

نولیبرالیسم و شرایط امکان بروز تعرض جنسی

نرگس ایمانی



۱

سخن‌راندن از پدیده‌ی تعرض و ایزدای جنسی، دشواری‌های خاص خود را دارد؛ دشواری‌هایی از جنس همزمانی اتخاذ موضع‌گیری‌های صریح اخلاقی و به‌نمایش گذاشتن آن، و در عین حال، فاصله‌گیری از مداخلات اخلاقی در تبیین و تشریح ابعاد و مختصات این پدیده. همچنین است آغشتگی ابعاد متکثر بر سازنده‌ی این پدیده، با هاله‌ای از تظلم‌خواهی و قربانی‌انگاری که عامل اصلی مصائب پیش‌آمده را مردسالاری مانده و ماندگار از صدها سال پیش می‌داند. به رغم این همه، می‌کوشم تا بر یکی دیگر از ابعاد این پدیده تأمل و درنگ بیشتری داشته باشم.

۲

ماجرا از افشاگری‌های زنانی بعضاً تحصیل‌کرده و به تعبیری طبقه‌ی متوسطی، درباره‌ی مردانی بعضاً تحصیل‌کرده و «فرهیخته» شروع شد و اوج گرفت. خود این نقطه‌ی شروع، تبعات تحلیلی‌چندی داشت: از آن‌جایی که هم عالمان و هم مفعولان این تعرض از طبقات «پایین» جامعه نبودند، پس بر این باور صحه گذاشته شد که ما در این‌جا با پدیده‌ای «عام» مواجه‌ایم که تبیینی فراطبقاتی می‌طلبد و «مردسالاری» بریده از زمان و مکان، تبیین بهینه و بسنده‌ای برای چنین اتفاقی است. به علاوه، سخن‌راندن از این پدیده و به اندیشه واداشتن مردان نجیبی که تاکنون مرتکب این کنش نشده‌اند، و اگر هم شده‌اند از سر «بی‌اطلاعی» و «ناآگاهی» بوده، یکی از راهکارهای کلیدی حل و فصل ماجرا قلمداد شد و می‌شود.

اما، نکته‌ای مهم و بعضاً متناقض وجود دارد که کمتر به آن توجه می‌شود: تبیین‌های مبتنی بر مردسالاری به‌مثابه انگاره‌ای/ایده‌ای، یا به تعبیر درست‌تر سوءانگاره‌ای، «ستی» تبیین‌هایی مبتنی بر عامل «فرهنگ»‌اند و راهکارهای مواجهه با بی‌فرهنگی ایجادگر آزارهای جنسی را هم در آموزش بیشتر و بیشتر مردان در خصوص احترام به حقوق زنان می‌دانند؛ این در حالی است که مرتکبان اصلی تعرضات فعلی، دست بر قضا،

مردان بسیار «بافرهنگی» هستند که بعضاً در ساحت هنر و علم و اندیشه چهره‌های معروفی هم به حساب می‌آیند. اصلاً و اساساً یکی از دلایل شوک‌آوری ناشی از افشاگری‌های رخ داده، بیش از آن‌که معرفیتِ صرفِ این چهره‌های متعرض باشد، خدشه‌دار شدن همین «تبیینِ فرهنگی از مردسالاری»، و به تعبیر درست‌تر تبیین‌های مبتنی بر «مردسالاریِ فرهنگی»، است که به گستردگی و عمومیت پذیرفته شده است. در واکنش به خدشه‌ی وارد شده بر تبیین‌هایی از این دست، تبیین‌های دیگری سر برمی‌آورند که یا خواهان فردی‌سازیِ مضاعفِ تبیین‌ها هستند، از جمله این‌که، «بالاخره در بین بافرهنگ‌ها هم، بی‌فرهنگ پیدا می‌شود»؛ یا در یک چرخش گفتمانی و مصادره به مطلوبِ افشاگری‌های صورت گرفته، دلیل تعرضات رخ داده را فاصله گرفتن آدم‌ها از اصالت راستین، یعنی از انسانِ اصیلِ نجیبِ شریف می‌نمایانند و راهکار را هم کماکان در سطح فرهنگی، یعنی بازگشت به دستورالعمل‌های فرهنگی دینی پی می‌جویند.

