

الاقتصاد السياسى للخفاض الفرعونى

ألين قرونوم

ممارسة خفاض المرأة، بالنسبة للمراقب الخارجى يمثل حالة كلاسيكية لعادة واضحة الضرر، تبدو متناقضة مع القيم الانسانية، لذا يكون الغاؤها أمرا مطلوباً. إنّ جراحات الخفاض المدمرة هذه والتي تجرى بصورة واسعة فى السودان، كانت محل معارضة المصلحيين السودانيين والأجانب لزمان طويل.

وتبدو هذه الممارسة فى جوهرها ثقافية أكثر من كونها اقتصادية وسياسية، تستند الى أيديولوجيات تقليدية ودلالات رمزية يتم الحديث عنها كعادة أو طقس. وكما أشارت كذلك ناهد فريسد طوبيا فإنّ النقاد يميلون لاضفاء نوع من الغموض على الطقس مفترضين غالباً أنّ ممارسة ثقافية كهذه "هى شئ موروث من ماض لا يمكن متابعة جذوره وليس له معنى منطقى ويقع فى إطار الأمور الحساسة للانسان التقليدى والتي لا يجوز الاقتراب منها"^(١) وأجد نفسى متفقة فى أنّ وجهة النظر هذه عن الثقافة قاصرة جداً وجامدة. ففى اعتقادى أنّه ستكون فرص بروز مقترحات ناجعة بسياسات للتغيير قليلة للحد البعيد حين نعزل النواحي السياسية والاقتصادية للثقافات بعضها عن بعض وبناءً عليه، ولكى لا يسقط المصلحون فيما سقطت فيه الأمريكية سيئة السمعة فران هوسكن الداعية المناهضة للخفاض، والتي جرحت خطبها غير المجدية ضد الخفاض، مشاعر العديد من النساء الافريقيات فمن المهم أن نبحث بجدية فى الكيفية التى تتواءم بها ممارسة خفاض المرأة مع الاقتصاد السياسى للسودان المعاصر، والكيفية التى تؤثر بها على وضع المرأة فى المجتمع السودانى وكيف يؤثر هذا الوضع على الممارسة. وهذا هو غرض هذه الدراسة. فهذه الطريقة فقط يمكن وضع استراتيجيات للتغيير أكثر فعالية، كما يمكن فى نفس الوقت الوصول الى فهم جذرى لأهمية قضايا وموضوعات المرأة بالنسبة للاقتصاد السياسى ككل.

خلفية: جراحات الأعضاء التناسلية الأنثوية الطقسية فى السودان:-

هنالك أنواع عديدة من جراحات الأعضاء التناسلية الأنثوية

تعرف مجتمعة تجاوزا باسم إخفاض الأنثى، وظلت تمارس فى السودان لقرون عديدة . ولكن هنالك العديد من المتفائلين بأن يكون هذا القرن هو الأخير بالنسبة لهذه الممارسة، بسبب أنّ الاهتمام الذى تحظى به كمشكلة أصبح يتزايد بصورة سريعة . ومن علامات هذا الاهتمام المميزة انعقاد مؤتمر عالمى مؤلته منظمة الصحة العالمية حول "الممارسات التقليدية المؤثرة على صحة المرأة" فى الخرطوم عام ١٩٧٩، تضمّن أوراقا عن خفاض المرأة قدّمها عدد من الأكاديميين السودانيين . وعلى سبيل المثال، فقد أجرى مسح واسع وسط النساء والرجال فى محافظات عديدة لتحديد ممارسات خفاض الأنثى الجارية حاليا ومدى تفشيها . وقد نتج عن هذا المسح نشر كتاب أسماء الضيرير أيتها المرأة، لم البكاء: الخفاض وأثاره (١٩٨٢) . ولقد استهدف مشروع ممّول من قبل جمعية بابكر بدرى لدراسات المرأة استئصال ممارسة الخفاض فى القرى التى ينفذ فيها . (٢) وقد تمّ تأسيس مركز للمعلومات والمصادر حول خفاض المرأة فى إطار المجلس القومى للبحوث فى السودان . (٣) وأصبح هناك اهتمام بالمشكلة من قبل منظمات عالمية عديدة وتكونت طلات مع أشخاص فى البلدان الأخرى التى تعاني من ممارسات مماثلة . على أنّه يبقى علينا قبل أن نخلص إلى أنّ ممارسة الخفاض فى طريقها الى الزوال أن نبحث فى مدها ومبرراتها .

أصل هذه الممارسة غير معروف ، رغم أنّ هنالك ما يدل على أنّها كانت تمارس فى إطار الحضارات القديمة لوادى النيل فى مصر والسودان . وقد بقيت هذه الممارسة موجودة حتى عهد انتشار المسيحية ووصولها الى الجماعات الحاكمة فى ممالك وادى النيل فى السودان فى القرن السادس الميلادى . وفيما بعد أدّت موجات الهجرة العربية والتزاوج مع السكان المحليين، بالإضافة الى تأثير العلماء المسلمين، الى أسلمة السودان الشمالى بحلول العام ١٥٠٠ الميلادى . وقد جرى فى هذا الاطار التوفيق بين الخفاض الفرعونى وبين نظام الاعتقاد الشعبى الاسلامى فى السودان بمثل الذى جرى من تهجين لعقائد سبقت الاسلام فى السودان مثل تقديس الأسلاف والأولياء وحتى ممارسات الزّار وغيرها من أشكال تقمّص الأرواح . لهذه الممارسة

إذا جذور عميقة في ثقافات المجموعات الاثنية في شمال السودان
تكشف عن مغزى رمزي أكثر تأصلاً من مجرد ارتباطاتها ودلالاتها
الدينية أو آية تبريرات واعية أخرى. (٤)

من بين كل أنواع خفاض المرأة الممارسة فإن أكثرها خطراً
ذلك الذي تسود ممارسته في السودان. وهذه العملية التي تسمى
بالخفاض الفرعوني تشتمل على إزالة كل الأعضاء التناسلية الخارجية
(البظر، غلفة البظر، الشفرين الأصغرين، وكل أو جزء من الشفريين
الأكبرين) ومن ثم الرتق (infibulation) أو خياطة طرفي
الفتحة معاً، تؤدي إلى حجب فتحة المهبل وقناة مجرى البول، تاركة
فقط ثقباً صغيراً لمرور البول ودم الحيض.

هنالك نوع آخر من الخفاض يعرف (بالسّنة) أي ذلك الذي ينظر
ويتوافق مع التقليد الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم،
ويمارسه عدد قليل. وهو يشتمل على إزالة مقدّمة غلفة البظر فقط،
على ما جاء في قول الطبيبة الباحثة السودانية أسماء الضريير. (٥)
ولكن هذا الاسم (سّنة) يستخدم أيضاً من قبل النساء السودانيات
للاشارة إلى أنواع أخرى من عملية الخفاض تشمل الإزالة البسيطة
للبظر مع إزالة الغلفة وأنواع إخفاض أخرى عديدة متوسطة هي أقرب
إلى الخفاض الفرعوني. وأفضل التقديرات لمدى شيوع الأنواع المختلفة
تستند إلى مسح أسماء الضريير الذي غطى عدداً من محافظات شمال
السودان، حيث وجد فريق البحث أنّ حوالي ٩٩ في المائة من النساء قد
أجرى لهنّ نوع من أنواع الخفاض. وأنّ واحد في المائة فقط غيّر
مخفوضات ومن بين المخفوضات فإنّ ٢٥ في المائة أجرى لهنّ خفاض
السّنة الخفيف و ١٢٢ في المائة خفض خفاضاً من النوع المتوسط، في
حين أنّ نسبة ٨٥٣ في المائة قد أجريت لها الخفاض الفرعوني
(الاستئصال زائدا الرتق). (٦)

وفي الشمال الذي يمثل ثلث مساحة البلاد فإنّ خفاض المرأة
يمارس في كل مكان، في الريف كما في المراكز الحضرية، ووسط المسلمين
والمسيحيين الأقباط على السواء. وحتى وسط النخبة المدنية المتعلمة
في الخرطوم فإنّ عدداً ضئيلاً نسبياً من الأسر قد نجح في التخلص
هذه الممارسة نهائياً. ونجد أنّ الأقاليم الجنوبية غير المسلمة

وحدها هي التي تخلو نسبيا من هذه الممارسة فيما عدا وسط السكان من ذوى الأصل الشمالى.

