

NË SYTË E PERËNDIMIT: MENDIMI FEMINIST DHE DISKURSET KOLONIALE

Nga: Chandra Talpade Mohanty

Përktheu: Kolektivi për Mendim dhe Veprim Feminist

Çdo diskutim mbi konstruktimin politik dhe intelektual të "feminizmave të botës së tretë" duhet ta drejtojë vetën drejt dy projekteve njëkohësisht: kritikën e brendshme ndaj feminizmave hegjemonikë "perëndimor" dhe formulimin e shqetësimeve dhe strategjive autonome feministe që janë të lokalizuara gjeografikisht, historikisht dhe kulturalisht. Projekti i parë është projekt i dekonstruktimit dhe zhbërjes: i dyti, projekt i ndërtimit dhe konstruktimit. Përderisa këto dy projekte na shfaqen si kontradiktore, njëri projekt punon negativisht e tjetri pozitivisht, për sa kohë që këto dy detyra nuk adresohen njëkohësisht, feminizmave të botës së tretë u kanoset rreziku i marginalizimit dhe getoizimit nga të dy rrymat (e djathta dhe e majta) dhe nga diskurset feministe perëndimore.

Projekti i parë është çështja të cilën e adresoj këtu. Çfarë synoj të analizojë është specifikisht prodhimi i "gruas së botës së tretë" si subjekt njëjës, monolit në disa tekste feministe (perëndimore). Definicioni i kolonializmit në të cilin dëshiroj të thirrem këtu është një definicion kryesisht diskursiv që fokusohet në një formë të caktuar të përvetësimit dhe kodifikimit të studimeve dhe dijes rreth grave të botës e tretë përmes përdorimit të kategorive specifike analitike që përdoren në shkrime të caktuara mbi këtë temë dhe që si pikë reference i marrin interesat feministe ashtu siç ato janë artikulluar në Shtetet e Bashkuara dhe në Evropën Perëndimore. Nëse një nga mënyrat për të formuluar dhe kuptuar pozicionimin e feminizmave të botës së tretë është përvijimi i mënyrës në të cilën ato rezistojnë dhe punojnë kundër asaj që unë po i referohem si "diskurs perëndimor feminist" atëherë një analizë mbi konstruktimit diskursiv të grave të botës së tretë në feminizmin perëndimor është hapi i parë i rëndësishëm që duhet ndërmarrë.

Është e qartë se as diskursi feminist perëndimor e as praktika feministe politike perëndimore nuk janë homogjene apo të njëjta në interesa, qëllime apo analiza. Gjithsesi, është e mundshme të gjurmohet një koherencë e efekteve që rezultojnë nga supozimi i nënkuptuar i "Perëndimit" (me gjithë kompleksitetet dhe kontradiktat) si referencë e parë në teori dhe praksë. Përdorimi i referencës "feminizmi perëndimor" nga unë nuk ka aspak për synim të nënkuptojë se ky feminizëm është monolit. Përkundrazi, tentoj të tërheqë vëmendjen drejt efekteve të ngjashme të strategjive të

ndryshme tekstuale të përdorura nga autore të cilat i kodifikojnë të tjerat si jo-perëndimore dhe rrjedhimisht veten (në mënyrë të tërthortë) si perëndimore. Pra, në këtë kuptim e vë në përdorim termin “feministe perëndimore”. Argumente të ngjashme mund të përdoren për studiuese të klasës së mesme, urbane afrikane apo aziatike, të cilat shkruajnë për motrat e tyre fshatare apo të klasës punëtore teksa e marrin si të mirëqenë që kultura e klasës së tyre të mesme është norma dhe kësisoji i kodifikojnë historitë dhe kulturat e klasës punëtore si tjerat. Andaj, teksa ky kapitull fokusohet specifikisht në atë diskurs që unë i referohem si diskursi “perëndimor feminist” mbi gratë e botës së tretë, kritika që e ofroj i përket edhe studiueseve të botës së tretë që shkruajnë për kulturën e vetë dhe përdorin statregji identike.

Përdorimi i termit “kolonizim” në shkrimet e majta dhe feministe të fundit i për të shënuar një sërë dukurish , duhet të ketë ndonjë domethënie politike. Nga vlera analitike e tij si kategori e shkëmbimeve ekonomike eksploatuese në marksizmin tradicional dhe bashkëkohor (shih specifikisht Amin 1977, Baran 1962, dhe Gunder-Frank 1967) deri tek përdorimi i tij nga feministet me ngjyrë në Shtetet e Bashkuara për të përshkruar përvetësimin e përvojave dhe luftërave të tyre nga lëvizjet hegjemonike të grave të bardha (shih sidomos Joseph dhe Lewis 1981, Moraga 1984, Moraga dhe Anzaldua 1981, dhe Smith 1983), kolonializmi është përdorur për të përshkruar gjithçka duke filluar nga hierarkitë politike e ekonomike më të shprehura e deri tek prodhimi i një diskursi të veçantë kulturor mbi të ashtuquajturën botë e tretë. Sado i sofistikuar apo problematik përdorimi i tij si sajësë përshkruese, kolonializmi pothuajse pashmangshëm nënkupton dominim strukturor dhe shtypje, shpeshherë të dhunshme, të heterogjenitetit të subjektit/eve në fjalë.

Shqetësimi im për shkrime të tilla buron prej vetë përfshirjes dhe investimit tim në debate bashkëkohore në teorinë feministe dhe nevojën urgjente politike për të formuar koalicione strategjike përtej kufijve të klasës, racës, dhe kombësisë. Parimet analitike të diskutuara më poshtë shërbejnë për shtrembërimin e praktikave politike perëndimore feministe dhe kufizojnë mundësinë e krijimit të koalicioneve mes feministeve perëndimore (zakonisht feministe të bardha), feministeve të klasës punëtore dhe feministeve me ngjyrë përreth botës. Këto kufizime janë të dukshme në artikullimin të çështjeve prioritare (që nënkuptohen të pranuar nga të gjitha)) rreth të cilave pritet që të angazhohen të gjitha gratë. Lidhja e nevojshme dhe integrale mes shkollës së mendimit feminist, organizimit dhe praktikës politike feministe e përcakton rëndësinë dhe statusin e shkrimeve feministe perëndimore mbi gratë në botën e tretë sepse shkolla feministe sikurse shumica e shkollave të tjera, nuk është thjesht prodhimi i dijes mbi një subjekt të caktuar. Është një praktikë e drejtpërdrejtë politike dhe diskursive e që është e qëllimshme dhe ideologjike. Më së miri mund të shihet si një mjet

ndërhyrjeje në diskurse të veçanta hegjemonike (për shembull, në antropologjinë tradicionale, sociologjinë dhe kritikën letrare); është një praksë politike që e kundërshton dhe i reziston fuqisë totalitare të dijës së vjetër si e vetmja “legjitime” dhe “shkencore”. Kështu pra, praktikat e shkollës feministe (leximi, shkrimi, kritika etj.) janë të gdhendura në marrëdhënie pushteti – marrëdhënie të cilat ato i kundërshtojnë, rezistojnë apo ndoshta edhe i mbështesin në mënyrë të tërthortë. Gjithsesi, nuk ka diçka të tillë mendim apolitik.

Raporti mes “Gruas” (një kompozicion tjetër kulturor dhe ideologjik i sajuarpërmes diskurseve të ndryshme përfaqësuese – shkencore, letrare, juridike, gjuhësore, kinematike, etj.) dhe “grave” (që ekzistojnë, subjekte materiale të historive të tyre kolektive) është një prej pyetjeve qëndrore që praktika e mendimit feminist synon ta adresojë. Ky raport mes grave si subjekte historike dhe përfaqësimit të Gruas së prodhuar nga diskurse hegjemonike nuk është si pasojë e një marrëdhënie të drejtpërdrejtë me identitetin, nga ngjashmëritë apo një sugjerim i thjeshtë. Është një marrëdhënie arbitrare e krijuar nga kultura të caktuara. Dua të sugjeroj që shkrimet feministe të cilat i analizoj këtu, i kolonizojnë në nivel diskursi heterogjenitetet historike dhe materiale të jetëve të grave në botën e tretë duke prodhuar/përfaqësuar kështu një kompozicion njëjës të “Gruas së Botës së Tretë” – një imazh që shfaqet si i sajuar në mënyrë arbitrare por gjithsesi bartë me vete vulën autoritative të diskursit humanist perëndimor.

Unë argumentoj që supozimet mbi universalitetin e privilegjit dhe etnocentrizmit në njërën anë dhe vetëdija jo-adekuate mbi efektet e shkrimeve perëndimore mbi botën e tretë në kontekstin e një bote të dominuar nga perëndimi në anën tjetër, e karakterizojnë në një masë të konsiderueshme punën e feministeve perëndimore mbi gratë e botës së tretë. Një analizë e [nocionit] “dallimi seksual” në formën e një nocioni njëjës, ndër-kulturor dhe monolit të patriarkatit ose dominimit mashkullor dërgon në sajimin e një nocioni të ngjashëm reduktues dhe homogjen, çka unë e quaj “dallimi i Botës së tretë”, kjo “diçka-ja” stabile, ahistorike e cila me gjasë i shtypë nëse jo të gjitha, shumicën e grave në këto vende. Dhe është pikërisht në prodhimin e këtij dallimi të botës së tretë përmes së cilit feministet perëndimore i përvetësojnë dhe kolonizojnë kompleksitetet përbërëse që i karakterizojnë jetët e grave në këto vende. Pikërisht në këtë proces të homogjenizimit diskursiv dhe sistematizimit të shtypjes së grave në botën e tretë, shumica e diskursit feminist perëndimor ushtron pushtetin e ti dhe ky pushtet duhet definuar dhe emërtuar.