با این همه، من بر این باورم که به‌رغم نشانگان به‌اصطلاح فراطبقاتی این پدیده، کماکان می‌توان در قالب یک تحلیل طبقاتی، ابعاد بیشتری از این پدیده را فهم پذیر کرد.

۳

مرزها نه مخدوش، که گسترده شده‌اند.

در سامانه‌ی اقتصادی-سیاسی-فرهنگی نولیبرال، مرزهای طبقه‌ی کارگر محور و محور می‌شوند. اما این محوشدگی نه به معنای فروریزی مرزها و کاهش هیفاصله‌ی طبقاتی، که به‌عکس، به معنای مشمولیت هرچه بیشتر افراد در طبقه‌ی کارگر است. برای همین هم، مناسب‌تر آن است که به‌جای مفهوم طبقه‌ی کارگر، برای اشاره به این گسترش‌یابیِ مرزهای طبقه‌ی کارگر، از مفهوم «طبقه‌ی فرودست» بهره ببریم: کثرتی از انسان‌های مبتلابه و متأثر از منطق انقیاد سرمایه، که در معنای سنتی کلمه، «کارگر» نیستند. این روزها خوشبینانه است چنین بینگاریم که بدنِ طبقاتی و مناسبات محتوم

حاکم بر آن، صرفاً در محیط‌های کاری و آن هم در شکل و شمایل بدن کارگر متجلی می‌شود. افزون‌خواهی سیراب‌نشده‌ی سرمایه‌داری، سبب شده هم بدن‌های بیشتر، و هم ابعاد بیشتری از بدن در خدمت هدف نهایی انباشت روزافزون بسیج و تهییج شوند. از این رو، مطالبات سرمایه‌دارانه هر دم از مختصات «بدن کارگر» پا فراتر می‌گذارند و به مبدل‌سازی هر چه بیشتر بدن‌ها به «بدن-کارگر» سوق می‌یابند. بدن-کارگر فقط در کارخانه‌ها استثمار نمی‌شود، بلکه در گستره‌ای به وسعت جامعه انقیاد را تجربه می‌کند؛ فقط با فشار زور عریان یا حتا انضباط وارد بر بدن جهت‌دهی نمی‌شود، بلکه با ترویج نوعی زیبایی‌شناسی بدنی، به خدمت گرفته می‌شود؛ فقط قوه و نیرویش به یغما برده نمی‌شود، بلکه میل، تخیل، آمال و آرزوهایش «تصرف می‌شود».

با این همه، واقع آن است که ما دوست نداریم «کارگر نامیده شویم»، هر چند که به‌راستی «کارگر شده‌ایم». از این رو، باید که در ساحت هژمونیک، «نام‌ها و نامیدن‌ها» تغییر کنند، به‌رغم آن‌که مناسبات اجتماعی کماکان بر پاشنه‌ی مفادگری تام و تمام بدن می‌چرخد. باید که برای کسب و جلب «رضایت» بدن-کارگران تمهیدات اندیشگانی‌زیستی متناسبی وضع و ترویج شود. باید «فیگورهای» جدیدی سر برآورند؛ فیگورهایی که با استمداد از آن‌ها، واگذاری بدن‌ها به منطق پرزور سرمایه، با دغدغه‌ی خاطر کمتری همراه باشند.

۴

بحث‌های درگرفته در خصوص گسترش منطق نولیبرالی در جامعه‌ی ما، عموماً بر مداخلات سامان‌بخش این سامانه در حوزه‌های اقتصادی و سپس سیاسی متمرکزند و کم‌تر به سازوکارهای هژمونیک این سامانه برای ابقا و مشروعیت‌بخشی هر چه بیشتر بدان، پرداخته‌اند. آشکار است که پیچیدگی‌های استراتژیک و تکنیک‌های متکثر به‌کاررفته برای جلب رضایت و همکاری «خودخواسته» با منطق سرمایه از خلال سامانه‌ی هژمونیک، بررسی‌های جامع و مبسوطی را می‌طلبد. اما من در این‌جا قصد

دارم بر وجهی از آن تأکید کنم که به نظرم در تبیین مسئله‌ی تعرضات جنسی راهگشا خواهد بود: خلق فیگوری با نام فیگورِ «کول» (COOL).

