



سکسوالیته

جفری ویکس

ترجمه: حمید پرنیان

۱۳۹۲



۳.....	پیشگفتار مترجم فارسی.....
۳.....	پیشگفتار ویراستار بر ویراست اول.....
۴.....	پیشگفتار نویسنده بر ویراست دوم.....
۵.....	پیشگفتار نویسنده بر ویراست سوم.....
۷.....	فصل یک: زبان‌های سکس.....
۱۳.....	فصل دو: ابداع سکسوالیته.....
۱۳.....	تاریخچه‌ی تاریخ سکسوالیته.....
۱۶.....	«ساختار اجتماعی» سکسوالیته.....
۱۹.....	سازمان سکسوالیته.....
۲۴.....	اهمیت سکسوالیته.....
۲۸.....	سکسوالیته و قدرت.....
۳۳.....	فصل سه: معناهای تفاوت جنسی.....
۳۳.....	درآمد.....
۳۳.....	بایسته‌ی زیست‌شناختی.....
۴۰.....	سکسوالیته و روابط اجتماعی.....
45.....	سکسوالیته و ناخودآگاه.....
۴۷.....	پی‌آمدهای تفاوت جنسی.....
۵۰.....	فصل چهار: چالش تنوع.....
۵۰.....	زبان منحرف بودن.....
۵۴.....	گفتمان تنوع.....
۵۹.....	واسازی مقوله‌ها.....
۶۴.....	گزینش‌گری.....
۶۶.....	فصل پنج: سکسوالیته، صمیمیت، سیاست.....
۶۶.....	سکسوالیته: خط مقدم سیاست.....
۶۸.....	افول سنت.....
۷۳.....	زیستن با نگرانی؛ اچ‌آی‌وی / ایدز.....
۷۶.....	تنظیم سکسوالیته.....
۸۰.....	شهروندی جنسی و صمیمی.....
۸۴.....	جهانی‌شدن و حقوق جنسی بشر.....
۸۹.....	فصل شش: لذت‌های خصوصی و سیاست‌های عمومی.....
۸۹.....	محدودیت‌های علم.....
۹۱.....	معمای اخلاقی.....
۹۳.....	به سوی دموکراسی جنسی.....
۹۵.....	اشاره‌های انسانی.....

پیشگفتار مترجم فارسی

مطالعاتِ امور جنسی، حوزه‌ای بسیار نوپاست و به بررسی جنبه‌های مختلف (هنری، فرهنگی، اقتصادی، جغرافیایی، تاریخی، ادبی، سیاسی، و روان‌شناختی) امور جنسی می‌پردازد؛ بنابراین، بینارشته‌ای است و می‌کوشد تا امور جنسی را در تقاطعی از مفاهیم توانایی جسمانی و سن و طبقه و قومیت و جنسیت و هویت جنسیتی و بهداشت و ملیت و نژاد و دین و هویت جنسی بکاود. با این‌که عمر زیادی از این مطالعات نمی‌گذرد اما کارهای بسیاری در این زمینه انجام گرفته است و کتاب‌ها و مقالات بسیاری در این حوزه منتشر شده است و چنین رشته‌ای در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. کتاب «سکسوالیته» (۱۹۸۶، ۲۰۰۳، ۲۰۰۹) نوشته‌ی جفری ویکس نیز در زمره‌ی همین ادبیات است.

اگر کسی به حوزه‌ی مطالعات امور جنسی و هم‌چنین مطالعات تاریخی و جامعه‌شناختی در زمینه‌ی دگرباشان جنسی کرده باشد، به احتمال بسیار با نام و اهمیت کار جفری ویکس آشناست. وی یکی از دانشگاهیان انگلیسی پیشگام بود که در «جبهه‌ی رهایی همجنسگرایان» مشارکت داشته و یکی از اعضای موسس نشریه‌ی «چپ‌گی» بوده که در ده شماره (۱۹۷۵ تا ۱۹۸۰) منتشر گشت.

جفری ویکس کتاب‌های بسیاری در حوزه‌های متعددی منتشر کرده که برخی از آن‌ها که مستقیماً به امور جنسی مربوط می‌شوند عبارتند از: امور جنسی و ناخشنودی‌های‌اش (۱۹۹۳)؛ سکس، سیاست و جامعه (۱۹۸۹)؛ علیه طبیعت: مقالاتی درباره‌ی تاریخ و امور جنسی و هویت (۱۹۹۱)؛ اخلاق‌های ابداع‌شده: ارزش‌های جنسی در عصر عدم قطعیت (۱۹۹۵)؛ ایجاد تاریخ جنسی (۲۰۰۰). وی هم‌اکنون در دانشگاه «London South Bank» استاد پژوهشگر است.

پیشگفتار ویراستار بر ویراست اول

همان‌طور که جفری ویکس در این کتاب اشاره می‌کند، ما همگی تقریباً برنامه‌ریزی شده‌ایم تا امور جنسی‌مان را چیزی کاملاً طبیعی بدانیم. البته پُر واضح است که روابط جنسی یکی از شکل‌های روابط اجتماعی است، اما ما - دست‌کم در عرف عام - عادت کرده‌ایم که روابط اجتماعی را نیز چیزی «طبیعی» بدانیم. این وظیفه‌ی جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی است که طبیعت‌گرایی را «واسازی» کنند و مشخص کنند که کنش‌ها چه‌طور از طریق تعامل اجتماعی معنا و فحوا پیدا می‌کنند. چرا نباید امور جنسی را در اصل پدیده‌ای بدانیم که از نظر اجتماعی مشروط است، یا نباید گوییم مثل بازی شطرنج یا روش آشپزی است.

نسل فیلسوفان آزادی‌خواه دوره پس از جنگ جهانی دوم ما را عادت داده‌اند که دنبال امور جنسی «طبیعی» و سرکوب‌نشده باشیم، انگار که اساساً شکلی ذاتی از روابط جنسی هست که در حوزه‌ی فرااخلاقی‌ای نمود دارد. همین نسل اما هم‌زمان محلی برای احیای دوباره‌ی همجنس‌گرایی و دگرجنس‌پوشی و بچه‌بازی و مباحث آتشین و انتقادی درباره‌ی مذاکره‌ی هویت جنسیتی شده است. همان‌طور که میشل فوکو (فیلسوف-تاریخ‌دان) اشاره می‌کند، امور جنسی چیزی بیش از یک برساخته‌ی تاریخی نیست. معنا و نمود امور جنسی پهن‌تر یا بسیط‌تر از نمودهای مشخص اجتماعی و تاریخی‌اش نیست، و نمی‌توان شکل‌ها و تنوع‌های امور جنسی را توضیح داد مگر این‌که زمینه‌ی تاریخی و اجتماعی آن‌ها [شکل‌ها و تنوع‌ها] را بررسی کرد و توضیح داد.

جفری ویکس نوشته‌های بسیاری در حوزه‌ای دارد که می‌توان «جامعه‌شناسی جدید امور جنسی» نامید، و نماینده‌ی آن علاقه‌ی دانشگاهی‌ای است که زمانی «حاشیه‌ای» بود و اینک اما کاملاً شناخته‌شده و معتبر است. این پدیده‌ای است با نمودی اندکی کنایه‌آمیز که امور جنسی بر تمام ابعاد فرهنگ عامه (مقایسه شود با: توده‌ی رسانه‌های جنسی‌ای که اخیراً در جوامع غربی در دسترس هستند، و حضور غالب تخیل جنسی در تبلیغات) غلبه یافته است و در همان حال چشم‌اندازهای جدیدی درباره‌ی سکسوالیته شکل گرفته که می‌خواهند امور جنسی را به‌عنوان یک نمود فرهنگی واسازی کنند. هرچند، ما حالا آن قدر با سکسوالیته درگیر هستیم که وقت‌اش رسیده تا این ایدئولوژی فراگیرنده را تفسیر کنیم و توضیح دهیم.

یکی از جنبه‌های مهم علاقمندی معاصرین به امور جنسی، پیوندی است که امور جنسی با مساله‌های خانواده و خویشاوندی و سازمان خانۀ دارد. «تاریخ خانواده» به عنوان حوزه‌ای دانشگاهی، شانه‌به‌شانه‌ی رشد ابتکارات سیاست اجتماعی و مداخلات اجتماعی در زندگی خانواده‌ها و ظهور حوزه‌ی سیاست زیستی (bio-politics) (که کار حکومت را تنظیم‌گری و کنترل کردن می‌داند) به‌طور فزاینده‌ای رشد کرده است. هم درمان‌گری‌های روان‌شناختی و هم درمان‌گری‌های اجتماعی، توجه‌ی زیادی را به جنبه‌ی جنسی زیست مراجعین‌شان اختصاص می‌دهند. شاید این جنبه‌ی کنترل اجتماعی، کاملاً جدید نباشد؛ چون در جوامع غربی در دوره‌ی پیشاصنعتی نیز کلیسا و اهالی روستا - هم‌چون حکومت‌های مدرن امروزی - دست‌کم به تنظیم کردن و سازمان‌دهی رفتار جنسی می‌پرداختند.

اما چیزی که در جوامع مدرن غربی متفاوت و اساساً جدید است، توجهی است که به عقلانی کردن امور جنسی مبذول شده و استیلایی است که امور جنسی بر مطالعات علمی یافته. جفری ویکس در کتاب خویش که بحث جامعه‌شناسی امور جنسی را مُفَصَّل و دقیق مطرح کرده، پیوند امور جنسی به زمینه‌ی اجتماعی-تاریخی‌اش را به شیوه‌ای کاویده که نشان می‌دهد سکس چه‌طور از نظر اجتماعی و به‌طور پیچیده‌ای بر ساخته شده است. این امر طبیعتاً مسائلی مربوط به اخلاق جنسی را پیش می‌کشد که احتمالاً ناخوشایندی‌های بسیاری را بر خواهد انگیزد. زیرا اگر امور جنسی اساساً همایشی اجتماعی از تنوع‌های بی‌شمار باشد، پس هیچ چیزی «درست» یا «اشتباه» نخواهد بود. همان‌طور که ویکس با تأکید بیان می‌کند، نمی‌توان این مساله را نپرداخته رها کرد. ما همگی باشنده‌های عقلانی و هوشمندی هستیم که قادریم قوانین اخلاقی را انتخاب کنیم یا دست‌کم آن‌ها را اصلاح و سازگار کنیم.

پیتر همیلتن

پیشگفتار نویسنده بر ویراست دوم

این کتاب کم‌برگ به نوعی مانیفست روشنفکرانه‌ی من است. این کتاب خلاصه‌ای است از یک مبحث دانشگاهی و جایگاه و موضعی که من در آن مبحث دارم. اما چیزی در این مبحث ثابت نمی‌ماند. هجده سال است که ویراست نخست این کتاب را تمام کرده‌ام و اتفاق‌های زیادی در من و دنیای امور جنسی روی داده است. این کتاب در طول این دوره پیوسته باز چاپ شده است. به‌طور کامل به اسپانیایی و ژاپنی ترجمه شده و بخش‌هایی از آن نیز به زبان‌های دیگر درآمده. از زمان انتشار نخست این کتاب، دیدگاه‌های من تغییر بنیادینی پیدا نکرده است. دانش‌پژوهی امور جنسی ما دستخوش دگرگونی شده است. چیزی که برای تاریخ‌دان‌ها و جامعه‌شناسان دهه‌ی ۱۹۸۰ سوژه‌ای محرمانه و رازآمیز به شمار می‌رفت، حالا بدل به موضوعی عمومی شده و در همه‌ی دانشگاه‌های دنیای غرب و جاهای دیگر تدریس می‌شود. کوهی از پژوهش‌های جدید و دریایی از مقالات و کتاب‌ها و نوشته‌ها در این زمینه وجود دارد. بنابراین، وقت‌اش رسیده بود تا نگاهی دوباره به کتاب «سکسوالیته» انداخته شود تا ببینیم آیا با اهداف خوانندگان جدید در سده‌ی بیست و یکم هماهنگ و جور است یا نه.

وقتی ویراستار پیشنهاد داد که ویراست جدیدی از این کتاب انجام دهد، اعتراف می‌کنم که تردید داشتم. از یک سو، رساله‌ای که در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ درباره‌ی سکسوالیته نوشته بودم، کامل و اشتیاق‌برانگیز بود و اولویت‌ها و دغدغه‌های زمانه‌ی خویش را بازتاب می‌داد. به من گفته بودند که این رساله یک‌جورهای جایگاه کلاسیک پیدا کرده، و من عمیقاً از تمام خوانندگانی که این لطف را به من داشتند سپاسگزارم. میلی نداشتم که دست به متن ببرم و نقطه یا ویرگولی را عوض کنم. از سوی دیگر اما، معنا ندارد که وقتی همه‌ی جهان در حال پیشروی و تغییر است، من در مباحث معاصر مشارکتی فعال نداشته باشم و این کتاب را در حالت جمود نگه دارم. خیلی از مسائلی که در دهه‌ی ۱۹۸۰ با آن‌ها دست به گریبان بودم، هنوز هم وجود دارند؛ مسائل جدیدی پیش آمده‌اند، و من نظرات راسخی درباره‌ی آن مسائل دارم. باور دارم که رویکردهایی که در دهه‌ی ۱۹۸۰ مطرح کردم هنوز هم با فهم امروزی هم‌خوان هستند. اما نیاز داشتند تا لباس جدید دانش‌پژوهی به تن کنند. بنابراین به خودم اجازه دادم اقناع شوم که ویرایش جدیدی نیاز است. این هم نتیجه‌اش است.

ساختار ویراست جدید هم‌چنان تا اندازه‌ی زیادی همان ساختار ویراست نخست را دارد. اما در داخل همان ساختار فرصت یافته‌ام تا هر فصل را از نو بنویسم و به‌روز سازم تا هم هر جا لازم بود مباحث و استدلال‌ها را تقویت کنم و هم این‌که تغییرات

جهان و ادبیات را در آن وارد سازم. پس این ویراست، سه برابر ویراستِ نخست است. اما هم‌چنان - امیدوارم البته - نسبت به نیت‌ها و مقاصد اولیه و اصلی‌ام وفادار مانده، و راهنمایی مختصر درباره‌ی مباحث مربوط به تاریخ و سازمان اجتماعی امور جنسی دارد. خواننده‌ی علاقه‌مند می‌تواند دیدگاه‌های من را در کتاب‌های دیگری که درباره‌ی امور جنسی و صمیمیت (intimacy) نوشته‌ام دنبال کند، کتاب‌هایی که در بخش «مطالعه‌ی بیش‌تر» پیشنهاد شده‌اند. هم‌چنین تلاش کرده‌ام که در این بخش [«مطالعه‌ی بیش‌تر»] مجموعه‌ی گسترده‌ای از کارهای دیگر را نیز بیاورم. یکی از مباحث این کتاب آن است که امور جنسی تا اندازه‌ی زیادی بسته به نوع تفکر و نوشتار ما درباره‌ی آن، شکل گرفته و هم‌چنان شکل می‌گیرد. این کتاب سهم من در این فرآیند ضروری را نشان می‌دهد.

جفری ویکس - لندن، ۲۰۰۳

پیشگفتار نویسنده بر ویراست سوم

آخرین ویراست که در سال ۲۰۰۳ منتشر شد، بازنویسی کاملی از نسخه‌ی اصلی بود، و گستره‌ی وسیعی از مباحث و موضوعاتی را در بر گرفته که به‌ندرت در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ بدان‌ها پرداخته شده بود؛ برای مثال، ویراست دوم قادر بود خوانندگان را با مباحثی درباره‌ی روان‌شناسی تکاملی‌ای آشنا کند که عمدتاً جایگزین مباحث زیست‌شناسی اجتماعی ویراست نخست شده بود. جهانی شدن و ایده‌ی «سکس جهانی» در مقام یک مفهوم کلیدی عرضه شده بود، و مباحث نسبتاً جدید درباره‌ی «صمیمیت» و «شهروندی جنسی»، بخش بیش‌تر نیمه‌ی دوم کتاب را از نو درآفکند.

کتاب «سکس‌آلیته»، بر این سیاق، پیوسته خوانندگان زیادی داشته و از آن در رشته‌های گوناگون دانشگاهی به‌عنوان متنی کلیدی استفاده شده است. افراد مختلفی که در کنفرانس‌ها و سمینارهای داخل و خارج دیده‌ام بارها به من گفته‌اند که این کتاب چه‌اندازه برای تفکرشان درباره‌ی امور جنسی مهم بوده و چه‌اندازه برای دانشجویان کارگشا. هرچند، پنج سال از چاپ ویراست دوم این کتاب می‌گذرد. کارهای بسیار زیادی در طول این دوره درباره‌ی امور جنسی انجام شده، و امور جنسی و صمیمیت و جنسیت بخش‌های عادی و معمول برنامه‌های درسی و هم‌چنین گفتگوهای کلی در فرهنگ ما شده است. به نظر می‌رسید زمان آن فرارسیده تا ویراست تازه‌ای از این کتاب داشته باشیم که مباحث کلان سده‌ی بیست و یکم را دربرگیرد. هدفام آن بوده است تا کتابی تازه‌شده و به‌روز تقدیم خوانندگان کنم، تا اطمینان حاصل شود که این کتاب در زمینه‌ی تخصصی خودش هم‌چنان نو و به‌روز است. ساختار کتاب عمدتاً همان مانده، اما تک‌تک فصل‌ها با دقت و با توجه به دانش‌پژوهی کنونی بازبینی شده‌اند، و ۱۰ هزار واژه‌ی دیگر به متن پیشین افزوده شده است. هدفام این بوده است تا هماهنگی و وحدت روشنفکرانه‌ی این کتاب حفظ شود، و هم‌چنان اطمینان حاصل شود که در زمینه‌ی امور جنسی هم‌چنان پیشتاز خواهد بود. برای همین، این ویراست تازه به مبحث جهانی‌شدن نیز می‌پردازد: در رابطه با فهم ما از تعامل‌های جهانی و الگوهای تفاوت، و مفاهیم هم‌بسته‌ای چون جهان‌وطنی (cosmopolitanism) و نئولیبرالیسم.

تحلیل‌های پسا‌فوکویی تمایل داشته‌اند تا نه‌تنها بر قدرت که بر حکومت نیز تاکید داشته باشد، و ماتریس جنسی را منحصر بر حسب تنظیم و کنترل ببینند. در این ویراست تازه، من تاکید تازه‌ای بر عاملیت داشته‌ام و آن را در رابطه‌ی با زندگی اروتیک و صمیمی بررسی کرده‌ام - نه‌تنها عاملیت جنبش‌های اجتماعی، که تاثیر میلیون‌ها تصمیم فردی درباره‌ی عشق و سکس و روابط که نقشه‌ی زندگی معاصر ما را در مقیاسی جهانی تحت تاثیر قرار می‌دهند. این تصمیم‌ها نیز از سوی گستره‌ی متنوعی از تجربه‌ها شکل گرفته‌اند. آن‌ها تفاوت‌های اتفاقی نیستند، بل تقاطع روابط قدرت و سوژگانی‌ها ساختار آن‌ها را مشخص کرده است.

تحلیلی از این دست (به‌ویژه تحلیلی از روابط طبقه و جنسیت و نژاد/قومیت) در دو ویراست نخست به دست داده شده بود، اما در این ویراست پرورده‌تر شده‌اند. هم‌چنین از فرصت استفاده کرده و با توجه به تاثیرات پس از یازدهم سپتامبر، به قدرتی که مذهب در بخش‌های مختلف جهان و از جمله آمریکا در شکل دادن سیاست اخلاقی دارد نگاهی دوباره انداخته‌ام. در رابطه با سکس‌آلیته‌های مخالف‌خوان باید بگویم که اتحاد مفهومی‌ای که از سوی برچسب نسبتاً جدید LGBTQ (لزبین، گی، دوجنسگرا bisexual، دگر جنس گونه transgender، و کوئیر queer) عرضه شده است، حاکی از تغییراتی واقعی در جهان غیر-

دگرجنسگرایی است؛ و من این‌ها را در ویراست دوم کاویده‌ام. دو موضوع به‌طور ویژه‌ای برجسته است. اولی سکوت فزاینده‌ای است که در دهه‌ی گذشته درباره‌ی مبحث دگرجنس‌گونه شده است. دگرجنس‌گونه‌گی، ذات‌گرایی جنسیتی (gender essentialism) را عمیقاً و شدیداً به چالش می‌کشد. دومی، تأثیر زیادی است که ازدواج همجنسی (same-sex marriage) دارد، که هم در دنیای LGBTQ و هم در فرهنگ بزرگ‌تر تفرقه‌افکن شده، و مساله‌ی تحرک‌بخشی برای فعالان سراسر دنیای غرب و ورای آن است. این‌ها مباحث مربوط به چیستی «تخلف» و «بهنجار» و «معمول» و ماهیت دگرجنسگراهنجاری (heteronormativity - هنجاریت دگرجنسگرا محور) و معناهای تنوع و انتخاب را تقویت می‌کنند.

هم‌چنین به مباحث مربوط به اخلاق‌ها و فلسفه‌ی اخلاق که در ویراست اول کاویده بودم نیز بازگشته‌ام. برای مثال، وقتی در نیمکره‌ی جنوبی زمین هنوز حقوق جنسی انسان‌ها پس‌ماند تلقی می‌شود، فرد تا چه اندازه‌ای می‌تواند ادعا کند که در غرب امتیاز یافته دست‌آوردی حاصل شده است؟ حقوق جنسی و شهروندی صمیمانه (intimate citizenship) تا چه اندازه‌ای واقعاً در خود غرب تضمین شده‌اند؟ چنین پرسش‌هایی نیز به نوبه‌ی خود با دیگر مباحث مربوط به بازشناسایی و عدالت اجتماعی و ستم‌دیدگی و شهروندی جهانی پیوند خورده‌اند و در فصل‌های ۵ و ۶ بدان‌ها پرداخته‌ام.

سرانجام، «پیشنهادهایی برای مطالعه‌ی بیش‌تر» و «کتاب‌شناسی» نیز کاملاً به‌روز شده، و - البته امیدوارم - نقطه‌ی شروع مفیدی برای مطالعات بیش‌تر فراهم آورد. در این ویرایش سوم، یک‌بار دیگر چالشی لذت‌بخش پیش‌روی‌ام بود تا موضوعات مهمی که درباره‌ی امور جنسی مطرح می‌شوند را در محدوده‌ی کتاب کم‌برگی چون این خلاصه کنم. امیدوارم خواننده نیز از کاویدن میوه‌ی تلاش‌های من لذت ببرد، و انگیزه‌ای شود برای مطالعه و پژوهش بیش‌تر. این امر، نهایی‌ترین دلیل چاپ کتاب بوده است.

جفری ویکس - لندن، مارس ۲۰۰۹

فصل ۱

زبان‌های سکس

سکس یک پدیده‌ی «یا این/یا آن» است - یا جذاب است یا ترساننده، به‌ندرت چیزی بین این دو است.

مورای س. دیویس

آن‌چه هستیم را ایده‌ها تعیین می‌کنند، و نه ژن‌ها. دی‌ان‌ای ما با دی‌ان‌ای خویشاوندانمان تفاوت زیادی ندارد اما کاری که به واسطه‌ی این دی‌ان‌ای انجام می‌دهیم - یا می‌گوییم - سرنوشت ما را تعیین می‌کند.

استیو جونز

ما امروزه جوری از امورجنسی حرف می‌زنیم که پیش‌تر حرف نمی‌زدیم. در گذشته هر کس در باره سکس و بدن حرفی می‌زد، سخنش به‌شدت تنظیم شده بود، در مورد کلیسا و دولت قطعاً چنین بود، پزشکی معمولاً چنین بود، و شاعران و قصه‌گویان هم شاید چنین بودند. اما این امر مانع از آن نشد که توده‌ها از اندیشیدن به سکس دست بکشند، یا با آن زندگی نکنند و آن را انجام ندهند، اما صدای‌شان به‌ندرت شنیده می‌شد یا وقتی هم شنیده می‌شد اهمیتی پیدا نمی‌کرد. حالا اما ما دموکراسی عظیمی از سخن‌گفتن درباره‌ی سکس داریم: در رسانه‌های جهانی، در تلویزیون و برنامه‌های گپ‌زنی، در برنامه‌های اعترافی، سریال‌های آبکی، برنامه‌های مستند، فیلم‌های مستند و تبلیغات؛ روی شبکه‌ی اینترنت و توی اتاق‌های گپ، وبلاگ‌ها و ویدئوبلاگ‌ها؛ و در میادین و محفل‌های صمیمی و زندگی روزمره. ما امروزه می‌توانیم ادعا کنیم که در این زمینه کارشناس هستیم، و به شیوه‌ی خاص خودمان هم در این زمینه به خودمان باور داریم.

اما هر چه‌قدر در سخن‌گفتن از امورجنسی بیش‌تر کارشناس می‌شویم، در فهم آن هم با دشواری‌های بزرگ‌تری روبه‌رو می‌شویم. به‌رغم تلاش‌های مداومی که در طول سال‌های بسیاری برای «ابهام‌زدایی» از سکس صورت گرفته، و، دست‌کم در غرب، دهه‌ها زیستن در «لیبرالیسم» و «رواداری» اظهارشده (یا محکوم‌شده)، هنوز هم امر اروتیک برای خیلی از مردم و نه فقط کسانی که رسماً خود را پاسداران اخلاقیات نامیده‌اند، نگرانی‌ها و سردرگمی‌های حاد اخلاقی ایجاد می‌کند.

این امر بدان خاطر نیست که سکس ذاتاً - همان‌طور که یک‌بار مفسری به‌درستی اشاره کرد - «شیطانی» است، بل «چون سکس مرکز احساس‌های قدرتمندی است». عواطف شدیدی که سکس بی‌شک برمی‌انگیزاند، حساسیتی زمین‌لرزه‌گونه به دنیای امورجنسی می‌بخشد، و آن را حامل گستره‌ی وسیعی از نیازها و تمایلات می‌سازد: برای عشق و خشم، نازک‌دلی و پرخاشگری، صمیمیت و خطرکردن، عشق‌ورزی و یغماگری، لذت و درد، همدلی و قدرت. ما امر اروتیک را به‌طور خیلی سوژگانی و اغلب به روش‌های متناقضی تجربه می‌کنیم.

در همان زمان، همین سیالیت امورجنسی و توانایی آفتاب‌پرست‌مانند آن در گرفتن چهره‌ها و شکل‌های مختلف (این‌گونه که امور جنسی می‌تواند برای کسی سرچشمه‌ی گرما و کشش باشد و برای کس دیگر منبع ترس و نفرت)، آن را رسانای حساسی برای تأثیرات فرهنگی و بنابراین رسانایی برای تقسیم‌بندی اجتماعی و فرهنگی و سیاسی می‌سازد. بنابراین، شگفت‌آور نیست که به‌ویژه از سده‌ی نوزدهم به این ور، امورجنسی تبدیل به کانونی از مباحثات شدید اخلاقی و فلسفی شده است: مباحثاتی بین اخلاق‌گرایان سنتی (از جنس مذهبی یا غیرمذهبی‌اش) و اصلاح‌طلب‌های مترقی؛ بین موعظان خودداری جنسی و مدافعان آزادی جنسی؛ بین حامیان برتری مردانه و کسانی هم‌چون فمینیست‌ها که آن برتری مردانه را به چالش می‌کشند؛ و بین نیروهای تنظیم‌گر اخلاقی (پاسداران «ارزش‌های سنتی») و لشگر اپوزیسیون رادیکال جنسی (کسانی که همان‌قدر که راست‌آیینی جنسی و بی‌عدالتی جنسی را به چالش می‌کشند، به یک‌دیگر نیز حمله و اعتراض می‌کنند).

در گذشته، چنین مباحثی هرچه‌قدر هم که برای طرفین این مباحثه‌ها مهم بودند، اما نسبت به جریان غالب زندگی سیاسی می‌توانستند حاشیه‌ای تلقی گردند. با این همه، در طول دهه‌های گذشته، مسائل جنسی به کانون دغدغه‌های سیاسی نزدیک‌تر

شده‌اند. در امریکای شمالی و اروپا از دهه‌ی ۱۹۸۰ به این سو، نیروهای نو-محافظه‌کار (که با نام‌های «راست جدید» و «اکثریت اخلاقی» و «راست مسیحی» و غیره خوانده می‌شوند) انرژی‌های سیاسی قابل ملاحظه‌ای را بر سر تأکیدی که «مسائل اجتماعی» نامیده می‌شود بسیج ساختند: تصدیق حرمت زندگی خانوادگی، خصومت با همجنسگرایی و «تحراف جنسی»، مخالفت با آموزش جنسی و اصرار مؤکد بر مرزبندی‌های سنتی بین جنس‌ها. آن‌ها ابزاری قدرتمند ساخته‌اند تا حامیان سیاسی جدیدی برای سیاست محافظه‌کارانه به‌ویژه در ایالات متحده بسازند. در سطح جهانی نیز، چیزی که «بنیادگرایی» نامیده می‌شود (خواه مسیحی باشد یا اسلامی یا یهودی یا هندو یا حتی غیرمذهبی باشد) بدن و لذت‌های ستیزه‌جوی‌اش را در کانون اقدامات‌شان قرار داده‌اند تا پرده‌ای بر شکست‌های مسلم زمانه‌ی ما بکشند، و با برساختن جوامع نو-سنتی می‌خواهند پس‌نگرانه به استقبال آینده روند، جوامع نو-سنتی‌ای که در آن‌ها تمایزات پررنگی بین مردان و زنان برقرار است و خاطی‌های هنجارها به‌شدت مجازات می‌شوند و سکولاریسم غربی ایده‌ای مطرود است. اگر بنیادگرایی، واکنشی است به عدم قطعیت و ابهام، اگر جستجویی است برای معنا، پس همین وجودش می‌تواند چیزهای عمیقی درباره‌ی سردرگمی‌های اخلاقی به ما بگوید. در همان حال، چنین واکنش‌های افراطی‌ای را می‌توان به‌عنوان خوش‌گویی وارونه‌ای دانست از سگربندی ارزش‌های لیبرالی خودگردانی و انتخاب، و موفقیت فمینیسم و جنبش‌های رادیکال جنسی (نظیر جنبش‌های لزبین و گی و دوجنسگرا و ترانجسیتی)، که بسیاری از «ارزش‌های سنتی» و هنجارهای مقبول رفتار جنسی و هویت‌ها و روابط را در سطح جهانی - در جهانی که شدیداً و به‌طور بی‌سابقه‌ای جهانی شده است - به چالش می‌کشند. گفتمان‌های جدید حقوق جنسی انسان می‌خواهند روابط پیچیده‌ی بین تجربیات خاص اروتیک و ارزش‌های جهانشمول را بکاوند تا کنش‌های متفاوت ما را لحاظ کنند و تأیید کنند ما انسان‌ها چه چیزهای مشترکی داریم. قواعدی که در بحث‌های سکسوالیته وجود دارند، عمیقاً تغییر مکان داده‌اند؛ بنابراین آن‌ها را فقط در غرب نمی‌توان یافت، بل تبدیل به دغدغه‌ی واقعی نیمکره‌ی جنوبی نیز شده است، در نیمکره‌ای که سکسوالیته در شبکه‌ی روابط قدرت و سلطه و مقاومت نیز قرار گرفته است. چنین امری این پرسش را چالش‌برانگیزتر می‌سازد که ما چه‌گونه باید در این مسیر ماریچی که حوزه‌ی «سکسوالیته» را برمی‌سازد (و در عصری که به قول آلتمن، عصر «سکس جهانی» است)، قدم برداریم.

دست‌کم در غرب و حتی پیش از غلبه‌ی مسیحیت، سکسوالیته را در رابطه‌ی ویژه‌ای با ماهیت فضیلت و حقیقت می‌دیده‌اند. چنین انتظار می‌رفت که افراد از طریق سکسوالیته‌های‌شان بتوانند خودشان و جایگاه خودشان در جهان را بیابند. آن‌چه در مباحثات دوره‌ی اواخر باستان یا پیش از عصر میانه مطرح شده بود، در گفتمان اوایل مسیحیت به‌صورت قانون درآمد و بر بدن حاکم شد و در رویه‌های «اعتراف» کاتولیکی و «شهادت در نزد خدا»ی پروتستانی جریان یافت، و در سده‌ی نوزدهم بود که در قالب علم پزشکی و روان‌شناسی و سکس‌شناسی و تعلیم و تربیت به حد اعلی خود رسید و با همدستی و همیاری کلیسا استانداردهای اخلاقی و اجتماعی را ایجاد کرد. همان‌طور که منتقدین می‌گویند، پزشک‌ها در پایان سده‌ی نوزدهم جایگاه «کشیشان عصر نو» را گرفتند، و به نظر می‌رسید که دیدگاه‌های بسیاری از این پزشک‌ها در قطعی بودن به پای کشیش‌ها می‌رسید. اما در سده‌ی گذشته سکس به‌نحو فزاینده‌ای سیاسی شد، و این سیاسی‌شدن امکان‌ها و چالش‌های جدیدی عرضه کرد: نه‌تنها کنترل اخلاقی و سخن‌گفتنی گریزناپذیر درباره‌ی آن و تخلف جنسی و ناهمخوانی جنسی، بل تحلیل سیاسی و مخالفت سیاسی و تغییر سیاسی. این‌ها همه لازم می‌کند تا بدانیم که وقتی از سکسوالیته حرف می‌زنیم داریم درباره‌ی چه حرف می‌زنیم، تا معنا (یا دقیق‌تر بگوییم: معناها)ی این پدیده‌ی پیچیده را روشن سازیم.

ما پیش از آن که بخواهیم به‌طور عقلانی تصمیم بگیریم که سکسوالیته چه باید باشد یا چه می‌تواند باشد، باید بدانیم که سکسوالیته چه بوده و هست. طرح این هدف، کار راحتی است. اما انجام‌دادن‌اش پرخطر و دشوار. همه‌ی ما چون از «سکس حقیقی» مفهوم شدیداً خاص خودمان را داریم، دشوار می‌توانیم نیازها و رفتار جنسی نزدیک‌ترین معاصر خودمان را به‌طور بی‌طرفانه و بی‌غرض بفهمیم، چه برسد به تمایلات مبهم‌تر پیشینیان‌مان. غبار زمان و انواع و اقسام پیش‌داوری، شیوه‌های دیگر زندگی جنسی و شایستگی‌های فرهنگ متنوع جنسی را مخدوش و تیره می‌سازد. این «هرگز-نخواهیم-فهمید» را پیش‌فرضی نیز تقویت می‌کند که عمیقاً شاید در همه‌ی فرهنگ‌ها و قطعا در غرب بروز یافته است: این پیش‌فرض که سکسوالیته‌ی ما خودبه‌خود طبیعی‌ترین چیز ما انسان‌هاست. این پیش‌فرض اساسی برای برخی از آتشین‌ترین احساسات و تعهدهای ماست. ما از طریق سکسوالیته می‌توانیم خودمان را به‌عنوان آدم‌های واقعی تجربه کنیم؛ سکسوالیته به ما هویت می‌دهد؛ حسی از خویشتن

می‌دهد' خویشتنی به‌عنوان مرد یا زن' به‌عنوان دگرجنس‌گرا و همجنس‌گرا' به‌عنوان «هنجاری» یا «ناهنجار» به‌عنوان «طبیعی» یا «غیرطبیعی». همان‌طور که میشل فوکو گفته است' سکس «حقیقتِ بودنِ ما» شده است. اما این «حقیقت» چیست؟ و بر چه اساسی می‌توان چیزی را «طبیعی» یا «غیرطبیعی» بنامیم؟ چه کسی محق است که قوانین سکس را برنهد؟ سکس شاید «خودانگیخته» و «طبیعی» باشد' اما پیشنهادهای زیادی می‌توان درباره‌ی بهترین راه انجام آن مطرح کرد.

بیایید با اصطلاح «سکس» و کاربردهای معمول‌اش شروع کنیم. همین ابهام و دوپهلوبودن‌اش حاکی از دشواری بررسی خواهد بود. ما از همان دوران کودکی و از منابع زیادی خیلی زود یاد می‌گیریم که سکس «طبیعی» همان چیزی است که بین افراد «غیرهم‌جنس» روی می‌دهد. و بنابراین و طبق این تعریف' سکسی که بین افراد «هم‌جنس» روی دهد «غیرطبیعی» است. معمولاً خیلی از این چیزها بدیهی فرض می‌شود. اما معناهای چندگانه‌ی واژه‌ی «سکس» به ما این اخطار را می‌دهد که با پرسش واقعاً پیچیده‌ای طرف هستیم. این اصطلاح هم به کنش فرد اشاره دارد و هم به مقوله‌ی فرد' هم به کنش اشاره دارد و هم به جنسیت. فرهنگ مدرن فرض را بر این می‌گذارد که ارتباطی نزدیک بین زن یا مرد بودن زیست‌شناختی (یعنی' داشتن اندام‌های جنسی و ظرفیت‌های تولیدمثلی «مناسب») و شکل صحیح رفتار اروتیک (معمولاً دخول واژنی بین مرد و زن) وجود دارد. اولیه‌ترین کاربرد اصطلاح «سکس» در انگلیسی (در سده‌ی شانزدهم) دقیقاً به همین تقسیم‌بندی انسان به بخش مردانه و بخش زنانه اشاره دارد (یعنی' تفاوت قابل شدن در چیزی که بعدها نام «جنسیت» گرفت). این امر به تدریج باعث شد این ایده مطرح شود که «سکس» یک داده‌ی بنیادین زیست‌شناختی است' و تقسیم‌بندی فرهنگی و اجتماعی جنسیت بر آن بنا شده است. معنای دیگر سکس که غالب و امروزین است و از اوایل سده‌ی نوزدهم به این سو رواج داشته' به رابطه‌ی جسمی بین این دو جنس‌های دوقطبی اشاره دارد؛ یعنی «سکس کردن». واژه‌ی «سکسوالیته» (اسم انتزاعی‌ای که به کیفیت «جنسی» بودن چیزی اشاره دارد) معناهای مدرن‌اش را در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم به دست آورد' و از یک سو به معنای احساسات جنسی فردی‌شده‌ای شد که یک فرد را از دیگری جدا و متمایز می‌ساخت (سکسوالیته‌ی من) و از سوی دیگر هم‌چنان به آن ذات رازآمیزی اشاره داشت که ما را به یک‌دیگر جذب می‌کند.

فرآیندهای اجتماعی‌ای که این جهش‌های معنایی در آن‌ها روی داده' فرآیندهای پیچیده‌ای هستند. اما دلالت‌ها بسیار روشن و گویا؛ چون ما هنوز هم با این دلالت‌ها داریم زندگی می‌کنیم' حتی اگر به پرسش گرفته شوند یا راززدایی شوند یا واسازی. از همان اول' پیوسته این پیش‌فرض وجود داشته که بین «جنس‌ها» تمایز هست و دوقطبی هستند و دوتایی‌شدن علایق و حتی ستیزها («نبرد بین جنس‌ها») نیز حتی وجود دارد؛ چنان‌که بین این دو فقط می‌توان پلی متزلزل کشید. مردها مرد هستند و زن‌ها زن' زن‌ها از ونوس هستند و مردها از مارس؛ و این همان «حقیقت»ی است که در ساختارهای مسلط دگرجنس‌گرایی گنجانده شده' که هر چیزی به غیر از آن حقیقت شکست و سقوط خواهد بود. دوم این‌که' باوری وجود دارد که می‌گوید «سکس» یک نیروی طبیعی فوق‌العاده قدرتمندی است' یک «بایسته‌ی زیست‌شناختی» است که به طرز رازآمیزی در اندام‌های جنسی (به‌ویژه در اندام‌های خودرای مرد) قرار داده شده است' و (دست‌کم اگر مرد باشید) مثل بهمنی است که بر سر راه‌اش همه‌چیز را له می‌کند و مثل رنگین‌کمانی است که به‌نوعی بین این دو قسم مرد و زن زیست‌شناختی پل می‌زند. سوم این‌که' الگوی هرمی شکل سکس را مطرح می‌کند' پایگانی جنسی ایجاد می‌کند که آمیزش آلتی/جنسی دگرجنس‌گرایانه (که درستی‌اش را طبیعت به آن ارزانی کرده) در بالا قرار دارد و نموده‌های عجیب و غریب «منحرفین» در پایین (و امید این بوده است که نموده‌های منحرفین در همین پایین و باموفقیت دفن شده باشند' اما متأسفانه همیشه در جاهای مشکوک سر از خاک درمی‌آورند و پدیدار می‌شوند).

در طول چند نسل گذشته' خیلی چیزها تغییر کرده است. ما نسبت به تفاوت' مدارای بیش‌تری پیدا کرده‌ایم. روابط بین مردان و زنان و بین مردان و مردان و بین زنان و زنان' دچار تحولات بسیاری شده است. اما این نگاه به دنیای سکس' عمیقاً در فرهنگ ما جا گرفته و بخشی از هوایی شده که تنفس‌اش می‌کنیم. هنوز هم برای شهوت کنترل‌ناپذیر مردانه و حتی برای تجاوزها و خشونت‌های جنسی توجیه‌های زیست‌شناختی می‌شود؛ هنوز هم برای بی‌ارزش‌ساختن آناتومی جنسی زنانه و برخوردمان با اقلیت‌های جنسی‌ای که متفاوت از ما هستند توجیه‌های زیست‌شناختی می‌آوریم و درباره‌ی شکل‌های پذیرفتنی‌تر عشق و روابط جنسی و امنیت جنسی پای حقایق زیست‌شناختی را وسط می‌کشیم. از اواخر سده‌ی نوزدهم' این رویکرد از پشتوانه‌ی ظاهراً علمی سنتی گسترده برخوردار شده است که به «سکس‌شناسی» (sexology یا «علم تمایل جنسی») معروف گشته است.

سکس‌شناس‌هایی چون ریچارد ون کرافت-ایبن^۱، هولوک الیس^۲، اوگوست فویل^۳، مگنوس هیرشفلد^۴، زیگموند فروید^۵ و دیگران بسیاری دنبال این بودند که با کاویدن ظواهر گوناگون سکس^۶، معنای حقیقی آن را کشف کنند: تجربه‌ی سکس در دوران نوزادی^۷، روابط بین جنس‌ها^۸، تاثیر «ژرم پلاس»^۹ (ریخته‌ی وراثتی - germ plasm) هورمون‌ها و کروموزوم‌ها و ژن‌ها^{۱۰}، ماهیت «غریزه‌ی جنسی» و علل انحراف‌های جنسی. این سکس‌شناس‌ها اغلب با هم توافق ندارند؛ آن‌ها به کرات یک‌دیگر را نقض کرده‌اند. دست آخر هم حتی متعهدترین‌شان هم مجبور شدند به شکست اعتراف کنند. فروید اعتراف می‌کند که به‌سختی می‌توان موافقت کرد که «معیار عموماً پذیرفته‌شده و رسمی‌ای برای ماهیت جنسی یک فرآیند» وجود داشته باشد^{۱۱} و گرچه ما امروزه می‌توانیم ادعا کنیم که با یقین بیش‌تری می‌توانیم بگوییم چه چیزی «جنسی» است و چه چیزی نیست^{۱۲}، باز هم در تفسیر دلالت‌های سکس همان قدر ابهام داریم که این پیشگامان سکس‌شناسی داشتند. تحولات ژنتیکی که ما شاهد هستیم^{۱۳}، نقشه‌برداری از DNA و جستجو برای ژن‌هایی که فلان یا بهمان ویژگی را داشته باشند (که شاید معروف‌ترین آن‌ها جستجو برای «ژن همجنسگرایانه» باشد)، از دشواری‌ها و مخاطرات این مطالبه‌ی بی‌پایان جهت فهمیدن رازهای سکس نکاسته و در واقع در اغلب موارد این دشواری‌ها و مخاطرات را تایید کرده است.

علم سکس، تاثیر مثبت و مهمی بر افزایش دانش ما از رفتار جنسی داشته است، و قصد ندارم که دست‌آوردهای واقعی آن را بی‌اعتبار سازم. اگر علم سکس نبود، بیش‌تر از اینی که هنوز هستیم، اسیر اسطوره‌ها و جادو-جَمَل‌ها می‌بودیم. از سوی دیگر اما علم سکس در جستجوی‌اش برای معنای «حقیقی» سکس، در بررسی سفت و سخت‌اش از تفاوت جنسی، و در مقوله‌بندی و سواس‌گونه‌اش از انحراف‌های جنسی، در تدوین «سنت جنسی»^{۱۴} ای مشارکت داشته است که مجموعه‌ای است کم و بیش یکپارچه از پیش‌فرض‌ها و باورها و پیش‌داوری‌ها و قوانین و روش‌های تحقیق و اشکال تنظیم اخلاقی، مجموعه‌ای که هنوز هم شیوه‌ی زندگی جنسی ما را شکل می‌دهد. آیا سکس تهدیدکننده و خطرناک است؟ اگر بخواهیم این را باور کنیم، پس حتماً باید توجیهاتی برای این امر را نه‌تنها در سنت مسیحی که در نوشته‌های پدران سکس‌شناسی و خلف‌های علمی آن‌ها نیز پیدا کنیم. از سوی دیگر، آیا سکس منبعی بالقوه برای آزادی است، که قدرت‌رهای بخشی‌اش را نیروی واپس‌راننده‌ی تمدنی فاسد مسدود ساخته است؟ اگر چنین است، پس باید بتوان در آثار جدلی‌گران و «دانشمندان» سده‌ی نوزدهم توجیهاتی علیه این امر یافت؛ نه فقط در آثار پیشگامان سوسیالیست (مانند شارل فوریه و ادوارد کارپنتر) و مارکسیست-فرویدی‌ها (مانند ویلهلم رایش و هربرت مارکوزه)، که در گزارش‌های «دفتردارهای اجتماعی» (مانند آلفرد کینزی).

ارزش‌های اخلاقی و سیاسی ما هر چه باشد، باز هم به‌دشواری می‌توان از مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه‌ای گریخت که می‌گوید کلید سکس ما در گوشه‌های «طبیعت» نهفته است، و این که علم جنسی می‌تواند بهترین ابزارها برای دست‌یافتن به آن کلید را فراهم آورد. پس شگفت‌آور نخواهد بود که نظریه‌پردازهای جنسی (همان‌طور که موری دیویس می‌گوید) نگهبانان زندگی روشنفکری شده‌اند و وظایف پاسداری و بهسازی و تمیزکاری این جهان را بر دوش گرفته‌اند و آن‌ها را آشغال را جارو می‌کنند و توی سوراخ‌ها مقوله‌های به‌شدت ساده‌شده می‌ریزند. بدبختانه، مُدام باد می‌زند و این «آت و آشغال‌ها» بازمی‌گردند و جلوی دید ما را می‌گیرند.

من در این کتاب کوتاه، و علیه قطعیت‌های این سنت، شیوه‌ی جایگزینی برای فهم سکسوالیته (بهتر است بگوییم «سکسوالیته‌ها») پیشنهاد کرده‌ام. این شیوه، سکسوالیته را نه یک پدیده‌ی اصلاً «طبیعی» که فرآورده‌ی نیروهای اجتماعی و تاریخی می‌داند. در این کتاب بحث خواهیم کرد که «سکسوالیته» یک «واحد ساختگی» است، یعنی زمانی وجود نداشته، و در آینده و در زمانی نامعلوم نیز وجود نخواهد داشت. سکسوالیته، ابداعی ذهن آدمی است. همان‌طور که کارول س. ونس گفته، «مهم‌ترین اندام آدمی، لای گوش‌های‌اش قرار گرفته». این حرف بدان معنی نیست که ما عمارت بزرگ سکسوالیته را (که ما را در خود جا داده) نادیده بگیریم. بل می‌گوید که «اگر اهمیتی را که جامعه‌ی معاصر ما به سکسوالیته می‌دهد از آن بگیری، دیگر چنین چیزی وجود ندارد، چون چیزی به‌عنوان سکسوالیته وجود ندارد». ما در این‌جا شاهد برهان خُلف اثبات یک چیز از طریق اثبات کردن نادرست بودن نقیض آن یک بینش ارزشمند هستیم. البته، سکسوالیته حضور اجتماعی مشهودی دارد، زندگی شخصی و عمومی ما را شکل می‌دهد. اما منظورم این است که چیزی که ما تحت عنوان «سکسوالیته» تعریف می‌کنیم، یک برساخته‌ی تاریخی است که امکان‌های زیست‌شناختی و ذهنی و اشکال فرهنگی متفاوتی - هویت جنسیتی، تفاوت‌های تنانه،

ظرفیت‌های تولیدمثلی، نیازها، تمایلات، خیال‌ها، کنش‌های اروتیک، نهادها و ارزش‌ها - را در خود جا داده که نیازی نبوده که فرهنگ غرب آن‌ها را به هم پیوند بزند، و در فرهنگ‌های دیگر چنین پیوندی بین این امکان‌ها و اشکال وجود نداشته است. سرچشمه‌ی همه‌ی مولفه‌های بر سازنده‌ی سکسوالیته، یا در بدن است یا در ذهن؛ و نمی‌خواهم محدودیت‌هایی که زیست‌شناسی یا فرآیندهای ذهنی بر سکسوالیته تحمیل می‌کنند را کتمان کنم. اما ظرفیت‌های بدن و روان فقط در روابط اجتماعی معنا می‌یابند. فصل بعدی («ابداع سکسوالیته») تلاش خواهد کرد تا مقدمات این بحث را بچیند، و فصل‌های ۳ و ۴ نیز به دلالت‌هایی خواهند پرداخت که این رویکرد برای اندیشیدن درباره‌ی هویت‌های جنسیتی و جنسی و واقعیت تنوع جنسی دارد.

این فصل‌ها به رویکردی که عموماً «ذات‌گرایانه» نامیده می‌شود، انتقاداتی وارد خواهند کرد: رویکرد ذات‌گرایانه به سکس یعنی روشی که می‌خواهد مشخصات یک گُل پیچیده را با ارجاع به یک حقیقت یا ذات درونی مفروض توضیح دهد، پیش‌فرضی است که می‌گوید «در همه‌ی امور سکس/زیست‌شناختی باید یک الگوی تکین و بنیادین و یک‌دستی باشد که خود طبیعت وضع‌اش کرده است». به زبان علم مدرن و انتقادی اگر بگوییم، یعنی روش فروکاهنده‌ای است که پیچیدگی جهان را به بسیط‌های (امور ساده‌ی) خیالی واحدهای بر سازنده‌اش فرومی‌کاهد؛ و روشی جبرگرایانه است که می‌خواهد افراد را محصولات اتوماتیک رانه‌های درونی بدانند، و فرقی نمی‌کند این رانه‌ها زن باشند یا غریزه یا هورمون یا تأثیر رازآمیز ناخودآگاه پویا.

در مخالفت با این رویکرد باید بگوییم که معنایی که ما به «سکسوالیته» می‌دهیم از نظر اجتماعی سازمان یافته‌اند، زبان‌های گوناگونی آن را تقویت می‌کند، و می‌خواهد به ما بگوید که سکس چیست و چه باید باشد و چه می‌تواند باشد. زبان‌های فعلی سکس، که در رساله‌های اخلاقی و قوانین و مشق‌های آموزشی و نظریه‌های روان‌شناختی و تعریف‌های پزشکی و آیین‌های اجتماعی و داستان‌های پورن و عاشقانه و موسیقی عامه و پیش‌فرض‌های عرفی جا گرفته‌اند، همگی افق این امر ممکن را شکل می‌دهند. این زبان‌ها همگی خودشان را بازنمایی‌های حقیقی نیازها و تمایلات محرمانه‌ی ما می‌دانند. دشواره در مطالبات متناقض آن‌ها نهفته است، در چندگانگی صداهایی که تولید کرده‌اند. برای معنادارکردن این زبان‌ها و شاید برای فراتر رفتن از محدوده‌های کنونی، ما باید یاد بگیریم که این زبان‌ها را ترجمه کنیم، و زبان‌های جدیدی تولید کنیم. این کار، وظیفه‌ی آن‌هایی بوده که در سال‌های اخیر کوشیده‌اند تا اتحاد ظاهری جهان سکسوالیته را «واسازی» (deconstruct) کنند. آن‌ها با کمک یک‌دیگر، مولفه‌های مفهوم غیرذات‌گرایانه‌ی «سکسوالیته» را فراهم کرده‌اند.

در انسان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی و سکس‌پژوهی پسا-کینزی، نسبت به گستره‌ی وسیع کنش‌های جنسی‌ای که در فرهنگ‌های دیگر و هم‌چنین فرهنگ‌های خودمان وجود دارد، آگاهی فزاینده‌ای به وجود آمده است. راث بندیکت می‌گوید فرهنگ‌های دیگر مثل آزمایشگاهی هستند «که در آن‌ها می‌توانیم تنوع نهادهای انسان را مطالعه کنیم». آگاهی از این که شیوه‌ی ما تنها شیوه‌ی زندگی در این جهان نیست، می‌تواند تکانی سودمند به قوم‌پرستی ما بزند. این آگاهی هم‌چنین می‌تواند ما را بر آن دارد تا بیرسیم امور چرا و چه‌طور به وضع امروزین‌شان رسیده‌اند. فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های دیگر، آینه‌ای هستند که گذرا بودن و موقتی بودن خود ما را نشان می‌دهند. نام نویسندگانی هم‌چون مالدینوفسکی یا مید (از انسان‌شناسان بزرگ)، کینزی (زیست‌شناس) یا گانگن و سیمون و پلامر (روان‌شناس‌های اجتماعی و جامعه‌شناس‌ها) بارها در این کتاب آمده چون آن‌ها گفته‌اند که تنوع (و نه یک‌دستی و یکسانی) هنجار است. و در همان حال، نظریه‌پردازهای جدید جهانی شدن نیز به ما یاد داده‌اند که انرژی‌های جدیدی که در جهان رها شده‌اند الگوهای پیش‌بینی‌ناپذیر و جهانی -محلی (یا glocal) تولید می‌کنند که با هم تصادم می‌کنند و در هم بافته می‌شوند و امکان‌های جدیدی ایجاد می‌کنند.

میراث فروید و نظریه‌ی ناخودآگاه پویا نیز یکی دیگر از منابع نظریه‌ی جدید جنسی است. از سنت روان‌کاوی‌ای که او پایه‌گذارش بود، شناختی پدیدار شده که می‌گوید هر چیزی که در ذهن ناخودآگاه روی دهد اغلب با قطعیت‌های ظاهری زندگی خودآگاه در تناقض قرار می‌گیرد. زندگی ذهن (از همه بالاتر، زندگی فانتزی‌ها و خیالات ذهنی) تنوع تمایلاتی را افشا می‌کند که انسان وارث آن‌هاست. این تنوع، جمود ظاهری جنسیت و نیاز جنسی و هویت را آشفته می‌کند. همان‌طور که رازولیند کوارد می‌گوید «در زندگی خصوصی ذهن، هیچ چیزی قطعی نیست، هیچ چیزی ثابت نیست».

همراه با این پیشرفت‌ها، «تاریخ اجتماعی جدید» سال‌های اخیر که بر تاریخ جمعیت‌ها و «ذهنیت‌ها» و تجربه‌ها و باورهای گروه‌های منکوب‌شده و سرکوب‌شده و هم‌چنین گروه‌های قدرتمند تأکید دارد، پرسش‌های جدیدی درباره‌ی معنای «اکنون» و

«تاریخ گذشته» مطرح کرده است. «تاریخ سکسوالیته» ی میشل فوکو تأثیری بی نظیر بر اندیشه‌ی مدرن درباره‌ی سکس داشته، چون ایده‌ی این کتاب بر اساس همین پیشرفتِ بارورِ فهمِ تاریخیِ ما بنا شده و در شکل‌گیری این فهم نیز سهیم بوده است. فوکو از نظر ما، هم چون فروید است از نظرِ دو نسلِ پیشِ ما؛ فوکو در تقاطع‌های اندیشه‌ی جنسی ایستاده و اهمیت‌اش برای پرسش‌هایی است که طرح کرده و پاسخ‌هایی است که فراهم کرده.

دست‌آخر و تأثیرگذارتر از همه این‌که، ظهورِ جنبش‌های اجتماعیِ جدیدی که دغدغه‌شان سکس بوده است (مثل فمینیسم مدرن، و «لزبین، گی، دوجنسگرا، تراجنسیتی، کوئیر، تقیه‌گری جنسی (querying)» و دیگر جنبش‌های رادیکالِ جنسی) بسیاری از قطعیت‌های «سنتِ جنسی» را به چالش کشیده‌اند، و در نتیجه، بینش‌های جدیدی در رابطه با اشکالِ بفرنجِ قدرت و سلطه‌ای که زندگی جنسی ما را شکل می‌دهد، تولید کرده‌اند. سیاستِ همجنسگرایی، پرسش‌هایی درباره‌ی ترجیحِ جنسی و هویت و انتخاب و قراردادی بودنِ مقوله‌های جنسی و اهمیتِ همجنسگراستیزی تثبیت‌شده و ماهیتِ دگرجنسگراهنجاری (heteronormativity) را در دستور کار خود قرار داده است. جنبشِ زنان نیز نسبت به اشکالِ چندگانه‌ی فرودستی جنسی زنان (از خشونتِ همه‌گیرِ مردانه و زن‌ستیزی گرفته تا آزارِ جنسی و زبانِ فراگیرِ بدنام‌سازی و آزارِ جنسی) شناختی حاصل کرده است. جنبشِ زنان، ماهیتِ نهادینه‌شده‌ی «دگرجنسگرایی اجباری» را افشا کرده است. این جنبش، با طرحِ دوباره‌ی پرسش‌هایی درباره‌ی رضایت و حقوقِ تولیدمثلی و تمایل و لذت، شناختی تازه از حقِ زنان بر بدنِ خویش به دست داده است. و هر بار که پاسخی داده شده، پرسش‌های جدیدی مطرح شده. تفاوت‌هایی بین مردان و زنان، بین مردان و مردان، بین زنان و زنان، بین همجنسگرایان و دگرجنسگرایان، بین سیاهان و سفیدها پدیدار شده است. به‌رغمِ این همه بحث‌های آتشین، هنوز هیچ رفتارِ شایسته‌ای که مقبولیتِ جهانی داشته باشد طرح نگشته است. اما چیزی ارزشمندتر روی داده است؛ ما نسبت به شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ی تأثیرها و نیروهایی (سیاست و اقتصاد و طبقه و نژاد و قومیت و جغرافیا و فضا و جنسیت و سن و توانایی/ ناتوانی و اخلاقیات و ارزش‌ها) که عواطف و نیازها و تمایلات و روابطِ ما را شکل می‌دهند آگاهیِ فزاینده‌ای یافته‌ایم، و بنابراین همگی مجبور شدیم تا درباره‌ی فهمِ مان از «سکسوالیته» بازاندیشی کنیم.

در عصرِ جهانی‌شدن و دیجیتال‌شدن، نظریه‌ی غیرذات‌گرایانه‌ی سکسوالیته چه معنایی برای سیاستِ سکسوالیته و برای اخلاقی جنسی خواهد داشت؟ این‌ها موضوعاتی است که در فصل ۵ و ۶ بررسی خواهیم کرد. آن‌ها شاید دشوارترین چالش‌ها را پیش می‌آورند. «سنتِ جنسی» می‌پنداشت که سکس جنسِ شما، سرنوشت یا تقدیرِ شماست: شما همان تمایلات‌تان هستید. سکسوالیته شما را مثل پروانه‌ای به تخته سنجاق می‌کند. اگر این سنت را بشکنید، اگر نپذیرید که سکسوالیته ارزش‌ها و اهدافِ خودش را دارد، آن‌گاه با دشواری‌های پیچیده‌ی ترازبندی و انتخابِ روبه‌رو می‌شوید. زمانی که با چنین عدم قطعیت‌هایی روبه‌رو شویم، بسیار آسان خواهد بود که به مطلق‌های اخلاقی یا سیاسی عقب‌نشینی کنیم، و دوباره علیه همه‌ی شواهد و به‌رغمِ پایین بودنِ احتمالِ موفقیت‌اش تأکید کنیم که یک سکسوالیته‌ی حقیقی وجود دارد که ما باید به هر قیمتی که شده آن را پیدا کنیم.

این کتاب بی‌ی که به دامِ گفتنِ «هیچ ارزشی ممکن نیست» یا «همه‌چیز نسبی و میراست» گرفتار شود، می‌خواهد چنین مطلق‌هایی را به چالش بکشد. «سکسوالیته» مفهومی عمیقاً مسئله‌خیز است، و در قبالِ چالش‌هایی که پیش می‌آورد هیچ پاسخِ صریح و آسانی وجود ندارد. اما اگر پرسش‌های صحیحِ برسی‌م، شاید مسیرمان را در این راهِ مارپیچ پیدا کنیم. ما در پایانِ این سفرمان، نباید به جایی برسیم که تجویزی برای رفتارِ صحیح بدهیم. بل باید چهارچوبی پیدا کنیم که به ما اجازه بدهد تا به دشواری «تنوع» بپردازیم؛ و در سکسوالیته، فرصت‌های جدیدی برای روابطِ خلاق و عاملیت و انتخاب و ارزش‌های مشترکی پیدا کنیم که شکافِ بین امرِ ویژه و امرِ جهانشمول را پُر می‌کنند.

فصل ۲

ابداع سکسوالیته

چیزی که اخیراً روند مستقر اما مناقشه برانگیز طبیعت زدایی از امر جنسی را تهدید می‌کند، آگاهی فزاینده‌ای است از این که نه تنها زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی امر جنسی تغییر کرده و باعث تغییر معناهای امر جنسی شده است، بل ماهیت خود امر جنسی نیز تغییر کرده است.

ویلیامز سیمون

سکسوالیته را می‌توان بر حسب سن و طبقه و قومیت و توانایی جسمی و گرایش جنسی و ترجیح جنسی و دین و منطقه‌ی جغرافیایی، جور متفاوتی فهمید و تجربه کرد و کنشید.

کارول س. ونس

تاریخچه‌ی تاریخ سکسوالیته

ما نمی‌توانیم از تاریخ فرار کنیم، حتی اگر سعی کنیم تا معناهای درونی‌اش را حدس بزنیم. ما در تاریخ زندگی می‌کنیم، حتی اگر دنبال ساکن شدن در لحظه باشیم. تاریخ امکان‌های ما را شکل می‌دهد؛ و ما هم هم‌زمان تاریخ را شکل می‌دهیم و بازسازی می‌کنیم. عاملیت ما، این که قادریم امکان‌های مان را شکل دهیم، ویژگی تعریف‌کننده‌ی انسان به شمار می‌رود، اما این عاملیت همیشه محدود به امکان‌ها و احتمال‌های تاریخی است. این امر درباره‌ی همه‌ی پدیده‌های فرهنگی، صدق می‌کند. به‌ویژه درباره‌ی فرهنگ‌های جنسی.

با وجود این تا همین اواخر کم‌تر نویسنده‌ای پیدا می‌شد که تاریخ امر جنسی، دغدغه‌ی جدی‌اش باشد. وقتی من برای نخستین بار شروع کردم و درباره‌ی تاریخ سکسوالیته نوشتم، سخت شیفته‌ی این عبارت از ورن بولو (تاریخ‌دان برجسته‌ی امریکایی) شدم که می‌گفت سکس در تاریخ «یک حوزه‌ی باکره» است. این عبارت می‌تواند دوپهلو باشد اما بسیار خوب توانسته است بر واقعیتی مهم و مغفول انگشت بگذارد.

درباره‌ی «سکسوالیته» خیلی حرف زده‌اند و نوشته‌اند اما دانش تاریخی ما از سکسوالیته هم‌چنان بسیار ناچیز است. استعمارگرانی که جرات کردند و پا بر این حوزه گذاشتند معمولاً تمایل داشتند یا عمومیت‌های فرافرهنگی پیشنهاد کنند («تاریخ نبردی طولانی بین رانه‌های خطرناک و قدرتمند و نظام‌های تابو و ممنوعیت‌هایی که انسان بر ساخته تا آن نظام‌ها را کنترل کند» رتری تیلور) و یا این موضوع را تحت برچسب‌های خنثاتر و پذیرفته‌تری (به‌ویژه «ازدواج» و «خانواده» و «اخلاقیات») رده‌بندی کنند. به نظر می‌رسید که سکسوالیته در حاشیه‌های زمین پهناور تاریخ راست‌گیش (ارتدوکس) قرار داشت. هرچند، در این چند دهه‌ی گذشته، چیزهای زیادی تغییر کرده و گاهی هم این تغییرات بسیار شدید بوده است. ما شاهد انفجاری از نوشته‌های تاریخی درباره‌ی سکسوالیته بوده‌ایم. ما حالا درباره‌ی موضوعاتی مثل ازدواج، خانواده، تن‌فروشی، همجنس‌گرایی، شکل‌های قانونی و پزشکی تنظیم، اخلاقیات پیشامسیحی و مسیحی و غیرمسیحی (از جمله اسلام و یهودی و هندو)، مردانگی‌ها، بدن و بهداشت زنانه، حرام‌زادگی و کنترل جمعیت، تجاوز و خشونت جنسی، تحول هویت‌های جنسی، تراجنسیتی‌ها (transgenderisms) و دگرجنس‌گراهنجاری‌ها (heteronormativities)، اهمیت فرهنگ‌های متنوع جنسی و شبکه‌های اجتماعی و سکسوالیته‌های مخالف، و تأثیر رژیم‌های استعماری و پسااستعماری قدرت و سلطه و مقاومت. تاریخ‌دان‌ها روش‌های «بازسازی خانواده» و «تاریخ جمعیتی» را ایجاد کرده‌اند و مستندات جدید و قدیم را عمیقاً جستجو کرده‌اند، و از تاریخ شفاهی و مصاحبه‌ها استفاده کرده‌اند تا این تجربه‌ی سوژگانی یا تابورده را بازسازی کنند. با حمایت تاریخ‌نویسندگی و تأثیرات فمینیسم مردن و سیاست همجنس‌گرایی و ضرورتی که بحران ایدز و اچ‌آی‌وی پیش آورد (و انسان را بر آن داشت تا

دانش بهتری از رفتارهای جنسی انسان داشته باشد)، اکنون دریایی از مقالات و جزوه‌ها و کتاب‌ها و مواد اینترنتی درباره‌ی همه‌ی جنبه‌های تاریخ جنسی به وجود آمده است.

همان‌طور که کن پلامر (جامعه‌شناس) یک‌بار اشاره کرد، پژوهش جنسی ما را «از نظر اخلاقی مشکوک» می‌سازد. اما تاریخ سکسوالیته دارد حوزه‌ی توجه‌برانگیزی از مطالعه و پژوهش می‌شود که از اعتبار حرفه‌ای بالایی برخوردار است و نشریات تخصصی و مخاطبان علاقمند و دواشته‌ی خودش را دارد. دیگر به نظر نمی‌رسد که نوشتن درباره‌ی سکسوالیته، و به‌ویژه درباره‌ی تاریخ سکسوالیته، امری غریب و فعالیت حاشیه‌ای باشد. حتی این شناخت حاصل شده است که تاریخ سکسوالیته می‌تواند اطلاعاتی به ما بدهد که صرفاً محدود به «کجاها» و «چطورها» و «چراها»ی امر اروتیک نمی‌شود و فراتر از آن‌ها می‌رود: می‌تواند درباره‌ی زمان اکنون ما، با همه‌ی پیچیدگی‌ها و سردرگمی‌ها و گیج‌کنندگی‌هایی که [زمان اکنون] دارد، روشنگری کند.

با وجود این هنوز هم با یک معما روبه‌رو هستیم، معمایی که دقیقاً همان ابژه‌ی مطالعه‌ی ماست. می‌توانم فعالیت‌هایی را فهرست کنم (همان‌طور که در بالا کردم) که ما نوعاً آن‌ها را مربوط به امر جنسی به شمار می‌آوریم: اما چه چیزی آن‌ها را به هم متصل می‌سازد؟ آن مولفه‌ی جادویی چیست که چیزهایی را جنسی تعریف می‌کند و چیزهایی را نه؟ پاسخی سراسر است به این پرسش‌ها وجود ندارد. اما پرواضح است که علاقه و مسئله‌ی ما، روابط مردان/زنان و مردان/مردان و زنان/زنان است. یکی از شکل‌های ویژه‌ی تعامل انسانی، رویه‌ی تولیدمثل زیست‌شناختی و اجتماعی است. هیچ کدام از تاریخ‌دان‌های سکسوالیته جرات نکرده‌اند این مسئله را نادیده بگیرند. اما تاریخ تولیدمثل، تاریخ سکس نیست. همان‌طور که آلفرد کینزی گفته است:

«زیست‌شناس‌ها و روان‌شناس‌هایی که این آموزه را پذیرفته‌اند که تنها کارکرد طبیعی سکس تولید مثل است، بخش غیربازتولیدی فعالیت جنسی را نادیده گرفته‌اند. آن‌ها پنداشته‌اند واکنش‌های دگرجنس‌گرایانه بخشی از تجهیزات ذاتی و «غریزی» حیوان است، و این که انواع دیگر فعالیت جنسی «انحرافی» است از «غریزه‌های هنجاری». چنین تفسیرهایی، نامعقول هستند.» (کینزی و همکاران. ۱۹۵۳: ۴۴۸)

بیش‌تر تعامل‌های اروتیک، حتی بین کسانی که ما به‌راحتی «دگرجنس‌گرا» می‌نامیم‌شان، منجر به تولیدمثل نمی‌شود. و شکل‌های بسیار زیادی از سکس غیردگرجنس‌گرایانه بین زنان و بین مردان نیز وجود دارد. در برخی از این الگوها، رابطه‌ی جنسی به‌نوعی دخول صورت می‌گیرد. و در دیگر الگوها، نه. بیش‌تر شکل‌های رابطه‌ی جنسی، به ارگاسم ختم می‌شود. اما برخی فعالیت‌های جنسی که آشکارا «مربوط به جنس» هستند (برای مثال شکل‌های مختلف تراجنسیتی) ممکن است یا فقط منجر به «خلاصی جنسی» شود و یا اصلاً نشود. حتی به نظر می‌رسد صمیمیت هم برای جنسی دانستن یا ندانستن یک فعالیت، معیار کافی‌ای نباشد. برخی فعالیت‌هایی که ما کاملاً جنسی می‌دانیم‌شان (مثل جلق‌زدن)، دست‌کم در ظاهر شاید در مورد فرد دیگری صادق نباشد. برخی از جنبه‌های صمیمیت، هیچ ربطی به سکس ندارند؛ و برخی از جنبه‌های سکس هم صمیمی نیستند. در عصر «سکس مجازی»، که بین میلیون‌ها شبکه‌ی ارتباطی و به‌طور ناشناس رد و بدل می‌شود، صمیمیت تنانه در معرض خطر حذف‌شدن است؛ و در تعامل‌های میلیون‌ها آدم در فضای مجازی ممکن است تمایزات بین مرد و زن، بین دگرجنس‌گرا و همجنس‌گرا، بین بزرگسال و کودک، بین زیبا و زشت و کریه، به‌راحتی از بین برود.

زیست‌شناس‌های اجتماعی یا روان‌شناس‌های تحولی مدرن که می‌خواهند تمام نمودهای زندگی اجتماعی را با ارجاع به «انرژی بی‌انتهای ژن‌های خودخواه» یا بازی‌های جفت‌گیری اجداد کهن ما در دشت آفریقای و در میلیون‌ها سال پیش توضیح دهند، شاید در همه‌ی این فعالیت‌ها همان منطق زیست‌شناختی را پیدا کنند. به عقیده‌ی من، بقیه‌ی ما [سکس‌پژوهان] احتمالاً کمی دیرباورتر هستیم. ما چیزی بیش‌تر از «ماشین‌ها یا روبات‌های بقا که کورکورانه برنامه‌ریزی شده‌اند تا از مولکول حفاظت کنند» هستیم که ریچارد داوکینز به‌خطا توصیف می‌کند.

تاریخ سکسوالیته، تاریخ چیست؟ پاسخ بسیار ناامیدکننده‌ی من این خواهد بود که تاریخ سکسوالیته تاریخی است بدون سوژه‌ی دقیق؛ یا همان‌طور که روبرت پدگاگ گفته است، تاریخ سوژه‌ای است که پیوسته شناور و سیال بوده است. این تاریخ اغلب تاریخ

دغدغه‌های متغیر ما بوده است در قبال این که چه طور باید زندگی کرد و چه طور باید از بدن لذت برد یا بدن را تکذیب کرد، و همین طور در قبال گذشته.

