الضرورة المكانية للذاتية

إلسبيث بروبين

ترجمة بتصرف
أ.د. مضر خليل عمر

في كتابه "تاريخ موجز للزمن"، كتب ستيفن هوكينج "عندما يتحرك جسم ، فإنه يؤثر على انحناء المكان والزمان - وبالتالي يؤثر هيكل المكان والزمان على الطريقة التي تتحرك بها الأجسام وتعمل بها القوى" (1988: 36). هناك شيء واضح للغاية حول هذا التعليق العلمي . واضح ، أي إذا فكرنا حقًا في كيفية سكننا في الفضاء . **هل يمكننا أن نتصور أنفسنا خارج الفضاء الذي نسكنه** ؟ ألا ندرك على مستوى ما التأثيرات المختلفة التي تلعب علينا وفي داخلنا بينما نتحرك عبر مساحات مختلفة ؟ بعمق ، نختبر ذاتيتنا ، والطرق التي يتم بها وضعنا فيما يتعلق بأنفسنا كذوات ، من حيث المكان والزمان . كيف يمكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك ، نظرًا لأن أجسادنا وإحساسنا بأنفسنا في تفاعل مستمر مع كيفية وضعنا ومكانه ؟

في هذا الفصل ، أريد أن أنظر عن كثب إلى كيفية حدوث ذلك . سأزعم أيضًا أن الطريقة التي نختبر بها أنفسنا منظمة بعمق من خلال العمليات التاريخية التي تجعلنا موضوعا ت . أريد أن أستخرج نماذج نظرية تساعدنا على إدراك تعقيد تشكيل الذاتية . ما الذي يثقل كاهلنا أثناء تحركنا عبر الفضاء ؟ كيف يتم صياغة الفضاءات المختلفة تاريخيًا على أنها مواتية لبعض الذاتيات وليس غيرها ؟ إن التفكير في الذاتية من حيث الفضاء أمر واضح ولكنه حديث نسبيًا . تضع المفاهيم الشائعة لـ "ذواتنا" عادةً في مكان ما عميق داخلنا . هناك إرث طويل في التفكير الغربي يضع جوهر أنفسنا محاطًا بالداخل . إذا تم إيداع الذاتية ككيان نقي لم يمسه الجسم الخارجي ، فإن الفضاء أيضًا له تاريخ في تصوره على أنه محدود ومحتوي . وكما تزعم سو بيست بوضوح ، فإن الاستعارة الشاملة للفضاء من حيث الأنوثة تعزز هذه "الرغبة المستمرة في تدجين الفضاء ، وإدخاله ضمن أفق إنساني ، والأهم من ذلك "احتواؤه" ضمن هذا الأفق" (1995: 183). وقد اتجهت أغلب الأبحاث في النظرية الثقافية على مدى العقود الماضية إلى إعادة التفكير في مثل هذه المفاهيم . والتفكير في الذاتية من حيث ان الفضاء يعيد بالضرورة صياغة أي تصور مفاده أن الذاتية مختبئة في تجاويف خاصة .

إن ما نعتز به أكثر من أي شيء آخر، كونه ملكية حميمة فردية ، هو في الواقع شأن عام للغاية . إن التفكير في كيفية تفاعل الفضاء مع الذاتية يستلزم إعادة التفكير في كلا المصطلحين ، وعلاقتهما ببعضهما البعض . لقد تأثرت أغلب الأعمال الأكثر إثارة حول الذاتية بالمنظورات النسوية . لقد أثارت النسويات أسئلة حاسمة حول علاقات القوة التي تتخلل كيفية بناء وتجربة الذاتيات . وعلى النقيض من تاريخ طويل في الفكر الغربي الذي رأى أن الجسد يشكل مشكلة وعائقًا أمام العقل ، فقد زعمت النسويات أن الجسد يزودنا بالمعرفة الأساسية حول عمل ذاتياتنا . ويصبح الجسد بعد ذلك موقعًا لإنتاج المعرفة والمشاعر والعواطف والتاريخ ، وكلها أمور أساسية بالنسبة للذاتية . وكما سنرى ، لا يمكن التفكير في الجسد كونه كيانًا محصورًا ؛ فهو على اتصال دائم بالآخرين . وهذا يوفر الأساس للنظر إلى الذاتية كونها مسألة علاقاتية . ولنبدأ بسؤال بسيط : **ما هي الذاتية؟** غالبًا ما تُستخدم الذاتية والهوية بالتبادل . وهذا أمر مفهوم لأننا نفكر في أنفسنا وكأننا نمتلك هوية ، أو عدة هويات . ولكن لأغراض هذا الفصل ، أستخدم مصطلح الذاتية ونادرًا ما أستخدم الهوية . وذلك لأنني أريد أن ألخص الطريقة التي ترتبط بها الذاتية بمفهوم الذات الذي ، كما سنرى ، يرتبط أيضًا بفكرة

الإيديولوجية . في حين أن الأيديولوجية ليست وعلى الرغم من أنها كانت ذات أهمية مركزية في النظرية الثقافية ، فإنها مع ذلك تشكل مفتاحاً لكيفية صياغة نظريات الذات والذاتية .

في أوائل سبعينيات القرن العشرين ، بعد نشر مقال للفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير، ظهرت طرق جديدة لاستكشاف الأيديولوجية داخل النظرية الثقافية الأنجلو أمريكية . وكانت نظرية ألتوسير ملحوظة بسبب الطريقة التي جمعت بها بين مفهوم ماركسي بنيوي للمجتمع ، وحساب متأثر بنظرية لاكان لبنية النفس . وفي السابق ، كان يُنظر إلى الأيديولوجية بالمعنى الضيق لـ "الوعي الزائف" . وكان هذا المصطلح الماركسي يشير إلى الطرق التي خدعت بها الأيديولوجية الأفراد ، وبعبارات مبتذلة ، إلى الطريقة التي يتم بها غسل أدمغتنا من قبل الرأسمالية . إنه تبسيط ، ومع ذلك يمكننا القول إن الأيديولوجية بهذا المعنى كانت تُرى كقوة تضغط على الأفراد السلبيين .

على النقيض من هذا التقليد ، طرح ألتوسير مسألة كيفية تشكيل الأفراد بنشاط كذوات من خلال الإيديولوجية . والأمر الحاسم هو أن ألتوسير مهد الطريق لفهم الإيديولوجية كونها مجموعة من الممارسات التي تشركنا ، والتي ننخرط فيها دائمًا . وكما سأصف بمزيد من التفصيل ، فإن نظرية ألتوسير للذات تشكل حجر الزاوية المؤثر في التفكير في الطبيعة المكانية للذاتية . وفي حين أصبح من الشائع التحدث عن الهويات والذاتيات كونها أدائية ، فإن رواية ألتوسير للإيديولوجية تجبرنا على النظر عن كثب في السياقات المادية التي تسمح بأداء ذواتنا بشكل فردي وجماعي وتحد منها . ربما يكون ألتوسير قد فقد مكانته ، ولكن من المثير للاهتمام أن هناك وعيًا متزايدًا في النظرية الثقافية بالحاجة إلى غرس بعض الإحساس بالمادة داخل النظريات الخاصة بالعلاقات المعقدة بين الأفراد والذات والقوى الاقتصادية والبنيوية والتاريخ والحاضر.