ولخفاض الانثى مناسبات احتفالية، وتتراوح أعمار البنات اللاتى يخفضن بين خمس الى سبع سنوات عادة. ورغم أنهن ربما يكنّ فزعات من العملية نفسها، إلا أنهن ينتظرن الخفاض بلهفة كأول مناسبة يتم فيها التعامل معهن كشخصيات هامة. وتتوقع أولئك الفتيات أن يحصلن على ملابس جديدة وعقود وهدايا. ولربما ذبحت الأسرة المستطبعة بهيمة بهذه المناسبة، وتولم للضيوف العديدين المتوقع حضورهم. وغالبا ما تنظم الأسرة الميسورة ترفيها غنائيا فى حفل مسائلى يدعى له ضيوف كثيرون يكون مناسبة للصرف البذخى. (٧) وتجرى هذه العمليات بواسطة قابلات، هنّ إمّا دايات تقليديات أو قابلات مؤهلات أمضين فترة تدريبية لمدة عام، وكلتا المجموعتين تتحدثان بحرية عن مشاركتهما فى إجراء مثل هذه العمليات رغم كونها غير قانونية. وقد حدثت بعض التحسينات فى طرق إجراء العمليات إلا أنها محدودة. فالطرق التقليدية الخطرة على الصحة، مثل إجراء العملية بسكين على حفرة فى الأرض واستخدام الشوك وربط الأرجل فى الخياطة واستخدام الماء العادى للنظافة، قد استبدلت بمعدات أفضل وذلك للمعرفة بطرق أكثر صحية.

ولقد قامت قابلة القرية المدربة من قبل الحكومة - والتي راقبت عملها خلال عملى الميدانى بإجراء العملية على قطعة من الخشب وعنقريب مغطى بقطعة بلاستيك - وهى تستخدم حقن الزيلوكاين (xylocaine) للتخدير الموضعى وموس جديدة للقطع وإبرة خياطة وغرز ذوابة وبودرة من المضادات الحيوية الوقائية. وكانت القابلة فى البداية قد عقمت أدواتها فى إناء به ماء ساخن متى ما توفّر ذلك، ولكنها على أية حال لم تعقم الأدوات لبدء العملية لبنات ثانية. وتشتري القابلة معظم التجهيزات الضرورية والأدوية من دخلها، وتمدّها الحكومة بالمعدّات الأساسية الضرورية للتوليد، كما أنّها تحصل على بعض من التجهيزات بصورة غير رسمية من المركز الصحى الحكومى المحلى. وعلى الرغم من أنّ بعض التحسينات قد أدخلت على عملية الخفاض فلا زالت البنات يعانين خلال فترة الخفاض

من بعض المخاطر كالتنزيف، والالتهابات وتخثر الدم، وحبس البول، أو الصدمة. وهى مخاطر قد تنتج عنها حالات وفاة فى بعض الأحيان، كما أنّ الفتيات اللّاتى أجريت لهنّ عملية الرّتق يعانين من حبس دم الدورة الشهرية فى فترة الحيض أو يتعرّضن لمعوبات فى التبوّل وذلك لاعتراض نسيج الجرح القديم لفتحة البول. ولدى الاتصال الجنسي الأول يمثل الرّتق عائقا لابتدأ من فتحه بقوة مؤلمة بواسطة الزوج أو القابلة أو الطبيب. كما تحدث تعقيدات عند الولادة نتيجة لنسيج الجلد الغليظ فى منطقة الرّتق والذى لابتدأ من فتحه بالقطع ثم اعاده خياطته بعد الولادة. لذلك فإنّ ناسور القناة المهبليّة ينتج عن مثل هذه التعويقات فى المخاض، وهو ليس نادر الحدوث فى السودان. ومثل هذا الناسور أو الثقب بين المثانة البولية والمهبل، يحدث نتيجة لاصابة النسيج اللّحمى بين العضوين حيث تنتج تبعا لذلك أوضاع غاية فى الحرج بالنسبة للمرأة المصابة، فهى لا تستطيع أن تحبس بولها فيظل يتسرّب باستمرار. ومن التعقيدات الأخرى لخفاض المرأة على المدى الطويل، التهابات المسالك البولية، والتهابات الحوض المزمنة. للمزيد من المعلومات حول الآثار الصحية الضارة للظهور، أنظر فيرزن وكوك وشانداك وطوبيا وأسماء الضيرر. (٨)

الخفاض ودونية المرأة

يمثل خفاض المرأة فى السودان جزءا من الترتيبات الاجتماعية الثقافية لدعم دونية المرأة. وبالنسبة لتلك المجموعات التى تمارس خفاض الأنثى، فإنّ عمليات الخفاض تشكل بعضا من عملية التكوين الاجتماعي للجنس الأنثى حيث تعمل رمزيا وفعليا على ترويض النشاط الجنسي للمرأة لأغراض اجتماعية. (٩) وشائع الاعتقاد أنّ الطاقّة الجنسية للمرأة عنيفة بطبيعتها وذات خطورة كامنة إذا لم تتم السيطرة عليها. وعبارة هايس (١٠) القائلة بأنّه فى السودان "إنّ العذارى يصنعن ولا يولدن" تحيط بجوهر هذه العملية للتكوين الاجتماعي للجنس (من ذكر وأنثى) والدور المشروط للمرأة كربة للصون والعفاف. ويقوّى من ذلك كلّ مواصفات جاهزة لكيف تتسلل المرأة وماذا تتردى، علاوة على قيود معلومة على حركتها ونشاطها. ونتيجة لذلك كلّ تصبح المرأة السودانية فى مأمن من كارثة تلطيخ السمعة

التي كانت لتؤثر على الرجال فى أسرتهما مثلما ستؤثر عليها .
فبتلطيف الرغبة الجنسية لدى الصبية وبعاقة امكانية اختراقها
بعملية الرّق، فإنّ عملية الخفاض تصبح ضمانة لعذريتها، وتؤمّن
بالتالى إمكانيّة زواجها . وإنّ آية بنت أجرى لها الخفاض الفرعونى
على وجهه الصحيح، تعود حقيقة أنّ النساء أنفسهنّ هنّ اللّاتى يقمّن
بإجراء العملية، ويمثلن أقوى المدافعين عنها للأهمية المعطاة
للعذرية فى الزواج ولوضع الدونية الاجتماعية والاقتصادية للمرأة .
فالنساء فى السودان عادة ما يكتسبن وضعهنّ الاجتماعى وأمانهنّ
الاقتصادى من أدوارهنّ كزوجات وأمّهات ، على الرغم من أنّ لغالبية
النساء نشاط اقتصادى . وهناك تفضيل واضح لتعليم الاولاد على
تعليم البنات . وبمقتضى التشريع الاسلامى فإنّ الرجل يرث ضعف ما
ترثه المرأة . وتؤدى أعباء العمل المنزلى المتوقعة من المرأة
المتزوجة، إضافة الى غياب أشكال الدعم والعون الاجتماعى مثل
الحضانات قليلة التكلفة والضمان الاجتماعى ورعاية العجزة، الى
تقييد قدرة النساء على العمل خارج البيت لاعالة أنفسهنّ .