البته ما نخستین نسلی نیستیم که درباره‌ی گذشته‌ی سکسوالیته اندیشه‌ورزی می‌کند، و حتی نخستین نسلی هم نیستیم که چنین بی‌پرده و فاش داریم از این دغدغه پیروی می‌کنیم. فهمیدن گذشته، برای کسانی که درباره‌ی معنا و دلالت‌های زندگی اروتیک اندیشه‌ورزی می‌کنند، همیشه یکی از مولفه‌های مهم به شمار می‌رفته است. روزالیند کوارد، در کتاب «نمونه‌های پدرسالار»، بحث پیچیده و داغ ماهیت خانواده و اشکال جنسی معاصر (در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم) را توصیف می‌کند. پیشگامان علم اجتماعی، سکسوالیته را محل ممتازی برای اندیشه‌ورزی درباره‌ی خاستگاه‌های جامعه‌ی انسانی به شمار می‌بردند. از این نگاه، تئوری‌های متناقضی درباره‌ی تحول و رشد الگوهای متنوع زندگی جنسی زاده شد. آیا خانواده‌ی مدرن شکلی تکامل‌یافته‌ی قبیله‌ی نخستین است، یا از ابتدای تاریخ و «به‌طور طبیعی» وجود داشته؟ آیا پیشینیان ما در وضعیت بی‌قیدی جنسی زندگی می‌کردند، یا این که تک‌همسری یک واقعیت و یک ضرورت زیست‌شناختی بود؟ آیا پیش از «شکست تاریخی و جهانی جنس زنانه» ما در بهشتی از مساوات‌خواهی جنسی زندگی می‌کردیم، یا سلطه‌ی پدرسالاری از آغاز در فرهنگ ما وجود داشته؟ چنین بحث‌هایی نه تنها درباره‌ی شکل‌های اجتماعی موجود (ازدواج، نابرابری جنسی، و اخلاقی با استانده‌ی دولبه)، بل درباره‌ی فرهنگ‌های «نخستی» و دیگری که معاصر با جامعه‌ی غرب و در دیگر بخش‌های (اغلب استعمارشده‌ی) جهان هستند نیز سوگیری دارند. آیا ما می‌توانیم در آیین‌ها و رفتارهای مردم بومی (که ظاهراً در رتبه‌های پایین پیشرفت مانده‌اند)، سرنخ‌هایی درباره‌ی تاریخ تحول خودمان پیدا کنیم؟ یا آیا این مردم بومی از تنوع فرهنگ‌ها خبر می‌دهند؟ ما هنوز هم از تأثیرات این مشاجرات تحول‌گرایانه به‌طور کامل خلاص نشده‌ایم. چون بخش بزرگی از مشروعیت نظریه‌ها و کنش‌های نژادپرستانه و قوم‌محورانه‌ی سده‌ی بیستم با ارجاع به شرایط نخستین نژادهای دیگر شکل گرفته بود؛ جایگاهی که مقدس بودن‌اش را خود پدر زیست‌شناسی تحولی مشخص کرده و بی‌شک این کار را غیرارادی انجام داده بود. چارلز داروین، در آخرین خطوط کتاب «تبار انسان» (۱۸۷۱) می‌گوید خون مخلوقات نخستین تر هنوز در رگ انسان‌های بومی‌ای که او در سفرهای تحقیقاتی‌اش ملاقات کرده جریان دارد. حتی آن‌هایی که فضیلت‌های آزادی جنسی جوامع غیرصنعتی را می‌ستودند، به این باور داشتند که افراد این جوامع [غیرصنعتی] به‌نوعی «به طبیعت نزدیک‌تر» و «خودانگیخته‌تر» و از آداب و رسوم خفقان‌آور جامعه‌ی پیچیده‌ی مدرن رها هستند. به همین نحو، بسیاری از مباحثات فمینیستی دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ درباره‌ی ماندگاری سلطه‌ی مردانه و پدرسالارانه، زمینی را از نو شخم زد که یک سده‌ی پیش به‌شدت روی‌اش کار شده بود. اما از دهه‌ی ۱۹۲۰ به بعد، پرسش‌های قدیمی درباره‌ی تحول فرهنگ انسان جای‌اش را به رویکرد جدید انسان‌شناختی داد؛ رویکردی که پرسش‌های متفاوتی درباره‌ی سکسوالیته می‌پرسید.

در ابتدا نویسندگانی چون برونیسلاف مالینوفسکی و مارگریت رید این رویکرد را مطرح ساختند. آن‌ها این را خطرناک می‌دانستند که سعی کنیم تا با نگاه کردن به جوامع [ابتدایی] موجود، [وضعیت] پیشاتاریخی خودمان را بفهمیم. در نتیجه، اقدامی نوین به کار گرفته شد و سعی شد تا هر جامعه‌ی خاصی را با توجه به خودش فهمید. این رویکرد موجب یک‌نوع نگاه نسبی‌گرای فرهنگی به آداب جنسی دیگران شد، و با تمام غریب‌بودگی‌ای که نظام‌های متفاوت جنسی نسبت به استانده‌های جوامع صنعتی سده‌ی بیستمی داشتند، سعی در رسمیت دادن به این نظام‌های متفاوت جنسی گردید. این رویکرد جدید شدیداً کمک کرد تا فرهنگ غرب (با تمام نارضایتی‌های‌اش) در یک زمینه (context) قرار گیرد.

افزون بر آن، این رویکرد با بازشناسی تنوع الگوهای جنسی در سراسر جهان، الگوها و فرهنگ‌های جنسی‌ای که درون جوامع غربی حضور داشتند را تقاطعی از فرهنگ‌های متمایز جنسی دانست و از این طرق سهم به‌سزایی در ایجاد فهم همدلانه‌تری نسبت به این الگوها و فرهنگ‌ها ایفا کرد. انسان‌شناسی اجتماعی کمک کرد تا استانده‌ای انتقادی طرح شود تا به‌وسیله‌ی آن بتوان ماهیت تاریخی هنجارها و ارزش‌های خودمان را قضاوت کرد. نامی‌ترین نمونه‌ی این امر، تصویر عاشقانه (و البته نقدشده)‌ای است که مارگاریت مید از «بلوغ» در جزیره‌ی ساموآ به دست می‌دهد که در دهه‌ی ۱۹۳۰ بسیار تأثیرگذار بود؛ چون نشان می‌داد که فرهنگ (سرکوب‌کننده‌ی) آمریکایی در برخورد با مسئله‌ی نوجوانی، نه مطلوب است و نه گریزناپذیر و نه ضروری.

با این همه اما هنوز مشکلاتی وجود داشت. از یک سو، خطر این بود که کارکرد همه‌ی کنش‌های جنسی را واکنش‌هایی دانست که کاملاً منطبق با ادعاهای جامعه هستند. از دید مالینوفسکی، برای فهمیدن قوانین جامعه باید فهمی علمی از قوانین طبیعت داشت؛ او از کارهای هاو لاک الیس (سکس‌شناس) ستایش می‌کند و فروید را به‌خاطر کمک‌های وی در فهم «انسان و بنیادهای جهان‌شمول» گرامی می‌دارد. مالینوفسکی، فرهنگ‌ها را مکانیسم‌های حساسی می‌دانست که برای ارضای [نیازهای] طبیعتِ اساسیِ انسان طراحی شده‌اند؛ در این فرآیند، جایگاه «امر طبیعی» به پرسش گرفته نشد و تأییدی دوباره خورد، اما [«امر طبیعی»] دیگر محصول تکامل به شمار نمی‌رفت و بیش‌تر به نیازهای اساسی و غریزی اشاره داشت. از سوی دیگر، با این‌که راث بندیکت و مارگاریت مید و پیروان‌شان «انعطاف‌پذیری نامحدود» نیازهای بشر را تأیید کرده بودند، اما [این نگاه] منجر به برداشت تاریخی از الگوهای جنسی نشده بود؛ بل فقط یک سری گزارش‌های انسان‌شناختی و توصیفی‌ای بودند که مشخصاتی شگفت‌آور و خیره‌کننده از زیست جنسی مردمان دیگر به خواننده ارائه می‌کردند، و نه درکی از این‌که چرا و چه‌طور این الگوها شکل گرفته‌اند. در غیاب نظریه‌ای که بتواند ساختارهای تعیین‌کننده یا رویه‌های تاریخی را توضیح دهد، پیش‌فرض‌های ذات‌گرایانه دوباره پنهانی خودشان را اظهار کردند.

اقداماتی که در دوره‌ی معاصر شکل گرفته‌اند، تمایل دارند تا طبیعت‌مندی و گریزناپذیربودن مقوله‌ها و پیش‌فرض‌های جنسی‌ای که ما به ارث برده‌ایم را به پرسش بگیرند؛ این تمایل، خاستگاهی برای ایجاد رویکردی تاریخی به سکسوالیته است. گاگنون و سایمون (جامعه‌شناس و روان‌شناس اجتماعی) گفته‌اند که در گذشته و در دوره‌ای نامشخص، نیازی به وجود آمد تا اهمیتی برای سکسوالیته ابداع شود؛ شاید به‌خاطر کم‌بودن جمعیت و تهدید نابودی فرهنگی. میشل فوکو (فیلسوف فرانسوی) حتی فراتر از این رفته و سعی کرد تا خود مقوله‌ی «سکسوالیته» را بی‌زود. وی در عبارتی (که اکنون مشهور گشته) می‌نویسد: «سکسوالیته را نباید یک‌نوع داده‌ی طبیعی دانست که قدرت سعی دارد تا آن را در اختیار بگیرد، یا حوزه‌ای نامکشوف که دانش سعی دارد تا به‌تدریج آن را کشف کند. سکسوالیته همان نامی است که می‌شود به یک برساخته‌ی تاریخی اطلاق کرد.» (فوکو، ۱۹۷۹).

البته فوکو از واژه‌ی «برساخته‌ی تاریخی» استفاده نکرد، بل از dispositif استفاده کرده که به‌معنای «سامانه» [دستگاه یا آرایش نیروها] است. با این همه، آثار فوکو سهمی اساسی در بحث‌های معاصر درباره‌ی تاریخ سکسوالیته دارد، چون حرکتِ خلاقانه‌ای که در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی و تاریخ اجتماعی در به چالش گرفتن پیش‌فرض‌ها درباره‌ی امر جنسی شروع شده بود را شتاب و شدت بخشید. آثار او کمک کرد تا پرسش‌هایی که پیش‌تر مطرح شده بودند مرکزیت پیدا کنند. به پرسش‌هایی که درباره‌ی علتِ شکل‌گیری باورها و رفتارهای جنسی هستند، پرسشی افزود شد که به تاریخ خود ایده‌ی سکسوالیته می‌پردازد. از دید فوکو، سکسوالیته رابطه‌ی مولفه‌ها و گفتمان‌هاست، مجموعه‌ای از کنش‌ها و فعالیت‌های معنابخش، دستگاهی اجتماعی که از تاریخ برخوردار است؛ که ریشه‌های عمیقی در گذشته‌ی پیشامسیحی و مسیحی دارد اما تنها در دنیای مدرن بود که به وحدتی مفهومی و مدرن دست یافت.

مهم‌ترین نتیجه‌ی این رویکرد تاریخی به سکسوالیته آن است که تمامی این حوزه را در معرض تحلیل و ارزیابی انتقادی قرار می‌دهد. حالا ممکن شده است تا سکسوالیته را در ارتباط با دیگر پدیده‌های اجتماعی دید. بنابراین سه نوع پرسش بسیار مهم مطرح می‌شود: نخست این‌که سکسوالیته چه‌طور شکل گرفته، چه‌طور با ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی گره خورده است، یا به عبارت کلی: چه‌طور از نظر اجتماعی و تاریخی برساخته شده است؟ دوم این‌که حوزه‌ی سکسوالیته چه‌طور و چرا چنین قدرتِ سازمان‌دهنده و فحوای نمادینی در فرهنگ غربی یافته است؟؛ چرا فکر می‌کنیم سکسوالیته این‌قدر مهم است؟ سوم این‌که رابطه‌ی بین سکس و قدرت چیست؛ [در این رابطه] چه نقشی را باید به تقسیم‌بندی‌های طبقاتی و الگوهای سلطه‌ی مردانه و نژادپرستی اختصاص دهیم؟ به دنبال این پرسش‌ها، پرسشی دیگر مطرح می‌شود: اگر سکسوالیته برساخته‌ای است که عاملیت انسانی آن را ایجاد کرده، تا چه‌اندازه‌ای می‌تواند تغییر کند؟ این پرسشی است که من می‌خواهم در فصل‌های بعدی به آن بپردازم. سه پرسش اول را اما در همین فصل بررسی خواهیم کرد.

«ساختار اجتماعی» سکسوالیته

اصطلاح پرکاربرد «ساختار اجتماعی سکسوالیته» طنین خشن و مکانیکی ای دارد. اما در اصل بیان یک دغدغه‌ی کاملاً مشخص و سرراستی است: «شیوه‌های بغرنج و چندگانه‌ای که جامعه به کار می‌بندد تا عواطف و تمایل‌ها و روابط ما را شکل دهد». این اصطلاح اساساً به شیوه‌های شکل‌گیری سکسوالیته‌ها در یک تاریخ پیچیده می‌پردازد، و الگوهای جنسی را در طول تاریخ ردگیری می‌کند تا بفهمد این الگوها چگونه تغییر کرده‌اند. ساختار اجتماعی سکسوالیته، به سازمان تاریخی و اجتماعی امر اروتیک می‌پردازد.

بیش‌تر نویسندگان درباره‌ی گذشته‌ی جنسی ما می‌پنداشتند که سکس یک انرژی طبیعی و مقاومت‌ناپذیر است که به‌ندرت تحت کنترل پوسته‌ی نحیف تمدن درمی‌آید. از دید مالینوفسکی:

سکس، قدرتمندترین غریزه است... شکی نیست که حسادت مردانه، حیای جنسی، فروتنی زنانه، مکانیسم کشش جنسی و [مکانیسم] جفت‌یابی، همه‌ی این نیروها و شرایط باعث می‌شوند که حتی در نخستین‌ترین جمع‌های انسانی نیز ابزار قدرتمندی برای تنظیم و سرکوب و جهت‌دهی این غریزه وجود داشته باشد. (مالینوفسکی ۱۹۶۳).

همان‌طور که مالینوفسکی در مقاله‌ی دیگری می‌آورد: «سکس واقعاً خطرناک است»، سرچشمه‌ی بیش‌تر مشکلات و رنجه‌های بشر از زمان آدم و حوا به این سو بوده است. (مالینوفسکی ۱۹۶۳).

در این نوشته‌ها می‌توان پژواک دیدگاه ریچارد فون کرافت-ایبینگ (پیشگام در عرصه‌ی سکس‌شناسی در پایان سده‌ی نوزدهم) درباره‌ی سکس را دید که آن را غریزه‌ی تماماً قدرتمندی می‌داند که علیه ادعاهای اخلاق و باور و محدودیت‌های اجتماعی خواستار شکوفایی و تحقق خودش است. اما تاریخ‌دان‌های راست‌کیش‌تر (ارتدوکس‌تر) نیز به همین زبان سخن گفته‌اند. برای نمونه، لارنس استون در «خانواده، سکس، و ازدواج» این ایده را رد می‌کند که «نهاد» (id) (یا انرژی ناخودآگاه فرویدی) قدرتمندترین و نامتغیرترین رانه‌هاست. وی می‌گوید تغییراتی که در پروتئین، در رژیم غذایی، در تقلاهای جسمانی، و در استرس روانی روی می‌دهد همگی در سازمان سکس تأثیر دارند. اما وقتی او از «فرا-خود» (super-ego) (نظام درونی‌شده‌ی ارزش‌ها در ما) می‌نویسد، آن را گاهی سرکوب‌کننده و گاهی آزادکننده‌ی رانه‌ی جنسی می‌داند، که [او با این کارش] دارد تصویر سنتی و کهن سکسوالیته را بازتولید می‌کند؛ انباشتی از انرژی که یا باید محدود شود و یا رها.

این رویکردها می‌پندارند که سکس، «حکم زیست‌شناختی» اساسی‌ای عرضه می‌کند که علیه ماتریس فرهنگی است و باید از سوی آن [ماتریس فرهنگی] نیز محدود گردد. منظورم از یک رویکرد ذات‌گرایانه به سکسوالیته، این است. این رویکرد، شکل‌ها و فرم‌های گوناگون و بسیاری به خود می‌گیرد. نظریه‌پردازان رهایی‌بخش نظیر ویلهلم رایش و هربرت مارکوزه تمایل داشتند تا سکس را نیروی سودمندی بدانند که از سوی تمدن فاسد سرکوب شده است. زیست‌شناسان اجتماعی یا روان‌شناسان تحولی از سوی دیگر، همه‌ی شکل‌های اجتماعی را به‌طور نامشخصی تجلی‌های مواد بنیادین ژنتیکی می‌دیدند. آن‌ها همگی از جهان طبیعت حرف می‌زنند، جهانی که مواد خامی را فراهم کرده تا برای فهمیدن امر اجتماعی از آن‌ها سود بجوییم. من، علیه همه‌ی این بحث‌ها، می‌خواهم تأکید کنم که سکسوالیته از سوی نیروهای اجتماعی شکل گرفته است. سکسوالیته، نه طبیعی‌ترین مولفه در زندگی اجتماعی است و نه مقاوم‌ترین مولفه در برابر قالب‌بندی فرهنگی؛ احتمالاً سکسوالیته یکی از پذیراترین و مستعدترین چیز برای سازمان‌گرفتن است. حتی می‌توانم بگویم سکسوالیته فقط به‌واسطه‌ی شکل‌های اجتماعی و سازمان اجتماعی‌اش است که وجود دارد. افزون بر آن، نیروهایی که امکان‌های اروتیک بدن را شکل می‌دهند و قالب می‌زنند، از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر متفاوت هستند. الن راس و رینر پ می‌نویسند که در مرحله‌های اولیه‌ی تاریخ‌مندی سکسوالیته، «همان‌قدر که اجتماعی شدن آیین‌ها یا پوشش یا خوراک در هر فرهنگی ویژه و خاص است، اجتماعی شدن جنسی نیز چنین است». این عبارت اکیدا تأکید می‌کند که سکسوالیته به چه جایی تعلق دارد؛ به جامعه و روابط اجتماعی، نه به طبیعت. نمی‌خواهم اهمیت زیست‌شناسی را نادیده بگیرم. فیزیولوژی و ریخت‌شناسی بدن، پیش‌شرط‌هایی برای سکسوالیته‌ی انسان فراهم می‌کند. زیست‌شناسی هر چیزی را که ممکن باشد مشروط و محدود می‌سازد. اما زیست‌شناسی باعث به وجود آمدن الگوهای زندگی جنسی نیست. ما نمی‌توانیم رفتار بشر را به عملکردهای رازآمیز DNA یا ژن‌جاودان یا «رقص کروموزوم‌ها»

فروکاهیم. ترجیح می‌دهم که در زیست‌شناسی مجموعه‌ی ظرفیت‌هایی را ببینم که فقط و فقط در روابط اجتماعی است که شکل دگرگونی می‌گیرند و معنا می‌یابند. خودآگاهی بشر و تاریخ بشر، پدیده‌های بسیار پیچیده‌ای هستند، و نه صرفاً بازتاب‌های طبیعت.

این موضعِ تئوریک، ریشه‌های بسیاری دارد: در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی سکس، در تحولاتی که روان‌کاوی و تاریخ اجتماعی جدید به خود دیده. اما به‌رغم این خاستگاه‌های مختلف، [این موضعِ تئوریک] حولِ تعدادی پیش‌فرضِ عمومی شکل گرفته است. اول این که، سکس نه قلمرویی خودگردان است و نه عرصه‌ای طبیعی که تأثیراتِ مشخصی دارد و نه انرژی شورشگرانه‌ای که امر اجتماعی آن را کنترل می‌کند. ما دیگر نباید «سکس» را در برابر «جامعه» بگذاریم، آنسان که گویی حوزه‌های متمایز و متفاوتی هستند. دوم این که، شناختِ گسترده‌ای از تنوع‌های اجتماعی شکل‌ها و باورها و ایدئولوژی‌ها و هویت‌ها و رفتار جنسی و از حضور فرهنگ‌های مختلف جنسی به عمل آمده است. سکسوالیته دارای تاریخ است، یا اگر بخواهیم واقع‌بینانه‌تر بگوییم؛ دارای تاریخ‌های بسیاری است که هر یک را باید هم با توجه به یکتا بودن‌اش و هم به‌عنوان بخشی از یک الگوی پیچیده فهمید. به‌راستی نیز ما یک سکسوالیته نداریم؛ سکسوالیته‌ها داریم. سوم این که، نباید به دام این ایده افتاد که می‌توان بر حسبِ دوتایی «فشار و رهایی» یا «سرکوب و آزادی»، فهمِ کاملی از تاریخ جنسی داشت. امر جنسی را نباید جریانِ بخاری دانست که باید مظروف‌اش کرد تا مبادا ما را نابود کند؛ و نه این که آن را نیروی زندگی دانست که باید رهای‌اش ساخت تا تمدن‌مان را نجات دهیم. در عوض، باید یاد بگیریم که سکسوالیته‌ها در جامعه و به شیوه‌های پیچیده‌ای تولید می‌شوند. سکسوالیته‌ها محصول کنش‌های متنوع اجتماعی‌ای هستند که [این کنش‌ها] به فعالیت‌های انسان معنا می‌بخشند، [محصول] تعریف‌های اجتماعی و خودتعریف‌هاست، [محصول] مبارزات بین کسانی که قدرت تعریف‌کردن و تنظیم‌کردن دارند و کسانی که [علیه این تعریف‌ها و تنظیم‌ها] مقاومت می‌کنند. «سکسوالیته» یک امر بدیهی و مفروض نیست؛ محصول مذاکره و مبارزه و عاملیتِ انسان است.

همان‌طور که پلامر می‌گوید، هیچ چیزی جنسی نیست؛ بل [جنسی] نامیدن‌اش آن را جنسی می‌سازد. اگر این‌گونه باشد، می‌توان گفت که ما تعریف‌های مسلط غربی را باید با احتیاط بر فرهنگ‌های غیرغربی به کار ببریم. هم فحوائی که به سکسوالیته داده شده و هم نگرش‌هایی که به نمودهای مختلفِ زندگی اروتیک می‌شود، بسیار بسیار متنوع هستند. برخی جوامع علاقه‌ی کمی به فعالیت اروتیک دارند و کم و بیش برچسب «بی‌جنسی» (asexual) خورده‌اند. برخی دیگر از امر اروتیک استفاده می‌کنند تا دوتایی‌های قاطعی را به کار اندازند، دوتایی‌هایی بین آن‌هایی که می‌توانند داخل اجتماع مومنان قرار گیرند و آن‌هایی که باید به‌اجبار از این اجتماع خارج شود، بین آن‌هایی که به رستگاری باور دارند و گناه‌کارانی که به رستگاری باور ندارند. ادعا شده است که فرهنگ‌های اسلامی، با تلاش در جهت ادغام امر مذهبی و امر جنسی، نگاهی تغزلی به سکس داشته‌اند. بوهیدیا از «مشروعیتِ رادیکالِ کنشِ سکسوالیته» در جهان اسلام می‌نویسد - البته مادام که این کنشِ سکسوالیته همجنس‌گرایانه نباشد (که اسلام آن را «با خشونتِ تمام محکوم کرده است») یا فعالیتی نباشد که زن‌ها بیرون از رابطه‌ی زناشویی انجام دهند (که تحت قانون شریعت، حد مرگ دارد). نیازی به گفتن نیست که کنش‌های جنسی بسیار متنوع هستند. غرب مسیحی، سکس را زمینِ اضطراب و تضاد اخلاقی می‌دانسته و دوتاییِ دیرپایی بین روح/تن و ذهن/بدن قرار داده است. نتیجه‌ی ناگزیرِ این امر، ایجاد پیکره‌بندی فرهنگی‌ای است که هم‌زمان بدن را نفی می‌کند اما وسواس‌گونه دغدغه‌ی آن بدن را دارد.

درون شاخص‌های کلانِ نگرش‌های عمومی فرهنگی، هر فرهنگی برچسب‌های «مناسب» یا «نامناسب»، «اخلاقی» یا «غیراخلاقی»، «درست» یا «منحرف» را به کنش‌های مختلف منسوب می‌کند. فرهنگ غربی (دست‌کم همان‌طور که سنت‌های کاتولیک رومی و پروتستانی تدوین‌اش کرده‌اند) هم‌چنان رسماً دارد رفتار مناسب و شایسته را بر حسب گستره‌ی محدودی از فعالیت‌های پذیرفته‌شده تعریف می‌کند. ازدواج تک‌همسری بین شرکایی که سنِ مساوی اما جنسیت‌های متفاوتی دارند، هنوز پذیرفته‌ترین هنجار باقی مانده است (که ضرورتاً امروزه واقعیتِ عمومی‌ای نیست) و به‌رغم تمام تغییراتی که به خود دیده، پذیرفته‌ترین شاه‌راه برای ورود به بزرگسالی و فعالیت جنسی است. همجنس‌گرایی، از سوی دیگر، به‌رغم تغییراتِ عمده‌ای که در نگرش‌های نسل‌های اخیر روی داده، هنوز تابوی سنگینی است. دنیس آلتمن در اوایل ۱۹۸۰ گفت که شاید همجنس‌گراها امروزه پذیرفته شده باشند اما همجنس‌گرایی نه؛ و وقتی بحران بهداشتی HIV/AIDS منجر به وحشتِ اخلاقی از سبک زندگی همجنس‌گرایانه شد، این گفته حقیقت پیدا کرد.

از دهه‌ی ۱۹۸۰ تا کنون خیلی چیزها تغییر کرده است، اما نگرش‌های سنتیِ همجنسگرس‌ستیزانه (homophobic) و ارزش‌های دگرجنسگراهنجار هم‌چنان در فرهنگ ما وجود دارند. از سوی دیگر، فرهنگ‌های دیگر نیز ضروری ندیده‌اند که چنین قدغن‌ها و نهی‌هایی را صادر کنند یا این دوتایی‌ها را ایجاد کنند. فورد و بیچ (دو مردم‌شناس) یافته‌اند که فقط ۱۵ درصد از ۱۸۵ جوامع مختلفی که مورد پژوهش قرار گرفته‌اند روابط جنسی را به تک‌شریکی محدود کرده بودند. آمار کینزی نشان می‌دهد که کنش‌های غربی در زیر این سطح متابعت و یکرنگی، بسیار متنوع هستند: در نمونه‌های دهه‌ی ۱۹۴۰، ۵۰ درصد از مردها و ۲۶ درصد از زنان تا ۴۰ سالگی سکس بیرون از ازدواج داشته‌اند. گیج‌کننده‌تر حتی این بود که دوتایی دگرجنسگرا/همجنسگرا (که از سده‌ی نوزدهم به این سو نگرش‌های غربی را تعریف کرده است) جهانشمول نبوده است.

ازدواج، حتی پیش از مطالبه‌ی معاصر جهت به رسمت پذیرفتن رابطه‌ی دو شریک همجنس نیز، ضرورتاً دگرجنسگرایانه نبوده است. در میان نویری‌ها [قومی که در کرانه‌ی رود نیل ساکنند و عمدتاً در سودان جنوبی متمرکز هستند]، زنان مسن با زنان جوان‌تر «ازدواج» می‌کنند؛ و شواهد بسیاری به دست آمده که حتی در اروپا و در اوایل مسیحیت، جفت‌های مردانه - همچون مراسم ازدواج - در کلیسا تقدیس می‌شدند. همجنسگرایی در سراسر جهان تابو نبوده است. شکل‌های گوناگونی از همجنسگرایی نهادی شده وجود داشته است؛ از آیین‌های بلوغ در جوامع قبیله‌ای مختلف و روابط تعلیماتی بین مردان بزرگسال و جوانان (همان‌طور که در یونان باستان بوده) گرفته تا جفت‌های ادغامی دگرجنس‌پوش (دو-روحه) در بین بومیان امریکا، و هویت‌های ترانجسیتی در بین انسان‌های دیگر از برزیل گرفته تا فیلیپین.

بسیاری در غرب (که محدود به کسانی نیستند که به مواضع رسمی کلیسای کاتولیک رومی وفادارند) هنوز تمایل دارند تا هنجارهای سکس را در رابطه با یکی از نتایج ممکن تعریف کنند؛ بازتولید. در طول سده‌ها غلبه‌ی مسیحیت، بازتولید تنها توجیه روابط جنسی بوده است. فرهنگ‌های دیگر اما گاهی نمی‌توانستند بین جماع و تولیدمثل ارتباطی برقرار سازند. برخی از جوامع نیز فقط نقش پدر را به رسمیت می‌شناسند، و برخی دیگر نقش مادر را. طبق نوشته‌های مالینوفسکی، ساکنین جزیره‌ی تروبریند هیچ ارتباطی بین آمیزش جنسی و بازتولید نمی‌دیدند. تنها پس از این که روح کودک به رحم وارد می‌شد، آمیزش فحوائی برای آن‌ها پیدا می‌کرد (که شکل‌دهنده‌ی شخصیت بچه خواهد بود).

فرهنگ‌های جنسی دقیقاً از نظر فرهنگی ویژه و خاص هستند، و عوامل بسیار مختلف اجتماعی و تاریخی‌ای آن فرهنگ جنسی را شکل می‌دهد. فرهنگ‌های ملی نیز تشکیل‌شده از سنت‌ها و فرهنگ‌ها و رسوم محلی جنسی رقابت‌گری هستند که برخی‌شان غالب و مسلط هستند، برخی دیگر پیرو و مادون، و برخی‌شان به‌آسانی با هم هم‌زیستی دارند. هر فرهنگی مشخص می‌کند که «چه کسی محدودیت اعمال کند» و «چگونه محدودیت اعمال شود». «چه کسی محدودیت اعمال کند» با جنسیت و گونه و سن و خویشاوندان و نژاد و کاست یا طبقه‌ی جفت سر و کار دارد و دایره‌ی انتخاب جفت را محدود می‌سازند. «چگونه محدودیت اعمال شود» با اندام‌هایی که ازشان استفاده می‌کنیم، با مداخله‌هایی که در آن‌ها وارد می‌کنیم، با حالت درگیری جنسی و آمیزش جنسی سر و کار دارد: چه چیزی را لمس کنیم، چه وقت لمس کنیم، چند بار لمس کنیم، و از این موارد. این تنظیمات، شکل‌های بسیاری می‌گیرند: رسمی و غیررسمی، قانونی و فراقانونی. آن‌ها را به‌طور تمایز نیافته و تفکیک نشده بر همه‌ی جامعه به کار نمی‌بندند. برای مثال، معمولاً مقررات متفاوتی برای زنان و مردان وجود دارد، که این مقررات به‌گونه‌ای شکل گرفته‌اند که سکسوالیته‌ی زنان را تابعی از سکسوالیته‌ی مردان قرار داده‌اند. اقلیت‌های جنسی و اروتیک نیز تمایل دارند تا هنجارها و ارزش‌های خود را ایجاد کنند. مقررات متفاوتی برای بزرگسالان و کودکان وجود دارد. این مقررات اغلب در شکل هنجارهای انتزاعی، پذیرفتنی‌تر هستند تا در قالب دستورالعمل‌ها. این مقررات، جوازا و ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها و امکان‌هایی را فراهم می‌کنند که زندگی اروتیک از طریق آن‌ها بر ساخته می‌شود.

سازمان سکسوالیته

پنج حوزه‌ی گسترده در سازمان اجتماعی سکسوالیته به‌نحو برجسته و ویژه‌ای ضروری هستند: خویشاوندی و نظام خانوادگی، سازمان اقتصادی و اجتماعی، تنظیم اجتماعی، مداخله‌های سیاسی، و رشد «فرهنگ‌های مقاومت».

یک. خویشاوندی و نظام‌های خانوادگی

خویشاوندی و نظام‌های خانوادگی، اساسی‌ترین و نامتغیرترین شکل سازمان سکسوالیته اند؛ و از همه مهم‌تر، آنها مرکز «طبیعی» سازمان و تجربه‌ی جنسی هستند. تابوی ازدواج با محارم، که ممنوعیت تماس جنسی درون نوع خاصی از رابطه است، گویا قانونی جهان‌شمول است و، همان‌طور که اغلب از آن بحث می‌شود، گذار از وضعیت طبیعت به جامعه‌ی انسانی را نشان می‌دهد: آن را برساننده‌ی فرهنگ می‌دانند. (هم‌چنین، تابوی ازدواج با محارم بنیادی برای یکی از ماندگارترین اسطوره‌های جمعی است؛ یعنی اسطوره‌ی اودیپ که پدرش را ندانسته می‌کشد و با مادر خود ازدواج می‌کند، و بعدها بابت تخلف از این قانون ناچار به پرداخت بهایی دردناک می‌گردد). شکل‌های تابو اما بسیار متنوع هستند. در سنت‌های مسیحی قرون میانه، ازدواج با افراد پایین‌تر از هفتمین نسب، ممنوع بود. امروزه ازدواج با عموزاده‌ها و عمه‌زاده‌ها و خاله‌زاده‌ها و دایی‌زاده‌ها عموماً پذیرفته شده است. در مصر فراعنه، ازدواج با برادر و خواهر مجاز بوده، و در برخی موارد نیز ازدواج پدر-دختر رایج بوده، به این قصد که خلوص نسبت پادشاهی حفظ شود. امروزه، ازدواج پدر-دختر در بین تابوترین فعالیت‌های جنسی است. وجود تابوی ازدواج با محارم نشان می‌دهد که همه‌ی جوامع نیاز دارند تا سکس را تنظیم کنند؛ اما نشان نمی‌دهد که این تنظیم کردن چگونه انجام می‌شود. حتی «روابط نسبی» (یا خونی) نیز باید از طریق صافی فرهنگ تفسیر شود. حقیقت این است که گره‌های خویشاوندی، پیوندهای طبیعی خونی نیستند؛ بل روابط اجتماعی بین گروه‌ها هستند و اغلب روابطی هستند مبتنی بر نزدیکی‌های سکونتی و با نزدیکی‌های ژنتیکی. مارشال سلینز (Marshall Sahlins) می‌گوید:

«مفاهیم بشری خویشاوندی همین‌که همه مگر شاخه‌ی کوچکی از پیوندهای تبارشناختی یک فرد را از مقوله‌ی «خویشاوند نزدیک» بیرون می‌گذارد، ممکن است از زیست‌شناسی فاصله بگیرند؛ و در همان حال، افرادی که نسبت دور دارند یا کاملاً غریبه هستند را وارد این مقوله [خویشاوندی] می‌کند و صاحب یک خون مشترک می‌داند. در بین این غریبه‌ها (ی ژنتیکی) ممکن است فرزندی (از نظر فرهنگی) نیز پیدا شود.» (سلینز ۱۹۷۸: ۷۵)

این‌که تصمیم بگیریم چه کسی خویشاوند من باشد و این‌که تصمیم بگیریم «خانواده» را چه‌طور تعریف کنیم، آشکارا بستگی به گستره‌ای از عوامل تاریخی دارد. به‌ویژه در میان جوامع بسیار صنعتی‌شده و غربی، شکل‌های بسیار متفاوتی از خانواده وجود دارد که کم و بیش در هماهنگی و همزیستی هستند؛ این شکل‌ها را طبقه و جغرافیا و تفاوت‌های مذهبی و فرهنگی و نژادی و قومی تعیین کرده است. امروزه بسیاری از مردم از «خانواده‌های انتخابی» حرف می‌زنند که مبتنی بر شبکه‌های دوستی و خویشاوندی انتخابی است. «خانواده‌های غیردگرجنس‌گرا» در کنار خانواده‌ی سنتی وجود دارد که کم و بیش در هماهنگی به سر می‌برند.

عوامل اقتصادی و اجتماعی، مذاهب، قوانین وراثت، دخالت‌های دولتی جهت تنظیم ازدواج و طلاق یا تصویب سیاست‌های رفاهی و مالیاتی جهت حمایت از خانواده، می‌توانند الگوهای خانواده را شکل دهند و از نو شکل دهند. همه‌ی این‌ها احتمالاً الگوهای زندگی جنسی را نیز تحت تاثیر قرار می‌دهند: با بالا بردن یا پایین آوردن نرخ ازدواج، سن ازدواج، میزان تولیدمثل، نگرش به سکس غیرتولیدمثلی یا غیردگرجنس‌گرایانه، پذیرش روابط خارج از ازدواج، یا تک‌والدینی، قدرت نسبی مردان بر زنان، و حالا - در بسیاری از کشورها - افزایش ازدواج یا پیوند مدنی همجنس‌گرایانه. همه‌ی این عوامل به‌نوبه‌ی خود مهم هستند. از آن‌جا که خانواده عرصه‌ای است که اکثر مردم (قطعاً در فرهنگ‌های غربی) در آن عرصه نیازهای فردی و جنسی و هویتی خودشان را کسب می‌کنند، آن عوامل نیز اهمیتی دوبرابر پیدا می‌کنند؛ و اگر از نظر روان‌کاوها پیروی کنیم، خانواده عرصه‌ای است که تمایل‌های ما در آن از همان سطوح اولیه سازمان پیدا می‌کند. اگر الگوهای خویشاوندی و خانوادگی تغییر کنند، نگرش‌ها و دغدغه‌های مربوط به سکسوالیته نیز تغییر خواهد کرد.

دو. سازمان اقتصادی و اجتماعی

همان‌طور که گفتیم، خود خانواده‌ها هم باشند‌هایی خودگردان و طبیعی نیستند. آن‌ها هم توسط روابط اجتماعی گسترده‌تری شکل گرفته‌اند. الگوهای خانگی نیز می‌توانند تغییر کنند: توسط نیروهای اقتصادی، توسط تقسیم‌بندی‌های طبقاتی که منبعث از تغییرات اقتصادی است، متأثر از میزان شهری‌شدن و میزان تغییرات سریع صنعتی و اجتماعی، توسط گردش ترابری (transnational) مردم، تأثیر آواره‌شدن و پراکندگی مردم، حتی با گردشگری جنسی و مهاجرت اقتصادی. برای نمونه، مهاجرت کاری به شکل‌های مختلفی بر الگوهای نامزدی و ترتیبات جفت‌یابی و آمیختگی قومی و نژادی، نرخ حرام‌زادگی، یا شیوع بیماری‌های جنسی اثر گذاشته است. پرولتاریا شدن جمعیت روستایی در اوایل سده‌ی نوزدهم در انگلستان، در افزایش حرام‌زادگی در این دوره بسیار موثر بود؛ چون جابه‌جاشدن اقتصادی و صنعتی موجب شکسته‌شدن الگوهای قدیمی نامزدی شده بود (در واقع، این مورد یک «ناامیدی به ازدواج» بود تا یک انقلاب خودآگاه جنسی). شرایط کار نیز می‌تواند زیست جنسی را شدیداً شکل دهد. نمونه‌ی خوب این ادعا را می‌توان در مدارک دهه‌ی ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ انگلستان یافت: زنانی که در کارخانه‌ها کار می‌کردند، در مقایسه با زنانی که خانه‌دار بودند یا خدمات خانگی ارائه می‌دادند، بیش‌تر تمایل داشتند تا از روش‌های مصنوعی کنترل زاد و ولد آشنا شوند و بنابراین توانستند اندازه‌ی خانواده‌شان را به میزان زیادی محدود سازند.

روابط بین مردان و زنان پیوسته زیر تأثیر تغییراتی است که در شرایط اقتصادی و اجتماعی روی می‌دهد. افزایش اشتغال زنان ازدواج کرده در نیروی کار دستمزدی از دهه‌ی ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در اکثر کشورهای غربی به‌ناچار الگوهای زندگی خانگی را تحت تأثیر قرار داد، گرچه بسیار طول کشید تا تقسیم سنتی کار در خانه نیز به‌کل تغییر کند. افزایش فرصت‌های اقتصادی برای زنان و پدیدارشدن جامعه‌ی مصرفی، مولفه‌های مهمی در «خیزش زنان» (از دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو) هستند؛ خیزش زنان شاید مهم‌ترین دگرگونی اجتماعی سده‌ی بیستم باشد. این امر نیز موجب شد تا خودگردانی جنسی زنان و نگرش‌های فردگرایانه به سکسوالیته نیز رسمیت بیش‌تری پیدا کنند. بین دهه‌ی ۱۹۶۰ و اولین دهه‌ی سده‌ی بیست و یکم، در ارزش‌های جنسی دگرگونی عظیمی روی داد؛ در پی ضعیف‌شدن نهادهای سنتی‌ای مثل خانواده و دین اقتدارگر، الگوهای نوینی از زندگی صمیمانه پدیدار شد که بیش از پیش، مبتنی بر عاملیت و انتخاب جنسی بودند.

چنین تغییراتی دیگر به سرزمین‌های کانونی و صنعتی‌شده‌ی نیمکره‌ی شمالی محدود نیستند. فرآیند جهانی‌شدن، مرزهای کهنه‌ی اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی را از بین برده است. بسیاری از نموده‌های آن دیگر در زمره‌ی چیزهای نو نمی‌گنجند. تحرک توده‌ای مردم در کشورها و ایالت‌ها و قاره‌ها، در زمره‌ی نیروهای غالب چند سده‌ی گذشته بوده است؛ از طریق امپریالیسم و استعمار، تجارت برده، تأثیرات مخرب جنگ، مهاجرت خودخواسته و باز-استقرار اجباری. همه‌ی این‌ها الگوهای سنتی زندگی را آشفته ساخته، و ارزش‌ها و رفتارهای جنسی‌ای را مستقر ساخته است، و زنان و مردان و بزرگسالان و کودکان را در کنار هم نشانده یا باخسوت آن‌ها را از هم جدا کرده، و نتایج پیش‌بینی‌ناپذیری بر اخلاقیات جنسی داشته؛ از تفکیک اجباری جنس‌ها گرفته تا تجارت بین‌المللی برده و تن‌فروشی کودکان، از تخریب الگوهای سنتی نامزدی و ازدواج گرفته تا همه‌گیری اچ‌آی‌وی/ایدز. همه‌ی این شواهد نشان می‌دهند که جریان‌های معاصر جهانی این فرآیندها را سرعت بخشیده‌اند و الگوهای شدیداً نوینی از «سکس جهانی» خلق کرده‌اند. سکسوالیته را شیوه‌های توسعه‌یافته‌ی تولید مشخص نمی‌کند، بل ریتم زندگی اقتصادی و اجتماعی است که پیش‌شرط‌های اساسی و محدودیت‌های نهایی برای سازمان و «اقتصاد سیاسی» زندگی جنسی فراهم می‌کند.

سه. تنظیم اجتماعی

اگرچه زندگی اقتصادی برخی از ریتم‌های زیربنایی را ایجاد می‌کند، شکل‌های واقعی تنظیم سکسوالیته اما از خودگردانی قابل ملاحظه‌ای برخوردار هستند. روش‌های رسمی تنظیم زندگی جنسی، بسته به اهمیت دین و تغییر نقش دولت و حضور یا غیاب یک اجماع اخلاقی که الگوهای ازدواج و نرخ طلاق و وقوع کنش‌های سنت‌شکن جنسی را تنظیم کند، از دوره‌ای به دوره‌ای فرق می‌کنند. یکی از دگرگونی‌های عظیمی که در ۱۰۰ سال اخیر در کشورهای بسیار صنعتی‌شده روی داده است این است که

کلیسا دیگر تنظیم اخلاقی را انجام نمی‌دهد و این کار به‌شیوه‌ای سکولار و از طریق سازمان‌هایی مثل پزشکی و آموزش و پرورش و روان‌شناسی و مددکاری و خدمات رفاهی انجام می‌گیرد.

البته این امر ضرورتاً به معنای کاهش یافتن قدرت دین نیست. سکولاریزاسیون مشهود در جوامعی که اخیراً صنعتی شده‌اند، همین‌که به ضعیف شدن ارزش‌های سنتی واکنش نشان می‌دهند، اهمیت مداخله‌های مذهبی را برجسته می‌سازند. مسیحیت انجیلی در ایالات متحده بیش‌تر انرژی اولیه‌اش را در اوایل سده‌ی بیستم مدیون عدم پذیرش پیروزی ظاهری ایده‌های داروینی از تکامل است، ایده‌هایی که ظاهراً دیدگاه مذهبی به زندگی را مردود می‌سازند. ایالات متحده، به‌عنوان مذهبی‌ترین جامعه‌ی معاصر و صنعتی، از دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو شاهد بازخیزی نیرومند قدرت دین در سیاست بوده و مساله‌ی سقط جنین و آموزش (سکولار) جنسی و همجنسگرایی و به‌ویژه ازدواج همجنسگرایی، سنگ محکی برای محافظه‌کارهای اخلاقی شده است. ضد-داروینیسم توانسته با خلقت‌گرایی معاصر (که جمعیت بالایی از شهروندان آمریکایی ظاهراً از آن پشتیبانی می‌کنند) تأیید دوباره‌ای از دیدگاه دینی ایجاد کند. خیزش گسترده‌ی جنبش‌های بنیادگرا در سراسر جهان، از همان رانه‌ی سکولارستیز و علم‌ستیز برخوردارند؛ با این‌که بقا و ترویج این جنبش‌ها مدیون تکنیک‌های دقیقی بوده که علم مدرن تولیدشان کرده است. گرچه باید قدرت احیای معاصر دینی را تصدیق کرد، اما هم‌چنین باید اذعان کرد که این جنبش‌ها واکنشی به خیزش مدرنیسم جنسی است. سازمان‌های سنتی مذهبی، مثل کلیساهای اسقفی/انجیلی و حتی کلیسای کاتولیک رومی، بر سر مباحثی چون نقش زنان و بازشناسی زنان و مردان همجنسگرا در مقام کشیشی (و هم‌چنین زوجیت مدنی همجنسگرایی) دچار دودستگی شده‌اند. در بین مسلمان‌ها و مسیحیان، گروه‌های همجنسگرا وجود دارد. با این‌که امر مذهبی دیگر ضرورتاً از نظر اجتماعی محافظه‌کار نیست، اما مذهب سنتی دیگر نقش غالب را در اندیشیدن به امر جنسی بازی نمی‌کند.

افزون بر آن، قصد رهبران اخلاقی و سیاست‌مداران و قانون‌گذاران و پزشکان و روان‌شناس‌ها هر چه باشد، باز هم مهم است که بدانیم موفقیت مداخله‌های آن‌ها ضرورتاً از پیش مُقدر و ترتیب‌داده شده نیست. معمولاً، زندگی جنسی همان‌قدر توسط پی‌آمدهای قصدنشده‌ی کنش اجتماعی تغییر می‌کند که توسط قصد بازیگران اصلی این عرصه. قوانینی که انتشار مطالب مستهجن را ممنوع می‌سازند معمولاً باعث می‌شوند که پرونده‌های دادگاهی همان مطالب مستهجن را منتشر سازد. ممنوع کردن فیلم‌های سکسی نیز باعث می‌شود آن فیلم‌ها به شهرت بعضاً نابه‌جایی دست یابند. قوانین و ممنوعیت‌هایی که برای کنترل رفتار گروه‌های مشخصی از افراد تعیین شده‌اند می‌توانند واقعاً منجر به ایجاد هویتی ارجمند و یکپارچگی در بین آن افراد شوند. همین مورد قطعاً درباره‌ی تصفیه‌ی قوانین مربوط به همجنسگرایی مردانه در اواخر سده‌ی نوزدهم هم صادق است؛ که با تقویت هویت‌های همجنسی مصادف شد. به همین نحو، قدغن کردن روش‌های کنترل زاد و ولد مصنوعی نیز می‌تواند مردم را از وجود آن‌ها آگاه سازد. قطعاً تصادفی نیست که ایتالیا که خانه‌ی پاپ در آن است، مرجعی که سقط جنین و کنترل زاد و ولد را اکیداً ممنوع می‌کند، یکی از پایین‌ترین نرخ‌های زاد و ولد را در اروپا دارد، در حالی که این کشور هم‌چنان رسماً کاتولیک است. میلیون‌ها کاتولیک‌ها از وسایل مدرن کنترل باروری استفاده می‌کنند. گرچه دین هنوز (به‌ویژه در کشورهایی که ایدئولوژی‌های دینی غالب است) می‌تواند قاطع باشد، اما مردم به‌طور روزافزون خودشان تصمیم می‌گیرند که چه‌طور می‌خواهند رفتار کنند. اخلاق در حال خصوصی شدن و شخصی شدن است.

فقط روش‌های رسمی نیستند که سکسوالیته را شکل می‌دهند؛ الگوهای غیررسمی و عادی‌ای هم هستند که به همین میزان اهمیت دارند. شکل‌های سنتی تنظیم جفت‌یابی افراد بالغ می‌تواند وسیله‌ی جدی‌ای برای کنترل اجتماعی باشد. بسیار دشوار بتوان وفاق گروهی (برای مثال وفاق اعضای یک روستا یا هم‌سالان در مدرسه) را شکست، و این امر همان‌قدر امروزه صادق است که در جوامع پیشاصنعتی صادق بود. زبان آزار جنسی («جنده»، «زیرخواب»، «خانم» در زبان فارسی) سعی می‌کند تا دختران را کنترل کند، و تمایزات مرسوم بین دخترانی که سکس می‌کنند و دخترانی که سکس نمی‌کنند را تقویت می‌سازد. چنین روش‌های غیررسمی عمیقاً با قوانینی گره خورده‌اند که اغلب (نسبت به استانداردهای معاصر) نمودهای عجیب و غریب گوناگونی از رفتار جنسی را تولید می‌کنند. یکی از این نمونه‌ها، شکل جفت‌گیری‌ای است که در بخش‌هایی از انگلستان تا سده‌ی نوزدهم تحت عنوان «بقچه‌بندی» (bundling) رواج داشت؛ که آیینی برای سکس در رخت‌خواب بود و طرفین باید کاملاً پوشیده می‌بودند. به زمان حاضر نزدیک‌تر که می‌شویم، با پدیده‌ی کاملاً غریب «معاشقه» روبه‌رو می‌شویم که تا دهه‌ی ۱۹۶۰ دغدغه‌ی اخلاق‌گراها و والدین بود. معاشقه به این باور بستگی دارد که وقتی آمیزش جنسی در ملا عام تابو است، دیگر

شکل‌های [سکس] بازی (چون به عنوان سکس تعریف نشده‌اند) ممکن است به طور صمیمانه‌ای در ملا عام اجرا شوند. کینزی در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ می‌نویسد که:

«مسافران خارجی گاهی از دیدن چنین فعالیت‌های صریحاً اروتیکی در ملا عام شگفت‌زده می‌شوند... شمار روزافزونی از معاشقه در وسایل نقلیه‌ای هم‌چون اتوبوس‌ها و ترامواها و هواپیماها وجود دارد. دیگر مسافران نیز یاد گرفته‌اند که چنانچه صلاح بدانند توجهی به چنین فعالیت‌هایی نداشته باشند. ارگاسم نیز گاهی در معاشقه‌هایی که در مکان‌های عمومی انجام می‌گیرند روی می‌دهد.» (کینزی و همکاران. ۱۹۵۳: ۲۵۹)

اما خود معاشقه زمانی بدل به امری ناچیز و پیش‌پاافتاده می‌گردد که تابوی آمیزش جنسی پیش از ازدواج (از دهه‌ی ۱۹۶۰ در بیش‌تر جوامع غربی) از بین می‌رود. در چنین پدیده‌هایی، قوانین بسیار بغرنج و نیمه‌آگاهانه‌ای مستتر هستند که باید و نبایدهای رفتاری ما را کنترل می‌کنند. روش‌های غیررسمی تنظیم می‌توانند تأثیرات اجتماعی مهمی بر جای بگذارند؛ برای مثال، می‌توانند عقاید غیرقانونی و غیرعرفی را محدود سازند. در گذشته، این روش‌های غیررسمی در قالب الگوهای مرسوم شرم‌ده‌سازی در ملا عام و آیین‌های تحقیر و تمسخر در ملا عام، اجرا می‌شد و در خدمت تقویت کردن هنجارهای اجتماع بود؛ مانند آیین «شاریواری» (یا شیواری - charivari - یا «موسیقی خشن») در انگلستان.

چهار. مداخله‌های سیاسی

این روش‌های رسمی و غیررسمی کنترل، درون یک چهارچوب سیاسی متغیری وجود دارند. تعادل نیروهای سیاسی در یک دوره‌ی زمانی مشخص، میزان کنترل قانونی یا مداخله‌ی اخلاقی در زندگی جنسی را تعیین می‌کند. فضای کلی اجتماعی، زمینه‌ای فراهم می‌کند تا در آن برخی مسائل در مقایسه با مسائل دیگر اهمیت بیش‌تری پیدا کنند. وجود «کارگشایان اخلاقی» که با مهارت تمام قادرند جریان عقاید شکل‌نگرفته را به دست بگیرند و تدوین‌شان کنند، می‌تواند در اجرای قوانین موجود یا ترسیم قوانین جدید موثر باشد. موفقیت «جناح راست جدید» در آمریکا در طول دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در ایجاد برنامه‌ای برای محافظه‌کاری جنسی و راه‌انداختن کمپینی علیه لیبرال‌های جنسی و/یا منحرفین جنسی، تأییدی است بر امکان‌هایی برای بسیج سیاسی حول مسأله‌ی سکس. به‌ویژه، موضع ضد-سقط‌جنین بسیاری از محافظه‌کارهای اخلاقی، باعث شکافی اساسی در سیاست آمریکا شد؛ و همین شکاف بدل به یکی از نمودهای اصلی آن چیزی گردید که به مدت ۳۰ سال «جنگ‌های فرهنگی» نامیده می‌شد.

اما درباره‌ی بهره‌گیری از مسائل جنسی جهت پیشبرد یا تقویت یک برنامه‌ی سیاسی مثال‌های زیادی می‌توان آورد؛ خواه رئیس‌جمهور موگابه باشد که پیام‌های ضداستعماری را با پیام‌های ضد همجنسگرایانه درمی‌آمیزد تا پایگاه متزلزل‌اش را در زیمبابوه مستحکم سازد، یا رژیم‌های بنیادگرایی باشد که با سنگ‌سار کردن زناکاران و اعدام همجنسگرایان می‌خواهند بر پاک‌ی خودشان تأکید کنند. در همین راستا، می‌توان پدیداری مطالبات جدیدی را شاهد بود که درباره‌ی شهروندی جنسی و رابطه خصوصی است و از سوی کسانی مطرح می‌شوند که پیش‌تر رژیم‌های سنتی جنسی آن‌ها را از چنین حقوقی محروم ساخته بود؛ هم‌چنین می‌توان دید که گفتمان‌های جدیدی درباره‌ی حقوق جنسی انسان در سطح جهانی مطرح شده تا با تبعیض‌ها و پیش‌داوری‌ها و ستم‌های مستمر مبارزه شود.

پنج. فرهنگ‌های مقاومت

تاریخ سکسوالیته، صرفاً تاریخ کنترل کردن نیست؛ بل تاریخ مخالفت و مقاومت در برابر قوانین اخلاقی نیز هست. شکل‌های تنظیم اخلاقی باعث سرپیچی‌ها و خراب‌کاری‌ها و فرهنگ‌های مقاومت می‌شود. نمونه‌ی اصلی این فرهنگ‌ها را در شبکه‌های

دانشی می‌بینیم که زنان درباره‌ی سکسوالیته و به‌ویژه کنترل زاد و ولد و سقط‌جنین تولید می‌کنند و در سراسر تاریخ و در تمام فرهنگ‌ها مشهود است. همان‌طور که انگس مک‌لارن گفته است:

«در مطالعه‌ی باورهای مربوط به سقط‌جنین، به جنبه‌هایی از فرهنگ جنسی کاملاً زنانه‌ای برمی‌خوریم که از استقلال و خودگردانی زنان از مردان پزشکی و اخلاق‌گرا و شوهر پشتیبانی می‌کند.» (مک‌لارن ۱۹۸۴: ۱۴۷)

این دانش جایگزین، تاریخ‌درازی دارد. نمونه‌ی کلاسیک انگلستانی این دانش، رواج کاربرد مرهمی در اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم در مناطق مرکزی انگلستان است. به‌طور اتفاقی فهمیده شد که این معجون، که در گندزدایی و ضدعفونی کردن بدن بسیار کاربرد داشت، می‌تواند باعث سقط‌جنین شود؛ شواهدی در دست است که زنان طبقه‌ی کارگر تا شروع جنگ جهانی نخست به کرات از این مرهم به‌عنوان پیشگیری‌کننده استفاده می‌کردند. خرده‌فرهنگ‌ها و شبکه‌هایی که اقلیت‌های جنسی ایجاد کرده‌اند مثالی دیگر از مقاومت فرهنگی است. تاریخ خرده‌فرهنگ همجنسگرایی مردانه در تاریخ غرب بسیار طولانی است و برای مثال در شهرهای ایتالیا در اواخر قرون وسطا و در انگلستان از اواخر سده‌ی هفدهم نمونه‌های آن را می‌توان دید. این خرده‌فرهنگ‌ها برای ظهور هویت‌های مدرن همجنسگرایی بسیار حیاتی و ضروری بوده‌اند؛ این هویت‌ها عمدتاً در این شبکه‌های وسیع اجتماعی شکل گرفتند. در طول ۱۰۰ سال گذشته، مجموعه‌ای از جنبش‌های سیاسی صراحتاً مخالف‌خوانی حول سکسوالیته و مسائل جنسی شکل گرفت. نمونه‌ی کلاسیک این جنبش‌ها «موج نخست» فمینیسم در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم است. اما کارهای جدید تاریخی نیز نشان داده‌اند که جنبش‌های اصلاح‌طلب جنسی نیز تاریخ‌درازی دارند و عمدتاً با کمپین‌های حقوق همجنس‌گرایان گره خورده‌اند: سابقه‌ی جنبش‌های مدرن همجنسگرایی به سده‌ی نوزدهم و به کشورهای مثل آلمان و انگلستان بازمی‌گردد. خود این فرهنگ‌های محلی مقاومت، مهم هستند. از دهه‌ی ۱۹۷۰ و با پیشرفت جنبش‌های اجتماعی ملی و بین‌المللی زنان و همجنس‌گرایان و دوجنس‌گرایان و تراجنسیتی‌ها و دگرباشان، این فرهنگ‌ها هم‌طنین تازه‌ای گرفته‌اند؛ و پیشرفت نهادهای حقوق بشری که فرهنگ مخالفت را سیاسی و بین‌المللی ساخته‌اند، نیز انعکاسی تازه در گفتمان جهانی به آن فرهنگ‌ها بخشیده‌اند.

اهمیت سکسوالیته

همه‌ی جوامع سعی در سازمان‌دادن زیست‌اروتیک دارند. با این حال، فقط برخی از این جوامع - مانند غرب - با دغدغه‌ای وسواس‌گونه این کار را انجام می‌دهند. در سراسر تاریخ غرب، یعنی از عصر یونانیان باستان، سکسوالیته از جمله دغدغه‌های اخلاقی بوده است، اما مفهوم زیست جنسی این گونه نبوده. از دید یونانیان باستان، دغدغه‌ی لذت‌های بدن (آفرودیت‌یک) فقط یکی (و نه ضرورتاً مهم‌ترین) از ذهن‌مشغولی‌های زندگی بود، که هم‌ردیف تنظیمات خوراکی و سازمان روابط خانگی قرار می‌گرفت. موضوع مباحثات نیز کاملاً متفاوت بود. فروید، با آن دیدگاه معمول خودش، توانست یکی از جنبه‌های این تفاوت را این‌گونه خلاصه کند:

«مهم‌ترین و اساسی‌ترین تفاوت بین زیست‌اروتیک باستان و [زیست‌اروتیک] ما بی‌شک در این واقعیت است که یونانیان تاکید را بر خود‌گریزه [ی جنسی] می‌گذاشتند، درحالی‌که ما بر ابژه‌های آن تاکید می‌کنیم.» (فروید ۱۹۰۵: ۱۴۹)

غرب عمدتاً به این دل‌مشغول بوده که مردم با چه کسی باید سکس داشته باشند؛ باستانی‌ان اما با پرسش افراط یا زیاده‌روی، فعالیت و منفعل بودن. افلاطون را به خاطر بچه‌بازی (pederasty) از شهر بیرون می‌کردند، نه به این خاطر که گویا بچه‌بازی

خلاف طبیعت است، بلکه افراط می‌کرده در آن چیزی که مقتضای طبیعت بوده است. لواط امری به‌غایت غیراخلاقی و هرزه بود، و مسئله‌ی اخلاقی این نبود که چرا دو تا مرد با هم سکس داشته‌اند، بل آیا تو فاعل بودی یا مفعول. فعالیت‌های همجنسگرایانه‌ی مفعولی و مردمی که این فعالیت‌ها را انجام می‌دادند، طرد می‌شدند؛ نه به این خاطر که آن‌ها همجنسگرا بودند، بل چون مردی در آن وسط مثل یک زن یا بچه عمل کرده است. این تمایزی است که ما در بین بسیاری از فرهنگ‌ها می‌بینیم؛ در بسیاری از فرهنگ‌ها با فعالیت همجنسگرایی بین مردان - مادام که «زنانه‌کننده‌ی» مرد نباشد - مدارا می‌شد. از سوی دیگر، جوامع اروپای شمالی و آمریکا، از سده‌ی نوزدهم دست‌کم به‌طور وسواس‌گونه‌ای به این مسئله می‌پرداختند که هنجارین یا ناهنجارین بودن یک شخص را این همجنسگرا بودن یا دگرجنسگرا بودن او تعریف می‌کند. این جوامع، در سازمان تمایلات جنسی، به دنبال حقیقت‌سوژگانی بودند. تفاوت‌های بین این دو الگو باعث شد اهمیت سازمان‌دهنده‌ای که به سکسوالیته داده می‌شود دچار چرخشی عظیم شود.

پیشرفت الگوی غالب غربی، محصول یک تاریخ دراز و پیچیده است. اما لحظه‌های کلیدی‌ای در این تحول می‌توان سراغ کرد. یکی از این لحظه‌ها، ابداع‌های سده‌ی نخست (پس از میلاد مسیح) در جهان کلاسیک است؛ پیش از ظهور همه‌گیر غرب مسیحی. مشخصه‌ی این دوره، ریاضت‌نوینی بود به همراه طرد فزاینده‌ی تن‌بارگی (یعنی زیاده‌روی در سکس به قصد صرف لذت). کلیسا، این دیدگاه را پذیرفته و تقدیس می‌کرد که شوهران نباید با همسران‌شان با بی‌قید و بندی رفتار کنند. هدف سکس، تولیدمثل بود؛ برای همین، بدیهی می‌پنداشتند که سکس در بیرون از حوزه‌ی ازدواج صرفاً برای لذت است و بنابراین گناه است. همان‌طور که فلندرن می‌نویسد؛ «ازدواج، نوعی داروی پیش‌گیرانه بود که خداوند ارزانی کرده تا انسان را از بی‌اخلاقی‌ها نجات دهد». گناه‌های جسمانی، وسوسه‌ی مداومی بود که از مسیر الهی می‌آمد. دومین لحظه‌ی مهم، در سده‌ی دوازدهم و سیزدهم بود؛ پس از یک‌سری جنگ‌های شدید و مذهبی، و پیروزی سنت مسیحی سکس و ازدواج. البته این امر ضرورتاً بر رفتار همه‌ی افراد جامعه تأثیر نگذاشت. تأثیری که داشت این بود که هنجار جدیدی را ایجاد کرد که هم نیروهای مذهبی تقویت و تأییدش می‌کردند و هم نیروهای سکولار. ازدواج، به خاطر نفع خانواده‌ها، کاری بود که خود خانواده ترتیب‌اش را می‌داد. دو نفر غریبه را می‌انداختند کنار هم، و بعد یک‌سری قوانین سخت نیز [به عروس و داماد] توضیح داده می‌شد. در نتیجه، «زوج، توی رختخواب ازدواج‌شان تنها نبودند؛ سایه‌ی اعتراف‌گر بر فراز جست و خیز شاد آن‌دو پدیدار می‌شد». مثلاًهین و شارعین، زیست جنسی زوج‌ها را تا آخرین جزئیات‌اش به بحث می‌گذاشتند؛ نه‌تنها این کار را به‌عنوان یک بازی فکری انجام می‌دادند، بل پاسخ‌های مفصلی هم برای پرسش‌های عملی اخلاقی به دست می‌دادند. سومین لحظه‌ی اصلی و قطعی در سده‌ی هجدهم و نوزدهم روی داد که هنجار جنسی بر حسب روابط با جنس مخالف تعریف شد و متعاقباً مقوله‌بندی شکل‌های دیگر تحت عنوان «منحرف». این تغییر آخری، یکی از تغییرهایی است که ما وارث مستقیم‌اش بوده‌ایم. مشخصه‌ی این دوره، گذار از سازمان مذهبی زندگی اخلاقی به تنظیم سکولاری است که در پدیداری هنجارهای نوین پزشکی و روان‌شناختی و آموزشی تجسم یافته است. یک جابه‌جایی صورت گرفته بود؛ از این ایده‌ی باستانی که مرد و زن فقط یک جنس را برمی‌سازند و بدن زن چیزی نیست مگر شکل منحرف‌یافته‌ی بدن مرد، به ایده‌های مدرن که جنسیت را دو تا (و مخالف یا کامل‌کننده‌ی یک‌دیگر) می‌دانست.

همراه با این، انواع‌شناسی جدیدی از انحطاط و انحراف پدیدار شد و هویت‌های نوین جنسی رشد سریعی کردند. همجنسگرایی از مقوله‌ی گناه‌ها بیرون آمد و یک مزاج روان‌شناختی شد. سکس‌شناسی (همان علم نوظهور میل) شروع کرد به تحقیق کردن درباره‌ی قانون سکس، و «سکسوالیته» به عنوان یک قاره‌ی جداگانه‌ای از دانش که معلول‌های متمایز خودش را داشت، ظهور کرد.

ظهور مقوله‌ی هنجسگرایی و «همجنسگرا» نشان می‌دهد که چه اتفاقی روی داده است. فعالیت‌های همجنسی البته در همه‌ی فرهنگ‌ها شایع بوده و هم در غرب و هم در دیگر فرهنگ‌ها تاریخ درازی از اروتیسم همجنسگرایانه وجود دارد. اما این ایده که چیزی به‌عنوان شخص همجنسگرا وجود دارد چیز نسبتاً جدیدی است. همه‌ی شواهد حاکی از آن است که پیش از سده‌ی هجدهم، همجنسگرایی در گسترده‌ترین معنایش که فعالیت اروتیک بین افراد هم‌جنسیت است تفسیر می‌شد و قطعاً وجود داشته، اما «همجنسگراها» در معنای مدرن‌اش نه. کنش‌های مشخصی مانند لواط سخت محکوم می‌شدند؛ در انگلستان لواط رسماً دست‌کم تا سال ۱۸۶۱ مجازات مرگ داشت و متعاقباً محکومیت سفت و سخت زندانی، و این فضا توسط امپراتوری

انگلستان به سرعت در همه‌ی جوامع آنگلو ساکسون و مستعمره‌ها (از ایالات متحده و سرخ‌پوست‌های غربی گرفته تا آفریقا و هنگ کنگ) غالب گشت. اما به نظر می‌رسد که درباره‌ی نوع مشخص «شخص همجنسگرا»، ایده‌ی مشترک و فراگیری وجود نداشته است.

«لواط‌کار» را نمی‌توان معادلی برای «همجنسگرا» دانست. لواط مشخصاً جرمی همجنسگرایانه نبوده؛ قانون، روابط مردان با زنان و مردان با چارپایان و هم‌چنین مردان با مردان را به یکسان نگرسته. و در حالی که در سده‌ی هجدهم، لواط‌کارانِ مُصر را آشکارا نوع خاصی از شخص تلقی می‌کردند اما او را با ماهیتِ کنش‌اش تعریف می‌کردند و نه با ماهیتِ شخصیت‌اش. از اوایل سده‌ی هجدهم بود که تاریخ‌دان‌ها رد پای تحول انواع نوین جنسی (جنس‌های سوم و حتی چهارم) را مشاهده کرده‌اند. از میانه‌ی سده‌ی نوزدهم به این سو بود که «همجنسگرا» (the homosexual) (اصطلاح «همجنسگرایی» / homosexuality در دهه‌ی ۱۹۸۰ ابداع شد) را چیزی متعلق به نوع‌های خاصی از بودن می‌دانستند که مشخصه‌هایشان را احساسات و پنهان‌سازی و یک موقعیتِ روان جنسی تشکیل می‌دادند. این دیدگاه توسط جامعه‌شناس‌های پیشگامی بیرون رانده شد که توضیح‌ها و توصیف‌های پیچیده‌تر و دقیق‌تری ارائه کرده بودند. آیا همجنسگرایی محصول فساد یا انحطاط است، مادرزادی است یا نتیجه‌ی ترومای دورانِ کودکی؟ آیا تنوعی طبیعی است یا که کژشکلی‌ای انحرافی؟ آیا باید با آن مدارا شود یا که به درمان سپرده شود؟ هاولوک الیس بین عودت‌شده (بازگشت‌یافته یا invert) و منحرف (واگشت‌شده یا pervert) فرق گذاشت؛ فروید نیز بین «عودت‌شده‌ی مطلق» و «دوجنسگرایی روحی» (amphigenic) و «دگرجنسگرایی حدوثی» (contingent). بعدها بود که کیلفورد الن بین ۱۲ نوع تمایز قائل شد و آن‌ها را از «اجباری» و «عصبی» و «عصبی-نژندی» و «روانی» گرفته تا «روانی-نژندی» و «الگلی» نام داد. کینزی یک رتبه‌بندی هفت‌بخشی برای پیوستار رفتار دگرجنسگرایانه/همجنسگرایانه ابداع کرد که به جانشینان‌اش امکان داد تا «کینزی یک» را از «کینزی پنج» یا «کینزی شش» متمایز سازند؛ انگار که این هفت بخش در زندگی واقعی وجود دارند.

جوش و انرژی‌ای که برای برچسب‌زدن و طبقه‌بندی وجود داشت منجر شد شماری از تاریخ‌دان‌ها بگویند که ظهورِ مقوله‌های متمایزِ بودش جنسی در یک سده‌ی گذشته یا پیش‌تر، پی‌آمدِ اقداماتِ پایدار در تنظیم و کنترل اجتماعی است. نویسندگانِ تاریخِ لزبینیسم پیشنهاد داده‌اند که توسعه‌ی هویتِ جنسی‌شده‌ی لزبین در پایان سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم، تحمیلی بود که از سوی سکس‌شناس‌ها طراحی شد تا زن‌ها را از زن‌ها دقیقاً جدا سازند و روابطِ عاطفی و احساسی‌ای را از بین ببرند که همه‌ی زنان را علیه مردان متحد می‌ساخت. این گفته آشکارا بهره‌ای از حقیقت در خود دارد. با وجود این، فکر می‌کنم معتبرتر آن است که ظهورِ هویت‌های متمایز در طول این دوره را محصول مبارزه علیه هنجارهای غالب دید، که ضرورتاً تأثیراتِ متفاوتی بر مردان و زنان داشته است. سکس‌شناس‌ها اصطلاح‌های همجنسگرا و لزبین را ابداع نکردند تا تغییراتی را که پیش چشم‌شان روی می‌داد در قالبِ زبانِ مشخص خود (زبانی که میل به آسیب شناسی چیزها دارد) بریزند. سکس‌شناس‌های پیشگامی چون کرافت-ایبینگ با افرادی مواجه شدند که عمدتاً در نتیجه‌ی یک حمیت (با انگیزه‌های سیاسی) جهت کنترلِ سفت و سختِ نمودهای منحرفانه‌ی میل جنسی، یا به دادگاه‌ها فراخوانده شده بودند و یا برای درخواستِ کمک نزد آن‌ها آمده بودند. تعریفِ همجنسگرایی به‌عنوان شکلِ متمایزی از میل جنسی، اقدامی بود برای روبه‌روشدن با این واقعیتِ جدید. کرافت-ایبینگ خود را در اتحادی ناخوش‌آیند با کسانی یافت که مدافعانِ صریحِ سکسوالیته‌های خودشان بودند و سکسوالیته‌ی خود را توضیح و حتی توجیه می‌کردند. این نیز به نوبه‌ی خود واکنشی ناگزیر به گرایشِ خودتعریفی و تدوینِ هویت‌های جنسیِ جدید تولید کرد. فعالیتِ جنسی به‌طور روزافزون داشت به این سمت می‌رفت که نوعِ خاصِ شخص را تعریف کند. در عوض، مردم نیز شروع کردند خودشان را به‌عنوان اشخاص یا هویت‌های جنسی متفاوت تعریف کردند، و تفاوت‌شان بر اساس سکسوالیته‌ی آن‌ها بر ساخته شده بود. تامس نیوتن در سال ۱۷۲۶ در لندن توسط یک پلیس مخفی و به‌خاطر کنش همجنسگرایی بازداشت شد، به پلیس گفت: «این کار را کردم چون فکر کردم او را می‌شناختم، و فکر می‌کنم اگر از بدنِ خودم بهره ببرم و لذت ببرم، جرمی مرتکب نشده‌ام». در این‌جا می‌توان طلوعِ تمایل به خودتعریفی را دید که با تکثیرِ هویت‌های همجنسگرایی در سده‌ی بیستم، در شُرُفِ شکوفایی است. در عوض، رشدِ مقوله‌ی همجنسگرا در پایان سده‌ی نوزدهم نیز نویدِ فراوانی‌ای در انواع و هویت‌های نوین جنسی را در سده‌ی بیستم می‌دهد: دگرجامه‌پوش (transvestite)، تراجنسی، دوجنسگرا، بچه‌بازی، سادو-مازوخیست (یا: آزارگری-آزارخواهی) و غیره. در سده‌ی بیستم، مردم خودشان را هر چه بیش‌تر با تعریف کردنِ سکسوالیته‌شان تعریف

می‌کردند. پرسشی که من باید بیرسم این است که چرا کنش‌های جنسی چنین در قانون تعریف فرد از خویشتن و هنجاریت قرار گرفت؟

گفته شده است که سکسوالیته، در تلاقی دو محور عمده‌ی دغدغه شکل می‌گیرد: [دغدغه] با سوژگانی ما (ما چه و که هستیم) و [دغدغه] با جامعه‌ی ما (با رشد و بهبود و سلامت و کامکاری آتی کل جمعیت). این دو شدیداً به هم گره خورده‌اند چون در قلب این دو، تن و ظرفیت‌های آن است. لو نوشته است «همان‌طور که تن انسان خودگردان و خودآگاه می‌شود یعنی تبدیل به ابژه‌ی یک توجه‌ی کاملاً سکولار می‌گردد»، همان‌طور که عواطف از جهان پس می‌کشند و بیش‌تر در قید و بند می‌شوند، سکسوالیته در جامعه‌ی بورژوا نیز به‌عنوان پدیده‌ای صریح ظهور می‌کند» (Lowe ۱۹۸۲: ۱۰۰).

و هر چه جامعه بیش‌تر و بیش‌تر (به خاطر یکنواختی اخلاقی و بهبود اقتصادی و امنیت ملی و بهداشت و سلامت) به زیست اعضای اش دغدغه پیدا می‌کند، بیش‌تر و بیش‌تر به زیست جنسی افراد مشغول می‌شود و شیوه‌های اداره و مدیریت پیچیده‌تری ظهور می‌کنند، اضطراب‌های اخلاقی و مداخلات پزشکی و بهداشتی و قانونی و خدماتی یا کاوش‌های علمی بروز می‌کنند، و همگی برای آن هستند تا خویشتن فرد را با فهمیدن سکس او بفهمند.