يتجلى هذا الأمر في اتجاهات مختلفة ، ولكن ربما يرجع إلى تحول جماعي بعيدًا عن بعض تجاوزات ما بعد الحداثة وحتى الفكر ما بعد البنيوي ، والذي يمكن القول إنه خفف من الشعور الواضح بقيود السياق . ولا بد من القول إن العديد من النظريات التي تندرج ضمن هذه الفئات غير القابلة للإدارة ساهمت بقوة في توسيع مفهوم ما يعد ماديًا ، أو حتى سياسيًا . ومع ذلك ، هناك أدلة على العودة إلى شيء قد يؤسس لـ "النظرية" ، وأن "النظرية" يجب أن تُستخدم إلى حد ما . و وفقًا لمصطلحات كتاب حديث حرره بتلر وجيلوري وتوماس ، فإن السؤال هو "ما الذي تبقى من النظرية ؟". وتشهد مقدمتهم على الحاجة إلى جعل النظرية تعمل في السياقات السياسية ، وكذلك على الانقسام غير المنتج الذي عمل من حيث من يُنظر إليه على أنه مادي ومن ليس كذلك :

إذا كان بعض أولئك الذين يتحولون ضد النظرية باسم السياسة يفعلون ذلك من خلال المطالبة بالإحالة والنقد الموضوعي ، فإن بعض أولئك الذين يتحولون ضد السياسة باسم النظرية يفعلون ذلك من خلال تقديس تعليق كل إشارة إلى السياق .(x2000 :) وبينما ينصب اهتمامهم على النظرية الأدبية ، يمكننا أن نرى إعادة تفكير في السياسة عامة والنظرية في كثير من النظرية الثقافية . ومن المثير للاهتمام أيضًا أن نلاحظ أن المد يتحول ضد "الهوية" ، وخاصة "سياسة الهوية" . وفي حين أن الكثير من هذا كان من النوع المحافظ – أن "الهوية" بطريقة ما أخذتنا بعيدًا عن الدراسة السليمة للأشياء التأديبية - يمكن القول إن هناك حاجة إلى إعادة تأسيس الهوية . ولهذه الأسباب ، فإن العودة إلى مفهوم الذاتية تقدم طريقة للتفكير من جديد في بعض الأسئلة المهمة التي طرحت في العقود العديدة الماضية .

بهذا المعنى ، فإن ألتوسير جدير بالملاحظة لعدة أسباب . أولاً وقبل كل شيء ، يسمح الجمع بين الماركسية والبنيوية والاهتمام بإنتاج الذاتية باستخدام نظريته عبر مجموعة واسعة من التحليلات . على سبيل المثال ، في أوج "النظرية العليا" تم استخدام ألتوسير لتحليل عمليات الجهاز السينمائي . ومع ذلك ، توفر رؤيته أيضًا طرقًا لفهم العلاقة المتبادلة بين الهياكل المجتمعية وتاريخها ومكانيتها وكيفية تجربتها ودمجها .

على مستوى أساسي للغاية ، كان ألتوسير مهتمًا بسبب استمرار المجتمع في العمل بسلاسة حتى في مواجهة عدم المساواة بين الأفراد . إنه سؤال يستمر في بساطته في التعبير عن بعض الأسئلة الأكثر إلحاحًا في عصرنا.

وكما سنرى ، سمح نموذجه بالتناقض ، وهو مفهوم رئيسي في نظرية الثقافة في السبعينيات وأوائل الثمانينيات ما يزال وثيق الصلة . على سبيل المثال ، فيما يتعلق بـ "العولمة" ، فإن الطرق المتناقضة التي يتم بها وضعنا واختبار أنفسنا كذوات تحظى بحق كبير من الاهتمام النظري الحالي . وهي بالطبع موضوع عمل سياسي صريح في العالم الغربي ، وخارجه بشكل متزايد . في كلتا الحالتين ، هناك شعور واضح بالحاجة إلى التعامل مع تداخل الاقتصاد (الذي قد تم اختباره ، كما زعم ألتوسير، فقط في "المثال الأخير")، والثقافي ، وطرق العيش والإدراك . بدوره ، وكما أناقش لاحقًا ، يثير هذا تساؤلات حول كيفية وضعنا في علاقة مع بعضنا البعض : ما هي علاقات القرب التي تمس ذوات مختلفة جدًا ؟ كان رد ألتوسير على سبب استمرار العالم في الدوران في وجه المعارضة ، وعدم المساواة ، هو الإشارة إلى حقيقة أنه في حين توجد حالات يتم فيها إبقاء الناس في صف واحد ، إن الجزء الرئيسي من عمل إقناعنا بقبول حالتنا يتم من خلال العنف (ما أسماه "أجهزة الدولة القمعية") ، من خلال الإيديولوجية . يفتح ألتوسير المصطلح لما أسماه "**أجهزة الدولة الإيديولوجية**". وتشمل هذه الأسرة والتعليم والدين ومعظم الإجراءات القانونية . وعلى غرار تأكيد بيير بورديو (1984) على الطبقة والتعليم ، كانت وجهة نظر ألتوسير هي أننا نتلقى المعلومات في سن مبكرة من خلال عمل هذه الأجهزة الإيديولوجية .

ومن حججه الرئيسية أن الإيديولوجية "تستجوبنا" أو "تستدعينا". والمثال الكلاسيكي هو السيناريو الاتي : أنت تمشي في الشارع ويناديك شرطي "مرحبًا ، أنت" ؛ فيبدو أننا نتحول غريزيًا ، "ماذا ، أنا ؟" في تلك اللحظة ، كما يقول ألتوسير، انتقلنا من كوننا أفرادًا عاديين إلى أننا موضوع للقانون ولصالحه . هناك سيناريوهات أخرى لا يذكرها ألتوسير. على سبيل المثال ، إذا كنت تمشي في الشارع وأطلق أحدهم صافرة ذئب ، واستدرت ، فمن المرجح أن يتم استجوابك كونك امرأة (جميلة) . بعبارة أخرى ، قد نسير غير مبالين بما إذا كنا ذكورًا أو إناثًا ، سودًا أو بيضًا ، مستقيمين أو مثليين ، عندما يحدث شيء يجبرنا على الاعتراف بحقيقة أننا جنسانيون وعرقيون ومحددون بجنس . لنعد إلى مثال رجل الشرطة الذي يوقفك في الشارع : إذا كنت ، على سبيل المثال ، شابًا ، أسودًا وذكرًا ، فمن المرجح أن يكون استجواب القانون أكثر عمقًا مما لو كنت أبيضًا ومن الطبقة المتوسطة . في الحالة الأخيرة ، قد لا تدرك حتى أنك تتعرض للاستجواب . قد تعتقد أن جهاز القانون موجود لخدمتك ، وليس أنك من المحتمل أن تكون خاضعًا لقوته .

إن إحدى النقاط الرئيسية التي يطرحها ألتوسير هي أن الأفكار حول من هو الشخص الجيد أو السيئ موجودة دائمًا في مجتمعنا . ونظراً للنطاق الهائل من التجارب ، فمن المدهش مدى محدودية الخيارات فيما يتعلق بالأشخاص الجيدين والسيئين . هذه المفاهيم ليست عابرة ولكنها مخيطة فينا من خلال ممارساتنا اليومية . وكما يقول ألتوسير ، "توجد أيديولوجية دائمًا في الجهاز وممارساته ، هذا الوجود مادي دائمًا" (1971: 155). وبهذه الطريقة يمكننا أن نبدأ في فهم أن الأفكار التي يمتلكها المجتمع حول ما هو أنثوي أو ذكوري ، وما هو "طبيعي" ، وما إلى ذلك لا تتسرب إلى رؤوسنا فحسب ؛ بل يتم إعادة إنتاج هذه الأفكار مرارًا وتكرارًا من خلال الممارسات التي تحددها أجهزة مختلفة ، ثم في ممارساتنا الخاصة . هذه وجهة نظر أكثر دقة وأكثر انتشارًا مما كانت واضحة في الطرق التي تم بها صياغة الأيديولوجية من قبل .

إننا نخضع لممارسات أجهزة أيديولوجية مختلفة ، ونصبح موضوعات في ضوء هذه الأجهزة . وهذا يقودنا إلى حجة ألتوسير القائلة بأنه "لا توجد أيديولوجية إلا من خلال أيديولوجية وفيها ؛ ولا توجد

أيديولوجية إلا من خلال الذات ومن أجل الذات" (1971: 160). وعلاوة على ذلك ، فإن الأيديولوجية لها وظيفة (وهو ما يحددها) تتمثل في "تكوين" أفراد ملموسين كموضوعات .