لذلك فإنّ الهدف الاجتماعى من الخفاض ، الذى هو الحفاظ على
سمعة البنات ، وتأمين إمكانيّة زواجهنّ، قائم بلا أمل كبير فى تغييره
حتى وإنّ أيقن الناس ، فالأشار الضارّة لهذه الجراحات ، حيث أنّ
النساء إنّما يحمين أنفسهنّ وبناتهنّ فى مواجهة الخطر الحقيقى
التمثل فى النبذ الاجتماعى والدمار الاقتصادى . ولاعادة عملية الرّق
فيما بعد الولادة هدف مماثل لأنّه من المظنون أنّها تزيد من متعة
الزوج الجنسية، ولذلك تقبل عليها الزوجات اللّاتى يسعين للاحتفاظ
بوضعهنّ فى الأسرة حتى لا يفقد الزوج اهتمامه بهنّ ويستغل الحق فى
الطلاق أو اتخاذ زوجة ثانية .

إذا، فبالنسبة للبنات السودانيات فإنّ الأنوثة - أى هويّة
نوعهنّ الأصلية - مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعذرية والقابلية للزواج
والتي لا يمكن ضمانها إلّا بالخفاض . وبينما يتوقع كثير من المراقبين
أن يؤدى الوعى بمخاطر هذه الممارسة، وكذلك الارتفاع العام لمستوى
تعليم المرأة، للتغلب على هذه النظرة، إلّا أنّه لم يظهر بعد تعريف
متماسك بديل للأنوثة ليحل محلّها، ولذلك فسوف يواصل بعض الناس حتى

يتعرض للتبذ الاجتماعي كنتيجة لقرارهنّ بعدم خفض بناتهنّ .
على الرغم من أنّ ممارسة الخفاض ليست وقفا على المسلمين في السودان، وأتت ليس ممارسة من قبل جميع المسلمين، فمن الواضح أنّ الطابع الديني لهذه الممارسة كان عاملا مهماً حيث أسهم في استمرارها لأنّ هنالك، حسب ما لمست من تجربتي أثناء اجراء المقابلات مع نساء من وسط وشمال السودان اعتقادا شائعا بأنّها ممارسة مطلوبة في الاسلام . ورغم أنّ الفكرة بأنّ الخفاض سنّة ممّا يعنى درجة من الالتزام الديني - قد تمّت مواجهتها من قبل علماء الدين في السودان إلا أنّ مصطلح "خفاض السنّة" مصطلح سيء الحظ فهو حين يستخدم للإشارة لعملية إزالة البظر والأشكال الأخرى الأقل تطرّفا، يؤدى الى دعم فكرة أنّ هناك نوعا ما من أنواع الخفاض إسلامي المنطلق . بل إتيّ قابلت بعض النساء ممّن بدان يطلقن اسم "خفاض السنّة" على الأشكال الوسيطة من الخفاض التي تقترب كثيرا من النوع الفرعوني، ربما للتأكيد بأنّهنّ مسلمات صالحات متبعات للسنّة . فلا بد من الحذر إذا عند تفسير إجابات الاستبيانات خشية أن تكون النتائج التي تشير الى زيادة في ممارسة (خفاض السنّة) مجرد انعكاس للتغيير في التسمية أكثر من كونها إشارة الى تحوّل في نوع العملية الجراحية التي أجريت .
وهناك تأثير ديني حديث آخر على ممارسة خفاض المرأة ممّا التمس في إحدى قرى النيل التي درستها جاينس بودي، (١٤) فقد أدت عودة الرجال الذين هاجروا الى السعودية طلبا للعمل (هو نشاط يشترك فيه الرجال السودانيون في مناطق عديدة من القطر) الى ظهور مطالبة بالآلا تجري للبنات عملية الخفاض التقليدية من إزالة للبظر والرتق، بل أن يجرى لهنّ خفاض السنّة . فقد نتج عن احتكاك هؤلاء الرجال بالاسلام الأصولي في العربية السعودية أن أصبحوا يعتقدون بأنّ الخفاض الفرعوني عملية بربرية لا تجد لها أي سند في القرآن . وقد وجد هذا الطلب من قبل الرجال رفضا ومعارضة من نساء القرية اللآئى رأين ألا يتدخل الرجال فيما هو من شؤون النساء، ولكن فترتنا هذه التي تشهد انبعاشا دينيا وسط كلا الجنسين في القرية، ومع التغييرات الكبيرة المتلاحقة في شتى جوانب الثقافة (بسبب انتشار التلفزيون، والازمة الاقتصادية، والهجرة) فلربما يكون خفاض

أوسع للممارسة.

وإذا ما ركزنا أولاً على الفروق الاثنية وسط المسلميين، وهم فى الأساس يتحدثون العربية ويشكلون غالبية السكان، فمن الواضح أنّ أغلب هذه المجموعات الاثنية ظلت تقليدياً تمارس نوعاً من أنواع خفاض المرأة وتعتبره جزءاً من تكوينها الثقافى. على أنّه توجد هنالك فروق فيما بينهم فى نوع الجراحات التى تجرى، كما أنّ هنالك فروقا فى الدلالة الرمزية لطريقة الاحتفال. فهنالك مثلاً مجموعتان من الرّحل هما الرشيدة والمسيرية تقولان بأنّهما لا تمارسان الرّتق وإلّاما تجريان خفاض السّنة فقط لأنّهما بطبيعتهما كرّحل لا يمكنهما توفير قابلية لامرأة فى المخاض، الأمر الذى يعد ضرورياً بالنسبة للمرأة المرتوقة. وقد ظهر أنّ بعض هؤلاء قد بدأوا حديثاً فى إجراء الرّتق، ويبدو أنّ ذلك راجع الى تأثير الاتصال بالسكان المجاورين (١٦) ولكن الأسباب التى دفعتهم لتبني الخفاض ليست واضحة. أمّا وسط بنى هلبة حسبما تقول أسماء الضير، فإنّ الخفاض الفرعونى يجرى للنساء المنتميات الى الأسر ذات الوضع الاجتماعى الأعلى (فرع الناظر) بينما يجرى للنساء الأخريات خفاض السّنة وبالتالى فإنّ العمليّة الأكثر تطرّفاً أصبحت ترتبط بالوضع الاجتماعى العالى.