نولیبرالیسم به‌مثابه متأخرترین سامانه‌ی اقتصادی-سیاسی منتج از منطق سرمایه‌داری، می‌بایست با توجه به مختصات ویژه‌ی خودش در برقراری مناسبات انتقادی با بدن-کارگران، به‌منظور «تولید رضایت»، هم سوپزکتیویته‌ی افراد را به آشکالی خاص دستکاری کند و هم در عین حال، با خلق فیگورهای به‌هنگار، معقول، و مطلوب، اقتصاد توزیعی نوینی در باب نشانگان مقبولیت اجتماعی تولید کند. در این میان، فیگورهایی از قبیل «کارآفرین»، «زرنگ»، «کول» و ... از جمله فیگورهای مختص اقتصاد نولیبرالی هستند که از خلال آن‌ها، نسبت‌های ویژه‌ای با بدن برقرار می‌شود. از این بین، فیگور کول، باعث تسهیل شکل خاصی از «تصرف» بدن از خلال منطق سرمایه می‌شود که ظاهراً برای فهم پدیده‌ی تعرض جنسی هم می‌تواند راهگشا باشد.

در باب مختصات این فیگور می‌توان گفت اولاً فیگور کول به قشر اجتماعی خاصی تعلق ندارد و در کسوت‌های گوناگون اجتماعی دائماً تکرار و تکثیر شده و می‌شود؛ به طوری که می‌توان نشانگان این شمایل را هم در وعاظ مذهبی جوان و سبک و سیاق بدنی و گفتاری «به‌روزشده»ی آن‌ها سراغ گرفت و هم در مجری‌های تلویزیون، هنرمندان، سلبریتی‌ها و عموم مردم شاهد آن بود. فیگور کول از اساس با «بدن-فقر» و «بدن-رنج» مرزبندی‌های خصمانه‌ای دارد و بدن‌وارگی متفاوتی را به «نمایش» می‌گذارد که مهمترین خصیصه‌اش «راحت‌بودن» است (برخلاف انقباض و ناراحت‌بودن بدن فقر و بدن رنج). راحت‌بودنی که یک سر طیفش می‌شود راحت‌بودن در برقراری مناسبات جنسی «آزاد»، و سر دیگرش، مثلاً در نسخه‌ی سنتی‌تر و مذهبی‌ترش، می‌شود نمایش به‌روزی‌بودن و جوان‌گرایی و پشت‌پازدن به دگماتیسم برآمده از تعصب. فیگور کول اساساً فیگور نمایشگر رضایت‌مندی است، با پرخاشگری میانه‌ای ندارد، اهل مسامحه و مداراست، به ارضای امیالش آری می‌گوید، تا حدودی ناپخته و کودک‌وار

عمل می‌کند (بعضاً لحن کودکانه را چاشنی کلامش هم می‌کند)، و یکی از مهم‌ترین مشخصاتی که خاصه در میان زنان رواج بیشتری یافته است: مهربان «به نظر می‌رسد». دقت کرده‌اید که در سال‌های اخیر، استفاده از تعبیری همچون عزیزم، عشقم، گلم، خانمم، و چیزهایی از این دست، تا چه حد به فراوانی در گفتارهای روزمره و برای خطاب‌قراردادن دیگران شایع شده است. به نظر من، رواج افسارگسیخته‌ی این قبیل خطاب‌ها، دست بر قضا و به گونه‌ای متناقض‌نما، تنها در نسبت با رواج روزافزون منطق رقابت‌جویی و منفعت‌طلبی‌های فردی افسارگسیخته در جزئی‌ترین مناسبات روزمره‌ی جاری، قابل فهم و تبیین است. درست در ادواری که جامعه، در معنای مناسبات اجتماعی همدلانه و معطوف به یک نسبت اخلاقی با «دیگری»، به حادثترین شکلی به یغما رفته است، در ساحت گفتاری، همگان همه را با «مهربانانه‌ترین» الفاظ ممکن خطاب می‌کنند. این خطاب‌های فتیشیستی اولاً هدفی جز ناپیداساختن مناسبات خصمانه‌رقابتی در زیست جاری ما ندارند؛ ثانیاً، بخشی از مقبولیت اجتماعی ما به‌عنوان «شهروندان متمدن غیرپرخاشگر» را شکل می‌دهند. مابه‌ازای نهادی این «مهربان‌بودن» را می‌توان در ترویج نگاه و نهادهای خیریه‌ای پی گرفت که در آن، رابطه‌ی با «دیگری»، نه در شمایل و کسوت یک «رابطه‌ی اخلاقی» در معنای به‌رسمیت‌شناختن و تعهد به یک «دیگری-چهره»ی برابر، بلکه در کسوت رابطه‌ی خیرخواهانه‌ی از بالا به پایین یک «فیگور خوب فرادست» با یک «دیگری فرودست» صورت‌بندی می‌شود.