كما أثار ألتوسير بقوة حقيقة مفادها أننا جميعًا نستمد معلوماتنا من الإيديولوجية . والواقع أننا جميعًا ننتمي إلى الإيديولوجية ، وإلى حد ما فإن حقيقة كوننا داخل الإيديولوجية تبعث على الراحة . ويستخدم ألتوسير مثال الدين كونه نظامًا هرمسيًا تمامًا يمنح المؤمنين به الغفران . فبإعطاء نفسك لله لا تضمن مكانًا في الحياة الآخرة فحسب ؛ بل إنك ستعرف مكانتك هنا على الأرض . وبمصطلحات ألتوسير، فأنت فاعل بقدر ما تخضع لفاعل أعلى ، الله . وهذا الفاعل الأعلى يضمن وجودك : "السلام عليك." وهذا الهيكل لتكوين الفاعل شائع أيضًا خارج الدين . على سبيل المثال ، في برامج الاثنتي عشرة خطوة التي تم تصميمها على غرار برنامج المدمنين المجهولين ، يسلم الأفراد أنفسهم إلى "قوة أعلى" والتي تضمن لهم بعد ذلك ذاتية "مدمن كحول متعافي" .

إن نظام الخطوات الاثنتي عشرة هو بنية أيديولوجية بسيطة للغاية تسمح برؤية عملية الخضوع والذاتية . يقول الفرد للمجموعة ، "مرحبًا ، اسمي فريد ، وأنا مدمن كحول" . لا يوجد اسم أخير لأن النظام غير مهتم بالذاتيات الأخرى التي قد تجلبها إلى المجموعة . تهدف العملية برمتها إلى التعبير عن الذات والنطق بها والكشف عنها . يتم تأمين ذلك من خلال الوعد بأنه إذا قمت بالتعبير عن هذه الذات ، فيمكنك أيضًا تسليم كل مشاكلك وهمومك الأخرى للذات الأعلى ، وأنك لن تشرب . تعمل البنى الأيديولوجية على مفهوم الاعتراف المتبادل بأنه من خلال إخضاع نفسك لذات أعلى، فأنت موجود .

لتلخيص نقاط نظام الاعتراف الأيديولوجي هذا ، يمكننا أن نقول :

- تستجوب الأيديولوجية الأفراد كذوات .
- من خلال الممارسات ، يقومون بتنفيذ خضوعهم للذات الأعلى .
- وهذا يستلزم وجود اعتراف متبادل بين الموضوعات والموضوع الأعلى ، واعتراف الموضوعات ببعضها البعض ، وأخيرًا اعتراف الموضوع بنفسه .
- وهذا بدوره يوفر الضمان المطلق بأن كل شيء على ما يرام ، وبشرط أن تعترف الموضوعات بما هي عليه وتتصرف وفقًا لذلك ، فإن كل شيء سيكون على ما يرام : "آمين، فليكن ."

النتيجة المترتبة على هذه العملية هي أن معظم الأفراد يمثلون أنفسهم كموضوعات "صالحة" . وما ينبثق من هذه الحجة هو أن فئة الموضوع هي مركزية تمامًا في الوقت نفسه ندرك أن الوقت قد حان لكي يكون الأمر غامضاً . فنحن أحرار ونقبل خضوعنا ؛ فنحن نخضع أنفسنا . وبذلك يُسمَح بأن ننسى حقيقة كوننا خاضعين لأنظمة أيديولوجية مختلفة . وبعبارات ألتوسير، لا تمثل الأيديولوجية "نظام العلاقات الحقيقية التي تحكم وجود الأفراد ، بل العلاقة الخيالية لهؤلاء الأفراد بالظروف الحقيقية التي يعيشون فيها" (1971: 165).

ويوضح ستيوارت هول (1985) الأمر بشكل أكثر وضوحاً عندما يزعم أن "المشكلة تكمن في كيفية تفسير حقيقة مفادها أنه في عالم الأفكار والمعنى يمكن للرجال أن "يختبروا" أنفسهم بطرق لا تتوافق تماماً مع وضعهم الحقيقي" . وبعبارة أخرى ، فإن ما قد يبدو حميمياً وشخصياً للغاية ليس في الواقع أكثر من موقف ذاتي نتخذه في علاقة بنظام أكبر. والنقطة المهمة هنا هي أن الذاتيات التي نبنيها في ممارساتنا للخضوع مهمة بالنسبة لنا كأفراد . وقد انبثقت من نظريته اعتبارات أخرى مهمة . ففي تصريح هول الشهير (1985) ، يسمح ألتوسير بالعيش في ظل الاختلاف . ورغم أنني لن أتابع حجة هول المعقدة ، فإن ما أريد أن أسلط الضوء عليه هو حقيقة مفادها أن نظرية ألتوسير يمكن استخدامها للتفكير في كيفية تجسيد مجالات مختلفة من الذاتية ، في أغلب الأحيان من قِبَل فرد واحد . ورغم أنه أصبح من المألوف أن نتحدث عن كل الذاتية كونها

مجزأة ، فإن هذا قد يتجاهل الطرق التي يتم بها استجوابنا وسكننا في بعض الأحيان ذاتيات متضاربة إلى حد كبير. على سبيل المثال ، إذا كنت مدرسًا في مدرسة من الذكور المثليين ، فمن المحتمل ألا تكون ذاتيتي سلسة . وسوف أشعر بأجزاء من ذاتيتي في سياقات مختلفة . ونظراً لرهاب المثلية الجنسية العام في ثقافتنا ، فإنني كرجل مثلي الجنس سوف يتم استجوابي من قِبَل النظام التعليمي كوني موضوعًا "سيئًا" ، حتى وإن كنت قد أستثمر بشدة في أن أكون "معلمًا جيدًا" . للعودة إلى النقطة الحاسمة حول التكوينات المكانية للذاتيات ، ننطلق من الفكرة الأساسية القائلة بأن الذواتيات ليست كيانات مجردة ؛ فهي تُدار دائمًا في الموقع ، كما أنها صعبة المنال .

إن حجة تيريزا دي لوريتيس (1988) حول "تقنيات الجنس" هي واحدة من أكثر الحجج فائدة لنظرية ألتوسير في الإيديولوجية . وبعد ألتوسير، تصر أيضًا على أن الإيديولوجية تعمل بشكل أساسي من خلال انخراطها في الذاتية . وتوسع دي لوريتيس نطاق حجة ألتوسير من خلال استبدال "الإيديولوجية" بـ "الجنس" . ويتلخص هدفها في تصور نوع جديد من الذات ، نوع يعمل من خلال الجنس ، كما نفعل جميعًا في "الحياة الواقعية ." إن اقتراح دي لوريتيس للتفكير في الذاتية يركز على "ذات تتشكل في الجنس ولكن ليس من خلال الاختلاف الجنسي وحده ، بل عبر اللغات والتمثيلات الثقافية ؛ "إن الذات التي تتشكل في تجربة العلاقات العرقية والطبقية ، فضلاً عن العلاقات الجنسية ؛ لذا فهي ليست موحدة بل متعددة ، وليست منقسمة بقدر ما هي متناقضة" (1988: 1). وهنا نسمع مرة أخرى التأكيد على الذاتية كونها "منتجًا وعملية" للممارسات . ولكن على عكس الذات التي يتحدث عنها ألتوسير في الأيديولوجية والتي لا تستطيع أن تدرك أنها داخل الأيديولوجية ، تزعم دي لوريتيس أن النسوية ، أو الدراسة النقدية لأيديولوجية النوع الاجتماعي ، تنتج ذاتًا مدركة لعمل الأيديولوجية . وتزعم أن الذات "داخل النسوية هي تلك التي تكون في الوقت نفسه داخل أيديولوجية النوع الاجتماعي وخارجها ، وتعي أنها كذلك ، وتعي تلك الجاذبية المزدوجة ، وذلك الانقسام ، وتلك الرؤية المزدوجة" (1988: 10).