هنالك أقلية صغيرة من المجموعات الاثنية السودانية المسلمة لا تمارس الخفاض تقليدياً، مثل الفور والكنين فى أقصى الغرب. والذى كان أحد آخر المناطق فى السودان التى خضعت للسيطرة الاستعمارية وكانت موقعا لسلطنة اسلامية قوية. ويقال أنّ الكنين يرفضون الخفاض لأسباب دينية حيث يعتقدون بأنّه يجب على المسلمين الحقيقيين ألا يمارسوها. ولكن هذا الرّفص أدّى لأن يزدريهم جيرانهم كذلك فقد صعب عليهم الحصول على قابلات مدرّبات، حيث أنّ القابلات، وهنّ يعتمدن على ما يجمعنه من الولادات والخفاض قرّرن أنّهنّ لن يجدن دخلاً كافياً حيث لا يوجد خفاض. أمّا بالنسبة للفور فقد بدأ العديد منهم يمارس الخفاض الآن، خاصّة أولئك الذين يعيشون فى المدن. ومن الجديس بالاهتمام أن نذكر أنّ الفور فى زمان ما قبل الاستعمار لم يكونوا يخفضون البنات فيما عدا أنّ إزالة البظر كانت وسط الزعماء "تقليداً حديثاً" وكانت تشكل عنصراً آخر لادّعاءاتهم بكونهم أصحّ إسلاماً من

العامّة" حسب قول المؤرّخة ليدوين كابتيجنس. (١٧) ويبدو أنّ لانتشار الخفاض الفرعونى فى هذا الجزء من البلاد صلة بتدفق أفراد الطبقة الوسطى الحديثة من موظفى الحكومة، والبوليس، والعساكر والتجار من وادى النيل تحت ظل الادارة الاستعمارية، والذين أصبحت ممارساتهم الاجتماعية والدينية محل محاكاة السكان المحليين فى المراكز الحضرية النامية أملا من سكان المنطقة المحليين فيما يبدو فى التماس وضع طبقى أعلى. (١٨)

أما المجموعات الرئيسية الأخرى التى لا تمارس خفاض البنات فهى الجنوبيون السودانيون غير المسلمين أساسا. والمهاجرون من مسلمى غرب افريقيا و"الغرباويون" (الهوسا ومجموعات إثنية أخرى يجرى التمييز ضدها فى أواسط السودان وتعرف بـ: (فلّاتة) والأثيوبويون والأريتريون المهاجرون واللّاجئون (وهم يوجدون فى أعداد كبيرة فى المدن وفى أرياف شرق السودان)، وكذلك الأوربيون المقيمون بالسودان وفيما عدا الأوربيين، الذين عادة ما يمثلهم أناس ناجحون نسبيا ومتعلمون، ويبدون مقبولين رغم كونهم مختلفين فى الدين ولا يمارسون الخفاض، فإنّ المجموعات الأخرى التى لا تمارس الخفاض ليست فقط مختلفة إثنيا وإنما تحتل عادة وضعها اجتماعيا دونيا. وليس من غير الشائع أن تسمع سودانيا عربيا يعلن عن مقتته أو اشمئزازه من أولئك "الغلف" الذين لا يمارسون الخفاض ورغم أنّ هذا المسلك المشمئز غير عام إلا أنّ درجة شيوعه الكبيرة تجعله يلعب دورا فى ترسيخ الطبقة الاجتماعية والحدود الإثنية.

وفى مثل هذا الوضع الموسوم بعدم المساواة بين المجموعات الإثنية من المؤكد أن ينشأ أمام المجموعات والأفراد اغراء الاندغام فى الجماعة ذات الثقافة الغالبة بأن يقبلوا وبخاصّة الطقوس الاجتماعية الحاسمة مثل ظهور المرأة. وهناك عدّة حالات توضح هذه المسألة.

وجد جى أوبراين من دراسة له بكردفان أنّ أسرا عديدة من أصول غرب افريقية قد تمكنت من اتخاذ هوية إثنية جديدة كجزء من قرية جواما، وقد شمل تكيّفهم الإثنى تبنى ممارسة خفاض المرأة (١٩) ولسوء الحظ فإنّ دراسة أسماء الضيرير لخفاض المرأة فى عدد من

المحافظات الشمالية لم تشتمل على السكان الذين أصولهم من غرب إفريقيا في عينات المسح، لذلك فمن غير الواضح إلى أي مدى ينتشر الاتجاه نحو خفاض البنات بين الأجيال الشابة لتلك الجماعات وهم في سبيلهم للاندغام. ولكن الحافز واضح هنا حيث أنّ الامتيازات والفرص الاقتصادية والاجتماعية الهامة (مثل امتلاك الحيازات في مشروعات التنمية. أوراق المواطنة الثبوتية، ورخص أخرى، لا تمنح في الغالب لـ "غير السودانيين". وغير السودانيين هنا مطاطة أحيانا.

ويبدو أنّ النوبة المقيمين في المدن - وهم ليسوا ممارسين التقليديين للخفاض - قد بدأوا في الأخذ بهذه الممارسة بصورة متزايدة. وقد أوردت أسماء الضرير أنّ النوبة في المدن (دايرين يكونوا زى عرب) وقد أخبرتها امرأة من النوبة في سياق مقابلة معها أنّ جاراتها العربيات ظللن يغلظنها حتى رضخت أخيرا وقامت بخفاض نفسها وبناتها.

إنّ المجموعات الاثنية الجنوبية الكبيرة مثل الدينكا والنوير لم تبد اهتماما بتبني هذه الممارسة في مناطقها الأصلية، حسبما ظهر لي خلال دراسة ميدانية قمت بها في ١٩٧٠. ولكن هذه الممارسة ليست مجهولة تماما لديهم، حيث أنّ بعض النساء ممّن تحدّثت اليهنّ حكين لي عن حالة واحدة من نساء الدينكا تزوجت من تاجر شمالي يعيش في إحدى قرى الجنوب. فقد سمعت هذه الزوجة خلال اتصالها بنساء أصدقائها زوجها ممّن يتحدّثن العربية بأنّ الخفاض أفضل وقامت باجراء العملية لنفسها. وتجرى الحكاية بأنّ المرأة قد صرّحت بأنّ الطهور قد حرمها من المتعة الجنسية التي كانت تجدها قبل أن تجربيه على نفسها وقد نقلت تحذيرها بذلك للأخريات.

وتكمن دلالة هذه الرواية في كونها قد جرت في جنوب السودان حيث يشكل العرب السودانيون أقلية ثقافية، ومع ذلك فإنّهم كأغلبية ذات سطوة على المستوى القومي، فهم يمارسون سيطرة أيديولوجية تنبعث من نظام ديني قوى

ما تقترحه هذه الأمثلة القليلة تدلّ على أنّ خفاض المرأة ليس مجرد ممارسة تقليدية متبقية من التاريخ، بل هو علاقة مهمة لوضع متميز لمجموعة إثنية، وآله - أي الخفاض - يستخدم أيديولوجيا

لأبعاد المجموعات الطموحة ذات الوضع الأدنى والتي تخص من جانبها إغراء لتبني هذه الممارسة كجزء من عملية الاستيعاب الثقافي الضرورية للانتقال للطبقة الأعلى اجتماعياً. وعليه فإن الأفراد والجماعات الذين يتبعون استراتيجيات الاندغام هم أكثر ميلاً لتبني ممارسة الطهور كعلامة ثقافية حاسمة. يبقى أنه بالنسبة للمجموعات التي لم تتمكن من الاندغام، أو لم تختره، فإن تفاديها لهذه الممارسة يصبح في بعض الحالات عنصراً في دعواها للتسامح الأخلاقي على الطبقة السلطوية مما يدعم الحدود الثقافية من الجانب الآخر.

الاقتصاد السياسي لجهود أبطال الخفاض

جاءت أولى المحاولات لإبطال عملية إزالة البظر والرتق في السودان خلال فترة الإدارة الاستعمارية البريطانية. فقد قامت القابلة البريطانية، التي استقمت للبلاد عام ١٩٢٠ لإنشاء مدرسة لتدريب القابلات، باستيعاب دايات تقليديات في برنامجها، والتي جانب تقديمها للدروس في الولادة، سعت لاقتناعهن بالتخلي عن ممارسة الخفاض وهو جهد يبدو أنه كان له تأثيراً ضئيلاً.