فیگور کول اهل نوزدن نیست و عموماً مدارا پیشه می‌کند. اهل مزاح و شوخی، و بهتر بگوییم خوشمزگی، است و می‌تواند در شرایط بغرنج لبخند بزند. (غالباً) در طیف سکولار این فیگور، بازگویی تجارب جنسی و عبارتهای جنسی از نشانگان راحت‌بودن فرد به شمار می‌رود و دادن دشنام‌های جنسی به شوخی و به‌جد، رفتاری عمدتاً پذیرفته و مجاز است.

تأثیر این «فلسفه‌ی» راحت‌گیری، و به تعبیر عام‌تر «فلسفه‌ی» اُکی‌بودن، حتا در مواجهه با پدیده‌ی مرگ هم به‌مرور خودنمایی می‌کند و مواجهه‌ای رنج‌زدوده و نیشخندبه‌لب با مرگ را به نمایش می‌گذارد. از آن‌جایی که ردپای سربرآوردن و ترویج فیگورهای هژمونیک غالباً از خلال تولیدات «فرهنگی» قابل پیگیری و دسترس هستند، سرک‌کشیدن به تولیدات فرهنگی اقتصاد نولیبرالی، غالباً می‌تواند داده‌های قابل‌تأملی در این باره در اختیارمان قرار بدهد. مثلاً از نمونه‌های اخیر این شکل از مواجهه با مرگ را می‌توان در فیلم «جهان با من برقص» سروش صحت شاهد بود. جهان، شخصیت محوری فیلم که مرگ قریب‌الوقوعش بهانه‌ی گردهم‌آمدن دوستانش شده است، در مواجهه با مرگ، هیچ یک از رفتارهای مرسوم و شناخته‌شده از قبیل اضطراب، حسرت، خشم، انکار و ... را نشان نمی‌دهد. درعوض، واکنشی در پیش می‌گیرد که مهمترین مشخصه‌ی آن نوعی وارفتگی بی‌خیالانه است (نه ازادگی، که حاوی عنصری از اعتراض و عصیان است). این را مقایسه کنید با مثلاً شخصیت‌های نمایشی آثار اسماعیل خلیج از جمله مش رحیم در نمایشنامه‌ی «حالت چه‌طوره مش رحیم»، یا احمد آقا در «احمد آقا بر سکو» که عمیقاً به مرگ می‌اندیشند و از اندیشه‌ها و ترس‌هایشان در باب مرگ می‌گویند. تعمداً نمونه‌ام را از نمایشنامه‌های خلیج برگزیدم تا متعاقباً بر نکته‌ی دیگری هم تأکید کنم. فیگور کول، با مختصاتی که برشمردیم، نه‌فقط روشنفکران (شخصیت جهان در «جهان با من برقص»)، بلکه لمپن‌های خاص خودش را نیز خلق کرده است. لمپن‌هایی عاری از هر نوع نگاه تنش‌آلود و عصیانگر که هر شکلی از تأثرات برآمده از آنتاگونیسم طبقاتی در آن‌ها حذف شده و تنها وجه به‌اصطلاح سنت‌شکنانه‌ی آن‌ها تمسک به انواع و اقسام شوخی‌های کلامی و بدنی دوپهلوی و سانسورشده‌ی جنسی است. فحاشی‌های گاه‌وبیگاه آن‌ها نیز تلاش‌های رقت‌انگیزی است برای جلب رضایت و نشاندن لبخند بر لبان مخاطبان (و به گفته‌ی برخی از جایزه‌برده‌های این حوزه، خالقان این قبیل آثار حاضرند حتا شلوارشان را هم

دریابورند تا مردم بخندند!». هجوم انواع و اقسامی از این «لمپن‌های کول» را در فیلم‌های «گشت ارشاد»، «سامورایی در برلین» و نمونه‌های فراوان دیگری از این فیلم‌ها شاهد هستیم. از نمونه‌های موسیقایی خلق این فیگور هم تا دلتان نخواهد می‌توان مثال زد. برای نمونه: رضا صادقی به‌عنوان یکی از محبوب‌ترین خوانندگان پاپ ایران، در آلبوم اخیرش ترانه‌ای دارد با این مضمون: «همیشه جای شکرش هست، همه چیزمون از این‌که هست می‌تونست بدترم باشه، ... یه چیزی میشه دیگه غصه‌هاتو بس کن، یه چیزی میشه دیگه حالتو عوض کن...».