تزعم دي لوريتيس أن هذا موقف غير مريح ، ولكنه ضروري . وإذا تذكرنا أن إحدى حجج وصف ألتوسير للأيديولوجية كانت أن العيش داخل النظام يسمح بإحساس بأن كل شيء على ما يرام ، فيمكننا أن نرى أن كونك داخل وخارج الأيديولوجية سيكون أمرًا مزعجًا . ولكن أحد أهم الاختلافات بين ألتوسير والحجج النسوية مثل دي لوريتيس هو الاعتراف بأن الحياة اليومية تثير لحظات تتدخل في حواسنا تجاه أنفسنا . وببساطة ، يصف ألتوسير على المستوى النظري كيف قد تعمل الأيديولوجية كنظام . من ناحية أخرى ، يتنقل دي لوريتيس بين "الحياة" والنظرية . توفر لنا "الحياة" مدخلاً نقديًا إلى نظرية الذاتية . يستخدم دي لوريتيس مصطلحًا سينمائيًا ، الفضاء الخارجي ، لوصف جوانب الحياة التي تقع خارج إطار الخطابات السائدة . تأمل الاقتباس التالي حيث يصف "الفضاء الخارجي"، "الفضاء غير المرئي في الإطار ولكن يمكن استنتاجه مما يجعل الإطار مرئيًا "(1988 :26)

[إنه] هنا [في الفضاء الخارجي] يمكن طرح مصطلحات بناء مختلف للجنس - مصطلحات لها تأثير وتترسخ على مستوى الذاتية وتمثيل الذات : في الممارسات السياسية الدقيقة للحياة اليومية والمقاومات اليومية التي توفر كل من الوكالة ومصادر القوة أو الاستثمارات التمكينية. (25 :1988) بالنسبة إلى دي لوريتيس ، يمكن أن تكون هذه الممارسات الدقيقة متنوعة مثل التمثيلات الثقافية النسوية أو الممارسات السياسية التي تجمع بين "الشخصي والسياسي" . ولنعد إلى وصف ألتوسير لاستدعاء الشرطة لنا أو استجوابنا في الشارع ، فقد نتصور أيضًا أننا نتعرض للاستجواب عند رؤية امرأة في الشارع بعين سوداء ، أو امرأة تتسول مع

أطفالها . وإذا ما انتقلنا إلى التفكير في كيفية ارتباط هذه الحالات الفردية بأسئلة أوسع نطاقًا حول العنف المنزلي ، أو الفقر ، أو الفقر المدقع .

في ظل وجود أعدادا كبيرة من الأمهات العازبات ، يمكننا أن نفهم ما يعنيه أن نكون داخل وخارج أيديولوجية النوع الاجتماعي . في هذه اللحظات ، قد ننتقل من كوننا "مجرد" فرد إلى إدراك أنفسنا كموضوعات جنسية . على سبيل المثال ، إذا لم تكن من جنسين مختلفين (وربما حتى إذا كنت كذلك)، فإن التمثيل السائد للرومانسية والأسرة قد يزعجك في بعض الأحيان . على مستوى ما، تُختبر حقيقة كونك على خلاف مع الثقافة وكأنها انقسام أحشائي . في هذه الحالة ، من المحتمل أن يتم اختبار ذاتيتك بشكل حاد على أنها مختلفة عن الآخرين . ليس هناك شك في أن لحظة سوء الإدراك هذه - عندما لا تشعر أنك مرحب بك من قبل الأيديولوجيات السائدة - يمكن أن تكون مؤلمة . لكنها أيضًا حاسمة لإنتاج ذاتية أخرى ، ذاتية قد تكون في "الفضاءات البعيدة" للثقافة السائدة .

زودتنا دي لوريتيس بإطار نقدي للتفكير في الذاتيات والفضاء . إنها واضحة جدًا عندما تتحدث عن الحركة ذهابًا وإيابًا ، فهي لا تعني "حركة من مكان إلى آخر خارجه ، أو خارجه" (1988: 25). بعبارة أخرى ، فهي لا تريدنا أن نعتقد أن هناك أيديولوجية وهناك "واقع" ، وكأن الأخير ليس محاصرًا بشكل لا ينفصم مع الأول . الذاتية هي عملية تلعب باستمرار مع "الواقع" و "الأيديولوجية" ، والتمثيلات المهيمنة وتمثيلاتنا الذاتية . وكما تقول دي لوريتيس ، فإننا جميعًا نعيش مع ، بل وداخل ، "توتر التناقض والتعددية والهيمنة "(1988 :26) .

من الواضح إذن أن الذاتية ليست أمرًا مفروغًا منه بل هي عملية وإنتاج . ومن غير الممكن أيضًا إنكار أن مواقع ومساحات إنتاجها هي مركزية . بعبارة أخرى ، **فإن الفضاء والمكان الذي نسكنه ينتجنا**. ويترتب على ذلك أيضًا أن الطريقة التي نسكن بها تلك المساحات هي شأن تفاعلي . فقد زعمت مقالة مشتركة نُشرت قبل بضع سنوات أن "الفضاء متحيز جنسيًا وأن الفضاء متحيز جنسيًا ... وقد ثبت العكس أيضًا : فالجنس والجنس والنشاط الجنسي كلها "متباعدة" (بيل وآخرون، 1994: 31-2). وتقدم مقالتهما حجة معقدة حول الممارسات الجنسية والفضاء . وبدورها ، طلبت المجلة التي نشرتها (الجنس والمكان والثقافة) من عدة أشخاص الرد ، بما في ذلك أنا . لن أعيد صياغة حجتي أكثر مما فعلت بالفعل ، لكنني أريد إعادة تشغيل مثال استخدمته من أجل توسيع فكرة **الذاتية والفضاء كونهما تفاعليين** .

فكر في هذا المشهد : في حانة عادية في مكان ما (لسبب ما ، يتبادر إلى ذهني مكان في كيتيسلانو، فانكوفر)، يقف الرجال على البار، متلاصقين ، في واجهة صلبة للفضاء المتحيز جنسيًا كونه ذكوريًا ؛ إنهم رجال للرجال ولكنهم ليسوا مثليين بالتأكيد . تدخل امرأة واحدة ويتم فحصها أو التحدث معها أو تجاهلها . وإذا كانت هذه المساحة تبدو مملة ، فذلك لأنها تسير في طبقات فوق طبقات خطابية تنتج مساحة ذكورية كأساس للتمييز وأساسًا لاستيلاءهم على النساء كنساء (أي جنس من صنع الإنسان). (بروبين، 1994: 80)

ما أردت إثارته هنا هو الطرق التي تضغط بها المساحة على أجسادنا ، وتلمس بالضرورة ذاتيتنا . أحد الآثار المهمة للتفكير من حيث الذاتية بدلاً من الهوية هو أنه حتى في الأمثلة العادية مثل هذا ، تصبح الكثافة والتاريخ والتعقيد البنيوي واضحة . هناك بالطبع الكثير من المساحات التي تبدو ذكورية أو أنثوية بطبيعتها . على سبيل المثال ، يُعتَقَد أن المطبخ هو مجال المرأة ، وفي حياتنا اليومية قد نختبر هذا غالبًا : من الأمهات اللواتي يطبخن للعائلات ، إلى الحفلات حيث تتجمع الفتيات في المطبخ للتحدث .

تاريخيًا ، تم تصنيف الحانات على أنها أماكن للرجال . في الثقافات الغربية حتى وقت قريب ، كانت النساء مستبعدات إما بالقانون أو بالعرف من دخول الحانة . في كيبيك ، توجد لافتات على أبواب الحانات

تقول : "مرحبًا بالنساء ." هذا لأنه بموجب القانون أصبح عليهم الآن السماح للنساء بالدخول . لكنها تذكير قوي بمدى حداثة هذا التغيير . في أستراليا ، لم تكن النساء يذهبن إلى الحانات ، وكان يُحظر على السكان الأصليين الأستراليين حتى وقت قريب . في الواقع ، هناك قصص حول كيف سُمح للجنود الأمريكيين السود بدخول الحانات ، بينما لم يُسمح للسكان الأصليين . إن فكرة أن الحانة هي مساحة مخصصة للذكور ليست أسطورة ولكنها بناء تاريخي حقيقي .