در نتیجه، سکسوالیته بدل به مسئله‌ی مهم اجتماعی و سیاسی و هم‌چنین اخلاقی شده است. اگر به همه‌ی این بحران‌های عمده‌ای که در در انگلستان و از آغاز سده‌ی نوزدهم روی داده نگاه کنیم (و این می‌تواند در همه‌ی جوامع عمده‌ی صنعتی‌شونده و شهری‌شونده نیز تکرار شود)، می‌بینیم که به یک نوعی پای امر جنسی در میان بوده است. در بحران جنگ‌های انقلابی فرانسه در اوایل سده‌ی نوزدهم، یکی از دغدغه‌های اصلی ایدئولوژیست‌ها زوال اخلاقی بود و باور بر آن بود که زوال اخلاقی مجموعه‌ای از رویدادها را پیش آورد که منجر به سقوط پادشاهی فرانسه گشت. در دهه‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰، با اولین بحران جامعه‌ی نوین صنعتی، دغدغه‌ی وسواس‌گونه‌ای با سکسوالیته‌ی زن‌ها و تهدیدی که متوجه‌ی بچه‌هایی که در کارخانه‌ها و معدن‌ها کار می‌کردند، ایجاد شد. در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم، تلاش برای ایجاد نظم نوین در جامعه، به پرسش بهداشت و سلامت اخلاقی متمرکز شد. از دهه‌ی ۱۸۶۰ تا دهه‌ی ۱۸۹۰، تن‌فروشی و استانداردهای اخلاقی جامعه و اصلاح اخلاقی، در قانون مباحثات عمومی بود، و بسیاری در این زوال اخلاقی نشانه‌های زوال قریب‌الوقوع امپراتوری را می‌دیدند. در دهه‌های نخست سده‌ی بیستم، این دغدغه‌ها در قالب دغدغه‌ی جدیدی و متناسب با ویژگی‌های جمعیت انگلستان طرح گردید. رواج علم به‌نژادی و تولیدمثلی برنامه‌ریزی‌شده جهت تولید بهترین‌ها (گرچه هیچ‌گاه غالب نگشت اما) تاثیر مهمی هم بر شکل‌گیری سیاست‌های رفاهی و هم بر شکل‌گیری اقدام جهت تعریف دوباره‌ی اولویت‌های ملی در مواجهه با رقابت بین‌المللی داشت.

این امر، به ناچار، منجر به نژادپرستی روبه‌رشدی در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم شد. در سال‌های بین دو جنگ جهانی و در طول دهه‌ی ۱۹۴۰، کاهش نرخ زاد و ولد منجر به مباحثاتی آتشین شد درباره‌ی خدمات کنترل زاد و ولد و سیاست‌های برنامه‌ریزی جهت تشویق انتخابی خانواده‌ها، و این که کشور در دست نژادهای پیش‌تر مغلوب بیافتد. در دهه‌ی ۱۹۵۰، یعنی دوره‌ی جنگ سرد، جستجوی جدید برای منحنی‌های جنسی (و به‌ویژه همجنسگرایان) انجام گرفت، چون گویا این منحنی‌ها ظاهراً مستعد خیانت بودند. این امر به یکی از جنبه‌های اصلی مک‌کارتی بود که در ایالات متحده پی گرفته شد و بازتاب‌هایی در انگلستان و جاهای دیگر داشت. در دهه‌ی ۱۹۸۰ و به دنبال دهه‌ها رواداری، شکل‌های اقلیتی از سکسوالیته (به‌ویژه همجنسگرایی) به‌خاطر به زوال انداختن خانواده و بازگشت بیماری‌های همه‌گیر (AIDS) مورد سرزنش قرار گرفتند، و محافظه‌کاری نوین اخلاقی منجر به احیای نیروهای سیاسی راست شد. اما با آمدن هزاره‌ی جدید، درحالی که بنیادگرایی اخلاقی در سراسر جهان رونق گرفته، معلوم شده بود که تغییرات سریع اجتماعی و فرهنگی الگوهای سنتی را بی‌امان تخریب می‌کردند و منجر به ظهور فردی‌گرایی جنسی و ادعاهای نوین برای «شهروندی جنسی» می‌شدند.

مجموعه‌ای از دغدغه‌ها در همه‌ی این بحران‌ها و لحظه‌های حیاتی متبلور شده‌اند: هنجارهای زندگی خانوادگی، روابط مردان با زنان، ماهیت سکسوالیته‌ی زنان، مسئله‌ی تنوع جنسی، روابط بزرگسالان با کودکان، و غیره. در هر جامعه‌ای، مسائل مهمی وجود دارد. مباحثات درباره‌ی آن‌ها در قسمت اعظم غرب و در طول چند دهه‌ی گذشته، دقیقاً به این خاطر بسیار داغ بوده که مباحثات درباره‌ی سکسوالیته مباحثاتی هستند درباره‌ی ماهیت جامعه: هر جا سکس باشد، جامعه آن جاست؛ هر جا جامعه باشد، سکسوالیته هم آن جاست.

سکسوالیته و قدرت

به بیان دیگر، مسئله‌ی سکسوالیته در عملکرد کلی قدرت در جامعه‌ی معاصر ما نقش مهمی بازی می‌کند. پیش‌تر اشاره کردم که یکی از تأثیرات رویکرد تاریخی به سکسوالیته این است که قدرتی که بر سکسوالیته اعمال می‌شود را تولیدگر بدانیم و نه منفی یا سرکوب‌کننده. استعاره‌ی repression در معنای واپس‌رانی، از هیدرولیک (علم مطالعه‌ی حرکت مایعات) می‌آید: سکسوالیته را انرژی سیل‌آسایی می‌دانند که باید تحت کنترل قرار گیرد. رویکرد تاریخی به سکسوالیته - که من از آن جانب‌داری می‌کنم - بر تأثیر کنش‌ها و گفتمان‌های مختلف اجتماعی‌ای انگشت می‌گذارد که تنظیمات جنسی را برمی‌سازند و به فعالیت‌های تنانه معنا می‌بخشند و تعریف‌ها را شکل می‌دهند و رفتار انسان را محدود و کنترل می‌کنند.

رد الگوی واپس‌رانی و سرکوب - که فوکو آن را «فرضیه‌ی سرکوب‌کننده» می‌نامد - قطعاً به این معنا نیست که همه‌ی رژیم‌های تنظیم جنسی، نیرو یا تأثیرگذاری برابری دارند. برخی از این رژیم‌ها خشن‌تر و اقتدارگراتر و سرکوب‌گر از رژیم‌های دیگر هستند. یکی از نتایج مهم این نگاه جدید تاریخی به سکسوالیته، ارزیابی کل دوره‌ی ملکه ویکتوریا است. سنتا، این دوره را دوره‌ی یکتایی در دورویی اخلاقی و طرد جنسی می‌دانند. حالا روشن شده است که این ادعا بسیار گمراه‌کننده است. سده‌ی نوزدهم نه‌تنها شاهد پرهیز از سکس نبوده، که غرق در مسائل جنسی بوده است. سکسوالیته در این سده، موضوعی پنهانی نبوده و بل که آن را در رابطه با جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی به بحث می‌گذاشتند. هرچند، این بدان معنا نیست که دوره‌ی ویکتوریایی را دوره‌ای لیبرال‌منش بدانیم. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، لواط در انگلستان تا سال ۱۸۶۱ مجازات مرگ داشت. در این دوره، محدودیت‌های سفت و سختی بر خودگردانی جنسی زنان قرار گرفته بود، و تمایزگذاری بین زنان محترم و گناه‌کار (باکره و جنده؛ مریم مقدس و مریم مجدلیه) به اوج خود رسیده بود. دوره‌ی کنونی، گرچه برای همه‌ی مناقشات‌اش چاره‌ای اساسی نیافته، اما از نظر خیلی از ما نسبت به آن دوره (که کمی بیش از ۱۰۰ سال از آن می‌گذرد) برتری دارد.

کنارگذاشتن الگوی سرکوب - در شکل خام‌اش - این فایده را دارد که ما را بر آن می‌دارد تا سعی کنیم مکانیسم‌های واقعی قدرت را در عمل و در دوره‌ای خاص بفهمیم. قدرت یک باشنده‌ی تک نیست که گروه یا جنسیت یا دولت یا طبقه‌ی خاصی آن را در اختیار داشته یا کنترل کند. بل، همان‌طور که شور می‌گوید «بیش‌تر شبیه یک فرآیند است تا یک ابژه»؛ نیروی منعطف و سیالی است که می‌تواند شکل‌های مختلفی به خود بگیرد و از طریق کنش‌ها و روابط اجتماعی متفاوتی اجرا شود. اگر چنین رویکردی به قدرت داشته باشیم، باید تمام رویکردهای نظری دیگری را کنار گذاشت که مدعی هستند اراده‌ای غالب و تعیین‌گر همانا سکسوالیته را شکل می‌دهد؛ خواه این اراده (همان‌طور که جامعه‌شناسی کارکردگرا می‌گوید) اراده‌ی جامعه باشد یا (همان‌طور که مارکسیست‌ها یا نظریه‌پردازان ضدجهانی‌شدن می‌گویند) اراده‌ی «سرمایه‌داری» یا «نئولیبرالیسم» یا (همان‌طور که برخی از فمینیست‌ها مطرح می‌کنند) «پدرسالاری» یا «مردها» باشد یا (همان‌طور که نظریه‌پردازهای کوئیر معمولاً اشاره می‌کنند) «دگرجنسگرانه‌جاری» (heteronormativity) یا دوتایی‌گرایی‌های جنسی (sexual binarisms). قدرت فقط از طریق یک مکانیسم کنترل عمل نمی‌کند؛ بل از طریق مکانیسم‌های پیچیده و هم‌پوش - و اغلب متناقضی - عمل می‌کند که سلطه و مخالفت‌ها (اپوزیسیون‌ها)، فرمان‌برداری و مقاومت‌ها، تنظیم و عاملیت را تولید می‌کند.

معنای این که «قدرت چندبُعدی است» این است که سوژگانی‌ها در کانون سکسوالیته، پیچیده و بالقوه تقسیم‌شده هستند؛ چون افراد با گفتمان‌ها و نیروهایی که به آن‌ها مربوط می‌شود، در مراوده هستند. هویت‌های فردی را تلاقی دسته‌ای از پوش‌های اغلب متخاصم شکل می‌دهد: پوش‌های طبقه و جنسیت و قومیت و نژاد و دیگر تأثیراتی نظیر ملیت و دین و جغرافیا و سن و نسل و توانی جسمی و ناتوانی جسمی. گفتمان‌های چندگانه‌ی جنسی‌ای که نیازها و امکان‌های ما را برآورده می‌سازند، این پوش‌ها را شکل داده و از نو به ریختی دیگر درمی‌آوردند.

تأثیر درهم‌بافته و متقابل نیروبخش شکل‌های گوناگون قدرت و سلطه بر سکسوالیته، اولین بار توسط فمینیست‌های سیاه‌پوست در دهه‌ی ۱۹۸۰ شناسایی شد که روشن‌گشت تحلیل فمینیستی سفیدپوست نمی‌تواند از تجربیات همه‌ی زن‌ها بگوید. به همین نحو، روشن شد که نظریه‌ی اولیه‌ی آزادی همجنسگرایی (gay liberationist) قادر نبود جوابگوی همه‌ی مسائل تنوعات جامعه‌ی همجنسگرا باشد. همان‌طور که نش اشاره می‌کند، نیروی این نقدها در این بود که این واقعیت را برجسته ساختند که

«هویت، پیچیده است، که سوژگانی، آشفته است، و این که شخصیت با بُردارهای قدرت گره‌ای کور خورده است». اما این بینش‌ها فقط می‌تواند آغازی برای تحلیل باشد. چالش واقعی آن است که راه‌های گوناگونی را فهمید که این «آشفستگی» در زندگی روزمره عمل می‌کند. روشن‌تر بگوییم: می‌خواهم به سه بُردار قدرت نگاهی بیاندازم، به طبقه، جنسیت، نژاد.

یک - طبقه

تفاوت‌های طبقاتی در تنظیم جنسی، منحصر به دنیای مدرن نیست. در جامعه‌ی برده‌داری رُم پیشامسیحی نیز، استانداردهای اخلاقی نسبت به جایگاه اجتماعی افراد متفاوت بود. سنکای کهنسال می‌نویسد «پست‌بودن (یا همان منفعل‌بودن) مایه‌ی ننگِ آزادمرد است، اما [پست‌بودن] پایبندی مطلق برده به ارباب‌اش است، و اجابت‌کردن [خواسته‌ی دیگران] وظیفه‌ی اخلاقیِ آزادمرد [یا شهروند] به شمار می‌رود». چیزی که در دنیای باستان حقیقت به شمار می‌رفت، امروزه عمیقاً مسلم و بدیهی تلقی می‌گردد. (توسط فوکو) گفته شده است که ایده‌ی «سکسوالیته» ضرورتاً ایده‌ای بورژوازی است که به‌عنوان یکی از جنبه‌های خودتعریفی طبقه، علیه اشراف‌سالاری منحن و «بی‌اخلاقی» شایع طبقات کارگر (lower orders) در سده‌های هجدهم و نوزدهم ایجاد شد. ایده‌ی سکسوالیته، نظام استعمارگر باورهایی بود که می‌خواست حکومت را متناسب با تصور خودش شکل دهد. استانداردهای آبرومند خانواده و زیست‌خانگی، با تفکیک روزافزون نقش‌های مردانه از زنانه، تمایز فزاینده‌ی ایدئولوژیک بین زندگی خصوصی و زندگی عمومی، و دغدغه‌ی سیاست‌گذاری اخلاقی و بهداشتی سکسوالیته‌ی غیرازدواجی و غیردگرجنسگرایانه، بدل به هنجاری شده بود که همه‌ی رفتارها را با آن می‌سنجیدند. اسکیگز می‌گوید «محترم‌بودن» همیشه یک نشانه و مسئولیت طبقاتی بوده است.

البته این بدان معنی نیست که همه یا حتی اکثر رفتارها با این هنجار مطابقت داشتند. شواهد زیادی در دست است که رفتار طبقات کارگر هم‌چنان نسبت به رفتار طبقات متوسط شدیداً ارتجاعی بود، و قوانین و آیین‌های پیچیده‌ی خودش را تولید می‌کرد. با این همه، الگوهای جنسی‌ای که در سده‌ی بیست و یک وجود دارد، محصول مبارزه‌ی اجتماعی است و طبقه در این مبارزه هم‌چنان یک مولفه‌ی ضروری به شمار می‌رود. شگفت‌آور نخواهد بود که این مبارزه منجر به الگوهای متمایز طبقاتی زیست جنسی شده باشد. نمونه‌ی (۱۸ هزار نفری) امریکایی کینزی در دهه‌ی ۱۹۴۰ بیانگر این است که چه در استمنا و همجنسگرایی و سکس دهانی و معاشقه و چه در حشر و نشر با تن‌فروشان و سکس پیش‌ازدواجی و ورازدواجی یا «اطفای کامل جنسی»، الگوهای متفاوت طبقاتی در بین مردان بسیار مهم بوده است. کینزی می‌گوید برای زنان اما تفاوت‌های طبقاتی سهم نسبتاً کمی بازی می‌کند: ایدئولوژی سن و جنسیتی آن‌ها عامل مهم‌تری در شکل‌گیری رفتار بود.

با این همه، امروزه دشوار می‌توان مانند کینزی نسبت به رابطه‌ی زنان و طبقه بی‌توجه بود. هنجارها و رفتارهای جنسی زنان (به‌عنوان پاسداران و ضمانت‌کنندگان استانداردهای شرافت و محترم‌بودن در طول سده‌ها) همیشه از صافی طبقاتی عبور کرده و تعریف شده است. به‌رغم فرسایش تدریجی مرزهای طبقاتی، آثار اسکیگز و دیگران حاکی از اهمیت پیش‌فرض‌های طبقاتی در تعریف‌کردن سکسوالیته‌ی زنان و به‌ویژه سکسوالیته‌ی زنان طبقه‌ی کارگر است. شگفت‌آور نخواهد بود که ادبیات پُر است از انگاره‌های روابط مردان با زنان (و هم‌چنین مردان با مردان، و زنان با زنان) که در آن انگاره‌ها طبقه و قدرت و تخیلات جنسی و تمایل جنسی به‌طرز پیچیده‌ای در هم بافته شده‌اند.

دو - جنسیت

همان‌طور که دیدیم، طبقه یک مقوله‌ی تمایزبخش است. طبقات شامل مردان و زنان می‌شوند، و تفاوت‌های طبقه و جایگاه ممکن است فحواها و معناهای یکسانی برای زنان و مردان نداشته باشند. جنسیت یک تقسیم‌بندی قاطع و سخت است. شماری از نویسندگان فمینیست، توضیح‌دادن تفاوت جنسی را برای توضیح ستم‌دیدگی زنان ضروری می‌دانند. سکسوالیته صرفاً بازتاب‌دهنده‌ی ساختارها و حفظ روابط قدرت بین زنان و مردان نیست، بل بنیادی برای آن است. در این‌جا آشکارا رابطه‌ای نزدیک بین سازمان جنسیت و سازمان سکسوالیته می‌توان یافت. سکسوالیته در جهانی برساخته شده است که شدیداً جنسیتی

است. در همان حال اما نمی‌توان سوژگانی‌های جنسی را صرف از جنسیت مشتق دانست. چون با این کار به جنسیت، اهمیتی پیشینی می‌دهیم و پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های سازمان اجتماعی سکسوالیته را نفی می‌کنیم. با این همه، الگوهای سکسوالیته‌ی زنان به‌ناگزیر محصول قدرت ریشه‌دار تاریخی مردان است، قدرت در تعریف کردن و مقوله‌بندی چیزی که ضروری و تمایل‌پذیر است. رازیلین کوارد گفته است:

«زن بودن به‌طور مداوم مورد بررسی و موشکافی قرار می‌گیرد. ... تمایل زنانه، برای کل ساختار اجتماعی امری ضروری است. شگفت‌آور نخواهد بود که می‌بینیم تمایل زنانه این چنین مبهم است و این چنین دنبال می‌شود و به‌وفور قالبی نو می‌گیرد و از نو تدوین می‌شود».

و البته تمایل زنانه هنوز هم از سوی مردان دنبال می‌شود، از نو قالب می‌خورد و از نو تدوین می‌یابد. همان‌طور که ریچارد دایر گفته است، سکسوالیته‌ی مردان تقریباً شبیه هوا است: «هوا را می‌کشی داخل ریه‌ها، اما از این عمل چندان آگاه نیستی». ما از طریق مفاهیمی که سکسوالیته‌ی مردانه بر ساخته است به دنیا نگاه می‌کنیم؛ برای همین وقتی به سکسوالیته‌ی مردان هم نپردازیم، داریم از درون چهارچوب ارجاعی آن به دنیا می‌پردازیم.

این چهارچوب البته نتیجه‌ی چیزی بیش‌تر از احتمال‌های زیست‌شناسی یا ناگزیری‌های تفاوت جنسی است. این چهارچوب را در طول تاریخ یک سازمان ویژه‌ی سکسوالیته و جنسیت بر ساخته است که کانل آن را «نظم جنسیت» می‌نامد. الگوهای تغییر‌یابنده‌ی مردانگی در شکل‌های هژمونیک و فرعی‌اش، و هم‌چنین زنانگی با الگوهای متنوع‌اش، این نظم را بر می‌سازند. مردانگی و زنانگی، اصطلاح‌هایی نسبی هستند، که فقط از طریق وجود دیگری معنا می‌یابند. این یعنی، روابط دوتایی مردانگی و زنانگی و برتری‌دادن دگر جنسگرایی، تعریف‌های ناگزیر هنجارین از سکسوالیته را بر می‌سازند.

این برتری‌دادن اغلب تحت عناوینی چون «دگر جنسگرایی اجباری»، «دگر جنسگرایی نهادی‌شده»، «ماتریس دگر جنسگرا»، «پیش‌انگاشت دگر جنسگرایانه» و «دگر جنسگراهنجاری» نظریه‌پردازی شده است؛ این عنوان‌ها مواضع نظری و سیاسی متفاوتی را بازتاب می‌دهند، اما همگی به یک نکته‌ی کلیدی اشاره دارند. سکسوالیته از راه‌های پیچیده و درهم‌تنیده‌ای، به ساختاریافتن جنسیت گره خورده است، و هر دو نیز به هنجار دگر جنسگرا گره خورده‌اند. دوتایی مردانگی و زنانگی، و دوتایی دگر جنسگرایی و همجنسگرایی (که در این دوتایی‌ها، اصطلاح‌های اولی یعنی مردانگی و دگر جنسگرایی، غالب و تعریف‌کننده هستند) هنوز هم در دنیای معاصر ما جایگاه سوژه‌های جنسی را تعیین می‌کنند و تمایل جنسی را سازمان می‌دهند تا زنان را تابع و متخلفان از هنجار دگر جنسگرا را حاشیه‌نشین سازند.

هرچند، اشتباه خواهد بود اگر این ساختار را سنگ‌شده یا چالش‌ناپذیر دانست. قانون، پزشکی، و حتی عقاید عامه عمیقاً متناقض هستند و در طول زمان تغییر می‌کنند. تا پیش از سده‌ی هجدهم، سکسوالیته‌ی زنان را سیری‌ناپذیر و همه‌چیز‌خور می‌دانستند. در سده‌ی نوزدهم، اقدامی پایدار صورت گرفت تا مردم را آگاه سازد که زنان محترم سکسوالیته‌ی زنانه ندارند. در اواخر سده‌ی بیستم، نگرشی عمومی به سکسوالیته‌ی زنانه بود و آن را همیار همه‌ی شکل‌های مصرف‌گرایی می‌دانستند. در دوره‌های مختلف، برداشت‌های مختلفی از سکسوالیته‌ی زنان شده است: چیزی خطرناک، منبع بیماری، (در عصر علم به‌نژادی) ابزاری برای انتقال ارزش‌های ملی، (در مباحثات آموزش جنسی) پاسدار پاک‌ی اخلاقی، و در مباحثات آزادی جنسی و رواداری در دهه‌ی ۱۹۶۰ و پس از آن در کانون توجه بوده است. وابستگی اقتصادی و اجتماعی، قدرت مردان جهت تعریف کردن سکسوالیته، محدودیت‌های ازدواج، مسئولیت بازتولید و خشونت‌های مردانه علیه زنان، سکسوالیته‌ی زنان را محدود ساخته‌اند. در همان حال، این تعریف‌های متناقض اغلب فرصتی برای زنان ایجاد کرده‌اند تا نیازها و تمایل‌های خود را مشخص کنند. از اواخر سده‌ی نوزدهم، فضاهای پذیرفته‌شده برای خودتعریفی، به‌سرعت گسترش یافت و نه‌تنها لذت در ازدواج راه یافت بل شکل‌های غیرازدواجی و غیرتولیدمثلی دگر جنسگرایی نیز نسبتاً پذیرفته شد. همان‌طور که وانس می‌گوید، عزیمت اندیشه‌ی مردمی از «جایگاه زن «خوب»» (مانند لزبینیسم، و دگر جنسگرایی بی‌قید و بند و غیرسنتی) هنوز هم برانگیزاننده و توجیه‌کننده‌ی تخلف و خشونت است.

الگوهای برتری مردانه، هنوز از بین نرفته‌اند. در همان حال، تغییرات واقعی سده‌ی گذشته و تاثیر دیرپای فمینیسم شهادت می‌دهند که این الگوها نه ناگزیر هستند و نه تغییرناپذیر. شواهد بسیاری برای «گرایش‌های بحران‌زده» در مردانگی هژمونیک و دگرگونی‌های عمده‌ای در وضعیت زنان وجود دارد. که هر یک از آن‌ها در مفهوم‌سازی‌های تغییریابنده از سوزگانی‌های جنسی مردانه و زنانه بازتاب یافته‌اند.

سه - نژاد

مقوله‌های طبقه و جنسیت با مقوله‌های قومیت و نژاد، تلاقی دارند. تاریخ‌دان‌های سکس، در گذشته نیز مقوله‌ی نژاد را لحاظ می‌کردند، اما آن را درون چهارچوب از-پیش-موجود خودشان قرار می‌دادند. برای همین، مدل تکاملی سکسوالیته را نظریه‌پردازانی در اواخر سده‌ی نوزدهم پیش کشیدند تا شخص غیرسفیدپوست («وحشی») را در رده‌ی تکاملی پایین‌تر از سفیدپوست و نزدیک‌تر به طبیعت قرار دهند. این نگاه حتی در نوشته‌های نسبی‌گرایهای فرهنگی و ظاهراً لیبرال انسان‌شناس‌ها (مثل مارگارت مید) نیز موجود بود. یکی از جاذبه‌های زندگی ساموآیی (در اقیانوسیه) این بود که ساموآیی‌ها در مقایسه با امریکایی‌های معاصر، از محدودیت‌ها رهاتر بودند و به طبیعت نزدیک‌تر. اسطوره‌ای مانا که در دو سده‌ی گذشته در گفتمان‌های نظری و مردمی مطرح شده، سیری‌ناپذیری نیازهای جنسی مردم غیراروایی بوده و تهدیدی که آن‌ها پیوسته برای خلوص نژاد سفیدپوست دارند. ترس از شق کردن همیشگی مردان سیاه‌پوست و استثمار زنان سیاه‌پوست برای خدمت‌رسانی به اربابان سفیدپوست، در جامعه‌ی برده‌داری جنوب آمریکا و در سده‌ی نوزدهم رواج داشته و روابط سیاه-سفید را در سده‌ی بیستم شکل داده. در آپارتاید افریقای جنوبی، ممنوعیت‌های «قانون ازدواج مختلط‌نژادی» و بخش ۱۶ «قانون بی‌اخلاقی» تعبیه شده بودند تا مانع از ازدواج سفیدها با دیگر نژادها شوند. همین‌که رژیم آپارتاید سعی کرد تا با شکل‌دهی دوباره‌ی شکل‌های خود، به بحران آپارتاید در دهه‌ی ۱۹۸۰ پایان دهد، اولین رکنی که در این آپارتاید حذف شد دقیقاً همین قوانین بودند. در نتیجه، گروه‌های راست افراطی، که می‌گفتند اگر این قوانین برداشته شود آن‌گاه کلی عمارت آپارتاید فروخواهد ریخت، رژیم را سخت به باد انتقاد گرفتند. و البته معلوم شد که همین‌گونه است.

در سطح جهانی، باور به برتری‌نشینی هنجارهای اروپایی شاید عمدتاً در دغدغه‌ی وسواس‌گونه‌ی غرب با انفجار جمعیتی جهان سوم دیده شود؛ که منجر به اقدام‌های گوناگونی از سوی عاملیت‌های پیشرفت و نیز مقامات محلی شد تا الگوهای غربی کنترل زاد و ولد را تحمیل کنند، که گاهی نتایج مصیبت‌باری در بوم‌شناسی زندگی اجتماعی ایجاد شد و نامتعادل‌اش ساخت. نکته‌ای که از این بحث می‌توان گرفت این است که نگرش‌های مدرن به کنترل زاد و ولد، هم ریشه در تمایل زنان به محدود کردن باروری خود دارد و هم چنین در سیاست به‌نژادی و «برنامه‌ریزی خانواده»، که هدف‌اش بقا و متناسب کردن نژادهای اروپایی بود. مولفه‌های این به‌نژادی، دیرزمانی در فعالیت‌های روزمره باقی ماند. در دهه‌ی ۱۹۸۰ در اسرائیل، خانواده‌های یهودی در مقایسه با خانواده‌های عرب، کمک‌هزینه‌های بالاتری برای بچه‌داری می‌گرفتند، در حالی که در انگلستان، داروهای خطرناک ضدبارداری را منحصر به زنان سیاه و بسیار فقیر تزریق می‌کردند. یکی از مطالعات نشان داده است که جزوه‌های کنترل زاد و ولد در کلینیک‌های برنامه‌ریزی خانواده که به زبان‌های آسیایی نوشته شده‌اند بیش‌تر از جزوه‌های انگلیسی بوده است. پشت تمام این نمونه‌ها، تاریخی دراز از مواجهه‌ی بین کشورهای امپراتوری و مردم مستعمره قرار دارد، که الگوهای اروتیک مستعمره‌ها به‌عنوان «دیگر» و پست برساخته شده بود. این فرآیند، در مجموعه‌ای از کنش‌ها به صورت قانون تجلی یافت؛ از قوانین مهاجرت گرفته تا تبلیغات کنترل زاد و ولد، از نگرش‌های پزشکی گرفته تا آسیب‌دانستن الگوهای متفاوت زندگی خانوادگی در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی. همان‌طور که استولر می‌گوید، از طریق مواجهه‌ی استعماری بود که «دستور نژادی» ضمنی‌ای در رژیم‌های فرهنگ بورژوازی تضمین شد. ایده‌های غربی خلوص نژادی و فضیلت جنسی (یعنی هنجارهای سکسوالیته‌ی سفیدپوست) عمدتاً با رد «دیگری» استعمارشده برساخته می‌شد. همان‌طور که خود جوامع غربی دارند کم‌تر و کم‌تر هژمونیک می‌شوند و بیش‌تر و بیش‌تر دارند از نظر نژادی مختلط می‌شوند و در سال‌های اخیر نیز شاهد نرخ بالایی از مهاجرت به غرب بوده‌ایم، لیبرالیسم ظاهری شماری از کشورهای اروپایی سخت به چالش کشیده شده است؛ چون حالا گمنامی «دیگری» تبدیل به چهره‌ی همسایه شده است؛ یعنی تهدید بالقوه‌ی جنسی و هم‌چنین فرهنگی. میزان بالایی از اختلاط جنسی

در میان نژادها و قوم‌های مختلف در کشورهای مانند انگلستان، بیانگر این است که آن چیزی که گیلوری تحت عنوان شکل‌های تازه‌ی «اجتماع‌پذیری» (conviviality) مطرح می‌کند، دارند معناهای تفاوت و قدرت نژادپرستی را دگرگون می‌سازند.

مقوله‌های نژاد و جنسیت و طبقه را شاید بتوان در سطح تحلیلی از یک‌دیگر جدا کرد، اما آن‌ها در زیست ما از یک‌دیگر جداشدنی نیستند. اقلیت‌های قومی‌ای که بیش‌تر از اقلیت‌های دیگر در معرض کنش‌های نژادپرستی قرار می‌گیرند، معمولاً جزو طبقه‌های کارگر یا فقیر هستند، و از نظر اجتماعی به شیوه‌های گوناگونی محروم هستند، در حالی که تعریف عضویت در یک گروه قومی می‌تواند اغلب وابسته به اجراکردن موفق جنسیت و اجراکردن موفق مشخصه‌های جنسی باشد. قدرت، به‌طرز ماهرانه‌ای از طریق مجموعه‌ای پیچیده از کنش‌های درهم‌تنیده عمل می‌کند. در نتیجه، ایجاد چالش‌های سیاسی برای شکل‌های ستمگر، پیچیده و گاه متناقض هستند. بنابراین، سیاست جنسی نمی‌تواند یک شکل تک و تنها از فعالیت باشد. سیاست جنسی در شبکه‌ای کلی از تناقض‌ها و ضدیت‌های اجتماعی‌ای گرفتار آمده است که دنیای مدرن نام دارد. با این همه، نکته‌ی مهمی را می‌توانیم از این بحث بیرون بکشیم. به جای این که سکسوالیته را کلیتی متحد و یکپارچه بدانیم، باید شکل‌های مختلفی از سکسوالیته را تصویق کنیم: در واقع سکسوالیته‌های زیادی وجود دارد؛ سکسوالیته‌های طبقاتی، سکسوالیته‌های جنسیت-محور، سکسوالیته‌های نژادی شده و سکسوالیته‌های مبارزه و انتخاب. «ابداع سکسوالیته»، رویداد تکینی نیست که در گذشته‌ای دور گم شده باشد. بل فرآیند پیوسته‌ای است که ما در آن هم عمل می‌کنیم و هم روی‌مان عمل می‌شود؛ هم ابژه‌ی تغییر هستیم و هم سوژه‌ی تغییر. ما هم تاریخ جنسی را می‌سازیم و هم بر ساخته‌ی سکسوالیته و شکل‌های قدرتی هستیم که سکسوالیته را در دام خود انداخته‌اند.

فصل ۳

معناهای تفاوت جنسی

گویا دشوار می‌توان این را نادیده گرفت که فهم واقعی و علمی ما از هورمون‌ها و پیشرفت مغز و رفتار جنسی، در زمینه‌های تاریخی و اجتماعی خاصی بر ساخته شده است و هنوز هم نشانه‌هایی از آن زمینه‌ها را در خود دارد. (فاستو استرلینگ: ۲۰۰۰)

پرسش: اولین شریک زندگی‌تان، مرد بود یا زن؟

پاسخ: آن قدر مؤدب بودم که نپرسیدم.

(گفتگو با گور ویدال - رمان نویس)

درآمد

بگذارید این فصل را با داستانی شروع کنیم درباره‌ی هرکولین باربین (دوجنسی فرانسوی در سده‌ی نوزدهم) که از زبان خودش گفته شده و میشل فوکو آن را به دنیا عرضه کرده است. هرکولین در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم با جنسیتی نامشخص (یعنی اندام‌های جنسی هر دو جنس را داشته) به دنیا آمد. در محیطی بزرگ شد که عمدتاً راهبه‌ها دور و برش بودند و وضعیت مبهم او نیز در آن محیط مسئله‌ی مهمی به نظر نمی‌رسیده. اسم‌اش را هم گذاشته بودند الکسینا. همان‌طور که فوکو می‌گوید، الکسینا "در بزرگ‌شاد بی‌هویتی" زندگی کرد. اما این دوره از تاریخ اروپا، یعنی دهه‌ی ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰، هویت (مردبودن یا زن بودن؛ دگر جنس‌گرایی یا همجنس‌گرایی) تازه‌تازه و به شیوه‌ی اجبارکننده‌ای مهم شده بود. یعنی تازه برای مقامات (به‌خصوص در حوزه‌های حقوقی و پزشکی) مهم شده بود که کسانی پیدا شده‌اند که در مقوله‌های جنسیتی و سکسوالی‌ای که به‌تازگی تحدید و تعریف شده بود، نمی‌گنجیدند. الکسینا رسماً به‌عنوان یک مرد (و با نام آبل) از نو مقوله‌بندی شد. ابل پس از چندین سال که به‌عنوان یک مرد زندگی ناشادی را تحمل کرد، سرانجام دست به خودکشی زد. این داستان غمگین، یکی از اتفاق‌های کوچکی بود که در سطح استانی اتفاق افتاده بود؛ این تراژدی شدیداً شخصی بود و هیچ تأثیر مشهودی بر تاریخ فرانسه یا اروپا نگذاشت. اما در اندیشه‌ی من درباره‌ی جنسیت و سکسوالیته تأثیر عظیم و دردناکی داشت. همان‌طور که فوکو اشاره می‌کند: سرگذشت الکسینا از فرهنگی پرده برداشت که الزام می‌دانست مردم تحت هویت‌های جنسیتی‌شان تعریف شوند. فوکو می‌پرسد: "آیا ما حقیقتاً نیاز به یک سکس حقیقی داریم؟" چنان‌چه دیدیم، پاسخ این پرسش تا همین اواخر در جوامع غربی یک "بله" محکم بوده است؛ و سده‌ی نوزدهم نیز در این زمینه یک لحظه‌ی تاریخی برای توضیح و تشریح مقوله‌بندی‌های جنسیتی بود. و به‌رغم تمام تغییراتی که از آن موقع رفته، چه دوست داشته باشیم یا نه، ما وارثان این باورها و رفتارهایی هستیم که هرکولین/الکسینا/ابل را به سوی خودکشی کشاند.

بایسته‌ی زیست‌شناختی

پاسخ گور ویدال به آن پرسش نسبتاً گستاخانه (که در ابتدای این فصل آمد)، ما را از این رو متحیر کند و شاید تکان دهد که در فرهنگ ما هنوز هم مهم است که بدانند با چه کسی سکس داریم. جنسیت (اصطلاحی که مرسوم‌اً جهت توصیف شرایط اجتماعی مردبودن یا زن بودن به کار بسته می‌شود) و سکسوالیته (شیوه‌ی فرهنگی زیستن بر اساس لذت‌ها و تمایل‌های تنانه) نسل‌ها و نسل‌ها به‌طور جدانشدنی‌ای به یک‌دیگر گره خورده‌اند؛ و در نتیجه، امکان فرارفتن از مرزهای بین رفتار شایسته‌ی مردانه یا زنانه (یعنی از نظر فرهنگی رفتاری مناسب) گاهی نهایی‌ترین سرپیچی و عصیان تلقی می‌شود. برای ما هنوز سخت است که بدون در نظر آوردن جنسیت به سکسوالیته فکر کنیم. یا کلی‌تر بگوییم: نمای عظیم سکسوالیته عمدتاً بر این دو فرض بنا شده است که تفاوت بنیادینی بین مردان و زنان وجود دارد و مردان بر زنان برتری و سلطه دارند. تمایز آلتی و تولیدمثلی

بین مرد زیست‌شناختی و زن زیست‌شناختی 'توضیحی نه‌تنها ضروری که کافی برای نیازها و تمایل‌های متفاوت جنسی فرض شده است. این تمایزها که بنیادی‌ترین تمایزهای بین انسان‌ها فرض می‌شوند' عمیقاً در "طبیعت حیوانی" ما ریشه دارند. دانشمندان نیز تلاش‌های بسیاری کردند تا این تمایزها را توضیح دهند و توجیه کنند. یکی از مشخصه‌های ما انسان‌ها این است که برای یافتن پاسخ اساسی‌ترین پرسش‌های مان به زیست حیوان‌ها نگاه می‌کنیم. برای مثال 'خوارترین و ترسناک‌ترین موجودات (یعنی موش‌ها) را به کرات در پژوهش‌های جنسی و به‌ویژه در تحقیقات تجربی مربوط به تأثیرات هورمون‌های "مردانه" و "زنانه" به کار بسته‌اند. پژوهشگران دیگر در حشرات و کرم‌ها و گنجشک‌ها و میمون‌های بدبخت به دنبال شواهدی برای پشتیبانی از فرضیه‌های شان درباره‌ی تفاوت جنسی بوده‌اند. در این فرآیند' به‌ویژه درباره‌ی رفتار حیوانات' بی‌شک خیلی چیزها فراگرفته شده است. اما خیلی چیزهای دیگر هم هست که این روش‌های علمی هنوز نتوانسته‌اند توضیحی برای شان پیدا کنند. شوربختانه انسان‌ها برای این ساده‌باوری‌های پژوهشی' موجودات پیچیده و انتخاب‌گر و تغییرپذیری هستند. ما انسان‌ها پیوسته زبان را دست‌کاری می‌کنیم تا درک‌مان از جهان را (و درک‌مان از سکس را) از نو شکل دهیم. ما به شیوه‌های گوناگونی و گاهی بر خلاف منطق ظاهری جلوه‌ی بیرونی‌مان رفتار می‌کنیم. ما مرزهای بین مردانگی و زنانگی را تیره و تار می‌کنیم. ما حتی می‌توانیم با عمل جراحی و با پوشیدن لباس جنس مخالف یا صرفاً با زیستن در جنسیتی جدید' جنسیت‌مان را تغییر دهیم. ما تفاوت‌هایی را می‌آفرینیم که فراتر از تفاوت‌های جنسیتی (و فراتر از تفاوت‌های سنی و نژادی و نیازهای جنسی) می‌رود؛ ما مرزهایی را می‌سازیم که منطقی "ندارند. ما حتی می‌توانیم رفتارمان را در قبال عوامل اخلاقی و سیاسی و پیش‌بینی‌نشده تغییر دهیم. اما هنوز هم دوست داریم با این فرض خیالی کنار بیاییم که جنسیت و سکسوالیته‌های ما بنیادی‌ترین و طبیعی‌ترین چیزهای ما هستند' که روابط بین مردها و زن‌ها - مانند اثر انگشت - حکمی است ازلی از سوی "طبیعت" مادرزادی.

در فرهنگ‌هایی که از تفاوت جنسی مشحون هستند (که اکثر فرهنگ‌های جنسی در جهان چنین‌اند)، این گونه باورها تأثیرات اجتماعی مهمی دارند. شیوه‌های اندیشیدن ما به جنسیت و سکسوالیته' زیست جنسیتی و جنسی ما را شکل می‌دهد. بنابراین' بحث‌هایی که درباره‌ی خاستگاه‌ها و شکل تفاوت‌های بین مردها و زن‌ها شده است' بحث‌های گمنام و ناشناخته‌ای نیستند: این بحث‌ها' در جهت‌گیری‌های جامعه‌ی ما نقش‌گ کنونی بازی می‌کنند.

جان مانی (John Money) گفته است "در فرهنگ ما کنش فرهنگی بیشینه‌سازی تفاوت‌های (از جمله رفتاری) بین جنس‌ها در مقایسه با بیشینه‌سازی شباهت‌ها بیش‌تر مفروض است." با این‌که همین پیش‌فرض‌های فرهنگی عمیقاً در سکس‌شناس‌های اولیه نیز رسوخ کرده بود' اما نمی‌توان تقصیر را گردن "علم سکس" انداخت: آن‌ها صرفاً چیزهایی را که می‌دیدند نظریه‌پردازی می‌کردند. افزون بر آن' بسیاری از سکس‌شناس‌هایی که به واقعیت تجربی و آزمایشگاهی واقف بودند' نیز اندیشناک بودند تا بر هم‌پوشی‌ها همان قدری تأکید کنند که بر تفاوت‌ها. از دید هاولاک الیس در دهه‌ی ۱۹۳۰، سکس "تغییرپذیر" بود و مرزهای [بین دو] جنس نامشخص بودند و "مرحله‌های بسیاری در بین مرد کامل و زن کامل" وجود داشت. اما هم‌هنگام پژوهیدن درباره‌ی ذاتِ زنانگی و ذاتِ مردانگی هم‌چنان ادامه داشت و نتیجه این شد که تفاوت‌های جنسی بر شباهت‌ها چربید. در ستیز همه‌گیری که بر سر روابط و موقعیت شایسته‌ی اجتماعی مردان و زنان می‌شد (ستیزی که از اواخر سده‌ی نوزدهم آغاز شده و با آهنگ و شدت متفاوتی تا کنون ادامه یافته است)، سکس‌شناسی تبدیل به اسلحه‌ای نیرومند گشت.

همین تعریف کردن غریزه‌ی جنسی ضرورتاً یکی از آن تعریف‌هایی است که از کنش‌ها و تخیل‌های مردانه ناشی شده است. کافی است به برخی از استعاره‌هایی که در نوشتارهای مربوط به سکس هستند نگاهی بیاندازیم: نیروهای پر قدرت' رانه‌های فراگیرنده' جریان‌های سیل‌آسا' تشنج‌های کنترل‌ناپذیر. چنین پنداره‌ای بر گفتمان غربی درباره‌ی سکس چیره گشته است.

سکس‌شناس‌های اولیه حتی وقتی می‌خواستند سکس را علمی بررسی کنند' به این پنداره دست می‌یازیدند. برای همین هم سکس را "قانون تن‌کاری (فیزیولوژی)" تعریف می‌کردند یا "نیروی که از سوی آشفتگی‌ها و تلاطم‌های قدرتمند تولید شده" یا رانه‌ای "که به نفع قرارداد‌های اجتماعی می‌تواند محدود شود" یا (تصویری‌تر از همه) "آشفشانی که همه‌ی چیزهای پیرامون خود را می‌سوزاند و خاکستر می‌کند: ... مغاکی که شرافت و ذات و سلامت را می‌بلعد". تکامل داروینی در زیست‌شناسی' که نشان می‌دهد آدم‌ها (یعنی مردها و زن‌ها) بخشی از جهان حیوانات هستند' حامی پژوهیدن درباره‌ی جنبه‌ی حیوانی انسان بود و آن را در سکس انسان یافت.

از چنین دیدی 'سکسوالیته‌ی زنان ناگزیر یک معضل بود: یک معما یا به بیان فرویدی یک "قاره‌ی تاریک". از دوران باستان تا سده‌ی نوزدهم نظریه‌ی پزشکی بر این باور بود که فقط یک جنس وجود دارد و بدن زنانه صرفاً یک نسخه‌ی منحرف‌شده‌ی بدن مردانه است. هم‌هنگام نیز 'سنتِ مردمی و فرهنگی می‌پنداشت که سکسوالیته‌ی زنانه سیری ناپذیر است و همه‌خور و مصرف‌کننده. این پنداشت جدیداً جان گرفته و در این نظرات (مردان) نمود یافته که فمینیسم مدرن چون از خواسته‌های جنسی زنان حمایت می‌کند پس مردان را درمانده و ضعیف می‌سازد. چنین نظراتی احتمالاً بیش‌تر از این که درباره‌ی زنان باشد، درباره‌ی ترس‌ها و تخیل‌های مردانه است؛ باید اشاره کرد که این برداشت اسطوره‌ای موهوم اما پایا است. از سده‌ی نوزدهم بود که نگاه سنتی‌تری شکل گرفت و سکسوالیته‌ی زنانه را به کل متفاوت اما تکمیل‌کننده‌ی سکسوالیته‌ی مردانه دید: چیزی واکنشی که فقط از طریق نوعی "غریزه‌ی تولیدمثلی" به زندگی وارد شده یا به‌وسیله‌ی مهارتِ عشق‌باز (مرد) زندگی می‌یابد. لژیونیسیم از این نظر به‌خصوص برای نظریه‌پردازهای سکس مشکل‌ساز بوده چون سکسوالیته‌ی زنانه‌ی خودگردانی است که مردان در آن هیچ نقشی ندارند.

این ایده که تفاوت بنیادینی بین طبیعتِ جنسی مردانه و زنانه هست ایده‌ی قدرتمندی است. حتی با توجه به شواهد فراوانی که بر اساس آثار مشاهده‌ای کینزی و مسترس و جانسن بنا شده واکنش تن‌کارکردی کاملاً مشابهی بین مردان و زنان هست اما این شواهد خدشه‌ای بر باور به تفاوت‌های روانی-جنسی وارد نساخته است. این ایده که تفاوت‌هایی بین انسان‌ها هست به‌خودی خود ایده‌ی خطرناکی نیست. اما چیزی که رابطه‌ی جنسیت/سکسوالیته را خاص می‌سازد این است که تفاوت‌های مشخصی را چنان بنیادین می‌داند که باعث دسته‌بندی و حتی ضدیت می‌شود. در بهترین حالت می‌توان بحث کرد که گرچه مردان و زنان متفاوت می‌توانند باشند اما برابر هستند. بدترین حالت اما این است که از پیش‌فرض‌هایی درباره‌ی ماهیت و طبیعتِ نیرومند رانه‌ی جنسی مردانه استفاده شود تا خشونت مردانه و سلطه‌ی مردان بر زنان مشروعیت یابد و تقدیر زن‌ها به [پذیرفتن نقش] بازتولیدگری تایید شود.

ممکن است فکر کنیم چنین باورها در سال‌های اخیر، به‌ویژه بر اثر نقدهای فمینیسم مدرن، تضعیف شده‌اند و اعتبار کمی دارند. اما این تصور اشتباه است. برای مثال به دیدگاه برخی از نویسندگانی نگاه کنید که در دهه‌ی ۱۹۸۰ در بریتانیا و امریکای شمالی بر "راستِ جدید" تأثیرگذار بوده‌اند.

راجر اسکروتن (فیلسوف محافظه‌کار انگلیسی) چیزی را که "جاه‌طلبی افسارگسیخته‌ی فالوس" می‌نامد و آن را خودداری از همه‌ی تعهدها می‌داند در تضاد با نقشِ طبیعت‌داده‌ی زنان برای "تسکین‌دادن چیزی که ولگردترین است" می‌بیند. از نگاه جورج گیلدر (مدافع سرسخت ارزش‌های سنتی) فقط ازدواج و خانواده است که می‌تواند میل "تجاوزگر و تخریب‌گر مردانه" را به تعهدی اجتماعی تبدیل کند تا مرد بتواند از همسر و فرزندان‌اش دفاع کند. چنین ایده‌هایی، دیدگاه‌های محافظه‌کارانه‌ی اجتماعی جنسیت و سکسوالیته و خانواده را خوش‌رنگ و توجیه کرده و در دامنِ سده‌ی بیست و یکم گذاشته‌اند. بنابراین، نقد فمینیستی علیه خشونتِ جنسی مردانه (که به رمزگانِ فرهنگی درآمده) نیز از تقسیم‌بندی جنسی و اخلاقِ سنتی دفاع می‌کند. هر دو گروه نویسندگانی که در این جا قول‌هایی از آنان را نقل کردیم، به وجودِ طبیعت یا ماهیتِ سرکشِ انسانی (مردانه) باور دارند که اگر از سوی اراده‌ی اخلاقی و راست‌آیینی اجتماعی به کنترل درنیاید، خطر بی‌نظمی را به دنبال خواهد داشت. چنین دیدگاه‌هایی به دنبال توجیهی برای "سنتز جدید" زیست‌شناسی اجتماعی (sociobiology) هستند؛ از طریق این سنتز جدید بود که جبرگرایی زیست‌شناختی در دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ احیا شد و روان‌شناسی تکاملی در هزاره‌ی جدید تا اندازه‌ای جای آن جبرگرایی زیست‌شناختی را گرفت.

هر دوی این گرایش‌ها تأثیرات مهمی داشتند و این تأثیرات فقط محدود به اندیشمندانِ محافظه‌کار نبود. شماری از منابع لیبرال از انقلابِ ژنتیکی و اعتبار جدید آن بهره بردند تا قابلیت تغییرپذیری اندکِ نهادهای اجتماعی و ناگزیری برخی از بدیهیات (مانند تفاوت‌های مردانه/زنانه) را توضیح دهند، و حتی از برخی از جنبه‌های آن [دیدگاه] نیز استفاده شد تا بر اساس قابلیت‌های زیست‌شناختی اقلیت‌های جنسی، به آن اقلیت‌ها آزادی بیش‌تری اعطا شود. بنابراین، باید از قدرتِ این تکامل‌گرایی جدید و خطرانی که - به باور من - در خود دارد، آگاه باشیم.

پدر زیست‌شناسی اجتماعی (ا.ا. ولسن)، تکامل‌گرایی جدید را این‌گونه تعریف کرده است: "مطالعه‌ی نظام‌مندِ بنیادهای زیست‌شناختی رفتار اجتماعی". این حوزه می‌خواهد روی شکافی که بین نظریه‌های زیست‌شناختی سنتی و توضیحات

اجتماعی ایجاد شده بود، پُل بزند و بگوید که مکانیسمِ کلیدی‌ای وجود دارد که این دو را به هم وصل می‌کند. یکی از هواخواهانِ ویلسن، این مکانیسمِ کلیدی را "قانونِ بنیادینِ خودخواهیِ ژنی" می‌نامد. ژن، بنیادی‌ترین واحدِ وراثت است و بخشی از مولکولِ DNA تعریف شده که رشدِ خصوصیت‌ها را در ابتدایی‌ترین سطحِ زیست‌شیمی تحتِ تاثیر قرار می‌دهد. ژن حاوی رمزگانی است که رشد را تحتِ تاثیر قرار می‌دهد. تا این‌جا شاید همه تا اندازه‌ی زیادی توافق داشته باشند. اما بسیاری از تکامل‌گراهای جدید (از مواضعِ تجربیِ اولیه‌ی ویلسن) فراتر می‌روند و می‌گویند که برای هر پدیده‌ی اجتماعی‌ای ژنی وجود دارد: بنابراین بقای تصادفیِ ژن‌ها می‌تواند تمام کنش‌های اجتماعی (از کارآیی اقتصادی و موفقیت‌های آموزشی گرفته تا تفاوت‌های قومی و نژادی و تقسیم‌بندی‌های جنسیتی و ترجیحِ جنسی) را توضیح دهد.

در این نوع از اندیشه، "فرد" و حتی "جامعه" دیگر واحدِ بنیادی نیستند؛ در نظریه‌ی کلاسیکِ لیبرال (این سنتِ عظیمِ جایگزین) اما فرد و جامعه به‌عنوان واحدِ بنیادی تلقی می‌شدند. فرد حالا چیزی شبیه حامل و انتقال‌دهنده‌ی ژن‌ها به شمار می‌آید؛ یک ماشینِ خودخواه که برنامه‌ریزی شده است تا کارهایی را انجام دهد که به‌طور کلی به نفعِ ژن‌ها باشد. اگر این نگاه حقیقت داشته باشد، پس ستیز بین فرد و جامعه به‌راحتی از بین می‌رود: پیوستاری بین انرژیِ دائمیِ ژن و پیچیده‌ترین نمودهای اجتماعی با "کارکردِ هماهنگِ جامعه و طبیعت" وجود دارد. پس نهادهای اجتماعی‌ای مثل ازدواج و والدگری (parenting) و پیمان‌های اجتماعی چه؟ این نهادها (از نگاهِ نظریه‌ی تکاملی) محصولِ انطباق‌یافته‌ی "ضرورتِ تکاملی" هستند و نه پیشرفتِ تاریخی یا اجتماعی. اما درباره‌ی ایده‌ها و آرمان‌ها و ارزش‌ها و باورها چه؟ آن‌ها هم چیزی بیش‌تر از "مکانیسم‌های فعال‌کننده‌ی بقا" نیستند.

بنابراین از این نگاه، جنبه‌های مشخصی از رفتار جنسی انسان، مانند زن‌باره‌گی (philandering) مردانه و متین بودنِ زنانه، انطباق‌های زیست‌شناختی‌ای است که در دورانِ اولیه‌ی زیستِ بشر (یعنی صد هزار تا شش صد هزار سال پیش) روی داده و بدل به جنبه‌های جهان‌شمولِ طبیعتِ آدمی شده‌اند تا ژن‌های نیاکانِ ما را تکثیر و پراکنی کنند. به همین نحو، تجاوز جنسی را نیز می‌توان راهبردی انطباقی دانست تا مردانی که از نظر جنسی ناموفق هستند بتوانند از طریقِ تجاوز جنسی و خوابیدن با زنانِ بارآوری که در غیر آن صورت هرگز با چنین مردهایی نمی‌خوابند، ژن‌های خودشان را تکثیر و پراکنی کنند: یا عشقِ والدینی را می‌توان به ابزاری فروکاست جهتِ تضمینِ این‌که بقایِ ژنی با موفقیت حاصل شود.

با توجه به این قطعیت‌ها، وجودِ فقط دو جنس، معضلی برای زیست‌شناسی اجتماعی است. همان‌طور که ویلسن می‌گفت، سکس یک نیروی ضدا اجتماعی در تکامل است، چون دشواری‌هایی بین مردم ایجاد می‌کند. روابط مرد/زن یکی از بدگمانی‌ها و استثمارهای دوطرفه است. بشردوستی (که برای بقایِ ژن ضروری است) نیز زمانی احتمالِ بیش‌تری پیدا می‌کند که همه‌ی انسان‌ها شبیه هم باشند.

اما چرا تولیدمثلِ انسان، مثل برخی از موجوداتِ نخستین، از طریقِ بکرزایی (parthenogenesis) انجام نمی‌گیرد؟ و چرا دو تا جنس داریم و نه سه یا چهار یا پنج تا؟ شرفس و گریبین اقرار می‌کنند که "صادقانه بگویم، هیچ‌کس نمی‌داند". آن‌ها در عوض می‌گویند چرا جنس این‌همه معما شده است. این تکامل‌گراهای جدید اما فرضیه‌ای کارگر را پیش کشیده‌اند که با چهارچوبِ کلیِ آن‌ها همخوان است. آن‌ها می‌گویند محتمل‌ترین دلیل برای بازتولیدی جنسی این است که تنوع را ترویج می‌کند، این امکان را ایجاد می‌کند که بسته‌ی ژنتیکی بُر بخورد تا در محیطِ تغییرپذیر و پیش‌بینی‌ناپذیر، احتمالِ از بین رفتنِ اش کاهش یابد. و وجودِ دو جنس به این خاطر کافی است چون تضمین می‌کند که نوترکیبیِ بالقوه‌ی ژنی بیشینه شود. وجودِ دو جنس، سلامت و سرسختی را تضمین می‌کند؛ چون مولفه‌های شیمیایی را به‌طور کارآمدی با هم ترکیب می‌کند تا مصونیت از بیماری ایجاد کند. بنابراین کارِ مردها "این است که ابزاری فراهم آورند که زن‌ها بتوانند در برابر بیماری‌ها مقاومت کنند": مردها، نه تنها به‌هیچ‌وجه "زائد" نیستند، بل برای آینده‌ی نژادِ بشر ضروری هستند.

این گمانه‌زنی‌های پیچیده (و گاه متافیزیکی) هر چه باشند، یک نتیجه‌ی برجسته دارند: "در زمینه‌ی سکسوالیته، یک طبیعتِ انسانیِ زنانه هست و یک طبیعتِ انسانیِ مردانه، و این طبیعت‌ها فوق‌العاده از یک‌دیگر متفاوت هستند". دلیلِ اول و آخرِ این تفاوت‌ها مشخصه‌های تکاملیِ تخمک در زن و بیضه‌ها در مرد است. چون مردها دارای بی‌شمار اسپرم هستند (که با هر جهشی، میلیون‌ها اسپرم آزاد می‌شود)، و زن‌ها مقدارِ کم و محدودی تخمک دارند (نزدیک به ۴۰۰ تخمک در طولِ عمر)، پس نتیجه گرفته شده است که مردها نیروی محرکه‌ی تکاملی‌ای در پراکندنِ دانه‌های‌شان دارند تا بدین‌وسیله موفقیتِ تنوع و تولیدمثل را

تضمین می‌کنند، و بنابراین مردها نیروی محرکه‌ی تکاملی‌ای به بی‌قیدی در امورجنسی دارند؛ اما زن‌ها علاقه‌ی یکسانی به ذخیره‌کردن انرژی دارند و از غریزه‌ی حفاظت برخوردار شده‌اند و بنابراین میل به تک‌همسری دارند. از این نظریه می‌توان توضیحاتی برای دیگر به‌اصطلاح تفاوت‌های بنیادین بیرون کشید: رقابت در بین مردان بیش‌تر است تا در بین زن‌ها، و مردها کشش بیش‌تری به چندهمسری و حسادت دارند اما زن‌ها "منعطف‌تر" و رام‌تر هستند، و اراده‌ی جنسی و ظرفیت برانگیختگی در مردها بیش‌تر از زن‌هاست:

«جماع، صرف‌نظر از این‌که کدام جنس تمایل به این کار می‌کند یا فرض شود که لذت بیش‌تری از این راه به او می‌رسد، از نظر همه‌ی مردم ضرورتاً یک خدمت یا لطفی است که زنان به مردان ارائه می‌دهند، و نه برعکس.» (سیمونز ۱۹۷۹)

پیداست که علاقه‌ی شدید روشن‌فکرانه‌ای به چنین توضیح‌های تکاملی‌ای وجود دارد: چون هر جا که دانشمندان اجتماعی به پیچیدگی رسیده‌اند، این توضیح‌ها می‌آیند و آن پیچیدگی را ساده و روشن می‌سازند؛ و هر جا که دیگران به احتمال‌های صرف رسیده‌اند، این توضیح‌ها می‌آیند و به جای آن احتمال‌ها قطعیت می‌نشانند. هم‌چنین، منطق سیاسی مشخصی نیز در پشت این نظریه‌های تکاملی هست: این نظریه‌ها، در فضای فرهنگی محافظه‌کارانه، توضیحی سراسر برای مسائل اجتماعی لجوج [که پاسخ‌شان دیرپاب است] فراهم می‌کنند؛ برای مثال، چرا مردها این‌قدر در برابر تغییر سرسخت هستند، یا چرا همجنسگراهای مرد نسبت به لزبین‌ها این‌قدر در امورجنسی بی‌قید و بند هستند. چنین نظریه‌هایی به نظر می‌رسد که می‌خواهند از باورهای شایع و عرفی‌ای دفاع کنند که درباره‌ی طبیعی بودن تقسیم‌بندی جنسی هستند (و این جنبه‌ی مثبت این نظریه‌هاست). آن‌ها نه علیه که موافق پیش‌داوری‌های مردمی هستند. اگر ادعا دارند که می‌توانند چیزی را توضیح دهند (عشق در اولین نگاه "ممکن است پاسخ قدرتمند بدن به رایحه‌ی مجموعه‌ای متنوع از آنتی‌ژن‌های بافتی باشد"؛ همجنسگرایی برای اشاعه‌ی نوع‌دوستی در بین فرزندزادگان ضروری است)، اما نمی‌توانند چیزهای دیگری را به‌طور کلی و اقناع‌گرانه‌ای توضیح دهند (چرا تنوعی بین فرهنگ‌های مختلف هست، یا چرا تاریخ مکرراً دستخوش تغییرات شدید و سریع اجتماعی می‌شود و نگرش‌های تازه‌ای به جنسیت و سکسوالیته به وجود می‌آید).

تکامل‌گرایی جدید (در مقام یک رویکرد) نهایتاً و عمیقاً دلالت‌های محافظه‌کارانه‌ای دارد، چون اگر رفتار اجتماعی و جنسی ما را تلاقی اتفاقی زن‌ها توضیح می‌دهند، پس احتمال تغییر دادن چیزها باید خیلی خیلی کم باشد. اگر، همان‌طور که ه. ی. آیزنک و گلن ویلسن تأیید کرده‌اند، "منبع قوی و اساسی زیست‌شناختی‌ای برای نگرش‌های متنوع جنسی در مردان و زنان" وجود دارد، پس مطالبات فمینیستی (یا حتی اصلاحات لیبرالی) مطالباتی تخیلی هستند. همان‌طور که مدافعان اولیه‌ی جبرگرایی زیست‌شناختی می‌گفتند، در آن موقع که فعالیت فمینیستی تازه آغاز شده بود، "آن تصمیمی که در جمع تک‌پاخته‌های پیشاتاریخی گرفته شده را نمی‌توان با قوانین مجلس لغو کرد". گویا در این مورد، بحث کمی وجود دارد. یا برخی و یا همه‌ی این‌ها البته ممکن است حقیقت داشته باشد. مسئله این است که با آوردن شاهد و مدرک از زیست‌شناسی و تاریخ طبیعی و انگاره‌هایی از اوایل تاریخ بشر، نمی‌توان گفت که به نتیجه‌ی قطعی و غایی رسیده‌ایم. شاید غیرممکن باشد که گفت فرضیه‌های زیست‌شناسی اجتماعی یا روان‌شناسی تکاملی باطل هستند (چه کسی می‌داند که "علم" در آینده چه برگه‌ی رو خواهد کرد؟)، اما همین‌قدر هم سخت می‌توان تأییدشان کرد. در دنیای واقعی سکسوالیته‌ای که ما زیست‌اش می‌کنیم، امور اندکی پیچیده‌تر از آن است که روحانیون بلندمرتبه‌ی "سنت جنسی" (که این تکامل‌گراهای جدید را هم باید در این شمار دانست) فکر کنند.

دفاع دواشته از جبرگرایی زیست‌شناختی عموماً سه گونه استدلال دارد: استدلال از راه قیاس؛ اتکای بیش از حد (که تقریباً به حد استبدادگری روشن‌فکرانه‌ای رسیده) به "اظهارات متوسط"؛ و چیزی که باید آن را فرضیه‌ی "سیاه‌چاله" نامید تا بهتر فهمیده شود. همه‌ی این سه استدلال، سرشار از مشکل هستند.

یک - استدلال از راه قیاس

این استدلال فرض می‌گیرد که با مشاهده کردن حیوانات در دنیای وحش، می‌توان رمزهای تمدن انسان را گشود. تاکید جدیدی که بر مشاهده کردن حیوانات در زیست‌گاه طبیعی‌شان در طول سال‌های بین دو جنگ می‌شد، یکی از ریشه‌های زیست‌شناسی اجتماعی ویلسن بود که بیش‌تر تلاش‌های اولیه‌اش را صرف استنتاج [یافته‌هایی درباره‌ی انسان] از زندگی حشرات و پرندگان کرد. مشکل این‌جاست که به‌رغم همه‌ی تلاش‌هایی که در جهت مشاهده‌ی بی‌طرفانه صورت می‌گرفت، پیش‌داوری‌های انسان به‌طور نامحسوسی به داخل این استنتاج‌ها می‌خیزید. همان‌طور که رُز و همکاران‌اش گفته‌اند:

«جبرگرایان زیست‌شناختی، بارها و بارها، جهت پشتیبانی از ادعاهای خودشان در زمینه‌ی ناگزیری یک جنبه‌ی مشخص از نظم انسانی، سعی کردند تا جهانشمول بودن ادعاهای‌شان را ثابت کنند. اگر سلطه‌ی مردانه در انسان وجود دارد، به‌خاطر این است که سلطه‌ی مردانه در میمون‌ها و شیرها و اردک‌ها و غیره هم وجود دارد. ادبیات کردارشناختی (ethological) لبریز است از گزارش‌های "خَرَم‌داری" میمون‌ها و سلطه‌ی "غرور" شیر نر، "تجاوز گروهی" در بین مرغابی‌های وحشی، "روسی‌گری" در بین مگس‌مرغ‌ها.» (رز و همکاران. ۱۹۸۴)

چندان نیازی به گفتن نیست که اتفاقی که در این‌جا روی می‌دهد این است که توضیح‌هایی از رفتارهای حیوان به دست داده می‌شود که بار اجتماعی مشددی دارند. چرا باید گروه‌بندی حیوانات ماده را خَرَم تلقی کرد؟ این گروه‌بندی را (به‌خاطر تمام شواهد مخالفی که در دست است) می‌توان به‌عنوان نمونه‌های اولیه‌ی گروه‌بندی خودآگاهی-افزای زنان نیز دید. شاید گفتن‌اش خنده به لب بیاورد. اما استدلال دوری همین است: توضیح‌هایی را از تجربه‌ی انسان می‌گیریم و به حیوان نسبت می‌دهیم و بعد آن را توجیهی برای تقسیم‌بندی اجتماعی در بین انسان‌های امروزی می‌گیریم.

روان‌شناسی تکاملی تا اندازه‌ای تصدیق کرده است که باید از توضیح‌هایی که ریشه در رفتار حیوان دارند فاصله گرفت (و از شواهدی دفاع کرد که وراثت ژنتیکی ما فراهم کرده، و پیدایش آدم و حوا در صحرایی پیشاتاریخی را نظریه‌پردازی کرده). اما این روایت نیز توسط پیش‌فرض جزمی دیگری مختل می‌شود: توضیح‌هایی که از «راهبرد تولیدمثلی» استفاده می‌کنند تا بقای ژنی را تضمین کنند. چنین نظریه‌پردازی‌هایی، عاملیت و خلاقیت انسان را به نفع فراتاریخ تکاملی و فرضی نفی می‌کنند.

دو- استبداد متوسط‌ها

توضیح‌هایی که بر اساس حد متوسط بنا می‌شوند، رویکرد اغواگرانه اما خطرناکی هستند: به‌طور متوسط، مردها ممکن است از نظر جنسی فعال‌تر از زن‌ها باشند: همجنسگرایان مرد ممکن است در امور جنسی بی‌قید و بندتر از زنان همجنسگرا باشند. این داده‌ها می‌توانند ربطی به ژن‌ها داشته باشند، و همین‌طور به فرهنگ: مثلاً به‌خاطر ممنوعیت‌هایی که بر آزادی کنش زنان اعمال می‌شود، فرصت‌های بیش‌تری برای بیان جنسی مردانه و برای انتخاب شریک فراهم می‌گردد. اگر اساسی‌تر نگاه کنیم، این گفته که متوسط مردها فعالیت جنسی بیش‌تری از زن‌ها دارند، برابر است با این گفته که برخی زن‌ها از نظر جنسی فعال‌تر از برخی مردها هستند. گزاره‌های متوسط‌نگر، هم حقیقت دارند و هم کاربرد ندارند.

اما آنها وزن و اعتبار زیادی دارند، تا اندازه‌ای به این خاطر که ما تقسیم‌بندی‌های شفاف و سراسر را به ابهام و سردرگمی ترجیح می‌دهیم. خود طبیعت اما - همان‌طور که همین ایده‌ی "متوسط" بیان می‌کند - بسیار دوپهلو است. خب پس چرا ما نباشیم؟

سه. فرضیه‌ی "سیاه‌چاله"

فرضیه‌ی "سیاه‌چاله" - یا همان پیش‌فرضی که می‌گوید اگر معلول‌های رازآمیزی وجود دارد، پس حتماً چیز ناشناخته‌ای وجود دارد که ما می‌توانیم بکاویم‌اش - آخرین پناه‌گاه کسانی است که نمی‌توانند توضیحی برای تفاوت‌های جنسی پیدا کنند. اگر تمام توضیح‌های پدیده‌های انسانی شکست بخورند، پس باید علتی زیست‌شناختی (حتی اگر فعلاً کشف نشده باشد) وجود داشته باشد. اگر مردها بیش‌تر از زن‌ها در مشاغل رده‌بالا مشغول هستند، پس حتماً زیست‌شناسی می‌تواند توضیحی برای آن پیدا کند. اگر جامعه در برابر سیاست فمینیستی مقاومت می‌کند، پس حتماً فمینیسم علیه طبیعت انسانی است. اگر نه جامعه‌شناسی و

نه روان کاوی نمی‌توانند علت‌های همجنسگرایی را توضیح بدهند، پس حتما زیست‌شناسی (هورمون‌ها، غریزه‌ها، ژن همجنسگرا" یا "مغز همجنسگرا") می‌تواند.

نمونه‌ی کلاسیکی در این زمینه هست که در بخش نتیجه‌گیری گزارش نهایی نهاد کینزی درباره‌ی همجنسگرایی و ترجیح‌های جنسی آمده. نویسندگان به‌دقت کاویده‌اند که شواهدی برای علت یگانه‌ی همجنسگرایی وجود ندارد، و نتیجه می‌گیرند که در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیز شواهدی وجود ندارد. اما به جای آن که بگویند نتیجه این می‌شود که علت یگانه‌ای برای همجنسگرایی نیست (و به هر حال ارزشی هم ندارد که توضیحی علت‌شناختی درباره‌ی دگرجنسگرایی - نقطه‌ی فرضا مخالف همجنسگرایی - نیز فراهم کنیم)، نتیجه می‌گیرند که حتما باید توضیحی زیست‌شناختی وجود داشته باشد. اگر زمینه‌ی کتاب را در نظر بگیریم، این گفته صرفاً یک تعمق علمی است؛ این "راه‌حل" بیش‌تر سوار بر اعتبار علوم زیست‌شناختی است تا شواهد. این راه‌حل مشوق نسل بعدی پژوهش درباره‌ی ژن همجنسگرا یا مغز همجنسگرا است. به نظر می‌رسد کشف کردن این دو، جستجوی آن دو را توجیه می‌کند؛ و وقتی تحقیقات مفصلی صورت گیرد، این شواهد نیز بی‌اعتبار خواهند شد. اما زیست‌شناسی، مثل همیشه، فراخوانده می‌شود تا شکافی که توضیح‌های اجتماعی نمی‌خواهند یا نمی‌توانند پر کنند را پر کند. تمایلی ندارم که اهمیت زیست‌شناسی را دست‌کم بگیرم. پیداست که ظرفیت‌های زیست‌شناختی، امکان‌هایی را فراهم می‌کنند که بشر تا اندازه‌ی زیادی بر اساس آن امکان‌ها شکل گرفته است. بدن با تمام جسمانیت‌اش، مکانی برای فعالیت‌های اجتماعی است و همین‌طور محدودیت‌هایی برای فعالیت اجتماعی اعمال می‌کند. روی بدن ما مردان و زنان تفاوت‌هایی حک شده است. جماع، تولیدمثل، پرورش و مرگ، آشکارا بنیادی زیست‌شناختی دارند و مؤلفه‌های هستی انسان را فراهم می‌کنند. عوامل زیست‌شناختیِ انسانیِ اندک‌شماری هستند که تأثیر اجتماعی یک‌اندازه‌ای داشته باشند. تفاوت‌های ژنتیکی (در بین مردان و در بین زنان، و هم‌چنین در بین مردان و زنان) می‌تواند ظاهر و اندازه و قوت بدن و طول عمر و رنگ موها و چشم‌ها را متاثر سازند. تولید متفاوت هورمونی نیز می‌تواند بلوغ جنسی و توزیع موی بدن و بافت چربی و رشد ماهیچه‌ای را متاثر سازد. این‌ها پیش‌پاافتاده و غیرمهم نیستند؛ این‌ها در رمزگان‌های پیچیده‌ی فرهنگی‌ای وارد شده‌اند که زیربنای مناسب بودن یا نامناسب بودن ظاهر و رفتار جنسیتی است. اما این ما هستیم که به این تفاوت‌هایی که واقعا مهم هستند، معنای اجتماعی می‌دهیم. اگر «تفاوت‌های زیست‌شناختی بین جنس‌ها واقعا در مقایسه با شباهت‌ها هیچ هستند» و در واقع از بین ۱۰۰ هزار ژن فقط یک ژن بین مرد و زن تمایز ایجاد می‌کند، پس درباره‌ی نشانگرهای انتقادی‌ای که ما عرفا جهت حدودبخشیدن به این تفاوت‌ها استفاده می‌کنیم، باید از نو ارزیابی کنیم.

تفاوت‌های پیکری، ظاهرا اساسی‌ترین تفاوت‌ها است. بر اساس وجود یا فقدان اندام‌های مردانه یا زنانه است که در لحظه‌ی تولد جنسیت نوزاد تعیین می‌شود. اما دارا بودن آلت جنسی مردانه یا زنانه نمی‌تواند استانداردهی جهانشمولی باشد. مثلا در پرندوها، نر آلت جنسی ندارد؛ حیوانات دیگر فقط «اندام‌های انتقال‌گر» دارند، نظیر دسته‌ای از کوسه‌ها و سگ‌ماهی‌ها. حتی در بین انسان‌ها نیز معناهای این اندام‌ها شفاف نیست. واژن را منفعل یا سیری‌ناپذیر در نظر می‌گیرند. چوچوله را چیزی جز «بقایای فالوس» و مکانی برای ظرفیت چندارگاسمی زن نمی‌دانند. کیر، ارزش نمادین فوق‌العاده‌ای در فرهنگ ما پیدا کرده است. ماهیت «فروکنندگی» و «اجبارگری» و «دخول‌گری»‌اش را الگویی برای سکسوالیته‌ی فعال مردانه درد نظر گرفته‌اند. اما همان‌طور که ریچارد دایر اشاره کرده است، اختلاف عمیقی بین این نمادگری و تجربه‌ی واقعی کیر وجود دارد:

«اندام جنسی مردانه، چیزی له‌شونده و شکننده و ظریف است. ... کیر (حتی بزرگ‌ترین‌شان) صرفاً یک چیز کوچک است که قدرت ایستادن زیاد را ندارد؛ اگر بتوان یاد گرفت که کیر را این‌گونه دید، و نه جادویی و رازآمیز یا قدرت‌دار، آن‌گاه دیگر عملاً پر از قدرت واقعی نخواهد بود.» (دایر ۱۹۸۵).