Në kontekstin e pozicionit hegjemonik të perëndimit sot, kontekst të cilin Anouar Abdel-Malek (1981) e quan një luftë për “kontroll mbi orientimin, rregullimin dhe vendimin për

procesin e zhvillimit botëror mbi bazën e monopolit të avancuar të sektorit të dijes shkencore dhe kreativitetit ideal” (145) - atëherë, studimet feministe perëndimore mbi botën e tretë duhet parë dhe ekzaminuar pikërisht në kornizën e këtyre marrëdhënieve të pushtetit dhe luftës në të cilat është e bazuar. Duhet të jetë e qartë tanimë që nuk ekziston një kornizë universale e patriarkatit që kjo shkollë e mendimit tenton ta kundërshtojë dhe t'i rezistojë - përveç nëse dikush parashtron një komplot ndërkombëtar mashkullor ose një strukturë monolite dhe ahistorike të pushtetit. Megjithatë, ekziston një ekuilibër i veçantë botëror i pushtetit brenda të cilit duhet të pozicionohet domosdoshmërisht çdo analizë e kushteve kulturore, ideologjike dhe socio-ekonomike. Shkrimet e Abdel-Malek të cilat na rikujtojnë qenësoren e politikës në diskurset e “kulturës” janë të dobishme në këtë situatë:

Imperializmi bashkëkohor është realisht imperializëm hegjemonik i cili ushtron dhunë të racionalizuar në një shkallë maksimale dhe në një nivel të lartë siç nuk është evidentuar asnjëherë më parë - përmes zjarrit e shpatës por po ashtu përmes tentimeve për të kontrolluar mendjet dhe shpirtat. Përmbajtja e tij definohet nga kombinimi i aksioneve të kompleksit ushtarako-industrial dhe qendrave hegjemonike kulturore të perëndimit, të gjitha të bazuara mbi nivelet e avancuara të zhvillimit të arritur përmes monopolit dhe kapitalit financiar dhe të mbështetura nga përfitimet e revolucionit shkencor dhe teknologjik dhe të vetë revolucionit të dytë industrial. (145-146)

Shkolla feministe perëndimore nuk mund ta shmangë sfidën e vetëpozicionimit dhe ekzaminimit të rolit të vetë në një kornizë të tillë botërore ekonomike dhe politike. Çdo veprim tjetër më pak se kjo nënkupton injorimin e ndërlidhjeve komplekse mes ekonomive të botës së parë dhe të tretë dhe efektin e thellë që ato kanë në jetët e grave në këto vende. Unë nuk e vë në dyshim vlerën përshkruese dhe informative të shumicës së shkrimeve perëndimore feministe për gratë e botës së tretë. E as nuk e vë në dyshim punën e shkëlqyeshme që nuk bie në këto kurthe analitike për të cilat unë flas këtu. Në fakt, do flas për një shembull të tillë dikur më vonë. Në një kontekst në të cilin ekziston një heshtje dërrmuese rreth eksperiencave të grave në këto vende dhe ku po ashtu ekziston nevoja për të krijuar lidhje ndërkombëtare mes betejave politike të grave, shkrime të tilla hapin shtegje të reja dhe janë absolutisht qëndrore. Gjithsesi, dua të tërheqë vëmendjen mbi potencialin shpjegues të strategjive të veçanta analitike të përdorura në shkrime të tilla dhe efektin e tyre politik në kontekst të shkollës hegjemonike perëndimore. Përderisa shkrimi feminist në Shtetet e Bashkuara është ende i marginalizuar (përveç nga këndvështrimi i grave me ngjyrë që u adresohet grave të bardha të privileguara), shkrimi feminist perëndimor mbi gratë në botën e tretë

duhet të konsiderohet brenda kontekstit të hegjemonisë botërore të shkollës feministe e që është prodhimi, publikimi, shpërndarja dhe konsumimi i informacionit dhe ideve. I marginalizuar apo jo, ky shkrim ka efekte politike dhe ndikime përtej audiencës së parë feministe ose të disiplinës. Një ndikim i tillë i rëndësishëm i “përfaqësimit” dominues të feminizmit perëndimor është gërshetimi i tij me imperializmin në sytë e gratë të përveçme të botës së tretë. Prandaj edhe ekziston nevoja urgjente për analizimin e ndikimeve politike që kanë strategjitë dhe parimet tona analitike.

Kritika ime u drejtohet tri parimeve bazike analitike që janë prezente në diskursin feminist (perëndimor) mbi gratë në botën e tretë. Duke qenë se në rradhë të parë fokusohem në serinë e Zed Press për Gratë në Botën e Tretë, komentet e mia mbi diskursin feminist perëndimor kufizohen në analizën e teksteve që janë të përfshira në këtë seri. Kjo si një mënyrë për të fokusuar kritikën time. Megjithatë, edhe pse këtu merrem me feministe të cilat vetëidentifikohen si perëndimore kulturalisht dhe gjeografikisht, atë që e them mbi presupozimet dhe parimet e tërthorta qëndrojnë për këdo që i përdorë këto metoda, qoftë gra të botës së tretë në perëndim apo gra të botës së tretë në botën e tretë që shkruajnë për këto probleme dhe i publikojnë shkrimet e tyre në perëndim. Kështu që, nuk jam duke tentuar të ngrehë argumente kulturaliste rreth etnocentrizmit; përkundrazi, jam duke provuar të shpërfaqë se si universalizmi etnocentrik prodhohet në analiza të caktuara. Në fakt, argumenti im vlen për çdo diskurs që i cakton subjektet autoriale të tij si referent i nënkuptuar apo thënë më mirë si matës përmes të cilëve/ave i kodon dhe përfaqëson të tëhuajshuarat kulturalisht. Pushteti në diskurs ushtrohet përmes veprimeve të tilla.

Presupozimi i parë analitik në të cilin fokusohem përfshin pozicionin strategjik të kategorisë së “gratë/grave” përballë kontekstit të analizës. Supozimi mbi gratë si një grup tashmë i formuar dhe koherent me dëshira dhe interesa identike pavarësisht klasës, etnisë, pozicionit racor apo kontradiktave, nënkupton se një nocion i gjinisë ose diferencës seksuale ose edhe patriarkatit mund të aplikohet universalisht dhe ndërmjet kulturave të ndryshme. (Analiza e kontekstit mund të jetë gjithçka, duke filluar nga strukturat farefisnore dhe organizimit të punës e deri tek përfaqësimi mediatik). Presupozimi i dytë analitik është i dukshëm në nivel metodologjik, në mënyrën se si validiteti ndërkulturor dhe “prova” e universalitetit sigurohen pa kritikë. I treti është presupozim politik më specifik që karakterizon metodologjitë dhe strategjitë analitike e që është modeli i pushtetit dhe betejave që i nënkuptojnë dhe sugjerojnë. Unë argumentoj që si rezultat i dy formave ose thënë më mirë kornizave të analizës të përshkruara më lartë, supozohet një nocion homogjen i shtypjes së grave si grup dhe si rrjedhojë prodhohet imazhi i “gruas mesatare të botës së tretë”. Kjo grua mesatare e botës së tretë e jeton një jetë të cunguar në thelb për shkak të gjinisë së saj feminine

(lexo: seksualisht të limituar) dhe të qenurit “e botës së tretë” (lexo: injorante, e varfër, e pashkolluar, e kapur nga traditat, shtëpiake, e orientuar nga familja, e viktimizuar etj.). Sugjerohet që kjo është në kundërshtim me vetëpërfaqësimin (e nënkuptuar) të grave perëndimore si të edukuara, moderne, që kanë kontroll mbi trupat dhe seksualitetin e tyre dhe që kanë lirinë të marrin vendimet e tyre.

Dallimi mes përfaqësimit të grave të botës së tretë nga feministet perëndimore dhe vetëpërfaqësimit të feminsteve perëndimore është i së njëjtës natyrë sikurse dallimet që disa marksistë i bëjnë mes funksionit “mirëmbajtës” të gruas shtëpiake dhe rolit të njëmendtë “prodhues” të punës më pagesë apo edhe cilësimi i zhvilluesve të botës së tretë të angazhuar në prodhimin e “lëndës së parë” si më i pakët në krahasim me aktivitetin e “vërtetë” prodhues të botës së parë. Këto dallime bëhen me qëllim të privilegjimit të një grupi të caktuar si normë apo referencë. Burrat që ishin pjesë e fuqisë punëtore, prodhuesit e botës së parë dhe, sipas sugjerimit tim, feministet perëndimore që shpeshherë i shfaqin gratë e botës së tretë në terma të tillë si “vetja jonë e zhveshur” (Rosaldo, 1980), të gjithë/a e konstruktojnë veten si referencë normative në një binar të tillë analitik.

Gratë si kategori e analizës ose: Në luftë jemi të gjitha motra

Fraza “gratë si kategori e analizës” i referohet supozimit thelbësor që të gjitha gratë përreth klasave dhe kulturave janë disi të ndërthara shoqërisht si një grup homogjen i identifikuar para fillimit të procesit të analizës. Ky supozim e karakterizon shumicën e diskursit feminist. Homogjeniteti i grave si grup nuk është i prodhuar mbi bazën e esencializimit biologjik, aq sa është i prodhuar mbi bazën e ideve universale dytësore antropologjike dhe sociologjike. Kështu që, për shembull, në çdo shkrim feminist gratë karakterizohen si një grup homogjen mbi bazën e një shtypjeje të përbashkët. Gratë i bëjnë bashkë nocioni sociologjik i “ngjashmërisë” së shtypjes së tyre. Në këtë pikë ndodhë një shkrimje mes “grave” si grup i konstruktuar diskursivisht dhe “grave” si subjekte amateriale të historisë së tyre. Kësisoj, homogjeniteti diskursiv i pranuar gjerësisht mbi gratë si grup homogjen e kupton gabimisht realitetin specifik material të grupeve të grave. Kjo rezulton në një supozim të grave si një grup veçse të krijuar nga ana e diskurseve sociologjike, ligjore, ekonomike dhe shkencore feminsteve, supozim ky që i cilëson ato si grup që nuk gëzon pushtet, eksploatohet, ngacmohet seksualisht e kështu me rradhë. (Vëreni se si kjo ka shumë ngjashmëri me diskursin seksist i cili i cilëson gratë si të dobëta, emocionale, që kanë ankth nga matematika etj.). Ky fokus nuk tenton të shpërfaqë specifikat materiale dhe ideologjike që e lënë një grup të caktuar të grave “pa pushtet” në një kontekst të caktuar. Përkundrazi, fokusi vendoset në

identifikimin e një llojllojshmërie të grave të papushtetshme me qëllim të vërtetimit të gjeneralizimit që thotë se gratë janë grup që nuk ka pushtet.