وحينما أصدرت الحكومة مرسوماً يمنع الخفاض الفرعوني عام ١٩٤٦، كانت مجهودات مشتركة من قبل الحكومة والمتعلمين السودانيين خاصة الأطباء وعلماء الدين، قد بذلوا جهداً لايقف ممارسة الخفاض الفرعوني. وقد قامت الخدمات الطبية السودانية عام ١٩٤٥ بإصدار وتوزيع كتب بالعربية والانجليزية يشجبه ممارسة الخفاض الفرعوني ويحث على التخلي عنها. وقد صادق على هذا الكتيب أطباء ذوو مكانة رفيعة من الانجليز والسودانيين والعديد من القادة الدينيين السودانيين ومن بينهم مفتي السودان والذي أبانت فتواه الفقهية الإسلامية الملزمة أن خفاض المرأة ليس أمراً لازماً في الإسلام. (٢٠) وقد دعا قائد ديني آخر ممن صادقوا على ذلك الكتيب إلى استبدال الخفاض الفرعوني بخفاض السنة مستشهداً بالحديث الشريف المشهور "اخفضوا ولا تزيلوا". وقد دعمت وجهة النظر هذه برسم إيضاحي استخدم إلى جانب حملة خطابية شارك فيها عدد من النساء المتعلمات والقابلات حيث أعلن من خلالها أن الفرعونية ليست إسلامية وأنها

ترجع الى "فرعون عدو الله". وتمّت الدعوة بالمقابل الى ممارسة خفاض الستّة الذي أرشد اليه النبي (صلم) (٢١).

يعلم قليل من السودانيين ممّن أجريت مقابلات معهم بأنّ القادة الدينيين قد وقفوا في معارضة الخفاض، ولكن الآثار المترتبة على محاولة الادارة البريطانية منع الخفاض الفرعوني بالقوة معروفة بشكل واسع. فقد اعتبر هذا القانون محاولة من قبل قوى أجنبية للتدخل في الممارسات الثقافية السودانية الخاصة، وقوبل بالاستياء والرفض. ولا يزال أهل مدينة رفاعا يتحدثون عن "ثورتنا" التي وقعت أحد أيام عام ١٩٤٦ حين هذّوا حائط السجن الحكومي، فيما يقولون، لتحرير قابلة كانت قد اعتقلت لاجرائها خفاضا فرعونيا لاحدى البنات. وقد أطلقت القوات الحكومية النار ممّا أدّى لجرح البعض وألقت القبض على قادة العصيان وسجنتهم. ولم تكن مقاومة أمر المنع الحكومي لتتطلب عصيانا كعصيان رفاعا دائما. فقد كان يكفي الاستمرار في الممارسة كما كانت من قبل طالما أنّها تمارس خارج نطاق السلطة البريطانية في المنازل الخاصة. ونادرا ما حاولت الحكومة أن تفرض أمر المنع بالقوة مرّ أخرى.

من المهم الإشارة الى أنّ قادة سودانيين، وليس فحسب الاداريين الأجانب، قد شاركوا في محاولات إبطال الممارسة الأولى. وهذه المشاركة السودانية تبذّر اتهامات هوسكن بأنّ مسألة الطهور قد تمّ تجاهلها لكونها "تابو" - ومع ذلك فإنّ أغلب المصلحين السودانيين في فترة ما بعد الاستقلال اعتبروا أنّ إبطال الخفاض أمر غير ممكن في الواقع وأملوا، في أحسن الأحوال، أن يتحقق التخلّي الكامل عن خفاض المرأة في المدى البعيد. وكانت نتيجة هذا أن ركز أفراد الهيئة الصحية والطبية جهودهم ليس على الخفاض من حيث هو ولكن بالتحديد في مواجهة أكثر أشكاله خطرا، أي الفرعوني. وفي حقيقة الأمر فحتى انعقاد مؤتمر الخرطوم في ١٩٧٩ فإنّ وجهة النظر غير الرسمية للعديد من قادة الخدمة الصحية الحكومية والأطباء الآخرين من الذين تحدثت اليهم في أواخر السبعينات كانت أنّ التعديل أفضل من ألا يكون هنالك تغيير البتة، ولذلك كان التعديل هدفا مقبولا. وفي الحقيقة فإنّ هنالك كثير من الأطباء يميلون في تردّد نحو تحسين عمليات إزالة

البظر. بل إنهم يفضلون القيام بممارسة إزالة البظر فى مكاتبهم. إذا ما طلب الآباء إجراء الخُضاض على أن يتركوها هؤلاء الآباء يحملون بناتهم لداية ربما تكون وسائلها أقل صحية بكثير وتكون جراحتهما أكثر تطرفاً.

وتسمح هيئة المهن الصحية لأعضائها بهذه الممارسة اعتماداً على الافتراض بأنّه ليس متوقعاً من الناس العاديين - أو أنّه ليس فى مقدرتهم - الوقوف فى وجه العادة، ومن الممكن أن نرجع هذا للشقة الاجتماعية ما بين الأطباء الأثرياء ذوى التعليم الرفيع ومرضاهم. كما يمكن ردّه أيضاً لاعتبار الخفّاض قضية "النساء" ممّا يعطية، فى بلد يعانى من مشاكل طبية هائلة وضعاً أدنى فى سلّم الأسبقيات متساوفاً مع دونية المرأة.

وعلى أية حال فإنّ العامل الآخر هو أنّه فى بلد يعانى من نقص فى الأطباء فإنّ مجموعات أخرى من العاملين الصحيين هم الذين يقومون بالجزء الأكبر من الرعاية الصحية الأولية خاصّة فى المدن الصغيرة والمناطق الريفية. أمّا الأعمال الروتينية المتعلقة برعاية الحوامل والتوليد فتقع فى نطاق مهام الدايات التقليديات والقبالات المدربات. ولكونهنّ فى الصف الأول لممارسة الخفّاض، فإنّ هؤلاء النساء من اللّاتى نعلّق عليهنّ الأمل بأن يكنّ أفضل فئة للدفع نحو التغيير إذا ما تمّت توعيتهنّ بالأخطار الصحية التى تتعرّض لها عميلاتهنّ.

وأثّه من غير المتوقع أن تقوم القبالات بقيادة حملة للتغيير والإصلاح. وفى حقيقة الأمر فهنّ يواجهن تضارباً حاداً فى المصالح، حيث أنّ المصاريف التى يجمعنها من إجراء عمليات الخفّاض إضافة للهدايا مثل الصابون والعطور واللحوم والماكولات الأخرى التى يحصلن عليها من احتفال الخفّاض تشكل جزءاً هاماً من دخل كثير منهنّ. فالقبالات الحكوميات المدربات لا يتقاضين أجراً من الحكومة فى بعض المناطق، وفى بعضها الآخر يحصلن على حصة شهرية ضئيلة، أقل بكثير من أجور العاملين الصحيين الريفيين الصغير أصلاً. أمّا الدايات غير المدربات فلا يتحصّلن على أية منافع من قبل الحكومة إطلاقاً. معدّات التوليد تمنح للقبالات المدربات فقط، ويبقى على كلا المجموعتين أن

يشتري تجهيزاتهم وأدويتهم أو أن يحصلن عليها بصورة غير رسمية من خلال تسهيلات مراكز الخدمات الصحية . وعليه فإن نظام الدفع لقاء الخدمات يعنى أن دخل القابلة يعتمد بصورة مباشرة على عدد الولادات وعمليات الخفاض التي تجريها، مما يشكل حافزا اقتصاديا لمواصلة الاستمرار فى الممارسة أكثر من ابطالها .