اهمیتی که ما به اندام‌های جنسی مردانه و زنانه می‌دهیم، هم از نظر اجتماعی مهم هستند و هم از نظر روان‌شناختی. اگر از بینش‌های روان‌شناسی استفاده کنیم، وجود یا فقدان کیر (یعنی، ترس یا خیال اخته‌شدن) برای ایجاد بحران اودیپ، و برای کسب یا عدم کسب مردانگی و زنانگی روان‌شناختی (همان سازمان تفاوت جنسی) ضروری است. اما معناهای انتقادی‌ای که ما به

این اندام‌ها می‌دهیم، طبق گفته‌ی فروید، مطالبه‌ی فرهنگ است و مستقیماً از خود زیست‌شناسی مطالبه نمی‌شود. ابهام بالقوه و مشابه‌ای درباره‌ی دو نشانگر دیگر نیز وجود دارد: آرایش کروموزومی مرد‌ها و زن‌ها، و الگوهای هورمونی.

وجود تفاوت‌های کروموزومی تایید شده است. از این تمایز در سطح مسابقات بین‌المللی ورزشی و در تعریف جنس‌ها به کار می‌رود؛ یعنی در این مسابقات، ورزشکاران زن بایستی آزمایش کروموزومی جنسی بدهند. انسان‌ها در هسته‌ی هر سلول بدن‌شان، ۴۶ کروموزوم دارند: بیست و دو جفت، و دو کروموزوم جنسی. در زنان، این کروموزوم‌های جنسی هم‌سان هستند (XX)؛ اما در مردان، ساختار ناقصی دارد و حامل مواد ژنتیکی کمی است (کروموزوم Y: مردان عموماً یک جفت XY دارند). مشکل این‌جاست که این‌ها نشانگرهای مطلق نیستند. گاهی کروموزوم‌ها در تقسیم سلولی به شکل معمول و رایجی از هم جدا نمی‌شوند و الگوهای XXY یا X یا XXX یا XYY را ایجاد می‌کنند: آیا این‌ها مرد هستند یا زن؟

گاهی افرادی وجود دارد که کروموزوم‌های‌شان از یک نوع است، و ظاهرشان از نوع دیگر: مردهایی هستند که کروموزوم‌های XY دارند، و دارای بیضه‌هایی هستند که هورمون مردانه ترشح می‌کند؛ اما نقطه‌ی مبهم این‌جاست که آن‌ها (به خاطر عدم حساسیت آندروژنی مادرزادی) از نظر بیرونی مردانه نشده‌اند. حتی طبیعت، با آن همه خردمندی‌اش، گاهی اشتباه می‌کند. به همین نحو، در اهمیتی که به هورمون‌ها (پیام‌برهای شیمیایی‌ای که غده‌ها تولید می‌کنند) داده می‌شود، اغراق شده است. هورمون اصلی‌ای که بیضه‌ها تولید می‌کنند، تستسترون است؛ این هورمون، به همراه هورمون‌هایی از نوع عموماً یکسان، آندروژن نامیده می‌شوند و «هورمون‌های مردانه». هورمون‌های اصلی‌ای که تخمدان تولید می‌کند، استروژن و پروگسترون هستند (و «هورمون‌های زنانه» نامیده می‌شوند). این هورمون‌ها بی‌شک برای رشد مهم هستند: تستسترون، تغییرات مهمی در نوجوانی به وجود می‌آورد، مثل کلفت‌شدن صدا و موی بدن. بالا رفتن سطح تستسترون در دخترها در دوره‌ی بلوغ، رشد سینه‌ها را بیش‌تر می‌شد و چربی‌ها را بازتوزیع می‌کند و چرخه‌ی قاعدگی را به کار می‌اندازد. اما با این حال نیز، ما از خصوصیات و ویژگی‌های منحصر به زنانه حرف نمی‌زنیم. تخمدان و بیضه، همه‌ی این هورمون‌ها را تولید می‌کنند، و غدد آدرنال نیز در هر دو جنس آندروژن تولید می‌کند. صرفاً میزان این هورمون‌هاست که در مرد و زن متفاوت است. یعنی، هیچ تقسیم‌بندی مطلق وجود ندارد. همان‌طور که کینزی سال‌ها پیش گفته:

«این واقعیت که هورمون‌ها در غده‌ها تولید می‌شوند، اگر شواهد دیگری در دست نباشد، نمی‌تواند دلیلی بر این باور باشند که [هورمون‌ها] عامل‌های اصلی کنترل کردن ظرفیت‌های سیستم عصبی (که واکنش جنسی نیز به آن سیستم وابسته است) هستند.» (کینزی و همکاران. ۱۹۵۳)

وجود هورمون‌ها همان‌قدر در شکل‌گیری تفاوت‌های اجتماعی و جسمی جنسی، حتمی و قاطعانه نیست که وجود کروموزوم‌ها.

سکسوالیته و روابط اجتماعی

جبرگرایی زیست‌شناختی اصرار دارد که سکسوالیته‌ی ما به رغم تمام اقدامات اصلاحی‌ای که انجام می‌گیرد ثابت و تغییرناپذیر می‌ماند. توضیح‌های اجتماعی و تاریخی اما درجه‌ی بالایی از شناوربودگی و انعطاف‌پذیری را در «ماهیت انسان» فرض می‌گیرند و آن را مستعد تغییر می‌دانند. این تغییر یک‌شبه نیست؛ با خواست خود فرد هم ایجاد نمی‌شود؛ بل در روند دراز تاریخی و از طریق تعامل‌ها و عاملیت‌های پیچیده‌ی اجتماعی اتفاق می‌افتد. شواهدی از فرهنگ‌های دیگر و در دوره‌های مختلفی از فرهنگ خود ما نشان می‌دهد که شیوه‌های گوناگونی از «مرد» بودن و «زن» بودن وجود دارد؛ شیوه‌های جایگزینی از زیست اجتماعی و زندگی جنسی وجود دارد. تجربه‌ی گذشته‌ی نزدیک ما نشان داده است که جنبش‌های فعال اجتماعی (مانند فمینیسم) که از حمایت‌های نهادی اندکی برخوردار بودند نیز می‌توانند از راه‌های مختلفی در خیلی از موارد، روابط جنسی را دستخوش تغییر سازند. قدرت تغییرات سریع اجتماعی‌ای که در گذشته روی داده‌اند را به یاد آورید. آگاهی فزاینده‌ی ما از فرهنگ‌های دیگر نیز باید ما را به شکل‌های جایگزین تعامل [اجتماعی-جنسی] متوجه سازد؛ نه صرفاً به این خاطر که از چشم‌انداز تغییر و تفاوت اجتماعی می‌توانیم درباره‌ی تداوم تاریخی «ماهیت انسانی» خودمان بیاندیشیم؛ و ثبات مفروض جایگاه‌های خودمان در مقام «مرد» و «زن» را به پرسش بگیریم.

شواهد محکمی وجود دارد که می‌گویند سکسوالیته تا اندازه‌ی زیادی در معرض قالب‌دهی اجتماعی-فرهنگی قرار می‌گیرد؛ تا آن اندازه که (همان‌طور که پلامر می‌گوید) «سکسوالیته معنای دیگری ندارد جز همان معنایی که در شرایط اجتماعی پیدا می‌کند». البته با چنین تعریفی نیز دشواری‌های این مسئله هنوز هم برطرف نمی‌شوند؛ بل صرفاً دشواری‌ها را در مسیر متفاوتی قرار می‌دهد. زیرا اگر سکسوالیته و تفاوت‌های جنسی شکلی اجتماعی دارند؛ ما باید بدانیم کجاها می‌توانیم صرفاً به توضیح‌های اجتماعی اکتفا کنیم؛ و این قالب‌دهی فرهنگی چه حدود و ثغوری دارد. آیا سکسوالیته صرفاً یک نام‌گذاری اجتماعی است؟ آیا نقش‌های مردان و زنان می‌توانند کاملاً یک‌دیگر را در معرض تغییر قرار دهند؟ آیا ماهیت جنسی ما قطعاً ایستا است؛ یا به گفته‌ی مارگاریت مید «به طرز ی‌باور نکردنی منعطف»؟

چنین پرسش‌هایی به‌ناچار به ذهن می‌آیند؛ و باید اذعان شود که ما هنوز پاسخ‌های مناسبی برای آن‌ها نداریم. ما صرفاً می‌دانیم که ماهیت جنسی ما چه چیزی نیست؛ همیشه ثابت نیست؛ جبر زیست‌شناختی ندارد؛ و تغییرناپذیر نیست. ما به صورتی قطعی نمی‌دانیم که چه هستیم.

بنابراین ذات‌گرایی نامناسب جامعه‌شناختی همان خطری را ایجاد می‌کند که ذات‌گرایی نامناسب زیست‌شناختی در این زمینه ایجاد می‌کرد؛ خطر این است که منعطف‌بودن سکسوالیته را مشروط به به‌بایسته‌ها و جبرهای اجتماعی بدانیم. از دید انسان‌شناس‌های اجتماعی که در سال‌های بین دو جنگ تأثیر کلانی بر اندیشه‌ی جنسی ما گذاشته‌اند (و پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد)؛ دغدغه‌ی اصلی نه ماهیت انسان که «پیکره‌بندی فرهنگی» بود. این «دستاوری واقعی بود که مجبورمان می‌کرد به خیلی از «حقیقت‌ها» ی‌پذیرفته‌شده‌ی جامعه‌شناختی نگاهی تازه بیاندازیم. با این همه اما نسبی‌گرایی فرهنگی‌ای که پدیدار شده بود؛ مشکلات واقعی‌ای ایجاد کرد. تاریخ و پیشرفت و تغییر؛ در دستور کار آنان نبود. افزون بر آن؛ تصور می‌شد هر جامعه‌ای خودش را به تمامی اعضای اش تحمیل می‌کند و تمام موقعیت‌ها و مواضع اجتماعی صرفاً واکنشی حیاتی به مطالبات اجتماعی است. نویسندگان معاصر زیادی در بحث کارکرد نقش‌های جنسی؛ از این نوع استدلال بهره گرفته‌اند. وینشتین و پلت نوشته‌اند: افراد جامعه «الگوهای رفتاری‌ای را می‌پذیرند و بازتولید می‌کنند که جامعه می‌خواهد»؛ خانواده اصلی‌ترین مجرا برای این قالب‌دهی اجتماعی است؛ و «نقش‌های اجتماعی» محصول ضروری این قالب‌دهی و هم‌چنین تکمیل‌کننده‌ی آن هستند. به نظر نمی‌رسد که در این نگاه؛ جای زیادی برای مانور باشد.

نه‌تنها جامعه را حرکت‌دهنده و بازیگر اصلی می‌دانستند؛ بل فرد را برگه نانوشته و لوحی سفید در نظر می‌گرفتند که هر آن‌چه نیاز باشد تا جامعه کارکرد مناسبی پیدا کند را روی آن برگه و لوح حک و وارد می‌کردند. جامعه؛ تقسیم‌بندی جنسی کار را سازمان می‌دهد تا مطالبات خودش را تحقق بخشد؛ مطالباتی مثل تولیدمثل و پرورش نوباوگان و استخدام و فعالیت‌های خانگی و سکس. جامعه حتی نقش‌های منحرف و خواری را تولید می‌کند تا با یک تیر دو نشان بزند؛ هم کسانی را که با آن نقش‌ها و کارکردهای مناسب جور نیستند به دام اندازد؛ و هم به بقیه‌ی افراد جامعه نهیب زند که اگر پا را فراتر از این حد بگذارند؛ چه سرنوشتی پیدا خواهند کرد.

پیداست که چنین بحث‌هایی الزاماتی دارند؛ آن‌ها توضیحی برای تفاوت‌ها و تقسیم‌بندی‌های آشکار در جامعه ارائه می‌کنند. اما نظریه‌ای که به «جامعه» اراده‌ای آگاهانه می‌بخشد و باور دارد که تمام اجزای جامعه مثل ساعت در هماهنگی با هم کار می‌کنند؛ یک جایش می‌لنگد؛ جای مردم و اراده‌ی سوژگانی و عاملیت‌شان کجاست؟ افزون بر آن؛ چنین تأکیدی بر قالب‌دهی اجتماعی؛ نتیجه‌ای ناسازوار (پارادوکسیال) دارد. وقتی جامعه را بازیگر و حرکت‌دهنده‌ی اصلی بدانیم؛ مشخصه‌های خاصی از «طبیعت» به چالش گرفته نمی‌شوند. دقیق‌تر بگوییم؛ در برداشت‌های جبرگرایانه‌ی اجتماعی؛ ضرورت تقسیم جنسی کار مطابق با تفاوت‌های تنانه فرض می‌شود و این تفاوت نه‌تنها به چالش کشیده نمی‌شود که تأیید هم می‌شود.

همان‌طور که دیدیم؛ در آثار مارگاریت مید که بیش از همه کوشید تا بگوید ماهیت انسان منعطف و تغییرپذیر است؛ این امر حضور دارد. وی در «سکس و سرشت در سه اجتماع نخست»؛ گستره‌ی وسیعی از تنوع‌های سکسی را در گینه‌ی نو پیدا کرده است. سکس در بین مردها و زن‌های اجتماع «آراش» اصلاً به‌عنوان نیروی منکوب‌کننده محسوب نمی‌شد؛ و هر دو جنس دارای کیفیاتی بودند که می‌توان آن را «مادرانگی» نامید. در بین «موندوگومور»ها اما هم مردها و هم زن‌ها به‌نحو مثبتی جنسی‌شده و پرخاشگر بودند. در قبیله‌ی سوم؛ «تجامبولی»؛ نگرش‌های جنسی کاملاً وارونه‌ی نگرش‌های جنسی در فرهنگ ماست؛ زن‌ها مسلط هستند و مردها از نظر عاطفی وابسته. مید در یکی از آخرین آثارش؛ که شواهد تمام مشاهدات خود را در آن

خلاصه می‌کند می‌گوید که «در هر جامعه‌ی بررسی‌شده‌ای انسان تقسیم زیست‌شناختی کار را در قالب شکل‌هایی ایجاد کرده است که اغلب با واسطه‌های بسیاری به تفاوت‌های اصلی و زیست‌شناختی‌ای بازمی‌گردند که [آن تفاوت‌های اصلی و زیست‌شناختی] سرنخ‌های اصلی را فراهم کرده‌اند.... گاهی یک کیفیت به یک جنس منصوب شده و گاهی [همان کیفیت] به دیگری». اما با این که امکان قالب‌دهی اجتماعی تأیید شده است این «سرنخ‌های اصلی» یک اهمیت حیاتی پیدا می‌کنند. می‌گوید: اگر جامعه‌ی انسانی در جستجوی بقایافتن باشد «باید الگویی از زندگی اجتماعی وجود داشته باشد که با تفاوت‌های بین جنس‌ها کنار آمده باشد». این سرنخ‌ها چه هستند؟ پیداست که ظرفیت‌های تولیدمثلی در بین زن‌ها و مردها متفاوت است و حتی پیشرفت فن‌آوری‌های تولیدمثلی نیز احتمالاً این [تفاوت‌ها] را دستخوش تغییر بنیادین قرار نمی‌دهد. بر اساس این تفاوت‌ها فرهنگ‌ها نیز نقش‌های جداگانه‌ای ایجاد کرده‌اند؛ نقش‌هایی برای سازمان والدگری، پرورش کار و امور خانگی. اما همان‌طور که نوشته‌های خود مید نشان می‌دهند شکل این نقش‌ها شدیداً متفاوت است و کیفیت‌هایی که ما «مادرانگی» و «پدرانگی» می‌نامیم‌شان در زن‌ها و مردها قابل تعویض است. اگر نقش‌های اجتماعی این‌همه منعطف و تغییرپذیر است اگر هیچ پیوند ضروری‌ای بین تولیدمثل و جنسیت و خصوصیت‌های جنسی وجود ندارد پس روشن نیست که چرا دوگانگی عمیق جنسی [«مرد»/«زن»] باید این‌همه حیاتی و ضروری باشد؛ مگر ما پنداشتی پیشینی درباره‌ی ناگزیری این دوگانگی داشته باشیم.

به‌سختی می‌توان این نتیجه را نگرفت که مید نهایتاً اهمیت اصلی پیکر انسان را مفروض می‌گیرد: تفاوت‌های پیکری تضمین‌کننده‌ی نقش‌هایی هستند که جامعه [آن نقش‌ها را] لازم دانسته است. این شاید حقیقت داشته باشد اما چرا تا به حال به پرسش گرفته نشده است؟ قطعاً از همین اهمیت اصلی می‌توان فهمید که چرا بسیاری از فرهنگ‌ها پیکر را بنیاد اساسی تقدیر اجتماعی ما قرار داده‌اند.

ما باید فراتر از توضیح‌های ساده برویم. می‌خواهم مشخصاً بگویم که نه «جامعه» (همان‌طور که این نظریه‌ها می‌گویند؛ با آن تأثیر یکپارچه و کلی‌اش) و نه این مرزهای تفاوت هیچ کدام‌شان روشن و قطعی نیستند. اگر به آن چه «جامعه» می‌نامند نگاه کنیم درمی‌یابیم که همه‌ی نظریه‌های اجتماعی پیچیدگی روابط اجتماعی و واقعیت‌های چندگانه‌ای را در عمل تأیید کرده‌اند که ما در زیست روزمره‌مان با آنها روبه‌رو می‌شویم. «جامعه» کلیتی نیست که مجموعه‌ی یکپارچه‌ای از عوامل تعیین‌کننده بر آن حاکم هستند؛ بل شبکه‌ی پیچیده‌ای از نهادها و باورها و عادت‌ها و ایدئولوژی‌ها و کنش‌های اجتماعی هستند که ضرورتاً هیچ اتحاد پیشینی‌ای با یک‌دیگر ندارند و روابط واقعی‌شان را باید جداجدا بررسی کرد و نه با هم. اگر ما با همین نگاهی که به «امر اجتماعی» داریم به فعالیت‌های جنسی نگاه کنیم به‌جای این که ببینیم «جامعه» دارد مستقیماً «سکسوالیته» را قالب‌دهی می‌کند خواهیم دید که: امر سکسوال از طریق پیچیدگی‌های روابط اجتماعی بر ساخته شده است و هر یک از این روابط نگاه متفاوتی به خصوصیت‌های سکس و رفتار مناسب جنسی دارند. همان‌طور که فوکو می‌گوید: دستگاه مدرن سکسوالیته یک دستگاه ناهمگن است [و شامل مولفه‌ها و اجزای مختلفی است] از جمله: «گفتمان‌ها» نهادها، آرایش‌های ساختاری، تنظیمات، قوانین، اندازه‌گیری‌ها [و استانداردها]ی اجرایی، گزاره‌های علمی، طرح‌های فلسفی، اخلاق، بشردوستی و غیره». همه‌ی این‌ها روی هم چیزی را می‌سازند که سکسوالیته تعریف می‌شود؛ اما نمی‌توان و نباید گفت که همه‌ی این‌ها یک چیز هستند یا آن‌ها را به شیوه‌ی یکسانی بررسی کرد. در دنیای سکسوالیته تنوعی از برداشت‌های متفاوت و اغلب متناقضی از چیستی امر جنسی وجود دارد: مجموعه‌های سازمان‌یافته‌ی معناها («گفتمان‌ها») و روایت‌ها که در زبان‌های مختلف و گوناگونی تدوین شده و در شبکه‌ی پیچیده‌ای از فعالیت‌های اجتماعی گیر افتاده‌اند.

مثلاً مفاهیم سنتی مسیحی رفتار جنسی بر پیش‌فرض‌هایی درباره‌ی ماهیت انسان مبتنی هستند؛ یعنی ماهیت انسان را چیزی گناه‌آلوده یا فاسد می‌دانند یعنی تقسیم جنس‌ها از پیش مقرر شده که فقط تولیدمثل یا عشق توجیهی برای فعالیت جنسی است. این باورها در قالب مجموعه‌ای از گزاره‌ها بیان می‌شوند؛ تفاسیر انجیلی، نظرات کارشناسی، قانون شرع، موعظه‌ها. این باورها از طریق زبان یقین و اخلاق عمومیت‌دهی می‌شوند؛ زبان یقین و اخلاق گناه‌کاران را از رستگاران، امر اخلاقی را از امر غیراخلاقی جدا می‌کنند. این معناها در نهادهایی تجسم پیدا می‌کنند که کارشان تقویت باورها و رفتارهاست: [نهادهایی مثل] کلیساها، جایگاه ممتاز پدر، کنش‌های اعتراف یا شهادت نزد خدا، وجود مدارس دینی، رسوم تعمید و ازدواج و حتی - در بسیاری از کشورها - نظام قانونی. کلیت این گفتمان‌ها و کنش‌ها «جایگاه‌های سوژگانی» را برمی‌سازد که نخبگان اخلاقی در

این جایگاه‌ها می‌توانند خودشان را برگزیده‌ای حقیقی و گناهکاری که ورای بازخریدی است' بشناسانند. افراد در رابطه با چنین مجموعه‌های پیشاموجود معناها شکل می‌گیرند و خودشان را شکل می‌دهند. مثال‌های ما همگی درباره‌ی مسیحیت بود' اما همین امر در فرهنگ اسلامی و هندو و یهودی و حتی سکولار (آن‌چنان که شوروی نیز می‌خواست «انسان سوسیالیست» نوین خلق کند) نیز وجود دارد؛ این فرهنگ‌ها می‌خواهند رفتار افراد را مطابق قوانین سفت و سخت و درونی‌شده‌ای تنظیم و کنترل کنند.

این جاست که ایده‌ی «متن نمایش‌نامه» (که برخی جامعه‌شناس‌های واکنش‌گرا از آن ایده استفاده می‌کردند تا توصیف کنند که ما معناهای جنسی‌مان را چگونه برداشت می‌کنیم) استعاره‌ای قدرتمند اما مبهم به دست می‌دهد: همان‌طور که جان گگنر می‌گوید '«متن نمایش‌نامه» مثل نقشه‌ها مشخص می‌کنند که چه کسی و چه چیزی و چه وقتی و چه جایی و چرا باید فلان فعالیت را داشته باشد.... مثل نقشه یا دستورالعملی هستند که مسیرها را نشان می‌دهند....». از این لحاظ' نمایش‌نامه‌ها به همان طریقی عمل می‌کنند که مفاهیم اولیه‌ی جامعه‌شناختی نقش‌ها عمل می‌کرده و می‌کنند. البته که ما مو به مو از این دستورالعمل‌ها پیروی نمی‌کنیم و گرنه همگی الان شبیه هم بودیم و «غیراخلاقی» یا انحراف یا تخطی هرگز وجود نمی‌داشت. اما «نمایش‌نامه» بر اساس کنش‌های مشخص اجتماعی‌ای بنا شده است که افراد در بین آن‌ها دست به انتخاب می‌زنند؛ ما هم نمایش‌نامه‌های اپوزیسیونی داریم و هم نمایش‌نامه‌های تنظیمی' هم انواع و اقسام عاملیت‌ها را داریم و هم تبعیت کور را. در نتیجه' معناهای جنسی بسیاری می‌توانند در یک زمان ممکن باشند و با هم وجود داشته باشند.

مردم در غرب مسیحی' در معرض تعریف‌های متضاد و اغلب متناقضی قرار گرفته‌اند. علم از سده‌ی نوزدهم به این سو' سخت تلاش کرده تا جایگزین دین شود و قدرت اصلی را در تنظیم سکسوالیته به دست گیرد. زبان علم' کم‌تر از اخلاق حرف می‌زند و بیش‌تر به «طبیعی» و «غیرطبیعی» و سلامت و بیماری سکسوالیته‌ها می‌پردازد؛ تمرکز نهادی علم' درمان‌گاه‌ها و بیمارستان‌ها و تخت روان‌کاوی است (میشل فوکو نخستین کسی نبود که شباهت بین روش اعترافی و درمان گفتاری روان‌کاوی را مطرح کرد: خود فروید از همین ارتباط گفته بود). پس زبان‌های مختلفی داریم؛ قانون' پزشکی' آموزش و پرورش' مردم‌شناسی' جامعه‌شناسی' سیاست. همه‌ی این زبان‌ها با لحن‌های مختلفی درباره‌ی سکسوالیته حرف می‌زنند: آیا سکسوالیته محصول جنایت کاری است یا طبیعت یا تنوع فرهنگی یا انتخاب سیاسی؟ و البته گفتمان‌های مخالفی هم وجود دارد' زبان‌هایی وارونه و اغلب ستیزه‌جو؛ «داستان‌های جنسی» جدیدی از جنبش‌ها و اجتماع‌های نوین جنسی‌ای که حول هویت‌ها و کنش‌های جنسی سازمان یافته‌اند. ما در جهانی از توصیف‌ها و تعریف‌های رقیب و اغلب متناقض زندگی می‌کنیم.

بنابراین' ظهور تفاوت‌های واضح جنسی برای هر سوژه‌ی فردی‌ای روندی زمان‌گیر است' و فرد آن را در خلال همین پیچیدگی‌های زندگی اجتماعی فرامی‌گیرد. زندگی خانوادگی' الگوهایی را فراهم می‌کند که به هیچ‌وجه واضح و روشن نیستند. مدرسه‌ها - اگرچه نه همیشه مثل خانواده‌ها - پیام‌هایی آشکار منتقل می‌کنند. ارزش‌گذاری گروه هم‌سالان' از همان سنگرهای دفاع می‌کند که علیه انحراف اجتماعی هستند. آیین‌های همبستری و پاگیری جنسی و حتی خشونت جنسی' تقسیم‌بندی‌های جنسی را تایید می‌کند و کلیشه‌های جنسی را تثبیت. تمایل‌ها و انتخاب شریک نیز هنجاربودن فرد یا راست‌کیش بودن رفتار را تضمین می‌کند. بازنمایی‌های رسانه‌ای' تصاویری از هویت‌های مطلوب را برمی‌سازند. مداخلات دینی و اخلاقی و سیاسی کمک می‌کنند تا شیوه‌های بزرگسالانه‌ی زندگی سازمان یابند. حتی شانس هم تاثیر قاطع خودش را می‌گذارد. ما در واکنش به همه‌ی این تاثیرها (و تاثیرهای بی‌شمار دیگر) است که سوژگانی‌هامان را' و درکی را که از خود داریم برمی‌سازیم؛ برمی‌سازیم که چه‌طور به این جایی که الان هستیم رسیده‌ایم' برمی‌سازیم که کجا می‌خواهیم برویم: هویت‌های مردبودن و زن‌بودن' دگرجنسگرابودن و همجنسگرابودن' محصول فرآیندهای پیچیده‌ی تعریف و خودتعریفی‌ای است که در آرایش غامض و به‌هم‌بافته‌ی روابط اجتماعی روی می‌دهد.

این امر' دست‌کم در ظاهر' به ما می‌گوید هویت‌های مردانه و زنانه' تا ابد ثابت نیستند و خصوصیت‌های طبیعی ندارند' بل شکننده و اتفاقی هستند و در معرض تاثیرات مختلف و اغلب متناقضی قرار می‌گیرند. برای نمونه' انسان‌ها در جوامع غربی از همان کودکی فرامی‌گیرند که "مرد واقعی" باشند' مردی که هیچ احساسات همجنسگرایانه‌ای نداشته باشد. همجنسگرایی مردانه سده‌هاست که تحت عنوان زنانه‌بودن و انحراف جنسیتی و چیزی "غیرمردانه" تعریف و ننگین شده است. اما هم‌چنین می‌دانیم که بسیاری از همین "مردهای واقعی" خودشان را همجنسگرا می‌دانند و از دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو دنیای

همجنسگرایی مردانه در کشورهای غربی دست کم علیه این ارتباط طبیعی پنداشته شده‌ی بین همجنسگرایی و زنانه بودن واکنش نشان داده‌اند. نگاه‌های محافظه کار درباره‌ی مرد بودن اغلب با تمایل‌های جنسی و (احتمالا) با فعالیت‌های جنسی در تضاد قرار می‌گیرد؛ اما از دید همجنسگرایان مرد این دو با هم هستند. سکسوالیته‌ی زنان اما نمونه‌ی دیگری است: زنان سنتا جوری تعریف شده‌اند که سکسوالیته‌ی واکنشی و مراقب‌محور دارند و سکسوالیته‌شان گره‌ای کور با تولیدمثل خورده است. اما در طول چند سده‌ی گذشته بدن زنان عمیقا در رسانه‌ها و از طریق بازنمایی‌ها جنسی شده است. یک زن در رسانه‌ها هم به‌عنوان خانه‌داری شایسته و مراقبت‌کننده بازنمایی می‌شود و هم افسون‌گر و سکسی و فریبا؛ انگار نه انگار که این تعریف‌های متفاوت در تضاد با هم هستند و می‌توانند تأثیرات سردرگم‌کننده‌ای داشته باشند. و البته زنان در صدد آن بوده‌اند که سکسوالیته‌ی خود را در کنترل خویش گیرند؛ خودشان را باشنده‌هایی اروتیک و خودگردان تعریف کنند. ما همگی در ذهن‌مان و در آرایش جنسی‌مان برداشت‌هایی متغیر و متخاصم از خودمان و انگیزه‌ها و خواسته‌ها و تمایل‌ها و نیازهای خودمان داریم.

اما دنیای اجتماعی تمایزها را لازم می‌داند و مرزهایی ایجاد می‌کند. امکان ندارد «مردانگی» و «زنانگی» مفاهیمی یکپارچه باشند. آن‌ها سرشار از پیام‌های متضاد و متناقض هستند؛ و در زمینه‌های متفاوت معنای متفاوت پیدا می‌کنند. مردانگی و زنانگی در اسناد رسمی اجتماعی یا قوانین همان چیزی نیستند که در پیش‌داوری‌های مردمی. در طبقه‌های مختلف و جغرافیاها و نژادهای مختلف معنای متفاوتی می‌گیرند. اما صرف‌نظر از معنایی که می‌گیرند؛ نه تنها ایده‌های قدرتمندی هستند؛ که تقسیم‌بندی‌هایی ذاتا اجتماعی هستند. ما مردانگی و زنانگی را در زمان‌های مختلف به شیوه‌های مختلفی اجرا می‌کنیم؛ اما همیشه مردم به «مرد» و «زن» تقسیم می‌شوند. از این‌ها فراتر؛ ما در این‌جا از تفاوت‌های ساده و بی‌معنا حرف نمی‌زنیم؛ در واقع ما داریم به تفاوت‌گذاری‌های قدرتمند و موقعیت‌های تاریخی‌ای حرف می‌زنیم که مردها عملا در اجتماع قدرت را در دست گرفته و زنان را تعریف می‌کنند. مردانه بودن و سکسوالیته‌ی مردانه همان هنجارهایی هستند که ما با آن‌ها زنان را قضاوت می‌کنیم. البته این بدان معنا نیست که تعریف‌های مردانه به‌راحتی و بدون مقاومت پذیرفته می‌شوند؛ در سطوح فردی و جمعی؛ همیشه جنگ‌هایی بر سر معنای جنسی بوده؛ و انواع متفاوتی از مردانگی وجود داشته (هژمونیک) تابع کناره‌رفته (marginalized) که در طول زمان و در واکنش به فشارها و مبارزات تغییر کرده‌اند. اما این مبارزه‌ها و جنگ‌ها - در محدوده‌ی خاصی - علیه هنجارهای غالب بوده‌اند. این مبارزه‌ها نیز به‌نوبه‌ی خود از طریق امتیازدهی اجتماعی به روابط خاص؛ رمزگانی شده‌اند؛ در ازدواج و آرایش خانوادگی و در دیگر نهادها و فعالیت‌های اجتماعی؛ که [در این نهادها و فعالیت‌ها] هویت‌ها جنسیتی و جنسی برساخته شده و مدام تایید و اجرا می‌گردند.

بنابراین جنسیت و سکسوالیته نمودهای حقایق بنیادینی درباره‌ی ماهیت انسان نیستند. بل کنش‌هایی اجتماعی هستند که ما در موقعیت‌های تعریف‌شده‌ای اجرای‌شان می‌کنیم؛ چیزهایی هستند که به‌طور مداوم انجام‌شان می‌دهیم؛ محصولات فرهنگی‌ای هستند که همان‌طور که جودیت باتلر گفته است - «تأثیرات امر طبیعی و امر اصیل و امر گریزناپذیر را ایجاد می‌کنند». اگر این دیدگاه رادیکال را بپذیریم؛ آن‌گاه چیزی وجود نخواهد داشت که توضیح‌دهنده‌ی همه‌ی چیزها باشد؛ بل صرفا فعالیت‌های تکراری؛ تقلیدهایی از تقلیدها خواهد بود که از طریق آن‌ها هویت‌های جنسیتی شده و جنسی شده اجراگرانه تولید می‌شوند. از این منظر؛ دگرجنسگرایی و همجنسگرایی تجلی‌ژن‌ها یا هورمون‌ها یا چیزهایی از این دست نیستند؛ قصه‌ها و آرمان‌هایی تنظیمی هستند که از طریق آن‌ها تبعیت و انطباق تولید می‌شود؛ و با تکرارکردن‌های مداوم تقویت و «هنجارین» می‌شوند. این بدان معنا نیست که بدن یک قصه است. هنجارها به شیوه‌های مختلفی و از طریق روابط و آیین‌های قدرت بر بدن حک می‌شوند؛ قدرت؛ از طریق تجویز مشخصات ظاهری بدن و مشخص کردن این‌که چه کسی و چه چیزی جذاب است؛ بدن را شکل می‌دهد. نکته این‌جاست که گرچه سکس نمی‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد؛ اما سکسوالیته به‌راحتی از بدن جاری نمی‌شود و تجلی نمی‌یابد.

شاید قسمت اعظم سکسوالیته در سطحی روی می‌دهد که ظرافت‌هایش از توجه خودآگاه ما پنهان می‌ماند. اما سنگینی آن می‌تواند تعیین‌کننده باشد. پژوهشگران نشان داده‌اند که فشارهای زیادی بر فرد وارد می‌شود تا خودش را با تقسیم‌بندی‌های پذیرفته‌شده‌ی جنسی و تنظیمات دگرجنسگرایانه تطبیق دهد و این امر از طریق زبان و آیین و تعامل اجتماعی در کودکان و نوجوانان و هم‌چنین بزرگسالان تقویت می‌شود. تفاوت‌ها در سراسر زندگی اجتماعی نهادینه می‌شوند و تایید می‌گردند؛ از طریق کنش‌های والدینی؛ فرآیند آموزش و پرورش؛ اعمال فشار از سوی گروه همسن؛ کنش‌های شغلی («آزار جنسی») و قراردادهای

خیابانی («سوت زدن» - برای کسی که از نظر جنسی جذاب است) آیین‌های روزمره‌ی مشروب‌خانه‌ها و دیگر فعالیت‌های اجتماعی. به‌رغم این همه تغییراتی که - در سطح جهانی - روی داده است، سکسوالیته‌ی مردانه از نظر فرهنگی جوری تعریف شده تا هم‌چنان هنجار بماند و - شگفت‌آور نیست که - سکسوالیته‌ی زنانه هم‌چنان یک مشکل و معضل. انسان‌های مذکر با مرد شدن‌شان جایگاه‌هایی را در روابط قدرت تصاحب می‌کنند که این جایگاه‌ها توانایی تعریف کردن زن‌ها را به آن‌ها می‌دهد. این بدان معنا نیست که این روابط قدرت را نمی‌توان به چالش کشید؛ که روابط جنسیتی‌شده‌ی جنسی در تمام زمان‌ها ثابت خواهند ماند. بل بدین معناست که ما باید الگوهای تثبیت‌شده‌ی را بشناسیم تا حدود و ثغور حوزه‌ی سکسوالیته را تعیین کنیم.

سکسوالیته و ناخودآگاه

دو نکته‌ی اصلی تا کنون مطرح شده است: اول این که ما باید بدانیم هویت‌های جنسیتی و جنسی، از پیش-مسلم یا خودبه‌خودی یا ثابت نیستند. بل از نظر اجتماعی سازمان یافته و مشروط هستند. نسبی هم هستند. مردانگی و زنانگی، هر کدام صرفاً به‌خاطر وجود دیگری است که وجود دارد. مدام در حال تغییر هستند و تعریف‌شان نیز تغییر می‌کند؛ ظاهراً ناگزیر به یک‌دیگر گره خورده‌اند اما همیشه بین مرگ و زندگی در حال نوسان هستند. نکته‌ی دوم این بود که به نظر می‌رسد نمی‌توانیم از زیر فشار سنگین تفاوت جنسی فرار کنیم، تفاوتی که در آن زنان تا ابد زیر دست و تابع مردان هستند. بی‌شک این استمرار تاریخی تفاوت جنسی را می‌توان با ارجاع به قدرت قابل‌ملاحظه‌ای توضیح داد که مردان از آن می‌گیرند. مدافعان، وجود تفاوت جنسی در همه‌ی فرهنگ‌هایی را که ساختار قدرت پدرسالار دارند، توضیح کاملی برای آن تفاوت‌گذاری می‌دانند. اما وجود این تفاوت‌گذاری نمی‌تواند توضیح دهد که چرا ما پابندی سرسختانه‌ای به داشتن تفاوت جنسی داریم، یا چرا بسیاری از انسان‌ها (مرد و زن) تمام سعی‌شان را می‌کنند که آن را حفظ کنند. تفاوت جنسی ظاهراً ضروری اما متزلزل است، امری بنیادی اما مشروط و موقتی است. پس ما چه‌طور با این مقوله‌های اجتماعی، کیستی خود را بازمی‌شناسیم؟ چرا این همه به چیزی که از نظر نظریه‌های مدرن جنسی چنین بی‌دوام و گذراست، این همه اهمیت می‌دهیم و از آن بهره می‌بریم؟ چرا تفاوت‌های جنسی که این قدر غیرضروری هستند، این همه ماندگار و مقاوم هستند؟ این جاست که می‌توان از رویکرد نظری دیگری بهره برد: روان‌کاوی، نظریه‌ی ناخودآگاه پویا و نظریه‌ی تمایل جنسی.

روان‌کاوی در طول سده‌ی گذشته، سهم مهمی در نظریه‌بندی سکس داشته، گرچه تأثیرش اغلب مبهم و متناقض بوده. هم‌چون دیگر دغدغه‌های بزرگ روشنفکرانه‌ی سده‌ی بیستمی (مانند مارکسیسم، دموکراسی و ملی‌گرایی)، روان‌کاوی نیز در بسترهای متفاوتی معناهای متفاوتی به خود گرفته. آثار فروید، هم‌چون خزانه‌ی پربهایی بود برای تفسیرهای مختلف، در حالی که کارهای کسانی که خود را رهروان مشروع فروید می‌دانستند، ما را به جاهایی برده‌اند که غالباً ربط کمی به گفته یا منظور یا مقصود فروید داشته‌اند. بنابراین بسیار پرخطر خواهد بود که بخواهیم «فروید حقیقی» را توصیف کنیم. یکی از جذاب‌ترین و مخاطره‌آمیزترین راه‌ها این است که به تفسیرهایی اخیر که از فروید شده نگاه کنیم و ببینیم آن‌ها چه چالش‌هایی به باورهای راست‌کیشانه این سنت جنسی وارد ساخته‌اند. سهم مهمی که فمینیست‌ها در روان‌کاوی داشته‌اند، در این جا به کار ما می‌آید: این سهم در آغاز از آثار ژاک لاکان (روان‌کاو فرانسوی) و تحقیقاتی که ملانی کلاین بر روی نوزادان داشته تأثیر پذیرفته بود اما بعدها توسعه یافت و گستره‌ای از دیدگاه‌هایی را در خود جا داد که همگی می‌خواستند «منحرف» و گرایش‌های هنجار ساز سنت روان‌کاوی را به چالش بکشند.

اهمیت روان‌کاوی در این است که سکسوالیته را چونان مقوله‌ای نمی‌بیند که مسئله‌خیز یا معضل‌دار نیست. بل، می‌توان گفت که روان‌کاوی بازاندیشی رادیکالی به مفهوم سکسوالیته داشته و مرکزیت تولیدمثل جنسی و تمایزهای سفت و سخت بین مرد و زن‌ها را به پرسش گرفته است. اهمیت این رویکرد در این است که دیدگاه‌های ذات‌گرا را به چالش می‌کشد و ماهیت از-پیش-مفروض تفاوت جنسی را مسئله‌دار می‌سازد و هم‌هنگام قدرت معناهای ناخودآگاه را نیز به رسمیت می‌شناسد. این‌ها پیشرفت‌های مهمی است که از آثار و اندیشه‌های فروید به عمل آمده. فروید صریحاً به ماهیت مسئله‌دار مفاهیم مردانگی و زنانگی اشاره می‌کند، و باور دارد که این‌ها دشوارترین موضوعات علمی هستند. در پی این بینش‌های اولیه‌ی فرویدی، سه مولفه‌ی مهم در روان‌کاوی معاصر وجود دارد.

نخستین مولفه، نظریه‌ی ناخودآگاه است، که قلب روان‌کاوی است. سنت روان‌کاوی مطرح می‌کند که افراد نه محصولات از پیش تعیین‌شده‌ی بایسته‌های زیست‌شناختی هستند و نه صرفاً معلول روابط اجتماعی. قلمرو روانی‌ای وجود دارد (که همان «ناخودآگاه» است) که پویایی و قوانین و تاریخ خودش را دارد، و امکان‌های زیست‌شناختی بدن در آن جا معنا می‌یابند. چودورو همین موضوع را این‌گونه بیان می‌کند:

«ما زندگی متجسمی داریم؛ ما با اندام‌ها و ظرفیت‌های جنسی و تولیدمثلی، با هورمون‌ها و کروموزوم‌هایی زندگی می‌کنیم که ما را از نظر روان‌شناختی در جایگاه مرد یا زن قرار می‌دهد. اما... درباره‌ی این زیست‌شناسی، چیز بدیهی‌ای وجود ندارد. فهم ما، فانتزی‌های ما، نمادسازی ما، بازنمایی درونی ما، یا احساسات ما از جسمانیت خود، محصول رشد و تجربه در خانواده است و نه محصول مستقیم خود زیست‌شناسی.» (چودورو ۱۹۸۰)

ناخودآگاه، عرصه‌ی ستیزهاست: ستیز بین ایده‌ها، آرزوها، و تمایلات (و فراتر از همه، تمایلات جنسی). فشار سرکوب ذهنی، دسترسی به زندگی خودآگاه را مسدود کرده، اما مدام در شکل رویاها و لغزش‌های زبانی و جوک‌ها و سیمپتوم‌های نزدی یا رفتار منحرف «بازمی‌گردد» تا در خودآگاهی اختلال ایجاد کند. آرزوها و تمایل‌هایی که در مواجهه با مطالبات واقعیت، سرکوب شده‌اند، و به‌ویژه تمایل‌های سرکوب‌شده و زناواره (incestuous) ی نوزاد، مولفه‌های اساسی ناخودآگاه هستند: «هر چیزی که در زندگی ذهنی، ناخودآگاه به شمار رود، مربوط به دوران نوزادی نیز محسوب می‌گردد». این امر ما را به نکته‌ی دوم رهنمون می‌کند: به نظریه‌پردازی تفاوت جنسی. هویت‌ها (به‌عنوان مرد بودن و زن بودن) و سازمان تمایل‌ها و جذب‌شدن به انسانی دیگر (به‌عنوان دگرجنس‌گرا، همجنس‌گرا، و از این قبیل گرایش‌های جنسی)، خودبه‌خود در هنگام تولد به وجود نمی‌آیند. آن‌ها محصول کشمکش‌ها و ستیزهای روانی هستند که «نطفه‌ی اولیه‌ی انسان» را تشکیل می‌دهند؛ این نطفه، سکسوالیته‌ای با ماهیت خنثی و چندریختی و منحرف و دوجنس‌گرایی دارد (جذب‌شدن جنسی به انسانی دیگر، امری از-پیش-داده‌شده نیست)، و مسیر پرمخاطره‌ای را طی می‌کند که آن مسیر به بلوغی عاریه‌ای منتهی می‌شود. کودک از مراحل رشد اولیه می‌گذرد و در این مراحل است که بخش‌های مختلف بدن‌اش تمرکز هیجان اروتیک را به خود می‌گیرند (مراحل دهانی، مقعدی، فالوسی، و آلتی)، و اولین شناخت خود از «اختگی» (حضور یا فقدان اندام مردانه) و بحران اودیپی (که با تمایلات زناواره‌ی خود به مادر و پدر دست و پنجه نرم می‌کند) را تجربه می‌کند تا به همسانی نهایی با «والد مناسب» هم‌جنس خود درآید. در این مبارزه‌ی «حماسی»، نوزاد خنثی نهایتاً تبدیل به مرد یا زنی کوچولو می‌شود. البته این‌ها توصیف نمایش‌گونه‌ای بود که تطابق کمی با آن پیچیدگی‌های ظریفی دارد که نوشته‌های فروید دارند. به هیچ وجه نمی‌تواند تا سرحد رفتار شایسته پیشرفت کرد. اگر این فرآیند فرویدی خودبه‌خود و بی‌مانع «کار کند»، دیگر ابهامی درباره‌ی جنسیت وجود نخواهد داشت؛ نه همجنس‌گرایی، نه تراجنسیتی، نه یادواره‌پرستی (fetishism)، و... وجود نخواهد داشت. توصیفی که من ارائه می‌دهم بر این نکته تأکید دارد که از دید فروید، کسب هویت جنسی و پیوندزدن هویت و تمایل (چه کسی هستیم، و چه چیزی نیاز داریم یا فاقدش هستیم)، مبارزه و کشمکشی است که ما همگی وارد آن می‌شویم و بی‌تردید به جایگاهی نائل خواهیم شد که پیکر ما یا فرهنگ ما به ما اختصاص می‌دهد.

از سوی دیگر، همان‌طور که فروید می‌نویسد «پیکر یا بدن همان تقدیر ما است»؛ مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اعتراضی که به نظریه‌های فروید می‌شود به همین گفته اشاره دارد. این گفته، از سرسخت‌بودن تنظیم‌های اجتماعی استفاده می‌کند تا تقسیم جنسی را توجیه کند، تا سلطه‌ی بدن بر ذهن را اعمال کند. البته جور دیگری هم می‌شود به اهمیت پیکر یا بدن نگاه کرد: بازنمایی‌های تفاوت‌های جنسی از نظر نمادشناختی مهم هستند، یعنی تفاوت‌های جنسی فقط در فرهنگ می‌توانند معنا پیدا کنند. در نوشته‌های اخیر روان‌کاوانه، کیر یا بازنمایی نمادین آن (فالوس)، در این معنایی‌ها نقش دلال‌گر اصلی را بازی می‌کند. فالوس نشانه یا دلال‌تی بر تفاوت است، و تفاوت‌های قدرتی‌ای را بازنمایی می‌کند که در «نظم نمادین» (قلمروی زبان و معنا و فرهنگ و تاریخ) وجود دارد و بنابراین ظرفیت تغییر پیدا کردن را دارد. اگر این برداشت را ملاک قرار دهیم، آن‌گاه چیزی که کودک در

نظم معنا و در لحظه‌ی اودیپی کسب می‌کند همانا آگاهی فزاینده‌ای است از اهمیت فرهنگی‌ای که اندام مردانه برای تفاوت جنسی و جایگاه اجتماعی خواهد داشت.

بنابراین، تهدید اخته‌شدن برای پسر (اگر درست رفتار نکنی، اون چیزت رو می‌برم...) یا باور تولیدشده‌ی فرهنگی به «اخته‌گی»‌ای که برای دختر روی می‌دهد (که آن «چیز» را ندارد)، اهمیتی روانی و قاطعی می‌یابد. وحشت اخته‌شدن، پسر و دختر را به نحو متفاوتی در این بحران به پیش می‌راند. هر دو مجبورند که پیوند اولیه‌ی خود با مادر را قطع کنند، اما این قطع کردن در دخترها و پسرها به طور متفاوتی صورت می‌گیرد: پسر با پدر همسان‌پنداری می‌کند و عشق خود به مادر را به میل جنسی به زنان دیگر تبدیل می‌کند (یعنی همان کاری که یک مرد باید و می‌کند)؛ دختر اما در روندی دشوارتر و درازتر وارد می‌شود تا همسان‌پنداری خویش با مادر را تایید کند و تمایل جنسی‌اش به داشتن کیر را تبدیل به تمایل جنسی‌ای به دریافت کیر از جانب فرد دیگر کند (یعنی، زن بودن همانا دریافت‌کننده و پذیرای مرد است).

جزئیات در این جا زیاد مهم نیستند (هرچند برخی از این جزئیات می‌تواند خنده‌دار هم باشند)؛ چیزی که مهم است این است که این نظریه‌های فرویدی می‌خواهند نشان دهند که هویت‌های جنسی‌شده در فرایند پیچیده‌ی انسانی‌ای شکل می‌گیرند که تفاوت‌های تنانه و پیکری معنایی در زندگی ناخودآگاه پیدا می‌کنند. تقدیر و سرنوشت ما را نه خود این تفاوت‌ها که معناهای آن‌ها رقم می‌زنند، معناهایی که از نظر اجتماعی مفروض شده و از نظر روانی مشروح. اما نکته‌ی سوم از دل همین نکته‌ی دوم برمی‌خیزد: هویت‌ها نه تنها دست‌آوردهایی متزلزل و عاریه‌ای هستند، که دست‌آوردهایی موقتی و مشروط هستند، «بستارها [نتیجه‌ها]ی خیالی» هستند، که با فوران مولفه‌های ناخودآگاه (یا همان تمایل‌های سرکوب‌شده‌ای که درامای اودیپی نتوانسته کاملاً خاموش‌شان کند)، مدام در معرض اختلال قرار می‌گیرند. از دید فروید، انسان بودن یعنی تقسیم‌شدن، یعنی به‌طور مداوم «از مرکز رانده‌شدن»، و از سوی نیروهایی که بیرون از کنترل خودآگاه هستند تاثیرپذیرفتن. و در قلب این سوژگانی ازهم‌گیسخته، معناهای مبهم مردانگی و زنانگی جا گرفته است:

از نگاه روان‌شناسی، تضاد بین دو جنس به تضاد بین فعال بودن و منفعل بودن فروکاسته می‌شود؛ که در آن تضاد، ما فعال بودن را با مردانگی و منفعل بودن را با زنانگی یکسان می‌گیریم. این همان نگاهی است که بی‌شک در قلمروی حیوانی به‌طور جهان‌شمولی تایید شده است. (فروید ۱۹۳۰).

بر همین اساس می‌توان فروید را چونان نماد پیشروی برداشت‌های معاصر دید که می‌خواهند ثابت بودن ماهیت انسان و جامد بودن تقسیم‌های جنسیتی را به پرسش بگیرند. فالوس در مقام دلالت‌گر تفاوت و سلطه‌ی مردانه، می‌تواند از اریکه‌ی قدرت‌اش برانداخته شود؛ اما به چه بهایی؟

پی‌آمدهای تفاوت جنسی

ما حالا دو تا مفهوم داریم که با آن‌ها می‌توانیم سرسختی‌های جبرگرایی زیست‌شناختی را به چالش بکشیم: «امر اجتماعی» (شبکه‌ای از نهادها و روابط و باورها) و «ناخودآگاه» (که گرچه تاریخ خاص خودش را دارد اما از راه‌های بسیاری بین بایسته‌های اجتماعی و ظرفیت‌های زیست‌شناختی میانجی‌گری می‌کند). هویت‌های جنسی ما (به‌عنوان مرد یا زن، هنجار یا ناهنجار، دگرجنس‌گرا یا همجنس‌گرا) از سازه‌های متنوعی فراهم آمده، سازه‌هایی که ما در دوره‌های مختلف زندگی با آن‌ها برخورد می‌کنیم و وراثت زیست‌شناختی ما آن‌ها را محدود ساخته و تنظیم‌گری و کنترل اجتماعی و احتمالات نیز آن‌ها را دگرگون کرده و از سوی خواسته‌ها و تمایلات ناخودآگاه نیز در معرض اختلال و گسست قرار می‌گیرند. با این حال اما به نظر نمی‌رسد که بتوان به‌آسانی از دست این تفاوت‌های جنسی گریخت. همان‌طور که دنیس رایلی گفته است: «در این گفته‌ی فروید که "بدن ما تقدیر ماست" حقیقتی وجود دارد که مطلق و تثبیت‌شده است. بدن یا پیکر، هر چه که باشد، سرسختانه ما را به مسیرهای خاصی و به انتخاب‌های مشخصی رهنمون می‌کند».

ساختارهای از-پیش-موجود تفاوت‌های جنسیتی و جنسی و جایگاه‌های سوژگانی‌ای که آن‌ها تجویز و توصیف می‌کنند، ضرورتاً بازی آزاد میل و پیگیری تفاوت‌های دیگر (شیوه‌های دیگر انسان بودن) را محدود می‌سازند. ما در این جایگاه‌ها قفل شده‌ایم،

جایگاه‌هایی که قطعی و حتمی نیستند اما به نظر می‌رسد که از نیروهای اجبارگرانه‌ی آن‌ها راه فراری وجود ندارد. همین هم موجب بقای ساختارهای دگرجنس‌گراهنجاری (یا هنجاریت دگرجنس‌گرایانه) بوده، موجب بقای پیش‌فرض‌های حاکم و آرمان تنظیم‌گر و ماتریس اجتماعی و فرهنگی‌ای بوده که پایه و اساس نظم جنسیتی را تشکیل می‌دهد و فرهنگ‌های جنسی را ارزش‌گذاری می‌کند (و بعضی فرهنگ‌ها را پذیرفته و بعضی دیگر را مشکوک یا کاملاً ناپذیرفته قلمداد می‌کند). اما به‌رغم چیزهایی که تا الان گفته شد، یعنی به‌رغم این که گفتیم ماهیت ساختارهای اجتماعی خلل‌ناپذیر است، ما هم‌چنین باید این واقعیت متقن را در دنیای معاصر به رسمیت بشناسیم که تغییرات قابل‌اندازه‌گیری در روابط بین مردان و زنان و در نگرش‌هایی که به سکسوالیته می‌شود، روی می‌دهد. ساختارهای تفاوت که چنین پردوام و مقاوم هستند چه‌طور می‌توانند مستعد واژگونی یا دگرگونی شوند؟ چه‌طور می‌توان بین شناخت‌مان از جبرگرایی آگاهانه و ناآگاهانه‌ی این ساختارها و واقعیت تاریخی عاملیت فردی و جمعی که دست‌آوردهای پرواضحی داشته است، تعادل ایجاد کنیم؟

دانش‌پژوهی معاصر، که عمیقاً تحت تأثیر مباحث فمینیستی قرار گرفته، می‌خواهد ماهیت لجوج و سرکش دگرجنس‌گرایی مردمحور را افشا سازد. خود همین ساختاریافتن سکسوالیته را مسبب نابرابری جنسیتی دانسته‌اند؛ نابرابری‌ای که یک سوش خصوصی‌ترین و شخصی‌ترین نوع نابرابری قرار گرفته و سوی دیگرش عمومی‌ترین نوع نابرابری. یک سکسوالیته‌ی (دگرجنس‌گرایانه‌ی) سازمان‌ها و مشاغل وجود دارد، و یک سکسوالیته‌ی (دگرجنس‌گرایانه‌ی) رخت‌خواب. سکسوالیته‌ی سازمان‌ها ابعاد کلیدی مختلفی دارد، برای مثال: زبانی (چه کسی چه چیزی را چه وقت و چه‌طور می‌تواند بگوید)؛ فضایی (چه کسی چه چیز را چه وقت انجام دهد، پایگان رسمی یا غیررسمی‌ای که این تصمیم‌ها را می‌گیرد)؛ و فیزیکی (ما چه‌طور بدن‌مان را بازنمایی می‌کنیم، با تأیید چه کسی و برای نگاه‌خیره‌ی چه کسی). در این موقعیت‌ها ما سکسوالیته‌مان را به کار می‌گیریم، اما این موقعیت‌ها عموماً شرایط نابرابری (بین مردان و زنان، «هنجار» و «خاطی») دارند. از این دیدگاه، می‌توان پرسش خشونت جنسی مردانه علیه زنان را جزوی از یک فرهنگ فراگیر قلمداد کرد. چنین خشونت، همه‌گیر است و در موقعیت‌های جنسی‌شده‌ی مختلفی صورت می‌گیرد: از تجاوز جنسی به بزرگسالان و تجاوز به کودکان گرفته تا تعرض جنسی در محل کار و خشونت خانگی.

اگر این باور را نپذیریم که این خشونت محصول ناگزیر یک مردانگی ذاتاً متجاوز و سلطه‌جو است (که من باور دارم باید نپذیریم)، و به جای آن تصدیق کنیم که این خشونت (همان‌طور که روزالیند کوارد می‌گوید) «اجرای آیینی معنای فرهنگی سکس» است، آن‌گاه باید توضیحی برای شرایط اجتماعی و روانی‌ای پیدا کنیم که مردانگی در آن شرایط کسب می‌شود. این راه‌حل‌ها چندگانه و پیچیده هستند، و بهره‌ای از سادگی نبرده‌اند. همان‌طور که دیدیم، امر سکسوال ابزاری است برای انواع مختلفی از احساس‌ها و نیازها. همان‌طور که ایردلی می‌گوید:

«به‌خاطر بی‌سوادی عاطفی‌ای که بخشی از اجتماعی‌شدن مردانه است، [امر سکسوال برای مردها] عمیقاً از نظر عاطفی مساله‌ی حادی می‌شود. بنابراین سکس اغلب تبدیل به تنگنایی برای تمایل‌های سرکوب‌شده و به -گمراهه- رفته و سرخوردگی‌ها و خشم‌ها می‌شود. ... فشار این توده‌ی عواطف هضم‌نشده و تجربه‌نشده‌ای که پیرامون سکسوالیته چنبره می‌زنند، شاید همانی است که اسطوره‌ای را می‌سازند زیر عنوان "نیاز فوری و ضروری مردان"، و به آن قدرتی سوژگانی می‌بخشد.» (ایردلی)

چنین توضیحی بی‌شک سوگیرانه و ناکافی است، اما برای نشان‌دادن آمیزه‌ای از عواملی که در قلب این سلطه‌جویی و تجاوزگری مردانه قرار گرفته‌اند می‌تواند مفید باشد: عواملی که از سرکوب روانی و شرایط زیست‌خانوادگی گرفته تا توقع‌های اجتماعی مربوط به رفتار مردانه. اما اگر قبول کنیم که خشونت جنسی مردانه محصول کنش‌های پیچیده‌ی اجتماعی و ساختاریابی روانی است و نه یک زیست‌شناسی بی‌عیب، آنگاه تغییر و دگرگونی روابط بین مردها و زن‌ها فقط از طریق فرآیندهای پیچیده‌ای حاصل خواهد شد؛ یعنی فرآیندهایی مانند روش‌های نوین تربیت کودکان و ایجاد شرایط کاملاً متفاوت اقتصادی و قانونی و اجتماعی برای زنان. ممکن است برخی باور نکنند که این فرآیندها را می‌توان در بازه‌ی زمانی معقول و مفیدی انجام داد. خیلی‌ها سکسوالیته و نابرابری جنسیتی را چنان به هم گره‌خورده می‌پندارند که نگاه خوش‌بینانه‌ای به تغییرات سریع ندارند. از نگاه

برخی دیگر از نظریه پردازان سکسوالیته (که من نیز در بین آنها هستم) اما واقعیت این است که این تغییرات روی داده و در سطح جهانی هم روی داده است.

باید تصدیق کرد که ساختارهای سنتی وزنه‌ی خود را دارند، که ستم‌ها و جفاهای نابرابری و ناعدالتی ریشه‌های سختی دارند، و نیز باید تصدیق کرد که در کنار پیشرفت‌ها پس‌روی‌هایی هم وجود داشته و دارد. سکسوالیته‌ی جنسیتی شده هم‌چنان عرصه‌ی خشونت و درد و بیماری‌های مخوفی است، منظره‌ی روابط نابرابر قدرت است. این شگفت‌آور نیست چون - همان‌طور که بحث کرده‌ام - امر سکسوال تبدیل به عرصه‌ای شده است که جنگ‌های مختلفی در آن صورت می‌گیرد تا امر پذیرفته یا ناپذیرفته و راست یا غلط را بسازند. این امر هنوز هم جاری و ساری است.

اما سکسوالیته تبدیل به مرکزی برای چیزهای دیگری هم شده است: برای تدوین هویت و تعلق جمعی، برای بازاندیشی درباره‌ی ماهیت روابط، برای پیشرفت لذت‌های متقابل و دوطرفه، برای بازنگاری درباره‌ی چیستی انسان. سکسوالیته را نمی‌توان از جنسیت جدا کرد، اما این حرف بدان معنا نیست که این دو در یک زمان هم‌زیستی دارند. سکسوالیته می‌تواند عرصه‌ای برای واژگونی و تخطی از جنسیت باشد، می‌توان دگرجنسگرایی را صرفاً یک کنش جنسی در بین بی‌شمار کنش‌های جنسی دیگر دید و نه تعریف‌کننده‌ی ممتاز درستی و نادرستی کنش‌های جنسی دیگر، تا به دلالت‌ها و معناهای پنهانی‌ای تأمل کنیم که این نگاه برای جنسیت خواهد داشت.

فصل ۴

چالش تنوع

سکسوالیته‌ها به‌طور مداوم دارند از کتاب‌های درمانی و آماری درمی‌آیند و به صفحه‌های تاریخ اجتماعی وارد می‌شوند. گیل رابین نوشتن درباره‌ی تنوع جنسی، همیشه سردرگم‌کننده و گیج‌کننده است. ما شاهد تغییراتی سریع بوده‌ایم.... شاید این تغییرات به‌ناگزیر در برخی جاها سر و صداها و زیاده‌ی را برانگیزند که به بی‌حرمتی‌ها اعتراض دارند. ونسا بیرد

زبان منحرف بودن

اگر نحوه‌ی اندیشیدن ما به سکس، نحوه‌ی تجربه‌کردن ما از سکس را شکل می‌دهد، پس کلمات و اصطلاحات نیز نشان کوچک این اندیشه‌ها هستند، نشانه‌های نه‌چندان دقیقی هستند که روی صفحه حک می‌شوند یا در هوا شناورند، نشانه‌هایی که ما بر آن معنا تحمیل می‌کنیم. بیایید دو کلمه را بنگریم که در مباحث سکسوالیته بسیار می‌شنویم. اولی «منحرف بودن» است که به معنای بودن «منحرف» یا «انحراف‌یافته» است، یعنی چیزی که از امر شایسته و درست دور شده. دومی «تنوع» است که یعنی «متنوع» بودن، و به «تفاوت» یا «شبیه نبودن» اشاره دارد. پیداست که این دو کلمه به هم ربط دارند؛ یکی‌شان دورشدن از «هنجاریت»ی قاطع است. (این «هنجاریت» هم کلمه‌ای کلیدی در مباحث مربوط به سکسوالیته است). فرهنگ‌واژه‌ی کوتاه انگلیسی آکسفورد از آن‌جا که یکی از معانی «تنوع» را کلمه‌ی «انحراف» (با کاربردی در سده‌ی شانزدهم) می‌داند، بر این ارتباط بین این دو مفهوم صحنه گذاشته است. پیداست که تاریخ مشترکی هم دارند. اما وقتی پای سکسوالیته به میان می‌آید و دنیای معاصر، دلالت‌های این کلمه‌ها از یک‌دیگر جداست یعنی هر یک به چیز متمایزی دلالت دارد. شاید بتوان هم «انحراف» و هم «تنوع» را برای ارجاع‌دادن به یک پدیده استفاده کرد. در واقعیت اما شکافی عظیم بین این دو هست که دال بر آن تغییر عمده‌ای است که در زبان سکسوالیته و نحوه‌ی اندیشیدن ما به نیازها و تمایلات‌مان ایجاد شده. تا مدت زیادی، تمام اصطلاحات مربوط به «انحراف»، پایگان یا سلسله‌مراتبی از ارزش‌های جنسی را تشکیل می‌دادند که در آن [پایگان] «انحراف‌ها» در پایین پایین قرار داشت، و «تنوع» نیز به پیوستاری از رفتارها اشاره دارد که هیچ مولفه‌ای از آن اساساً ارزشی بالاتر یا پایین‌تر از مولفه‌های دیگر ندارد. زبان انحراف همیشه باری شدیداً اخلاقی داشته و به معنای دورشدن از حق و درستی است، به معنای افراط در نادرستی است. سرشار از رسوایی و خفت است. بنابراین، کاربرد اصطلاح‌هایی نظیر انحراف و منحرف در نوشته‌های سکس‌شناختی اواخر سده‌ی نوزدهم، بار معنایی و اثر قدرتمندی داشت. طبق نوشته‌ی هاو لوک الیس، این اصطلاح‌ها وقتی [در سده‌ی نوزدهم] به کار گرفته شدند که «ناهنجاری‌های جنسی در سطحی جهانی گناه یا جرم تلقی می‌شد، یا دست‌کم ردیلت تلقی می‌شد». در نتیجه، ممنوعیت‌هایی که ریشه در قانون باستانی مسیحیت داشتند کم‌وبیش به زبان ظاهراً علمی کتاب‌های سکس‌شناختی راه یافت. این‌گونه بود که این ممنوعیت‌ها چهارچوبی را ساختند که در آن دست به تحقیقات بالینی در مورد زیست جنسی افراد می‌زدند و (همان‌طور که کینزی می‌نویسد) تعریف‌هایی را عرضه می‌کردند که با «مقوله‌بندی‌های الهیاتی و حکم‌های اخلاقی قانون عمومی انگلستان سده‌ی پانزدهم» یکی بود: همجنسگرایی، دگرجنس‌جامه‌پوشی (transvestism)، یادواره‌پرستی، چشم‌چرانی، جنون دزدی (kleptomania)، آزارگری خواهی و آزاریدگی خواهی، مدفوع‌دوستی (coprophilia)، ادرار‌دوستی (undinism)، تفخیز (frottage) [لواطی که در آن دخول صورت نمی‌گیرد]، شق کردن بیش از حد (chronic satyriasis) و حشری شدن بیش از حد [در زنان] (nymphomania)، بچه‌بازی و... این فهرست سر درازی دارد. تمام این انحراف‌ها با مراقبتی بی‌طرفانه و

خونسردانه‌ای مورد بررسی قرار می‌گرفت و مدام درباره‌ی علت‌های‌شان اندیشیده می‌شد: آیا اینها فساد هستند یا یک ناهنجاری بی‌ضرر، مادرزادی هستند یا اکتسابی، محصول وراثتی ناپاک هستند یا محصول فساد اخلاقی، در نتیجه‌ی ترومای روانی پیش آمده‌اند یا نتیجه‌ی انتخاب آزاد و ارادی هستند؟

گرفت-ایبینگ تمایزی بین انحراف و منحرف‌بودن تمایز می‌گذارد و منحرف‌بودن را محصول انحراف می‌داند و انحراف را یک موقعیت روانی-آسیب‌شناختی می‌داند. هاولوک الیس بین عودت‌شدن (inversion - بازگشت یافتن) که کم و بیش یک «بازی» اتفاقی زیست‌شناختی است و واگشت‌شدن (perversion) که ناشی از افراط اخلاقی است، نیز تفاوت قائل است. مگنوس هیرشفیلد و پیروانش نیز واگشت‌شدن را از ناهنجاری‌ها جدا می‌دانستند. اما این بررسی‌های سبب‌شناختی و تمایزگذاری‌ها هر چه که باشند، نتیجه معلوم است؛ بیرون از صفحه‌های این نوشتارهای سکس‌شناختی، و بنا بر خوداعتراف‌گری‌های حقیقتی (حتی اگر این خطرات بی‌حرمت نیز سانسور شده باشند و تحشیه شده باشند و به لاتین [زبان علمی و دینی] ترجمه شده باشند)، افرادی واقعی وجود داشتند که داغ ناراست‌کیشی جنسی بر خود حمل می‌کردند.

چیزی که فوکو تحت عنوان «کاشت منحرف»¹ توصیف می‌کند، نتیجه‌ای دوگانه داشت: در یک سو، توصیف این انواع جدید بودن جنسی منجر به آن شد که تعریف «جنسی» بودن رفتارها چاق شود و بسط یابد. فروید «سه رساله درباره‌ی نظریه‌ی سکسوالیته» (۱۹۰۵) را با بحث همجنسگرایی و دیگر «کج‌روی‌های جنسی» (sexual aberrations) شروع می‌کند چون باور دارد که وجود این کج‌روی‌ها دیدگاه‌های معمول و مرسوم درباره‌ی ساخت سکس را دگرگون ساخته است. وی، همان‌طور که لفلونش و پونتالیس می‌نویسند، از این کج‌روی‌ها «به‌عنوان سلاحی استفاده می‌کند تا تعریف‌های سنتی از سکسوالیته را به پرسش بگیرد». این تعریف جدید، شامل متین‌ترین و ساده‌ترین زمزمه‌های سکسوالیته‌ی نوزادی (دلبستگی به سینه و پستان، انقباض روده‌ها و دستمالی کردن آلت جنسی و حساسیت عمومی شده و اضطراب‌های اودیپی) و دورترین رفتارهای انسانی [در سالخوردگی] است، و نه تنها تنوع‌های عمومی و طبیعی که هم‌چنین نموده‌های محرمانه‌ای را شامل می‌کند که ارتباط آشکار و زیادی با ارگاسم یا حتی لذت جنسی نیز ندارند. در این جا بود که دانه‌ی دیدگاه مدرنی درباره‌ی تنوع نامحدود جنسی، کاشته شد. اما جنبه‌ی منفی این دسته‌بندی، تقویت شدید «امر هنجاری» بود. در آن دوره (که درک‌شان از «غیرهنجار» در مقایسه با درک وسواس‌گونه‌ی ما از «غیرهنجار» بسیار متفاوت بود)، درباره‌ی دگرجنسگرایی بحث کمی می‌شد. این اصطلاح پس از همجنسگرایی و آن هم با اکراه پدیدار شد و اصلاً اشاره به کسانی داشت که ما الان آن‌ها را دوجنسگرا (bisexual) می‌نامیم. حتی امروزه نیز این اصطلاح بار مبهم و بالینی‌ای دارد که کاربرد عمومی آن در گفتار روزمره را محدود می‌سازد. اما همین فقدان تامل درباره‌ی ماهیت اساسی دگرجنسگرایی، وضعیت مفروض‌بودن و بدیهی پنداشته‌شدن‌اش را تقویت می‌کرد؛ دگرجنسگرایی مثل هوایی است که نفس می‌کشیم و مفروض خاموشی است که زندگی روزمره‌ی ما را شکل می‌دهد. افزون بر آن، مباحث مربوط به سبب‌های انحراف‌ها و توصیف‌هایی که از بی‌حرمت‌ترین نمونه‌های آن انحراف‌ها می‌شد، به‌ناچار بر آسیب‌شناسی آن‌ها و بر رابطه‌ی آن‌ها با فساد و دیوانگی و بیماری تأکید می‌کرد، و کمک می‌کرد تا هنجاریت روابط دگرجنسگرایانه تقویت شود. این نیز سبب می‌شد الگوی بیماری‌نگری به سکسوالیته جانی دوباره گیرد؛ الگویی که در سده‌ی بیستم و بر اندیشه‌ی ما درباره‌ی رفتار جنسی تأثیرگذار بود.

برای مثال در نظر بیاورید که فروید چگونه تلاش کرد تا معنای سکسوالیته را پهن و گسترش دهد. وی در «سه رساله» می‌گوید، انحراف‌ها همانا کنش‌های ساده‌ای هستند که یا ورای کنش‌های جنسی‌ای می‌روند که با مناطقی از بدن (آلت‌های جنسی در هر دو جنس) درگیرند و به صورت مرسوم شایسته و مناسب تلقی می‌شوند، و یا به فعالیت‌هایی متمایل‌اند که اگر نهایتاً منجر به سکسوالیته‌ی آلتی شوند شایسته و مناسب هستند (مانند پیش‌نوازی و بوسیدن و نوازش کردن و مکیدن و گازگرفتن)؛ اما اگر [این کنش‌های انحرافی] تبدیل به غایت خود شوند [و وارد مرحله‌ی آلتی نشوند] انحراف محسوب می‌شوند. این تعریف می‌تواند

¹ فوکو در بخش دوم کتاب اول از مجموعه‌ی سه‌جلدی «تاریخ سکسوالیته» می‌گوید گفتمان سکسوالیته تا پیش از سده‌ی هجدهم بر نقش مولد افراد

متاهل متمرکز بود اما در سده‌های هجدهم و نوزدهم، جامعه به سکسوالیته‌هایی متوجه شد که با نهاد ازدواج همخوانی نداشتند و جور نبودند. این ایده را

با مفهوم «کاشت منحرف» بحث می‌کند. م

تعریف کارآمدی باشد و در مقایسه با تعریف‌هایی که دیگران ارائه داده‌اند، گشوده‌تر و سخی‌تر. با این همه اما سخت است این نتیجه را نگیریم که در ذهن فروید هم‌چنان یک الگو هست در این که سکس چه باید باشد؛ یعنی هدفی هست که کنش‌های جنسی باید به سوی آن بروند، و بنابراین «چگونه زیستن» را به ما تجویز می‌کند.