Në këtë pjesë, do të fokusohem në 6 mënyra specifike përmes të cilave "gratë" si kategori e analizës përdoret në diskutet feministe perëndimore për gratë në botën e tretë. Secili nga këta shembuj e ilustron krijimin e "grave të botës së tretë" si grup homogjen i "papushtetshëm", shpeshherë të lokalizuara si viktime të nënkuptuara të sistemeve socio-ekonomike të veçanta. Unë kam zgjedhur të përfshijë një seri shkrimtarësh që nga Fran Hosken e cila shkruan kryesisht për gjymtimin gjenital femëror e deri tek shkrimtare nga shkolla e Grave në Zhvillim Ndërkombëtar (WID) të cilat shkruajnë për audiencën perëndimore por edhe të botës së tretë mbi efektet e politikave zhvillimore mbi gratë e botës së tretë. Baza e diskutimit tim është ngjashmëria e supozimeve për gratë e botës së tretë që është prezente në të gjitha këto tekste. Kjo nuk do të thotë që unë i bazoj/vë në të njëjtin nivel të gjitha tekstet të cilat i analizoj e as nuk do të thotë që i bazoj pikat e tyre të forta ose të dobëta. Autoret e përfshira shfaqin shkallë të ndryshme të kujdesit dhe kompleksitetit në shkrimet e tyre; gjithsesi, efekti i përfaqësimit të grave të botës së tretë në shkrimet e tyre është koherent. Në këto shkrime gratë definoohen si viktime të dhunës mashkullore (Fran Hosken); universalisht të varura (Beverly Linday dhe Maria Cutrufelli); viktime të procesit kolonial (Maria Cutrufelli); viktime të sistemit familjar arab (Juliette Mincos); viktime të kodit islamik (Patricia Jeffery) dhe në fund viktime të procesit të zhvillimit ekonomik (Beverley Lindsay dhe shkolla WID (liberale). Përdorimi i kësaj forme specifike të dukurisë "gratë" si kategori e analizës karakterizohet nga definimi i grave kryesisht si objekte (si ato ndikohen apo jo nga sisteme dhe institucione specifike). Objektifikimi i tillë (sado që i motivuar nga dashamirësia) në kontekstin e shkrimeve/studimeve të grave perëndimore mbi gratë e botës së tretë duhet të emërohet dhe të sfidohet. Valerie Amos dhe Pratibha Parmar sjellin një argument mjaft elokuent "Teoritë feministe të cilat i ekzaminojnë praktikën tona kulturore si "mbetje feudale" ose na etiketojnë si "tradicionale", na portretizojnë po ashtu si gra të pamatura politikisht të cilat kanë nevojë të shkollohen në frymën e feminizmit perëndimor. Këto teori duhet të sfidohen vazhdimisht" (1984, 7).

Gratë si viktime të dhunës mashkullore

Fran Hosken kur shkruan për marrëdhënien mes të drejtave të njeriut dhe gjymtimit gjenital femëror në Afrikë dhe Lindje të Mesme e bazon tërë diskutimin/dënimin mbi gjymtimin gjenital në një premisë privilegji: që qëllimi i kësaj praktike është të "gjymtojë kënaqësinë seksuale dhe kënaqësinë e gruas" (1981, 11). Si pasojë, ajo pretendon që seksualiteti i gruas dhe potenciali riprodhues i saj është i kontrolluar. Sipas Hosken "politikën seksuale mashkullore" në Afrikë dhe kudo tjetër në botë e ndajnë "të njëjtin

qëllim politik: të garantojnë varësinë dhe nënshtrimin femëror në çdo formë” (14). Dhuna fizike kundër grave (përdhunimi, sulmi seksual, ekscizioni, infibulimi etj.) ushtrohet “përmes një konsensusi mahnitës nga burrat anë e kënd botës” (14). Në këtë shkrim, gratë definohej vazhdimisht si viktima të kontrollit mashkullor, si “të shtypura seksualisht”. Megjithatë është e vërtetë që potenciali i dhunës mashkullore kundër grave e kufizon dhe e shpjegon pozicionin e tyre shoqëror deri në një nivel, definimi i grave si viktima tipike i ngrinë ato në “objekte që e mbrojnë veten” dhe burrat në “subjekte që e ushtrojnë dhunën” dhe i ngrinë (të gjitha) shoqëritë në grupe të njerëzve të papushtetshëm (lexo: gratë) dhe të pushtetshëm (lexo: burrat). Dhuna mashkullore duhet të teorizohet dhe të interpretohet brenda shoqërive specifike me qëllim për ta kuptuar më mirë dhe për t’u organizuar efektivisht për ta ndryshuar atë. Motërzimi nuk mund të bazohet vetëm në gjini por duhet farkëtuar edhe në analiza dhe praktika konkrete politike e historike.

Gratë si universalisht të nënshtruara

Në konkluzionin e librit *Perspektivat krahasuese të Grave të Botës së Tretë: Ndikimi i racës, seksit dhe klasës* (1983), Beverly Lindsay deklaroi se “marrëdhëniet e varësisë të bazuara mbi racën, seksin dhe klasën janë duke u jetësuar përmes institucioneve shoqërore, edukative dhe ekonomike. Këto janë lidhjet mes grave të botës së tretë.” Sikurse në pjesë të tjera, edhe këtu Lindsay nënkupton se gratë e botës së tretë përbëjnë një grup identifikueshëm thjesht mbi bazën e varësive që i bashkëndajnë. Nëse krejt çka nevojitet për t’i bërë gratë bashkë si grup janë varësitë e tyre të përbashkëta atëherë ato do të shihen gjithmonë si një grup apolitik pastatus të subjektit. Përkundrazi, nëse ka dicka që i shenjon gratë e botës së tretë si grup strategjik në këtë kryqëzim historik është konteksti i përbashkët i luftës politike të tyre kundër klasës, racës, gjinisë dhe hierarkive imperialiste. Lindsay po ashtu deklaroi që gratë vietnameze dhe gratë e zeza amerikane janë “viktima të racës, seksit dhe klasës” (306) edhe pse këto dy grupe kanë diferenca kulturore dhe gjuhësore. Prapë, gratë e zeza dhe vietnameze karakterizohen nga statusi i tyre si viktima.

Ngjashëm, le të analizojmë deklaratat tilla si “Analiza ime fillon me deklaratën që të gjitha gratë afrikane janë të nënshtruara politikisht dhe ekonomikisht” (Cutrufelli 1983, 13); “Megjithatë, qoftë fshehurazi apo haptas, prostitucioni është ende burimi kryesor, nëse jo i vetëm i punës për gratë afrikane” (Cutrufelli 1983, 33). Të gjitha gratë afrikane janë të nënshtruara. Prostitucioni është i vetmi opsion i punës për gratë afrikane. Të dyja këto deklaratat janë ilustrime të përgjithësimeve të shpërndara në mënyrë liberale përmes librit *Gratë e Afrikës: Rrënjët e shtypjes të Maria Cutrufellit*. Në kopertinën e librit, Cutrufelli përshkruhet si një shkrimtare italiane, sociologe, marksiste dhe feministe.

A është e mundshme sot të imagjinojmë shkrimin e një libri që titullohet Gratë e Europës: Rrënjët e shtypjes? Nuk e kundërshtoj përdorimin e grupimeve univernale për qëllime përshkruese. Gratë nga kontinenti i Afrikës mund të përshkruhen si "gratë e Afrikës". Problemi shfaqet kur "gratë e Afrikës" kthehet në një grupim sociologjik homogjen që karakterizohet nga nënshtrimi apo pafuqia (ose edhe fuqia) - ne themi pak dhe shumë në të njëjtën kohë. Kjo sepse dallimet përshkruese gjinore transformohen në ndarje mes burrave dhe grave. Gratë formohen si grup përmes marrëdhënieve nënshtruese në raport me burrat të cilët nënkuptohen si përgjegjës për këto marrëdhënie. Kur "gratë e Afrikës" si grup (kundrejt "burrave të Afrikës"?) konsiderohen si grup pikërisht për shkak që janë kryesisht të varura dhe të shtypura, atëherë analiza e dallimeve specifike historike bëhet e pamundur sepse realiteti me sa duket është gjithmonë i strukturuar përmes ndasive - dy grupe reciprocikisht ekskluzive dhe shtruese - viktimat dhe shtypësit. Sociologjika zëvendësohet me biologjiken për të krijuar gjithsesi të njëjtin rezultat - një unitet të grave. Kështu pra, ajo çfarë unë po vë në dyshim nuk është potenciali përshkrues i dallimit gjinor por pozicionimi i privilegjuar i potencialit shpjegues të diferencës gjinore si origjina e shtypjes. Duke e përdorur termin "gratë e Afrikës" (si një grup tashmë të formuar të njerëzve të shtypur) si kategori e analizës, Cutrufelli refuzon çdo specifikë historike të pozicionimit të grave si të nënshtruara, të fuqishme, të marginalizuara, qëndrorore ose ndryshe, kundrejt rrjeteve të caktuara shoqërore dhe të pushtetit. Gratë veç se presupozohen si një grup i bashkuar "i papushtetshëm" para fillimit të analizës. Kështu që, pak rëndësi ka specifikimi i kontekstit pas gjithë kësaj. "Gratë" pozicionohen në kontekstin e familjes ose vendit të punës ose rrjeteve fetare thuajse këto sisteme ekzistojnë jashtë marrëdhënieve të grave me gratë e tjera apo grave me burrat.

Problemi me këtë strategji analitike është supozimi që burrat dhe gratë janë subjekte seksualo-politike veçse të formësuara para përfshirjes së tyre në arenën e marrëdhënieve shoqërore. Vetëm nëse besojmë në këtë supozim atëherë është e mundshme që të ndërmarrim një analizë e cila i shtjellon "efektet" e strukturave farefisnore, kolonializmit, organizimit të punës e të tjera dukuri mbi "gratë" si grup i definuar apriori. Një pikë kyçe që harrohet në këtë rast është që gratë janë prodhuar pikërisht përmes këtyre marrëdhënieve e poashtu janë të përfshira në formimin e këtyre marrëdhënieve. Siç argumenton edhe Michelle Rosaldo "Vendi i gruas në jetën shoqërore njerëzore nuk është produkt i drejtpërdrejtë i gjërave që ajo bënë (e aq më pak funksion i asaj çka ajo është biologjikisht) por është produkt i kuptimit që aktivitetet e saj e marrin përmes ndërveprimeve shoqërore konkrete" (1980, 400). Të qenurit grua dhe nënë në shumë shoqëri nuk është aq domethënëse sa vlera që i jepet amësisë në

këto shoqëri. Dallimi mes aktit të amësisë dhe statusit që vie me të është shumë i rëndësishëm dhe duhet të analizohet kontekstualisht.