اما، از باب نسبت این فیگور با تعرضات جنسی چه می‌توان گفت؟

چنان‌که گفتیم، برساخت فیگور کول نسبت مستقیمی با مختصات سامانه‌ی اقتصاد سیاسی نولیبرال دارد، سامانه‌ای که در آن، هدف محوری عبارت است از «روان‌سازی جریان سرمایه و زدودن تمام موانع موجود بر سر راه آن». این مانع‌زدودگی جریان سرمایه، که دست بر قضا، به بهای مسدود ساختن امکان‌های کثرتی از بدن‌ها و ذهن‌های کارگرفته محقق می‌شود، ضرورتاً باید ساحت هژمونیک را هم تا حد امکان دستکاری، بازسازی، و با هدف مذکور همخوان و همراه سازد. از این رو، در ساحت هژمونیک هم باید فیگورهایی خلق و ارزش‌گذاری شوند که به انحای گوناگون در خدمت این روان‌سازی‌های جریان سرمایه، شکستن مقاومت بدن‌ها در برابر مطالبات منطقی سرمایه، و حصول رضایتمندی در حین انقیاد بدن‌هایشان باشند. در این میان، اقتصاد نولیبرالی برای ابقای خود می‌بایست خصوصی‌ترین داشته‌های ما و به تعبیری از آن خودترین داشته‌های ما را از آن خود سازد، تا بدین واسطه، از یک سو، موانع و مقاومت موجود بر سر راه جریان سرمایه را برطرف کند، و از سوی دیگر، در جریان این سلب مالکیت گسترده، با شعار خصوصی‌سازی، عمومی‌ترین داشته‌های ما را به نفع خود مصادره کند (از جمله آموزش و بهداشت و ...)، و با شعار آزادی، خصوصی‌ترین داشته‌هایمان را به عمومی‌ترین کالاها مبدل سازد (از جمله بدن). نولیبرالیسم قرار است

این پارادوکس را چگونه از نظرها بپوشاند؟ به عبارتی، در فضایی که بخش عمده‌ای از سلب مالکیت‌ها از خلال فرایندی به نام خصوصی‌سازی ممکن می‌شود، چگونه باید این به یغمارفتن بدن خصوصی را توجیه‌پذیر کرد؟ تا آن‌جایی که باید به عامل زور متوسل شد، این امر از راه اعمال شیعانه‌ترین اجبارهای ممکن بر بدن کارگران محقق می‌شود؛ اما گسترش سیطره‌ی نولیبرالیسم در ساحت‌های دیگری که نمی‌توان در آن‌ها زور لخت را به کار بست، ایجاب می‌کند که «رضایت» بدن‌ها برای تن سپردن به این مهم «کسب شود». [لازم به یادآوری است که من در این جا به هیچ روی از استدلال‌های کوتاه‌بینانه و مشمئزکننده‌ای که زنان را به واسطه‌ی پوشش، یا رفتارشان مقصر و حتا مایل به تعرض نشان می‌دهند، سخن نمی‌گویم. در ادامه می‌کوشم منظورم را آشکارتر کنم.]

فیگور کول به چند جهت می‌تواند زمینه‌ساز اهداف نولیبرالی برای دسترسی سهل‌الوصول به بدن‌ها و کاهش هزینه‌ی این دسترسی باشد. نخست آن‌که، با سمباده‌کشیدن به زوایای تیز و خدشه‌افکن شخصیت‌ها، منش یکدستی را در همگان شکل می‌دهد. به تعبیری، با سردادن شعار فردیت، دست بر قضا منشی جمعی را پروبال می‌دهد که در آن، خصایص سوژه‌های به‌راستی متفاوت، نابهنجار تلقی می‌شوند. در این‌جا، دسته‌ای از خصلت‌های سوژه‌ی جمعی بهنجار، در همان فیگور کولی متبلور می‌شود که به‌واسطه‌اش رفتارهایی از قبیل اعتراض و ناخرسندی‌های معترضان نسبت به وضعیت، برچسب‌هایی همچون پرخاشگر بودن و نق‌نقوبودن و سیاست‌زده‌بودن و ... می‌خورد.