وهناك دافع آخر لابطال الخفاض، لا يمكن تناوله هنا إلا باختصار، ألا وهو الضغوط التي تمارسها المنظمات من خارج السودان لهجر الممارسة . ولعل أكثر تلك الضغوط ازعاجا أعمال فران هوسكن والتي بذلت الكثير للتعريف بمدى شيوع الممارسة فى العديد من البلدان . ولقد أوصت هوسكن بأن تقوم بعثات المساعدات والمنظمات العالمية، وحتى المجموعات الحكومية والكنيسة باتخاذ مواقف قوية "لمنع هذه العمليات"، (٢٢) تبلغ حد حجب وإيقاف القروض الى أن يتم القيام بعمل جاد فى مواجهة خفاض المرأة . وقد أثار مثل هذا التوجه ردود فعل مضادة مريرة تشهد عليها مؤتمرات عالمية للمرأة حيث اشتبكت بعض النساء الأمريكيات والأوربيات مع نساء افريقيا حول هذا الموضوع . فقد انتقدت نوال السعداوى، الطبيبة والروائية المصرية، التي كتبت كثيرا عن النساء فى المجتمعات العربية، أسلوب الـ "هم" يساعدون الـ "نحن" الذى تتخذه الجماعات الأجنبية . "فذلك النوع من العون الذى يعتبرونه فى الغرب تضامنا هو شكل آخر من أشكال الاستعمار المتخفية . لذلك فيجب علينا معالجة مسألة المرأة بأنفسنا . فالسعداوى تقول إن الخفاض بعض ثقافتنا، ونحن نفهمها . ونفهم متى بدأ حربنا ضدها، وكيف، لأن هذه هى عملية وصية ضرورية التحرر." (٢٣) وفى الحقيقة فإن من المتوقع جدا النظر الى النقد الأجنبى على أنه ستار من دخان، فهو يلوم الضحية بصورة عقيمة فى نفس الوقت الذى يكون غير راغب فيه، يتناول ومعالجة شروط وظروف الاستغلال، وعدم المساواة، والأزمة الاقتصادية، والدور الذى تلعبه فى كل ذلك هذه القوى الأجنبية المتلهفة على إبطال الخفاض التى تتركس شروط التخلف . ومما يبعث على الأمل هو نشوء ونمو جماعات العمل العالمية من نساء الأقطار العرضة لهذه الممارسة .

من الضلال توقع أن تقوم وكالات العون أو التنمية الأجنبية

بدور قيادى فى حرب الخفاض . زاوية أخرى هى أن مثل هذه المنظمات ليست فى العادة مدفوعة باعتمادات أخلاقية بقدر ما هى مدفوعة بالاعتبارات السياسية والاقتصادية العالمية . فمشروعات المعونة الأمريكية مثلاً لابد من النظر إليها كعمل يعود بالفائدة على تجارة الولايات المتحدة وعلى استراتيجياتها الجيوبوليتيكية أو أية مصالح أخرى، فالفوائد التى تعود على اقتصاد شعوب البلدان النامية مطلوبة للامريكان ولكنها تأتى فى المرتبة الثانية . كما أن رضا المجموعات الحاكمة فى أمريكا عن هذه المشروعات شرط أساسى لذلك فالمعونة يجب ألا تبدو وكأنها تجعل الأمة أو الحكومة تظهر تخلفها تتميزها لفئة دون أخرى . كما يجب على السياسات ألا تبدو كأنها ساعية لأهداف حساسة سياسياً مثل تحديد السكان (الضبط السكاني) لكل ذلك ليس من المتوقع أن يكون لوكالات العون الخارجى دور رئيسى وكما أوضحت فى مكان آخر (٢٤) فإن التحرك فى مواجهة عمليات إزالة البظر والرتق يجب أن يأخذ زخمه وقوته الدافعة من الحركات الوطنية التى تلعب فيها النساء أنفسهن دوراً قيادياً .

المخاطر والاستراتيجيات

مطلوب أولاً أن نجعل كلاً من الرجال والنساء أكثر وعياً بالآثار الضارة المترتبة على الخفاض وعدم الزاميته دينياً . ومطلوب ثانياً حفز البالغين على أن يواجهوا أخطار الانتقاد الاجتماعى والمساس بقابلية بناتهن للزواج والتى لابد وأن يواجهها الرواد من الآباء والأمهات الذين يرفضون خفاض بناتهن . ولا يمكن لحملة للصحة العامة إلا أن تتوجه لهؤلاء . وهذا مما يجعل مشاركة النساء أمراً مطلوباً حيث أن المخاطر الاجتماعية والاقتصادية التى قد يتعرض لها مستقبل الذرية تطرح مشاكل معقدة حول دور المرأة فى الاقتصاد السودانى والمجتمع ، وتتحدى المفاهيم السودانية الحاضرة للشرف والموقف الأخلاقى .

ومن الممكن الأخذ بالمخاطر الضرورية بسهولة أكبر إذا ما كانت هنالك مصادر بديلة لأمن النساء الذى لا يجدهن حالياً إلا بالزواج . ولست أقترح هنا بالطبع أن تنصرف النساء عن الرغبة فى الزواج والولادة ، ولكن هنالك مسارب لترقية وضمان أمن المرأة

الاقتصادى والتقليل من هشاشة وضعها واعتمادها على الزوج مما قد يخفف بعض الضغوط الحالية التى ترغمها على الانصياع مع الميثاق الثقافى القائم على الرتق. وربما يودى كل هذا أيضا فى نهاية الامر لدعم الزواج وجعله أكثر إرضاءا للزوجين. وفى هذا الاتجاه فإن تحسين فرص التعليم والعمل للنساء ضرورة قصوى، فقيمة تعليم المرأة لا تكمن فقط فيما هو متوقع أن يحدثه من وعى أفضل بصحة البدن وصحة الوسط، ولا فى كون المعرفة بالقراءة ستتيح للنساء إدراكا أفضل للنصائح الصحية ومعرفة أفضل بالنصوص الدينية، بل أيضا فى تمكن النساء من المشاركة الكاملة فى الانتاج، كحاصلات على الأجر ومشاركات فى اتخاذ القرار فى الشؤون الأسرية.