Gratë e martuara si viktimat të procesit kolonial

Në teorinë e Claude Lévi-Strauss mbi strukturën farefisnore si sistem të shkëmbimit të grave, është domethënës fakti që shkëmbimi në vetevete nuk është përbërës i nënshtrimit të grave, gratë nuk janë të nënshtruara përshkak të shkëmbimit por për shkak të mënyrave të krijuara të shkëmbimit dhe vlerës që u është dhënë këtyre mënyrave. Gjithsesi, në diskutimin mbi ritualet e martesës së Bembas, shoqëri zambiane matrilineare dhe matrilokale, në librin Gratë e Afrikës, Cutrufelli fokusohet në faktin që shkëmbimet martesore ekzistojnë para dhe pas kolonizimit perëndimor në vend se të fokusohet në vlerën që ky shkëmbim ka në këtë kontekst specifikisht. Kjo e dërgon atë drejt definimit të grave Bemba si një grup koherent të prekur në një mënyrë të caktuar nga kolonializmi. Prapë edhe këtu, gratë Bemba formohen në mënyrë të njëanshme si viktimat të efektit të kolonializmit perëndimor.

Cutrufelli e citon ritualin e martesës së shoqërisë Bemba si një ngjarje shumëshkallëshe "me ç'rast një burrë i ri përfshihet në grupin e familjes së gruas së tij meqë tani jeton me ta dhe i ofron shërbimet e tij në shkëmbim të ushqimit dhe mirëmbajtjes" (43). Ky ritual tejzgjatet ndër vite dhe marrëdhëniet seksuale ndryshojnë sipas shkallës së maturisë fizike të vajzës. Pasi që ajo i nënshtrohet një ceremonie inicimi¹ për hyrjen në pubertet atëherë marrëdhënia seksuale sanksionohet dhe burri i saj fiton të drejta ligjore mbi të. Ceremonia e inicimit është akti më i rëndësishëm i shenjtërimit të fuqive riprodhuese të grave, aq i rëndësishëm sa që rrëmbimi i një vajze të painicuar nuk ka asnjë pasojë ndërsa dënime të rënda zbatohen nëse një vajzë e inicuar joshet. Cutrufelli insiston që kolonializmi evropian e ka ndryshuar të gjithë sistemin e martesave. Tash, burri i ri ka të drejtë ta marrë gruan e tij prej familjes së saj në shkëmbim të parave. Duke nënkuptuar kështu që gratë Bemba tani e kanë humbur mbrojtjen e ligjeve fisnore. Problemi qëndron në atë që përse kohë që është e mundur të shohim se si strukturat e kontratës së martesës tradicionale (kundrejt kontratës postkoloniale të martesës) i ofronin grave një sasi të kufizuar të kontrollit mbi marrëdhëniet e tyre martesore, vetëm analiza e domethënies politike të praktikës aktuale të privilegjit që një vajzë e inicuar e gëzon në krahasim me vajzën e painicuar -që shënjon një lëvizje në marrëdhëniet e pushtetit femëror si rezultat i kësaj ceremonie - mund të ofrojë një lloj treguesi më të saktë nëse kanë qenë me të vërtetë gratë bemba të mbrojtura nga ligjet fisnore në të gjitha kohërat.

¹ Shënim i përkthyesëve: Rit i cili shënjon hyrjen në pubertet ose hyrjen në një grup shoqëror

Nuk është e mundur, gjithsesi, të flitet për gratë bamba si një grup homogjen brenda strukturave tradicionale të martesës. Gratë bamba formohen brenda një grupi të ndryshëm të marrëdhënieve shoqërore para inicimit në krahasim me formimin e grave bamba pas inicimit. Trajtimi i tyre si një grup i unifikuar që karakterizohet nga "shkëmbimi" i tyre mes farefisit mashkullor nënkupton refuzimin e specifikave kulturore dhe socio-historike të jetëve të tyre dhe refuzimin e vlerës dalluese që i jepet shkëmbimit të tyre para dhe pas inicimit. Kjo nënkupton trajtimin e ceremonisë së inicimit si një ritual pa pasoja politike ose pa efekte. Po ashtu, do të thotë që thjesht përshkrimi i strukturave të kontratës martesore mjafton për të ekspozuar situatën e grave. Gratë si grup janë të pozicionuara brenda një strukture të caktuar mirëpo asnjë tentim nuk bëhet për të gjurmuar efektet e praktikës së martesës në formimin e grave brenda një rrjeti të marrëdhënieve të pushtetit që qartazi ndryshon. Kësisoj, gratë supozohet të jenë subjekte seksualo-politike para përfshirjes së tyre në strukturat farefisnore.

Gratë dhe sistemet familjare

Në një kontekst tjetër, Elizabeth Cowie (1978) vë në dukje pasojat që një analizë e sojit të tillë ka, duke theksuar natyrën specifike politike të strukturave farefisnore të cilat duhet të analizohen si praktika ideologjike që i përcaktojnë burrat dhe gratë si baba, bashkëshort, bashkëshorte, grua, nënë, motër e kështu me rradhë. Kësisoj, Cowie sugjeron që gratë si gra nuk janë të lokalizuara brenda familjes. Përkundrazi, si pasojë e strukturave farefisnore brenda familjes, gratë si gra krijohen dhe definoohen nga dhe përbrenda grupit. Kështu, për shembull Juliette Minces (1980) bie brenda këtij kurthi kur ajo e citon familjen patriarkale si bazën e "vizionit thuajse identik të grave" që shoqërite arabe dhe muslimane e kanë. Jo vetëm që është problematike të flasësh për vizionin e përbashkët të grave në shoqëritë arabe dhe muslimane (shembull: mbi njëzetë vende të ndryshme) pa i adresuar strukturat ideologjike të pushtetit, historinë specifike dhe materiale që e lehtëson krijimin e imazheve të tilla por po ashtu, të flasësh për familjen patriarkale ose strukturat farefisnore si origjinë e statusit socio-ekonomik të grave, do të thotë që supozosh prapë që gratë janë subjekte seksualo-politike para hyrjes së tyre në familje. Pra, përderisa në njërin anë, gratë fitojnë vlerë ose status brenda familjes, supozimi i ekzistencës së një strukture farefisnore patriarkale (e njëjtë në të gjitha shoqëritë arabe dhe muslimane) nënkupton strukturimin e grave si një grup i nënshtruar në gjithë këto shoqëri. Ky sistem i vetëm koherent farefisnor me sa duket po e ndikuaka një entitet tjetër të dhënë, "gratë". Kësisoj, të gjitha gratë pa marrë parasysh dallimet e tyre klasore ose kulturore ndikohen nga ky sistem. Jo vetëm që gratë arabe dhe muslimane shihen se formojnë një grup homogjen të shtypur por as nuk ka ndonjë diskutim mbi praktika specifike brenda familjes që i krijon gratë si nëna, bashkëshorte,

motra e kështu me rradhë. Me sa duket, arabët dhe muslimanët nuk kanë asnjë dallim. Familja e tyre patriarkale është bartur që nga koha e profetit Muhamed. Ekzistojnë thuajse jashtë historisë.

Gratë dhe ideologjitë fetare

Një shembull tjetër i përdorimit të "grave" si kategori analize mund të gjendet në analizat ndër-kulturore të cilat abonohen në njëllor reduksionizmi ekonomik kur përshkruajnë marrëdhënien mes ekonomisë dhe faktorëve si politika dhe ideologjia. Këtu, çdo specifikë mbi çështjet e grave refuzohet përmes reduktimit të nivelit të dallimeve të marrëdhënive ekonomike midis vendeve "të zhvilluara dhe në zhvillim". Në një analizë shumë të matur mbi gratë dhe shiizmin në Iran, Mina Modarës (1981) fokusohet pikërisht në këtë problem duke kritikuar shkrimet feministe të cilat e trajtojnë islamin si një ideologji të ndarë prej dhe jashtë çdo praktike dhe marrëdhënie shoqërore, më tepër sikurse një diskurs që përfshin rregulla për ekonominë, shoqërinë dhe marrëdhëniet e pushtetit brenda shoqërisë. Puna e Patricia Jeffery (1979) mbi gratë Pirzada në purdah², si punë informative, e konsideron ideologjinë islamike si praktikë pjesërisht shpjeguese për statusin e grave duke thënë se e arsyeton purdah-n. Në këtë rast, ideologjia islamike reduktohet në një grup të ideve, përbrendësimi i të cilave nga gratë pirzada kontribuon në stabilitetin e sistemit. Gjithsesi, shpjegimi primar për purdah-n lokalizohet në kontrollin që burrat pirzada e kanë mbi burimet ekonomike dhe sigurinë personale që purdah ua jep grave pirzada.

Duke e cilësuar një version të caktuar të islamit si i vetmi Islam, Jeffrey i atribuon këtij versioni një veçori dhe koherencë. Modares shkruan: "Atëherë `Teologjia islamike` i imponohet një entiteti të ndarë të quajtur `gratë`. Kemi arritur në një unifikim të mëtutjeshëm: Gratë (duke nënkuptuar të gjitha gratë) pa marrë parasysh pozicionet e tyre të ndryshme brenda shoqërive, ose ndikohen ose nuk ndikohen nga islami. Botëkuptimet e tilla ofrojnë t e duhur për një mundësi joproblematike të studimit ndër-kulturor të grave" (63).

Marnia Lazreg (1988) bënë një argument të ngjashëm përmes adresimit të reduktionizmit të trashëguar në shkrimet për gratë në Lindjen e Mesme dhe Afrikën e Veriut:

Është krijuar një ritual ku shkrimtarja e përcakton fenë si shkaktare e pabarazive gjinore

² Shënim i përkthyesëve: Praktikë e grave në disa shoqëri muslimane dhe hindu të jetesës në dhoma të veçanta apo prapa një perde, kështu duke qëndruar larg vështrimit të burrave dhe njerëzve të panjohur.

ashtu siç edhe është cilësuar si burim i nën-zhvillimit në mënyrë të çuditshme nga shumë teori të modernizimit, kështu diskursi feminist mbi gratë nga Lindja e Mesme dhe Afrika e Veriut e reflekton interpretimin e grave në islam nga vetë teologët. Rezultati i përgjithshëm i kësaj paradigme është privimi i vetë prezencës së grave, i qenies së tyre. Meqë gratë janë nëngrup i një feje që prezantohet në terma fundamental, atëherë ato pashmangshmërisht shihen sikur kanë evoluar në një kohë johistorike. Praktikisht, ato nuk kanë histori. Kësisoj, çdo analizë e ndryshimit përjashtohet.