می‌دانیم که سامانه‌ی هژمونیک سرمایه‌داری دائماً در واکنش به انتقادات وارد بر آن، خودش را بازسازی و به‌روزرسانی می‌کند: انتقادات فراوانی به سرمایه‌داری شده است، از باب یکدست‌سازی آدم‌ها به‌واسطه‌ی تکنیک‌های تحقیق‌ساز و مسحورکننده؛ واقع آن است که ما دیگر دوست نداریم احمق یا مسحور شده‌ نامیده شویم. فیگور

کول تلاش دیگری است برای به خدمت گرفتن بدن‌ها با اتکا بر دست‌کاری‌هایی متفاوت از تحمیق و سحر در ساحت هژمونیک.

دوم آن‌که، فیگور کول تمثال دقیقی است از مهمترین شعارارزش نولیبرالیسم: آزادی. لیکن چنان‌که می‌دانیم، نه آزادی سیاسی و رهایی‌بخشانه؛ بلکه یک جور تظاهر به بی‌قیدی از «خود» و «دیگری»، و به‌نوعی رهاسازی بدن (بخوانید انهدام مقاومت بدن). در این میان، افراد «مجبورند» که در برابر مطالبات میل و بدنشان «آزادانه» برخورد کنند و البته این برخورد خصلت جنسیتی هم به خودش می‌گیرد، به این معنا که مرد کول مصرف بدن زنان را بخشی از آزادی خوشباشانه‌ی خودش قلمداد می‌کند و زن کول «باید» مصرف شدن بدنش را بخشی از نشانگان فرار از فیگور زن امل تعریف کند. سوم آن‌که، فیگور کول عموماً در برابر این شکل از مصرف بدنش اعتراضی نمی‌کند و با این قضیه «راحت» برخورد می‌کند. در واقع، او فقط در مواقعی لب به اعتراض می‌گشاید که در مسیر رفع و رجوع منافع و لذا یذد خصوصی‌اش اختلالی ایجاد بشود. در این میان، «نمایش مدارا» اصل برسازنده‌ی ارتباط او با «دیگری» است، آن هم به این علت که حضور این دیگری برای تأمین منافع و خواسته‌هایش، امری ضروری به شمار می‌رود. همین «دیگری»، چنان‌که از خلال رنج‌هایش بر او پدیدار شود و واقعیتِ بودنش را به مثابه رنج فقر، تبعیض، و بی‌عدالتی نمایان سازد، به ابژه‌ای حوصله‌بر و مخمل راحتی او بدل می‌شود.

و نهایتاً آن‌که، فیگور کول رابطه‌ای متناقض‌نما با بدن دارد، اما هیچ‌گاه دچار تناقض نمی‌شود. خصوصی‌ترین داشته‌ی او، بدن، باید «آزادانه» در معرض بهره‌برداری عمومی قرار بگیرد. این منطق، در مواجهه با بدن زنانه به شکلی مضاعف اعمال می‌شود و چنبره‌ای چندگون بر بدن زنان می‌اندازد. در بازگویی تجربه‌های زنان از تعرض و آزارهای جنسی وارد بر آن‌ها، یکی از نکات تکرار شونده و قابل تأمل این است که زنان غالباً اذعان داشته‌اند که بسیاری از مردان در مواجهه با امتناع و اعتراض آن‌ها