لذا عندما أسأل ماذا يحدث عندما تدخل امرأة إلى حانة ، فمن الواضح أنها يجب أن تواجه على مستوى ما حقيقة أنها "لا تنتمي إلى هنا" . ستشغل هذه المساحة بشكل مختلف تمامًا عن الرجال الذين "يُدعَمون على الحانة" . ستُجعل تشعر بذاتيتها الجنسية ، في حين قد يتمكن الرجال من نسيان أن ذاتيتهم تُبنى أيضًا من خلال استجواب الجنس . هذا مثال صغير ، لكنه قد يساعدنا في فحص أكثر عن كثب كيف نسكن الفضاء كأفراد ، وكيف يسكننا الفضاء . في مثال الحانة ، أردت أيضًا أن أبرز الطرق التي يتم بها تسليط الضوء على الجنسية في مساحات معينة . إذا تم تصنيف مساحة الحانة على أنها ذكورية ، في مثالي تم بناؤها أيضًا من خلال المغايرة الجنسية . يمكننا مرة أخرى طرح السؤال حول ما يحدث عندما تدخل امرأة إلى حانة ، وتعقيده بإضافة حقيقة أنها ستلتقي بصديقتها . في هذا السيناريو، لن تشعر النساء بجنسهن فحسب ، بل سيُجعلن يشعرن أيضًا باختلافهن : أي أنهن لسن من جنسين مختلفين . يكشف هذا الفضاء أن أجزاء من ذاتيتهن عالقة في علاقة الاختلاف ، على سبيل المثال ، عدم كونهن "مثل النساء الأخريات" ، وعدم وضعهن في معارضة تكميلية بين الرجل والمرأة ، أو كونهن خارج المكان . إلى حد ما ، قد يجعلن هذا الفضاء خاصًا بهن ، لكنهن يفعلن ذلك عبر التاريخ والأيديولوجية .

وكما زعمت جيل فالنتين بوضوح ، "نتيجة لهذا التعبير والتمثيل للعلاقات بين الجنسين في الفضاء ، يُسمح للمثليين كمجموعة بالاستيلاء على الفضاء واحتلاله" (1993: 410). من الصعب المبالغة في التأكيد على الثقل التاريخي الذي كان لأيديولوجية الجنس المغايرة في تعريف الفضاء . ولكن يمكننا أيضًا أن نفكر في الكيفية التي يسكن بها الرجال والنساء المستقيمون الفضاء الذي تم تحويله إلى مكان غريب . وكما أشار ديفيد بيل ، فإن الجغرافيا والنظرية الثقافية كانت بطيئة في تجاوز التمييز بين الجنسين و"الاعتراف بأن الرجال والنساء المختلفين (وخاصة "غير المطابقين") لديهم علاقات مختلفة بالفضاء وأن العنصر الوحيد الذي يحدد ذلك هو الجنس" (1991: 327).

إن تحويل الفضاء إلى مكان غريب له تعقيد وتاريخ كثيف مثل تلك التي تم تصنيفها على أنها ذكورية أو أنثوية . على سبيل المثال ، عد الكثيرون أعمال الشغب التي وقعت في بار ستون وول بمثابة بداية لحركة مثلية حديثة . قد يكون هذا ادعاءً مبالغًا فيه ، لكن ستون وول مثير للاهتمام . كان البار في قرية غرينتش في نيويورك موطنًا لعروض ملكات السحب . في عام 1969، داهمته الشرطة ، كما فعلت غالبًا فيما يتعلق بالمساحات المخصصة للمثليين .

لقد أشعلت أعمال الشغب التي أعقبت ذلك أفراد شجعان رفضوا إخفاء ميولهم الجنسية . والآن توجد حانات في مختلف أنحاء العالم تحمل اسم ستون وول . وفيما يتصل بكشف الذاتية ، يمكننا أن نفهم مدى شجاعة أولئك المحتجين الأوائل . ونحن بحاجة أيضاً إلى إدراك الطرق التي تتداخل بها الممارسات السابقة مع الذاتيات الحالية . ويشير هذا المثال أيضاً إلى الطرق التي قد توجد بها عناصر مشتركة تتكرر في خصوصياتها السياقية والزمانية . وعلى هذا النحو ، يتم إعادة صياغتها باستمرار كونها أساساً للذاتية الفردية وكطريقة للربط بين الأفراد . إذا كان المثليون والمثليات قد أجبروا على إخفاء رغباتهم الجنسية ، فإن جانباً مهماً من ذاتيتهم تم بناؤه "في الخزانة ." لقد زعمت إيف كوسوفسكي سيدجويك ببلاغة أن صورة الخزانة

تشكل جوهر بناء المعرفة والسرية في المجتمع الغربي . منذ نهاية القرن التاسع عشر، بدأنا نرى طريقة جديدة لفهم الأفراد وتصنيفهم : كان الجديد منذ مطلع القرن هو رسم خريطة العالم التي بموجبها أصبح كل شخص معين ، تمامًا كما كان من الضروري أن يُنسب إلى جنس ذكر أو أنثى ، يُعد الآن بالضرورة قابلاً للنسب أيضًا إلى جنس مثلي أو جنس مغاير، وهوية ثنائية مليئة بالتداعيات ، مهما كانت مربكة ، حتى بالنسبة للجوانب الجنسية الأقل ظاهريًا للوجود الشخصي. (1990: 2)

إن الخزانة تعبير مكاني مثير للاهتمام ، على الرغم من أنها تسمح بخيارين فقط : الدخول أو الخروج . وعلاوة على ذلك ، وكما تشير حجة سيدجويك ، فإنها كشكل تفرض علينا أن نكون إما مثليين أو مغايرين جنسياً . ومن حيث نظرية ألتوسير في الاستجواب ، يمكننا أن نقدر الجهد الهائل المبذول في تحريف إيديولوجية ثقافتنا المغايرة جنسياً بشكل مستمر. وبمصطلحات دي لوريتيس ، فإن أن تكون مثليًا يعني أن تبني نفسك في الفضاء خارج مجتمعنا . وكونها تيارًا أيديولوجيًا ، فإن المغايرية الجنسية أو المعيارية المغايرية جنسياً تخترق جميع جوانب الحياة . كما أنها تشكل محورًا لأجهزة الأسرة ، والتعليم ، والدين ، والقانون ، ووسائل الإعلام ، على سبيل المثال لا الحصر. بالطبع ، لا يتم تشكيل أي من ذاتيتنا فقط فيما يتعلق بعامل واحد . نحن لسنا أبدًا نساء أو رجالًا فقط ، مستقيمين أو مثليين . إن ذاتيتنا تقع دائمًا عند تقاطع الجنس والتوجه الجنسي ، فضلاً عن الطبقة والعرق والوضع الاجتماعي ، وما إلى ذلك . وفي كل نقطة نواجه مجموعة معقدة من الثنائيات : هل أنت فتاة أم فتى ؟ هل أنت طبيعي أم شاذ ؟ إذا لم تكن أبيض ، فهل أنت أسود؟

في الآونة الأخيرة كانت هناك حالات مثيرة للاهتمام من المغايرين جنسياً الذين يسكنون مساحة شاذة . بالطبع هذا يميل إلى أن يكون الحال في الأماكن الحضرية والعصرية - الحانات التي تصطف على جانبي أنوية الشاذين في المدن والتي تحمل لافتات ذات مثلثات وردية تعلن "مساحة آمنة هنا" . وبالتالي فإن هذه المساحات الشاذة الجديدة نسبيًا ليست المساحات السائدة للعائلة أو الكنيسة . إنها نتيجة لمناورات واستراتيجيات . في بعض الحالات ، يستحوذ الشاذون على أجزاء من المدن ثم تصبح جزءًا من التحديث العام ، غالبًا في المناطق الداخلية من المدينة والمناطق التي كانت في السابق من الطبقة العاملة . كما تجتذب الأماكن التجارية مثل المقاهي ومحلات الأطعمة الجاهزة والحانات والنوادي . في عملية تدريجية ، تصبح هذه المناطق جذابة لما يمكن أن نطلق عليه "المثليين جنسياً" ، وهم عادةً من الشباب الأكثر مغامرة . ولكن بمرور الوقت ، يصبحون "طبيعيين" ، ولا يُنظَر إليهم على أنهم مثليون جنسياً فقط .