Edhe pse analiza e Jeffrey nuk i dorëzohet plotësisht këtij nocioni unifikues të fesë (islamit), prapë se prapë i shembë të gjitha specifikat ideologjike në marrëdhëniet ekonomike dhe përgjithëson mbi bazën e këtij krahasimi

Gratë dhe procesi zhvillimor

Shembujt më të mirë të universalizimit mbi bazën e reduksionizmit ekonomik mund të gjenden në literaturën liberale mbi gratë në zhvillimin ndërkombëtar. Ithtaret e kësaj shkolle synojnë të ekzaminojnë efektet e zhvillimit në gratë e botës së tretë, ndonjëherë nga perspektiva feministe të vetëdizajnuara. Të paktën, në këtë rast vërehet dukshëm interesi dhe zotimi për të përmirësuar jetët e grave në vendet "në zhvillim". Studimet sikurse Irene Tinker dhe Michelle Bo Bramsen (1972), Ester Boserup (1970) dhe Perdita Huston (1979) kanë shkruar për efektet e politikave zhvillimore mbi gratë e botës së tretë. Të katërta gratë supozojnë se "zhvillimi" është sinonim i "zhvillimit ekonomik" dhe "progresit ekonomik". Sikurse në rastin e familjes patriarkale të Mincës, kontrollit seksual mashkullor të Hosken dhe kolonializmit perëndimor të Cutrufellit, zhvillimi në këtë rast shndërrohet në barazuesin e të gjitha kohërave. Gratë ndikohen ose pozitivisht ose negativisht nga politikat zhvillimore ekonomike dhe kjo formon bazën për krahasime ndërkulturore.

Për shembull, Huston (1979) deklaron se qëllimi i studimit të saj është përshkrimi i efektit të procesit zhvillimor mbi "njësinë familjare dhe anëtarët individualë të saj" në Egjipt, Keni, Sudan, Tunizi, Shri Lankë dhe Meksikë. Tutje, ajo deklaron se "problemet" dhe "nevojat" e shprehura nga gratë rurale dhe urbane në këto vende janë të përqëndruara rreth shkollimit dhe trajnimit, punës dhe pagave, qasjes në shëndetësi dhe shërbime të tjera, pjesëmarrjes politike dhe të drejtave ligjore (116). Huston i lidh të gjitha këto nevoja me politikat zhvillimore jo të ndjeshme të cilat i përjashtojnë gratë si grup ose si kategori. Sipas saj, zgjidhja është shumë e thjeshtë: të zbatohen politika zhvillimore që theksojnë trajnimin e grave që punojnë në terren; të përdoren gratë e trajnuara dhe gratë që shërbejnë si zyrtare zhvillimore rurale; të inkurajohen kooperativat

e grave e kështu me rradhë (119-22). Përsëri, gratë supozohet të jenë një grup apo kategori koherente që para përfshirjes së tyre në "proceset zhvillimore". Huston supozon që të gjitha gratë e botës së tretë i kanë problemet dhe nevojat e njejta. Rrjedhimisht, ato duhet të kenë interesa dhe qëllime të ngjashme. Gjithsesi, do ta e marrë vetëm një shembull, interesat e grave shtëpiake egjiptiane të cilat janë të shkolluar, janë urbane dhe i përkasin klasës së mesme me siguri që nuk janë të njejta me interesat e shërbyeseve të varfëra dhe të pa shkolluara. Politikat zhvillimore nuk i ndikojnë në të njëjtën mënyrë të dy këto grupe. Praktikën që i karakterizojnë rolet dhe statuset e grave ndryshojnë varësisht nga klasa. Gratë formohen si gra përmes ndërveprimit kompleks mes klasës, kulturës, fesë dhe kornizave dhe institucioneve të tjera ideologjike. Ato nuk janë "gra", grup koherent, bazuar thjesht në një politikë apo sistem ekonomik të veçantë. Krahasime të tilla reduktuese ndër-kulturore rezultojnë në kolonizimin e specifikave të eksistencës së përditshme dhe të kompleksitetit të interesave politike që gratë e klasave të ndryshme shoqërore dhe kulturore përfaqësojnë dhe mobilizojnë.

Është e qartë se për Huston, gratë e botës së tretë për të cilat ajo shkruan kanë "nevoja" dhe "probleme" por shumë pak prej tyre kanë "zgjedhje" apo liri për të vepruar. Ky është një përfaqësim interesant i grave të botës së tretë i cili sugjeron një vetëpërfaqësim të fshehur dhe domethënës të grave përfundimtare që duhet ekzaminuar. Tutje ajo shkruan "çfarë më ka befasuar dhe emocionuar më së shumti teksa po i dëgjoja të flisnin gratë në një mjedis kaq të ndryshëm kulturalisht ishte ngjashmëria mahnitëse - pavarësisht a ishin të shkolluara apo analfabete, urbane apo rurale, vlera e tyre më bazike ishte rëndësia që i jepnin familjes, dinjitetit dhe shërbimit ndaj të tjerëve" (115). A do t'i konsideronte Huston vlerat e tilla si të pazakonshme për gratë në përfundim?

Problematike në përdorimin e tillë të "grave" si grup, si kategori stabile e analizës është supozimi që ekziston një unitet universal dhe ahistorik mes grave që është i bazuar në një nocion të gjeneralizuar të nënshtrimit të tyre. Në vend që të demonstrohet në mënyrë analitike prodhimi i grave si subjekte politike socio-ekonomike brenda konteksteve lokale të caktuara, kjo lëvizje analitike e kufizon definimin e subjektit femëror brenda identitetit gjinor duke anashkaluar kështu klasën shoqërore dhe identitetin etnik. Ajo çfarë i karakterizon gratë si grup është gjinia e tyre (e definuar sociologjikisht dhe jo domosdoshmërisht biologjikisht) mbi gjithçka tjetër duke sugjeruar kështu një nocion monolit të dallimit seksual. Meqë gratë formohen kështu si grup koherent, dallimi seksual bëhet i shkëmbyeshme me nënshtrimin femëror dhe pushteti automatikisht definohet në terma binarë: njerëzit që kanë pushtet (lexo: burrat) dhe njerëzit që nuk kanë pushtet (lexo: gratë). Burrat eksploatojnë, gratë janë të eksploatuara. Formulime të tilla kaq të thjeshtëzuara janë historikisht reduktuese dhe

janë joefektive në dizajnimin e strategjike për luftimin e shtypjes. Krejt çka bëjnë është riprodhimi i ndarjeve binare mes burrave dhe grave.

Si do të dukej një analizë që nuk e bënë këtë? Puna e Maria Mies e ilustron fuqinë e punës feministe perëndimore mbi gratë e botës së tretë që nuk bie brenda kurtheve të diskutuara më lartë. Studimi i Mies (1982) me prodhueset e dantellave në Narsapur të Indisë tenton të analizojë më shumë kujdes një industri të rëndësishme të amvisërisë në të cilën "gratë shtëpiake" prodhojnë petka të dantellave për konsum në tregun botëror. Përmes një analize të detajuar të strukturës së industrisë së dantellave, prodhimit dhe marrëdhënieve riprodhuese, ndarjes seksuale të punës, profitit dhe eksploatimit dhe në përgjithësi pasojat e definimit të grave si "gra shtëpiake të papuna" dhe punës së tyre si "aktivitet i kohës së lirë", Mies e demonstroi nivelin e eksploatimit në këtë industri dhe ndikimin e këtij sistemi të prodhimit mbi punën dhe kushtet e jetesës së grave që janë të përfshira në të. Po ashtu, ajo është në gjendje të analizojë "ideologjinë e gruas shtëpiake", nocionin e gruas së ulur në shtëpi e cila i siguron elementet e nevojshme subjektive dhe socio-kulturore për krijimin dhe mirëmbajtjen e një sistemi të prodhimit i cili i kontribuon rritjes së varfërisë së grave dhe që i mban ato të atomizuara dhe të paorganizuara si punëtore. Analiza e Mies e shfaqë ndikimin e formave të caktuara historike dhe politike të organizimit patriarkal, një organizim i ndërtuar mbi definimin e qepëseve të dantellave si gra shtëpiake të papuna në nivel familjar, lokal, rajonal, shtetëror dhe ndërkombëtar. Ndërlikimet dhe efektet e rrjeteve të caktuara të pushtetit janë jo vetëm që theksohen por formojnë edhe bazën e analizës së Mies mbi atë se si këto grupe të grave janë të pozicionuara në qendër të një tregu botëror hegjemonik dhe eksploatues.

Studimi i Mies është një shembull i mirë se si çka mund të arrijnë analizat e kujdesshme, të fokusuara politikisht dhe të lokalizuara. Ky studim e ilustron se si kategoria e grave krijohet në një llojllojshmëri të konteksteve politike që shpeshherë ekzistojnë në të njëjtën kohë dhe shtresëzohen mbi njëra-tjetrën. Nuk ka përgjithësim të lehtë për "gratë në Indi" ose "gratë në botën e tretë"; e as nuk ka reduktim të sajësive politike të eksploatimit të qepëseve të dantellave në shpjegime kulturore rreth pasivitetit apo nënshtrimit që mund t'i karakterizojë gratë dhe situatën e tyre. Përfundimisht, kjo formë e analizës së lokalizuar dhe politike e cila gjeneron kategori teorike që rrjedhin prej analizës së situatës dhe kontekstit po ashtu sugjeron strategjike përkatëse efektive për organizim kundër eksploatimit i cili u bëhet prodhueseve të dantellave. Gratë e Narsapurit nuk janë thjeshtë viktima të procesit të prodhimit sepse ato e rezistojnë, e sfidojnë dhe e përmbysin procesin në shumë kryqëzime. Për shembull, ja se si Mies e përshkruan lidhjen mes ideologjisë së gruas shtëpiake, vetëdijes së prodhueseve të

dantellave dhe ndërlidhjen e tyre si kontribut kundrejt rezistencës së fshehur që ajo e vëren tek gratë:

Këmbëngulja e ideologjisë së gruas shtëpiake, vetëperceptimi i prodhueseve të dantellave si prodhuese të mallërave e jo si punëtore, nuk mirëmbahet vetëm nga struktura e industrisë si e tillë por edhe nga përhapja dhe përforcimi i normave dhe institucioneve reaksionare patriarkale. Kështu, shumica e prodhueseve të dantellave kishin të njëjtin opinion mbi rregullat e purdah dhe izolimit në komunitetet e tyre, opinione të cilat përhapeshin edhe nga eksportuesit e dantellave. Specifikisht, gratë kapu thonin se nuk kanë dalur kurrë jashtë shtëpive të tyre dhe se gratë në komunitetin e tyre nuk mund të bënin asnjë punë tjetër përpos punëve të shtëpisë dhe punës me dantella etj. por përkundër faktit që shumica e tyre i bindeshin plotësisht normave patriarkale të grave gosha, vetëdija e tyre kishte disa elemente kontradiktore. Ndonëse ato i shihnin me përbuzje gratë të cilat ishin në gjendje të punon jashtë shtëpisë si përshebull gratë e paprekshme Mala dhe Madiga ose gratë e kastave të tjera më të ulëta, ato nuk mund ta injoronin faktin që këto gra fitonin më shumë para pikërisht sepse nuk ishin gra shtëpiake të respektuara por punëtore. Në një prej diskutimeve madje e pranuan se do të ishte më mirë nëse edhe ato do të mund të dilnin jashtë shtëpisë dhe të punonin me hamall. Madje kur u pyetën se a janë të gatshme të dalin jashtë shtëpive të tyre dhe të punojnë në ndonjë lloj fabrike, ato thanë se janë të gatshme. Kjo tregon se edhe pse purdah dhe ideologjia e gruas shtëpiake janë ende të internalizuara plotësisht, ka disa qarje për shkak të konfrontimit me disa realitete kontradiktore. (157).