فروید، درست به همان دلیلی که فراتر نرفت و انحراف را در گستره‌ی سکسوالیته‌ی پذیرفته‌شده قرار نداد، نمونه‌ی گویایی از دوپهلویی‌ای است که دانشمندان اولیه‌ی سکس داشتند [دوپهلویی توصیف / تجویز]. تاثیر «سه رساله» این بود که بیان می‌کرد انحراف‌ها ویژگی یکتای بیماری یا اقلیت غیراخلاقی نیستند، بل آن‌ها ویژگی مشترک همه‌ی ما هستند. منفی بودن آن‌ها را در نشانه‌های [بیمارگونه‌ی] عصبی می‌توان دید؛ یعنی در جایی که بازنمایی‌های آرزوهای سرکوب‌شده‌ی جنسی جایش را به آن نشانه‌ها داده بود. حضور مثبت‌شان اما در لذت‌های پیش‌نوازی [غیردخولی] نشان داده شده بود، که از هستی اجتماعی و آشکار منحرفانی نشأت می‌گرفت که در خیابان‌ها قدم می‌زدند و بیمارستان‌ها و دادگاه‌ها را پر کرده بودند. این انحراف‌ها («کج‌روی‌هایی با توجه به ابژه‌ی جنسی» شامل همجنسگرایی و حیوان‌خواهی و «کج‌روی‌هایی با توجه به غایت جنسی» که وقتی است که لذت، فراتر از آلت‌های جنسی رود) پدیداری دوباره‌ی غریزه‌های سازنده‌ای² است که ما همگی وارث‌شان هستیم. فروید در انحرافیت و دوجنسگرایی چندریختی و جهان‌شمول نوزاد³ توانست ریشه‌های آن چیزی را پیدا کند که جامعه‌شناس‌ها بعدها بر روی آن برجسب «انحراف مشترک ما» را زدند:

«معلوم می‌شود که هر آدم سالمی می‌تواند تولیدگر افزونه‌هایی باشد که در مقایسه با غایت هنجارین جنسی می‌توانند انحراف نامیده شوند؛ و جهان‌شمول بودن این امر به‌تنهایی کافی است که نشان دهد استفاده از کلمه‌ی انحراف برای عیب‌جویی و ننگ‌زنی، چه‌اندازه ناشایسته است. (فروید: ۱۹۰۵)

اما اگر این‌گونه می‌بود، چرا [فروید و روان‌کاوها] این مفهوم را نگه داشتند؟ این‌جا – درست به همان دلیلی که فروید می‌گفت - آشکار می‌شود که روان‌کاوی همجنسگرایی را «به‌ندرت یک انحراف» می‌بیند. در نتیجه، در بین مدافعان سرسخت معاصر روان‌کاوی نیز مرسوم شد که همجنسگرایی را از مقوله‌ی انحراف‌ها بیرون آورند، اما خود مقوله‌ی انحراف را هم‌چنان نگه دارند. اما علت اصلی علاقه‌ای که در طول سال‌های مختلفی و با شکل‌های مختلفی به بحث فروید در این موضوع شده است، دقیقاً همان دوپهلویی و بی‌میلی وی در/به انجام چنین کاری بوده است.

از یک سو، فروید دیدگاه‌های مرسوم سکس‌شناختی درباره‌ی این موضوع را به‌دقت بررسی و رد کرد. وی می‌گوید تبدیل انتخاب شریک جنسی به شریک هم‌جنس در همجنسگرایی دقیقاً موازی است با همین تبدیل در دگرجنسگرایی. فروید ادامه می‌دهد که در نتیجه «از نقطه‌نگاه روان‌کاوی، علاقه‌ی جنسی انحصاری‌ای که مردان به زنان دارند نیز مشکلی است که نیاز به توضیح دارد...» (فروید ۱۹۰۵). نمی‌شد همجنسگرایی را چیز جدایی لحاظ کنند. واقعیت انتخاب ابژه و سازمان آلتی فعالیت جنسی، اغلب با دگرجنسگرایی هم‌نوا و هماهنگ بوده. افزون بر آن، فروید در رساله‌ی درباره‌ی لئوناردو داوینچی نوشته است، همان‌طور که رویاها و فانتزی‌ها افشا کرده‌اند، همه قادر به انتخاب ابژه‌ی همجنسگرایانه هستند. و احساس‌های همجنسگرایانه، که «مسدود و به مسیر دیگری رانده شده» و به عواطف بی‌شکل همبستگی [اجتماعی] (برادری و خواهری) تصعید شده، مولفه‌ی مهمی در فهم روان‌شناسی گروهی بودند. تمام نهادهای تک‌جنسی (از پرهیزکاری آموزه‌های کشیشی و نادرستی و صلح در رهبانگاه‌ها و صومعه‌ها گرفته تا صفات مردانه‌ی نظم ارتش) را می‌تواند چیزهایی دانست که روی این همجنسگرایی

² در روان‌کاوی، هر کدام از مولفه‌های غریزه‌ی جنسی یا از روی منبع غریزی (دهانی، مقعدی، و غیره) تعریف شده‌اند و یا از روی هدف غریزی یا ابژه‌ی غریزی. فروید در مورد این مفهوم می‌گوید «غریزه‌ی جنسی، نمود پویایی است از آن چیزی در زندگی ذهنی که ما «لیبیدو» می‌نامیم؛ مرکب از غریزه‌های سازنده است که می‌توانند به سطح بیایند و کم‌کم داخل سازمان‌ها [سکس] درآیند. ... اولین مرحله از سازمان [سکس] همانا مرحله‌ی دهانی است» (فرهنگ‌نامه‌ی روان‌شناسی آکسفورد). م

³ انحراف چندریختی مد نظر فروید یعنی کسب لذت جنسی با رفتارهای جنسی خارج از هنجارهای اجتماعی است. که از تولد تا پنج‌سالگی است و سه مرحله‌ی دهانی و مقعدی و آلتی دارد و اگر نوزاد بتواند این مراحل را با موفقیت پشت سر بگذارد، می‌تواند رفتار دگرجنسگرایانه‌ی آلتی و تولیدمثلی داشته باشد. فروید می‌گوید، خواهش‌های دوجنسگرایانه و زانی [زانی]، برای کودک هنجارین هستند. مثلاً مکیدن سینه‌ی مادر همانا در مرحله‌ی دهانی روی می‌دهد و کودک با مکیدن سینه‌ی مادرش دارد لذت جنسی کسب می‌کند. م

تصعید شده استوار شده‌اند. بنابراین، فروید همیشه از این که همجنسگرایی را نشانه‌ی «انحطاط یا فساد» (اصطلاح محبوب سده‌ی نوزدهمی) بداند دوری می‌کرد؛ زیرا این نگاه چیزی نبود مگر «قضاوت ارزشی» که «یک محکومیت است و نه توضیح». وی هم‌چنین تمایزی را که هولاک الیس و دیگران بین همجنسگرایی «اکتسابی» و «مادرزادی» رد می‌کرد و آن را «بی‌ثمر و ناشایست» می‌دانست. همجنسگرایی را، درست مانند همتایش دگرجنسگرایی، فقط در رابطه با کارکرد کلیت دستگاه روانی می‌توان فهمید. می‌توان ریشه‌هایش را در دوجنسیتی‌بودگی جهانشمولی یافت که حیوانات انسانی با آن به دنیا می‌آیند، در فرآیندهای ذهنی‌ای که هر فردی به‌وسیله‌ی آن فرایندها با مخاطرات اضطراب‌آلود و بحران اودیپ درمی‌افتد تا به «هویت جنسی» متزلزلی دست می‌یابد.

بنابراین، همجنسگرایی بیماری یا اختلال روانی نیست. نیازی به «درمان» ندارد. امری است متداول. با دگرجنسگرایی در بسیاری از شکل‌های مختلف آن درآمیخته است. دگرجنسگرایی نیز مانند همجنسگرایی یک موقعیت تکین نیست، بل گروه یا مجموعه‌ای است از فعالیت‌ها و نیازها و تمایلات متفاوت:

«چیزهایی که ما (برای راحتی خودمان) تحت نام همجنسگرایی گذاشته‌ایم، ممکن است ناشی شده باشد از تنوع فرآیندهای بازدارنده‌ی [و سرکوب‌های] روانی-اجتماعی.» (فروید: ۱۹۰۵)

ظاهراً در این جا یک‌بار برای همیشه می‌بینیم که از همجنسگرایی راززدایی شده است. دیگر نیازی نیست مثل کرم‌ها یا دیگر آفریده‌های مزاحم زیر سنگ‌ها پنهان شد. همجنسگرایی یک پدیده‌ی کم و بیش عادی بود، بخشی از زندگی همه‌ی ما بود، و حالا خرد علمی روی آن تمرکز کرده بود. البته از درون خود روان‌کاوی موضوع تمام نشده بود و خود فروید هم عملاً قادر نبود این موضوع را رها کند. مشکل همانی بود که در کلمه‌ی «بازداری» نهفته بود. دیرزمانی بود که از یک سو واسازی عقلانی همجنسگرایی را داشتیم و از سوی دیگر الگویی از سکسوالیته ارائه می‌دادیم که فرض را بر این گذاشته بود که الگوی هنجاری از رشد وجود دارد و این که همجنسگرایی در مقام انتخاب زندگی را یک مشکله‌ی حاد می‌دید. فروید، در نامه‌ی معروف‌اش به مادر یک همجنسگرای جوان به وی اطمینان خاطر می‌دهد که همجنسگرایی نه گناه است و نه انحطاط و فساد، و نه بیماری؛ همجنسگرایی چیزی نیست که بابت‌اش شرم‌منده شویم. اما فروید اضافه می‌کند: «ما همجنسگرایی را یک تنوع در کارکرد جنسی می‌دانیم که ناشی است از توقیف مشخصی در رشد جنسی». مشکل همین‌جاست. «رشد» را یک نتیجه‌ی نهایی و شایسته فرض کرده و «توقیف» را یک انسداد یا مانع مصنوعی. از دید فروید، رشد هر فردی از سکسوالیته‌ی نوزادی تا بلوغ و سکسوالیته‌ی بزرگسالی، بازگفت همان رشد (فرضی) نژاد انسان است که از بی‌قیدی و انحراف جنسی و نخستین به دگرجنسگرایی تک‌همسری رسیده. سکسوالیته، محصول صرف تحول و تکامل نیست، بل محصول بایسته‌های فرهنگی است. سرنوشت غم‌بار بشریت بود که از گستره‌ی نامحدودی از تمایلات‌اش چشم‌پوشد تا بقایش را در جهان کم‌یابی را تضمین کند. هر فردی، مثل خود نژاد، مجبور بود به «استبداد سازمان آلتی» دست یابد تا بقا یابد، در حالی که انتخاب ابژه‌ی مناسب و شایسته عملی کم‌تر ارادی بود و بیش‌تر مطالبه‌ای فرهنگی بود. بنابراین بایسته‌ی تولیدمثلی و دگرجنسگرا، در نهایت، وارد نوشته‌های فروید شده است. وقتی نسخه‌ی هدف‌محور سکسوالیته عرضه شود، آن‌گاه کل عمارت بازحمت بر ساخته‌شده‌ی تنوع جنسی، به لرزه می‌افتد. برای فروید، اصطلاح «انحراف» یک معنای دقیق و تکنیکی داشت؛ جنبه‌ای از زندگی همه‌ی ما است و راه‌گریزی از آن نیست. انحراف فقط زمانی مسئله می‌شد که غایت خودش شود و مسیر «سکسوالیته‌ی بالغ» را مسدود سازد. اما بسیار دشوار می‌توان این معنا را از معناهای گسترده‌ی اخلاقی و سیاسی‌ای که به آن چسبیده بودند، جدا کرد. فروید با این تعریف‌اش از انحراف، لای در را باز گذاشته بود و اجازه داده بود قضاوت‌های ارزشی دوباره وارد گفتمان پزشکی‌ای شوند که فرضاً از نظر ارزشی خنثی و بی‌طرف است. بسیاری از پسا‌فرویدی‌ها حتی سعی می‌کردند تا در را [برای گفتمان‌های ارزشی] بیش‌تر باز کنند. برای مثال، ارنست جونز (یکی از حامیان آتشین فروید و زندگی‌نویس او) از فروید انتقاد می‌کند که چرا با بیمار لژیون‌اش بیش از اندازه مدارا کرده است. به پندار جونز «اگر مسیری به لذت دگرجنسگرایانه باز می‌شد، دست‌آوردهای بیش‌تری [برای آن لژیون] ایجاد می‌شد».

فرویدی‌های اخیر خیلی شتاب‌زده این ایده را رد می‌کردند که خود همجنسگرایی یک آسیب روانی نیست، حتی مفهوم مرکزی فرویدی «دوجنسیتی‌بودگی جهانشمول» را نیز به دور انداختند. از نظر سوکاریدز [یکی از همین پسا‌فرویدی‌های اخیر] دگرجنسگرایی را وضعیت طبیعی‌ای می‌داند که همجنسگرایی انحرافی از آن وضعیت است. وی می‌گوید یکی از مقاومتهای سمج مراجعین‌اش در این پنداشت آن‌ها قرار داشت که اختلال‌شان «شکل هنجارین سکسوالیته» است. سوکاریدز پیشنهاد می‌کند که «باید از همان اول با این نگاه و پنداشت برخورد کرد». از دید الیزابت موبرلی «دگرجنسگرایی، غایت رشد انسان است...».

در این گونه نظرها می‌توان شاهد بازگشت اخلاق‌گرایی پسا‌فرویدی بود. خود فروید را به‌سختی می‌توان مسئول این نظرها دانست. با این‌همه دانه‌ی چنین مواضعی را می‌توان در دوپهلویی‌ای دانست که در نوشته‌های خود فروید کاشته شده بود. وی بارها همجنسگرایی را یک ناهنجاریت و اختلال و امری آسیب‌شناختی می‌دانست، و در مورد همجنس‌گرایان مرد، همجنسگرایی را «فاصله‌گیری از زنان» می‌پنداشت. به‌راستی نیز وی حتی همجنسگرایی را گاهی بدون هیچ ابهام و دوپهلوبازی‌ای یک «انحراف» توصیف می‌کرد. هیچ‌کدام از این‌ها اما در نهایت شگفت‌آور نیستند. وقتی می‌گوییم میکرب [و ریشه‌ی] انحراف در همه‌ی ما وجود دارد (و فرقی نمی‌کند که صلاحیت این جمله چه هست)، ایده‌ی رشد همانا دلالت بر یک هنجار دارد. بنیان‌گذاران سکس‌شناسی (و فروید بی‌شک یکی از رادیکال‌ترین چهره‌های این حوزه است) الگویی متحد از سکسوالیته بر ساختند که دشوار می‌توان از آن گریخت. این الگو از یک سو، به ما هنجار رفتاری‌ای عرضه می‌کند که دگرجنس‌گرا و تولیدمثلی و عمدتاً مردانه است و سکسوالیته‌ی زنانه تقریباً همیشه به‌عنوان سکسوالیته‌ای ثانویه و واکنشی به سکسوالیته‌ی مردانه تعریف شده است. باید اضافه کرد که این الگو حتی بر مفهوم انحراف نیز پیاده شده است. همان‌طور که پلامر می‌گوید، حدود و ثغور حوزه‌ی انحراف جنسی را عمدتاً مسئله‌ی میل جنسی مردانه تعریف و مشخص کرده است. ناهنجاری زنانه، با تصویر دوتایی‌شده‌ی فعالیت مردانه و انفعال زنانه، انطباق داشت. شگفت‌آور نیست که معمولی‌ترین و معروف‌ترین انحراف‌های جنسی زنانه عبارتند از خدمت‌رسانی به مردها با تن‌فروشی یا پورنوگرافی، (و در گزارش‌های تجاوز جنسی) «برانگیختن» مردها. عموماً درباره‌ی لژیونیسیم یا همان معمولی‌ترین شکل تنوع جنسی زنانه این‌گونه اندیشیده شده است که سراسر برآمده از سکسوالیته‌ی مردانه است.

از سوی دیگر، فهرستی مدام در حال طولانی‌تر شدن از انحراف‌ها و کج‌روی‌ها و پارافیلیاها⁴ وجود داشت که سکسوالیته‌های دیگر را به‌ناگزیر به کنار زده و آنها را به‌عنوان بیماری و اختلال معرفی می‌کرد. زبان انحراف، جهان سکسوال را به دو قطب هنجار و غیرهنجار، ممتاز و ملعون، تقسیم کرد. بین این دو قطب کم‌ترین تماس‌ها و ملاقات‌ها صورت می‌گرفت.

گفتمان تنوع

دولیمور گفته است، «دینامیک انحراف» در قلب ساختارهای غربی سکسوالیته قرار گرفته است. سعی در تولید و تنظیم هنجار، منجر به تولید «دیگری» می‌شود؛ «دیگری»‌ای که ترسیده و منفور یا صرفاً تحقیر شده، کسی که هم‌هنگام هنجار را رد می‌کند و تایید. نظم سیاسی و سکسوال همواره از سوی انحراف‌هایی که خود این نظم تولیدشان کرده و علیه خود مستقر ساخته، دستخوش بی‌نظمی داخلی می‌شود. این بی‌نظمی البته مؤلفه‌های مقاومت و تخریب و سرپیچی را فراهم می‌کند و سرانجام نیز ایده‌ی چندگانگی سکسوالیته‌ها یا ایده‌ی تنوع واقعی و موجود را به دست می‌دهد. «گفتمان تنوع» در دو حوزه‌ی نظری و سیاسی ظهور یافته و تأثیرات فرهنگی مهمی داشته است.

خود سکس‌شناسی، اولین حوزه بود [که گفتمان تنوع در آن ظهور یافت و تأثیرگذار شد]. این تغییرات در یک سطح، کمی بیش‌تر از تغییرات صرف اصطلاح‌شناختی و ظاهری بودند؛ تغییراتی که در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ توسط هاو لوک الیس شناسایی شدند. وی می‌گوید، اصطلاح perversion [با بار "فساد" جنسی] «کاملاً منسوخ و آسیب‌رسان است و باید از آن پرهیز کرد». وی

⁴ Paraphilia تجربه‌ی برانگیختگی جنسی از ایزه‌ها و موقعیت‌ها و افراد غیرمعمول است. م

اصطلاح جایگزین «انحراف جنسی» (deviation) را پیشنهاد می‌کند که شدت کم‌تری دارد اما هنوز هم ایدئولوژی زده است، و این اصطلاح به مدت نیم‌سده در بحث‌های جامعه‌شناختی شایع بود و کاربرد داشت. این تغییرات اصطلاح‌شناختی، تغییر مهم‌تری را در دل خود داشت: بازنشانی چندگانگی جنسی و پدیداری چیزی شد که گیل روبین تحت مفهوم «تنوع جنسی خوش‌خیم» توصیف‌اش می‌کند.

پیدا بود که دانه‌های این رویکرد جدید را پژوهش‌های بنیانگذاران خود سکس‌شناسی کاشته بود، و اتخاذ رویکرد دفاعی فرویدی نسبت به انحراف معمولی و چندریختی نوزاد نیز منجر به شکوفاشدن این گیاهان نورسته شد. برخی نویسندگان مدرن با گرامی‌داشتن جنبه‌ها و شکل‌های متنوعی از تمایل توانستند این موضع را به نتیجه‌ی منطقی‌اش (که از نظر اخلاقی عمدتاً آناشستی بود) برسانند. چهره‌ی اصلی در دگرگونی مباحث عمومی (به جز فروید) کینزی بود. وی با این‌که از گفتن‌اش بیزار بود اما به تفکرات فروید نزدیک شده بود، می‌گفت یک ایده‌ی مهم هست که به‌ندرت در مباحث کلی و علمی پرداخته شده است و آن این است که سکس یک کارکرد زیست‌شناختی بهنجار است و در هر شکلی که ظاهر شود پذیرفتنی است. وی در نامه‌ای به پرسی که با احساس‌های همجنس‌گرایانه‌اش دست و پنجه نرم می‌کرد نوشت: «از نظر زیست‌شناسی، هیچ شکلی از تخلیه‌ی [سکسوال] وجود ندارد که من بخواهم آن را نابهنجار بنامم. از نظر زیست‌شناسی، هیچ چیز درست یا اشتباهی وجود ندارد». روشن بود که چنین گزاره‌هایی هنوز در چهارچوب طبیعت‌انگارانه‌ی سنت جنسی بود و به همین خاطر باید به‌دیده‌ی شک بدان نگریست. پژواک چنین گزاره‌هایی را هنوز هم می‌توان بیش‌تر در اندیشه‌های برخی زیست‌شناس‌های اجتماعی و دیگری دید که ادعا می‌کنند کارکردگرایی ژنتیکی‌ای در تنوع‌های جنسی می‌بینند تا در نوشته‌های جامعه‌شناسان یا تاریخ‌دان‌ها. اما پیام اصلی به مباحث معاصر رسیده بود و اهمیت خود را یافته بود. سکس‌شناس‌های انگشت‌شماری را می‌توان در مباحث مردمی یافت که به‌راحتی از اصطلاحی مثل «انحراف» استفاده می‌کنند تا تنوع‌های الگوهای جنسی امروزه را توصیف کنند. بنا بر یکی از موثرترین مطالعاتی که در این زمینه (به‌دست روبرت استولر) صورت گرفته، انحراف را «شکل اروتیک نفرت» دانسته که نه با رفتار یا کنش که با محتوای آن (خصوصیت) تعریف می‌شود، درحالی‌که اصطلاح «منحرف» که برای توصیف گونه‌ی ویژه‌ای از افراد به کار می‌رود، از مباحث سکس‌شناختی کاملاً کنار گذاشته شده است. حتی اعترافی جدید از سر فروتنی نیز وجود دارد که «... ضروری است به یاد داشته باشیم که ما هنوز درباره‌ی مکانیسم‌ها یا علت‌های رفتار جنسی انسان دانش بسیار کمی داریم» (استولر: ۱۹۷۷). چنین فروتنی‌ای درست علیه مواضع جزمی و قطعی، عمل می‌کند.

درست است که ما دانش کمی درباره‌ی علت‌ها داریم، اما از شکل‌ها و وقوع‌های مکرر تنوع جنسی آگاهی روزافزونی داریم، و این همانا سهم واقعی کینزی است و نه جبرگرایی زیست‌شناسی و مسئله‌دار وی. دو جلد کتاب قطوری که وی نوشته (رفتار جنسی در مردها و رفتار جنسی در زن‌ها) و کتاب‌های دیگری که وی الهام‌بخش‌شان بوده، ممکن است مشکلات روش‌شناختی داشته باشند و نمونه‌های‌شان نیز بازنمایی ناقصی داشته باشند و پر از سوگیری‌های ناخودآگاه نویسندگان‌اش باشد. برای مثال، برخی منتقدین معاصر نگرش غیرجدی وی به سکس بینانسی را شدیداً نقد کرده‌اند. اما هزاران آزمودنی‌ای که کینزی و همکاران‌اش با آن‌ها مصاحبه کرده‌اند، بینش بی‌همتایی درباره‌ی زندگی جنسی امریکا و هم‌چنین دیگر فرهنگ‌ها فراهم کرد. بر اساس این پژوهشی که در آن موقع کامل‌ترین پژوهش انجام‌شده بود، وقتی امکان آن پیش آمد که گفته شود ۳۷ درصد از نمونه‌های مرد با مردان دیگر تماس جنسی و ارگاسم داشته‌اند، پس حتی اگر نمونه‌ها نیز بازنمایی درستی نکنند و در این درصدها اغراق شده باشد، باز هم می‌شد گفت فعالیت همجنس‌گرایی دیگر نمی‌توانست صرفاً یک نشانه‌ی بیمارگونه از یک اقلیت اندک و بیمار باشد. فعالیت همجنس‌گرایی دست‌کم در میان بخش اعظم زندگی امریکایی، یک فعالیت عمومی و مردمی بود. و اگر این مسئله درباره‌ی همجنس‌گرایی حقیقت داشته باشد، پس امکان آن هم هست که درباره‌ی گستره‌ای از دیگر سکسوالیته‌ها (از حیوان‌خواهی تا بچه‌بازی، از آزاریده‌خواهی و آزارنده‌خواهی (sado-masochism) تا علاقه به پورنوگرافی) نیز حقیقت داشته باشد.

خود کینزی از یافتن گستره‌ی تنوع در رفتارهای جنسی انسان به شگفت آمده بود. وی با شادی نمونه‌ای از دو مردی را ذکر می‌کند که در یک شهر بودند و محل کارشان یکی بود و فعالیت‌های اجتماعی مشترکی داشتند اما زیست جنسی‌شان بسیار متفاوت بود. یکی‌شان هر سی سال یک‌بار انزال داشت و دیگری هر هفته سی بار؛ ۴۵ هزار بار با هم تفاوت داشتند. این فقط یکی

از نمونه‌های کینزی از تنوع گسترده‌ی موجود در بین طبقه‌ها و جنسیت‌ها و نژادها بود. از این مسئله، می‌توان نکته‌ی عمیق و مهم جامعه‌شناختی و سیاسی برداشت کرد. کینزی می‌نویسد:

«قوانین اخلاقی عمومی و سازمان اجتماع ما و آداب ازدواج و قواعد سکس‌وآل و نظام‌های آموزشی و مذهبی ما همگی بر این پنداشت استوار است که افراد از نظر سکس‌وآلی بسیار شبیه هم هستند و از دید همه‌ی این‌ها خیلی ساده می‌توان رفتار انسان‌ها را به یک الگویی که آداب و رسوم دیکته می‌کنند محدود کرد.» (کینزی و دیگران: ۱۹۴۸)

اما اگر مردم در واقعیت متفاوت بودند و نیازها و تمایل‌ها و رفتارهای متفاوتی داشتند، چه؟ آن‌گاه شکافی عظیمی بین قوانین اخلاقی و رفتار جنسی پدیدار می‌شد و قطعیت‌های مطلق گرایانه‌ی سنت جنسی نیز به سردرگمی می‌افتاد. درست در همین نقطه‌ی ممتاز است که نقدهای آتی از تنظیم‌های هنجارین آغاز می‌شوند.

اگر تحولات در جریان اصلی سکس‌شناسی، چهارچوبی نظری برای بازشناسی تنوع به دست داده، انرژی سیاسی برای چنین تحولاتی اما از جای دیگری آمده، یعنی از خود «اقلیت‌های جنسی». پیش‌تر گفتیم که از سده‌ی نوزدهم دست‌کم در جوامع صنعتی شاهد تلاش دیرپایی برای تدوین و توسعه‌ی هویت‌های متمایز مردان و زنان همجنس‌گرا در خرده‌فرهنگ‌ها و شبکه‌های اجتماعی و اجتماعات بودیم. همین‌که شیوه‌ی زندگی همجنس‌گرایانه جنبه‌ی عمومی پیدا کرد و دارای اعتماد به نفس شد، دیگر مطالبات و ادعاهای هویت‌های جنسی اقلیتی نیز پدیدار گشت. همان‌طور که گیل روبین گفته است، نمونه‌ی همجنس‌گرایی، راه‌گشای دیگر گروه‌های اروتیک بود در استراتژی‌های سیاسی و شکل‌های سازمانی بسیجیدن؛ تراجنسیتی‌ها و دوجنس‌گراها و آزاریده‌خواه‌ها و آزارخواه‌ها و یادگارپرست‌های جنسی و روابط مرد-پسری و تن‌فروش‌ها و کارگران جنسی و دیگران نیز سر و کله‌شان پیدا شد که مصرانه دم از حقوق مشروعیت و خودابرازی می‌زدند، و به میزان متفاوتی موفق شدند بازشناسی و رسمیت پیدا کنند. منحرف‌هایی که در نوشته‌های پزشکی-جنایی گرفت-ایبینگ با تردید حرف زده بودند و محرمانه‌ترین رازهای خود را به این کارشناس‌های جنسی نوین اعتراف کرده بودند، حالا از متون پزشکی بیرون آمده و به صحنه‌ی تاریخ وارد شده و سند زنده‌ای برای تنوع جنسی به شمار می‌رفتند.

این هویت‌های جدید سکس‌وآل و اجتماعی می‌توانستند اولین بار در حوزه‌ای ظهور کنند که خود سکس‌شناس‌ها به‌دقت نقشه‌ریزی و تدوین کرده بودند. اما همان‌طور که خود کینزی گفته بود، ذهن بشر است که این مقوله‌ها را ابداع می‌کند و سعی دارد تا واقعیت‌ها را به‌اجبار داخل این بسته‌ها و مقوله‌های مجزا قرار دهد؛ و بدین‌گونه واقعیت‌ها پیوسته تحریف می‌شوند. نقش سکس‌شناسی در ایجاد زبانی که با آن بتوان این بدکارها را توصیف و واکاوی کرد، نقش بسیار مهمی بود. این سکس‌شناس‌های اولیه، گرچه روابط نمادینی با حرفه‌ی پزشکی داشتند (و بسیاری از تاثیرگذارترین‌هاشان، مثل الیس و هیرشفیلد، پزشکانی کارآزموده بودند و بسیاری‌شان هم نه)، الگوی بیماری بسیار تاثیرگذاری را بر ساختند که هنوز هم شاهد تاثیرات‌اش هستیم. اما این موجودات بدبخت و بیچاره‌ای که آن سکس‌شناس‌ها توصیف می‌کردند، ابداع یا دست‌ساز این سکس‌شناس‌ها نبودند؛ بل محصول فرآیندهای بسیار پیچیده‌ی اجتماعی بودند، محصول تعریف اجتماعی و خودتعریفی‌ای بودند که سکس‌شناسی در پیش‌گذاشتن آنها نقش مهم اما نه قاطعانه بازی می‌کرد. افزون بر آن، از خود زبان سکس‌شناسی می‌شد استفاده کرد تا قطعیت‌های سنت جنسی را به چالش کشید.

من این فصل را با چند تا اصطلاح و واژه آغاز کردم. واژه‌های دیگری که هم این جنبش زبانی و هم این جنبش زندگی روزمره را نمادپردازی می‌کنند از این قرارند (البته اگر بتوان بین آن‌ها تمایز قائل شد): «لواط‌کار» (sodomite)،

«همجنس‌باز»^۵ (homosexual)، «همجنس‌گرا» (gay)، «دگرباش» (queer). درست همان‌طور که واژه‌ی خودتوصیفی

«همجنس‌گرا» (gay) در دهه‌ی ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ (و در امریکا) پدیدار شد و کاربرد یافت و دوره‌ی جدیدی برای رشد هویت سیاسی‌شده‌ی جنسی بر اساس تمایلات همجنسی کلید خورد، شیوع تدریجی اصطلاح‌هایی مانند «منحرف» یا «همجنس‌باز»

^۵ گرچه homosexual در این‌جا سوپیه‌ی پزشکی دارد، اما صرفاً برای متمایز کردن‌اش از gay می‌توان آن‌ها را به‌ترتیب با «همجنس‌باز» و «همجنس‌گرا» برابر دانست. م

در اواخر سده‌ی نوزدهم نیز شکافی در اصطلاح‌شناسی سنتی گناه (و واژه‌ی بدن‌ام «لواط‌کار») ایجاد کرد. «لواط‌کار» اصطلاحی بود که بار سنگین اخلاقیات قرون‌وسطایی داشت. مبهم هم بود. به کسی اطلاق می‌شد که مرتکب نوع ویژه‌ای از کنش جنسی شده، خواه دخول مقعدی صورت گرفته باشد یا نه. از سوی دیگر اما «همجنس‌باز» یک نوع ویژه از فرد سکس‌وآل بود که نه تنها نام داشت بل از تاریخ شخصی‌شده (پدری ضعیف، مادری قوی، یا گاهی هم پدری غالب و مادری مطیع) و ویژگی‌های جسمانی (اگر مرد بود، باسنی بزرگ، و اگر زن بود، سیمایی مردانه و سیل‌دار) و ناتوانی‌های رفتاری (ناتوانی در سوت‌زدن، بچه دوست‌نداشتن) هم برخوردار بود. بنابراین بسیاری خودشان را آن‌جور که این گفتمان پزشکی آن‌ها را بازشناسی می‌کرد، توصیف نمی‌کردند: آن‌ها قادر بودند تا حضور خودشان را اعتبار و ارزش بدهند، و تایید کنند که دیگران هم هستند که تحت همین نام حضور دارند، و این که موجوداتی منحصربه‌فرد نیستند و می‌توانستند وارد حوزه‌ی سکس‌والیته‌های رسمیت‌یافته اما هنوز منحرف شوند. زبان جدید خودتوصیفی‌ای پدیدار شد (جنس «منحرف»، «اورانوسی»⁶، «سوم»، یا «میان») که طلیعه‌ی مفهومی اثبات‌گر و مدرن از خویشتن سکس‌وآل بود.

کاربرد جهانشمول اصطلاح «همجنس‌گرا» (gay) در کشورهای انگلیسی‌زبان در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ را می‌توان مرحله‌ی نوینی از نمود عمومی هویت مثبت شخصی دانست که هویتی روشن و اجتماعی را حول سکس‌والیته بنا می‌کند. جستجو برای هویت‌های معتبر جنسی، از سده‌ی نوزدهم به این سو مشخصه‌ی تاریخ همجنس‌گرایی مردانه و زنانه بوده است. گروه‌های مختلفی از مردم، راه‌های مختلفی برای این جستجو پیدا کردند: هیچ هدف از-پیش-تعیین‌شده‌ای وجود نداشت. تفاوت‌های جنسیتی و جغرافیایی و نژادی، هویت‌های متفاوتی را تولید کرده است. بسیاری بین کنش‌های جنسی‌شان و هویت اجتماعی‌شان هیچ ارتباطی نمی‌بینند. اما از دید بسیاری نیز ضروری بود که مفهوم قاطعانه‌ای از هویت جنسی ایجاد شود. مقوله‌بندی و خود-برچسب‌زنی، که فرآیند تنظیم و تدوین هویت اجتماعی است، شاید همان‌طور که برخی منتقدین گفته‌اند کنترل کند و محدود سازد و مهار کند، اما هم‌هنگام، همان‌طور که پلامر نوشته است، می‌توانند «آسایش و امنیت و عزت‌نفس» نیز فراهم آورند. پیش‌شرط دست‌یافتن به هویت شخصی مطمئن و تعلق اجتماعی، توسعه‌ی شبکه‌های گسترده‌ی اجتماعی بود و یافتن راهی جمعی برای پرداختن به تفاوت‌های سکس‌وآل و ایجاد اجتماعات سکس‌وآل و دنیا‌های اجتماعی و گفتن داستان‌هایی که می‌توانند بازشناسی و پشتیبانی دوسویه ایجاد کنند.

ظهور خرده‌فرهنگ‌ها و اجتماعات متمایز جنسی، بخشی از فرآیند گسترده‌ای است که دنیای مدرن نام گرفته، و رفته‌رفته بدل به مشخصه‌ی دوره‌ی پسامدرنیته یا مدرنیته‌ی متاخر شده، که یک امر پیچیده‌ی اجتماعی و تفاوت‌گذاری اجتماعی است، که پلورالیسم جدیدی در کل‌های طبقاتی و قومی و نژادی و فرهنگی و نیز تنوع تجربیات جنسیتی و جنسی ایجاد کرده. این فرآیند تفاوت‌گذاری البته نه تنها پیچیدگی، که شکل‌های جدیدی از ستیز و مخالفت اجتماعی نیز تولید کرده. در زمینه‌ی همین مبارزه‌ی مستمر بر سر رفتار شایسته است که هویت‌های سیاسی‌شده جنسی نیز پدیدار شد و در اواخر سده‌ی نوزدهم بود که (ابتدا شتاب‌زده) در قالب مجموعه‌ای از حقوق همجنس‌گرایانه و دیگر جنبش‌های اصلاحی سکس‌وآل در کشورهای صنعتی تدوین شد. خود بیرون‌رانده‌شده‌های جنسی نیز به این الگوهای چالش‌برانگیز تنظیم جنسی و هنجارهای چالش‌برانگیز جنسی واکنشی مهم نشان داده‌اند.

جامعه‌شناس‌ها عوامل متعددی را بیان کرده‌اند که برای این پدیداری کامیاب، ضروری بوده‌اند: حضور شمار بالای بیرون‌رانده‌شده‌های جنسی که شرایط مشابهی داشتند، تراکم جغرافیایی، هدف‌های شناسایی‌پذیر برای مخالفت، رویدادهای ناگهانی یا تغییرات در مواضع اجتماعی، و رهبری روشنفکرانه‌ای که هدف‌های قابل‌فهم داشتند. هر یک از این عوامل در تاریخ جنبش‌های همجنس‌گرایی در دوره‌های مختلف نقش داشته و توضیح می‌دهد که حضور اجتماعی این گروه در مقایسه با دیگر گروه‌های اقلیت جنسی چه قدر مهم بوده است. در اواخر سده‌ی نوزدهم گروه‌هایی از مردان وجود داشت که خودشان را «همجنس‌گرا» می‌دانستند و برآمده از خرده‌فرهنگ‌ها و دنیای اجتماعی خویش بودند. گروه‌های لژیون اما هنوز در مرحله‌ی اولیه‌ی خود بودند؛ با این همه، در بسیاری از شهرهای امریکای شمالی و اروپایی هم هویت و هم شبکه‌های اجتماعی لژیون‌ها نیز داشت شکل می‌گرفت. سازمان‌هایی همچون «کمیته‌ی علمی-بشردوستانه»^۷ ی مگنوس هرشفیلد در آلمان (تاسیس‌شده در

⁶ اصطلاحی است سده‌ی نوزدهمی که کسی را توصیف می‌کرد که «روح زنانه‌ای در بدن مردانه» دارد. گویا نخستین کسی که این اصطلاح را به کار برد، کارل هنریش اولریخ بود که از خدای یونانی «آفرودیت اورانیا» (که از بیضه‌ی خدای یونانی اورانوس آفریده شد) وام گرفته است. م

سال ۱۸۹۸) و سازمان‌های کوچک‌تر و اصلاح‌طلب جنسی در انگلستان و جاهای دیگر (که بعد از جنگ جهانی نخست به وجود آمده بودند)، بستری حمایتی ایجاد کرده بودند. بخت موفقیت این سازمان‌ها نیز با تغییر شرایط سیاسی، دچار نوسان می‌شد. جنبش همجنس‌گرایی آلمان، که در آن دوره بزرگ‌ترین جنبش در جهان بود، در طول دهه‌ی ۱۹۳۰ از سوی نازی‌ها تار و مار شد. در دهه‌ی ۱۹۵۰ البته ابتکارات جدیدی (به‌ویژه در اسکندیناوی و هلند و فرانسه و انگلستان) انجام گرفت و در ایالات متحده نیز حرکت‌های جدیدی صورت یافت. سازمان‌هایی مانند «انجمن متاچین» و «دختران بیلیتیس» در ایالات متحده تا اندازه‌ی زیادی در نتیجه‌ی سیاست‌های مک‌کارتی در تعقیب و شکار منحرفان جنسی در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ و در زمینه‌ی خرده‌فرهنگ‌های گسترش‌یافته‌ی مردان و زنان همجنس‌گرا در دهه‌ی پساجنگ بود که شکل گرفتند. اتحاد اجتماعات همجنس‌گرایان در شهرهایی مانند نیویورک و سان‌فرانسیسکو با جنبش جدیدا سیاسی‌شده‌ی «آزادی‌خواهان همجنس‌گرا» در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ بود که انرژی‌ای برای پدیداری جنبش‌های توده‌ای همجنس‌گرا در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در ایالات متحده فراهم آورد. این رویداد الگویی دست کشورهای دیگر داد تا با توجه به شرایط محلی و بومی خود این سیاست‌های آزادی‌خواهانه را پی گیرند. «همجنس‌گرا» (gay) حالا دال یا اشارت‌گری جهانشمول شده بود که در فرهنگ‌های مختلف معناهای مختلفی به خود می‌گرفت.

شرایطی که به همجنس‌گرایی امکان داد تا صدا پیدا کند، همیشه برای گروه‌های دیگر وجود نداشت. انگ‌زنی شدیدی که به سکس‌بینا-نسلی و هم‌پوسی گریزناپذیری که سکس‌بینا-نسلی با کودک‌آزاری دارد، کار مدافعان‌اش را بسیار دشوار می‌ساخت و بسیار طول کشید تا آن‌ها بتوانند خرده‌فرهنگی استوار ایجاد کنند و صدایی مشترک در سازمان‌های باثبات پیدا کنند. سازمان‌های خاصی که در دهه‌ی ۱۹۷۰ ایجاد شدند (نظیر NAMBLA یا «انجمن عشق مرد-پسر در امریکای شمالی» و PIE یا «مبادله‌ی اطلاعات درباره‌ی کودک‌خواهی» در انگلستان) خیلی زود از سوی اجتماع طرد شدند و پلیس نیز حتی به ترویج نگرش‌های ملایم‌تر این گروه‌ها نیز حساسیت نشان می‌داد. صرف‌نظر از دیدگاه مردم که این فعالیت‌ها را دسیسه‌ای از سوی تجاوزگران و آزاردهندگان می‌دانستند، شاید خود این فعالیت‌ها به‌خاطر خصومت اجتماعی و ماهیت برملاشده‌ی خیلی از روابط کودک‌خواهی (که ریشه در تمایل کودک به رشدکردن و بزرگ‌شدن و هم‌چنین ناهمسانی منافع یا علایق در بین بزرگسالان و کودکان دارد)، امکان آن را نداشتند که اجتماعات اجتماعی و باثباتی ایجاد کنند.

از سوی دیگر اما مدافعان فعالیت آزاریده‌خواهی و آزارنده‌خواهی جنسی (SM)، همین‌که سکس‌وآلیته‌ها - به بیان نه‌چندان خوش‌آیند گیدنز (۱۹۹۲) - «منعطف‌تر» شدند، توانستند شبکه‌ها و خرده‌فرهنگ‌های حمایتی‌ای در شهرهای مختلف جهان ایجاد کنند. SM یکی از مشاجره‌برانگیزترین مباحث سیاسی و جنسی در جنبش‌های مختلف رادیکال شد، و در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بود که بر سر استحقاق این فعالیت‌ها دودستگی‌ای در جنبش‌های فمینیستی و جنبش‌های همجنس‌گرا ایجاد شد. به‌رغم این‌ها، نمایه‌ی اجتماعی SM وارد حوزه‌ی عمومی شد و هم موجب شد تهدید سیاسی آن کم‌تر شود و هم نیروی جنبشی‌اش را از دست بدهد. مسائل مربوط به فعالیت‌های تراجنسیتی (دگرجنس‌جامه‌پوشی و تراجنسی) نیز مناقشه‌برانگیز شد؛ گرچه این مباحث به فعالیت جنسی [این گروه] نمی‌پرداخت و بیش‌تر به این معطوف بود که آیا تراجنسیتی پیش‌انگاشت‌های جنسیتی را تایید می‌کند یا واژگون. تن‌فروش‌ها و دیگر کارگران جنسی (در پورنوگرافی و کلوب‌های لخت‌رقصی (strip) و اینترنت) نیز مسائل جدید را در سازمان سیاسی مطرح کرد: درباره‌ی اعتبار کار در حوزه‌ی تجارت سکس، درباره‌ی خدمت‌رسانی زنان به فانتزی‌های مردانه (که اغلب میل جنسی را در راستای خشونت و تحقیر به بازی می‌گرفتند) و هم‌چنین درباره‌ی تجارت بین‌المللی زنان و کودکان.

گرچه شرایط پدیداری سازمان‌های قدرتمند سیاسی مربوط به همجنس‌گرایی، می‌تواند متنوع باشد اما واقعیت این است که در دنیای جهانی‌شده و رسانه‌ای‌شده و دیجیتالی‌شده، شبکه‌ها و اجتماعات جدیدی حول مسائل سکس‌وآل پدیدار شده و هویت‌های جنسی‌ای برآمده که تایید شده یا به چالش گرفته شده‌اند، و یا عمومیت یافته یا اختصاصی شده‌اند. به‌ویژه در فضای مجازی، فرصت‌های جدیدی ایجاد شده که امکان می‌دهند بدون این‌که بین بدن‌های جسمانی و فانتزی‌ها و بازی‌های اروتیک ربطی وجود آید، بتوانیم بکاویم چه یا که هستیم؛ این فضای مجازی فرصت‌های روزافزونی برای لذت و خطر، برای بسیج‌شدن سیاسی و فرهنگی و هم‌چنین استثمار ایجاد می‌کند.

در اقتصاد نوینِ اروتیک، دیگر شاهد آن نیستم که هنجاریت آن قاره‌ی بزرگی باشد که ناهنجاری‌های مختلف نیز مثل جزیره‌های کوچکی دور و برش را گرفته باشند. در عوض، دسته‌های مختلفی از جزایر کوچک و بزرگ را می‌توان دید که پیوسته به سوی یک‌دیگر شناور هستند و هر یک گیاهان و جغرافیای ویژه‌ی خودش را دارد. مقوله‌ها و اقلیت‌های اروتیک جدیدی پدیدار شده‌اند. و همین‌که سلايق تخصصی و ظرفیت‌ها و نیازهای ویژه باعث تکثر و بسط هویت‌های جنسی شد، مقوله‌ها و اقلیت‌های قدیمی‌تر نیز دستخوش زیرشاخگی و تقسیم درونی می‌شوند. این فهرست می‌تواند بی‌انتهای باشد چون هر میل [جنسی] خاصی تبدیل به مرکزی برای یک اعلامیه‌ی سیاسی و هویت اجتماعی شده است.

به‌ناگزیر پرسش‌هایی مطرح می‌شوند: آیا هر یک از شکل‌های میل [جنسی]، اعتبار یکسانی دارند؟ آیا هر یک از این بخش‌های میل [جنسی] می‌تواند اساسی برای هویت اجتماعی و جنسی باشد؟ آیا هر ادعای هویتی‌ای در مباحث سیاست جنسی وزنه‌ی یکسانی دارد؟ درباره‌ی هویت دگرجنس‌گرا چه که به‌ندرت تحت واکاوی و تدوین قرار گرفته اما گفتمان مسلطی بوده و هست؟ آیا مقوله‌ی هویت، برای اندیشیدن درباره‌ی سیلان تجربه‌های اروتیک، مقوله‌ی مناسبی است؟ آیا هویت، [عاملیت و] اراده‌ی آزاد را مرزبندی و تنگ و محدود نمی‌کند؟ هویت‌ها صرفاً همان ابزار روایی برای ایجاد حس امنیت و ثبات نیستند؟ آیا هویت‌ها نهایتاً ساختگی نیستند، هر چند که «ساخته‌های ضروری‌ای» باشند؟ درباره‌ی زبان سکسوالیته چه؟

پیش‌تر اشاره کردم که اصطلاح «کویر» (queer - دگرباش) بخشی از این تاریخ پیچیده‌ی هویت جنسی است. دهه‌ها بود که این اصطلاح هم در داخل و در خارج از جهان همجنس‌گرایی مذموم پنداشته می‌شد و آزادی‌خواهان همجنس‌گرا در دهه‌ی ۱۹۷۰ این اصطلاح را به‌خاطر توارد معنای از-خود-بیزاری، قویا رد می‌کردند. اما در دهه‌ی ۱۹۹۰ رادیکال‌های جنسی دوباره آن را اقتباس کردند و آن را مساوی با طرد ایده‌ی هویت‌های ثابت دانستند و چالشی برای ساختار دگرجنس‌گراهنجارین سکسوالیته. نظریه‌ی کویر نیز چشم‌اندازهای نوین و چالش‌برانگیزی را گشود که عمدتاً روی مباحث اولیه‌ی ساختارگرایانه بنا شده بود اما بینش‌های انتقادی‌ای را از نظریه‌ی ادبیات و نقد فرهنگی گرفت و در خود آمیخت. حالا منحرف دیگر به‌معنای بیمار نبود و جایگاهی تلقی می‌شد که از آن می‌تواند هنجار را به چالش کشید. سرپیچی نیز مشخصه‌ی تعریف‌کننده‌ی سیاست تخریب یا براندازی شمرده می‌شد. هویت، دیگر کافی به نظر نمی‌رسید.

و اما البته هویت به‌طور مداوم [به صحنه‌ی مباحث سکسوالیته] بازمی‌گردد. خود «کویر» نیز می‌تواند اساسی برای یک هویت غیرهویت‌ی شود. خودابرازی‌هایی مثل «من کویر هستم» ابهام زیادی دارد؛ اما در سیاست هویت، موضع‌گیری شفاف‌تری تلقی می‌گردد. هویت‌یابی‌های جدید سیاسی و فرهنگی، همیشه امکان پدیداری دارند. برای نمونه، چرخشی که در زبان هویت از منحرف به همجنس‌باز و از آن به همجنس‌گرا روی داده را می‌توان در سرواژه‌هایی مثل «LGBT» یا حتی «LGBTQQI» (لزبین، گی، دوجنس‌گرا، تراجنسیتی، کویر، جُستارگر⁷، دوجنس) مشاهده کرد (اخیراً در یکی از وب‌سایت‌ها دیدم که h را برای دگرجنس‌گرا یا heterosexual هم آخر آن سرواژه آورده). گویا پایانی برای ابداع هویت‌ها نمی‌شود در نظر گرفت؛ ابداع هویت‌ها مرزبندی‌ها را تغییر می‌دهند و مقوله‌ها را مخدوش می‌کنند و سوژگانی‌های مختلفی را به هم وصل می‌کنند و زبان‌های سکسوالیته را برمی‌اندازند و نو می‌کنند.

اما دشوارترین و قطعی‌ترین پرسش هنوز ما را رها نکرده؛ اگر مفهوم سنتی «منحرف» را به‌خاطر گفتمان تنوع کنار بگذاریم (که به باور من باید کنار بگذاریم) آیا ابزاری خواهیم داشت تا به کمک آن بتوانیم خوب را از بد، شایسته را از ناشایسته، و (جرات کنیم و بگوییم) اخلاقی را از غیراخلاقی متمایز کنیم؟ تأییدکردن حضور تنوع، پرسش‌های دشواری که سنت جنسی پیش می‌کشد را پاسخ نمی‌دهد: صرفاً پرسش‌های جدیدی مطرح می‌سازد.

واسازی مقوله‌ها

اولین چیزی که باید گفت این است که واقعیت مسلم تنوع جنسی، لازم نیست به هنجاری با پذیرشی عمومی شونده یا عمومی‌شده بینجامد. کارکرد اخلاق‌گرایان اجتماعی و گروه‌های بنیادگرا در راستای ترویج یا تقویت بازگشت «ارزش‌های سنتی» نشان می‌دهد که برخی مردم دست‌کم هنوز امید دارند یک استاندارد جهانشمول اخلاقی احیا شود. هم‌چنین گرایش‌های

⁷ Querying به معنای پرس و جو کردن و تردید داشتن است. کسی را گویند که هنوز هویت‌اش را پیدا نکرده. م

نیرومندی در بین گروه‌های کاملاً متفاوت برای یافتن یک «اخلاق جدید» وجود دارد که در آن به زعم آن گروه‌ها مؤلفه‌های فاسد جامعه‌ی لیبرال / سرمایه‌دار / بورژوا / غربی / مردمحور / دگرجنس‌گرا باید حذف شود (هر گروهی بر یک یا چندتا از این مؤلفه‌ها تاکید دارد).

مسئله این‌جاست که حتی در بین اقلیت‌های جنسی به‌حاشیه‌رانده‌شده‌ی معترض نیز اغلب چنین توافقی برقرار است که البته گاهی مخالفت‌های خشن نیز در مقابل آن توافق وجود دارد. آیا پورنوگرافی به خشونت مردانه برمی‌گردد؟ آیا پورنوگرافی بازتاب جامعه‌ی سکسیستی است یا که پدیده‌ای بی‌ضرر است؟ آیا سکس بینانسل، چالشی رادیکال برای تقسیم مستبدانه‌ی سن است یا که آزار جنسی کودکان به شمار می‌آید؟ آیا رفتار تراجنسیتی، چالشی برای سلطه‌ی کلیشه‌های جنسیتی است یا که سرسپردگی‌ای است به آن تقسیم‌های جنسی و کلیشه‌ها؟ آیا آزاریده‌خواهی-آزارگرخواهی غرق‌شدن در فانتزی‌های خطرناک است یا - بدتر - غرق‌شدن در خشونت است یا که صرفاً یک بازی بی‌ضرر در روابط اروتیک‌شده‌ی قدرت است؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگر، مهم هستند چون چالشی برای ما ایجاد می‌کنند تا درباره‌ی معیارها و سنجه‌های رفتار و کنش شایسته و ناشایسته بازاندیشی کنیم.

سنت جنسی دیرزمانی فقط دو موضع داشت: یا سکس اساساً چیز خطرناکی است و فقط زمانی پذیرفته می‌شود که در راه‌های شایسته (عموماً سکس تولیدمثلی و ازدواجی) قرار گیرد؛ یا سکس اساساً سالم و خوب است اما جامعه‌ی فاسد آن را سرکوب و منحرف و تکذیب کرده. البته رویکرد سومی هم هست که من در این کتاب از آن طرفداری می‌کنم: سکس‌آلوده فقط در روابط اجتماعی است که معنا پیدا می‌کند، یعنی ما می‌توانیم با فهمیدن زمینه‌ی اجتماعی و فرهنگی و سیاسی، دست به انتخاب‌های شایسته بزنیم. این رویکرد مستلزم دوری جستن از اخلاق «کنش‌ها» است، اخلاقی که صدها سال بر نظریه‌پردازی جنسی مستولی بوده، و در راستای این رویکرد نسبی جدید است که «زمینه» و «معنا» اهمیت می‌یابند. هنوز هم هستند خیل کسانی که مسلم می‌دانند در کنش‌های ما گناه یا رستگاری و اخلاقی بودن یا غیراخلاقی بودن و هنجاریت یا ناهنجاریت وجود دارد. این نگاه در قوانین اخلاقی مسیحیت قرون وسطا مندرج شده، قوانینی که اعلام می‌دارند در پایگان ارزش‌ها تجاوز دگرجنس‌گرایانه ارجمندتر از خودارضایی یا لواط مبتنی بر رضایت دوطرفه است، چون تجاوز دگرجنس‌گرایانه تولیدمثلی است ولی آن دو بی‌ثمر. یعنی اولویتی که به تولیدمثل داده شده، سلسله‌مراتب ارزش‌ها را مشخص می‌سازد.

ما در سده‌ی بیست و یک ظاهراً مداراگرتر هستیم (گرچه رژیم‌های بنیادگرا هنوز هم بر اساس ارزش‌های دینی خود باور دارند که همجنس‌گرایان یا زنان زناکار مستحق سنگسار هستند)، اما خیلی‌ها این را مسلم می‌دانند که بعضی از کنش‌های جنسی ذاتاً بهتر از کنش‌های دیگر هستند. هرچند، ما حالا تمایل داریم به طبیعت و زیست‌شناسی یا علم سکس اعتبار بیش‌تری دهیم تا ایمان کورکورانه به این سلسله‌مراتب ارزش‌های سنتی جنسی. در مسیحیت دیگر آمیزش مقعدی بدترین جنایات به شمار نمی‌آید (گرچه همین اواخر دادگاه عالی ایالات متحده آمریکا رای داده که در بخش‌هایی از این کشور این رفتار غیرقانونی است). خودارضایی نیز دیگر در بین جوانان وحشت‌افزا نیست و حتی در کتاب‌ها و مجله‌ها و روزنامه‌ها تشویق می‌شود و توی اینترنت هم به‌عنوان یکی از لذت‌های مثبت تلقی می‌شود.

چنین تأثیری تا اندازه‌ای به‌خاطر بازاریابی علمی است. اما عموماً در نتیجه‌ی تغییرات اخلاقی و سیاسی‌ای است که کمپین‌ها ایجادشان کرده‌اند. حذف همجنس‌گرایی از فهرست اختلال‌های «راهنمای تشخیصی انجمن روان‌پزشکی آمریکا» در ۱۹۷۴، کار سازمان‌ستیزگر همجنس‌گرایان مرد و زن بود و نه پیشرفتی علمی. کمپین‌های پرشور فمینیست‌ها و مردان و زنان جنبش خلوص اجتماعی^۸ و اصلاح‌گران عقاید مذهبی در طول ۱۰۰ سال گذشته بوده و نه پیشرفت‌های دانش که تصورات مردم از آزار جنسی و تجارت بین‌المللی سکس و پورنوگرافی و تن‌فروشی و کنترل زاد و ولد و سقط جنین را از راه‌های گوناگونی تغییر

^۸ جنبشی در اواخر سده‌ی نوزدهم بود که خواستار الغای تن‌فروشی و دیگر کنش‌های جنسی مخالف با آموزه‌های مسیحی بودند. این جنبش که عمدتاً

زنان در آن مشارکت داشتند، تأثیر عظیمی بر جنبش فمینیسم گذاشت و کمک کرد تا دیدگاه فمینیستی درباره‌ی تن‌فروشی شکل بگیرد؛ ریشه‌ی این

گفته که «امر اجتماعی امری سکس‌وآل است» است را در این جنبش باید سراغ گرفت. م

داده‌اند. اما هنوز هم این باورِ ناخودآگاه وجود دارد که برخی کنش‌ها بهتر از برخی دیگر هستند؛ حتی اگر در این جهان پلورایستی نتوانیم بر سر نظمی که این جهان باید بگیرد همیشه به توافق برسیم.

از سوی دیگر، رویکرد نسبی‌گرا می‌خواهد همه‌ی این فعالیت‌های جنسی را به‌عنوان فعالیت‌های اجتماعی و به‌عنوان جنبه‌هایی از روابط گسترده‌تر اجتماعی بداند تا زمینه‌ای را که این فعالیت‌ها در آن معنا پیدا می‌کنند توضیح دهد. این نیز به‌نوبه‌ی خود مستلزم آن است که سعی کنیم روابط قدرت را اثرگذار بدانیم و آن‌ها را اضطراب‌های دقیقی تلقی کنیم که امکان‌های انتخاب ما را و تأثیری را که یک کنش جنسی خاص بر ما و دیگران می‌گذارد محدود می‌سازند و همچنین امکان‌های لذت و خودگردانی شخصی را نیز تحدید می‌کنند. با تأیید پلورالیسم جنسی، بسیاری مشکل‌ها و مسئله‌های دیگری مطرح می‌شود، و من سعی خواهم کرد این‌ها را بعداً توضیح دهم. نکته‌ی مهم در این‌جا این است که چنین رویکرد و چشم‌اندازی باید ارتباط خود با سیستم اخلاقی‌ای را بگسلد که کنش‌های جنسی بر آن بنا شده‌اند. هرچند، این اقدام خیلی چالش‌برانگیز خواهد بود. در سنت جنسی، کنش‌های خاصی به‌عنوان الگوهای زنده‌ی یک سیستم جنسی خاص و همچون نشانگان (سندروم) بیماری تلقی شده‌اند. چشم‌اندازی که در این‌جا مطرح شد، با چنین مقوله‌های کلی‌نگرانه‌ی قطع ارتباط کرده است. با این قطع ارتباط، دیگر ممکن نخواهد شد که کنش جنسی‌ای را به‌خاطر این که «همجنس‌گرایانه» یا «دگرجنس‌گرایانه» یا «آزاریده‌خواه-آزارگرخواه» یا «کودک‌خواهی» است محکوم کنیم. در عوض، باید پرسیم: اعتبار یا شایسته‌بودن/ناشایسته‌بودن یک فعالیت خاص را چه چیزی تعیین می‌کند؟ عوامل اجتماعی‌ای که به این کنش‌ها معنا می‌دهند چیست؟ چه نوع روابط قدرتی در کار است؟ اگر به چند نمونه‌ی معاصر نگاه کنیم، خواهیم فهمید که چه نوع عواملی می‌توانند مد نظر قرار گیرند.

۱. پنداشت دگرجنس‌گرایانه

نمونه‌ی نخست، دگرجنس‌گرایی است. شاید در نگاه اول شگفت‌آور به نظر برسد. هنجار دگرجنس‌گرایی چنان مسلم و مفروض پنداشته شده که به‌ندرت به پرسش گرفته می‌شود. دگرجنس‌گرایی در نظریه‌پردازی جنسی، مسلم و شکل طبیعی‌ای پنداشته شده که دیگر سکسوالیته‌ها را با آن می‌سنجند. تا همین اواخر، تلاش کمی برای نظریه‌پردازی دگرجنس‌گرایی و ردگیری تاریخ آن انجام گرفته است. برخی منتقدان فمینیستی که شکل کنونی دگرجنس‌گرایی را نقد کرده‌اند، در نهایت همه‌ی شکل‌های دگرجنس‌گرایی را به‌خاطر این طرد کرده‌اند که منجر به جاودانه‌شدن سلطه‌ی مردانه می‌گردد. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، از نظر نویسندگان دیگری مانند ادرین ریچ، «دگرجنس‌گرایی اجباری» همانا مکانیسم کلیدی برای کنترل کردن زنان است، و بنابراین دگرجنس‌گرایی نهادی شده نیز گفتمان غالبی است که نظم سکسوال را شکل داده و تعریف می‌کند. نظریه‌پردازان، درباره این مسئله با مفاهیم و اصطلاحات متفاوتی بحث کرده‌اند: «ماتریس دگرجنس‌گرا»، «سراسرینی دگرجنس‌گرایانه»، «بایسته‌ی دگرجنس‌گرا» و مانند آن، و نظریه‌پردازان کوییر نیز در باره آن زیر عنوان «دگرجنس‌گراهنجاری» بحث کرده‌اند. همه‌ی این‌ها می‌خواهند قدرت تعریف‌گر و هنجارساز پنداشت دگرجنس‌گرایانه را توضیح دهند، اینکه چه‌گونه سکسوالیته‌های دیگر را در بهترین حالت به حاشیه رانده و در بدترین حالت بی‌اعتبار ساخته است.

اما وقتی داریم قدرت این شکل نهادی شده را بازنشاسی می‌کنیم، باید زمینه‌ها و معناها را نیز مد نظر قرار دهیم. دگرجنس‌گرایی شاید نهادی است که مردان و زنان را اسیر روابط قدرت (سلطه و تابعیت) می‌سازد و «دیگری» را می‌آفریند و بیرون می‌گذارد، اما صرفاً یک پدیده‌ی جنسی نیست بل هم‌چنین یک سری کنش هم هست. این مفهوم هم شامل روابط عاشقانه است و هم تجاوز، هم انتخاب است و هم اضطراب. دگرجنس‌گرایی شامل فعالیت‌های جنسی چندگانه‌ای است، از آمیزش جنسی و سکس‌مرد-در-بالا^۹ گرفته تا دخول مقعدی و دهانی. این مفهوم به تفاوت‌های سنی و جنسیتی و فرهنگی و حتی فانتزی‌های جنسی افراد اشاره‌ای نمی‌کند. رویکرد نسبی‌گرایانه نباید نقطه‌ی عزیمت خود را انتخاب‌بده یا کنشی (آمیزش آلتی) که شکل غالب و رایج است بگیرد؛ بل باید مجموع عواملی را در نظر گیرد که اهمیت و فحوای آن کنش را شکل می‌دهد. آیا این خود کنش جنسی است که روابط سلطه و تابع را جاودانه می‌سازد؟ اگر چنین است، جایگزین‌ها چه می‌توانند باشند؟ آیا

^۹ وضعیت آمیزش جنسی‌ای را گویند که مرد روی زن و بالای زن می‌خوابد و دخول صورت می‌گیرد. م

امکان آن هست که روابط برابری بین مردان و زنان ایجاد شود؟ آیا تغییر، ضروری و مطلوب و ممکن است؟ و پرسشی مهم‌تر: این ساختارهای دگر جنس‌گرایانه و تثبیت جنسیتی که در این ساختارها هست، چه‌طور ثبات دارند و تغییرناپذیر هستند؟

۲. چالش تراجنسیتی

چالش تراجنسیتی در اینجا در کانون محل نزاع قرار می‌گیرد. اجراهای جنسیتی‌ای که با طبیعی‌بودگی و ثبات پنداشت‌های مرسوم درباره‌ی مردانگی و زنانگی گسست پیدا می‌کنند، اساساً تمام باورهای غیرتاریخی درباره‌ی جاودانه‌بودن پنداشت دگر جنس‌گرایانه را تخریب می‌کنند. دگر جنس‌جامه‌پوشی و دگر جنس‌زیستی¹⁰ همگی کنش‌هایی هستند که این ایده را به سخره می‌گیرند که یک طبیعت حقیقی و اصیل وجود دارد که گویی بنیان دگر جنس‌گرایی اجباری و دگر جنس‌گراهنجاری را می‌سازد.

می‌توان دید که چالش تراجنسیتی دارای یک ابهام و دوپهلویی اصلی است. مقوله‌ی تراجنسیتی، هم حرکتی است به سوی ذاتی‌گراسازی جنسیت سنتی، و هم یک آشفته‌سازی عمیق باورهای جنسیتی‌شده است. تراجنسیتی نخستین مؤلفه‌ای بود که مناقشات آتشینی به‌ویژه در بین فمینیست‌هایی به پا کرد که دگر جنس‌جامه‌پوشی و تراجنسی‌گرایی را سرسپردگی به کلیشه‌های جنسیتی می‌دانند؛ این دسته از فمینیست‌ها می‌گویند تراجنسیتی همانا پذیرفتن این است که یک جنسیت حقیقی وجود دارد که افراد تراجنسیتی می‌خواهند بر طبق آن زندگی کنند. جالب این‌جاست برخی تراجنسیتی‌هایی که هنوز عمل نکرده‌اند، برای دستیابی به عمل جراحی مجبور می‌شوند مقامات دولتی را این‌گونه متقاعد کنند که آن‌ها نه‌تنها در جنسیت اشتباهی زندگی می‌کنند که هم‌چنین می‌توانند در جنسیت دیگر هم زندگی کنند. پذیرش این ایده که تراجنسی‌ها می‌توانند حقوق تازه و مشخصی را ادعا کنند (برای مثال حق درمان پزشکی و حق تغییردادن شناسنامه)، بر این پیش‌فرض بنا شده که آن‌ها در بدن اشتباهی گیر افتاده‌اند و باید به خویشتن جدیدی منتقل گردند.

همان‌طور که مورگان می‌گوید، این مسئله همان «معمای تراجنسی» است. انسان‌های تراجنسی و تراجنسیتی برای دست‌یافتن به حقوق بنیادین خویش باید هویتی جامع و ذاتی‌گرایانه‌ای داشته باشند خالی از ابهام و دوپهلویی.

اما در همان حال نیز، از دهه‌ی ۱۹۹۰ که تراجنسیتی به‌عنوان موضوع اصلی مبارزات بر سر جنسیت و دگر جنس‌گراهنجاری مطرح گشت، چالشی عمیق ایجاد کرد که در نظریه و سیاست کویر داخل شده است. لعنت‌گویی به جنسیت، از همان آغاز جنبش «آزادی همجنس‌گرایی» (در شورش اسطوره‌ای استون‌وال در نیویورک در ۱۹۶۹) مولفه‌ی کلیدی‌ای بوده است. اهمیت واژگون‌ساز و متجاوز پدیده‌ی معاصر تراجنسیتی، تحولی بیش‌تر به خود گرفت و «تراجنسیتی» تبدیل شد به واژه‌ای چتری برای همه‌ی افراد دیگر جنس‌زیست و دیگر جنس‌مقیم (یعنی تمام انسان‌های «هم‌تافت جنسیتی»). حضور افراد تراجنسیتی در صحنه‌ی عمومی، نشان‌دهنده‌ی حضور شکل‌های جدیدی از عاملیت است. در این فرآیند، افراد تراجنسیتی تبدیل شدند به چهره‌ی نمادینی برای «عبور از مرز»، برای به چالش کشیدن ثبات جنسیتی، و تراجنسیتی‌بودن نیز «به صورتی روزافزون مزیتی تلقی می‌شود که می‌تواند امکان دهد تا مشاهده کنیم بدن‌های جنسی‌شده و جنسیتی‌شده در زندگی روزمره چه‌طور درک و اجرا می‌شوند». ملکه‌نماها¹¹، شاه‌نماها¹²، مردان تراجنسیتی، زنان تراجنسیتی، افراد دو جنسیتی، دگر جنس‌جامه‌پوش‌ها، کویرهای جنسیتی، جنسیت‌مبهم‌ها، دوجنسه‌ها و افرادی که جنسیتی شناور دارند؛ این‌ها نشان می‌دهند که منظومه‌ی جنسیتی، دو قطب ندارد بل که چندقطبی و چندصدایی و خرابکار است.

اما تقدیر کویر از تخطی و سرپیچی، می‌تواند عادی‌بودگی انتقال از یک جنسیت به جنسیت دیگر را از بین ببرد و تمایزهایی را (برای مثل بین لژیون کویر نرینه و فرد تراجنسیتی) محو کند، و یا تجربه‌های ویژه‌ی تراجنسی‌های عمل‌کرده و عمل‌نکرده را نادیده بگیرد. پراسر، از این انتقال به‌عنوان یک سفر یاد می‌کند و نه یک رویداد؛ سفری که مشخصات و مکان‌مندی خودش را دارد، و هیچ ربطی به فهم پسامدرنی از سیالیت ندارد. او حق مطلب را ادا کرده. سفرهایی که همان گذاشتن از مرزهاست، همان

¹⁰ Cross-living به دوره‌ی آزمایشی‌ای گویند که فرد پیش از تغییر جنسیت، زندگی جنسیت دیگر را می‌آزماید و زندگی می‌کند. م

¹¹ Drag queens

¹² Drag kings

مهاجرت‌هاست؛ این‌ها جنبه‌ی عمومی دنیای معاصر ما هستند. مخاطراتی اسطوره‌ای نیستند، و ضرورتاً عصیان یا سرپیچی هم نیستند. بل بخشی از فرآیند دراز تبادل بین هویت و تفاوت و حاشیه‌نشینی و حق خروج و حق صدا دار شدن است.

۳. بازی قدرت: آزاریده‌خواهی-آزارگرخواهی

آزاریده‌خواهی-آزارگرخواهی (SM) در سال‌های اخیر از زیر سایه بیرون آمده، گرچه هنوز از فهرست اختلال‌های روان‌پزشکی در راهنمای تشخیصی و آماری انجمن روان‌پزشکی آمریکا بیرون نیامده است. رابطه‌ی مبتنی بر رضایت دوطرفه‌ی SM، برای بسیاری از انسان‌ها اساسی برای هویت زیست‌پذیر جمعی و شخصی شده است که بر اروتیک‌سازی خود قدرت متمرکز می‌باشد. همان‌طور که یکی از اولین مدافعان SM رضایتی گفته است: «ما ترسناک‌ترین یا چندش‌آورترین یا ناپذیرفته‌ترین فعالیت‌ها را انتخاب می‌کنیم و آن‌ها را به لذت تبدیل می‌کنیم».

از دید نظریه‌پردازهای سنت جنسی، ریشه‌ی SM همان اغراق کردن در روابط بهنجاری است که بین مردان و زنان امری ذاتی و طبیعی است. از دید کرافت-ایبینگ، آزاریده‌خواهی «چیزی نیست مگر تشدید افراط‌گونه و آسیب‌شناختی از پدیده‌ها (که هم در موقعیت‌های بهنجار روی می‌دهد و هم در شکل‌های اولیه‌ی رشد جنسی)، که داخل زندگی جسمانی و جنسی به‌ویژه مردها می‌شود.... آزارگرخواهی نیز نقطه‌ی مقابل آزاریده‌خواهی است....». حتی کرافت-ایبینگ هم مجبور بود تأیید کند که توصیف آسیب‌شناختی از این پدیده‌ی جنسی نیز نارسا است. یکی از اولین موردهای مطالعاتی او که ظاهراً از گفتگوهای مستمرشان چیزهای زیادی یاد گرفته بود، یکی از مدافعان روشن‌اندیش آزاریده‌خواهی-آزارگرخواهی بوده. در طول سده‌ی گذشته، تلاش‌های گوناگونی صورت گرفته است تا SM را به‌عنوان یک نوع و یک انتخاب جنسی تدوین شود.

آزاریده‌خواهی-آزارگرخواهی یک برجسب کلی است که گستره‌ای از فعالیت‌ها را دربرمی‌گیرد: «همه‌ی هویت‌ها و کنش‌های جنسی که درگیر بازی دردناک و بستن و سلطه و پیروی و مبادله‌ی اروتیک قدرت» را شامل می‌شود. همه‌ی کسانی که دست به این فعالیت‌ها می‌زنند، دل‌شان نمی‌خواهد که این فعالیت‌ها اساسی برای هویت‌شان شود و حتی کسانی که این فعالیت‌ها و هویت‌ها را با خود به عرصه‌ی عمومی می‌آورند نیز عمل‌شان را ضرورتاً رادیکال یا سرپیچی‌گرانه نمی‌دانند. بل صرفاً یکی از جنبه‌های زندگی جنسی آن‌ها است. اما برای بسیاری از مدافعان SM در درون فرهنگ‌های جنسی در غرب، برنامه‌ی بزرگ‌تری وجود دارد. آن‌ها می‌گویند SM رضایتی، بینش‌های یگانه‌ای برای ماهیت قدرت جنسی و سکس‌تطهیرکننده و درمان‌کننده فراهم می‌سازد و ماهیت آیینی و بازی‌گونه‌ی سکسوالیته را افشا می‌سازد.