لقد حدث هذا على سبيل المثال في منطقة دارلينج هيرست ، وهي منطقة مثلية في وسط مدينة سيدني ، والتي تعد الآن واحدة من أفضل المواقع للمطاعم والحانات والنوادي . ولكن أثناء مهرجان سيدني للمثليات والمثليين جنسياً ، تُغلق الشوارع من أجل العرض الضخم للعوامات الرائعة . في تلك اللحظة ، يتم تسليط الضوء على "مثلية" المكان ، ويأتي مئات الآلاف من المثليين جنسياً للنظر. وبينما توجد أجواء مثلية واضحة في المنطقة ، فإن النساء المثليات جنسياً يرتدن الآن بشكل متكرر الحانات المثلية في شارع أكسفورد الذي يمتد على طول الشريط المثلي ، وكما أظهرت أبحاث بيفرلي سكيجز .

وضع الذوات

في قرية المثليين في مانشستر، فإن الجاذبية لدى النساء المستقيمات تكمن في أنهن لا يضطررن إلى تحمل روتين المغازلة في الحانات المستقيمة . كما أنهن يقدّرن أسلوب زبائن الذكور المثليين . وفي أبحاث سكيجز ، أصبح من الواضح أن هذا الغزو المستقيم للفضاء الشاذ له تداعيات على الفضاء الشاذ المحدد . وتزعم بطريقة مثيرة للاهتمام أن الجنس يعود إلى الجنس المضطرب . وهذا ينطبق بشكل خاص على

العلاقات بين النساء المستقيمات والمثليات في الفضاء الشاذ . وببساطة ، قد تنجذب النساء المستقيمات إلى الرجال المثليين من حيث العلاقة غير المهددة التي ما تزال قائمة على المعارضة الجنسانية للنفس الآخر . ومع ذلك ، فإن علاقتهن بالمثليات مختلفة تمامًا . وبصراحة ، فإن المثليات أكثر تهديدًا لأنهن يعيشن في علاقة نفس نفس ولكنها مختلفة مع النساء المستقيمات . قد تخشى النساء المغايرات جنسياً أن يصبحن هدفاً لرغبة المثليات بطرق مستحيلة أو على الأقل أقل احتمالاً في علاقاتهن مع الرجال المثليين .

وعلى العكس من ذلك ، وجد سكيجز أيضاً أن المثليات لا يحببن الطرق التي تستولي بها النساء المستقيمات على المساحة . هناك محو لحقيقة وجود المثليات في الفضاء الغريب ، حيث يتم هيكلة المساحة من حيث الرجال المثليين إلى الرجال المثليين ، والنساء المستقيمات إلى الرجال المثليين . ويتجلى هذا بطرق صغيرة ولكنها مهمة : على سبيل المثال ، اشتكى مخبري سكيجز من المثليات من أن المراحيض تمتلئ بالنساء المستقيمات اللواتي يقمن بتصفيف شعرهن وماكياجهن ، وينظرن إلى المثليات باستخفاف . ونظراً لحقيقة أن المثليات وجدن تاريخياً صعوبة أكبر بكثير من الرجال المثليين في تأكيد ميولهن الجنسية خارج المجالات الخاصة ، فإن هذا يحد من التعبير الحر عن الجنس في الفضاء . على سبيل المثال ، في حين أن ممارسة الجنس في الأماكن العامة هي ممارسة مقبولة بين الرجال المثليين ، فماذا ستفعل الفتيات المستقيمات إذا كان هناك زوجان من المثليات يمارسان الجنس في المراحيض؟

قد يبدو هذا سؤالاً تافهاً ، لكنه في الواقع يتطرق إلى جوهر كيفية تفاعل الفضاء والذاتية معاً . ومن بين التقسيمات المحددة في ثقافتنا تقسيم الفضاء الخاص مقابل الفضاء العام . وبشكل عام ، لم يُسمح للنساء إلا مؤخراً بدمج الفضاء العام في شعورهن بذواتهن . وبالتالي فإن تحديد المكان الذي يمكن للمرء أن يفعل فيه ماذا ومع من يشكل نقطة مهمة . وفي حين يُقال غالباً إن العام يخترق الخاص أكثر فأكثر، فمن غير الشائع أن نسمع كيف تتأثر ذاتيات الأفراد بالحركة نحو العام أو على العكس من ذلك نحو الخاص . ووفقاً لمصطلحات كاثي فيرجسون (1993)، فإن هذا هو السبب وراء أهمية التفكير في قدرة الأشخاص على الحركة . وهي تقول إنها "اختارت مصطلح متحرك بدلاً من متعدد لتجنب التلميح إلى الحركة من مكان راحة ثابت واحد" (1993: 158) . بعبارة أخرى ، نحتاج إلى تصور الذات من حيث المواقف المتعددة التي نتخذها جميعًا ، بل ومن حيث كيفية تشكيلها عبر الفضاء والأماكن . ومن حيث المناقشة أعلاه حول الجنسانية والفضاء ، من المهم عدم الاستنتاج بأن هناك أماكن محكمة الغلق مخصصة للمثليين وأخرى للمثليات . هناك أماكن تعمل كعقد أو نقاط التقاء ، لكن الأمر ليس وكأننا ننزع هويتنا كمثليات بمجرد أن نغامر بتجاوزها . وكما تقول جيرالدين برات ، "**هناك شكوك عميقة حول رسم خرائط الثقافات على الأماكن ، لأن الثقافات والهويات المتعددة تسكن مكانًا واحدًا حتمًا** (فكر في الهويات المتعددة التي يتم إجراؤها تحت سقف منزل عائلي) " (27: 1998) .

إن أحد الجوانب المهمة في عمل برات هو الطريقة التي تتنقل بها بين تجاوزات رؤية الذاتية على أنها مجزأة تمامًا وخاطئة ، ومنظور يضع الذاتية كأثر جانبي للمكان . ركزت أبحاث برات على كيفية سكن العمال المهاجرين في أمريكا الشمالية لمساحات عملهم . وبهذا المعنى ، فإن مكان العمل "لا يمكن فقط بل ويفرض أداء هويات جنسانية وطبقة وعرقية معينة" (1998: 28). وفي بحث آخر، درست برات النساء العاملات في ما يسمى بالوظائف البيضاء غير الماهرة . وتزعم أن "هؤلاء النساء يتنقلن حرفيًا عبر مواقع الطبقة أثناء النهار . في وظائفهن ، ينتمين إلى الطبقة العاملة ، وفي المنزل ينتمين إلى الطبقة المتوسطة" (1998: 34). ما يكشفه العمل الإثنوغرافي الدقيق هو حقيقة مفادها **أن معظم الأفراد يسعون إلى ترسيخ حواسهم تجاه أنفسهم** . من الواضح أن النساء في دراسة برات لديهن استثمار في وظائفهن وهوياتهن كأفراد من الطبقة المتوسطة في المنزل . وعلى النقيض من الكثير من الأعمال النظرية المجردة للغاية حول الذات

المتفرقة العائمة ، فإن هذا يعيدنا إلى فكرة مفادها أننا قد نحظى بإشادة أجهزة أيديولوجية مختلفة ، ولكننا نسعى أيضًا إلى تحقيق بعض التماسك حتى في مواجهة الاستجوابات المتعددة .