Veprimet efektive politike dhe sfidat mund të sajohen vetëm përmes kuptimit të kontradiktave të trashguara nga gratë të cilat janë të pozicionuara brenda strukturave të ndryshme. Studimi i Mies e trason rrugën për analiza të tilla. Ndonëse numri i shkrimeve feministe perëndimore brenda kësaj tradite është në rritje e sipër, fatkeqsisht një grup i madh i shkrimeve janë të bazuara në reduksionizmin kulturor të diskutuar më herët.

Universalizmi metodologjik ose shtypja e grave si fenomen botëror

Shkrimet feministe perëndimore për botën e tretë përdorin një sërë metodologjish për të demonstruar ndërveprimin ndërkulturor universal të dominimit mashkullor dhe eksploatimit femëror. Më poshtë i përmbledhë dhe i kritikojë tri metoda të tilla duke

filluar nga më e thjeshta e deri tek më kompleksja. Së pari, prova e universalizimit sigurohet përmes përdorimit të një metode aritmetike. Argumenti është si në vijim: sa më i lartë numri i grave që janë të mbuluara aq më universal është segregimi seksual dhe kontrolli i grave (Deardon 1975, 4-5). Ngjashëm, numri i lartë i shembujve të ndryshëm dhe të fragmentuar nga një sërë vendesh me sa duket tregon një fakt universal. Për shembull, të gjitha gratë muslimane në Arabinë Saudite, Iran, Pakistan, Indi dhe Egjipt veshin një lloj mbulesë. Rrjedhimisht, vijon argumenti se kontrolli seksual i grave është një fakt universal në këto vende (Deardon 1975, 7, 10). Fran Hosken shkruan "Përdhunimi, prostituimi i dhunshëm, poligamia, gjymtimi gjental, pornografia, rrahja e vajzave dhe grave, purdah (segregimi i grave) janë shkelje të të drejtave bazike të njeriut" (1981, 15). Duke e barazuar purdah me përdhunimin, dhunën familjare dhe prostitucionin e dhunshëm, Hoken pohon se funksionin i "kontrollit seksual" të purdah është shpjegimi primar i ekzistencës së tij, pavarësisht kontekstit. Kësisoj, institucioni i purdah zhveshet nga çdo kontradiktë dhe specifike kulturore dhe historike dhe potencialisht edhe aspektet nënshtruese të tij përjashtohen.

Në të dy shembujt, nuk është problematik pohimi që praktika e mbulimit është shumë e përhapur. Ky pohim mund të bëhet bazuar në numra. Është përshkrim përgjithësues. Gjithsesi, është pikërisht kapërcimi analitik prej praktikës së mbulimit tek pohimi i domethënies së përgjithshme të mbulimit si kontroll i grave që duhet të vihet në pikëpyetje. Edhe pse mund të ketë ngjashmëri fizike mes mbulesave të grave në Arabi Saudite dhe në Iran, kuptimet specifike që i mveshen kësaj praktike dallojnë varësisht nga konteksti ideologjik dhe kulturor. Për më tepër, hapësira simbolike që praktika e purdah zë mund të jetë e ngjashme në kontekste të caktuara por kjo nuk nënkupton automatikisht që vetë praktikat si të tilla kanë domethënie identike në sferën shoqërore. Për shembull, dihet shumë mirë se gratë iraniane të klasës së mesme u vetë-mbuluan gjatë revolucionit të vitit 1979 për t'u solidarizuar me motrat e tyre me mbulesë të klasës punëtore, ndërsa në Iranin bashkëkohor ligjet obligative islamike diktojnë që të gjitha gratë iraniane duhet të mbulohen. Ndonëse në të dyja këto instanca, arsye të ngjashme mund të aplikohen për mbulesën (kundërshtimi i Shah-ut dhe kulturës kolonizuese perëndimore në rastin e parë dhe islamizimi i vërtetë i Iranit në rastin e dytë) kuptimet konkrete që u mveshen veshjes së mbulesës nga gratë iraniane janë qartazi të ndryshme në të dyja kontekstet historike. Në rastin e parë, veshja e mbulesës nga gratë iraniane të klasës së mesme paraqet një aktkundërshtues dhe revolucionar; në rastin e dytë është një mandat institucional obligativ (shih Tabari 1980 për një diskutim më të detajuar). Strategjitë politike efektive mund të gjenerohen vetëm mbi baza të analizave diferenciale të bazuara në kontekste specifike. Supozimi se thjeshtë praktika e mbulimit të grave në një numër të vendeve muslimane nënkupton shtypjen universale të grave

përmes segregimit seksual jo vetëm që është reduktues analitikisht por edhe rezulton të jetë shumë i panevojshëm për elaborimin e strategjive politike kundërshtuese.

Së dyti, konceptet sikurse riprodhimi, ndarja seksuale e punës, familja, martesë, shtëpia, patriarkati e kështu me rradhë përdoren shumë shpesh pa specifikat e tyre në kultura lokale dhe kontekste historike. Feministet i përdorin këto koncepte për të sjellur shpjegime për nënshkrimin e grave duke supozuar me sa duket që mund të aplikohen universalisht. Për shembull, si është e mundur të i referohesh "një" ndarjeje seksuale të punës kur përmbajtja e kësaj ndarjeje dallon radikalisht prej një mjedisi në tjetrin dhe prej një periudhe historike në tjetrën? Në nivelin më abstrakt, është domethënës fakti që ndarja e detyrave dallon varësisht nga seksi; megjithatë, kuptimi ose vlera që ndarja seksuale e punës merr në kontekste të ndryshme ka shumë dallim. Në shumicën e rasteve ndarja e detyrave në bazë të seksit e ka një origjinë ideologjike. Nuk ka aspak dyshim që një pohim sikur ky "Gratë janë të koncentruara numra shumë të lartë në profesione të orientuara kah shërbimet, përreth botës" është përshkrim valid. Në mënyrë përshkuese atëherë, ndoshta ekzistenca e një ndarjeje seksuale të ngjashme të punës (ku gratë punojnë në profesione shërbyese si infermieri, punë sociale etj. dhe burrat në profesione të tjera) mund të pohohet për një sërë vendesh. Gjithsesi, koncepti i "ndarjes seksuale të punës" është më shumë se vetëm një kategori përshkuese. Si koncept nënkupton vlerën dalluese që i jepet punës së burrave kundrejt punës së grave.

Shpeshherë, thjesht ekzistenca e ndarjes seksuale të punës merret si dëshmi për shtypjen e grave në shoqëri të ndryshme. Kjo vjen si rezultat i konfuzionit mes dhe bërjes bashkë të potencialit përshkues dhe shpjegues të konceptit të ndarjes seksuale të punës. Situata të ngjashme sipërfaqësisht mund të kenë shpjegime specifike historike të cilat janë drastikisht të ndryshme dhe nuk mund të trajtohen si të njëjta. Për shembull, rritja e numrit të të familjeve të klasës së mesme në Amerikë të udhëhequra nga gratë mund të merret si shenjë e progresit femëror dhe pavarësisht duke supozuar kështu se kjo rritje ka të bëjë me zgjedhjen e grave për të qenë nëna vetëushqyese, me rritjen e numrit të nënave lezbike e kështu me rradhë. Mirëpo, rritja e fundit e shtëpive me gratë si kryefamiljarë në Amerikën Latine që mund të duket fillimisht si rritje e fuqisë vendimmarrëse tek gratë, në fakt është e koncentruar mes shtresës më të varfër ku zgjedhjet në jetë janë të kufizuara nga gjendja ekonomiket. Një argument i ngjashëm mund të aplikohet edhe për rritjen e familjeve me gratë si kryefamiljare në mesin e grave të zeza dhe chicana në Shtetet e Bashkuara. Korrelacioni pozitiv mes kësaj dhe nivelit të varfërisë tek gratë me ngjyrë dhe gratë e bardha të klasës punëtorë në Shtetet e Bashkuara tanimë më edhe ka marrë një emër: feminizim i varfërisë. Pra, edhe pse ka rritje të shtëpive të udhëhequra nga gratë në Shtetet e Bashkuara dhe në Amerikën

Latine, kjo rritje nuk mund të diskutohet si indikator universal i pavarësimin të grave e as nuk mund të diskutohet si indikator universal i varfërimit të grave. Kuptimi dhe shpjegimi i kësaj rritje padyshim që dallon varësisht nga konteksti sociohistorik.

Njësoj, ekzistenca e një ndarjeje seksuale të punës në shumicën e konteksteve nuk është shpjegim i mjaftueshëm për nënshtrimin e grave në vendin e punës. Duhet të ketë analiza të kryera më shumë kujdes në kontekste lokale specifike në mënyrë që të mund të thuhet se ndarja seksuale e punës është duke e ndikuar zhvlerësimin e punës së grave. Me fjalë të tjera “ndarja seksuale e punës” dhe “gratë” nuk janë kategori analitike të ndërzëvendësueshme. Koncepte të tilla si ndarja seksuale e punës janë të dobishme vetëm kur gjenerohen përmes analizave kontekstuale dhe lokale (shih Eldhom, Harris dhe Young 1977). Nëse koncepte të tilla supozohen të jenë të aplikueshme universalisht atëherë homogjenizimi i klasës, racës, fesë dhe praktikave materiale ditore të grave në botës e tretë mund të krijojë një ndjesi të rreme të bashkëndarjes së shtypjeve, intereve dhe betejave mes grave rreth e qark botës. Përtej motërzimit ende ka racizëm, kolonializëm dhe imperializëm.