در سال‌های اخیر، داستان‌های جنسی تازه‌ای حول SM شکل گرفته و این داستان‌ها آشکارا بیانگر نیازهای جدید هستند و معنای گسترده‌تری از هویت‌یافتن حول این فعالیت‌های جنسی قانون‌شکن و منفور ایجاد می‌کنند. از یک سو، ضرورتاً ارتباطی بین این رفتارها و تصاویر و اونیفرم‌ها و یادگارپرستی‌ها و لذت‌های جنسی متنوعی که تحت یک برجسب کلی گردآوری می‌شوند، وجود ندارد. SM همان‌قدر مقوله‌ی جنسی مطلق است که دیگر مفاهیمی که در این‌جا بحث شده. اما چهره‌ی عمومی آن شاید حاکی از یک تحول گسترده‌تری باشد: یعنی در ادامه‌ی همان پاره‌کردن پیوند بین تولیدمثل و سکسوالیته می‌تواند دیده شود، پیوندی که مشخصه‌ی دنیای معاصر جنسی ما است. کاری که مدافعان SM رضایتی انجام می‌دهند این است که می‌پرسند محدوده‌های این آزمایش جنسی و لذت تا کجاست. اگر درد و سلطه و تبعیت و آیین و بازی قدرت خودشان ذاتاً اشتباه نیستند، و همگی در زمینه‌ی انتخاب‌های آگاهانه اجرا می‌گردند، پس وقتی داریم از سکسوالیته حرف می‌زنیم، باید درباره‌ی روابط بین زمینه و انتخاب، بین سوژگانی و رضایت نیز بازاندیشی کنیم. آیا مردم حق دارند که درباره‌ی فعالیت‌هایی که مرسوم‌اً دردناک و آسیب‌رسان تلقی می‌گردند رضایتی متقابل داشته باشند و با آنها موافقت کنند؟ چه شرایطی می‌تواند چنین انتخاب‌هایی را معتبر سازد؟ آیا همان‌طور که بین یک مرد و یک زن امکان انتخاب آزادانه وجود دارد، در بین مردم «هم‌طبقه»

(همجنس‌گرایان، دو زن) نیز انتخاب آزادانه ممکن است؟

فعالیت‌های «حاشیه‌نشینی‌های جنسی» که طرفداران SM می‌توانند عضو عمیقاً عصیان‌گر این گروه تلقی شوند، شاید در زیست جنسی اکثر مردم هم‌چنان حاشیه‌ای بماند، اما این فعالیت‌های حاشیه‌نشینی‌ها در واقع دارند پرسش‌های اصلی‌ای درباره‌ی محدوده‌های هنجاریت و مرزهای فعالیت معتبر جنسی و سرردهای پیجویی لذت می‌پرسند.

۴. محدوده‌های رضایت: کودک‌دوستی

مسئله‌ی رابطه‌ی جنسی بین آدم‌هایی از نسل‌های مختلف، یا کودک‌دوستی، به عمیق‌ترین وجهی می‌تواند روابط قدرتی را نشان دهد که می‌توانند در سکس وجود داشته باشند. جوامع معاصر نگرانی‌ها و ترس‌هایی در این زمینه دارد. «کودک‌دوستی» تبدیل به نمادی برای یک امر شریر و یغماگری شده است، نه تنها هم‌معنای کودک‌آزاری شده که در بسیاری از موارد به بچه‌دزدی و بچه‌گشی هم تعبیر می‌شود. وحشت عجیب و غریبی که آزار کودکان و تحمیل امیال بزرگسالانه بر کودکان آسیب‌پذیر و بی‌دفاع ایجاد می‌کند، حاکی از فرهنگی است که بابت مرزها و تفاوت‌های بین بزرگسالان و کودکان عمیقاً بیمناک است، و دغدغه‌ی آن را دارد که تا حد ممکن از خردسالان محافظت کند. گرچه همیشه هم چنین نبوده.

در اواخر سده‌ی نوزدهم، از کودک‌دوستی به خاطر فرصت‌های تعلیماتی‌ای که ایجاد می‌کند، تمجید شده؛ یا همان چیزی که توجیه عشق یونانی نامیده شده: گفته می‌شد که در گذار از وابستگی دوران کودکی به مسئولیت‌پذیری دوران بزرگسالی، راهنمایی‌ها و مراقبت‌های جنسی و اخلاقی یک مرد می‌تواند بسیار گرانبها باشد. در سده‌ی بیستم هم با فرضیاتی که درباره‌ی سکسوالیته‌ی دوران کودکی طرح می‌شد، این مسئله مشروعیت بیش‌تری پیدا کرد: خود سکس‌شناسی نیز ظرفیت‌های جنسی دوران کودکانی (از جمله وجود خودارضایی در دوران کودکی) را اذعان کرده است. اگر چیزی چنین طبیعی و همه‌گیر است، آیا باید همانند امروزه سکسوالیته‌ی کودک را تحت کنترل شدید درآورد؟ و اگر طبیعی است، پس قطعاً نمی‌تواند آسیب‌رسان باشد حتی اگر این خودارضایی با بزرگسالان روی دهد. همان‌طور که تام اوکارول (مدافع دوآتشه‌ی سکس بینانسل‌ی که به همین خاطر هم کارش به زندانی شدن کشیده شد) نوشت «... نیازی نیست که کودک «عواقب» درگیر شدن در بازی بی‌ضرر جنسی را بداند، صرفاً چون این [عواقب] دقیقاً همان است: بی‌ضرر».

از دید اکثریت مردم، این بازی بی‌ضرر نیست، بل آزار جنسی کودک است. کودک‌دوستی از دید اکثر مردم یعنی این که بزرگسالان قدرتمند از تجربه‌شان استفاده می‌کنند و نیرنگ می‌زنند تا با استثمارکردن کودکان از آن‌ها ارضا حاصل کنند. حساسیت فزاینده به آزار جنسی، در نتیجه‌ی کمپین‌های طولانی‌مدتی است که اغلب در کشورهای غربی و به‌دست فمینیست‌ها و کسانی که خودشان تجربه‌ی آزار دیدن داشته‌اند، انجام شده. مخالفت با کودک‌دوستی پدیده‌ای جهانی شده، و با کمپین‌های بین‌المللی قصد دارند تا به تجارت کودک و بدتر از آن گردشگری جنسی خاتمه دهند. اما عجیب این جاست که جوامع مدرن و معاصر (از استرالیا گرفته تا اروپا و ایالات متحده) بیش‌تر به چهره‌ی بی‌نام و نشان کودک‌دوستی تمرکز کرده‌اند تا واقعیت روشن کودک‌آزاری‌هایی که از سوی بستگان نزدیک یا دوستان خانوادگی یا حتی کشیش‌ها (در پی رسوایی‌هایی که اخیراً در انگلستان و ایرلند و استرالیا و ایالات متحده روی می‌دهد) صورت می‌گیرد.

به‌رغم احساس برانگیز بودن این موضوع، یا شاید دقیقاً به همین خاطر، مهم است که تا حد امکان عقلانی و بی‌تعصب به موضوع نگاه کرد. سن یک نشانه‌ی مبهم است. آیا سن ایده‌آلی وجود دارد که در آن رضایت ممکن می‌شود و نه آزارگر، و رابطه رضایتی می‌شود و نه اجباری؟ قطعاً اکثریت قاطع ما می‌توانیم قبول کنیم که این سن نباید ۳ یا ۸ سالگی باشد، اما درباره‌ی ۱۲ یا ۱۴ یا ۱۵ سالگی چه که در کشورهای مختلف اروپایی سن رضایت محسوب می‌شوند؟ قانون شدیداً متنوع است و گاهی تأثیر متفاوتی بر پسرها و دخترها می‌گذارد. برایان تیلور با توجه به سنی که در این رابطه‌ها مطرح می‌شود و تمایز جنسیت و ماهیت تمایل طبیعی جنسی و تعامل همه‌ی این سه تا، سکس بینانسل‌ی را به هشت خرده‌مقوله تقسیم می‌کند. این یعنی کودک‌دوستی‌ها وجود دارد، و نه فقط یک نوع کودک‌دوستی، و واکنش اجتماعی نیز باید متناسب با این تمایزات باشد، حتی اگر به‌درستی به منظور محافظت از خردسالان و آسیب‌پذیرها باشد.

گزینش‌گری

چهار مقوله‌ای که در بخش پیشین، بررسی شدند (دگر جنس‌گرایی، گرایش تراجنسیتی، آزاریده‌خواهی -آزارگرخواهی، کودک‌دوستی)، بار و دلالت‌های متفاوت اجتماعی‌ای دارند. تاریخ آن‌ها شاید همپوشی داشته باشد اما مسیرهای تاریخی متمایزی را داشته و دارند. اما وقتی ما آن‌ها را زیر عنوان پدیده‌های متغیر تاریخی و جامعه‌شناختی واکاوی می‌کنیم و نه زیر عنوان مفروضات طبیعی، نشان می‌دهد که فهم ما از سکسوالیته‌های انسان چه تغییراتی به خود دیده و چه سرگذشت درازی

داشته. البته این مزیت فهم تاریخی و اجتماعی از سکسوالیته‌های انسان صرفاً به دانشگاه و دانش‌پژوهی محدود نمی‌شود. در پایان سده‌ی نوزدهم، وقتی این مسائل اندک‌اندک در نوشته‌های محتاطانه سکس‌شناسی جدید وارد شد، مطالبه‌ی این دانش بسیار قابل توجه بود، اما مخاطب این نوشته‌ها نسبتاً محدود و اندک بود. امروزه ما در بحبوحه‌ی انفجار گفتمانی به سر می‌بریم، در شکوفایی گسترده‌ی داستان‌های سکسی. بعضی افراد شاید آن‌قدر خجالتی یا متین هستند که نتوانند میل‌های پنهانی‌شان را به شریک زندگی خویش یا دوست نزدیک خویش بازگویند اما گویا برای آن‌ها مطرح کردن همین میل‌های پنهانی برای میلیون‌ها بیننده‌ی تلویزیون یا در فضاهای مجازی و به‌طور بی‌نام و نشان، آسان‌تر است.

ما راو درازی را پیموده‌ایم. اما این که می‌توانیم داستان‌های خود را چنین مصرانه بازگو کنیم، بدان معنا نیست که این داستان‌ها وزن و بار متفاوتی ندارند و ارزش‌های متنوعی را در خود نگرفته‌اند و تأثیر متفاوتی بر مردم نمی‌گذارند. ما هنوز هم باید تمایزگذاری کنیم. من وقتی این کنش‌های جنسی را از یک‌دیگر جدا کردم و به‌طور جداگانه‌ای به آن‌ها پرداختم، صرفاً برای آن بود تا آن‌ها را در معرض بازجویی اجتماعی و سیاسی قرار دهم. گریزناپذیر است که نمی‌توانیم پاسخ‌های ساده‌ای در دفاع یا مخالفت با این فعالیت‌های خاص به دست دهیم. اما واسازی مقوله‌های کلی اخلاقیون و سکس‌شناس‌های اولیه، ارزش فوق‌العاده‌ای دارد؛ این واسازی‌ها می‌تواند راهگشای مباحث مهمی باشد که درباره‌ی شاخص‌های تصمیم‌گیری و گزینش‌گری معتبر هستند.

دو نکته‌ی دیگر را هم باید گفت. اول این که، پذیرفتن این تنوع‌های خوش‌خیم اجتماعی نباید به معنای ترک و واگذاری تمایزگذاری‌ها شود. چند دسته از کنش‌ها وجود دارند که با سکس در ارتباط هستند و در سطح جهانی محکوم شده‌اند و به حاشیه رانده شده‌اند؛ به‌ویژه کنش‌هایی که عمداً با خشونت همراه هستند، خواه در شکل قتل جنسی باشد خواه در شکل تجاوز یا کودک‌آزاری. استولر وقتی می‌خواهد انحراف را به‌عنوان شکل اروتیک نفرت نظریه‌پردازی کند، به این دسته از کنش‌ها پرداخته است. از نگاه وی، همگی ما ظرفیت آن انحراف یا شکل اروتیک نفرت را داریم، و به تنش‌ها و اضطراب‌هایی مربوط می‌شوند که محصول ضرورت دست‌یابی به هویت‌های جنسیتی خاصی می‌باشند. این نگاه ممکن است در توسعه‌ی بینش‌های نظری درباره‌ی ماهیت فعالیت‌های نابه‌جا نقش مهمی بازی کند و میدان دید ما را گسترش دهد؛ اما این مساله را باید در جایی دیگر و زمانی دیگر مطرح کرد. مساله‌ای که در این جا نیاز به تأکید دارد این است: خود این کنش‌ها نیستند که مشکل را می‌سازند، بل زمینه‌ی کلی (اجتماعی و روانی) است که موجب آن شده و این کنش‌ها معنای خود را از این زمینه‌ی کلی می‌گیرند، عواملی مانند شرایط خانوادگی یا اضطراب و قدرت مردانه. به بیان دیگر، اگر در این رویکرد دقیق روان‌کاوانه، انحراف را شورشی علیه محدودیت‌های اعمال شده از سوی فرهنگ بدانیم یا ابزاری برای دورکردن از «ماهیت مرگ‌آور عقده‌ی اودیپ» یا دوری‌جستنی مادام‌العمر از واقعیت بدانیم، پس باز هم همان واقعیت فرهنگ خواهد بود که می‌تواند ما را کمک کند تا فعالیت فردی را بفهمیم. تمرکز سنتی بر علت‌شناسی کنش فرد، دیگر بسنده نخواهد بود.

این نکته ما را به نکته‌ی دیگر رهنمون می‌سازد؛ معنای واقعی مفهوم تنوع. همان‌طور که پلامر گفته است:

«بی‌طرفانه و عینی حرف‌زدن درباره‌ی تنوع جنسی هر چه باشد، حرف‌زدن درباره‌ی قدرت نیز هست. هر فرهنگی مجبور است تا (از طریق فرآیندهای رسمی و غیررسمی سیاسی) گستره و حوزه‌ای از تنوع‌ها را تعریف کند که یا غیرقانونی خواهند بود یا ممنوع. هیچ فرهنگی نمی‌تواند با آزادی جنسی همه‌جانبه کنار بیاید، اما الگوی این محدودیت‌ها می‌تواند در زمان و مکان، تنوعی بی‌شمار بگیرد.»

نکته‌ی ضروری در این جا این است که تمایزگذاری‌های ما نهایتاً تمایزگذاری‌های اخلاقی یا سیاسی هستند، و به تعادل سیاسی نیروها بیش‌تر وابسته هستند تا به بار و وزن نسبی شواهد علمی و سکس‌شناختی. به همین دلیل است که مساله‌های سکسوالیته، به‌ناچار و به‌ناگزیر، مساله‌های سیاسی هستند.

اشکال کاربرد سنتی اصطلاح «انحراف» این است که اصطلاح‌شناسی ظاهراً علمی‌اش با قضاوت‌های اخلاقی و سیاسی درآمیخته است. کاربرد سنتی «انحراف» مانع از آن می‌شود که بحثی شکل گیرد. اما امتیاز به‌کارگیری «تنوع» در این است که مسائل مهم و گشوده‌ای را وارد مباحث و مذاکرات و گزینش‌گری سیاسی می‌کند.

فصل ۵

سکسوالیته، صمیمیت، سیاست

تا به حال درباره‌ی جنبه‌های دیگر رفتار انسانی این قدر فکر و صحبت نشده و کتاب نوشته نشده است [که درباره‌ی سکسوالیته شده است].

آلفرد کینزی (۱۹۴۸)

«سکس» (نه به معنای واقعی تجربی، که به معنای برساخته‌ای پیچیده از نظام‌های متعدد گفتگویی و مبارزات سیاسی است) گویی ما را احاطه کرده است... در بحبوحه‌ی این صداها، متنوع جنسی شده، دگرگونی‌ها و بحران‌های پیچیده‌ی جهانی همراه با دینامیک به همان سان پیچیده‌ی روابط شخصی و صمیمی، «سکس» یا سکسوالیته را یکی از داغ‌ترین و برانگیزاننده‌ترین جبهه‌های سده‌ی بیست و یکم ساخته و تعریف کرده است.

کوریلا و دیگران (۲۰۰۸)

سکسوالیته: خط مقدم سیاست

دغدغه‌ی سکسوالیته، از پیش از پیروزی مسیحیت نیز در قلب تاملات غربی قرار داشته است. سکسوالیته نزدیک به دویست سال، موضوع مباحث سیاسی بوده است. در دهه‌های پایانی سده‌ی نوزدهم، دغدغه‌ی موج دوم فمینیسم همین مورد بود: قدرت مردانه بر زنان، استثمار جنسی، تفاوت‌های بین مردان و زنان، و معنای رضایت و انتخاب. در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، با آفت و خیز جنبش جهانی اصلاح طلبی جنسی و پدیداری ظاهراً مقاومت‌ناپذیر استبداد اجتماعی و فاشیسم، ارتباط‌های درهم‌بافته‌ی بین ارزش‌های جنسی و قدرت سیاسی مشهودتر و ملموس‌تر گشت. در طول همین دوره بود که در نوشته‌های افرادی مانند ویلهلم رایش، مفهوم «سیاست جنسی» (که سکس و سیاست را به هم متصل می‌سازد) نخستین بار به کار گرفته شد. با این همه، باید گفت که فقط از دهه‌ی ۱۹۶۰ بود که ایده‌ی سیاست جنسی تأثیر و پژواک واقعی‌ای پیدا کرد، از اصطلاحات پیرامونی به اصطلاحات مرکزی سیاست بدل گشت، و از زادگاه‌های مدرنیته به دیگر کشورها راه یافت و طنینی جغرافیایی - سیاسی پیدا کرد. امروزه ما مرکزیت سکسوالیته را واقعی‌تری قدرتمند می‌پنداریم: عبارت «سیاست جنسی» تقریباً بدل به کلیشه شده، اما شاخه‌هایش سراسر زندگی معاصر اجتماعی و سیاست را درنور دیده است. افزون بر آن، سیاست دیگر محدود به «چپ» یا حلقه‌های «مترقی» نیست. از دهه‌ی ۱۹۷۰ و اوایل ۱۹۸۰، برخی پیشرفت‌های مدبرانه و پرنفوذ سیاست سکسوالیته و زندگی شخصی را نیروهای محافظه‌کار باعث گشته‌اند؛ خواه این نیروهای محافظه‌کار، سنت‌گرایان اخلاقی غربی بوده باشند یا «بنیادگراهای» مسیحیت و اسلام و هندویسم و یهودیت در سراسر جهان. سکسوالیته، نامنتظره و ناباورانه، جبهه‌ای برای نیروهای سیاسی رقیب بوده است؛ یک خط مقدم برای سیاست معاصر. گویی بسیاری از مبارزات برای آینده‌ی جامعه می‌بایست ابتدا در قلمروی سکسوالیته‌ی معاصر پیش برده می‌شد.

پیش‌تر گفته‌ام که ما در میانه‌ی یک انقلاب طولانی مدت و پایان‌نگرفته‌ای در زندگی جنسی و اروتیک هستیم، که فراتر از مرزهای اولیه‌ی خود در غرب رفته و استلزامات جهانی یافته است. از دهه‌ی ۱۹۵۰ به این سو، «تحولی عظیم» در روابط زندگی جنسی و شخصی روی داده است. این تحول در فرهنگ‌های مختلف با شتاب و آهنگ متفاوتی روی داده و اثر گذاشته، و فرصت‌ها و ظرفیت‌ها و چالش‌های و مخالفت‌های متنوعی را به خود دیده، و شاخه‌ها و استلزامات‌اش هنوز هم در تاریخ‌های خاصی زنده هستند و اثرگذار. در مرکز این تحول، انقلابی حیاتی در روابط بین مردان و زنان قرار داد؛ این انقلاب ناشی بود از تغییرات عمیق اجتماعی و خیزش فمینیسم مدرن، و توانست گستره‌ی پهناوری از مفاهیم سنتی جنسیتی را بی‌ثبات سازد. همان‌طور که آنتونی گیدنز گفته است، این انقلاب در «دگرگونی صمیمیت» سهم داشت و همچنین از آن [دگرگونی صمیمیت] تأثیر پذیرفت؛ افول خانواده‌ی سنتی، خیزش الگوهای متفاوت و متنوع زندگی روزمره، و رشد الگوهای دموکراتیک‌تر روابط از مشخصه‌های این دگرگونی است.

در کنار این دگرگونی، مجموعه‌ای از تغییرات بنیادین را شاهد هستیم: چالشی برای ثباتِ دوتاییِ همجنسگرایی/دگرجنسگرایی، و آشکارشدن شیوه‌های دگرباشانه‌ی زندگی؛ انفجاری از تنوع‌های جنسی و تکثیرِ روایت‌ها و معناهاى جدید جنسی؛ و توسعه‌ی مفهومِ شهروندی جنسی و صمیمی. این تغییرات، همگی با هم، سیاستِ سکسوالیته‌ی دنیای معاصر را تعریف می‌کنند. ما در بحبوحه‌ی مبارزه‌ای درباره‌ی وضعِ کنونی و آتی سکسوالیته و تفاوت‌های جنسی و جنسیتی و زندگی صمیمانه هستیم؛ مبارزه‌ای که - چنانچه پیش‌تر گفته‌ام - میل به روابطِ تساوی‌گرایانه و عدالتِ اجتماعی دارد. اما این تغییرات به‌نوبه‌ی خود بحرانی را شعله‌ورتر می‌سازد که درموردِ معناى گسترده‌ی سکسوالیته در فرهنگِ ما است؛ درموردِ جایگاهی است که ما در زیست و روابطمان به امرِ اروتیک می‌دهیم، در موردِ هویت و لذت است، در موردِ وظیفه و قدرت، در موردِ انتخاب و رضایت. نقاطِ ثابتی که گویی درصددِ سازمان‌دهی و تنظیم‌کردنِ باورها و اخلاقیاتِ جنسی ما (باورهای مذهبی و خانوادگی و دگرجنس‌گرایانه و تک‌همسرانه) هستند، در طول سده‌ی گذشته شدیداً تحلیل رفته‌اند. و چون نیروهای جهانی شدن تضمین می‌کنند که هیچ فرهنگِ جنسی‌ای نمی‌تواند از چالشِ «سنتی‌زدایی» فرار کند، این تغییرات نیز شدت و حدتِ بیش‌تری گرفته‌اند. حاکمیتِ «ارزش‌های سنتی» شاید جزئی و بی‌نتیجه بوده است؛ هنجارها شاید محدودکننده و استبدادی بوده‌اند. اما کسوفِ ظاهریِ هژمونیِ آن‌ها به‌خوبی مشاهده شده است. ما دیگر کاملاً مطمئن نیستیم - یا دست‌کم توافق نداریم که - معناى سکسوالیته چیست یا چه نقشی در زیست اجتماعی و فردی باید داشته باشد. شمارِ روزافزونِ مردم، سنت را دیگر ستون و لنگرِ اخلاقی‌شان نمی‌بینند. این نیروی عظیمِ تغییر، مردم را مجبور کرده تا ستاره‌ی راهنمای دیگر در آسمانِ خویش پیدا کنند؛ در قضاوتِ فردی و انتخاب‌های فردیِ خویش. این امر می‌تواند رهایی‌بخش باشد؛ و هم می‌تواند افراد را با تنهایی و وحشتِ انتخابِ اخلاقی روبه‌رو سازد.

این فردگراییِ جدید به‌نوبه‌ی خود، بخشی از پیچیدگیِ فزاینده‌ی جوامعِ مدرنِ اخیر است. پلورالیسمی نوینی از باورها و رفتارها وجود دارد که فراتر از تنوعِ فعالیت‌های جنسی می‌رود و به گستره‌ای پهناور از الگوهای روابطی اشاره دارد که تفاوت‌های نسلی و فرهنگی و قومی و اشتراکی و سیاسی را بازتاب می‌دهد. شاید این پلورالیسم همیشه وجود داشته و چشمِ اخلاق‌گرا و بی‌خبر ما ندیده بودش؛ شواهد تاریخی و مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی وجود دارد که این امر را تصدیق می‌کند. زیر این یکرنگی و یکرختی‌ای که سنت‌های مذهبی و ملی رواج‌اش می‌دادند، دیو تنوع همیشه وجود داشته. با این همه، بازشناسیِ تنوع جنسی و اجتماعی زیر عنوانِ واقعیتِ دنیای معاصر و جهانی‌شده‌ی ما منجر به این معما شده است که چگونه در سیاستِ اجتماعی و کنشِ شخصی با این تنوع کنار بیاییم. همین است که توضیح می‌دهد چرا برنامه‌ی سیاسیِ بسیاری از جوامع جنسی شده است: اولویت‌دهی روزافزون به این مسائل که بیش از صد سال است مباحثِ اخلاقی را پیوسته شکل داده اما نمایه‌اش اغلب تیره و ناروشن بوده یا در سیاستِ غالب به حاشیه رانده شده، تا این که دگرگونی‌هایی روی داد و عصرِ پیچیده و سردرگم و آشفته و متغییرِ ما شکل گرفت.

تغییرِ سریعِ اغلب باعث نوستالژی‌ای عمیق و اشتیاقِ مالیخولیایی به سادگی‌ها و صمیمیت‌های دورانِ گذشته می‌شود. گویی یکی از مشخصه‌های مردمی که با تغییراتِ اجتماعی روبه‌رو می‌شوند، شوق به بازگشت به «عصر طلایی» نظم و هماهنگی و انضباط و تناسب است. مشکله این است که ما هر چه بیش‌تر به جست‌وجوی آن عصر طلایی می‌پردازیم، بیش‌تر در مارییجِ بی‌پایانیِ اسیر می‌شویم که گمان می‌شود مقصدِ نهایی‌اش همین سرِ پیچِ بعدی است. سنت‌گراها در بسیاری از فرهنگ‌های غربی، اقدام به تولیدِ امکان‌ها و فرصت‌های تاریخیِ گوناگونی کرده‌اند. آیا این «عصر طلایی» در دهه‌ی ۱۹۵۰ بود و پیش از به‌اصطلاح سقوط به «رواداری» در دهه‌ی ۱۹۶۰، که مارگارت تاچر (نخست‌وزیر پیشینِ انگلستان) آن را بدنام‌سازی «فضیلت‌های کهنِ انضباط و خودداری» نامیده است؟ یا باید آن را در سال‌های بین دو جنگِ بزرگِ جهانی دانست، یعنی زمانی که نویسندگانی شبیه ماری استاپس (مدافع پیشگامِ انگلیسیِ کنترلِ زاد و ولد) امید به «شکوفاییِ باشکوه» در روابط بین مردان و زنان بودند؟ یا شاید باید ردپاهای آن را در آخرین گُل‌دهیِ بزرگِ صلح و پایگانِ اجتماعی در اروپا پیش از آغازِ جنگِ جهانی اول سراغ گرفت، اگر پیش‌فرض‌های امپریالیستیِ آن و بی‌اعتدالیِ مادی‌گرایانه و دو-روییِ طبقه‌ی بالای‌اش را نادیده بگیریم؟ هر یک از این دوره‌ها مدافعانِ خودش را دارد که آن را «عصر طلایی» می‌نامند؛ اما مهم‌تر این است که هر یک از این دوره‌ها پیامبرانِ زوال و ضلالتِ خودش را داشت که هنوز باور داشتند باید به عقب نگریست. البته وقتی گفته‌های آن‌ها را در مقابلِ قطعیت‌های جهانی-تاریخی و نظرگاه‌های کلانِ جاودانگی‌ای می‌گذاشتی که پیامبرانِ بنیادگرا عرضه کرده بودند و خودِ مدرنیته

را هم دشمن می‌دانستند (گرچه از پیشرفت‌های علمی مدرنیته بهره می‌بردند تا جنبش‌های فراملی‌ای برای تهذیب اخلاقی ایجاد کنند)، ایده‌های آن‌ها رنگ می‌باخت و محدود می‌شد. البته صحت تاریخی ارجاع به گذشته، یک چیز است و قدرت معاصر آن یک چیز دیگر. این رویکرد معیاری به دست می‌دهد تا با آن به قضاوت زمانِ اکنون پرداخت؛ و معمولاً به جای آن که درباره‌ی واقعیت‌های گذشته افشاگری کند، به ناخشنودی‌ها و شکایت‌های کنونی می‌پردازد. در عمل، افتخارکردن به گذشته باعث می‌شود مردم در زمان حال امکان یابند تا به زوال فرضی اشاره کنند. رونالد بات (روزنامه‌نگار محافظه‌کار) وقتی دارد از پیروزی لیبرالیسم جدید در دهه‌ی ۱۹۶۰ می‌گوید، در واقع دارد از دهان سنت‌گرایان اخلاقی و نظریه‌پردازان زوال فرهنگی حرف می‌زند. به گفته‌ی او، جوهره‌ی لیبرالیسم جدید:

«رواداری در حوزه‌ی اجتماعی شدیداً محدودی (مثلاً سکس) همراه می‌شود با مطالبه‌ی پیروی کامل از هنجارهای جدیدی که توسط راست‌گیشی لیبرال و در [حوزه‌ی اجتماعی] دیگری تجویز شده است. در برخی از موارد، جواز فردی‌ای که داده می‌شد، باعث می‌شد تا استانداردهای قدیمی و مرسوم رفتار و مسئولیت شخصی مورد حملات بی‌امان و بی‌سابقه‌ای واقع شوند...» (بات ۱۹۸۵)

نکته‌ی جالب سوگ‌نامه‌هایی از این دست، صحت و سقم آن‌ها نیست (که به باور من، هم تحریف دهه است و هم تحریف تغییراتی که روی داده است)، بل کیفیت بازنمایی آن است. تغییراتی که در دهه‌ی ۱۹۶۰ روی داد (آزادی نگرش و افزایش فردگرایی و آزادی بیش‌تر برای بحث‌های جنسی و اصلاح‌های قوانین حاکم بر رفتار جنسی و مانند آن) تبدیل به نمادی شدند برای دگرگونی در روابط ما با ارزش‌های سنتی. همان‌طور که هاوکس نوشته است:

آزادی جنسی، شمشیری دولبه است. قطعاً توانست پنهان‌کاری و شرمساری‌ای را کم کند که نادانی به بار می‌آورد و بحث‌های علنی درباره‌ی موضوعات جنسی را از رونق می‌انداخت. اما از طرف دیگر موجب می‌شد که درباره‌ی بی‌بند و باری جنسی و اخلاقی و فروپاشی خانواده و فساد جوانان، جنبش‌های محافظه‌کارانه‌ای راه بیفتد.

تاثیر تغییرات دهه‌ی ۱۹۶۰ در زمانه‌ی خودش بسیار محدود بود. اما می‌توان آن تغییرات را طلوعه‌ای برای دگرگونی‌های عظیم بیش‌تر در آینده دانست.

افول سنت

سکولاریزاسیون، علم و ترمیم فن‌آورانه

سه دگرگونی اصلی و بنیادین در شیوه‌های سنتی بودن روی داده و آن‌ها را عمیقاً و به‌طور جبران‌ناپذیری تضعیف ساخته است. اولی را «سکولاریزاسیون» سکسوالیته می‌نامم که در نتیجه‌ی سلطه‌ی گفتمان علمی به وجود آمده. منظورم از سکولاریزاسیون، جداسازی ارزش‌های جنسی از ارزش‌های مذهبی است. سکولاریزاسیون سرگذشت درازی دارد اما جنبه‌ی کلیدی رشد آن احتمالاً در مقطعی (میانه‌ی سده‌ی نوزدهم) بوده که قضاوت درباره‌ی سکسوالیته از کلیسا به کارگزارهای بهداشت اجتماعی و ذهنی (عمدتاً در حرفه‌ی پزشکی) منتقل شد. این تحول به یک معنا ناقص بود چون امور اخلاقی و پزشکی هم‌چنان به یک دیگر پیوند خورده بودند و جدایی‌ناپذیر بودند. هنوز هم اگر از هنجارهای نانوشته تخطی کنید، می‌توانید هم بیمار باشید و هم غیراخلاقی. البته که قصد ندارم بگویم مذهبی‌ها بی‌خیال آن شده‌اند که سکس را تنظیم کنند. برای رد این ادعا فقط کافی است تا به خیزش بنیادگرایی مذهبی (در جهان مسیحی و هم‌چنین جهان غیرمسیحی) بنگریم که با اقتدارگرایی اخلاقی پیوند خورده است.

جنبش‌های مذهب‌محور، علیه سکولاریزاسیون اقدام می‌کنند و کمپین‌های آموزش جنسی و ازدواج و سقط جنین و روابط همجنسی نیز سرشار از ادعاها و تصورات مذهبی است. اما وقتی می‌دانیم این چالش‌ها روی ماهیت سکولار تغییرات جنسی متمرکز شده‌اند، خودش گواهی است بر این که سکولاریزاسیون تا کجا پیش رفته است. تعیین حدود و ثغور امر درست و شایسته (و مناسب یا نامناسب) به‌طور روزافزون در حیطه‌ی اختیار کارشناسان غیرمذهبی قرار می‌گیرد؛ یعنی در سکس‌شناسی و روان‌شناسی و پزشکی و خدمات رفاهی و سیاست اجتماعی. حتی در سنتی‌ترین کلیساها (مانند کلیسای کاتولیک رومی) بسیاری از مومنان به آموزه‌های رهبران مذهبی‌شان درباره‌ی کنترل زاد و ولد و همجنس‌گرایی و مجرد اعتنایی نمی‌کنند، و (همان‌طور که پیش‌تر دیدیم) از امریکا تا استرالیا و اتریش تا ایرلند، با اتهام‌های رسواگرانه‌ی کودک‌دوستی که به کشیشان وارد آمده، خود پایگان و سلسله‌مراتب کلیسا (که در بالای آن سنت‌گراترین کشیش‌های اعظم نشسته‌اند) نیز از حرمت افتاده است. به همین نحو، قوانین اخلاقی پاک‌دینانه‌ی پادشاهی اسلامی عربستان سعودی نیز نتوانسته شاهزاده‌ها را از هوسرانی در تفریحگاه‌های اروپای غربی باز دارد؛ درحالی که گفته می‌شود جوانان در جمهوری اسلامی ایران، توانسته‌اند در همان محدوده‌ی قوانین مطلق‌گرایی که رهبران مذهبی‌شان وضع کرده‌اند، انقلاب جنسی خود را پیش ببرند. تاکید و اصرار بنیادگرایانه بر قوانین سخت‌گیرانه‌ی جنسی را می‌توان (دست‌کم تا اندازه‌ای) واکنشی به تأثیر انحلال‌گرانه‌ی سکولاریزاسیون دانست. همیشه وقتی چیزی بیش‌تر از همه مورد تهدید قرار می‌گیرد، ما نیز ارزش آن چیز را بالا می‌بریم. اما امروزه می‌توان با پیشرفته‌ترین مهارت‌های عصر حاضر، گذشته را بازسازی کرد و کوشید تا آینده را تسخیر کرد. حاکمیت‌های جدید اسلامی شاید در برابر فشار مدرنیته ایستادگی می‌کنند، اما این کار را با فن‌آوری‌های مدرن انجام می‌دهند که خود این فن‌آوری‌ها در افول امر مقدس سهم به‌سزایی دارند.

غیرمذهبی‌ها اما اکثراً از قوانین و مجازات‌های مذهبی رها هستند. در برخی کشورها (مثلاً در بریتانیای کبیر، به‌رغم برخورداری از کلیساهای ملی، و بخش‌هایی از اروپای غربی) روند سکولاریزاسیون بیش‌تر از دیگر کشورها (به‌ویژه ایالات متحده، به‌رغم جدایی رسمی کلیسا و دولت) پیش رفته است. هرچند در همه‌ی آن‌ها تأثیری که روی روابط جنسی گذاشته شده بیش از حد انتظار بوده است. در غیاب نظرگاهی جهانی و جایگزینی برای نظرگاه دین، خود سکسوالیته تبدیل به حوزه‌ای شده است برای اندیشیدن به سرنوشت و تعلقات شخصی.

پیشرفت تاریخی تقویت‌کننده و هم‌چنین تا اندازه‌ای مسبب این گرایش بوده است. موج جدید انرژی‌های فزاینده‌ی کاپیتالیسم جهانی از دهه‌ی ۱۹۸۰ که به فرآیند گسترده‌تر جهانی‌شدن نیز پیوند خورده است، کمک کرده است تا افول ساختارهای سنتی شتاب گیرد و فرآیند «فردگرایی» تقویت شود. طعنه‌ی تاریخی بزرگی در این زمینه وجود دارد: برخی از سرسخت‌ترین طرفداران «آزادسازی افراد» برای استثمار نیروهای تازه‌ی بازار (مارگاریت تاچر در انگلستان و رونالد ریگان در ایالات متحده)، نگرش‌های محافظه‌کارانه‌ی اخلاقی و اقتدارگرایانه‌ی اجتماعی به زندگی شخصی داشتند. هرچند، همین موفقیت ایدئولوژی‌های اقتصادی آن‌ها توانست بنیاد سنت‌گرایی اخلاقی آن‌ها را تضعیف سازد: اگر این همه به انتخاب فردی در امور اقتصادی اعتقاد دارید، پس چه‌طور می‌توانید در برابر جریانی مقاومت کنید که می‌خواهد انتخاب فردی را در امور زندگی شخصی و خصوصی نیز وارد کند؟ فردگرایی یک فرآیند اجتماعی است که فرد را نه تنها از اقتدار ساختارهای سنتی که هم‌چنین از حفاظت ساختارهای سنتی نیز بیرون آورد. فرصت‌های جدید و هم‌چنین عدم قطعیت‌های جدید نیز نتایج ناگزیر این فرآیند هستند. یکی از مهم‌ترین تأثیرات این پیشرفت‌های عمده‌ی اجتماعی آن است که حوزه‌ی فزاینده‌ی «زندگی شخصی» را هر چه بیش‌تر به درون روابط کالایی و روابط مبادلاتی می‌کشاند. مثال گویای آن، رشد گسترده‌ی بازار پورنوگرافی از دهه‌ی ۱۹۵۰ و در سطحی جهانی است. پورنوگرافی تبدیل به صنعتی چندبیلیون دلاری شده است که با وجود اقداماتی برای حذف آن از سوی سنتی‌گراها و فمینیست‌ها نیز هم‌چنان سرپا مانده و ابزار مبتکرانه‌تری برای تنظیم سکسوالیته اعمال می‌کند.

سکس (به‌ویژه سکسوالیته‌ی زنانه) جنبه‌ی اصلی تبلیغات گشته و مولفه‌ای ضروری در فروش کالاها (از خودرو گرفته تا دستگاه‌های گرمایشی). در همان حال، بازارهای جدیدی برای محصولات جنسی نیز پیوسته کشف یا ایجاد می‌شوند؛ بازارهایی در بین نوجوان‌های دهه‌ی ۱۹۵۰، زنان دهه‌ی ۱۹۶۰، همجنس‌گرایان دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، و کودکانی که هنوز به بلوغ نرسیده‌اند، عمدتاً از طریق بازاریابی موسیقی مردمی (که بار جنسی هم دارد). این تغییرات بی‌شک موجب افزایش امکان‌هایی برای استثمار نیز شده‌اند و تأثیرات منفی و مخرب آن‌ها را می‌توان در قالب حقیرسازی و ایزه‌سازی انگاره‌ی زنان، در

حقیربودنِ مناطقِ سکسیِ شهرهای بزرگِ سراسر جهان، در رمانتیک‌سازیِ خشونتِ جنسی، و در تجاری‌سازیِ لذتِ جنسی مشاهده کرد. گردشگریِ سکسی یکی از بدنام‌ترین جنبه‌های جهانی‌سازی را نشان می‌دهد؛ چهره‌ی جدیدِ استعمار و استعمارِ جنسی. تن‌فروشی نیز صنعتِ عظیمِ بین‌المللی‌ای شده، که کارگرانِ اش اغلب کالاهایی هستند که به‌عنوان بخشی از چرخه‌ی وسیع و بین‌المللیِ مهاجرت، مورد تجارت قرار می‌گیرند.

اینترنت نیز ابزارِ کارآمد و شتابنده‌ای برای توزیعِ این چرخه‌های جنسی شده است. اینترنت به‌طور کلی‌تری و به شیوه‌هایی که هنوز هم در دنیای اروتیک کارگر هستند، سکس‌وآلیته را دستخوش تحول و انقلاب قرار داده است. سکسِ اینترنتی نیز همراه با تکثیرِ شکل‌های جدیدِ تعامل، شکل‌های گوناگونی از هیجانِ اروتیک و اغوا و در-دام‌اندازی را عرضه کرده است. ما امروزه سکسِ اینترنتی، تعقیبِ اینترنتیِ ابژه‌ی جنسی و تجاوزِ اینترنتی و قربانی‌های اینترنتی و پورنِ اینترنتی و چشم‌چرانیِ اینترنتی و سکسِ رایانه‌ای و اتاق‌های گپِ سکسی و گروه‌های خبریِ سکسی و بولتن‌های سکسی و سکسِ ویدئویی و سکسِ مجازی و انسانِ رایانه‌ای و وبلاگ‌ها و ویدئوبلاگ‌ها و شبکه‌های اجتماعی (یا همان‌طور که پلامر می‌گوید: «بوفه‌ی مجازی-سکسی») یا cybersexual smorgasbord داریم. هرچه قدر که قدرت و کاربردِ اینترنت گسترش می‌یابد و تصورِ اروتیک ما شاخ و برگِ مجازیِ تازه‌ای پیدا می‌کند، این فهرست نیز می‌تواند ادامه داشته باشد. اینترنت بدل به جایی برای گشت‌زنیِ جنسی، معاشقه، گپ، اعتراف، خودتاییدی، آزمایش، فانتزی، استمناء، دوستی، شبکه‌سازی، فشن، بازاریابی، تجسم‌بخشی و تجسم‌زدایی، و اجتماعِ مجازی شده است؛ و هم‌چنین جایی برای استثمار و خشونت و تهدیدی بالقوه. اینترنت امکان‌ها و فرصت‌های مهم و بالقوه‌ی سیاسی هم دارد. اینترنت بدل به فضا و فرصت‌های فمینیستی و کویر شده است و نیز برای بازآراییِ ارزش‌های محافظه‌کارانه و بازخلقِ سنت. اساسی‌تر از همه‌ی این‌ها، اینترنت بدل به جایی برای فرصت‌های نوینِ عاملیتِ فردی شده است؛ چون در سطحِ جهانی، فضاهاى جدیدی برای تماسِ انسانی و بازسازیِ سوژگانی‌ها و هویت‌ها ایجاد می‌شود. تماسِ مجازیِ شما ممکن است با همسایه یا با افرادِ دیگری از آن سوی جهان باشد. فضایِ اینترنتی یکی از واقعیت‌های روزمره‌ی تعاملاتِ اجتماعی و کاوش‌های اروتیک برای میلیون‌ها انسان است و فراتر از مرزها و فرهنگ‌ها و زبان‌ها و ارزش‌های سنتی می‌رود.

این پدیده‌های اینترنتی را می‌توان بخشی از جنبه‌ی گسترده‌ی فن‌آورانه شدنِ امرِ اروتیک و در راستای انقلابِ عملی‌ای دانست که قطعیت‌های قدیمی را از بین می‌برد و امکان‌های نوینی می‌گشاید. فن‌آوری‌های نوین، ابعاد مختلفی از زندگی شخصی (از دستگاه‌ها و وسایلِ کمکیِ سکسی گرفته تا فن‌آوری‌های تولیدمثلی و موادِ روانگردان) را شکل داده‌اند. اگر علم وعده داده است که نازایی را برطرف می‌کند، در کنارش وعده داده که ما را از نابسندگی و نارسایی‌های جنسی نیز رها می‌کند. سکس شاید دیگر برای تولیدمثل ضروری نباشد و تولیدمثل نیز دیگر هدفِ اصلیِ سکس نیست؛ اما چنین ایده‌ای فقط این را تضمین می‌کند که لذت و اجراگری می‌توانند از نظر فن‌آوری افزایش یابند. اگر قرص‌ها و داروها معمای دهه‌ی ۱۹۶۰ بود، ویاگرا و قرص‌هایی از این دست نیز معمای دهه‌ی ۱۹۹۰ بود. همان‌طور که میکا لو (نویسنده‌ی «قیام ویاگرا») می‌گوید سکس در امریکا «هرگز همانند قبل نخواهد شد». اما این فقط سرگذشت امریکا نیست. از وقتی کمپانی داروسازی فیزر در ۱۹۹۸ ویاگرا را عرضه کرد، در سطحِ جهانی تأثیرگذار شد. این قرصِ کوچکِ آبی‌رنگ که «سکس را در امریکا تغییر داد» حالا در این بازار چندبیلیون‌دلاری تنها نیست و تادافیل و واردنافیل نیز به بازار آمده و تحقیقات بر روی «ویاگرای زنان» نیز انجام می‌شود. این قرص‌های شگفت‌آور حالا آزادانه و به‌طور قاجاق در فضایِ اینترنتی به فروش می‌روند. آن‌ها دیگر صرفاً داروها و تسکین‌دهنده‌هایی پزشکی نیستند که مصرفِ پزشکی داشته باشند. این قرص‌ها تبدیل به قرص‌های شادمانی شده‌اند که صرفاً یک آرامش یا تسکینِ لحظه‌ای ارائه می‌کنند. «ارگاسم» حالا تعریف‌کننده‌ی اصلیِ خشنودی و رضایتِ جنسی شده است.

در این فرآیند، خطر حادی وجود دارد؛ ممکن است فعالیت یا اجراگریِ جنسی‌ای که بیشینه یا افراط‌گونه نباشد، بیماری تلقی گردد. همان‌طور که تیفر می‌گوید، علم به ویرینی برای صنعت تبدیل شده و خطرناک‌ترین جنبه‌ی آن، ابداع مشکلاتِ جدید پزشکی برای زنان است، که ویاگرایِ زنانه نیز می‌تواند راه‌حلِ آن مشکلات باشد: «کژکاریِ جنسی زنانه». داروسازیِ بازیگر اصلی در بازتعریفِ هنجاریتِ جنسی و جستجو برای ترمیم [نسبت به این هنجارهای جدید جنسی] شده است.

علم (همان‌طور که مثالِ داروسازی نشان می‌دهد) دست‌آوردها و فوایدِ دوپهلوی و ناروشنی دارد. برای میلیون‌ها آدمی که از محرومیتِ اجتماعی و اقتدارگراییِ جنسی می‌گریزند، آزادی‌های جنسی‌ای که سکولاریزاسیون و علم ممکن ساخته‌اند، فرصت‌ها و امکان‌های جدیدی عرضه می‌کند. تغییراتی که در نسل‌های گذشته به وجود آمد، تمام قطعیت‌های قدیمی و ارزش‌های

موروثی را از بین برده است. این تغییرات هم راه را برای خطرات جدید باز می‌کند و هم میدانی فراخ برای خیزش اخلاق‌گرایی جدید ایجاد می‌کند. روی هم رفته، باور دارم که این تغییرات فرصت‌ها و ظرفیت‌هایی را به باور آورده‌اند که پیش‌تر حتی به مخیله‌ی ما نمی‌آمد، و احتمال دارد این فرصت‌ها و ظرفیت‌ها با جدیت و اشتیاق پیگیری شوند.

آزادی‌خواهی و رشد مدارای اجتماعی

در سراسر غرب صنعتی شده و بخش‌هایی از نیمکره‌ی جنوبی، نگرش‌های آزادی‌خواهانه‌ای به‌طور شایع و گسترده پدید آمد که با فرآیندهای سکولاریزاسیون مرتبط بوده و همراه شده‌اند با رشد مدارا درباره‌ی تفاوت فردی و پذیرش تنوع جنسی (به‌ویژه در میان جوانان و با فعالیت جوانان). عموم مردم نسبت به کنترل زاد و ولد و سقط جنین و طلاق و سکس پیش‌ازدواجی و زندگی زوج‌های ازدواج‌نکرده و طلاق‌گرفته و کنش‌های همجنسی پذیرش بیشتری از خود نشان می‌دهند. هم‌چنین شناخت جدیدی از مشروع بودن سکسوالیته‌ی زنان به وجود آمده. البته این حرف‌ها بدان معنا نیست که مشکلات وجود ندارند و استبدادها برچیده شده‌اند. پایگان کاتولیک رومی در سراسر غرب هنوز به مخالفت‌اش با سکس غیرازدواجی و کنترل مصنوعی زاد و ولد و سقط جنین و طلاق ادامه می‌دهد. در ایالات متحده سقط جنین هنوز یک دلیل و انگیزه‌ی عمده جبهه‌گیری در برابر هم به شمار می‌رود. در بسیاری از کشورهای غربی، قانون هم‌چنان نسبت به همجنس‌گرایی و دگرجنس‌گرایی برخوردی متفاوت نشان می‌دهد، به‌ویژه در رسمیت‌دادن به ازدواج همجنسی و تزویج مدنی [بدون عقد دینی].

نگرش‌هایی که به سکسوالیته‌ی نوجوانان و آموزش و روشن‌گری جنسی وجود دارد نیز بسیار متنوع هستند و گاهی هم نتایج خطرناکی به بار می‌آورد. شمار نوجوانان آبستن در کشورهایی مانند ایالات متحده (که آموزش جنسی باعث تفرقه‌های اساسی و جبهه‌گیری سیاسی می‌شود) و انگلستان - که در آن هم‌چنان نگرش‌های مبهمی به سکس نوجوانان دارد) بیش‌تر از کشورهای اروپایی مانند هلند است (که آموزش جنسی کارآمدی دارد و از سنین بسیار پایین ارائه می‌شود). و رای این‌ها، تغییرات سال‌های اخیر (شاید) تأثیرات متفاوتی بر مردان و زنان گذاشته است. به‌راستی نیز فرصت‌های بیش‌تری برای زنان به وجود آمده تا سکسوالیته‌ی خویش را بیان کنند و خشنودی جنسی زنانه بیش‌تر تشویق می‌شود. اما در فرهنگی که «مردان در راس امور هستند»، مردان در بسیاری از شرایط هم‌چنان کنترل و نفوذ بیش‌تری دارند؛ این مسئله اغلب در موقعیت‌هایی پیش می‌آید که مردان تعریف و مشخص‌اش کرده‌اند و به نفع مردان است. بیرون از این کشورهای توسعه‌یافته، به‌ویژه در بخش‌هایی از جهان که درصددند خودشان را علیه فساد و تباهی غرب تعریف کنند، قانون سلطه و برتری مردان و سنت (که اغلب ابداع شده است) هم‌چنان حکم‌فرماست. فقط کافی است به سرکوب همجنس‌گرایان در زیمبابوئه و بخش‌هایی از کارائیب، سرکوب صدای زنان در افغانستان (حتی در دوره‌ی پسا-طالبانی)، سنگسارکردن زناکاران در بخش‌های مسلمان‌نشین نیجریه، و بسیاری از نامداراگری‌های وحشتناک در سراسر جهان اندیشید.

مدارای اصیل و بنیادی، که مبتنی است بر تایید کامل تفاوت‌های انسانی، هم‌چنان موهبتی گران‌بها است که فقط اندکی از آن برخوردارند. با این همه، با هر نوع نگاه پذیرفته‌شده و استاندارد که بنگریم، نگرش بسیاری از بخش‌های جهان، اگر سراسر نا-استبدادی و نا-استثماری نشده باشد، قطعاً نسبت به یک نسل گذشته‌ی خویش بازتر و متنوع‌تر گشته است. این نوع نگاه و نگرش همراه شده با انفجار گفتمان‌هایی درباره‌ی سکسوالیته؛ تمایل و اضطراری جدید به سخن گفتن درباره‌ی سکس، به گفتن داستان‌های جنسی به شیوه‌های ابداعی‌تر، که نتیجه‌اش وفور بی‌سابقه‌ی گفتار جنسی در همه‌چیز است: از کتاب‌های راهنما گرفته تا گپ‌های اینترنتی و برنامه‌های اعترافی تلویزیونی. همجنس‌گرایی، عشقی که زمانی نمی‌شد نام‌اش را برد، به‌طور بی‌سابقه‌ای دهان گشوده و در نتیجه سیلی از دگراندیشان جنسی با واژگان جدید تمایل جنسی، از نیازها و حقوق‌شان گفته و نوشته‌اند. گویا چیزی دیگر آن‌قدر رازآمیز یا افراطی نیست که لازم آید تا التزام سرسختانه‌اش در گفتن از حقیقت خود را (به‌ویژه در برابر رایانه‌ها یا دوربین‌های تلویزیون) پنهان سازد. «سکسوالیته» حالا به زبان‌ها و شیوه‌های مختلف، و با و برای انواع مختلف مردم حرف می‌زند، و همه‌ی‌ای از ارزش‌ها و امکان‌های جایگزین را عرضه می‌کند.

تأثیرات این مسئله بر رفتار واقعی را به‌دشواری بتوان اندازه‌گیری کرد. پیداست که تغییرات مهمی در حیاتی‌ترین انتخاب‌های زندگی روی داده؛ به‌ویژه در ارزش‌زدایی از ازدواج به‌عنوان تنها شاهراه مشروع فعالیت جنسی بزرگسالانه. در اکثر کشورهای غربی، شرایط مشترکی پدید آمده. اکثریت غالب مردان و زنان حالا پیش از این‌که ازدواج کنند، روابط جنسی دارند. نسبت بالایی از زوج‌ها در این کشورها بدون این‌که ازدواج کنند با یک‌دیگر زندگی می‌کنند و اغلب در روابطی هستند که به‌نوعی ازدواج

محسوب می‌شود (در کشورهایی مثل سوئد و انگلستان، اکثریت کودکانی که از جفت‌های همزیست اما ازدواج نکرده به دنیا می‌آیند، هر دو والدشان به‌هنگام ثبت هویت این کودکان حضور دارند). درصد کسانی که تمایلی به ازدواج کردن ندارند، رو به افزایش است؛ شمار بزرگسالانی که تنها زندگی می‌کنند نیز رو به افزایش است (نزدیک ۲۵ درصد در انگلستان). اما البته تنها زیستن به معنای نداشتن فعالیت جنسی نیست. افراد معمولاً به‌طور متوسط زودتر از والدین یا پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌هایشان درگیر رابطه‌ی جنسی می‌شوند. این امر تا اندازه‌ای در نتیجه‌ی بلوغ سریع‌تر پسرها و دخترها است (در صد سال گذشته، سن قاعدگی از ۱۶ به ۱۳ رسیده است) و تا اندازه‌ای هم در نتیجه‌ی فرصت‌های بیش‌تر.

اما پیمایش‌ها نیز نشان می‌دهند که به‌رغم این تغییرات اساسی، رفتار فردی هم‌چنان سنتی باقی مانده. آمار بالای طلاق (۴۰ درصد از ازدواج‌ها در انگلستان) را می‌توان نشانه‌ی افول ازدواج دانست، اما هم چنین می‌توان نشانه‌ی آن هم باشد که این افراد به امید شروع رابطه‌ای بهتر تمایل دارند به روابط شکست خورده‌ی خود پایان دهند. کسر بالایی از افراد طلاق گرفته دوباره ازدواج می‌کنند؛ و اگر ضروری باشد سه‌بار هم ازدواج می‌کنند. امروزه تک‌همسری خطی هنجار است و نه روابط بی‌قید و چنگدانه. به‌رغم آمار بالای روابط همجنسی، درصد جمعیتی که خود را همجنسگرا می‌دانند یا شاید دقیق‌تر بگوییم متمایل‌اند تا در نظرسنجی‌ها نسبت به سکسوالیته‌ی خود گشوده و باز باشند و آن را اعلام کنند، بسیار کم‌تر از حدی است که بشود باور کرد (یا ازش ترسید): نزدیک به ۱ یا ۲ درصد. و در حالی که جوانان ممکن است در سنین پایین سکس داشته باشند، اما باورهای محافظه‌کارانه درباره‌ی بایسته‌ها و نبایسته‌های روابط زن و مرد، می‌تواند کنش‌های جنسی آن‌ها را هم‌چنان سنتی و محافظه‌کارانه نگه دارد. رفتار در پشت‌نگرش‌ها نگه داشته شده است.

رابطه‌مندی و انقلابی در عرصه‌ی خصوصی

این امر اما نتوانسته مانع از آن شود که کارشناسان بحران عمیقی را ببینند که در زندگی شخصی و به‌ویژه در روابط خانوادگی سنتی در سرتاسر دنیای غرب و ورای آن روی داده و تا اندازه‌ای محصول تغییرات در آداب و رسوم جنسی است. باور دارم که یک تغییر عمده در الگوی روابط ایجاد شده و همین نیز تغییر عمده‌ی سومی را موجب می‌گردد. بحران مورد نظر ریشه‌ها و شکل‌های متنوع و بسیاری داشته است اما در مرکز این بحران اضطراب برای آینده‌ی ازدواج (که سنتاً شاهراه ممتازی برای دستیابی به جایگاه اجتماعی و فعالیت جنسی است) قرار گرفته. بعد از افزایش نرخ ازدواج در دهه‌ی ۱۹۵۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰، یعنی دوره‌ای که درصد بیشتری از مردان و زنان نسبت به دوره‌های قبل ازدواج کردند، کاهشی روی داد؛ در سوئد و دانمارک از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰ شروع شد و در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ به انگلستان و ایالات متحده و آلمان غربی و کمی بعد به فرانسه کشیده شد. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، این امر همراه بود با افزایش همزیستی‌ها و افزایش چشمگیر طلاق. در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، تقریباً یک‌سوم ازدواج‌ها منجر به طلاق شد.

در عمل اما ترس از فروپاشی ازدواج و خانواده هنوز ایجاد نشده بود؛ اگر ۳۰ تا ۴۰ درصد ازدواج‌ها به طلاق منتهی می‌شد، دوسوم از ازدواج‌ها اما هنوز جاری بود. افزون بر آن، تا ۷۰ درصد طلاق‌ها به ازدواج دوباره کشیده می‌شد. افزون بر آن، تا هم‌اکنون نیز بسیاری از آن‌هایی که راهی به ازدواج نداشتند (مانند زوج‌های هم‌جنس) کمپین‌هایی برگزار کردند و علیه مخالفت‌های شدیدی که با رسمیت‌یافتن رابطه‌ی آن‌ها و حق والدبودگی آن‌ها می‌شد، جنگیدند. برخی جامعه‌شناسان از چنین شواهدی، نشانه‌هایی نه از فروپاشی خانوادگی سنتی، که از پدیداری دوباره‌ی آن در شمال و جبهه‌های تازه دیده‌اند؛ «خانواده‌ی نو-محافظه‌کار» که اغلب این‌گونه توصیف می‌شود: کوچک‌تر از خانواده‌ی دوره‌ی ویکتوریا، با فرزندان کم‌تر و احتمالاً نقش‌هایی که در انجام وظایف خانگی مسئولیت‌های مساوی‌ای دارند و بیش‌تر به الگوی «تک‌همسری خطی» تمایل دارند تا به این ایده‌ی قدیمی که - دست‌کم در ایدئولوژی - ازدواج را برای تمام عمر می‌دانست. اما هنوز هم رسماً «خانواده» به شمار می‌آید. بیش‌تر مردم هنوز هم در خانواده به دنیا می‌آیند و اکثر زندگی‌شان را در یک خانواده سپری می‌کنند و اکثراً شوق تشکیل خانواده را دارند. و در بخش‌هایی از جهان که مناسبات خویشاوندی بسیار قوی است (مانند اروپای جنوبی)، گره‌ها و مناسبات خانوادگی نیز هم‌چنان اساسی و بنیادین به شمار می‌رود.

اما تغییرات اساسی و موثری هم روی داده است. اگر می‌خواهیم بدانیم واقعا در سطح مردمی و زیست اجتماعی چه می‌گذرد، ضروری خواهد بود که تنوع رو-به-رشد شکل‌های خانگی را بازنشاسیم که فراتر از استحکام ظاهری خانواده‌ی سنتی می‌روند. درون این محدوده‌ی گسترده‌ی اصطلاح «خانواده» نیز تفاوت‌های دورنی بسیاری وجود دارد؛ تفاوت‌های ملی و منطقه‌ای و طبقاتی و مذهبی و نژادی و قومی و باورها و کنش‌های سیاسی. همراه با این شکل‌های متفاوت، الگوهای غیرسنتی گوناگونی هم وجود دارد: مجردهایی که هرگز ازدواج نکرده‌اند، همزیستی‌های غیرازدواجی، فرزندان‌آوری داوطلبانه، خانواده‌هایی که فرزندان از ازدواج‌های قبلی دارند و همچنین اختلاط فرزندان هر دو والد از ازدواج‌های قبلی، تک‌والدی (خانواده‌های تک‌والدی که از طلاق یا مرگ ایجاد شده‌اند و همچنین تک‌والدی‌های داوطلبانه که خواه از راه مرسوم آمیزش دگرجنسگرایانه حاصل آمده باشند خواه از لقاح مصنوعی و خواه از اجاره‌ی رحم)، «ازدواج‌های گشوده»، خانوارهای چند-سرپرستی، والدین همجنسگرا و خانواده‌های غیردگرجنسگرای اختیاری، و روابط ناکت‌همسری یا چند-والدی (چندهمسری) و احتمالا بسیاری شکل‌های دیگر.

امروزه به‌جاست که نه به خانواده (به‌عنوان یک شکل ثابت) که به خانواده‌ها (که نشان‌دهنده‌ی تنوع و چندگانگی است) اشاره کنیم. در غیاب قوانین توافق‌شده‌ی سنت، مردم چاره‌ای ندارند مگر این که شیوه‌ی زندگی‌ای را برگزینند که برای‌شان مناسب‌تر است. شمار روزافزون مردمی که تن به «آزمایش‌های زندگی» می‌دهند و در آن آزمایش‌ها نیازهای چندگانه و هم‌هنگام خودگردانی فردی و تعهد دوطرفه با افراد خاص را برآورده می‌سازند، منجر به ایجاد الگوهای تازه‌ی زیستن شده است. جامعه‌شناسانی که نسبت به اهمیت کلان این تغییرات مهم و اساسی آگاه شده‌اند، حالا به جای خانواده از مفهوم «رابطه‌مندی» استفاده می‌کنند؛ تا تایید کنند که نیاز به روابط دوطرفه و مراقبتی در سطوح مختلف را دیگر نمی‌توان به یک شکل نهادی تنگ و باریک محدود ساخت.

با این که تنوع، واقعیت مسلم و روشنی است اما ما هنوز هم آن را نه در ایدئولوژی و نه در سیاست اجتماعی وارد نکرده‌ایم. فرهنگ ما مشحون از ارزش‌های خانوادگی است، تا آن اندازه که زبان خانواده هنوز هم واژگانی را فراهم می‌کند که بر روابط دیرپای ما مسلط و حکم‌فرما هستند. حتما مهم است که بدانیم وقتی همجنسگرایان از سیاست هویتی دهه‌ی ۱۹۷۰ به سیاست حقوق روابط و شراکت دهه‌ی ۱۹۹۰ گذار کردند، زبان «خانواده‌های انتخاب» [به جای خانواده‌ی سنتی و اجباری] نیز پدیدار گشت. نتیجه‌ی این امر خیلی عجیب و ناسازوار بوده. از یک سو بسیاری هستند که از افول «خانواده‌ی سنتی» و مسائل مربوط به آن می‌نالند. از سوی دیگر نیز بسیار هستند که در روابط مرسوم زندگی نمی‌کنند اما ایدئولوژی خانواده هنوز هم آن قدر بر ایشان غالب و حاکم است که گویی روابطشان را جایگزین مشروع و واقعی‌ای برای خود خانواده نمی‌دانند و روابطشان را شیوه‌ی دیگری برای ابراز نیاز انسان به برقراری رابطه نمی‌دانند. پیوند سنتی بین ازدواج و خانواده و سکسوالیته تا اندازه‌ای گسسته شده است؛ اما با وجود آن و به‌رغم چندگانگی شکل‌های خانواده، هنوز حتی یک جایگزین مشهود نیز نداریم. از نظر خیلی‌ها، این امر یک خطر مهلک است؛ و برای دیگران نیز چالشی عظیم: چالشی برای گذارکردن از این که تنوع را واقعیتی موجود و زنده بدانیم به این که آن را ارزشی مطلوب و گرانبها ببینیم.

در دهه‌ی نخست سده‌ی بیست و یکم، مولفه‌های کلیدی این «گذار بزرگ» تبدیل شده است به عادات ریشه‌دار میلیون‌ها آدم. جدایی فزاینده‌ای بین سکس و بازتولید به وجود آمد که تاثیر عمیقی بر کنترل زاد و ولد (که هنجاری در کشورهای غربی و چالشی در نیمکره‌ی جنوبی است) گذاشت. پیوند سنتی بین فعالیت جنسی و ازدواج در حال فروریزی بود. پیوند بین ازدواج و والدگری نیز در زندگی بسیاری از مردم داشت از بین می‌رفت. دوتایی دگرجنسگرا/همجنسگرا نیز به‌رغم اقدامات بسیاری جهت تاکید و تثبیت آن، در حال فرسودگی بود. به ستون‌های جنسیت سنتی، حمله شد. جدایی ازدواج و دگرجنسگرایی در مباحث و برنامه‌های سیاسی بالا گرفته بود، و [این جدایی] در برخی حوزه‌های قضایی نیز واقعیت پیدا کرد. و ورای همه‌ی این‌ها، وقتی میلیون‌ها نفر در سطح جهان زندگی خود را با فرصت‌ها و امکان‌های تغییریافته‌ی سکسوالیته و زندگی شخصی و محرمانه تطبیق دادند، شکل‌های جدید عاملیت روزمره هم هویدا شد.

زیستن با نگرانی؛ اچ‌آی‌وی / ایدز

تغییراتی که در بخش پیش اشاره شد، گرچه مهم هستند اما هنوز ما را از شر مخاطرات و پدیده‌های ناگوار در پهنه جنسی نرهانیده‌اند. به نظر می‌رسد که هر دو ادعای «رهایی جنسی» یا «افول اخلاقی» نادر خورد باشند. اما همین لطایف و دوپهلویگی تغییر، در ایجاد فضای بی‌اطمینانی و (از دید برخی) سردرگمی‌ها سهیم بوده است. در چنین فضایی، جریان‌های عمیق احساسات به سطح می‌آید و در قالب وحشت‌زدگی‌های اخلاقی نمود می‌یابد. وحشت‌زدگی‌های اخلاقی ناشی از اضطراب اجتماعی هستند که معمولاً بر روی یک موقعیت یا شخص یا گروهی از اشخاص (که تهدیدی برای ارزش‌ها و پیش‌فرض‌های مقبول اجتماعی به شمار می‌روند) متمرکز می‌شوند. این وحشت‌زدگی‌های اخلاقی عموماً موقعیت‌های سردرگم‌بودن و مبهم‌بودن است؛ دوره‌ای است که در آن احساس می‌شود باید مرزهای بین رفتار مشروع و نامشروع را تعریف یا طبقه‌بندی دوباره‌ای کرد.

وحشت‌زدگی‌های کلاسیک اخلاقی در گذشته پیامدهای جدی‌ای به بار می‌آوردند، به شکل پیگرد و سرکوب فیزیکی و اقدامات قانونی. از جنگ جهانی دوم، ظاهراً از این دست اقدامات بسیار انجام شده و تمرکز بسیاری از آن اقدامات درباره‌ی مسائل اخلاقی و جنسی بوده و هست: درباره‌ی بیماری‌های مقاربتی، تن‌فروشی، تجارت انسان، همجنسگرایی، آزار جنسی کودکان و کودک‌دوستی، سکس نوجوانان، پورنوگرافی، و از این دست موارد. جنبه‌ی مهم بسیاری از این اقدامات همانا ارتباط بین سکس و بیماری بوده؛ بیماری تبدیل به استعاره‌ای از کثافت و بی‌نظمی و فساد گشته. شگفت‌آور نیست که وحشت‌زدگی‌هایی بر سر جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی تب‌خال اندام‌های تناسلی و سرطان گردن رجم و، غم‌بارتر از همه، اچ‌آی‌وی و ایدز صورت گرفته است.

به‌ویژه در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، زمانی که نخستین نشانه‌های یک همه‌گیری بی‌سابقه در بین جمعیت مردان همجنسگرا در ایالات متحده پدیدار شد، واکنش‌هایی که به ایدز می‌شد از تمام علایم وحشت‌زدگی کلاسیک برخوردار بودند. موردی که به بحث ما بیش‌تر مربوط می‌شود این است که ایدز توانست افشا کند که چه اضطراب‌های عمیقی درباره‌ی جایگاه کنونی سکسوالیته در جامعه‌ی ما وجود داشته. بحران ایدز، بسیاری از گوشه و کناره‌های تاریخ فرهنگ جنسی ما را روشن ساخت، و برخی نگرانی‌های اجتماعی را در این قربانی نمادین و شناسایی‌پذیر می‌شد مشاهده کرد. وقتی شعله‌های این همه‌گیری در طول دهه‌های بعدی به دیگر نقاط جهان رسید و میلیون‌ها انسان را جوان مرگ ساخت و حتی در بخش‌هایی از جهان موجب وخیم‌شدن زندگی اقتصادی گشت، ارتباط خطرناک سکسوالیته و مرگ و بیماری، امر اروتیک را چنان پای میز محاکمه کشاند که بی‌سابقه بود.

یکی از برجسته‌ترین جنبه‌های بحران اچ‌آی‌وی/ایدز در ابتدای همه‌گیری‌اش (برخلاف دیگر بیماری‌ها) آن بود که مقصر اصلی ایجاد علائم بیماری را افرادی دانستند که خواه به خاطر نگرش‌های اجتماعی‌شان یا کنش‌های جنسی‌شان، به آن بیماری مبتلا شده بودند و مجبور بودند با آن زندگی کنند و بمیرند. و چون در آن زمان در کشورهای غربی اکثر مردمی که از اچ‌آی‌وی/ایدز رنج می‌بردند مردان همجنسگرا بودند، به‌خوبی نشان می‌دهد که نگرش‌ها و احساسات رایج درباره‌ی سکسوالیته‌های راست‌کشی چه بوده. از همان ابتدای شناسایی این بیماری در آمریکا در سال‌های ۱۹۸۱ و ۱۹۸۲، ایدز را به گونه‌ای می‌دیدند که گویی مصیبت ویژه‌ی همجنسگرایی است، و رسانه‌های زرد نیز از اصطلاح «طاعون همجنسگرا» برای توصیف آن استفاده می‌کردند.

در واقع، از همان آغاز پیدا بود که گروه‌های دیگر نیز مستعد این بیماری هستند: هائیتی‌ها (در ایالات متحده) و معتادان تزریقی و هموفیلی‌ها (به‌خاطر وابستگی‌شان به خون انسان‌های دیگر)، به‌زودی نیز آشکار شد که در بخش‌های وسیعی از آفریقای مرکزی (که گمان می‌رود خاستگاه اصلی این بیماری باشد و همه‌گیری بومی در آن جا روی داده) عمدتاً جمعیت دگرجنسگرا به این بیماری مبتلا بوده و بنابراین از طریق آمیزش دگرجنسگرایانه نیز قابل انتقال بوده. اما پیوند مسلم بین فعالیت راست‌کشی جنسی و این بیماری بوده که علت اصلی آن وحشت‌زدگی در غرب صنعتی شده و واکنش‌های متنوعی در سراسر جهان شده برانگیخته.

در طول وحشت‌زدگی‌های معمول اخلاقی، درباره‌ی عوامل اصلی این وحشت‌زدگی‌ها کلیشه‌سازی می‌شود و آن‌ها را غول‌های عجیب و غریبی می‌بینند، که همین نیز منجر می‌شود به: افزایش ترس‌ها و حس تهدیدشدن، تشدید وضعیت‌های وحشت‌زده و مواضع مطلق‌گرا، و جست‌وجو برای چاره‌های نمادین و معمولاً خیالی. در مورد ایدز اما بیماری مخوفی وجود داشت که جان

انسان‌های بسیاری را گرفت و هیچ درمانی هم برای‌اش نبود، و ابتدا تصور می‌شد که از شیوع آن نیز نمی‌توان جلوگیری کرد. در ۱۹۸۵، ایدز بزرگ‌ترین عامل مرگ مردان بزرگسال در شهر نیویورک به شمار می‌رفت و همه‌جا شیوع یافته بود. اضطرابی که ایدز برانگیخته بود، اضطرابی به حق بود. هرچند، این اضطراب در قالب جستجو برای سپر بلا خود را نشان داد، و مردان همجنسگرا مشخصاً در قبال این هجوم آسیب‌پذیر بودند. کنش‌های جنسی مشخصی (برای مثال، آمیزش مقعدی) و عادات اجتماعی مشخصی (داشتن چندین شریک جنسی) که عموماً (گرچه اغلب به اشتباه) با مردان همجنسگرا همبسته بودند، در شیوع این بیماری نقش اصلی را داشتند، و به آسانی می‌شد تقصیر این شیوع را به گردن افرادی انداخت که ایدز گرفته بودند. و در همین‌جا بود که لغزشی روی داد: از این ایده که همجنسگراها موجب «این طاعون» شده بودند (که هیچ مدرکی در این زمینه وجود نداشت) به این ایده رسیدند که خود همجنسگرایی یک طاعون است. نمودهای آن چیزی که سوزان سانتاگ «کنش‌های گندزدایی» علیه گروه آسیب‌پذیر می‌نامد، سر بیرون آورد: رستوران‌ها دیگر حاضر نبودند به مشتری‌های همجنسگرا خدمت‌رسانی کنند، نویسندگان همجنسگرا اخراج شدند، دندان‌پزشک‌ها دیگر نخواستند که دندان همجنسگراها را معاینه کنند، زباله‌برها وقتی می‌خواستند زباله‌های قربانیان مشکوک به ایدز را جمع‌آوری کنند از ماسک استفاده می‌کردند، زندان‌بان‌ها از انتقال زندانی‌ها خودداری می‌کردند، عوامل پشت‌صحنه‌ی تئاترها از همکاری با بازیگران همجنسگرا پرهیز می‌کردند، برخی از آسیب‌شناس‌ها از معاینه‌ی بدن بیماران مبتلا به ایدز سر باز می‌زدند، و مسئولان قبرستان‌ها نیز از خاکسپاری آن‌ها خودداری می‌کردند.