وفي حديثها عن ظروف معيشتنا المتعددة الثقافات والمتباينة بشكل متزايد ، تقول برات : "يبدو لي أن الجهود ... لا تتقدمها التمثيلات التي تصور المدن على أنها أماكن ضبابية وفوضوية بلا حدود" . وأود أن أضيف أن جهودنا لفهم الذات تحتاج أيضًا إلى تجنب الاحتفال بالذاتية والهوية على أنهما غير متبلورتين وبلا حدود في الأساس . بل على العكس من ذلك ، كما تقول برات ، "يجب على المرء أن يفهم العمليات المتعددة لبناء الحدود من أجل تعطيلها "(1998 :44).

للوهلة الأولى ، يبدو أن هذا التركيز على الحدود يتعارض مع الاتجاه السائد في جغرافية الثقافة الذي يصر على الفوضى ، وعلى حقيقة مفادها أن "هناك دائمًا عنصرًا من الفوضى في الفضاء" (ماسي، 1999: 284). دورين ماسي ، واحدة من أكثر الكتاب تأثيرًا في مجال الفضاء ، تعرف هذه الفوضى بأنها نتيجة من تلك المقارنات العرضية ، تلك الانفصالات العرضية ، والطابع المتناقض غالبًا للتكوينات الجغرافية التي تتشابك فيها - على وجه التحديد - عدد من المسارات المتميزة ، وتتقاطع في بعض الأحيان . إذن، الفضاء، بالإضافة إلى وجود نهايات فضفاضة ، هو أيضًا مضطرب بطبيعته .(1999 :284) إن التركيز على المرونة وإمكانية الاضطراب هو بالنسبة لماسي محوري في إعادة التفكير في سياسات الفضاء ، أو بالأحرى دور التفكير المكاني في تجديد كيفية تفكيرنا في السياسة . والهدف هو غرس في مفهومنا للسياسة الاعتراف بـ "انفتاح المستقبل ، وترابط الهويات ، وطبيعة علاقاتنا مع الآخرين المختلفين" (ماسي، 1999: 292).

كما هو الحال في العديد من الروايات ، **فإن فكرة العلاقات ، والترابطات ، والقرب من الآخرين هي المفتاح** . وكما كتبت جيليان روز، فإن السؤال هو كيف نتخيل مساحة للعلاقة (1999: 252). وهي تسأل : "كيف يتم وضع الأجساد في علاقة مع بعضها البعض؟ ما هي أنواع الاتصال التي تجعلها هذه المواقف ممكنة ، وقابلة للتفكير، ومرئية ، وملموسة ؟ ... ما هي أنواع الفضاء الذي يعبر عن أنواع العلاقات المجسدة ؟" (1999: 252). وفي حين أتفق مع ماسي على أنه من المهم التركيز على "ترتيب الصدفة في العلاقات مع بعضها البعض" (1999: 282) ، فإننا نحتاج أيضًا إلى أن نضع في الحسبان أننا ننتج بطرق مميزة بسبب كيفية وضعنا ، وكيفية استجوابنا .

للعودة إلى مثال استخدمته في مناقشة أفكار ألتوسير، يتم استجواب شاب أسود في الشارع بطرق محددة للغاية . ولتوسيع هذه النقطة ، ربما كنت أسير في الشارع الذي أعيش فيه ، وصادفت امرأة شابة من السكان الأصليين . ولوضع هذا اللقاء في سياقه ، دعوني أضيف أنني أعيش في منطقة وسط المدينة في سيدني ، التي تضم أعلى عدد من السكان الأصليين في المناطق الحضرية . كما أنها تضم أعلى معدلات البطالة ، وأعلى معدلات الجريمة ، وأعلى مستويات الفقر ، وتشتهر ببيع المخدرات وتعاطيها (الهيروين بشكل أساسي). وتخضع المنطقة لرقابة مشددة من جانب رجال الشرطة البيض ، ولأن الجامعة التي أدرس فيها تقع على مقربة من الشارع ، فهناك موكب دائم من الطلاب الأثرياء نسبيًا ، ومعظمهم من البيض ، والذين يبدو أنهم يتقدمون بأعداد كبيرة عبر القسم الذي يسكنه السكان الأصليون ، غير مدركين لـ "الاختلاف" الذي يحيط بهم . وقد يكون سلوكهم مدفوعًا بأسباب عديدة ، بما في ذلك سلوكهم الجسدي الوقائي لردع اللصوص . وبينما كنت أسير بنفس الطريقة تقريبًا ، صادفت المرأة الشابة من السكان الأصليين وهي تبكي . "هل أنت بخير؟" ، أسأل "آه أختي ، لن تصدقي ما حدث" . ثم تشرح بالتفصيل وفاة إحدى العمات وكيف أتت إلى ريدفيرن لمحاولة العثور على أبناء عمومتها . أحاول أن أقدم لها كلمات مواسات ، وأتمنى لها كل خير بينما تواصل السير في الشارع وأتجه عائداً إلى المنزل .

الآن فيما يتعلق بالأسئلة التي طرحتها أعلاه حول مواقف الأجساد من الأجساد ، ماذا يمكننا أن نقول عن هذا اللقاء القصير؟ حسنًا ، بطريقة وحشية إلى حد ما ، يجب أن نقول إن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يحدث بها مثل هذا اللقاء هي بطريقة عرضية . نحن في وضع علاقاتي وكأننا نعيش في عوالم مختلفة . في الواقع يمكن أن يُنظر إلينا كوننا نقف في معارضة ثنائية لبعضنا البعض : أنا أبيض ، وهي سوداء ؛ أنا ثري ، وهي فقيرة ؛ أنا متعلمة ، وهي على الأرجح غير متعلمة ؛ أنا غازي بلدها ، وهي المحرومة . يمكن أن تستمر القائمة إلى ما لا نهاية . إن تقاطع مساراتنا يتحدد أيضًا بحقيقة أن ريدفيرن أصبحت أكثر تحضرًا، وهو الأمر الذي لن يساعدها على الإطلاق ويزيد من الضغوط لإزالة كل أثر للمساكن الأسترالية الأصلية من هذه المنطقة . علاوة على ذلك ، فإن لقاءنا الصغير تركها بلا مبالاة بالتأكيد : كانت لديها أشياء أكثر أهمية في ذهنها . بالنسبة لي ، فإن هذا الأمر يسجل ذلك لأن جزءًا من عملياتي الذاتية المتطورة تتضمن مسألة كيفية تصرفي كشخص أبيض غير أسترالي داخل جغرافية من العلاقات العنصرية المروعة ، وتاريخ من العنف . بصراحة ، أنا أحتاج إليها أكثر مما هي تحتاج إلي (بروبين، 2001).

يجسد هذا السيناريو بالنسبة لي بعضًا من الصعوبة الشديدة المتمثلة في كيفية العيش في إطار متبادل العلاقات . كما أنه يفرض أسئلة حول كيفية التفكير وتصور الذات فيما يتعلق بالآخرين . في كتاب مبكر، طرحت السؤال الاتي كطريقة واحدة للتفكير في الارتباط : في محاولتي للتحدث ضمن توترات "من هي؟ ومن أنا ؟" ، أريد أن أزعزع أي يقين بأننا نعرف الإجابات مسبقًا ، أو أن السياسة الجيدة أو السيئة يمكن ضمانها من خلال مثل هذا السؤال . إن إشراك خيالنا على وجه التحديد يفتح مساحة حيث يمكن تصور الاحتمالات ؛ مساحة حيث قد لا أتعرف على نفسي بعد الآن . (بروبين، 1993: 163)

كلمات لطيفة ، لكنني أعتقد الآن أن هذه الصيغة تعتمد بشكل كبير على تفاؤل الانفتاح . ببساطة ، لست متأكدًة من مكان تلك المساحة التي لن أتعرف فيها على نفسي بعد الآن . ولا أرى الآن لماذا يكون هذا بالضرورة "شيئًا جيدًا". حتى الأسئلة التوجيهية لم تعد ترضيني . في ذلك الوقت ، سمحت لي بطريقة للتفكير في كيفية وضع الخبرة أو ، في سياق هذا الفصل ، ذاتيتنا للعمل . لقد تخيلت توترًا مثمرًا ينشأ عن سؤال "من هي ومن أنا ؟ " وبالمثل ، أردت الابتعاد عن منظور التأمل الذاتي في مسألة الذاتية ، والتي بدت وكأنها تدور حول "أنا" بلا نهاية . وربما كان هذا ناتجًا جزئيًا عن إصرار مفرط الحماس داخل بعض أشكال النسوية على أن النساء البيض لا ينبغي لهن محاولة التحدث باسم "الآخر" . بحلول الآن ، آمل أن يكون من المنطقي أن لا أستطيع التحدث باسم مجموعة غير محددة ، سواء كانت الآخر، أو النساء ، أو أي شخص آخر.