درخصوص عدم رعایت حریم خصوصی بدنشان، رفتارهایی توهین‌آمیز داشته‌اند و آن‌ها را اُمل، کسی که بدنش را نمی‌فهمد، و ... خطاب کرده‌اند و به کرات باکرگی را امری مذموم و تمسخرآمیز برشمرده‌اند. از سوی دیگر، خود زنان نیز اذعان کرده‌اند که در موارد زیادی برای گریز از چنین برچسب‌هایی و برای این‌که فکر می‌کرده‌اند اعتراض و امتناعشان نوعی کنش عقب‌افتاده و دمه‌ده است، در برابر مطالبات مردان مخالفتی نکرده‌اند. برای فهم دقیق‌تر چنین رفتارهایی، می‌توان از انگاره‌ی هوشمندانه‌ی فوکو درخصوص اقتصاد توزیعی شرمساری بهره گرفت (در این باره می‌توانید به فصل اول کتاب «مراقبت و تنبیه» رجوع کنید). درواقع، به تأسی از اندیشه‌ی فوکو، باید توزیع شرمساری را به‌مثابه نوعی تکنیک قدرت قلمداد کرد که متأثر از استراتژی کلی قدرت، انضباط ویژه‌ای را بر بدن اعمال می‌کند. سامانه‌ی اقتصادی-سیاسی‌ای که می‌کوشد بدن‌ها را مطابق با رویه‌ی مطلوب خودش مورد انقیاد و بهره‌برداری قرار دهد، در ساحت هژمونیک می‌بایست سرمایه‌گذاری معینی هم روی نقاط شرمساری انجام دهد، به طوری که، افراد با امتناع از قرارگرفتن در این جایگاه‌های شرمساری احساس رضایت و مقبولیت کنند.

در این‌جا، اقتصاد توزیعی شرمساری دست‌اندرکار را می‌توان چنین خلاصه کرد: شرمساری از امتناع، شرمساری از اعتراض، شرمساری از باکرگی، و در عین حال: شرمساری از افشاگری تعرض صورت گرفته. همین واکنش، یعنی پدیده‌ی شرمساری از افشاگری، یکی از نقاطی است که در آن، هم‌پوشانی فرمول‌های انقیاد بدن در سامانه‌ی به‌اصطلاح سنتی و سامانه‌ی نولیبرال مشهود است.

می‌خواهم در این خصوص نمونه‌ی دیگری بیاورم. آشکار است که در توازی با انقیاد نولیبرال بدن‌ها، شکل دیگری از انقیاد بدن زنانه در جامعه‌ی ما به قوت خود برقرار است که به‌واسطه‌ی آن، تحقق امکان‌های متکثر بدن (خاصه بدن زنانه) محدود و بعضاً مسدود شده است. دست بر قضا، سرمایه‌داری از این اشکال انسداد بدن به نفع

خود بهره‌ی وافی و کافی برده و شبه‌بدیل‌های شبه‌انتقادیِ خودش را اشاعه داده است. اما، چنان‌که پیش‌تر هم تاکید کردیم، این دو منطق انقیاد بدن، فارغ از مناسبت هم‌ارزی‌شان، در بسیاری مواقع نسبتی از جنس هم‌پوشانی دارند: سرمایه‌داری نولیبرالی به مصرف هر چه بیشترِ توان‌های بدنی نیاز دارد. از یک سو، فارغ از الزامات بی‌واسطه‌ی تحمیل‌شده بر بدن کارگران، ذهنیت روادارانه‌ی فیگور کول‌زمینه‌ی فکری و فرهنگی مناسبی برای مبدل‌ساختنِ بدن‌های غیرکارگر به بدن-کارگر فراهم می‌آورد؛ از سوی دیگر، بدن‌های تحت انقیاد، نیازمند آن‌اند که از حیث روانی و جسمی همواره خودشان را بازتولید کنند. خدمات جنسی زنان در این مورد، ایفاگر نقش بسیار مهمی است و خدمات ارزنده‌ای را در راستای تحملِ بهره‌کشی‌های حادِ صورت‌گرفته از بدن ارائه می‌دهد. امتناع زنان از ارائه‌ی این خدمات، در اقتصادِ توزیعِ شرمساریِ مندرج در فرماسیون نولیبرالی، به آشکالِ گوناگون تنبیه و تقبیح می‌شود. لذا، ما در منطق نولیبرالی ارتباط با بدنِ زنانه هم کماکان با پدیده‌ای به اسم تمکین مواجه‌ایم. تمکین نمونه‌ی روشنگری است از نقش یک تکنیکِ کنترلی در دو منطق انقیادِ به‌اصطلاح متفاوت که هر یک ابزارهای حمایتیِ خاصی برای ابقای آن وضع کرده‌اند: از برجسبِ زنِ نااهل گرفته تا انگِ زنِ امل. درواقع، همان تکنیکی که اشمئزاز فراوانی در منتقدان منطق به‌اصطلاح سنتی-مذهبی ایجاد می‌کند، این‌جا و در این منطق انقیاد، به انواع و اقسام پوشش‌های به‌روزشده و «تلطیف‌گردیده» ملبس شده و در صورتِ امتناعِ زنان، ابزارهای توبیخی گوناگونی بر آن‌ها تحمیل می‌کند.