Për fund, disa shkrimtare e ngatërrojnë përdorimin e gjinisë si kategori e analizës me atë si provë universale dhe mishërim kategorie. Me fjalë të tjera, studimet empirike të dalimeve gjinore ngatërrohen me organizimin analitik të punës ndër-kulturore. Shqyrtimi i librit *Natyra, kultura dhe gjinia* (Strathern dhe McCormack 1980) nga Beverly Brown e ilustron më së miri këtë pikë. Brown sugjeron që natyra në raport me kulturën dhe femërorja në raport me mashkulloren janë kategori superiore që i organizojnë dhe i lokalizojnë kategoritë e tjera më të ulëta (si për shembull egër dhe shtëpiak dhe biologjia dhe teknologjia) brenda logjikës së tyre. Këto kategori janë universale në sensin që ato e organizojnë universin e një sistemi të përfaqësimeve. Kjo lidhje është plotësisht e pavarur nga vërtetimi universal i çfarëdo kategorie. Kritika e Brown kapet në faktin se në vend të qartësimin të përgjithësimin të natyrës: kulturës:: femërores: mashkullores si kategori organizuese superiore, libri *Natyra, kultura dhe gjinia* e interpreton që universaliteti i këtij ekuacioni shtrihet në të njëjtin nivel me të vërtetën empirike e cila mund të hetohet përmes punës në terren. Kështu, dobishmëria e paradigmës natyra:kultura :: femra:mashkulli si forma universale të organizimit të përfaqësimit brenda cilitdo sistem socio-historik është e humbur. Këtu, universalizmi metodologjik supozohet mbi bazën e reduktimit kategorive analitike të natyra:kultura :: femër:mashkull për një ndërmarrje për gjetjen e provave empirike të ekzistencës së tyre në kultura të ndryshme. Diskurset e përfaqësimit ngatërrohen me realitetet materiale dhe ndarja e bërë më herët mes “Grua” dhe “gratë” humbet. Puna feministe që e mjegullon këtë ndarje (e që çuditërisht është shumë shpesh prezente në vetëpërfaqësimin e feministeve perëndimore,) eventualisht përfundon duke krijuar

imazhe monolite të "gruas së botës së tretë" duke injoruar kështu në njërën anë marrëdhëniet lëvizëse dhe komplekse mes materialitetit të tyre historik në nivelin e shtypjeve specifike dhe zgjedhjeve politike dhe përfaqësimit të tyre të përgjithshëm diskursiv në anën tjetër.

Si përmbledhje: këtu diskutova tri lëvizje metodologjike të identifikuara në punë ndërkulturore feministe (dhe në akademi të tjera) që synon të shpërfaq universalitetin e pozicionit të nënshtruar të grave në shoqëri. Pjesa tjetër që është edhe e fundit, tenton të skicojë efektet politike të strategjive analitike në kontekstin e shkrimeve feministe perëndimore mbi gratë e botës së tretë. Këto argumente nuk janë kundër përgjithësismit aq shumë sa janë për përgjithësime të kujdesshme dhe të kontekstualizuara historikisht e që i përgjigjen realiteteve komplekse. Për më tepër, këto argumente nuk e mohojnë formimin e lidhjeve dhe formimin e identiteteve politike strategjike. Kështu, derisa gratë indiane të feve të ndryshme, kastave dhe klasave të ndryshme mund të formojnë një unitet politik mbi bazat e organizimit kundër brutalitetit të policisë ndaj grave (shih Kishëar dhe Vanita 1984), çdo analizë e brutalitetit të policisë duhet të jetë kontekstuale. Koalicionet strategjike që konstruktojnë identite politike kundërshtuese për veten e tyre janë të bazuara në gjeneralizime dhe njësi të përkohshme por analiza e këtyre identiteteve të këtij grupi nuk mund të bazohet mbi kategori univerzale dhe ahistorike.

Subjekti(et) i/e pushtetit

Kjo pjesë i rikthehet diskutimit tim të mëhershëm për natyrën e trashëguar politike të shkollës feministe dhe tenton të qartësojë argumentin tim rreth mundësisë për të njohur lëvizje kolonialiste në rastin e lidhjeve hegjemonike mes botës së parë dhe të tretë në studime. Nëntë tekstet nga Gratë në Botën e Tretë në Zed Press që u diskutuan këtu fokusohen në fenë, familjen/strukturat farefisnore, sistemin ligjor, ndarjen seksuale të punës, shkollimin dhe së fundmi rezistencën politike si fusha të përbashkëta që i shërbejnë ekzaminimit të "statusit" të gruas në shoqëri të ndryshme. Një numër i madh i shkrimeve feministe perëndimore për gratë e botës së tretë fokusohet në këto tema. Sigurisht që tekstet e Zed vënë theksin në pjesë të ndryshme. Për shembull, dy nga këto studime të quajtura Duhet të kthehemi: Gratë e Palestinës (Bendt dhe Doëning 1982) dhe Do e shkatërrojmë këtë burg: Gratë Indiane në luftë (Omvedt 1980) fokusohen specifikisht në militantizmin dhe përfshirjen politike femërore ndërsa Shtëpia e nënshtrimit: Gratë në shoqërinë arabe (Mices 1980) merret me statusin familjar, fetar dhe ligjor të grave arabe. Përveç kësaj, secili tekst dëshmon një mori metodologjish dhe shkallë të kujdesit në prodhimin e gjeneralizimeve. Sidoqoftë, çuditërisht, pothuajse të gjitha tekstet i supozojnë "gratë" si kategori analize në format e diskutuara më parë.

Qartazi, kjo nuk është një strategji analitike që limitohet vetëm tek publikimet e Zed Press e as nuk është simptomatike e publikimeve të Zed Press në përgjithësi. Sidoqoftë, secili nga tekstet në fjalë supozon që “gratë” kanë një identitet grupor koherent brenda kulturave të ndryshme të diskutuara, para së të bëhen pjesë e marrëdhënieve shoqërore. Kësisoj, Gail Omvedt mund të flasë për “gratë indiane” teksa i referohet një grupi të caktuar të grave në shtetin e Maharashtra; Cutrufelli mund t’i diskutojë “gratë e Afrikës” dhe Mince mund të flasë për “gratë arabe” sikurse këto grupe të grave kanë ndonjë lloj koherence kulturore të dukshme e që është e ndryshme prej burrave në këto shoqëri. “Statusi” ose “pozicioni” i grave supozohet të jetë vetëvident sepse gratë si grup tashmë i formuar janë të pozicionuara brenda strukturave fetare, ekonomike, familjare dhe ligjore. Sidoqoftë, ky fokus në të cilin gratë shihen si grup koherent përtej konteksteve pavarësisht klasës ose etnisë e strukturon botën në terma binarë dhe dikotomikë ku gratë shihen gjithmonë si të kundërta prej burrave, patriarkati nënkupton gjithmonë dominimin mashkullor dhe ku sistemet fetare, ligjore, ekonomike dhe familjare janë ndërtuar nga burrat. Prandaj, edhe burrat e edhe gratë janë gjithmonë më sa duket popullësi të tëra të formësuara dhe marrëdhëniet e pushtetit dhe eksploatimit janë po ashtu të pozicionuara në terma të të gjithëve - të gjithë hyjnë në marrëdhënie eksploatuese. Një dikotomi e tillë kaq e thjeshtëzuar bëhet e mundshme vetëm atëherë kur burrat dhe gratë shihen si kategori të ndryshme ose si grupe që posedojnë kategori të ndryshme tashmë të formuara të eksperiencave, njohurive dhe interesave si grupe.

Çka nënkupton kjo për strukturat dhe funksionimin e marrëdhënieve të pushtetit? Krijimi i të përbashkëtave midis luftërave të grave të botës së tretë përtej klasave dhe kulturave kundër një nocioni të përgjithshëm të shtypjes (të rrënjosur parimisht tek grupet në pushtet - burrat) kërkon supozimin e modelit të pushtetit që Michel Foucault (1980, 135-45) e quan “juridiko-diskursiv), tiparet kryesore të të cilit janë “marrëdhënia negative” (limit dhe mungesë), “këmbëngulja mbi rregullin” (e cila formëson sistemin binar), një “cikël të ndalimit”, “logjika e cenzorimit” dhe “uniformiteti” i aparatusit që funksionon në nivele të ndryshme. Diskursi feminist mbi botën e tretë që supozon ekzistencën e një kategorie homogjene ose grupi të quajtur gratë, sigurisht që operon përmes krijimit të ndarjeve të origjinës së pushtetit. Marrëdhëniet e pushtetit janë të strukturuar në termat e një burimi të njëanshëm dhe të padiferencuar të pushtetit dhe një reagimi kumulativ ndaj pushtetit. Opozita është një fenomen i përgjithësuar i krijuar si përgjigje ndaj pushtetit - i cili, nga ana tjetër, zotërohet nga grupe të caktuara njerëzish.

Problemi kryesor me definimin e këtillë të pushtetit qëndron në atë se i bllokton të gjitha luftat revolucionare brenda strukturave binare, ose zotëron pushtet ose je i papushtetshëm. Gratë janë një grup i unifikuar, i papushtetshëm. Nëse lufta për një

shoqëri të drejtë shihet si lëvizje prej mungesës së pushtetit drejt marrjes së pushtetit për gratë si grup dhe në diskursin feminist ky është nënkuptimi që e strukturon dallimin seksual në terma të ndarjes mes sekseve, atëherë shoqëria e re do të ishte e strukturuar në mënyrë identike sikurse organizimi i marrëdhënieve të pushtetit sot duke e ndërtuar kështu veten thjesht si një përmbytje e asaj që ekziston sot. Nëse marrëdhëniet e dominimit dhe eksploatimit definoohen në terma të ndarjeve binare - grupet që dominojnë dhe grupet që dominohen - sigurisht kjo nënkupton që nëse gratë si grup kanë qasje në pushtet atëherë kjo do të mjaftojë që organizimi ekzistent i marrëdhënieve të përmbysset. Por, gratë si grup nuk janë superiore ose të pagabueshme. Thelbi i problemit është tek supozimi fillestar që gratë janë një grup ose kategori homogjene ("të shtypurat"), supozim ky i njohur në feminizmat perëndimor radikal dhe liberal.

Çfarë ndodhë kur ky supozim i "grave si grup i shtypur" pozicionohet në kontekstin e shkrimeve feministe perëndimore për gratë e botës së tretë? Pikërisht këtu unë e lokalizojë lëvizjen kolonialiste. Nëse krahasojmë përfaqësimin e grave të botës së tretë me atë që unë i'u referova më herët si vetëpërfaqësim i feminizmit perëndimor në të njëjtin kontekst atëherë mund ta vërejmë se si feministet perëndimore të vetme bëhen "subjektet" e vërteta të kësaj kundër historie. Në të kundërtën, gratë e botës së tretë nuk arrijnë asnjëherë të ngrihen mbi përgjithësimin dobësues të statusit të "objektit".