شواهد علمی در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ روشن و واضح بود: ایدز از طریق ویروس منتقل می‌شود و به‌خودی‌خود واگیرنده نیست. فقط می‌شد از طریق تماس جنسی یا تزریق خون انتقال یابد. ایدز بیماری مخصوص همجنسگرایان نبود، و اکثر افرادی که در سراسر جهان به این بیماری مبتلا شده بودند در واقع دگرجنسگرا بودند. افزون بر آن، با اندکی تغییرات در سبک زندگی و به‌ویژه با پرهیز از برخی کنش‌های جنسی (مثل دخول مقعدی بدون محافظ) می‌شد مانع از شیوع‌اش شد. همه‌ی این‌ها نشان می‌دهد که نیازی ضروری به آموزش عمومی بود تا هم از ترس‌ها بکاهد و نیز آگاهی از فعالیت‌های امن‌تر جنسی را ترویج کند. سرانجام، در بخش‌های ثروتمند و پیشرفته‌ی جهان، چنین کاری صورت گرفت. اما همه‌ی این تلاش‌ها پس از آن صورت گرفت که ترس و جهالت هجمه‌ای از واکنش‌های تنبیهی را تولید کردند. و همین‌که همه‌گیری ایدز به ناچار در سطح جهان پخش شد، ترس و سرزنش و سردی خودسرانه و واکنش‌های متناقض را در پی آورد؛ البته با تفاوتی عظیم: درحالی‌که بخش‌های ثروتمند جهان، کنش‌های امن‌تر جنسی ریشه‌ی اچ‌آی‌وی را خشکاند و انواع و اقسام داروهایی که در گُند کردنِ تاثیر بیماری‌ها موثر بودند به بیماران عرضه شد، در اکثریت بخش‌های جهان این همه‌گیری با فقر و شبکه‌ای از بیماری‌های دیگر گره‌ای کور خورده بود. همان‌طور که واکنش‌ها به همه‌گیری اچ‌آی‌وی/ایدز در غرب، پرده از اضطراب‌های ریشه‌دار و فضای غالب بی‌اطمینانی برداشت، در دیگر بخش‌های جهان نیز این همه‌گیری توانست نابرابری‌های ساختاری و استثمار و مخاطرات تغییر بی‌سابقه‌ی جنسی را برملا کند. کاهش شدید جمعیت که در واکنش به روند پرشتاب صنعتی شدن پدید آمد، مهاجرت از روستاها به شهر، مهاجرت بین کشورها، مهاجرت در نتیجه‌ی جنگ، توانست شیوع بیماری‌های واگیردار جنسی و تزریق-خونی را بیش‌تر کند. نادانی (برای نمونه، این باور شایع و نادرست در افریقای جنوبی که سکس با باکره‌ها عفونت‌های جنسی را درمان می‌کند) یا تبعیض (علیه کاندوم‌ها به این دلیل که [مرد را] از مردی می‌اندازند) به شیوع آن شتاب بیش‌تری داد. مسافرت‌های بین‌کشوری نیز این همه‌گیری را از قاره‌ای به قاره‌ی دیگر انتقال داد.

در سال ۲۰۰۸ برآورد شد که ۳۳ میلیون نفر در جهان با اچ‌آی‌وی و ایدز زندگی می‌کنند، که نیمی از آن‌ها زن بودند. نزدیک به ۳ میلیون نیز به‌تازگی مبتلا شده بودند، و ۲ میلیون نفر نیز به‌علت ایدز مرده بودند. اکثریت این ابتلاهای جدید و مرگ‌ها در افریقای سیاه^{۱۳} بود. سازمان UNAIDS (برنامه‌ی سازمان ملل درباره‌ی ایدز و اچ‌آی‌وی) شیوع اچ‌آی‌وی در افریقای جنوبی را «افسارگسیخته» توصیف کرد. همه‌گیری‌های جدیدی از امریکای جنوبی و اروپای شرقی گرفته تا آسیای جنوب‌شرقی و چنی و هند، تهدیدکننده شده بود؛ موجب فروپاشی‌های اقتصادی و اجتماعی، افت جمعیتی، و شمار بالای کودکان یتیم گشت. در مواجهه با چنین وحشت‌زدگی‌ای سخت می‌توان بارقه‌های امید یافت. اما ناممکن نیست. بسیج‌دنی بی‌سابقه در اجتماعات همجنسگرایان شهرهای غرب (که به سراسر جهان کشیده شد) به وجود آمد تا این اجتماعات بتوانند واکنش‌هایی به اچ‌آی‌وی و

^{۱۳} مناطق جنوبی صحرای بزرگ افریقا یا همان «ساحل صحرا» است که عمده‌ی ساکنین‌اش سیاه‌پوست هستند و از شمال افریقا متمایز می‌شوند. م

ایدز ارائه دهند؛ این واکنش‌ها از خودآموزی در سکس‌ایمن بود تا حمایت و برگزاری کمپین‌ها. کسانی که به این بیماری مبتلا بودند، در مبارزه با این همه‌گیری نقش پیشگامی بر دوش گرفتند. بسیاری از مردم، در مواجهه با بیماری و مرگ، خیلی خوب توانستند معنای زندگی را پیدا کنند. بسیج بین‌المللی علیه اچ‌آی‌وی و ایدز (خواه سازمان‌های رسمی‌ای مانند UNAIDS بوده باشد خواه تکثیر آن‌جی‌اوها) کمک کرد تا گفتمانی بین‌المللی درباره‌ی خطر جنسی و سلامت جنسی ایجاد شود؛ گرچه این گفتمان‌ها به کرات علیه وضعیت نادانی و غفلت دولتی بود. تخصص پزشکی و داروها در ابتدا توانستند رنج بیماران را کمی تسکین دهند. و کنش‌ها و هویت‌های جنسی‌ای که از روی شرم خود را پنهان کرده بودند اندک‌اندک صدا پیدا کردند و خود را در برابر تاریخ و بنابراین تغییر گشودند. اچ‌آی‌وی/ایدز، که بحرانی بی‌سابقه در رفتار جنسی است، به طرز غریب و نامانوسی خطرات و تناقضات و سردرگمی‌ها و ابهام‌ها و خشونت‌ها و ظرفیت‌های روابط ما با امر سکس‌وآل را آشکار کرد. شاید شگفت‌آور نیست که بدانیم واکنش اولیه همانا ترس و وحشت‌زدگی بود. اما باید گفت که مبارزه با اچ‌آی‌وی/ایدز نیازمند اقداماتی به غیر از این ترس و وحشت‌زدگی است؛ و بالاتر از همه، نیازمند فهم اهمیت سکس‌وآلیته در فرهنگ‌های معاصر و توانایی برای روبه‌روشدنی گشوده و صادقانه با چالش‌های آن است.

تنظیم سکس‌وآلیته

فضای عمومیت‌یافته‌ی نبود قطعیت و بحران ایجادشده در معناهای جنسی، این مسئله را برجسته کرده‌اند که سکس‌وآلیته چه‌طور تنظیم و کنترل می‌شود. باور ما نسبت به سکس‌وآلیته یا باوری که باید نسبت به سکس‌وآلیته داشته باشیم، ساختار واکنش‌ها و پاسخ‌های ما به مسئله‌ی سکس‌وآلیته را ایجاد می‌کند. بنابراین دشوار می‌توان معناهای خاصی را که به امر سکس‌وآل می‌دهیم از فرم‌های کنترلی جدا کرد که مدافع‌شان هستیم. اگر سکس را خطرناک و دردسرساز و ضداجتماعی بدانیم، آن‌گاه احتمال دارد مواضع اخلاقی و سیاسی‌ای اتخاذ کنیم که تنظیم سخت و استبدادی بر سکس را لازم می‌دانند. این موضع را باید موضع مطلق‌گرایانه بنامیم. از سوی دیگر اما اگر باور داشته باشیم که قدرت‌های میل اساسا خوش‌خیم هستند و بهبوددهنده‌ی زندگی و آزادی‌بخش، آن‌گاه مایل خواهیم بود تا ارزش‌های سهل‌گیرانه و حتی رادیکالی را اتخاذ خواهیم کرد که از موضعی آزادی‌خواهانه پشتیبانی می‌کنند. گاهی بین این دو موضع تندرانه، یک موضع سومی گرفته می‌شود: این موضع ممکن است درباره‌ی این که سکس آیا خوب است یا بد، نظر قاطعی نداشته باشد؛ اما می‌داند که هر دوی این موضع‌های اخلاقی استبدادی و افراطی چه بدی‌ها و زیان‌هایی دارد. این موضع سوم را موضع لیبرال یا لیبرال پلورالیستی می‌نامیم. این سه رویکرد - یا استراتژی تنظیم - دیرزمانی است که در فرهنگ‌های مختلف حضور داشته‌اند. آن‌ها هنوز هم چارچوبی - خواه آگاهانه خواه نیمه‌خودآگاهانه - برای مباحث کنونی درباره‌ی سکس و سیاست به دست می‌دهند.

از نظر تاریخی، ما وارث سنتی مطلق‌گرا هستیم. این سنت مبتنی بوده است بر این باور اساسی که قدرت‌های دردسرساز سکس را فقط می‌توان با اخلاقیاتی تحت کنترل درآورد که به روشنی و به‌طور جامع تعریف و مشخص و در مجموعه‌ای از نهادهای اجتماعی نیز جاسازی شده باشند: نهادهایی مانند ازدواج و دگرجنسگرایی و زندگی خانوادگی و (دست‌کم در سنت‌های یهودی-مسیحی) تک‌همسری. این اخلاقیات مطلق‌گرا ریشه‌های عمیقی در فرهنگ‌های غرب مسیحی و شرق اسلامی دارند، و گرچه اصول آن‌ها مذهبی و دینی است اما امروزه پدیده‌های شایع فرهنگی و سیاسی‌ای هستند که نزد هر خدانا‌باور و مسیحی (و مومنان دیگر ادیان) و هر کسی که حاضر است خود را به پای ارزش‌های نیرومند اخلاقی بیاندازد و آن ارزش‌ها را پرستش کند، به‌آسانی پذیرفته هستند. مطلق‌گرایی اخلاقی، فرهنگ عمومی ما را سخت تحت تاثیر قرار داده و به‌ویژه در قالب قوانین تنظیمی‌ای درآمده که بسیاری از آن‌ها هنوز هم زنده و پویا هستند. تغییرات عمده‌ای که در کشورهایی مانند انگلستان در دهه‌های آخر سده‌ی نوزدهم و آغاز سده‌ی بیستم بر قوانین رفته (مانند بی‌اخلاقی و تن‌فروشی و سن رضایت و همجنسگرایی و زنا)، از سوی جنبش‌های اجتماعی اخلاقی مطلق‌گرا تحمیل شده و در بسیاری از انگیزه‌های دینی - و به کرات هماهنگ با فمینیسم اخلاقی - تقویت گشته و پیش برده شد. این قوانین گرچه از سوی فشارهای تصادفی و تعدیل‌های عمل‌گرایانه، اندکی نرم شدند (مثلا در مورد تن‌فروشی، سانسور اخلاق‌گرایانه و پذیرفتاری تاکتیکی دوشادوش یک‌دیگر وجود دارند)، اما هم‌چنان تا دهه‌ی ۱۹۶۰ جرم‌های جنسی را تعریف می‌کردند و گاهی هم از این فراتر می‌رفتند. الگوی مشابهی را می‌توان در ایالات متحده و دیگر کشورهای انگلیسی‌زبان و (اگر تفاوت‌ها را نادیده بگیریم) در بسیاری از کشورهای اروپایی دید.

همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، احیای مواضع مطلق‌گرا هم موجب پیدایش محافظه‌کاری نوینی در ایالات متحده (از دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰) شد و هم موج بنیادگرایی را در سراسر جهان به راه انداخت. این امر حتی موجب پیمان‌هایی در سیاست بین‌المللی جنسی ایجاد کرد. کلیسای کاتولیک رومی در کنفرانس بین‌المللی «جمعیت و توسعه» در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، به‌آسانی توانست با کشورهای اسلامی هم‌پیمان شود تا جلوی طرفداری از حقوق تولید مثلی را بگیرد. وقتی زنان به کنترل زاد و ولد و سقط جنین دست یافتند (که بخشی از انقلاب جنسیتی و تغییرات شدید در روابط خانوادگی بود) ارزش‌های مطلق‌گرا و سنتی تضعیف شدند و وادار گشتند تا در برابر آن تغییرات ایستادگی کنند.

سنت آزادی‌خواهی، مانند رویکرد مطلق‌گرا، عقاید و باورهای گوناگونی را در خود شامل می‌کند. این سنت آزادی‌خواهی را هم می‌توان در راست سیاسی دید و هم در چپ سیاسی. یکی از مولفه‌های مهم در پیش‌فرض‌های بنیادین آت درباره‌ی چپستی سکس، نزدیکی شگفت‌آوری با مطلق‌گرایی اخلاقی دارد. سنت عمده‌ی ادبی، از مارکی دو ساد و «منحط‌های» اواخر سده‌ی نوزدهم گرفته تا نویسندگان سده‌ی بیستمی مانند ژرژ باتای و ژان ژنه، سکس را خطر و عصیان می‌داند و گرامی‌اش می‌دارد. آن‌ها نیز مانند مطلق‌گرایان مسیحی گویا سکس‌آلیته را تهدیدی علیه خود و جامعه و حتی جهان می‌دانند. و برخلاف مطلق‌گرایان، این سنت ادبی باور دارد که سکس‌آلیته همانا باید چنین باشد.

سکس عاصی و تخلف‌کننده، یکی از راه‌های درهم‌کوبیدن سلطه‌ی نظم موجود است؛ راهی برای شکستن مرزهای ساختگی‌ای است که سنت جنسی بین انسان‌ها و بدن‌ها، بین سکس‌آلیته‌ها تحمیل کرده است. مدافعان سکس عصیان‌گر در این مورد دست به دست‌شاهی آزادی‌خواهانه‌ی دیگری داده (بهرغم تفاوت‌های نظری که با هم دارند)؛ این شاخه‌ی دیگر نیز باور دارد که آزادی جنسی یکی از کلیدهای (و احتمالاً تنها کلید) آزادی اجتماعی است و انرژی در دسرسازی است که می‌تواند کمک کند تا نظم موجود را بشکنیم. تفاوت در این جاست که این آزادی‌خواهان باور دارند سکس اساساً خوب و سالم است، نیرویی است که قدرت «تمدن» یا کاپیتالیسم آن را سد کرده. در این‌جا می‌توان آزادی‌خواهی جنسی را در خویشتاوندی نزدیکی با سنت نیرومند سوسیالیستی دید؛ این سنت نیرومند پیشگامانی نظیر شارل فوریه و ادوارد کارپنتر و ویلهلم رایش در دهه‌ی ۱۹۳۰ و هربرت ماکوزه در دهه‌ی ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ دارد. این آزادی‌خواهی سیاسی، تأثیر عظیمی در رشد سیاست جنسی اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ داشت.

در طرف دیگر این پیوستار سیاسی و در مقابل شاخه‌ی سوم آزادی‌خواهی (که از دهه‌ی ۱۹۷۰ اهمیت بیش‌تری یافت)، یک آزادی‌خواهی راست‌گرا هست که با یک فردگرایی تقریباً مطلق‌ی گره خورده. اگر، همان‌طور که بسیاری از نظریه‌پردازان راست‌گرا می‌گویند، دولت و برنامه‌های استعماری‌اش دشمن واقعی آزادی فردی است، پس بهتر است ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها بر کنش فرد هر چه کم‌تر باشد. بنابراین، برنامه‌ای است که می‌خواهد تمام داروها و همچنین رفتارهای تابوشده‌ی جنسی (مانند کودک‌دوستی) را از قید تنظیم‌ها و محدودیت‌ها آزاد سازد.

مشکلی که سنت‌های مطلق‌گرا و آزادی‌خواه دارند این است که همه‌ی آن‌ها دیدگاه‌هایی اساساً ذات‌گرا درباره‌ی چپستی سکس دارند. سکس‌آلیته را نه‌تنها انرژی نیرومندی می‌دانند که بیرون از جامعه و در مخالفت با جامعه است، بل به همین خاطر آن را نیرویی طبیعی می‌دانند که اخلاقیات خاص خودش را دارد. ارزش‌ها و پیش‌فرض‌های نظری درباره‌ی چپستی سکس، پیوند تنگاتنگی با یک‌دیگر دارند. از این لحاظ، آزادی‌خواهی و مطلق‌گرایی آینده‌ی تمام‌نمای یک‌دیگر هستند: هر دو دیدگاهی درباره‌ی سکس‌آلیته دارند که فراتر از مرزهای تاریخ می‌رود. هرچند، تنظیم سکس‌آلیته‌ی نسل گذشته در جوامع مدرن عملاً شکل‌های مختلفی از سنت لیبرال را به خود گرفته بود. می‌گوییم «شکل‌های مختلف» چون در فرهنگ‌های مختلف، تحولاتی مهمی در تفسیر روی داده است و هر فرهنگی تأکیدهای مختلفی (به‌ویژه بین امریکای شمالی و اروپا) داشته.

در ایالات متحده، ایده‌ی «حقوق» ایده‌ای مرکزی و سازمان‌دهنده بود: برای مثال، در بحث‌های مربوط به سقط جنین، اهمیت دارد که هر دو طرف از زبانی استفاده کنند که متعلق به حقوق اساسی است؛ حقوق کودک هنوز -به- دنیا-نیامده و حقوق مادر برای کنترل داشتن روی بدن خودش. همان‌طور که می‌شود دید، سخن گفتن از حقوق نتوانسته به بحث‌ها پایان دهد. ما هنوز این مسئله را داریم که حقوق چه کسی و در چه شرایطی بالاتر از حقوق دیگران است، و مسئله‌ی اعطای حقوق یک طرف اغلب یک مسئله‌ی سیاسی است تا مسئله‌ای مسلماً اخلاقی. در مورد سقط جنین، ارزش‌های متناقضی در کار هستند. نتیجه‌اش

می‌شود نبرد بین دو یا چند مطلق رقیب؛ نبردی که در آن هر طرف دعوا تعصب و توانایی خودش را به کار می‌گیرد تا حمایت فراهم آورد و به آن اتکا کند.

در انگلستان اما ایده‌ی حقوق، نه در متون بنیادی قانونی وارد شده بود و نه تا آمدن هزاره‌ی دوم در هیچ اساسنامه‌ای در گرامی‌داشت حقوق بشر. با وارد شدن انگلستان در اتحادیه‌ی اروپا بود که در این کشور تا اندازه‌ای گفتمان حقوق سر زبان‌ها افتاد و سیاست جنسی را تحت تأثیر قرار داد. بنابراین، سنت لیبرال عملاً توسعه یافت و مسیری متفاوت از ایالات متحده به خود گرفت. با این همه، این سنت ریشه گرفت، و در رابطه با سکسوالیته نیز به‌طور روشن و نافذی تدوین شد. معروف‌ترین نمود آن را در گزارش کمیته‌ی وولفندن درباره‌ی تن‌فروشی و همجنسگرایی مردانه دید که در ۱۹۵۷ منتشر شد. نقطه‌ی تلاقی این سنت با سنت آمریکایی در تأکیدی است که هر دو رویکرد بر دست‌یابی به تعادل مناسب بین حوزه‌های شخصی و عمومی دارند. گزارش وولفندن، این تمایز را به‌روشنی و با زبانی کلاسیک بیان می‌کند. این گزارش پیشنهاد می‌دهد که وظیفه‌ی قانون آن است که حوزه‌ی عمومی را تنظیم کند و به‌ویژه نجابت عمومی را حفظ کند. با این همه، محدودیت‌هایی در رسالت قانون جهت کنترل حوزه‌ی شخصی (یا حوزه‌ی سنتی اخلاقیات شخصی) وجود داشت. کلیساها تمام سعی‌شان را می‌کردند تا به مردم بگویند که در زندگی شخصی‌شان چه‌طور رفتار کنند. یعنی وظیفه‌ی دولت نبود که چنین کاری انجام دهد. بنابراین، دولت حق نداشت استانداردهای شخصی را تحمیل کند. چنین رویکردی، به‌طور ضمنی پذیرفته بود که اجماع اخلاقی دیگر نمی‌تواند بر جامعه حاکم باشد، و عملاً چندگانگی دیدگاه‌های اخلاقی جایگزین وجود داشت. پس قانون می‌بایست نقش خودش را به حفظ استانداردهای مشترک نجابت عمومی محدود سازد.

«استراتژی وولفندن» برای یک‌سری اصلاحات مربوط به سکسوالیته چارچوبی نظری فراهم کرد؛ این اصلاحات در دهه‌ی ۱۹۶۰ در انگلستان قانونی شدند: اصلاحاتی در قوانین مربوط به بی‌اخلاقی و همجنسگرایی و سقط‌جنین و سانسور تئاترها و طلاق. نقطه‌ی شروع این اصلاحات، این باور بود که رویکردهای مطلق‌گرا برای تنظیم کردن سکسوالیته ناپسند هستند، چون هیچ اخلاقیات مشترکی وجود ندارد که مبنای آن‌ها قرار بگیرد. قابل توجه بود که اکثر کلیساهای پیشگام مسیحی، به‌ویژه آن‌هایی که رابطه‌ی نزدیکی با نظم موجود (مانند کلیسای انگلستان) داشتند، این پیش‌فرض را قبول داشتند: آن‌ها شاید همجنسگرایی و سقط‌جنین و طلاق را تایید نکردند، اما آشکارا باور داشتند که دیگر انتظار ندارند خود قانون در چنین جایگاه اخلاقی‌ای بنشیند.

این رویکرد عقل‌گرایانه، چیزی فراتر از یک ندانم‌گرایی (لادری‌گری) ساده‌ی اخلاقی بود. یک حس ضمنی‌ای وجود داشت که می‌گفت خود قانون ابزاری مناسب یا کارآمد برای کنترل کردن رفتار شخصی و جنسی (اگر بوده دیگر) نیست. در همین دوره بود که بسیاری از بحث‌های پیرامون سکسوالیته مشغول به پیدا کردن روش‌های جایگزین برای تنظیم سکسوالیته بودند، روش‌هایی که به‌جای حذف گناه بتوانند گناه را محدود بسازند. هاولوک الیس پیش‌تر در دهه‌ی ۱۹۳۰ رویکرد مشخصی را تدوین کرده بود: «دیگر مسئله این نیست که آیا این کنش ناهنجار است؟ بل: آیا این کنش آسیب‌رسان است؟» گزارش وولفندن می‌گفت همجنسگرایی و تن‌فروشی را می‌توان بیماری تلقی کرد و به‌جای قانون از پزشکی برای درمان آن استفاده کرد. این گزارش نتیجه می‌گیرد که همجنسگرایی و تن‌فروشی بیماری نیستند اما با این حال مدافع پژوهش‌های بیش‌تر برای «علت‌شناسی» (خاستگاه‌ها و پیشرفت) آن‌ها بود؛ و یکی از فرضیات اصلاح‌طلب‌هایی که بعدها آمدند، این بود که بنگاه‌های پزشکی با رفاهی بهتر از مقامات قانونی و قضایی می‌توانند سکسوالیته را تنظیم کنند: وقتی قانون سقط‌جنین در ۱۹۶۷ اصلاح شد، مسئولیت اصلی برای تصمیم‌گیری در این باره که زنی آیا باید یا نباید به آبستنی‌اش پایان دهد را بر دوش پزشک گذاشت و نه خود زن.

پس این اصلاحات هم‌نوا با آن راهبرد لیبرال بود که مداخله‌ی مستقیم در زندگی شخصی را محدود می‌ساخت. اما ضرورتاً خود ایده‌ی کنترل را کنار نگذاشتند (قانون واقعاً در رابطه‌ی با تظاهرات عمومی تن‌فروشی و همجنسگرایی سخت‌گیر بود) و این حقوق جدید را نپذیرفته و در خود راه ندادند. سقط‌جنین مطالبه نشد، هیچ حقی برای طلاق در صورت رضایت دوطرفه قانونی نشد، و همجنسگرایی مردانه نیز تماماً قانونی نگشت: برخی از رفتارهای همجنسگرایانه (رابطه‌ی رضایتی بین بزرگسالان بالای ۲۱ سال در حوزه‌های شخصی) جرم‌زدایی شد اما قانونی نگشت، این مورد می‌توانست فضای آن سال‌ها را به‌خوبی توضیح دهد. در ۲۰۰۱ بود که سن رضایت برای هر دوی دگرجنسگرا و غیردگرجنسگرا ۱۶ سالگی در نظر گرفته شد. درست همان‌طور که

رویکرد لیبرال درباره‌ی تاثیر قانون در جامعه‌ای پیچیده تردید داشت، درباره‌ی شایستگی فعالیت‌هایی که معطوف به آن تاثیر قانون بودند نیز تردید وجود داشت.

اصلاحات دهه‌ی ۱۹۶۰ اهمیت زیادی داشتند و قطعاً پیش‌شرط‌هایی برای بسیاری از تغییراتی فراهم کردند که در نسل بعدی روی دادند. برخی از این نتایج خیره‌کننده بودند. بین سال‌های ۱۹۶۸ و ۱۹۸۰، بیش از یک میلیون سقط‌جنین قانونی در انگلستان انجام شد. نرخ طلاق برای کسانی که بین ۱۹۷۰ و ۱۹۷۹ زیر ۲۵ سال داشتند، سه‌برابر شد و برای کسانی که از ۲۵ سال بالاتر بودند نیز دوبرابر. امکان‌های جدیدی برای بحث درباره‌ی سکس در کتاب‌ها و تئاترها فراهم شد و سبک‌های جدید زندگی توسعه یافتند. اما همه‌ی تغییرات چنین سرنوشتی نداشتند. همین‌که همجنسگرایی مردانه جرم‌زدایی شد و برای نخستین بار این امکان پدید آمد تا سبک زندگی همجنسگرایانه در صحنه‌ی عمومی تایید شود، بین ۱۹۶۷ و ۱۹۷۶ گزارش بی‌نزاکتی بین مردان دوبرابر شد و شمار تعقیب‌های قانونی سه‌برابر و شمار محکومیت‌ها چهاربرابر. اقداماتی برای محدود کردن سقط‌جنین صورت گرفت. قانون طلاق منجر شد اقداماتی درباره‌ی مراقبت از کودکان و عواقب مالی این قانون صورت گیرد. این‌ها همان چیزی را نشان می‌دهند که استوارت هال «طبقه‌بندی دوگانه»^{۱۴}ی آزادی و کنترلی نامید که زیربنای این اصلاحات گشته بود.

با این همه، خود این اصلاحات تبدیل به نمادی برای تغییرات دیگری شدند که داشت روی می‌داد، و همچنین این اصلاحات مانعی بود برای کسانی که می‌خواستند در برابر موج عظیم لیبرالیسم و رواداری بیاستند. در ایالات متحده‌ای که به سنت هم‌چنان وفادار بود، اصلاحات از طریق اقدامات قضایی و ابتکاراتی در سطح ایالتی پیش برده شد؛ تصمیم کلیدی دادگاه عالی در ۱۹۷۳ و آزادی سقط‌جنین، تبدیل به لحظه‌ای تاریخی شد برای تقسیم‌بندی عمیق سیاسی. «جنگ‌های فرهنگی» متعاقب [این تصمیم]، درباره‌ی این که امریکا چیست و چه باید باشد شکافی بنیادین ایجاد کرد. در انگلستان، اصلاحات دهه‌ی ۱۹۶۰ نیز بهانه‌ای شد تا اقدامات شدیدی برای تصویب قوانین محدودیت‌زا و حتی ضدحمله‌های محافظه‌کارانه انجام گیرد. یکی از دشواری‌های راهبرد لیبرال در رویارویی با این چالش‌ها آن بود که هرچند این راهبرد لیبرال اخلاق‌گرایان محافظه‌کار را مضطرب می‌ساخت، در کل (عمدتاً به خاطر تایید مردد یا ناقص‌اش از پلورالیسم جنسی) نتوانست حمایت موثر نیروهای رادیکال را با خود همراه کند. افزون بر آن، رویکرد لیبرال برای پرداختن به پیچیدگی‌های فزاینده‌ی مسائل مربوط به سکس، ضعف‌های جدی‌ای داشت. مشکلات راهبرد وولفندن را می‌توان در دشواری‌های آن برای تنظیم راهبردی جامع برای فن‌آوری‌های نوین تولیدمثلی دهه‌ی ۱۹۸۰ دید: لقاح مصنوعی با اسپرم اعطایی^{۱۵} (AID) و لقاح مصنوعی آزمایشگاهی^{۱۶} (IVF) و کاربرد مادرهای جایگزین^{۱۷} و همچنین پژوهش‌های رویان‌شناختی^{۱۸}. گزارش کمیته‌ی وارنوک درباره‌ی لقاح انسانی و رویان‌شناسی، در گلاویزی با این مسائل و مشکلات، می‌گوید در دو سطح می‌توان در این زمینه بحث کرد. نخستین سطح، پرداختن به این مسئله است که آیا می‌توان درباره‌ی درستی یا نادرستی خود این‌ها (برای مثال مادر جایگزین یا لقاح مصنوعی) به توافقی عمومی رسید یا نه. دومین سطح، پرداختن به این مسئله‌ی دشوارتر است (که حتی اگر هم توافقی بر سر این فعالیت‌ها حاصل آید) آیا موجه است که با دیدگاهی اخلاقی وارد شویم و مداخله کنیم؟ در مورد این پرسش (یعنی کاربرد پژوهشی رویان‌های انسانی) نمی‌توان از تمایزهای سنتی لیبرالی بین لذت شخصی و سیاست عمومی بهره برد. مطالبه‌ی نتایج مثبت پژوهش‌های رویان‌شناختی شاید هدفی شخصی باشد (مثلاً امید به یافتن سرنخ‌هایی برای بیماری‌های واگیرداری و ژنتیکی) اما بودجه‌ی آن بودجه‌ای عمومی است، و بنابراین زیر سایه‌ی تصمیم‌های سیاسی قرار می‌گیرد. در همان حال، پرسش‌های اخلاقی دشواری هم درباره‌ی ماهیت زندگی و وظایف علم پیش می‌کشد.

^{۱۴} استوارت هال در توضیح گزارش وولفندن می‌نویسد این گزارش یک «طبقه‌بندی دوگانه است: هم سویی مجازات و کنترل سخت‌تر [از پیش] دارد و

هم سویی آزادی و آسان‌گیری زیاد، و هر دو مولفه‌های یک استراتژی واحد [در گزارش وولفندن] هستند». م

^{۱۵} فرآیند وارد کردن اسپرم داوطلب (که لزوماً شریک یا شوهر زن نیست) به بدن زن، بدون آمیزش جنسی. م

^{۱۶} فرآیند لقاح تخمک و اسپرم در بیرون از بدن. م

^{۱۷} مادری که مادر ژنتیکی کودک نیست و وظیفه‌اش حمل و انتقال نوزاد برای زوج یا فردی دیگر است. م

^{۱۸} رویان‌شناسی، دانش بررسی تکامل رویان (جنین) از بارورسازی تا زایش است. م

در مواردی مانند این، شرط چهارچوبی رسمی برای جداکردن قانون و اخلاقیات شخصی، نمی‌تواند برای پرداختن به پرسش‌های دشوار انتخاب یا تضاد ارزش‌ها، به‌خودی‌خود روشی رضایت‌بخش باشد.

شگفت‌آور نیست که مسئله‌ی چگونگی کنترل کردن پژوهش‌های رویان‌شناختی و مجازبودن رحم‌اجاره‌ای، مشاجره‌های بلافصل سیاسی‌ای را موجب گشت که از مرز دسته‌بندی‌های مرسوم و اتحادهای سنتی گذشت. به‌ویژه در ایالات متحده در سال‌های نخست سده‌ی بیست و یک، مسئله‌ی بودجه‌دهی به پژوهش‌های یاخته‌های بنیادین¹⁹ تبدیل به موضوعی تفرقه‌افکن گشت و شکاف‌های بین لیبرال‌ها و محافظه‌کارهای اخلاقی را ژرف‌تر کرد. از آن‌جا که فن‌آوری‌های مربوط به تکامل ژنتیکی هر چه بیش‌تر توسعه می‌یابند و دست‌شان برای مداخله‌ی در فرآیند تولیدمثل بازتر می‌شود، و هر چه بیش‌تر می‌توانند در حذف کردن رویان‌هایی که حامل ژن‌های «آسیب‌رسان» هستند کارآمد شوند، بعید می‌نماید که از این مشاجره‌ها کاسته شود. اگر - برای مثال - ژن همجنسگرا وجود داشت، آیا والدین می‌بایست حق داشته باشند که جنینی که حامل این ژن است را سقط کنند؟ آیا والدین باید حق داشته باشند که جنسیت نوزاد را خودشان انتخاب کنند؟ آیا «مادر جایگزین» باید هم در دسترس والدین همجنسگرا قرار گیرد و هم در دسترس والدین دگرجنسگرا؟ چنین پرسش‌هایی نشان می‌دهد که سیاست و اخلاق و سکسوالیته، فضاهای جداگانه‌ای از زندگی اجتماعی ما نیستند. آن‌ها در سپهر سیاسی و اجتماعی واقعی‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم، پیوندی تنگاتنگ و پیچیده به یک‌دیگر خورده‌اند.

شهروندی جنسی و صمیمی

وقتی سکسوالیته را چیزی بدانیم که فرهنگ شکل‌اش می‌دهد، این فایده را دارد که به ما اجازه می‌دهد تا تصادفی بودن (یا احتمالی بودن) و قراردادی بودن ترتیبات اجتماعی‌مان را بشناسیم. هرچند، این نظر به ما نمی‌گوید که امروزه چه‌طور باید زندگی کنیم. با توجه به این عدم قطعیت‌ها، شگفت‌آور نیست که حجم بالای مباحث امروزی روی روابط صمیمانه و محرمانه متمرکز شده‌اند. چیزی که به‌عنوان بحران خانواده مطرح می‌شود، صرفاً محدود به تغییرات الگوهای خانوادگی نیست. بل درباره‌ی روابط بین مردان با زنان، مردان با مردان، زنان با زنان، و بزرگسالان با کودکان نیز هست. این امر ما را به مسئله‌های اساسی‌ای رهنمون می‌کند. آیا، همان‌طور که نظریه‌پردازانی نظیر گیدنز (۱۹۹۲) و بک و بک-گرنشیم (۱۹۹۵) مطرح می‌کنند، تغییر ساختاری در روابط مردان با زنان منجر به الگوهای نوین صمیمیت (intimacy) تساوی‌خواهانه شده است؟ پدیداری خانواده‌های انتخابی²⁰ یا خانواده‌های کویر تا چه اندازه‌ی توانسته دورنمای سبک‌های زندگی تساوی‌خواهانه و انتخابی را بازنمایی کند؟ دوتایی سفت و سخت دگرجنسگرا/همجنسگرا تا چه اندازه‌ی واقعاً توانسته به جهانی پساخانوادگی منتهی شود؟ اگر بخواهیم معنای این ارزش‌ها و کنش‌های جنسی در -حال- تغییر را بفهمیم، چنین پرسش‌هایی نیز در مباحث نظری و سیاسی مطرح خواهند شد.

بسیار روشن است که مباحث مربوط به سکسوالیته‌ها باید نهایتاً مباحثی درباره‌ی روابط و صمیمت و ارزش‌های زندگی روزمره باشند. به‌رغم تأثیر انفجاری اینترنت و سکس مجازی (که در بخش‌های پیشین مطرح شد)، سکسوالیته همیشه و نهایتاً درباره‌ی تعامل با دیگران است. از طریق این تعامل است که معناهای سکسوالیته شکل می‌گیرند، و دانش ما از سکسوالیته تولید می‌شود. قطعاً جالب است که بدانیم خود داستان‌هایی که ما از سکسوالیته و زندگی خصوصی صمیمی‌مان به یک‌دیگر تعریف می‌کنیم، در حال تغییر است. همان‌طور که دیده‌ایم، از سده‌ی هجدهم بوده که شاهد تکثیر داستان‌های جنسی بوده‌ایم و تنها در اواخر سده‌ی بیستم و اوایل سده‌ی بیست و یکم بوده که این داستان‌ها مخاطب بسیار یافته‌اند. داستان‌های جنسی‌ای که ما تعریف می‌کنیم عمیقاً متضمن تغییرات اخلاقی و سیاسی هستند، و این داستان‌های تغییردهنده‌ی خود و هویت و روابط (همان‌طور که پلامر گفته است) می‌تواند دگرگونی‌های بالقوه رادیکالی در نظم اجتماعی ایجاد کند. این داستان‌ها در و از طریق جنبش‌ها و

¹⁹ یاخته‌هایی که توانایی تبدیل شدن به یاخته‌های دیگر دارند. یاخته‌های بنیادین را می‌توان در تولید یاخته‌های دیگر به کار گرفت. م

²⁰ خانواده‌ای که بر اساس تعهدات مبتنی بر صمیمت و مراقبت و حمایت انتخابی شکل می‌گیرد و نه بر اساس تعهداتی ثابت و مفروض و بیرون از حوزه‌ی انتخاب شخص. پدیداری اجتماعی این نوع خانواده ناشی از بیرون ماندن بیماران مبتلا به ایدز و آ‌آ‌وی از خانواده‌های سنتی و موروثی خویش و تشکیل گروه‌های حمایتی از خود این اجتماع بود. این مفهوم از خانواده در تضاد با آن مفهوم سنتی و خویشاوندی و خوینی (و بنابراین دگرجنسگرایانه‌ی) خانواده مبتنی است. م

اجتماعات و شبکه‌های اجتماعی در گردش قرار می‌گیرند، و تبدیل به کانونی شده‌اند برای اندیشیدن به و بازجهت‌دهی نیازها و تمایلات زندگی روزمره. ما شاهد تغییری در شکل‌ها و سازمان‌های نسل گذشته بودیم، و داستان‌های متعلق به اواخر مدرنیته نیز پروژه‌های جدید و مشتری‌های جدید و شکل‌های جدید عاملیت و امکان‌های جدیدی را افشا و تولید کرده‌اند. این‌ها داستان‌هایی هستند درباره‌ی فرصت‌های زندگی انسان، درباره‌ی دموکراسی عواطف و سکس‌وآل، درباره‌ی شکل‌های تکثرگرانه‌ی زندگی جنسی، که راه را برای فرهنگ نوین صمیمیت و آن چیزی باز می‌کنند که تحت شهروندی جنسی یا «صمیمی» شناخته می‌شود.

شهروندی جنسی/صمیمی، مانند دیگر شکل‌های شهروندی، درباره‌ی تعلق است؛ درباره‌ی حقوق و مسئولیت‌ها، درباره‌ی پایان‌دادن به محرومیت اجتماعی و تضمین کردن شمول اجتماعی. دغدغه‌ی این شهروندی، تساوی و عدالت است و دلالت‌ها و معانی مطالبه‌ی حقوق. به طور سنتی مطالبه‌ی شهروندی مبتنی بوده بر تضمین کردن حقوق مدنی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی. اما با تأثیراتی که فمینیسم گذاشت، گفتمان حقوق زنان توانست مباحث جهانی شهروندی را عمیقاً دگرگون کند و حق جنسیتی را در قلب این مباحث قرار دهد. مبارزات سنتی برای دست‌یافتن به حقوق برابر مدنی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی گرچه در سطح جهانی موفق بوده و دست‌آورد داشته است، اما این شناخت نیز به‌طور گسترده‌ای حاصل شده است که نمی‌توان این‌ها را از مسائل سکس‌وآلیته جدا کرد. جنبش بین‌المللی برای حقوق تولیدمثلی، مسئله‌ی سکس‌وآلیته و حقوق جنسی را در مرکز تقاطع قدرت‌ها نشانده، و حاکی از نیروهای متنوع محلی و ملی و جهانی و آرمان‌های متضادی است که خواست زنان برای خود-تصمیمی در رابطه با بدن‌شان را شکل داده‌اند. به همین نحو، جنبش دگرباشان (LGBT) نیز گستره‌ای جهانی یافته، رنگ‌های متفاوت محلی گرفته، و همچنین متناسب با شکل‌های متفاوت سرکوب/محرومیت/ظرفیت واکنش نشان داده است. در هر دو مورد زنان و دگرباشان، مطالبه‌ی شهروندی کامل ضرورتاً دربرگیرنده‌ی مطالبات حقوقی جدیدی بوده، از جمله این که برای نخستین بار مطالبه‌ی حقوق جنسی انسان مطرح گشته است. و در بسیاری از بخش‌های جهان نیز این حقوق در حال رسمیت‌یافتن هستند.

دست‌آوردهای محلی [در این زمینه] اغلب به معنای باخت‌ها و ضررهای ملی تلقی می‌شوند؛ به‌ویژه وقتی نیروهای سیاسی محافظه‌کار قدرت را در دست می‌گیرند. به همین صورت، دست‌آوردهای ملی نیز می‌توانند از سوی مقاومت‌های محلی و مبارزه برای به‌دست‌آوردن فضای سیاسی و اجتماعی، بی‌نتیجه بمانند. در سال‌های اخیر، جنبه‌های مربوط به فضای سیاست و اجتماعی محرومیت و تبعیض جنسی بازنشاسایی شده است؛ چون، آشکار شده که بخش اعظم سیاست جنسی در کشمکش‌های روزمره‌ای تحقق می‌یابد که مربوط می‌شوند به اینکه «چه چیزی را چه کسی و در چه شرایطی می‌تواند بگوید یا اجرا کند»، یعنی کشمکش‌های روزمره جایی هستند که تفاوت‌های قدرت به‌طور آیینی و به‌منظور محروم‌ساختن یا بیرون‌راندن خاصی یا عاصی وارد عمل می‌شوند.

در هر انقلاب درازمدتی، پس از هر دو گام به جلو یک گام به عقب برداشته می‌شود. توسعه‌ی نابرابر نیز خسارت‌های خودش را دارد. اما، همان‌طور که کوشیدم تا در سراسر این کتاب خاطر نشان کنم، چندین نسل گذشته شاهد تحوّل بی‌سابقه و تقریباً ناگزیر در ارزش‌ها و کنش‌ها بوده، که بازتاب آن تحول را می‌توان در دست‌یافتن به حقوق کامل شهروندی (در حوزه‌های مختلف قضایی) از جمله رسمیت‌یافتن حقوق مربوط به بدن و انتخاب جنسی (به‌ویژه در کشورهای غربی) دید. برای مثال، شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد شایستگی روابط رفاقتی و برابرتر مقبولیت گسترده‌ای یافته، حتی اگر نتوانیم در زندگی روزمره‌مان تماماً بدان روابط دست یابیم. همان‌طور که گیدنز می‌گوید، روابط تساوی‌خواهانه تبدیل به سنجه‌ای شده است که شمار روزافزونی از مردم احساس می‌کنند برای داوری درباره‌ی زندگی فردی‌شان باید از آن استفاده کنند. در کانون این آرمان، باوری اساسی قرار دارد که می‌گوید روابط و شراکت‌های عاشقانه نباید مسئله‌ی ترتیبات یا سنت باشد؛ بل باید مسئله‌ی انتخاب شخصی‌ای دانسته شود که مبتنی است بر تعادل کشش جنسی و میل و اعتماد دوطرفه و همدلی.

این داستان‌های جدید صمیمیت را — که حالا به‌طور روزافزونی شکل‌دهنده‌ی فرهنگ ما هستند — می‌توان (همان‌طور که در بالا اشاره کردم) پاره‌ای از نمونه‌های یک فردگرایی نوین یا تأکید یافته دید که در اکثر جوامع غربی وجود دارد. تغییرات اقتصادی و فرهنگی در نسل گذشته سعی داشته تا فرد را بر جمع اولویت دهد و خود-بیانگری فردی و رفاه مادی را ارج دهد و بسیاری از منابع سنتی همبستگی را تضعیف کند. این فردگرایی (همان‌طور که دیده‌ایم) بر خانواده و زیست جنسی نیز تأثیر گذاشته

است. پیروزیِ ظاهریِ نو-لیبرالیسم (به عنوان بخشی از فرآیند جهانی شدن) کوشیده تا الگوهای سنتی را تضعیف کند. این فردگراییِ جدید، اضطراب‌ها و پریشانی‌های بسیاری در بین محافظه کارهای اخلاقی برانگیخته. تشویشی بنیادین از خود به جا گذشته که در «وحشت‌زدگی‌های اخلاقی» تکرار شونده پیرامون مسائل جنسی و هم‌چنین در ارزیابی‌های غم‌بار از متلاشی شدن جامعه خود را نشان می‌دهد. برخی منتقدین چپ‌گرای نو-لیبرالیسم گفته‌اند که تأکید کردن روی انتخاب فردی خود یک شکل تازه از تنظیم و کنترل است. زیگمونت باومن (نظریه پرداز اجتماعی) به سست شدن پیوندهای انسانی در «عصر تاریک» نوین که زیر سلطه‌ی «عشق سیال» و «زندگی سیال» هستند، سخت تاخته. ادکینز گفته است شخص خود-ارجاع²¹ که در کانون این فردگرایی جدید قرار دارد، سوژه‌ی آرمانیِ گفتمان نو-لیبرالیسم است و «خودارجاعی، بر سازنده‌ی شکل‌های نوین طبقه‌بندی و پایگان و شکاف‌ها و مبارزه و شکل‌های رقابت». همان‌طور که ریچارد سن قویا پیشنهاد کرده، تأکید بر حقوق و مسئولیت‌های فردی و بر اهمیت خود-پایی²² و خود-تنظیمی برای فردی که هنجارها و هدف‌های شکل‌های نو-لیبرال حکومت را در خود درونی ساخته، مرکز جهان جهانی شده‌ی نوین است. گویی، اِسارتی بزرگ‌تر از آن نیست که باور داشته باشیم آزادترین هستیم. به باور من، بحث‌هایی از این دست فهمِ جداً نادرستی از دست‌آوردهای واقعی «گذار بزرگ»²³ پیش می‌گذارند. نیروهای پشت این عدم قطعیت هر چه باشد، اکثر مردم توانسته‌اند بدون توسل به نظام ارزشی استعلایی (یا همان سنت) و از راه‌هایی بر این سیلاب تغییر فائق بیایند که انتخاب فردی و آزادی فردی آن‌ها را به‌ویژه در رابطه با زیست روزمره افزایش داده است. اکثر انسان‌های غربی علاقه‌ی خاصی به سیاست یا سیاست خانواده و به‌ویژه سیاست سکسوالیته ندارند. آن‌ها تصورات بزرگی از شیوه‌های تازه‌ی زیستن ندارند، بل در سطح روزمره «آزمایش‌هایی در زیستن»²⁴ انجام می‌دهند. وقتی مردم به معنای واقعی مجبور می‌شوند تا ارزش‌هایی برای خودشان بسازند، در تطبیق دادن خود با تغییرات زندگی روزمره و احتمال [و عدم قطعیت] جدید، یک عمل‌گرایی دیده می‌شود. اکثر افراد می‌توانند از این مخصصه و آزمایش‌ها عبور کنند. لیبرالیسم مردمی ممکن است محدود به یک شکل زیستن باشد و به اخلاق زیسته رهنمون شود. اما هیچ تأیید و رخصتی برای راه‌های دیگر زندگی وجود ندارد. با این همه، خانوارهای اندکی هستند که در بخش‌های ثروتمند جهان زندگی می‌کنند و دگرگونی‌های زندگی روزمره هیچ تأثیری روی آن‌ها نمی‌گذارد.

اکثر مردم خانواده‌های تک‌والدی را می‌شناسند. اکثر مردم می‌دانند که یکی از اعضای خانواده‌شان ممکن است همجنسگرا باشد. اکثر خانواده‌ها طلاق و ازدواج دوباره و همزیستی بدون ازدواج را تجربه کرده‌اند و خانواده‌هایی را می‌شناسند که از هم پاشیده یا از نو ساخته شده‌اند. ما در بحبوحه‌ی یک انقلاب اصیل اجتماعی هستیم. این انقلاب هنوز ناتمام است، و تأثیرات جانبدارانه و نابرابری دارد. اما ما همگی حالا ناچاریم با پی‌آمدها و استلزامات این تغییر عمیق اجتماعی زندگی کنیم. و شواهد قطعاً نشان داده است که اکثر مردم ناباورانه توانسته‌اند به‌خوبی سازگاری یابند.

درسی که نسل گذشته گرفته این است که تغییرات شدید در خانواده و زندگی جنسی را نه نخبگان سیاسی که تحولات اجتماعی-مردمی ایجاد کرده‌اند، تحولاتی که دستخوش جریان‌های دیرپا و متنوع اجتماعی هستند. حکومت‌ها البته ناچار بودند واکنش نشان دهند، اما بسته به سنت‌های سیاسی و توازن نیروهای فرهنگی و ماهیت نهادهای سیاسی و بحران‌های هرروزه‌ای که هر یک موضوع خاصی را پیش می‌کشید و فشار از پایین (خواه مقاومتی محافظه کارانه یا بنیادگرایانه در برابر تغییر، خواه مقاومتی از سوی جنبش‌های رادیکال اجتماعی)، واکنش حکومت‌ها به‌ناگزیر متفاوت و متنوع بوده است. چنین جنبش‌هایی (مانند جنبش دگرباشان جنسی) که ریشه در زندگی روزمره دارند، بین «محوریت عصیان و سرپیچی» و «محوریت شهروندی» در نوسان هستند. اولی بر عواملی تأکید می‌کند که منجر به بیرون راندن اجتماعی و نمایش تفاوت می‌شود. دومی اما مطالبه‌ی

²¹ self-reflexive بر خود بازتابنده هم ترجمه شده است. اشاره دارد به این که فرد در جامعه مدرن خود سبک و قاعده‌های زندگی‌اش را تعیین می‌کند، به بیان دیگر خودگردان است.

²² پاییدن خود، نظارت بر خود. م

²³ سناریویی است برای توصیف نسخه‌ی عادلانه و ماندگار آینده‌ی جهان که به سوی ارزش‌های اجتماعی و اقتصادی تساوی‌گرایانه و تعاملات روزافزون بین انسان‌ها و بهبود کیفیت زندگی و زمینی سالم و نبود فقر و جنگ و خرابی‌های زیست‌محیطی حرکت می‌کند. م

²⁴ اشاره به مفهوم جان استوارت میل دارد؛ وی که تجربه‌گرا بود، مفهوم خوبی را (نه با شهود پیشینی که) با آزمون‌اش در زندگی روزمره تعیین می‌کرد.

درون‌آوری و شمول اجتماعی و رسمیت‌یافتن و پذیرش کامل را دارد. در عمل، این دو محوریت پیوسته در هم می‌شوند و یک‌دیگر را تقویت می‌کنند. هیچ‌کدام از این دو محوریت نمی‌تواند بدون آن دیگری عمل کند.

بحث‌های ازدواج هم‌جنسی، برخی از تنش‌ها و ابهام‌هایی را نشان می‌دهد که ادعای شهروندی جنسی یا صمیمی به‌ناچار با آن‌ها در ستیز است. آیا ازدواج هم‌جنسی ضروری است چون (همان‌طور محافظه‌کارهای همجنسگرا می‌گویند) نشان‌دهنده‌ی ادغام و ائتلاف کامل همجنسگرایان در/با جامعه است؟ یا امری است نامطلوب چون (همان‌طور که برخی فعال‌های اجتماعی و سیاسی ممکن است بگویند) نهاد دگرجنسگرایانه‌ی [ازدواج] را مسخره و تضعیف و موهن می‌کند؟ یا (همان‌طور که بسیاری از نظریه‌پردازهای کوئیر می‌گویند) ازدواج هم‌جنسی همانا سازش با نظم موجود است و یکسان‌سازی‌ای که هرگونه چالش در برابر نظم جنسی موجود را از بین می‌برد؟ آیا خانواده‌های همجنسگرا باید رسمیت پیدا کنند چون ما همه به خانواده نیاز داریم یا چون همجنسگرایان مفهوم خانواده‌ی سنتی (همان سنگ زیربنای جامعه) را واژگون می‌سازند؟

با تمام این مباحث و مشاجرات، ازدواج هم‌جنسی یا شراکت مدنی رسمیت‌یافته بی‌درنگ همه‌جا را گرفت. وقتی دانمارک در رسمیت‌دادن قانونی به اتحادهای هم‌جنسی در ۱۹۸۹ پیش‌گام شد، اکثر کشورهای اروپای غربی از این تصمیم قانونی پیروی کردند. در ۲۰۰۹ پنج کشور از جمله کانادا و افریقای جنوبی ازدواج هم‌جنسی را به رسمیت پذیرفتند. تنها دموکراسی‌های اصلی غربی که چنین قانونی را در ۲۰۰۹ تصویب نکردند، ایتالیا و یونان و ایرلند و ایالات متحده بودند. در ایالات متحده، ازدواج هم‌جنسی تبدیل به سنگ معیار شده است و قربانی مباحث و شکاف‌های آتشین.

این تحولات، اساسی و نامنتظره بوده‌اند. در دهه‌ی ۱۹۷۰، همراه با خیزش ایده‌های آزادی همجنسگرایی در اکثر کشورهای غربی و به‌ویژه در ایالات متحده، هیچ‌کسی نه در درون و نه در بیرون از این جنبش به امکان ازدواج هم‌جنسی هم اشاره‌ای نکرده بود. با توجه به نقدهای آتشین همجنسگرایان به خانواده و ازدواج دگرجنسگرایانه، گویی [بحث ازدواج هم‌جنسی] فراسوی افق امکان و حتی شرایط آن زمان می‌رفت. اما با آمدن هزاره‌ی دوم، ازدواج هم‌جنسی تبدیل به موضوعی کلیدی در جهان دگرباشان و مسئله‌ی داغ سیاسی در دموکراسی‌های غربی شد.

این مسئله دو تغییر مهم و در-هم-بافته را نشان می‌دهد: اولویت‌های تغییریافته‌ی دنیای دگرباشان، و تغییرات مهمی که در فرهنگ‌های ملی روی داده و آشکار می‌خواهند نگرش‌ها و قانون‌های خود را آزادی‌خواهانه بسازند. کلمن (۲۰۰۷) مشاهده کرده است که درون این تحولات، شبکه‌ی حقوق‌بشری فعالان دگرباش پدیدار شده که خود را متعهد به رسمیت‌دادن به «حقوق عشقی» می‌دانستند، و هم‌چنین شبکه‌ای از نخبگان سیاسی سراسر کشور که در گفتمان‌های نوین حقوقی دانش‌آموخته شده و آماده بودند تا حتی در نبود کمپین‌های معتبر نیز ابتکار عمل را به دست گیرند. من گفته‌ام که مشخصه‌ی تعریف‌کننده‌ی بازسازی سکسوالیته از دهه‌ی ۱۹۵۰ به این سو، همان آزمایش‌های روزمره‌ای بوده است که در سطح مردمی-اجتماعی و خرده‌سیاسی روی داده و جامعه‌شناسان و تاریخ‌دان‌ها در ابتدا نتوانسته بودند متوجه‌ی آن‌ها شوند. قطعاً چیزی که در اهمیت کنونی روابط هم‌جنسی برجسته است این است که این اهمیت مدت‌ها دور از چشم ناظران و نظریه‌پردازان توسعه یافته بود، و در بحران ایدز در میان مردان همجنسگرا و در مباحث مربوط به حقوق والدینی به‌ویژه در میان زنان همجنسگرا شدت یافت. نیازی که برای حقوق روابط هم‌جنسی احساس می‌شد، از پایین‌ترین سطح جوانه زد و رشد کرد به بالا رسید. از این چشم‌انداز، مداخله‌های دولتی (که لابی‌گرهای ماهر بر سیاستمداران تاثیر گذاشتند) واکنشی بودند به واقعیت‌های تغییریافته‌ی اجتماعی و نه پیش‌بینی و پیش‌دستی کردن بر آن‌ها.

هرچند، با وجود این الگوهای مشترک و جریان‌های اساسی، هر کشوری مسیر خود را پیمود که سوگیری‌های فرهنگی و موازنه‌ی سیاسی خودش را بازتاب می‌داد. برای نمونه، قانون «پیمان اتحاد مدنی»²⁵ در فرانسه از سنت جمهوری خواهانه‌ی کلاسیک پیروی کرد و هویت‌های فرهنگی متمایز و جدای همجنسگرایان را به رسمیت نپذیرفت. این قانون، اجازه‌ی شراکت‌های مدنی برای دگرجنسگرایان و همجنسگرایان می‌داد، و صریحاً این نوع شراکت‌ها را از ازدواج متمایز ساخته بود و جایگاه قانونی ازدواج دست‌نخورده باقی ماند: هیچ باشنده‌ی قانونی جدیدی ایجاد نشد و هیچ چالشی بر ماندگاری تفاوت جنسی (یا همان «نظم نمادین») یا مشروعیت روابط خویشاوندی («نسبیت») اعمال نشد. محافظه‌کاران چپ‌گرا و راست‌گرا با این قانون مخالفت کردند، اما این قانون (که بیش‌تر جانب دگرجنسگرایان را می‌گرفت تا دگرباشان را) دیرزمانی به‌عنوان یک اصلاح هنجاری شده و

²⁵ یک نوع اتحاد مدنی است بین دو بزرگسال (هم‌جنس یا غیرهم‌جنس) که زندگی مشترکی ایجاد کرده‌اند. م

عموما پذیرفته شده باقی ماند و اثر گذاشت. در هلند، تغییراتِ رادیکال به تدریج وارد شدند و به آسانی با سنتِ «چندقطبی» آن (که همزیستیِ مطالباتِ متفاوتِ حقوقی را مفروض می‌دانست) سازگار گشتند، و متعهد شدند که همجنسگرایان را به رسمیت بشناسند. بنابراین به نظر می‌رسید که منطقی‌تر بود که تصویبِ قانونِ شراکتِ مدنیِ همجنسی و سپس ازدواجِ همجنسی در اوایل دهه‌ی ۲۰۰۰ باشد.

تجربه‌ی انگلستان نیز متنوع بود. دیرزمانی بود که در موردِ تصویبِ قانونِ شراکتِ همجنسی، یا کلاً نسبت به هرگونه آزادی‌سازی نگرش‌ها نسبت به همجنسگرایی، تردید می‌شد. اما ظرفِ مدتِ بسیاری کوتاهی، در آغاز هزاره‌ی جدید، بسته‌ی اصلاحاتِ قانونی‌ای در قوانین جنسی انگلستانِ مدرن عرضه گشت که «قانونِ شراکتِ مدنی» در ۲۰۰۴ نقطه‌ی اوج‌اش محسوب می‌شود. انگلستان که از دهه‌ی ۱۹۵۰ به این سو، استبدادگرایانه‌ترین مقرراتِ قانونی و سانسورِ اخلاقیِ ناراست‌کشی جنسی را در دنیای غرب داشت، در ۲۰۰۵ یکی از لیبرال‌ترین قوانین و نگرش‌ها را پیدا کرد. این رویکرد اتخاذ شد و هیچ توجهی به مناقشات که برانگیخته بود، نکرد. انگلستان به جای این که بحث‌هایی اصولی درباره‌ی شایستگی ازدواجِ همجنسی کند، صرفاً قانونِ ازدواج را به کل بازنویسی کرد و عنوان‌اش را تغییر داد، بنابراین توجهی به مخالفت‌های مذهبی نکرد. این رویکرد همان رویکردِ کلاسیکِ «لیبرالیسمِ در خفا» بود، همان مصالحه‌گری معروفِ انگلستانی.

اما ایالات متحده بود که تبدیل به مرکزِ زلزله‌ای برای مناقشاتِ سیاستِ ازدواجِ همجنسی شد. ایالات متحده که نولیبرال‌ترین فرهنگ‌ها را داشته و دارد، از بین دموکراسی‌های غربی، آتشین‌ترین و بنیادگرایانه‌ترین مخالفت‌ها را با ازدواجِ همجنسی داشته است. جامعه‌ی آمریکا که اثباتی‌ترین هویت‌ها و اجتماعاتِ دگرباشانِ جنسی را داشته و دارد، هم پرشورترین کمپین‌ها را در دفاع از ازدواجِ همجنسی داشته و هم استوارترین نقدهایی را که از دلِ همین اجتماعات برخاسته. همان‌طور که منتقدین گفته‌اند، ازدواجِ همجنسی بر ایده‌هایی از محترم‌بودنِ جنسی بنا شده که ساختاری نژادی دارند، و هم‌چنین بر طبعی‌سازیِ «دولتِ رفاه»^{۲۶} تأکید دارد که دسته‌بندیِ نژادی شده است. با توجه به داغی بحث در آمریکا، قطعاً مناسب است که اشاره کنیم آمریکا یکی از مذهبی‌ترین جوامع غربی است. همین نیز تا اندازه‌ی زیادی توضیح می‌دهد که چرا مسیحی‌های محافظه‌کار با ازدواجِ همجنسی مخالفت کرده می‌کنند. هم‌چنین می‌تواند توضیح دهد که چرا فعالانِ دگرباش در ایالات متحده (در مقایسه با انگلستان یا کشورهای استکاندیناوی) با چنین جدیتی خواستارِ رسمیت‌یافتنِ کاملِ ازدواجِ همجنسی هستند. در کشورهایی که شاهدِ افولِ ازدواجِ هستیم، جمعیتِ دگرباش نیز احتمالاً کم‌تر به ازدواجِ متمایل می‌شوند، چون از قداستِ ازدواج کاسته شده است. اما در کشورهایی که سنت‌های مذهبی هم‌چنان پرزور مانده‌اند (مانند اسپانیا و ایالات متحده)، پس از آن که اتحادهای همجنسی به رسمیت شناخته می‌شود نیز احتمال دارد حقوقِ کاملِ ازدواج مطالبه شود.

فرهنگ‌های ملیِ آن کشورها با اتحادهای همجنسی موافقتِ بالایی داشتند، و برای همین هم دغدغه‌های مشترکی که در دنیای دگرباشان وجود داشته را باید در پیوند با سطوحِ محلی دید. اما در سطحِ عمیق‌تر این داستان‌های جدید درباره‌ی روابطِ همجنسی، مطالبه‌ی رسمیت‌یافتنِ هویت و اعتبارِ قانونی دیده می‌شود و نه جذب‌شدن در فرهنگِ کلان؛ یعنی همان مطالبه‌ی فضیلت‌های روزمره‌ی مراقبت و عشق و مسئولیتِ دوطرفه. این مسئله، فراخ‌تر از حقوقِ دگرباشان است. واقعیت این است که در سراسر جهان، هزاران نفر با آهنگ و گام‌های متفاوتی دارند درباره‌ی نحوه‌ی زندگیِ روزمره‌شان تصمیم‌گیری می‌کنند و مطالبه‌ی حقوقِ کاملِ شهروندی (از جمله حقوق برابرِ رابطه‌ای) دارند. بسیاری از آن‌ها لزوماً خود را درگیرِ مباحثِ نظری یا الهیاتی نمی‌کنند. هرچند دغدغه‌ی آن را دارند که بتوانند زندگی‌ای را که برگزیده‌اند رسمیت و مشروعیت دهند و این که آزادیِ کاملی برای انتخاب داشته باشند تا بتوانند تصمیم‌های زندگی خود را بر اساس مراقبت و مسئولیت و احترام و شفافیتی دوطرفه اتخاذ کنند. از طریقِ صدا و داستانِ آن‌ها و داستانِ هزاران نفری دیگر که موقعیت‌های مشابهی مثل آن‌ها دارند، می‌توانیم ببینیم که مطالباتِ جدیدی تدوین شده و مطرح شده و دوباره مطرح می‌شود، و اجتماعاتِ جدیدی از دانش و توانمندسازی ایجاد شده و واقعیت‌های تازه‌ای ساخته می‌شود.

جهانی‌شدن و حقوق جنسی بشر

^{۲۶} دولت رفاه دولتی است که در آن تامین و بهبود رفاه عمومی، وظیفه‌ی قانونی نهادهای قدرت است. خدماتی نظیر بهداشتی درمانی و بیکاری و بازنشستگی و مسکن و آموزش که از ابتدای تولد تا مرگِ شهروند برای او فراهم می‌شود. م

دگرگونی‌ها در حوزه روابط جنسی در سطح کلان واقعی‌اند، اما تأثیر واقعی و تحقق موفق‌شان هم به فراز و نشیب‌های سیاست محلی وابسته هستند و هم به پیامد روندهای جهانی‌شدن. سکسوالیته نیز یکی از جنبه‌های اساسی جهانی‌شدن است. تفاوت روند جهانی‌شدن با الگوهای اولیه ارتباطات جهانی در این است که جهانی‌شدن نظامی بسیار متراکم‌تر و سریع‌تر است برای ایده‌ها و ارزش‌ها و درک‌های نافذ و شیوع‌یابنده، «به‌طوری که یک خودآگاهی و فهم مشخصی درباره‌ی سکسوالیته، به‌شیوه‌ای کاملاً جدید مسلماً در حال جهانی‌شدن است». برای فهم دگرگونی اجتماعی و تأثیر آن بر مسئله‌ی سکسوالیته، بایستی جهانی ببیندیشیم.

ارتباطات و جریان‌های جهانی، دنیای سکسوالیته را تغییر داده و می‌دهد. در زیر، برخی از مؤلفه‌های این جریان‌ها از این قرارند:

- جریان‌های مردان و زنانی که مأمن سنتی‌شان را برای یافتن کار و فرصت‌های جدید ترک کرده، از روستاها به شهرها مهاجرت می‌کنند؛ این جریان الگوهای مستقر خانوادگی و جنسی را مختل می‌سازد و راه را باز می‌کند برای فرصت‌ها و شکل‌های تازه‌ای از استثمار.

- جریان‌های جنگ، که با آن سربازها از مرز کشورها عبور می‌کنند، بی‌نظمی ایجاد می‌کنند، تجاوز جنسی مرتکب می‌شوند و احتمالاً عفونت‌ها و بیماری‌های جنسی را منتقل می‌سازند؛ مردم از جنگ و خشونت می‌گریزند؛ اختلال خانواده‌ها و اقتصادها و فرهنگ‌ها؛ «خشونت خودمانی» نسل‌گشی‌ها و جنگ‌های شهری.

- جریان‌های افراوی که به خاطر سکسوالیته‌هایشان در آزار هستند یا می‌خواهند برای تولید مثل امکان انتخاب داشته باشند و بدین خاطر از سرزمین خود می‌گریزند.

- جریان‌های سازمان‌هایی که برای مبارزه با بیماری‌های واگیر جنسی (از جمله اچ‌آی‌وی) فعالیت دارند و در سطح بین‌المللی نیرو بسیج می‌کنند.

- جریان‌های پورنوگرافی و کالاهای جنسی در صنعت جهانی چندمیلیون دلاری.

- جریان‌های داروهایی با مضامین اروتیک، قاچاقی و غیرقاچاقی.

- جریان‌های گردش‌گری، تحول‌یافتن اقتصادها، انتقال میلیون‌ها نفر به مکان‌های بیگانه و غریب و رازآمیز، و به‌ویژه رشد انفجار در زمینه‌ی گردشگری جنسی.

- جریان‌های رسانه‌ای که اطلاعات و اخبار و شایعه‌ها و سبک‌ها و رسوایی‌ها و شخصیت‌ها و کلیشه‌ها و نقش‌های جنسی و اتفاق‌های فردی و تغییرات قانونی و اظهارات ارتجاعی و جنایات و تخلف‌ها را بی‌درنگ همه‌جا پخش می‌کنند.

- جریان‌های فرهنگ عامه: در فیلم‌ها و تلویزیون و بازی‌ها و موسیقی و اینترنت.

- جریان‌های مصرف‌گرایی، از پوشاک و ابزار جنسی گرفته تا وسایل بازی جنسی.

- جریان‌های دین و اخلاقیات مربوط به دین‌ها، به‌ویژه اخلاقیاتی که رنگ و بوی نو-سنتی یا بنیادگرایانه دارند.

- جریان‌های داستان‌های جنسی‌ای که رازها و اعترافات جنسی و میل‌ها و کنش‌ها و امیدها و ترس‌ها و هویت‌ها و آرمان‌های جنسی را پخش می‌کنند و از طریق تعاملات‌شان معناها و اجتماعات و امکان‌های جدیدی شکل می‌دهند.

- جریان‌های علم که می‌کوشند تا جهان جنسی را تفسیر و مقوله‌بندی کنند، و آن را از طریق فن‌آوری‌های نوین و به‌ویژه تکنیک‌های تولیدمثلی از نو بسازند.

- جریان‌های جنبش‌های اجتماعی‌ای مانند جنبش‌های جهانی فمینیستی و لزبینی و همجنسگرایانه و دوجنسگرایانه و تراجنسیتی.

- جریان‌های هویت‌ها و بودن‌ها، برای مثال جهانی‌شدن سوژگانی‌های همجنسگرایانه و تراجنسیتی‌ای که شکل‌های خودتحقیقی‌ای را فراهم می‌کنند که می‌تواند شرایط جنسی‌بودن را تغییر دهد.

- جریان‌های مسائل و نگرانی‌هایی درباره‌ی کودکان (استثمار آن‌ها، حفاظت از آن‌ها، حقوق آن‌ها) و جریان‌های خود کودکان از طریق جابه‌جایی و مهاجرت و فرزندخواندگی و فروش.

- جریان‌های کمپین‌های ان‌جی‌او‌ها و بنگاه‌های بین‌المللی و گروه‌های لابی‌گر و سازمان‌های مردمی در موضوعاتی مانند آزار جنسی و بیماری‌های جنسی و تجارت انسان.

- جریان‌های کنفرانس‌ها و سمینارها و دانشگاهیان و فعالان و کارشناسان و کارکنان رسانه‌ها و روان‌شناس‌ها و روان‌درمان‌گرها، به‌اضافه‌ی جریانِ نوشته‌ها و داستان‌ها و شکل‌گیریِ گفتمان‌ها و سوژگانی‌های جدید.
 - جریان‌های ادبیات: باستان، معاصر، درباری، عامه، پورنوگرافیک، آموزشی، تعلیماتی، دانشگاهی، علمی، دینی، اخلاق‌گرایانه، رسواگرانه، تزئینی، زندگی‌نوشت، تاریخی، سیاسی؛ در میلیون‌ها کتاب و مجله و نشریه و جزوه‌ی چاپی یا آن‌لاین.
 - جریان‌هایی از طریق فضای مجازی؛ که آن‌قدر گسترده هستند که نمی‌توان فهرستی جامع از آن‌ها تهیه کرد.
 - جریان‌های ضرورت‌های تولیدمثلی، برای جلوگیری یا ترویج زایش، قرص‌ها، کاندوم‌ها، اسپرم‌ها و تخمک‌های اهدایی، فرزندخواندگی، رحم جایگزین.
 - جریان‌های تنظیم: درباره‌ی استثمار کودکان، حقوق ازدواج، کار جنسی، جنایات مربوط به تجارت انسان، سلامت جنسی، پزشکی، داروها، پورنوگرافی، مطالب اینترنتی.
 - جریان‌های گفتمانی درباره‌ی حقوق: حقوق جنسی بشر، حقوق تولیدمثلی، حقوق نسبی، حقوق عشقی.
 - جریان‌های دوستی و روابط بینامیلتی، جریان‌های پراکندگی قومی؛ افراد جوان عمدتاً (و نه منحصر) در سراسر کره‌ی زمین، در جستجوی لذت‌ها و شریک و شغل و ثروت و آزادی و عدالت و خانه در سراسر کره‌ی زمین مهاجرت می‌کنند.
 - و دست‌آخر جریان‌های سوگواری و فقدان، مانند مورد اچ‌آی‌وی / ایدز؛ نمونه‌ای که خبر از هزینه‌ها و هم‌چنین دست‌آوردهای ارتباطات جهانی می‌دهد.
- این جریان‌های کلان و ارتباطات پیچیده‌ای که بین نقاط دور و متفاوت ایجاد می‌شود، آمیزه‌ای پیچیده از فرصت‌ها و تهدیدهاست، که زمینه‌ای را شکل می‌دهد که در آن هنجارها و ارزش‌های جنسی از نو نوشته می‌شوند و سوژگانی‌های جدید ایجاد می‌شوند و توسعه می‌یابند. اما این جریان‌ها و ارتباطات هم‌چنین بی‌عدالتی‌های جنسی و ناروایی‌های جنسی را نیز نشان می‌دهند. برخی از این‌ها نتیجه و محصول تبعیض و پیش‌داوری و سرکوب‌های سنگین در طول تاریخ بوده‌اند. دیگران نیز پیامدهای ناگزیر بی‌عدالتی‌های دیگر.
- این ناروایی‌های جنسی (که روند جهانی‌شدن برجسته‌شان کرده) پرسش‌های بسیاری درباره‌ی تنظیم و به‌ویژه تولید استانداردهای مشترک مطرح می‌کنند. ساختارهای بین‌المللی یا تراملی، گفتمانی جهانی را شکل می‌دهند که تأثیرات محاسبه‌نشده‌ای دارند. سازمان‌های بین‌المللی‌ای مانند صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی، سیاست‌هایی را تحمیل می‌کنند که ممکن است تأثیراتی شدید بر روابط خصوصی بگذارند. سازمان‌های مذهبی جهانی مانند کلیسای کاتولیک رومی نیز سیاست‌هایی درباره‌ی سقط‌جنین و کنترل زاد و ولد تولید کرده‌اند، و حتی به‌خاطر مخالفت این کلیسا با استفاده‌ی کاندوم تأثیراتی بر جلوگیری از اچ‌آی‌وی نیز گذاشته‌اند. ان‌جی‌اوها (که به مسئله‌ی کودکان و زنان و تجارت انسان و اچ‌آی‌وی / ایدز و مسائل دگرباشان و حقوق تولیدمثلی و حقوق بشر می‌پردازند) کمپین‌های بین‌المللی‌ای برپا کرده‌اند که می‌تواند توجه جهانی را به مسائل جنسی متمرکز ساخته، و راهبردهای ملی و بین‌المللی ایجاد کند. وزنه‌ی بسیج‌سازی نیروها نیز خیره‌کننده است. سه هزار ان‌جی‌او در کنفرانس جهانی درباره‌ی زنان در پکن (۱۹۹۵) به رسمیت شناخته شده‌اند، و ۴۰ هزار نماینده نیز به انجمن موازی ان‌جی‌او پیوسته‌اند. مجموعه‌های تراملی‌ای مانند اتحادیه‌ی اروپا و دیگر نهادهای اروپایی مانند دادگاه حقوق بشر، در رابطه با حقوق همجنسگرایان یا تراجنسیتی‌ها و قواعد کاری و تجارت مواد جنسی، روزافزون در شکل‌دهی به سکسوالیته فعالند. سازمان ملل متحد نیز در رابطه با نقش زنان و کودکان و همجنسگرایی (که البته در این مورد آخر موفقیت کم‌تری داشته) نیز مداخله می‌کند.
- اکنون نیروهای مختلفی در فرهنگ جهانی‌شدن دست اندر کار هستند؛ و همگی این نیروها با زیستن در دنیایی پیچیده و متنوع، این پرسش بنیادین را مطرح می‌کنند: چگونه می‌توان استانداردهای مشترک و توافق‌شده‌ای برای اندازه‌گیری کردن نیازهای فردی و ویژه یافت و چگونه می‌توان راه‌های زیستنی هماهنگ با تفاوت‌ها پیدا کرد؟ این همان چالشی است که چشم‌انداز جهانی می‌تواند آن را برطرف کند؛ با ارائه‌ی «یک پنداره‌ی جایگزین، پنداره‌ی درباره‌ی راه‌های جایگزین زندگی و عقلانیت، که دیگر بودگی دیگری را شامل می‌شود». این امر مستلزم آن است که از چشم‌اندازی فاصله بگیریم که فرهنگ‌ها و هویت‌ها و بودن‌های متفاوت را منجمد می‌کند و آن‌ها را هم‌چون هستی‌های مادی و فیزیکی می‌نگرد و در مقابل از آمیختگی استقبال می‌کند. شهروند جهان وطن کسی است که می‌تواند در/با سنت‌های متفاوت ملی، در/با اجتماعات مختلف و راه‌های

جایگزینِ زندگیِ کار کند، می‌تواند در راستای گسترش دادنِ افق‌های معنایی (که محدودیت‌شان ما را اسیرِ پیش‌داوری و اضطراب و ترس می‌کنند) با گفتمان‌های دیگران واردِ دیالوگ شود. اما این آرمان‌ها باید با واقعیت‌های خشن و مستمر (و در بعضی زمینه‌ها) تأکیدشده‌ی اختلاف‌های قدرت، و مشکلاتِ زیستن با این واقعیت‌ها در جوامعِ چندفرهنگی و چندمذهبی روبه‌رو شوند.