از این منظر، همه‌ی ما به «کارگران جنسی» بدل شده‌ایم.

۵

و در انتها چند نکته. نخست آن‌که، هدف از مسیر تحلیلیِ پیموده‌شده در این نوشتار، پرداختن به شرایط امکان بروز پدیده‌ی تعرض و آزار جنسی بوده است؛ این بدان معنا

نیست که همه‌ی آشکال و انواع این پدیده را می‌توان به‌تمامی با اتکا بر تحلیل یادشده تبیین‌پذیر کرد. کوشش من (در حد بضاعت خودم، و محدوده‌های این نوشتار کوتاه) آن بوده است که نشان دهم تبیین‌های علت‌محوری که فرهنگ تاریخ‌زدوده‌ی مردسالاری را علت تام بروز این پدیده می‌دانند، دست‌کم برای تبیین بخش قابل‌تأملی از روایت‌های آزار جنسی اخیراً افشاشده بسنده نیستند. پژوهشگرانِ چپ عمدتاً باور دارند که جامعه‌ی ایران دهه‌هاست تحت سیطره‌ی سامانه‌ی اقتصادی-سیاسی نولیبرالیسم قرار گرفته است، اما به وقت تحلیل وقایعی از این دست، به‌تمامی این مهم و تأثیرات عمیق آن بر شاکله‌های حسی-رفتاری انسان‌های زیسته در این ساحت را به فراموشی می‌سپارند و کماکان دست به دامن تبیینی منجمدشده می‌شوند. باید کوشید مختصات نرینه‌سالاری (نه فقط مردسالاری؛ چرا که مردانِ دگرباش نیز به‌شدت در معرض آسیب‌های این نرینه‌سالاری قرار دارند) را در تقاطع میان آشکال گوناگون انسداد بدن درک و فهم کرد و به‌جای اتکا بر شبه‌بدیل‌های بزرگ‌شده‌ای که در شمایل «آزادی» انقیادهای مضاعفی را بر بدن — خاصه بدن زنان — تحمیل می‌کنند، در پی «بدیل‌های واقعی» و راهگشا برای احقاق حقوق زنان بود. این امر در ابتدا می‌طلبد که از فرم‌های روایی مصیبت‌سرابی و تظلم‌خواهی که یحتمل به‌واسطه‌ی سنت‌های روایی تشیع، به فرم‌های تاریخی‌روایی و اندیشگانی ما بدل شده‌اند (این مدعا فقط در حد یک فرضیه است) فاصله بگیریم و درمقابل، این جزئیت را در بطن کلیتی مشاهده کنیم که برای نمونه یک سرش به سینما می‌رسد و سر دیگرش به فرم تغییریافته‌ی وعظ و خطابه. فقط در نسبت با این جزئیت‌ها و به تعبیر دقیق‌تر، با قراردادن این جزئیت در بستر مناسبات قدرت چندگانه است که می‌توان پیچیدگی و چندوجهی بودن مناسبات انقیادی حاکم بر بدن، و از خلال آن، تعرض و ایذای جنسی را فهم کرد و درمقابل، امکان‌های دیگرگونه‌ای را بر بدن گشود.

با این همه، این به‌هیچ‌روی به معنای کاستن از اهمیت انتخاب و تصمیم فردی در مبادرت به آزار و تعرض جنسی نیست. چه در مقام فاعل و چه در مقام مفعول، همواره می‌توان در برابر مناسبات قدرتی که شاکله‌های حسی-رفتاری ما را نشانه رفته‌اند، مقاومت کرد. مهمترین نمود این مقاومت نیز رفتاری است که زنان آسیب‌دیده از تعرض جنسی، در روزهای اخیر در پیش گرفته‌اند و به هر شکلی از تعرض، با پوشش‌های ایدئولوژیک متفاوت، اعتراض کرده‌اند.

این فریاد اعتراض خواهی، ستودنی است.