Përderisa supozimet radikale dhe liberale për gratë si klasë seksi mund të shpjegojnë (në mënyrë joadekuate gjithsesi) autonominë e betejave të caktuara të grave në perëndim, aplikimi i të njëjtit nocion të grave si kategori homogjene për gratë e botës së tretë çon në kolonizimin dhe përvetësimin e shumësive të lokacioneve simultante të grupeve të ndryshme të grave brenda kornizave të klasës shoqërore dhe etnike; duke bërë kështu ato zhveshen nga agjensia e tyre politike dhe historike. Ngjashëm, shumë autore të Zed Press që e pozicionojnë veten në strategjitë bazike analitike të marksizmit tradional në mënyrë tërthore e krijojnë një "unitet" të grave përmes zëvendësimit të "aktivitetit të grave" me "punën" si përcaktues teorik primar i situatës së grave.

Pra prapë, gratë formohen si një grup koherent jo mbi bazën e cilësive "natyrale" apo nevojave por mbi bazën e "unitetit" sociologjik të rolit të tyre në prodhimin shtëpiak dhe në punën e paguar (shih Haraway 1985, sidomos 76). Më fjalë të tjera, diskursi feminist perëndimor përmes supozimit se gratë janë grup koherent veçse i formuar dhe i pozicionuar në faqet, ligj dhe struktura të tjera i definojnë gratë e botës së tretë si subjekt jashtë marrëdhënieve shoqërore në vend se të analizojë se si gratë formohen pikërisht brenda këtyre strukturave.

Strukturat ligjore, ekonomike, fetare dhe familjare trajtohen si fenomen që duhet gjykuar prej standardeve perëndimore. E këtu universaliteti etnocentrik del në pah. Kur këto struktura definojnë si të “nëzhvilluara” apo “në zhvillim” dhe kur gratë vendosen brenda tyre, prodhohet imazhi implicit i “gruas mesatare të botës së tretë”. Ky është transformimi i “gruas së shtypur” (perëndimore, në mënyrë implicite) në “gruan e shtypur të botës së tretë”. Përderisa kategoria e “gruas së shtypur” gjenerohet përmes fokusit ekskluziv në diferencën gjinore, “gruaja e shtypur e botës së tretë” si kategori e ka edhe një tipar shtesë e që është “dallimi i botës së tretë”. Dallimi i botës së shtretë e përfshin një qëndrim paternalistik kundrejt grave në botën e tretë. Duke qenë se diskutimet e temave të ndryshme të cilat i kam identifikuar më herët (farefisi, shkollimi, feja etj.) ndodhin në kontekstin e botës së tretë relativisht “të nëzhvilluar” (një lëvizje kjo që përbën asgjë më shumë se sa ngatërrimin e pajustificuar të zhvillimit me rrugën e zhvillimit që perëndimi ka zgjedhur për vete dhe po ashtu injorimin e drejtimit të marrëdhënieve të pushtetit mes botës së parë dhe të tretë) atëherë gratë e botës së tretë so grup ose si kategori definojnë domosdoshmërisht dhe automatikisht si religjioze (lexo: jo progresive), të orientuara nga familja (lexo: tradicionale), të pasofistikuara ligjërisht (lexo: nuk janë ende të vetëdijshme për të drejtat e tyre), analfabete (lexo: injorante), shtëpiake (lexo: primitive) dhe ndonjëherë revolucionare (lexo: vendi i tyre është në luftë, ato duhet të luftojnë). Kështu pra prodhohet “diferenca e botës së tretë”.

Kur kategoria e “grave të shtypura seksualisht” pozicionohet brenda sistemeve të caktuara në botën e tretë, sisteme këto që definojnë përmes njësive matëse të normave eurocentrike, gratë e botës së tretë jo vetëm që definojnë në një mënyrë të caktuar para përfshirjes së tyre në marrëdhënie shoqërore por duke qenë se nuk bëhet as edhe një lidhje mes lëvizjeve të pushtetit mes botës së parë dhe të tretë atëherë përforcohet supozimi që bota e tretë ende nuk evoluar në shkallën të cilën perëndimi e ka arritur. Kjo formë e analizës feministe përmes homogjenizimit dhe sistematizimit të eksperiencave të grupeve të ndryshme të grave në këto vende i shuan të gjitha format dhe eksperiencat margjinale të rezistencës. Vlen të përmendet që në asnjërin nga tekstet e serisë së Zed Press që i kam rishikuar nuk fokusohet në politikat lezbike ose politikat e organizimit marginal etnik dhe fetar në grupet e grave të botës së tretë. Rezistenca si e tillë mund të definojë vetëm si diçka reaktive e jo si diçka që është pjesë e qenësishme në operimin e pushtetit. Nëse, siç argumenton Michel Foucault, pushteti mund të kuptohet vetëm në kontekstin e rezistencës atëherë ky keqkonceptim është problematik edhe analitikisht edhe strategjikisht. Ky konceptim e limiton analizën teorike dhe po ashtu e përforcon imperializmin kulturor perëndimor. Kjo sepse në kontekstin e balancit të pushtetit mes botës së parë/tretë, analizat feministe të cilat e

shfrytëzojnë dhe e mirëmbajnë hegjemoninë e idesë së superioritetit të perëndimit, prodhojnë një grup korrespondues të imazheve universale të gruas së botës së tretë, imazhe si gruaja e mbuluar, nëna e fuqishme, virgjinja e dëlirë, gruaja e nënshtruar e kështu me rradhë. Këto imazhe ekzistojnë brenda një shkëlqimi universal ahistorik dhe vënë në lëvizje një diskurs kolonist i cili ushtron një fuqi shumë specifike në definimin, kodimin dhe mirëmbajtjen e lidhjeve aktuale mes botës së parë dhe të tretë.

Për të rënë në përfundim, më lejoni të sugjeroj disa ngjashmëri shqetësuese mes vulës tipike autoritative të shkrimeve të tilla feministe perëndimore mbi gratë e botës së tretë dhe vulës autoritative të projekteve humaniste në përgjithësi. Humanizmi si ideologji dhe projekt politik perëndimor përfshin rikuperimin e domosdoshëm të "Lindjes" dhe "Gruas" si të tjerë. Shumë mendues bashkëkohorë përfshirë këtu Michel Foucault (1978, 1980), Jacques Derrida (1974), Julia Kristeva (1980), Gilles Deleuze dhe Felix Guattari (1977) dhe Edward Said (1978) kanë shkruar gjerë e gjatë për antropomorfizmin dhe etnocentrizmin të cilat e përbëjnë një problematikë të humanizmit hegjemonik i cili vazhdimisht e konfirmon dhe e legjitimon centralitetin e burrit (perëndimor). Teoristët feministe si Luce Irigaray (1981), Sarah Kofman (shiqo Berg 1982) dhe Helene Cixous (1981) kanë shkruar poashtu për rikuperimin dhe mungesën e gruas/gravë brenda humanizmit perëndimor. Mund të thuhet shumë thjesht se fokusi i punës së të gjithë këtyre mendimtarëve është shpërfaqja e interesave politike që e themelojnë logjikën binare të diskursit dhe ideologjikë humaniste apo sic thuhet në një ese të vlefshme "termi i parë (shumicë) (identitet, universalitet, kulturë, mosinteres, e vërteta, mendje e shëndoshë, drejtësi etj.) e që është në fakt dytësor dhe derivativ (një konstrukcion) privilegjuhet mbi dhe e kolonizon termin e dytë (pakica) (diferencë, kohë, anarki, gabim, interesim, cmenduri, devijim etc.) e që është në fakt primare dhe origjinë" (Spanos 1984). Më fjalë të tjera, është vetëm për aq kohë sa "gruaja/gratë" dhe "Lindja" definohen si të tjerët ose si periferik që burri/humanizmi (perëndimor) mund ta përfaqësojnë atë/veten si qendra. Nuk është qendra ajo që e determinon periferinë por është periferia ajo që përmes kufijve të saj e determinon qendrën. Ashtu siç feministet si Kristeva dhe Cixous e dekonstruktojnë antropomorfizmin e fshehur në diskursin perëndimor, ashtu edhe unë e kam sugjeruar në këtë shkrim një strategji paralele që shpërfaq etnocentrizmin e fshehur në shkrime specifike feministe perëndimore për gratë e botës së tretë.

Siç edhe u diskutua më parë, krahasimi mes vetëpërfaqësimit të feministëve perëndimorë dhe përfaqësimit të grave të botës së tretë nga feministet perëndimore sjell rezultate të rëndësishme. Imazhet universale të gruas së botës së tretë (gruaja e mbuluar, virgjinja e dëlirë etj.), imazhe këto të ndërtuara përmes shtimit të "diferencës së botës së tretë" mbi "diferencën seksuale" parashtrojnë (dhe prandaj sigurisht që e vënë

në fokus) supozime rreth grave perëndimore si laike, të çliruara dhe në kontroll të jetëve të tyre. Po i referohem një vetëpërfaqësimi diskursiv dhe jo domosdoshmërisht një realiteti material. Nëse ky do ishte realiteti material atëherë nuk do të kishte nevojë për lëvizje politike në perëndim. Ngjashëm, definimi i botës së tretë si e nënzhvilluar dhe e varur ekonomikisht është i mundshëm vetëm prej një pozite epërsie të perëndimit. Në mungesë të diskursit që e krijon botën e tretë nuk do të kishte botë të parë (njejës dhe e privilegjuar). Në mungesë të "gruas së botës së tretë" vetëpërfaqësimi i grave perëndimore që u përmend më lartë do të ishte problematik. Atëherë, unë sugjeroj që njëra e mundëson dhe e mirëmban tjetrën. Nuk dua të them përmes kësaj që vula e shkrimeve feministe perëndimore për gratë e botës së tretë e gëzon të njejtin autoritet sikurse humanizmi perëndimor. Sidoqoftë, në kontekstin e hegjemonisë së institucioneve akademike perëndimore në prodhimin dhe shpërndarjen e teksteve dhe në kontekstin e imperativit legjitimues të humanizmit dhe diskursit shkencor, definimi i "gruas së botës së tretë" si monolit mund edhe të ushqej praksën ideologjike dhe ekonomike të kërkimit shkencor "të painteresuar" dhe pluralizmin që janë manifestime sipërfaqësore të një kolonizimit të fshehur ekonomik dhe kulturor të botës "jo perëndimore". Është koha të lëvizim përtej Marksit i cili e pati të udhës të thoshte: ata nuk mund ta përfaqësojnë veten, ata duhet të përfaqësohen.



KOLEKTIVI PËR MENDIM DHE VEPRIM
FEMINIST

Prishtinë, tetor 2022