رغم أهمية التعليم بالنسبة لبعض أنواع الفرص الاقتصادية، إلا أن هنالك العديد من العوامل الأخرى المؤثرة على نشاطات المرأة الاقتصادية. فالقوانين السودانية والقيم الاجتماعية تمنح بعض المزايا لمشاركة القوة النسوية العاملة التى لا توجد فى مكان آخر مما هو متوقع وما هو معترف به قانونيا. مثلا، فى أن تشغل المرأة المتعلمة وظائف بنفس الأجر والامتيازات التى للرجال وأن تكون هنالك إجازة أمومة فى الحكومة وبعض أماكن التشغيل الأخرى. وأن تتوفر فى كثير من الأحيان إجازة أمومة إضافية بدون مرتب مسع الاحتفاظ بالوظيفة. ورغم ذلك فإن مسؤوليات النساء فى العمى المنزل وإعادة الانتاج الاجتماعية تحرمهن من الاستفادة من كثير من الفرص الاقتصادية المرغوبة، كما أنه يجدنها تجلب لهن عبئا أكبر حينما يأخذن بها. وتشكى النساء العاملات من أنه لا يزال عليهن مواولة الأعمال المنزلية العادية حينما يعدن للمنزل (مشكلة "الوردية الثانية" المعروفة والتى تشترك فيها نساء من أمم عديدة). كما أن عليهن أيضا أن يجدن الوقت للقيام بواجبات الزيارات التقليدية والضيافة المتوقعة. وكثيرا ما تجد النساء الدارسات فى الكليات والمعاهد العليا أن جيرانهن وأقاربهن يعتبرونهن متعاليات إذا لم ينفقن بعض الوقت فى مثل هذه الزيارات بغض النظر عما تفرضه عليهن دراستهن، أما أولئك النسوة اللاتى تتطلب وظائفهن العمل فى بعض الأوقات غير المعتادة (مثل طالبات

الطب اللائى يكون عليهنّ فى بعض الأحيان أن يمضين الليل فـلى المستشفى أثناء دوريات العيادات)، فإنّهنّ يعرّضن سمعتهنّ للتجريح وبما أنّه متوقع أن تبدأ المرأة الولادة بعد الزواج مباشرة وعليه يكون على النساء العاملات المتزوجات فى معظم الأحيان أن يعتمدن على الأم أو أّيّة امرأة أخرى من قريباتهنّ فى العناية بالطفل. وإذا ما كان أفراد الأسرة يعتمدون على دخل المرأة العاملة فلربما تجد أنّه من الضرورى أن تواصل عملها حتى حينما يتعارض مع التزاماتها الأخرى، مثلا فى حالات المرض، والأزمات الأسرية، والاحتفالات، أو وفاة أحد الأبوين. ومن الواضح أنّ الخدمات الاجتماعية الإضافية مثل دور رعاية الأطفال ستشكل عونا كبيرا فى الاتجاه. وبينما توجد بعض مراكز رعاية الطفل الحكومية فى بعض المناطق إلا أنّ كثيرا من النساء إمّا أنهنّ لا يجدن فيها فرصة أو أنّها تكون مكلفة جدا بالنسبة اليهنّ. وبالطبع فإنّ النساء والرجال يعانون من نفس المشاكل والصعوبات (مع المواطات، والتضخم، وانعدام الضمان الاجتماعى وفى فترات المرض والعطالة). ولكن آثارها مختلفة وغالبا ما تكون أكثر تقييدا بالنسبة للنساء حينما تتداخل مع الدور المتوقع من جنسهنّ.

لا يمكن تجاهل العقبات أمام تحقيق الأمن الاجتماعى بالنسبة للمرأة العاملة الحضرية، ولكن الذى هو أكثر وضوحا هو هشاشة وضع المرأة فى المجتمعات الزراعية والرعية الريفية لكونها غير متعلّمة فى الغالب الأعم. وتحصل على خدمات اجتماعية أقل، وتفتقر الى المواطات والمعرفة بالمدن والأسواق، ولديها بالتالى فرص أقل للحصول على دخل. وقد درج اقتصاديو السبعينات على تصنيف المرأة الريفية على أنّها "غير نشطة اقتصاديا" رغم الساعات اليومية التى تنفقها فى طحن الغلال وجلب الماء وحلب اللبن والنسيج وغيرها من الأعمال الأخرى. كما أنّ مخطى التنمية ظلّوا لوقت قريب يتجاهلون المرأة فى مشروعاتهم، ربما لأنهم اعتبروا أعمالهنّ اليومية شبيهة بأعمال ربّات البيوت فى بلدان المراكز الغربية. لذلك ظلّ توزيع الحيازات المروية والتدريب على استخدام الآلات من نصيب الرجال. ولكن، ومع تعرّض مثل هذه النظرة للفحص الانتقائى وبروز أهمية عمل

المرأة فى الزراعة وتجهيز الاطعمة والحرف وجلب الماء وغيره واتساع دائرة الاعتراف به ، أصبحت مجهودات التنمية تضع المرأة فى حسابها أكثر فأكثر على أن مثل هذه الجهود لاتزال تنتج عنها مقترحات تسعى لتحسين قدرات النساء فى الحصول على دخل بينما تتجاهل عبء العمل الثقيل الواقع عليهن . وهكذا فهى تستند الى تحليل خاطئ للوضع الاقتصادى الهش للمرأة وتؤدى بالتالى الى تعميق هذا الوضع أكثر من تحسينه .

وفى الحقيقة ، فإنه فى ما يسمى ببلدان العالم الثالث ، فلولا العمل الاكتفاي المعيشى الذى غالبا ما تقوم به النساء . غالبا وليس دائما على الاطلاق ، فإن العمل بأجر للصناعة والزراعة الرأسمالية ما كان ليكون متوفرا بمثل هذه الأجور الزهيدة . ويتضح هذا خاصة فى حالة العمال المهاجرين والمؤقتين الذين تدعمهم الأعمال الاكتفايية المعيشية التى يقومون بها فى ذلك الجزء من السنة حينما لا يذهبون بعيدا للعمل بأجر ، والذين يتكفل بهم الأقارب قبل وصولهم مرحلة البلوغ أو فى حالات المرض والعطالة وفى مرحلة ما بعد التقاعد . ولكن الحال أيضا بالنسبة لأولئك الذين تعود أصولهم الى مجتمعات زراعية ولكنهم يمضون معظم حياتهم فى العمل بأجر ، وبالتأكيد فمن النادر أن نجد أسرا تعتمد كلية على استراتيجية اكتفايية معيشية .

وتؤكد بتهولدت تومسون أن الاقتصاد السياسى أخطأ فى اعتباره أن إعادة إنتاج الحياة وقدرات العمل لدى الأفراد معطى طبيعى ، متجاهلا أساسا تكلفة العمل المستثمر فى الانتاج المعيشى . فتومسون ترى وتضمن فى الانتاج المعيشى " الأعمال المتصلة بالحمل ، والولادة رعاية وتعليم الأطفال ، مثلها فى ذلك مثل الأعمال المطلوبة فى إنتاج وتحويل الأغذية والملبوسات ، والسكن ، والاحتياجات الجسدية والنفسية المرتبطة بالنشاط الجنسى ، (٢٥) والنطاق الأساسى لهذا النشاط - وعلاقات الانتاج المركزية بالنسبة للانتاج المعيشى " ، هو الأسرة .

وفى حين أن هذه الصيغة قد تبدو غير أورثوذكسية للكثيرين فإنها تشكل إسهاما مهما لتفكيرنا حول المرأة والأسرة ، حيث أنها تضع الايديولوجيات التى تحكم نشاطات المرأة المتعلقة بإعادة

الانتاج البيولوجية (الطبيعية) والاجتماعية فى إطار ديناميكية التطور الرأسمالى. فعلى الرغم من أنّ أيديولوجيات تبعية المرأة وتحكم الأسرة التى يسيطر عليها الرجل تختلف أعمال المرأة، متجذرة فى الماضى قبل الرأسمالى، فهى ليست مجرد "عادات" تعود لمـاضى "تقليدى" بل ذات أهمية قصوى لديناميكية التراكم الرأسمالى. وبالنسبة للسودان فإنّ هذه الأيديولوجية تنطوى على خفاض المرأة الذى عن طريقه يتم التكييف الاجتماعى لامكانات النشاط الجنسى وإعادة الانتاج البيولوجية للمرأة ووضعها تحت السيطرة المحكمة للأسرة. وإنّ تحدّى الجراحات الطقسية والتى بموجبها يتم إقرار هذه السيطرة لهو فى حقيقة الأمر تحدّى لما هو أكثر من ذلك. ففى غياب أيديولوجية بديلة للحفاظ على هذه السيطرة، فإنّ تقويض الخفاض يشكل تحدّى للحق الأساسى للأسرة فى التحكم فى أعمال المرأة.