كما يجب أن أقول إنني لم أعد مهتمًة بالتفاصيل الدقيقة لسؤال "من أنا ؟". إن التصوير العريض سيكون جيدًا : أبيض ، أنثى ، متميز نسبيًا ، إلخ . ومع ذلك ، فأنا ملتزمة أكثر من أي وقت مضى بالتفكير في الكيفية التي يمكن بها التفكير في الذاتيات من حيث كونها منظمة ومسامية ، ومحددة مكانيًا ، وثقيلة زمنيًا . ولهذا السبب عدت في هذا الفصل إلى أساسيات نظرية ألتوسير البنيوية للأيديولوجية . أفترض أنه كان بإمكاني نشر نظريات مماثلة مثل نظرية بورديو التي طورت فكرة عن كيفية دمج البنى الاجتماعية . ومع ذلك ، هناك شيء ما في فورية أوصاف ألتوسير يجذبني . إنها تشير إلى الطبيعة المتعددة الأبعاد لكيفية إنتاجنا لأنفسنا ، وكذلك كيف نعيش مع الاختلاف .

الذاتية هي مسألة تشابه واختلاف ، القريب والبعيد. إن طريقتي المفضلة للتفكير في مجموعة واسعة من القضايا هي من حيث "علاقات القرب" . تُعرّف القواميس "**القرب**" بأنه "القرب في المكان والزمان وما إلى ذلك". وهو مرتبط بالكلمة اللاتينية proximus ، "الأقرب" . شخصيًا ، تُذكّرني "علاقات القرب" بالقريب والبعيد ، ما لا يمكن ترجمته إلى قريب ، ما يُنتَج دائمًا على أنه قريب . وعلاوة على ذلك ، تسلط علاقات القرب الضوء على حقائق الاتصال أو الانفصال . أصبح مصطلح "الاتصال" مستخدمًا على نطاق واسع ،

وينتمي إلى الإطار نفسه الذي ينتمي إليه مصطلح "الترابط" أو مفهوم ماسي عن "الترتيبات المتعلقة ببعضها البعض" . من الواضح أن استخدامها لشرط الوصل يؤكد على الارتباط بين كل مصطلح ، ويشير إلى الروابط المحتملة بين الأفراد .

بالنسبة لي ، تظل هذه نقطة مهمة حتى لو كنت ، كما ذكرت ، أريد الآن المزيد من الأساس الذي أستند إليه في أفكار أنواع الاتصال الممكنة . ولكن من الناحية المنطقية ، إذا اتفقنا على أننا بحاجة إلى التفكير في الروابط المحتملة ، فيجب علينا أيضًا أن نعالج الظروف التي ستجعلها مستحيلة ، أو على الأقل صعبة التنفيذ . في الربط والانفصال ، أريد أن أجعل الحقائق التي تعطل أو تجعل الاتصال صعبًا في المقام الأول . هذه هي "الحقائق" الصعبة للحياة : **ظروف عدم المساواة** وعدم التناسب بسبب القوة الاقتصادية ، والطبقة ، والامتياز الاجتماعي ، والتاريخ ، وما إلى ذلك. كما تعيدنا إلى الطرق التي يتم بها استجوابنا بشكل مختلف : حيث يتم الترحيب بنا من قبل أيديولوجيات مختلفة بطرق مختلفة ، وأن المؤسسات التي تحافظ على العلاقات حول كيفية الترحيب بنا تشكل حواجزا أمام الاتصالات المحتملة . بعبارة أخرى ، يتم إعلام الذات بشكل مختلف .

إن التأكيد على الطبيعة المكانية المطلقة لعمليات الذاتية يجب أن تذكرنا أيضًا بالمكان وكيف يتم استجوابنا . بدلاً من تغطية هذه الاختلافات ، نحتاج إلى التوقف ومعالجتها . في بعض الأحيان يؤدي هذا التوقف إلى الصمت . ويجب أن يشير هذا الخط الفاصل بين الانفصال إلى توقف مؤقت - لحظة عدم إدراك يمكن التعبير عنها ببساطة على أنها "واو ، أنت حقًا مختلف عني" . إن النقطة هنا ليست البقاء في تلك اللحظة من الحيرة أو السحر : فذلك لن يؤدي إلا إلى إعادة صياغة الاختلاف كونه صفة غريبة أو مقدسة أو منكرة . وبعبارة أخرى ، فإن هذا من شأنه أن يعيد تشغيل ما ليس هو نفسه "الآخر" ، وهو ما يعني وضع علاقة ارتباط مشكوك فيها .

ولا يعني ذلك أيضاً إضفاء الشرعية على الابتعاد والانغلاق في وجه عدم الارتباط . بل يعني ذلك إعادة تشغيل تاريخ كيف كانت العلاقات العنصرية والطبقية وغيرها تميل إلى إنتاج رعايا منعزلين . وفي وصف سوزان ويليس ، فإن هذا من شأنه أن يكون موقفاً حيث "إلى حد ما ، يصبح كل [البيض] رعايا مجسمين ، ومن المستحيل على السود أن يقاوموا بحماسة أو يؤكدوا ذاتهم أو ينتقموا منهم" (1989: 174). وعلى العكس من ذلك ، فإن هذا يجعل من المستحيل أيضاً على البيض أن يكون لديهم أي ارتباط بالسود باستثناء الشعور بالذنب أو الإنكار أو الانتقام . هذا ليس النوع من الانفصال الذي أفكر فيه ، ولا يمكن أن يكون كذلك لأنه في الواقع لا يوجد أي اتصال على الإطلاق .

من حيث الجمع بين النقاط المختلفة لهذا الفصل ، في العودة إلى نظرية ألتوسير، حاولت أن أرسم الخطوط العريضة للطرق التي يخبر بها الفضاء دائمًا ويحد وينتج الذاتية . وبالمثل ، ترتبط الذاتية بالفضاء ، وتعيد صياغة بعض التعريفات التاريخية للفضاء . بهذا المعنى ، لا الفضاء ولا الذاتية عائمان بحرية : إنهما كيانان مترابطان ومترابطان بشكل معقد. إن الاهتمام بالعودة إلى الأسس الإيديولوجية لمفهوم الذات ذاته هو أنه يحول الانتباه إلى الطرق التي يتم بها إنتاج الذاتيات في ظل ظروف خاصة جدًا . إن هذا من شأنه أن يقودنا إلى إعادة التفكير في الأسئلة التي تضغط علينا : من الطرق التي **تعيد بها العولمة هيكلة كل جانب من جوانب حياتنا** ، وتربطنا بطرق حسية ورمزية مع أولئك "البعيدين" ، إلى "الفضاءات البعيدة" التي نمارس فيها أنماطًا جديدة من الذاتية ونعيد صياغة حدود الجنس والجنس والعرق والطبقة .

إننا بحاجة إلى التفكير في الذاتية كونها أساسًا غير قابل للإدارة وقابلًا للجدال والتأكيد باستمرار للعيش في العالم . إن الذاتية هي ببساطة مجموعة متغيرة من الفتحات والإغلاقات ، ونقاط الاتصال والنقاط التي تطرد الاتصال . **في الفضاء ، نوجه أنفسنا ونكون موجهين** . هذه هي الضرورة المكانية للذاتية .