ومع ذلك فإنّ تحرير النساء من هذه الأعمال دون إحداث تغيير فى النظام الاقتصادى لهو من قبيل المستحيل، كما قد يحس بذلك كثير من الرجال والنساء. فبالنسبة لبعض النساء بات ذلك يفهم على أنّه تهديد بفقدان تكامل الأدوار بين الجنسين الذى يعطى المرأة التابعة على أقل تقدير أساسا ما للتأثير على شروط حياتها. كما يفهم كاحتمال بازدياد تبعيتهنّ الاقتصادية، كما هو الحال بالنسبة للحالات التى درستها بودى فى قريتها الأنثروبولوجية. فستعتمد هؤلاء النساء حينئذ للتمسك بالخفاض الفرعونى وما يرتبط به من تكاملية دور الجنسين خشية من بدائل مثل ازدياد التبعية وازدياد سيطرة الرجل تحت تأثير الاسلام الأصولى. وبالنسبة لأخريات فلربما يكون الخيار مغامرة الاستقلال عن الأسرة والرجال باختيار البقاء بلا زواج، وكنتيجة لذلك مواجهة احتمال التّبدل الاجتماعى أو الفقر أو الاثنين معا، ولربما أيضا احتمال أن يصبح غير قابلات للزواج إذا ما حدث وأن غيرن وجهة نظرهنّ.

وفى مثل هذا الوضع، فإنّ مجهودات إبطال ممارسة الخفاض الفرعونى سوف لن تثمر كإزالة تدريجية لممارسة واحدة. فهى ليست أمرا متعلقا بالتوعية الصحّية مثلها فى ذلك مثل عملية ترقية التطعيم. بل إنّّه وبسبب مدلولها الأيديولوجى المرتبط بمفاهيم

النوع والدين والهوية الاثنية، وفى نهاية الأمر التحكم فى أعمال إعادة الانتاج، ودورها فى الاقتصاد الرأسمالى، فإن تغييرا اجتماعيا كبيرا يعدّ أمرا ضروريا لإبطالها.

وإذا ما أراد السودانيون إبطال كل أشكال خفاض المرأة فإن ذلك يتطلب إذا حدوث شكل مختلف من الخفاض . فالتغيير الثقافى الذى تستهدفه حركة إبطال الخفاض الفرعونى أو غيره لابد وأن يتحقق من خلال تحسين فرص النساء ودفع عملية تحرّرهنّ. وليس يعنى هذا القول بشأنوية التغيير "الثقافى" بالنسبة للتغيير الاجتماعى والاقتصادى الأساسى، بحيث يتم التفرغ له "بعد حركة التحرير"، كما هو الحال، بل إنّ الاثنين معا يتكاملان. واتفق هنا مع سوندرا هيل (٢٧) فى تحليلها للأوضاع السياسية للمرأة السودانية والقائل بأنّ تحدّى النساء للبنيات الاجتماعية الأبوية فى حياتهنّ الشخصية هو تحدّى لكامل البنية الاستغلالية فى الاقتصاد السياسى السودانى. وبذلك فإنّ تهميش أو تجاهل أهمية قضية المرأة فى الأجندة السياسية يسقط من الحساب قوّة كاملة هائلة لمصلحة التغيير.

الهوامش

(١) Nahid F. Tubia, "The Social & Political Implication of Female Circumcision: The case of the Sudan," in E Fernea (ed), Woman & the Family in the Middle East :New Voices of Change, (Austin, 1985), pl5.

(٢) جمعية بابكر بدوى للدراسات النسوية .

"Integrated Project for Rural Women (July,1985) pp.23-27

(٣) "Reproduction Ritual & Social Reproduction: FC & the Subordination of Woman in Sudan. Fernea, Women, p.356.

(٤) Janice Buddy "Womb as Oasis: The Symbolic Context of Pharonic Circumcision in Rural Northern Sudan," American Ethnologist 9 (1982): 682-698.

(٥) Asma El-Dreer, Women, Why Do You Weep: Circumcision & its Consequences (London,1982).

Elwathig Kamier et.al, Wathig "The State of Women's
Studies in the Sudan", Review of African Political
Economy no. 27128, (1984). (٦) نفسه
(٧)

J.A. Verszin, "Sequelae of Female Circumcision," أنظر (٨)
Tropical Doctor (1975); Robin Cook, "Damage to Physical
Health from Pharaonic Circumcision, Infibulation of
Females: A Review of the Medical Literature, World Health
Organization, 1976; A.A. Shandall "Circumcision and
Infibulation of Females: A General Consideration of the
Problem and a Clinical Study of the Complications in
Sudanese Women," Sudan Medical Journal, 5 (1967):187-212,
Toubia, "The Social"; El-Dareer, Women.

Toubia, "The Social," and Boddy, "Woman". (٩)

Rosefield Old Hayes "Female Genital Mutilation, Ferti-
lity Control, Women Roles & the Patrilineage in Modern
Sudan: Functional Analysis " . American Ethnologist,
2 (1975): 617-633. (١٠)

Amna Sadig Bedri, "Female Circumcision in the Sudan,
The Ahfad Journal, 81(1984):11-21. (١١)

(١٢) نفسه، صفحة ١٦.

Gail Price, "Factors Related to Sudanese Families
Deciding Against Female Circumcision," Proceedings of the
Symposium on the Changing Status of Sudanese Women,
Omdurman, 1979. (١٣)

Janice Buddy, "Saudi Islam, Egyptian Dramas &
Northern Sudanese Women," paper presented to the Annual
Meeting of the American Anthropological Association,
Washington, 1985. (١٤)

(١٥) نفسه .

El-Dareer, Women; Lidwien Kopteijs, "Islamic
Rationals for the changing Social Roles of Women in the
Western Sudan," in M.W. Daly (ed) Modernization in the
Sudan, 1985. (١٦)

(١٧) نفسه، صفحة ٢

Jay O'Brien "Agricultural Labour and Development in
Sudan," Ph.D. Dissertation, University of Connecticut, 1980 (١٨)

- Sudan Medical Service, Female Circumccision in the Anglo-Egyptian Sudan, Khartoum 1945. (١٩)
- Marjorie Hall & Bakhita Amin Ismail, Sisters Under the Sun- The Story of Sudanese Women (London-1981) (٢٠)
- Franzeska Hosken Female Sexual Mutilations: The Facts and Proposals for Action (Lexington, 1980). (٢١)
- Nawal El-Saadawi "Creative Women in Changing Societies: A Personal Reflection", Race and Class, (1980).pp.22 (٢٢)
- Ellen Gruenbaum "The Movement against Clitoridectomy and Infibulation in Sudan: Public Health Policy and the Women's Movement", Medical Anthropology Newsletter 13.2 (1982): 6-12. (٢٣)
- Veronika Bennholdt- Thomson, "Subsistence Production and Extended Reproduction," in Kate Yung et.al. (eds.) Marriage and the Market: Women's Subordination Internationally & its Lessons, p.42. (٢٤)

(٢٥) نفسه، صفحة ٧٢.