این بدان معنا نیست که هیچ اقدامی نمی‌شود کرد و هیچ کوششی فایده نخواهد داشت. شهروندیِ جهان‌وطنی، در موضوع‌های جدید جنسیِ پیشگامانِ خودش را دارد؛ یعنی همان‌هایی که از دهه‌ی ۱۹۷۰ پا به صحنه‌ی تاریخ گذاشته‌اند. در میان این‌ها، «همجنسگراییِ جهانی»^{۲۷} نشان‌دهنده‌ی ظرفیت‌ها و دشواری‌ها و چالش‌ها و فرصت‌هاست. جهانی‌شدن کمک کرده است تا هویتِ بین‌المللیِ همجنسگرا ایجاد شود؛ هویتی که فراتر از مرزهای غرب می‌رود. با این حال اما همجنسگراییِ هنوز یک ایده‌ی غربی است که در زیست‌های مختلفِ همجنسگرایی و جنسیتِ جرح و تعدیل یافته است. همان‌طور که پتن و سانچز اپلر گفته‌اند:

«... گی «بودن»، هوموسکسوال «بودن»، لزبین «بودن»، و نام‌های کوچه‌بازاری برای این هویت‌ها در فرهنگ‌های مختلف، متضمنِ برآورده کردن یا نکردنِ آن مفاهیم و میل‌هایی است که این واژه‌ها ادعا می‌کنند که می‌خواهند در مکانِ مشخصی و دوره‌ی مشخصی [آن مفاهیم و میل‌ها را] نشان دهند. وقتی کنشگر «کنشِ همجنسگرا» یا نثی که حاملِ نشانه‌های کویربودن است رسماً بین فضاها (ملیت، منطقه، کلان‌شهر، محله، یا حتی فرهنگ، جنسیت، دین، بیماری) حرکت می‌کند، بازآراییِ پیچیده‌ی هویت و سیاست و میل روی می‌دهد.» (پتن و سانچز - اپلر ۲۰۰۰)

جهانی‌شدن این فرصت را فراهم کرده است که از راه دور هم بتوان بازشناسی کرد، و مولفه‌های زندگیِ مشترک و دلایلِ مشترک ایجاد کرد. اما جهانی‌شدنِ مختصاتِ محلیِ تجربه‌ی زیسته را نیز افشا کرده، مختصاتی که هویت‌ها و فاصله‌گیری‌های محلی را مشخص می‌کند و پیوسته در حال ساختن و بازساختنِ سوژگانی‌هاست. به همین نحو، درحالی‌که ممکن و ضروری است که این مولفه‌های مشترکِ همجنسگراستیزی و هنجارسازیِ اجباری‌ای را شناخت که در سطحِ جهانی جریان دارد، هم‌چنین ضروری است که نسبت به رژیم‌های متفاوتِ سکسوالیته نیز حساس بود؛ رژیم‌هایی که بر شیوه‌های فردیِ زندگی حاکم هستند. همه‌ی آن نوزده کشور که حقوقِ نسبی هم‌جنسی یا «حقوقِ عشقی» را در ۲۰۰۳ به رسمیت شناخته‌اند، به‌خاطرِ سرانه‌ی تولید ناخالصِ داخلی، جزو بیست و چهار کشورِ برترِ «سازمان همکاری اقتصادی و توسعه» بودند. جهان‌وطنی (به‌عنوان آرمانی برای ایجادکردنِ دیالوگی که بر شکاف‌های تفاوتِ پل می‌زند و یک‌نوع دموکراسی را در زندگی بینافردی و هم‌چنین زندگیِ سیاسی ایجاد می‌کند) وابسته است به ویرانیِ ساختارهایی که مردم را از هم جدا می‌کنند و مانع از رشدِ چهارچوبِ مشترکی برای حقوق می‌شوند.

پیش از اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، سکسوالیته در گفتمانِ بین‌المللیِ حقوقِ بشر غایب بود. اعلامیه‌ی جهانیِ حقوقِ بشر، که نشستِ عمومیِ سازمان ملل در ۱۹۴۸ تصویب کرد، «عزتِ ذاتی» و «حقوقِ برابر و همیشگی» همه‌ی اعضای جامعه‌ی بشری را اعلام کرد. این موضوعِ جهانیِ اندک‌اندک دارایِ خاستگاه‌های قومی یا نژادیِ متفاوتی، خاستگاه‌های مذهبی یا غیرمذهبی گشت، نیازهایِ بهداشتیِ متفاوتی پیدا کرد، به شیوه‌های پیچیده‌ای جنسیتی شد، و ترجیح‌ها یا گرایش‌های جنسیِ متفاوتی پیدا کرد؛ اما سازمان ملل (یا اعضای متنوعِ آن) دیرزمانی نسبت به تصدیقِ مسئله‌ی تنوعِ جنسی یا ترانجنسیتی بی‌میل بودند. بحثِ بین‌المللی برای برنامه‌ای گسترده‌تر با کنفرانسِ «حقوقِ بشر» وین در ۱۹۹۳، اعلامیه‌ی «حذفِ خشونت علیه زنان» سازمان ملل در همان سال، کنفرانسِ جمعیتِ جهان در قاهره در ۱۹۹۴، و کنفرانسِ زنان در پکن در ۱۹۹۵ پدیدار شد. قسمتِ عمده و اصلی آن از دهه‌ی ۱۹۷۰ صراحت یافت؛ یعنی وقتی کمپین‌های گوناگون موج دومِ فمینیسم و بین‌المللی‌شدن جنبشِ دگرباشان شکل گرفت. همه‌گیریِ جهانیِ اچ‌آی‌وی / ایدز نیز واداشت تا سکسوالیته در برنامه‌ی بین‌المللیِ جنسی وارد شود. اما

^{۲۷} ایده‌ای است متعلق به دنیس آلتمن؛ وی مطرح می‌کند که بین همجنسگرایان در کشورهای مختلف ارتباطاتی شکل گرفته و فرهنگِ جهانیِ همجنسگرایی در حال تولد است. م

ادعای حقوق در عین این که می تواند موجب توانمندی شود، هم چنین می تواند منجر به تشدید تضاد بر سر اولویت حقوق شود. حقوق متضاد «عمده ترین مانع برای دستیابی زنان جنوبی به حقوق بشر» هستند.

گرچه بحث هایی درباره ی حوزه ی خصوصی و تولیدمثل، سکسوالیته را تا اندازه ی زیادی وارد گفتمان های حقوق بشری کرده است، اما کنفرانس پکن عمدتاً روی مسئله ی خشونت علیه زنان بود. پیداست که بین این دو ارتباط قوی ای برقرار است؛ به ویژه در رابطه با موضوع های اصلی ای مثل اخلاقی بودن بدن یا کنترل داشتن فرد بر بدن خویش، شخصیت، برابری و تنوع. اما حقوق تولیدمثلی و حقوق جنسی هرگز نمی توانند همزیستی داشته باشند، گرچه عاملیت های بین المللی اغلب راحت ترند به مسئله ی حقوق تولیدمثلی بپردازند تا به پرسش های گسترده تری روبه رو شوند که سکسوالیته به طور کلی مطرح می کند (و به ویژه مسائل دگرباشان). همان طور که باتلر می گوید، مسائلی که کمپین های جهانی دگرباشان مطرح کرده اند، ادعاهای خاص و ویژه ای نیستند: آن ها پرسش هایی اساسی درباره ی معنای انسان در جهانی جهانی شده مطرح می کنند، معنایی از انسانی که در بسیاری از بخش های جهان هم چنان نمی خواهد انسانیت افرادی را قبول کند که غیردگرجنسگرا هستند یا جنسیت را به چالش می کشند. سکسوالیته دیگر صرفاً یک صفت یا جنبه ی فردی نیست. حالا آن را در رابطه با خویشتن و در رابطه با دیگری، یا همان انسانیت خود انسان تعریف می کنند. دگرباشان ناچار هستند تا بی عدالتی هایی را که با آن ها روبه رو هستند به پرسش بگیرند، زیرا اگر این کار را نمی کردند انسانیت خودشان زیر سوال می رفت. بنابراین چالش مرکزی حقوق بین المللی همجنسگرایان این است که بر واقعیت همجنسگرایی به گونه ای تاکید کند تا آن را نه یک حقیقت درونی یا کنش جنسی، که «یکی از جنبه های تعریف کننده ی جهان اجتماعی بدانند که از نظر عقلانی قابل درک است». تاکید کردن روی ارزش هویت های دگرباشان و سبک های زندگی همانا به چالش کشیدن واقعیت های موجود است، و نشان می دهد که سبک های بسیار مختلفی برای جنسی بودن (و انسان بودن) وجود دارد.

مبارزه برای حقوق جنسی، به ناگزیر محدودیت هایی دارد؛ اما ابزاری ضروری و اکتشافی و بسیج گر برای جلب توجه به بی عدالتی فراهم می کند. حق خواهی، درست مانند تبعیض و پیش داوری و سرکوب و استثمار و انکار انسانیت کامل افراد، تاکیدی است بر تنوع غنی امکان های انسانی. حقوق جنسی انسان، استانداردهایی فراهم می کند که با آن ها می توانیم مطلق گرایی ای را به چالش بکشیم که خوبی را فقط در شیوه های سنتی ای می بیند که برای همیشه از بین رفته اند، و هم چنین با آن ها می توانیم نسبی گرایی ای (توصیف گرا یا هنجارگرا) را به چالش بکشیم که به هیچ روی نمی خواهد تمایزها را به رسمیت بشناسد. تحول و تکامل حقوق بشر، فرآیندی بوده است که دیالوگی درباره ی تفاوت ها را پیش می کشد، و مفهوم حقوق جنسی بشری که در حال پدیدار شدن است، فضا و فرصتی فراهم می کند تا مفهوم تفاوت در گفتمان انسانیت مشترک ما شکوفا شود.

فصل ۶

لذت‌های خصوصی و سیاست‌های عمومی

اگر ماهیت انسان تاریخی است، پس افراد نیز تاریخ‌های متفاوتی و بنابراین نیازهای متفاوتی دارند.

مایکل ایگناتیف (۱۹۸۴: ۱۳۵)

...ماشین قدرت قرارداد اجتماعی، مردم را مثل سکه ضرب نکرده. مردم گرچه از سوی هنجارهای اجتماعی محدود می‌شوند اما هنجارها چندگانه هستند و مردم نیز خطاکار و کج‌رو. حتی در جوامعی که نقش‌های مساله‌داری برای مردان و زنان تخصیص می‌دهد، مردان و زنان واقعی می‌توانند فضاهایی را پیدا کنند تا در آن فضاها این قراردادها را واژگون سازند و امکان‌های کارآمدی برای عشق و خوشی بیافرینند.

مارتا ناسباوم (۱۹۹۹: ۱۴)

محدودیت‌های علم

پرسش‌های بسیاری هست که می‌توان درباره‌ی سکس‌والیته پرسید: درباره‌ی وظیفه و انتخاب، اخلاق و بی‌اخلاقی، خوبی و شر، سلامت و بیماری، راستی و ناراستی. در گفتمان غرب درباره‌ی سکس‌والیته در طول دو سده‌ی اخیر، بحث‌هایی دقیق (البته نه چندان دقیق) در مورد این دوتایی‌ها غالب بوده، و با زبان‌ها و شکل‌های مختلفی نگرش‌های بسیاری از دیگر فرهنگ‌های جهان را نیز شکل داده است. گستره‌ی پاسخ‌هایی که داده شده، هر چه باشد، همگی این پاسخ‌ها بار سنگینی از تجویز را حمل می‌کنند؛ یعنی اغلب با زبانی اجبارگر، به مردم می‌گویند که چه‌طور باید رفتار کنند تا زندگی خوب (یا اخلاقی یا بهداشتی) داشته باشند. شیرازه این کتاب اما این است که امر اروتیک به‌شدت پُر شده است از پیش‌فرض‌های بسیار، و کمرش از سنگینی این همه توقعات و انتظارات خُم شده، و نباید چنین باری از توقعات و انتظارات را حمل کند. گیل رابین به‌درستی گفت که «کش‌های جنسی مشحون از مازاد معنا و فحوا است».

یکی از اصلی‌ترین دشواری‌ها در انجام‌دادن چنین کاری، نقش ممتازی است که کارشناسان سکس در طول سده‌های گذشته برای خود اختصاص داده‌اند و به ما گفته‌اند که رفتار خوب کدام است و رفتار بد کدام، رفتار مناسب کدام است و رفتار نامناسب کدام. مگنوس هیرشفیلد در سخنرانی‌اش در کنگره‌ی ۱۹۲۹ با عنوان «پیمان جهانی برای اصلاح جنسی» اعلام داشت که «اخلاقیات جنسی‌ای که مبتنی بر علم هستند تنها نظام معنادار و درست اخلاقیات است». انگیزه‌ی پشت این بیانیه، انگیزه‌ای خوش‌نیت بود. هیرشفیلد مانند دیگر شخصیت‌های مطرح دوره‌ی نخست انقلاب سکس‌شناختی، چشم به روشنگری جدیدی دوخته که می‌تواند با چراغ خردی که علم نوین سکس فراهم کرده، تبعیض و اخلاق‌گرایی دینی و قوانین استبدادی جنسی را محو کند. همین که سکس‌شناس‌هایی مانند هیرشفیلد و هاولوک الیس و آگست فورل (یکی از رئیس‌های پیمان جهانی در ۱۹۲۹) پیشگام اصلاح جنسی شدند و اصلاح‌گران جنسی از گروه‌های مختلف (از فمینیست‌ها که خواستار کنترل زاد و ولد بودند تا کمپین‌گذارانی که خواستار حقوقی همجنسگرایی شدند) چشم به دانشمندان دوختند تا دستورالعمل‌هایی برای فعالیت آن‌ها به دست دهند، دانش جنسی و سیاست جنسی دست در دست یک‌دیگر کردند. هیرشفیلد شعار کمیته‌ی علمی - بشردوستانه‌ی خودش را چنین اعلام می‌کند: «از طریق علم به سوی عدالت». این شعار کل جنبش اصلاح جنسی بود. مساله این بود (و هنوز هم هست) که بینش‌هایی که علم نوین فراهم می‌کند سراسر است و بدون ابهام نیستند: بی‌پرده بگوییم، سکس‌شناس‌ها با هم اختلاف نظر داشتند.

فعالان دگرباش ممکن است به نظریه‌های هیرشفیلد توجه کنند و وقتی وی می‌گوید دگرباشان متعلق به جنس «سوم» یا «میانی» هستند که از نظر زیست‌شناختی ثابت شده، این گفته‌ی وی را توجیهی برای عدالت اجتماعی بدانند؛ اما نازی‌ها نیز که کتاب‌خانه و میراث هیرشفیلد را پس از ۱۹۳۳ سوزاندند می‌توانند به همین نحو از استدلال‌های وی بهره ببرند تا همجنس‌گرایان را از صلاحیت بیاندازند و همجنس‌گرایان را ناهنجاری‌های زیست‌شناختی بدانند که بیرون از نظم اخلاقی نوین قرار دارند، و

دانشمندانی را پیدا کنند که خیلی دل‌شان می‌خواهد از نازی‌ها پشتیبانی کنند. سکس‌شناس‌ها ممکن است بگویند که سکس‌والیته یک قاره‌ی غنی و گونه‌گونه است، اما آن‌ها اعتبار و وزنه‌ی خود را به نهادهای هنجارساز وام دادند تا آن نهادها اقدام به «درمان» کنند و چاره‌های به‌نژادی برای «دردسرها» ازدیاد جمعیت و تکثیر «گند-ذهنی» فراهم آورند. هاولوک الیس تنها کسی نبود که اصلاح‌گر جنسی بود، و هم‌چنین پشتیبان تولیدمثل به‌نژادی «اصلاح» (مفهومی که به‌ناگزیر با معیارهای طبقاتی و نژادی تعریف شده است). تکثیر ادبیات درباره‌ی عشق ازدواجی نیز ممکن است این باور را تشویق کند که زنان نیز باشند‌های جنسی‌ای هستند که مستحق‌خشنودی جنسی و لذت هستند. اما این کارشناسان ازدواج هم‌چنین سعی کردند تا زنان مجرد را بیمار بشناسند و ادبیاتی روبه‌رشد درباره‌ی نارسایی‌ها و بی‌کفایتی‌های زنان «سردمزاج» را ترویج کنند.

دلالت‌های نهایی سیاسی و اخلاقی‌روشنگری جنسی - در بهترین حالت‌اش - مبهم بود و - در بدترین حالت‌اش - خطرناک؛ چون این کارشناس‌های جدید، در توجیه عملی‌مواضع و نگاه‌های سنتی و استبدادی نیز دست داشتند. در دهه‌ی ۱۹۲۰،

سازمان‌های خلوص اجتماعی به آثار الیس و فروید و دیگران نگاه می‌کردند تا مواضع اصلاح‌شده اما اساساً هنجارساز خویش را پی‌ریزی کنند. در طول این دهه‌ها، علم سکس را استفاده کرده‌اند تا انواع و اقسام مواضع اخلاقی را توجیه کنند؛ از طرف‌داری آتشین از انقلاب جنسی گرفته تا تایید سرسختانه‌ی راست‌کشی جنسی. امروزه، هر کارگزار اخلاقی‌ای که کم‌ترین علاقه و انگیزه‌ای به مسائل تثوریک دارد هم قادر است دانش‌نامه‌ی مباحث به‌اصطلاح علمی را باز کند و از موضع خودش پشتیبانی کند؛ از نظریه‌های هورمونی گرفته و روان‌شناسی تحولی تا «نحوهای خاموش» زیست‌شناسی اجتماعی استفاده می‌کند تا تفاوت جنسی و انحراف را توضیح دهد و گزیرناپذیری نابرابری (یا حتی برابری) را توجیه کند. به‌ویژه از این لحاظ جالب است که وقتی فعالان همجنسگرا وجود ژن همجنسگرا یا مغز همجنسگرا را مطرح کردند (و گمان می‌کردند که می‌توانند با این کار، وجود خودشان را توجیه کنند) دشمن‌های تنوع نیز از همین شواهد استفاده کردند تا از امکان حذف‌کردن این ژن را به‌وسیله‌ی مهندسی ژنتیک استقبال کنند. به نظرم وقتی می‌خواهیم بحث‌های حقوق دگرباشان را با داده‌های علم ژنتیک توجیه کنیم، راهی خطا و خطرناکی را در پیش گرفته‌ایم؛ زیرا این نوع بحث‌ها موارد اخلاقی و اخلاقیاتی برابری و عدالت را کنار می‌گذارند و می‌توانند منجر به شکل‌های نوینی از بی‌عدالتی شوند. گفتنی است که - برای مثال - کتابی که می‌خواهد علت‌های زیست‌شناختی همجنسگرایی را توجیه کند، دوجنسگرایان را صرفاً به خاطر این که همجنسگرا نیستند نمی‌پذیرد و محکوم‌شان می‌کند. قطعاً بحث عقلانی‌تر این خواهد بود که بگوییم علت‌های هر کنش خاص جنسی، ربطی به موجه‌بودن یا نبودن آن کنش ندارد. چیزی که مهم است این است که سکس‌والیته به چه شیوه‌هایی زیست می‌شود.

ما این بحث را نمی‌کنیم که هرگونه تلاش برای فهم علمی کارشیوه‌ی بدن یا ذهن باید کنار گذاشته شود. همان‌طور که در بالا تاکید کردم، نیاز دارم که به جنبه‌های زیست‌شناختی سکس‌والیته و جنسیت آگاه باشیم، چون روی همین جنبه‌های زیست‌شناختی است که جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی نوشته و ثبت می‌شوند. من اما دارم این بحث را می‌کنم که علم اروتیک به‌تنهایی نمی‌تواند راهنمایی عینی برای حقیقت بدن ما فراهم کند و بنابراین نمی‌تواند قانون صادر کند که ما باید زندگی شخصی و اجتماعی خود را چگونه زندگی کنیم. امکان‌ها و گرایش‌های زیست‌شناختی بدن فقط در فرهنگ‌هایی که از نظر تاریخی شکل گرفته‌اند معنا پیدا می‌کنند. خود «علم سکس» مانند دیگر علوم، در شبکه‌ای از روابط اجتماعی گرفتار آمده است. ما به همین خاطر باید ادعاهای گراف یا امپریالیستی این علم را (به‌ویژه وقتی با خودرای مطلق‌اش به مساله‌ی انسان می‌پردازد) با احتیاط بررسی کنیم و به خاستگاه‌های آن ادعاها حساس باشیم. همان‌طور که استیون اپستین در رابطه با علم اچ‌آی‌وی/ایدز نشان داده است، موضوع‌های پژوهش علمی جایگاه خود را دارند و نباید پذیرفت که آن‌ها حقیقت نهایی را به ما می‌گویند. ما در بحبوحه‌ی مبارزه‌ای هستیم بر سر این که چه کسی حق دارد درباره‌ی بدن ما و نیازها و میل‌های آن حرف بزند. دانشمندان اجتماعی‌ای که ذهنیت تاریخی دارند، باید اطمینان حاصل کنند که صدای‌شان آن‌قدر بلند نشود که به صدایی بدآهنگ و خشن تبدیل شود.

بر خلاف سنت جنسی‌ای که سکس‌شناسی تمام سعی‌اش را در حفظ و بقای آن داشته، من در این نوشته می‌خواهم ایده‌ی سکس‌والیته را مساله‌دار کنم تا نشان دهم که ایده‌ی سکس‌والیته برآمده از یک تاریخ و سرگذشت پیچیده است و با روابط قدرت گره خورده است، و برای حفظ و هنجارین کردن شکل‌های مشخصی از فعالیت اروتیک به کار گرفته شده، و دیگران را به حاشیه رانده، و چالش‌های متنوعی را تولید کرده که منجر به بحران معناها شده. اما ما هنوز وقتی به حوزه‌ی سکس‌والیته می‌اندیشیم،

با این پرسش روبه‌رو می‌شویم (و هر چه بیش‌تر به این حوزه می‌اندیشیم، اهمیت این پرسش نیز بیش‌تر و بیش‌تر می‌شود): جایگاه سکس‌وآلیته در زیست فردی ما و در جهان معاصر چه باید باشد؟ این پرسش کوچکی نیست. در جان این پرسش، پرسش اخلاقی بسیار گهنی وجود دارد: ما چه‌طور باید زندگی کنیم.

معمای اخلاقی

نقد دیدگاه‌های فروکاست‌گرا درباره‌ی سکس‌وآلیته، که اساس این کتاب قرار گرفته، موفق شده است تا پیش‌فرض‌های پنهان اما کنترل‌کننده‌ی آن دیدگاه را افشا کند، و پرسش‌های جدیدی درباره‌ی تاریخ و قدرت و معناها و تنوع و انتخاب و مانند این‌ها را در حوزه‌ی امور جنسی مطرح کند. به‌طور کلی، این نقد موفق شده است تا نقشه‌هایی برای حرکت در راه‌های پر پیچ و خم پهنه‌ای فراهم کند که به‌رغم نوشته‌های فراوانی که درباره‌ی آن نوشته‌اند اما هنوز هم تا اندازه‌ای نامکشوف است. دلیل این نبود آگاهی کاملاً معلوم است. سکس‌شناسی جهان‌بینی جایگزینی را به کیهان‌شناسی دینی‌ای عرضه کرده که در ابتدا قسمت اعظم انرژی‌اش بر ضد آن کیهان‌شناسی بود. سکس‌شناسی مدعی بود که حقیقت طبیعت را کشف می‌کند، حقیقتی را که در تضاد با حقیقت‌های سنت یا پیش‌داوری است. اما اگر دانش علمی نیز خودش مشکوک است، دیگر به چه می‌توان دست یازید؟ اگر ما پایگان ارزش‌های جنسی‌ای را که علم سکس برقرار کرده رد کنیم، چه‌طور می‌توانیم بین هنجار و ناهنجار تمایز قائل شویم؟ اگر، همان‌طور که فوکو با اشاره به مارکی دو ساد می‌گوید، «سکس هیچ هنجار یا قانون‌گریزی‌ای ندارد که بتوان از طبیعت خود آن فرمول‌بندی‌اش کرد»، پس چه‌طور می‌توانیم رفتار شایسته و ناشایسته را مشخص کرد؟ اگر دیگر نمی‌توان سکس‌وآلیته را نه یک تهدیدکننده و شر‌گریزی یا رهایی‌بخش و خوب دانست، چه‌طور می‌توان از چاله‌ی اخلاق‌گرایی و چاه لیبرتینیسم^[1] افسارگسیخته‌گریخت؟ سرانجام، اگر دیگر نمی‌توان سیاست‌کهنه‌ی «انقلابیون جنسی» را به خاطر دیدگاه فروکاهنده‌شان به سکس‌وآلیته پذیرفت، و «رهای جنسی» استعلایی را به خاطر درگیرساختن سکس در بازی پیچیده‌ی قدرت باور کرد، پس سیاست جنسی برای چیست؟ فوکو در یکی از آخرین گفتگوهایش می‌گوید، جنبش‌های اخیر رهایی‌سازی «از این واقعیت رنج می‌برند که نمی‌توانند اصلی را پیدا کنند تا توضیح اخلاقیات نوین را بر آن بنا کنند ... و نه اخلاقیاتی که بر اساس دانش علمی از چیستی خویشتن و میل و ناخودآگاه و غیره بنا شده». مشکل این جاست که این «دانش علمی» پر از عدم‌توافقی‌ها و تناقض‌ها درباره‌ی چیستی خویشتن و میل و حتی «ناخودآگاه» است. اما اگر ما این رهنمون‌ها را رد کنیم، چیزی باقی می‌ماند؟

تلاش خود فوکو برای گلاویزشدن با این معما، در دو جلد «تاریخ سکس‌وآلیته» که در پایان زندگی‌اش منتشر شدند، مشخصاً سراسر است و مستقیم نیست. این دو جلد ظاهراً یک واکاوی ساده از آن متون یونان باستان و لاتینی است که می‌گفتند مردم چه‌طور باید زندگی کنند. همین غیرمستقیم‌بودن و تماس‌نداشتن با مسائل و مشکلات امروزه اما مشخص می‌کند که مساله چیست. فوکو دنیای یونانی‌ها و رومی‌ها را از یک لحاظ کلیدی با دنیای ما همانند می‌داند. آن‌ها، مانند ما پسامدرن‌ها، با این رسالت روبه‌رو بودند اخلاقی را توضیح دهند که بر دین یا هیچ توجیه پیشینی‌ای (چه برسد به علم) بنا نشده باشد. آن‌ها نیز مانند ما با پرسش‌های اخلاقی درباره‌ی چیزی که ما سکس‌وآلیته می‌نامیم و آن‌ها آفرودیسیا^[2]، روبه‌رو بودند. برخی از این دغدغه‌ها و پرسش‌ها در طول این ۲۰ هزار سال هم‌چنان ادامه یافت: دغدغه‌هایی در مورد بدن، رابطه‌ی مردان و زنان، و رابطه‌ی مردان و مردان. هرچند آن‌ها، برخلاف ما، سعی نکردند کنش‌هایی را رمزگذاری کنند و بدین‌گونه سکس را حامل ارزش‌های منفی و پریشانی‌های اخلاقی سازند، و نیز سعی نکردند تا افراد را تابع قوانین بیرونی کرداری‌ای کنند که بر اساس آن ارزش‌ها و پریشانی‌ها شکل گرفته بودند. بل آن‌ها به دنبال «زیبایی‌شناسی هستی» بودند؛ هنر زندگی که در آن خودداری و زیاده‌روی به تعادل می‌رسید و خودانضباطی نیز لذت‌ها را به سامان و هدف‌مند نگه می‌داشت.

باستانیان دغدغه‌ی روش‌های خود-آگاهی را داشتند، دغدغه‌ی تکنیک‌های خویشتن [یا نفس]، دغدغه‌ی قوانین کرداری که حول مسائل مصرف-تن (رابطه‌ی فرد با بدن‌اش) سازمان یافته بودند، دغدغه‌ی اقتصاد (یا کردار رئیس‌خانه)، و دغدغه‌ی امر اروتیک (روابط مردان با پسرها). یعنی، آن‌ها به دنبال یافتن نحوه‌هایی از زندگی کردن بودند که نه از حقیقت مرکزی درباره‌ی سکس، که از مجموعه‌ای از روابط ناشی می‌شد که فرد در آن روابط قرار می‌گرفت. هدف آن بود که کاربردهای لذت را به نحوی تعریف کنند تا نه نادیده بگیرندش و نه تسلیم نیروی مست‌کننده‌اش شوند.

فوکو البته نمی‌گوید که این مدل برای زمانه‌ی ما مناسب است. این اخلاقیات، اخلاقیاتِ «آزادمرد» بود؛ یعنی همان جایگاه و موقعیتِ اجتماعی‌ای که زنان و کودکان و برده‌ها بدان راه نداشتند. فوکو نمی‌خواهد احیای عصرِ طلایی را اصل قرار دهد، هرچند که دنیای باستانِ خیلی هم طلایی نبود. اما به‌طور غیرمستقیم، بررسی‌ای که فوکو از دوره‌ای که بسیار متفاوت از دوره‌ی ماست انجام داد، تسکین‌دهنده‌ی نیازها و آرزوهای ما بود. وی می‌گوید، چیزی که ما فاقدش هستیم، حقیقتِ استعلایی نیست، بل شیوه‌های چیره‌گشتن و فائق‌آمدن بر چندگانگیِ حقیقت‌ها است. ما به اخلاقی که بر ارزش‌های مطلق بنا شده نیاز نداریم، بل به اخلاقیات و سیاستی نیاز داریم که ما را قادر می‌سازند تا بر تنوعِ انتخاب‌ها و گزینه‌ها چیره شویم. فوکو وقتی ما را به تماشای هنرهای هستی در دنیای باستان می‌برد، از ما می‌خواهد تا به شیوه‌های از زندگی بیاندیشیم که می‌تواند برای امروزه‌ی ما معتبر باشد.

اساسِ اخلاقیاتِ مدرنِ جنسی چه می‌تواند باشد؟ در تمایزی که فوکو بین آزادی از «کنش‌های جنسی» و آزادی از «انتخابِ جنسی» می‌گذارد، می‌توان اشاراتی در این زمینه دید. وی می‌گوید، مخالفِ اولی است، نه فقط به این خاطر که ممکن است به تایید و تصدیقِ فعالیت‌های خشنی چون تجاوز شود. بل چون وضعیتِ سنتِ جنسی است. فوکو موافقِ دومی است، خواه «آزادی برای نشان‌دادنِ انتخاب باشد خواه نشان‌دادنِ انتخاب». یعنی طبیعتِ روابطِ اجتماعی‌ای که در آن انتخابِ معنادار می‌شود، اهمیتِ زیادی دارد. فوکو دارد ما را تشویق می‌کند تا نه طبیعتِ کنش را، بل زمینه‌ی کنش و معنایی را که این کنش برای کنش‌گران‌اش دارد موردِ قضاوت قرار دهیم. پیش‌تر (در فصل چهارم و در بحثِ تنوع) به برخی از دلالت‌های این امر اشاره کردم. در این‌جا می‌خواهم به دلالت‌های گسترده‌ترش نگاه کنم، زیرا این نگاه می‌تواند ما را از اخلاقِ مطلق‌گرایانه‌ای که بر طبیعتِ بنیادینِ انسان مبتنی است به اخلاقیاتی برساند که کاملاً تکثرگرایانه است و مبتنی بر پذیرشِ سلیقه‌های متنوع. این رویکرد را در جاهای دیگر با عنوان «تکثرگراییِ رادیکال» توصیف کرده‌ام؛ تکثرگرایانه است چون کارش را با پیش‌فرضِ سلیقه‌ها و لذت‌ها و روابطِ متنوع آغاز می‌کند؛ رادیکال است چون تصدیق‌کننده‌ی تنوع است و تنوع را جزو ضروریِ دنیای پیچیده‌ی ما می‌داند. رایین نیز گفته است که به‌رغمِ این تغییراتِ بسیار واقعی‌ای که روی داده است، «این فرهنگ همیشه سکس را با شک و گمان نگاه می‌کند. این فرهنگ فقط بدترین نمودِ ممکنِ کنش‌های جنسی را تعبیر و قضاوت می‌کند. سکس، گناه‌کار تصور می‌شود مگر بی‌گناهی‌اش ثابت شود».

تکثرگراییِ رادیکال، کارش را با باوری متفاوت آغاز می‌کند: [باور به این] که سکس خودش نه خوب است و نه بد، بل حوزه‌ی امکان‌ها و ظرفیت‌ها است، و همه‌ی این امکان‌ها و ظرفیت‌ها را باید در زمینه‌ای که در آن روی می‌دهند قضاوت کرد. بنابراین راهی را باز می‌کند تا تنوعِ هنجارِ فرهنگِ ما و ابزاری شایسته برای اندیشیدن درباره‌ی سکسوالیته شود. البته این نگاه، تمام مشکلات و دشواری‌ها را آرام و برطرف نمی‌سازد: در واقع، آن‌ها را به هم می‌آمیزد و مخلوط‌شان می‌کند. خیلی آسان می‌توان با قانونی اخلاقی (که کلی می‌گوید دقیقاً چه‌طور باید زندگی کنیم) با این حوزه‌ی دشوار مواجهه کرد. در سپهرِ اجتماعیِ تغییراتِ سریعِ اجتماعی و اخلاقی، و پدیداریِ امکان‌ها و هویت‌ها و سبک‌زندگی‌های جدیدِ اجتماعی، وسوسه می‌شویم تا یک بار دیگر به دامنِ امنِ استانداردهای مطلقِ اخلاقی پناه ببریم؛ استانداردهایی که ما را در جهانِ قطعیت‌ها که هویت‌های شخصی و اجتماعی مفروض و مشخص‌شده هستند، ثابت و نامتغییر می‌سازد. همان‌طور که الوین گولدنر گفته، مطلق‌گراییِ اخلاقی «کارش بُریدنِ گره‌ی کورِ شک و تردید است»، تمام شک‌ها و اضطراب‌ها را جارو می‌کند و کنار می‌زند تا راه را برای رژه‌ی ارتشِ دُستی هموار سازد. رویکردِ تکثرگراییِ رادیکال، که با سنتِ مطلق‌گرا تمایزاتِ جدی و عمیقی دارد، تجربی و موقت و بی‌انتهای نسبت به آینده گشوده است. این رویکرد برخی مولفه‌های‌اش را از سنتِ لیبرترینی [3] گرفته (به‌ویژه آن نگرشی را که «سکس-مثبت» می‌توان نام داد)، اما در مواردِ زیر با سنتِ لیبرال نیز اشتراکاتی دارد: بازشناسیِ نیاز به تمایزاتی دقیق، بازشناسیِ نیاز به فهمِ معنا و زمینه، و بازشناسیِ اهمیتِ گفتمانِ حقوق و انتخاب. البته این رویکرد، چون سکسوالیته‌ها را تولیدِ اجتماعی می‌داند و سکسوالیته‌ها را قرارگرفته در روابطِ متنوعِ قدرت می‌داند، از هر دوی آن سنت‌ها متفاوت می‌شود. بنابراین، هدفِ این رویکرد آن است که رهنمون‌هایی برای تصمیم‌گیری فراهم کند، نه این‌که ارزش‌های مطلق تازه‌ای فراهم کند. این رویکرد وسوسه‌ی «اخلاقِ رادیکال» را ندارد. بل، تاکیدش را بر سزاواریِ انتخاب و شرایطی که انتخاب را محدود می‌سازند، می‌گذارد.

به سوی دموکراسی جنسی

بحث شهروندی جنسی یا صمیمی و گفتمان حقوق جنسی بشر که در فصل پیش مطرح شد، به برنامه‌ای اشاره کرد که در حال پیدایش است. این برنامه به رسمی‌سازی و دموکراسی‌سازی روابط جنسی دلالت دارد، روابطی که سلسله‌مراتب قدیمی را اساساً به چالش می‌کشد، و موفق شده تا بین عاملیت‌های اخلاقی برابر روابط را ایجاد کند. دموکراسی‌سازی روابط اجتماعی، فرآیند تاریخی درازمدت و کج‌دار و مریزی بوده است، و خود این اصطلاح نیز فقط همین اواخر در حوزه‌ای به کار بسته شده که عالی‌ترین نوع قلمرو طبیعت دانسته می‌شده است. اما وقتی از حق کنترل بدن مان حرف می‌زنیم یا وقتی می‌گوییم «بدن مان مال خودمان است»، قطعاً این کاربرد جدید اصطلاح دموکراسی را مد نظر داریم. ادعای خودمختاری تنانه، ادعایی است دیرپا، که ریشه در سنت‌های اخلاقی و سیاسی متفاوتی و بسیاری دارد. از ریشه‌های لیبرال‌اش، می‌توان به انقلاب پانک گرای²⁸ سده‌ی هفدهم اشاره کرد و آن را تحول ایده‌ی «مالکیتی در اختیار خود فرد» دانست. سنت مارکسیستی نیز نسخه‌ای از جامعه را پیشنهاد می‌دهد که نیازهای انسان می‌توانند در آن جامعه به‌طور هماهنگ برآورده شوند. از علوم زیست‌شناختی نیز از بدن و ظرفیت‌ها و محدودیت‌های‌اش فهمی به وجود آمده که امکانیت فردی را محدوده‌گذاری می‌کند.

همه‌ی این سه ریشه، محدودیت‌هایی برای اعمال آزادانه‌ی خودمختاری تنانه می‌شناسند: اولی، اقتدار سنتی و پدرسالار را محدودیت‌بخش می‌داند؛ دومی، توزیع نابرابر دارایی و قدرت را؛ و سومی، محدودیت‌های خود شخصیت و نیازهای‌اش به بقای جسمی و گرمای عاطفی و (از همه مهم‌تر) هم‌جوشی اجتماعی را. فمینیسم نیز محدودیت‌های دیگری را بازشناخته: اضطراب و اجبار زیرکانه و نه‌چندان زیرکانه‌ی جامعه‌ی مردمحور و نفوذ نابرابری در همه‌ی روابط زندگی اجتماعی. «اخلاق دموکراتیک»، قضاوت‌اش از کنش‌ها را بر اساس نحوه‌ی پرداختن و مواجهه‌ی فرد با شریک‌اش بنا می‌کند، چیزی را در قضاوت خود در نظر می‌گیرد که شریک‌ها برای یک‌دیگر انجام می‌دهند؛ فقدان اجبار و توانایی برای آزادانه و برابر عمل کردن، گشودگی شریک‌ها به سوی یک‌دیگر، و میزان لذت و نیازی که آن‌ها می‌توانند برآورده سازند، از جمله‌ی سنجه‌ها و معیارهای اخلاق دموکراتیک است. این‌ها اهداف ستایش‌برانگیزی هستند، اما وقتی بدانیم که محدودیت‌هایی وجود دارد که آزادی انتخاب را محدود می‌سازد، این اهداف نیز می‌توانند عقیم بمانند.

در جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، برای بازی آزادانه‌ی انتخاب محدودیت‌های واقعی وجود دارد. اما هر بار که مسئله‌ی انتخاب مطرح می‌شود، مسئله‌ی دیگری نیز سر بیرون می‌آورد: انتخاب در کجا باید تمام شود؟ آیا مردم باید آزاد باشند تا مثلاً فعالیت‌هایی را انتخاب کنند که ممکن است به خود یا دیگران، ارادی یا نا-ارادی آسیب برسانند؟ مشکل فقط آسیب جسمی نیست (که بتوان آن را اندازه‌گیری کرد)، بل روحی یا اخلاقی هم هست (که نمی‌توان اندازه‌گیری‌اش کرد). مثلاً یک جامعه‌ی عادل آیا باید پورنوگرافی را ممنوع کند چون بازنمایی‌های استثمارگرانه‌ای از زنان می‌کند؟ آیا سکس آزاد دوستانه را باید حتماً در بین «بزرگسالان و در رابطه‌ای رضایتی و محرمانه» نیز تحمل کرد و خشونت و دردی که محصول آن رابطه است را نادیده گرفت؟ آیا کارگران جنسی باید آزاد باشند تا بتوانند بدن خودشان را بفروشند و مشتری‌ها هم باید آزاد باشند که بخرند، یا این معامله‌ها به‌ناچار استثمارگرانه است؟ البته آسیب از آن دست واژه‌هایی است که دشوار می‌توان با آن روبه‌رو شد. هاولوک الیس در دهه‌ی ۱۹۳۰ باور داشت (و این باورش را الان در مقوله‌ی «صورت‌بندی لیبرال کلاسیک مسئله» می‌توان جا داد) که [آسیب] مفهوم دشواری است و محکومیت یا جلوگیری از آن را فقط در دو مورد می‌توان انجام داد: اگر سوژه‌ها در خطر از-دست-دادن سلامتی‌شان باشند، و بنابراین احتمال دارد که نیازمند درمان پزشکی یا روان‌پزشکی شوند؛ یا اگر خطر جریحه‌دار شدن سلامت یا حق دیگران در بین باشد، که در این مورد قانون اجازه‌ی مداخله را داده است. این‌ها، حداقل در سطح، رهنمون‌های بسیار معناداری هستند، اما مولفه‌ای را نادیده می‌گیرند که اخیراً در بحث‌های سکسوالیته اهمیت زیادی یافته، باوری که «آسیب» یا «زیان» هم می‌تواند اخلاقی باشد و هم جسمی، هم عاطفی و هم روان‌شناختی.

خصومت برخی فمینیست‌ها با پورنوگرافی یا فعالیت‌های اروتیکی که تفاوت قدرت نقش مهمی در این فعالیت‌ها بازی می‌کند (مانند آزاردوستی)، بر این بحث متکی است که بازنمایی‌های خشونت می‌تواند باعث خشونت شوند یا اصلاً خشونت هستند و

²⁸ پیوریتن یا فلسفه‌ای که به معنای «ضد لذت» تعبیر می‌شود و پیروان‌اش مدافع اعمال انضباط‌های سخت مذهبی بودند و ساده‌سازی مراسم‌های مذهبی، و لذت و تجملات را گناه می‌دانستند. م

رفتار جنسی‌ای که دارای نابرابری قدرت است جهت حفظ روابط قدرت موجود عمل می‌کند. نیرومندترین بحثی که علیه این استدلال شده (و توسط فمینیست‌ها نیز پرورده شده و بحث‌شان البته از نوع کاملاً متفاوتی بوده) این است که سرکوب بازنمایی‌ها یا فانتزی‌های بالقوه‌ی آسیب‌رسان، عملاً آن‌ها را حذف نمی‌کند بل قدرت تهاجمی و متجاوزش را تقویت می‌کند. جسیکا بنجامین گفته است که فرهنگ ما با بحرانی روبه‌رو است که وی آن را «عقلانیت مردانه» توصیف می‌کند، و هم‌چنین با احیای فانتزی اروتیک نیز روبه‌رو است. وی ادامه می‌دهد: «سیاستی که این مسائل را رد می‌کند و می‌کوشد تا مولفه‌های اروتیک و فانتزیک زندگی انسان را بهداشتی یا عقلانی کند، قادر نخواهد بود که سلطه را از بین ببرد، بل صرفاً عرصه‌ی اروتیک و فانتزی را تخلیه و تهی می‌کند».

بنجامین بارو دارد که این یعنی پرهیز از پذیرش ساده‌ی لیبرتاری و هم‌چنین پرهیز از محکوم‌کردن اخلاقی آن است. وظیفه‌ی اصلی آن است که بفهمیم. و اساس فهم ما چه باید باشد؟ قطعاً باید این شناخت باشد که نیروهای پیچیده‌ای که سکسوالیته‌های ما را شکل می‌دهند (نیروهایی مثل ظرفیت‌های زیست‌شناختی، انگیزش‌ها و میل‌های ناخودآگاه، و سازمان اجتماعی)، نیازها و آرزوهای زیادی را تولید می‌کنند که اغلب فراتر از فهم خونسردانه یا معیارهای درستی سیاسی می‌روند. لین سیگال می‌نویسد، هیجان‌مندی جنسی «را نیازهای چندگانه تولید می‌کنند و در خدمت آن نیازهای چندگانه است، و همه‌ی آن نیازها «دلپذیر» نیستند». این (که به باور من هم درست است) یعنی که سکسوالیته ایده‌ای است آن قدر دشوار و گریزان که نمی‌توان در ظرف‌های درست و بد قرارشان داد. ما باید نسبت به کیفیت‌های مبهم و دوپهلو، آگاه و حساس و فعال باشیم، و بر همین اساس عمل کنیم.

پس «انتخاب» جنسی مطرح می‌کند که باید از محدودیت‌ها و هم‌چنین امکان‌ها، از مسیرهای پرخطر و اهداف مثبت شناخت داشت. باید این همه، واقعیت دیگری را نیز باید در حساب آورد: واقعیت انتخاب‌های متخاصم، اهداف متضاد. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم بحث سقط جنین «حقوق» نهایتاً آشتی‌ناپذیری را تولید کرده است: حقوق «کودک به دنیایانیده» علیه حقوق مادری که مدعی است حق کنترل کردن باروری خودش را دارد. در این‌جا نیز مفاهیم متفاوتی در تضاد با هم قرار می‌گیرند: دیدگاه‌های متفاوت درباره‌ی برساننده‌های «زندگی»، و ادعاهای متضادی درباره‌ی خودگردانی مطلق بر بدن. اما حتی با معیارها و سنجه‌های مرسوم اجتماعی و سیاسی، «حق انتخاب» می‌تواند در زمینه‌های مختلف معنای مختلف داشته باشد. ادعای حق انتخاب سقط جنین باید با حق انتخاب کردن سقط جنین نکردن در نظر گرفته شود. در جوامعی که زنان به حاشیه‌رانده شده و فقیر ممکن است (یا به خاطر دلایل نژادی یا به خاطر سیاست جمعیتی) تشویق شوند که تعداد اعضای خانواده را در حد محدودی نگه دارند، مطالبه‌ی حق سقط جنین به‌سختی یک گزینه به شمار می‌آید. این امر، مباحث بین‌المللی را بر آن داشته تا صرفاً کمپین‌هایی برای حقوق سقط جنین نباشند و جامع‌تر نگاه کنند و «حقوق تولیدمثلی» را برای کل زنان تضمین کنند؛ تا کمپین‌هایی که علیه نازا-سازی اجباری و سقط جنین اجباری هستند و هم‌چنین کمپین‌هایی که خواهان دستیابی کامل به کنترل زاد و ولد موثر و حقوق زنان برای پایان دادن آبدستی‌های‌شان هستند را در خود گیرند.

بنابراین، زمینه‌ای که در آن انتخاب مطالبه و عملی می‌شود، مهم است. ارزش‌های جنسی را نمی‌توان جدای از ارزش‌های گسترده‌تر اجتماعی نگه داشت، و این ارزش‌های جنسی نیز خودشان بسیار متنوع هستند و می‌شوند. پیش‌تر دیدیم که دنیای سکسوالیته با دیگر روابط نژادی و جنسیتی و طبقاتی گره خورده، و سوژگانی‌ها در تقاطع تفاوت‌ها شکل می‌گیرند. این یعنی گروه‌های متفاوت چشم‌اندازهای متفاوتی دارند و اغلب اولویت‌های متضادی را ایجاد می‌کنند. نقد فمینیست سفید از - مثلاً - خانواده، از نظر فمینیست‌های سیاه قوم‌محور و سرکوب‌کننده است؛ فمینیست‌های سیاه تلاش می‌کنند تا خانواده‌های خود را هم‌چون سنگری علیه نژادپرستی‌ای که کارش متلاشی کردن و ویران کردن خانواده‌هاست، حفظ کنند. به همین نحو، اولویتی که جنبش‌های همجنسگرایی به «آشکارسازی» می‌دهند و ترجیح‌های جنسی‌شان را برملا می‌کنند تا ابزاری برای تایید اعتبار خودشان دست و پا کنند نیز در تضاد قرار می‌گیرد با لایزین‌های سیاه و مردان همجنسگرا در فرهنگ‌های نژادپرست که نیاز دارند تا هویت سیاسی‌شان را در تایید با هویت سیاسی اجتماعات خودشان قرار دهند (خواه خانواده و راست‌کشی جنسی در آن اجتماعات غالب باشد یا نه). بنابراین، گفتمان انتخاب باید مبتنی باشد بر شناخت نیازها و اهداف متفاوت فردی و هم‌چنین بر شناخت ابزارهای متفاوت زندگی کردن با آن نیازها و اهداف.

عامل مهم دیگری هم هست که باید تاکید شود. اولیتی که به تنوع و انتخاب داده می‌شود، خطر آن را دارد که تنوع و انتخاب به عنوان فعالیتی منحصر فردی در نظر گرفته شود، که هر واحد جدا افتاده‌ای مجبور است تا از بین چند گزینه یکی را انتخاب کند. این نگاه سوپرمارکتی به سکس، از چند جهت با تغییرات گسترده‌ای که از دهه‌ی ۱۹۸۰ در دنیا و تحت تاثیر جهانی شدن و نو-لیبرالیسم روی داده، هم دست است. بازرگانی سازی و کلاسازی زندگی صمیمی، هم زمان آزادی فردی را برای بسیاری از مردم بیش تر کرده و تهدیدی شده برای خودگردانی‌ای که ظاهراً عرضه می‌کند. بسیاری از ما در دنیای سیل زده‌ای زندگی می‌کنیم که چاره‌ای نداریم مگر انتخاب کنیم، و اغلب ذهن مان به جایی می‌رسد که نمی‌تواند انتخاب کند. در بازار کلان انتخاب، افراد به حال خود واگذار شده‌اند تا به ابتکار خودشان عمل کنند، و بسیاری از افراد نیز (همان طور که می‌دانیم) در بطالت و پوچی ناب و ابدی دست و پا می‌زنند.

اشاره‌های انسانی

با وجود مشکلات و موانع در راه روابط جنسی برابر و دموکراتیک، می‌توان به آینده امیدوار بود. درس‌های تاریخ سکسوالیته و صمیمیت که من در این کتاب مطرح کردم، نشان می‌دهند که ما چیزی بیش از اتم‌هایی جدا افتاده هستیم که در دنیایی بیگانه شده سرگردان باشند. ما انسان‌ها در همه حال تقلا می‌کنیم و واژه‌های خودمان را جوری معنادار می‌سازیم و جوری تصمیم می‌گیریم که برای زندگی روزمره‌ی ما معتبر باشند. همان گونه که طرح شد این یک امر دوطرفه است: با دیگران باید درگیری‌ای مستمر و ضروری داشت، و همین نهایتاً می‌تواند تضمینی واقعی برای انتخاب افراد و برای معنادار بودن انتخاب‌های ما فراهم آورد.

طرح‌های جدید صمیمیت (که در بخش پیش بحث کردم)، نه به معنای افول تعامل که دوباره-ابداع کردن آن است؛ در این تعامل هاست که نیازهای فردی و تعهدات مشترک، در دنیای پسا-سنتی، به توافقی دوجانبه دست می‌یابند. کلی تر بگوییم: پیروزی ظاهری فردگرایی در دنیای مدرن شاید نشانه‌ی افول همبستگی‌های قدیمی باشد، اما احماقانه خواهد بود که خیزش هم‌زمان امکان‌های جدید را نادیده بگیریم. پدیداری شکل‌های نوین عاملیت جمعی و فردی توانسته است تغییراتی را که در محیط سیاسی غرب در حال روی دادن هستند، شدت بخشد. این دگرگونی‌ها تاثیرات عمیقی بر کارشویه نظام‌های بازنمایی‌گر آن محیط سیاسی داشته‌اند. اما در ادامه‌ی همین بحث باید گفت که آن شکل‌های نوین عاملیت، خود-ابرازی فردی نوینی را برای زنان و دگرباشان و دیگرانی ممکن ساخته که صحنه‌ی جنسی غرب را تغییر داده‌اند.

همین جاست که سیاست جنسی به ناگزیر باید به زمینه‌ی گسترده‌تر اجتماعی خود و برنامه‌های اساسی اخلاقی و سیاسی آن زمینه رجوع کند. گزینه‌هایی را که ما با آن‌ها روبه‌رو هستیم در نهایت نه ذاتی‌های سکسوالیته، که مجموعه‌ی گسترده‌ی ارزش‌ها و اهدافی که داریم مشخص و تعیین می‌کنند. منفی‌باورهای فرهنگی اعلام می‌کنند که ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که ارزش‌های مشترک‌اش شدیداً در حال افول و سقوط هستند. اما همان‌طور که یک می‌گوید، ما واقعاً در عصر ارزش‌ها زندگی می‌کنیم، عصری که عدم قطعیت مردم را وادار می‌کند تا آفریننده و ابداع‌گر و تولیدکننده‌ی ارزش‌ها باشند. تغییرات سریعی که چند نسل گذشته تولید کرده است، همان‌طور که دیدیم، ارزش‌های شدیداً هم‌ستیز و متضادی است؛ به‌ویژه درباره‌ی مسائل جنسی. جنگ‌های فرهنگی و بنیادگرایی‌ها نیز این تغییرات را تشدید کردند و هم‌چنین به اکثر جنبه‌های زندگی روزمره نیز نفوذ و سرایت کرده‌اند. اما در عصری که منفی‌باوری و بدبینی همه‌گیر شده (جنگ و تغییرات جوی و فقر و ناامنی اقتصادی و تصادم‌های قومی و نژادپرستی و ستیز ادیان و وحشت‌های گه‌گاهی)، بایسته است که دست‌آوردهای سال‌های اخیر را به یاد آوریم.

گفتمان حقوق جنسی بشر، بسیاری از این دست‌آوردها را در خود می‌آورد و به‌صورت قانون تدوین می‌کند، و آن دست‌آوردها را به حوزه‌های جدیدی وارد می‌سازد. این گفتمان‌ها نشان می‌دهند که بین آرزو و دست‌آورد شکافی هست، شکافی که گاهی بین امر آرمانی و واقعیت به وجود می‌آید. اما در مقایسه با نیم‌سده‌ی پیش که درباره‌ی روابط قدرت و سرکوب‌های سکسوالیته و صمیمیت سکوت وجود داشت، حالا اما صداها رسا و بسیاری هستند که خبر از تغییری حیاتی و ضروری می‌دهند. حتی در پایگانی‌شده‌ترین جامعه‌ها نیز مردان و زنان می‌توانند روابطی برقرار کنند که برابرگرا و دوطرفه (و تعاملی) است. حتی در

جامعه‌های همجنسگراستیز نیز مردان و زنان می‌توانند به هم‌جنس خود عشق بورزند و احترام بگذارند. حتی در فردگرایانه‌ترین فرهنگ‌ها نیز مردم هنوز می‌توانند منابع و ابتکاراتی برای اجتماع‌سازی و همبستگی پیدا کنند. و حالا در سطح جهان، روایت‌های بسیاری درباره‌ی مبارزه و امید به پشتیبانی این روایت‌ها وجود دارد.

همبستگی یعنی مراقبت و مسئولیت‌پذیری در قبال دیگران، باور به عزت دیگری، کنجکاوی برای یادگرفتن درباره‌ی دیگران، اراده‌ای برای حمایت از آن‌هایی که می‌خواهند خشونت و سلطه را در روابط شخصی و محرمانه و هم‌چنین در نهادهای عمومی کاهش دهند. همبستگی یعنی شناخت برابری و وابستگی متقابل، و تعهدی است برای حل کردن دموکراتیک ستیزها از طریق گفت‌وگو و نه از طریق جنگ‌های علنی.

این حوزه، حوزه‌ی بین‌المللی بودن نوینی است که من در فصل آخر چهارچوب‌اش را ریختم، و هم‌چنین حوزه‌ی یک مفهوم مرتبط یعنی انسان‌گرایی رادیکال یا نوینی است که پلامر و دیگران این‌گونه مطرح‌اش می‌کنند: «انسان‌گرایی‌ای که دوست دارم توسعه یابد، از دیدگاهی پشتیبانی می‌کند که انسان را خویشتنی «جاگیرشده» و گفت‌وگویی و مشروط و متجسم و جهان‌شمول می‌بیند که شخصیتی اخلاقی (و سیاسی) دارد». این انسان‌گرایی یک «آرمان تنظیم‌گر» است و نه مفهومی متافیزیکی؛ این انسان‌گرایی، پروژه‌ی برساختنی سیاسی است، نه این‌که از قبل و برای همیشه به یک شکل وجود داشته و دارد. یکی از جنبه‌های جهانی‌شدن و گفتمان حقوق جنسی بشر که کم‌تر مشهود است و البته حیاتی‌ترین است، همان ایده‌ای است که باتلر «آسیب‌پذیری در قبال دیگران» می‌نامدش، که هم به معنای آسیب‌پذیری و حساسیت در قبال درد آن‌ها و هم در قبال لذت‌های آن‌ها است. این ایده بروز دادن ایماها و اشاره‌های انسانی (human gesture) را ایجاب می‌کند که به معنای تأییدکردن آن پیوند انسانی‌ای است که ما را و رای شکاف‌های تفاوت به یک‌دیگر پیوند می‌دهد.

جامعه هر چه پیچیده‌تر شود، احتمال آن بالاتر می‌رود که الگوهای نیازها و روابط جنسی فردی دستخوش سیل‌های عجیب‌تر و مخوف‌تر شوند. در این کتاب مطرح کردم که ما باید آمادگی خود را برای مواجهه با این سیل، از پیش بیش‌تر کنیم: تا امکان‌هایی که تکثرگرایی فزاینده‌ی اجتماعی و اخلاقی ایجاد کرده را کاملاً بپذیریم، و پذیرای ابهام‌ها و ستیزهای بالقوه‌شان و هم‌چنین شایستگی‌های تنوع و انتخاب جنسی باشیم. سنت جنسی، ساختاری اساساً تک‌سنگ عرضه کرده که از آن با نام «سکسوالیته» یاد می‌شود. در سال‌های اخیر اما راست‌نمایی‌های آن رخ‌نما شده و خاستگاه‌های مشکوک‌اش افشا شده و اقدامات محدودگرش برملا. ما ایده‌ی سکسوالیته را واسازی کرده‌ایم. حالا زمان آن رسیده که شروع کنیم تا درباره‌ی نیازها و آرزوهای فردی و هم‌چنین همبستگی‌های اجتماعی گسترده‌ای که از این نیازها و آرزوها حمایت کنند، بیندیشیم. به نظر می‌رسد که پذیرش حقیقی تکثرگرایی جنسی، تنها نقطه‌ی مناسب برای این آغازیدن باشد.

- Adam, Barry D. (1978) *The Survival of Domination, Inferiorisation and Everyday Life*, Elsevier, New York.
- Adam, Barry (1995) *The Rise of a Lesbian and Gay Movement*, Twayne, New York.
- Adam, B. D., J. W. Duyvendak and A. Krouwel (eds) (1999) *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics: National Imprints of a Worldwide Movement*, Temple University Press, Philadelphia.
- Adkins, Lisa (1995) *Gendered Work: Sexuality, Family and the Labour Market*, Open University Press, Buckingham.
- Adkins, Lisa (2002) *Revisions: Gender and Sexuality in Late Modernity*, Open University Press, Buckingham.
- Altman, Dennis (1982) *The Homosexualization of America, The Americanization of the Homosexual*, St Martin's Press, New York.
- Altman, Dennis (1994) *Power and Community: Organizational and Cultural Responses to AIDS*, Taylor and Francis, London.
- Altman, Dennis (2001) *Global Sex*, University of Chicago Press, Chicago.
- Amos, Valerie and Pratibha Parmar (1984) 'Challenging imperial feminism', *Feminist Review* 17.
- Annan, Kofi (2003) 'To save Africa, we must save Africa's women', *The Independent* (London) 1 January, 10.
- Anthias, Floya and Nira Yuval Davis (1983) 'Contextualizing feminism - gender, ethnic and class divisions', *Feminist Review* No. 15, Winter.
- Anthias, Floya and Nira Yuval Davis (1993) *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the anti-Racist Struggle*, Routledge, London.
- Archer, John and Barbara Lloyd (1982) *Sex and Gender*, Penguin, Harmondsworth.
- Archer, John and Barbara Lloyd (2002) *Sex and Gender*, second edition, Cambridge University Press, Cambridge.
- Argyle, Michael and Monika Henderson (1985) *The Anatomy of Relationships*, Heinemann, London.
- Baird, Vanessa (2007) *The No-Nonsense Guide to Sexual Diversity*, New edition, New Internationalist Publications, Oxford.
- Bamforth, N. (ed.) (2005) *Sex Rights*, Oxford Amnesty Lectures, Oxford University Press, Oxford.
- Barr, R. F. et al. (1984) 'Homosexuality and psychological adjustment', *The Medical Journal of Australia* 1.
- Bauman, Zygmunt (2003) *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge.
- Bauman, Zygmunt (2005) *Liquid Life*, Polity Press, Cambridge.
- Bayer, Ronald (1981) *Homosexuality and American Psychiatry. The Politics of Diagnosis*, Basis Books, New York.
- Beck, Ulrich (1999) *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage, London.
- Beck, Ulrich (2002) 'The cosmopolitan society and its enemies', *Theory, Culture and Society* 19, (1-2), 17-44.
- Beck, Ulrich and Elisabeth Beck-Gernsheim (1995) *The Normal Chaos of Love*, Polity Press, Cambridge.
- Beck, U. and E. Beck-Gernsheim (2002) *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage, London.
- Bell, Alan P., Martin S. Weinberg and Sue Keifer Hammersmith (1981) *Sexual Preference: Its Development in Men And Women*, Indiana University Press, Bloomington.
- Bell, David and Gill Valentine (eds) (1995) *Mapping Desire*, Routledge, London.
- Bell, Mark (1998) 'Sexual orientation and anti-discrimination policy: the European Community', in Terrell Carver and Veronique Mottier (eds) *Politics of Sexuality: Identity, Gender, Citizenship*, Routledge, London.
- Benedict, Ruth (1980, first published 1935) *Patterns of Culture*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Benjamin, Jessica (1984) 'Master and slave: the fantasy of erotic domination', in Ann Snitow, Christine Stansell and Sharon Thompson (eds), *Desire: The Politics of Sexuality*, Virago, London.
- Bennett, Tony, Lawrence Grossberg and Meaghan Morris (eds) (2005) *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society*, Blackwell, Malden, MA.
- Bernstein, E. and L. Schaffner (eds) (2005) *Regulating Sex: The Politics of Intimacy and Identity*, Routledge, New York.
- Bhatt, Chetan (1997) *Liberation and Purity: Race. New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*, UCL Press, London.
- Binnie, Jon (2004) *The Globalization of Sexuality*, Sage, London.
- Boswell, John (1994) *Same Sex Unions in Pre-modern Europe*, Villard Books, New York.
- Bouhdiba, Abdelwahab (1985) *Sexuality in Islam*, trans. Alan Sheridan, Routledge & Kegan Paul, London.
- Brandzel, A. L. (2005) 'Queering Citizenship? Same-sex marriage and the state', *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 11(2), 171-204.
- Bray, Alan (1982) *Homosexuality in Renaissance England*, Gay Men's Press, London.
- Brooks-Gordon, B., L. Gelsthorpe, M. Johnson and A. Bainham (eds) (2004) *Sexuality Repositioned: Diversity and the Law*, Hart Publishing, Oxford.
- Bullough, Vern L. (1976) *Sex, Society and History*, Science History Publications, New York. The particular essay, 'Sex in history: a Virgin field', was first published in 1972.
- Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (1993) *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (2005) 'On being besides oneself: on the limits of sexual autonomy', in Bamforth 2005, 48-78.
- Butt, Ronald (1985) 'Lloyd George knew his followers', *The Times* (London), 19 September.
- Califia, Pat (1979) 'Unraveling the sexual fringe. A secret side of lesbian sexuality', *The Advocate*, 27 Dec.
- Cartledge, Sue (1983) 'Duty and desire: creating a feminist morality', in Cartledge and Ryan 1983.
- Cartledge, Sue and Joanna Ryan (eds) (1983) *Sex and Love: New Thoughts on Old Contradictions*, The Women's Press, London.

- Chasseguet-Smirgel, Janine (1985) *Creativity and Perversion*, Free Association Books, London.
- Cherfas, Jeremy and John Gribbin (1984) *The Redundant Male*, The Bodley Head, London.
- Chodorow, Nancy (1980) 'Gender, relation and difference in psycho-analytic perspective', in Hester Eisenstein and Alice Jardine (eds), *The Future of Difference*, G. K. Hall, Boston, MA.
- Connell, R. W. (1987) *Gender and Power*, Polity Press, Cambridge.
- Connell, R. W. (1995) *Masculinities*, Polity Press, Cambridge.
- Connell, R. W. (2002) *Gender*, Polity Press, Cambridge.
- Cook, M. (2003) *London and the Culture of Homosexuality, 1885-1914*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Correa, Sonia, Rosalind Petchesky and Richard Parker, (2008) *Sexuality, Health and Human Rights*, Routledge, New York.
- Coveney, L. et al. (1984) *The Sexuality Papers. Male Sexuality and the Social Control of Women*, Hutchinson, London.
- Coward, Rosalind (1983) *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Coward, Rosalind (1984) *Female Desire: Women's Sexuality Today*, Paladin, London.
- Davis, Murray S. (1983) *Smut: Erotic Reality/Obscene Ideology*, University of Chicago Press, Chicago.
- Dawkins, Richard (1978) *The Selfish Gene*, Granada, St Albans.
- Wilson, E. O. (1978) *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- D'Emilio, John (1983) *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States 1940-1970*, University of Chicago Press, Chicago.
- Descoutures, Virginia, Marie Digoix, Eric Fassin and Wilfried Rault (eds) (2008), *Marriages et Homosexualites dans Le Monde*, Editions Autrement, Paris.
- Dollimore, Jonathan (1991) *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Clarendon Press, Oxford.
- Duggan, Lisa, and Nan D. Hunter (1995) *Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture*, Routledge, New York.
- Dyer, Richard (1985) 'Male sexuality in the media', in Andy Metcalf and Martin Humphries, *The Sexuality of Men*, Pluto Press, London.
- Eardley, Tony (1985) 'Violence and sexuality' in Andy Metcalf and Martin Humphries, *The Sexuality of Men*, Pluto Press, London.
- Eadie, Jo (ed.) (2004) *Sexuality: The Essential Glossary*, Arnold, London.
- Edholm, F. (1982) 'The unnatural family', in Elizabeth Whitelegg et al., *The Changing Experience of Women*, Martin Robertson, Oxford.
- Ekins, Richard, and King, Dave (2006) *The Transgender Phenomenon*, Sage, London.
- Elliott, A. and C. Lemert (2006) *The New Individualism: The Emotional Costs of Globalization*, Routledge, London.
- Elliott, Patricia (2009) 'Engaging Trans Debates on Gender Variance: A Feminist Analysis', *Sexualities* 12(1), February, 5-32.
- Ellis, Havelock (1946; first published 1933) *The Psychology of Sex*, William Heinemann, London.
- Epstein, Steven (1996) *Impure Science: AIDS, Activism and the Politics of Knowledge*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Evans, David (1985) *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*, Routledge, London.
- Eysenck, H. J. and G. D. Wilson (1979) *The Psychology of Sex*, Dent, London.
- Faderman, Lillian (1981) *Surpassing the Love of Men*, Junction Books, London.
- Fausto-Sterling, Anne (2000) *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York.
- Flandrin, Jean-Louis (1985) 'Sex in married life in the early Middle Ages: the Church's teaching and behavioural reality', in Philippe Aries and Andre Bejin (eds) *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, Blackwell, Oxford.
- Ford, C. S. and F. A. Beach (1965; first published 1952) *Patterns of Sexual Behavior*, Methuen, London.
- Foucault, Michel (1979) *The History of Sexuality, Vol. 1. An Introduction*, translated by Robert Hurley, Allen Lane, London.
- Foucault, Michel (1980a) *Power/Knowledge*, edited by Colin Gordon, Harvester Press, Brighton.
- Foucault, Michel (1980b) *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, Pantheon Books, New York.
- Foucault, Michel (1982/83) 'Sexual choice, sexual acts', *Salmagundi* 12, 58-59.
- Foucault, Michel (1984) 'On the genealogy of ethics: an overview of work in progress', in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York.
- Foucault, Michel (1985) *The History of Sexuality, Vol. 2, The Use of Pleasure*, Viking, London.
- Foucault, Michel (1986) *The History of Sexuality, Vol. 3, The Care of the Self*, Viking, London.
- Freeman, Derek (1983) *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Freud, Ernst (ed.) (1961) *Letters of Sigmund Freud 1873-1939*, Hogarth Press, London.
- Freud, Sigmund (1905) *Three Essays on the Theory of Sexuality* in Freud 1953-74, Vol. 7.
- Freud, Sigmund (1910) *Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood*, in Freud 1953-74, Vol. 11.
- Freud, Sigmund (1916-17) *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, in Freud 1953-74, Vol. 16.
- Freud, Sigmund (1920) *The Psychogenesis of Homosexuality in a Woman*, in Freud 1953-74, Vol. 18.
- Freud, Sigmund (1921) *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, in Freud 1953-74, Vol. 18.
- Freud, Sigmund (1930) *Civilisation and its Discontents*, in Freud 1953-74, Vol. 21.

- Freud, Sigmund (1953-74) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis, London.
- Gagnon, John H. (1977) *Human Sexualities*, Scott, Foresman and Co., Glenview, Illinois.
- Gagnon, John. H. and William Simon (1973) *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*, Hutchinson, London, 1973.
- Giddens, Anthony (1992) *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge.
- Gilder, George F. (1973) *Sexual Suicide*, Quadrangle, New York.
- Gilroy, Paul (2004) *After Empire: Melancholia or Convivial Culture*, Routledge, Abingdon.
- Gittins, Diana (1982) *Fair Sex: Family Size and Structure 1900-1939*, Hutchinson, London.
- Gouldner, Alvin (1973) *For Sociology*, Allen Lane, London.
- Hall, Stuart (1980) 'Reformism and the legislation of consent', in National Deviancy Conference (ed.), *Permissiveness and Control. The Fate of the Sixties Legislation*, Macmillan, London.
- Halberstam, J. (1998) *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham.
- Halberstam, J. (2005) *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York University Press, New York.
- Halperin, David M. (1990) *One Hundred Years of Homosexuality. And Other Essays on Greek Love*, Routledge, London.
- Halperin, David M. (2002) *How to Do the History of Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hamer, Dean et al. (1993) 'A linkage between DNA markers on the X chromosome and male sexual orientation', *Science* 261, 421-27.
- Haour-Knipe, Mary and Richard Rector (eds) (1996) *Crossing Borders: Migrations, Ethnicity and AIDS*, Taylor and Francis, London.
- Hawkes, Gail (2004) *Sex and Pleasure in Western Culture*, Polity Press, Cambridge.
- Heaphy, Brian (2007) *Late Modernity and Social Change: Reconstructing Social and Personal Life*, Routledge, Abingdon.
- Hearn, Jeff, Deborah L. Sheppard, Peta Tancred-Sheriff and Gibson Burrell (eds) (1989) *The Sexuality of Organization*, Sage, London.
- Heath, Stephen (1982) *The Sexual Fix*, Macmillan, London.
- Held, David (2000) 'Regulating globalization', in D. Held and A. McGrew (eds) *The Global Transformation Reader. An Introduction to the Globalization Debate*, Polity Press, Cambridge.
- Hennessy, R. (2000) *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*, Routledge, New York.
- Herd, Gilbert (1994) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- Herman, Didi (1997) *The Anti Gay Agenda: Orthodox Vision and the Christian Right*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hirschfeld, Magnus (1930) 'Presidential address: the development and scope of sexology', in Norman Haire (ed.), *World League for Sexual Reform: Proceedings of the Third Congress*, London.
- Hochschild, A. R. (2003) *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling* (20th anniversary edition), University of California Press, Berkeley.
- Holland, Janet, Caroline Ramazanoglu, Sue Sharpe and Rachel Thomson (1998) *The Male in the Head*, The Tufnell Press, London.
- Home Office, Scottish Home Department (1957) *Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*, Cmd 247, Her Majesty's Stationery Office, London.
- Hunt, Lynn (2007) *Inventing Human Rights: A History*, W. H. Norton and Co, New York.
- Ignatieff, Michael (1984) *The Needs of Strangers*, Chatto & Windus, London.
- Jackson, Stevi (2000) *Heterosexuality in Question*, Sage, London.
- Jagose, Anne Marie (1996) *Queer Theory: An Introduction*, New York University Press, New York.
- Jamieson, Lynn (1998) *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge.
- Johnson, Mark (1997) *Beauty and Power: Transgendering and Cultural Transformation in the Southern Philippines*, Berg, Oxford.
- Johnson, Anne M., Catherine H. Mercer, Bob Erens et al. (2001) 'Sexual behaviour in Britain: partnerships, practices, and HIV risk behaviours', *The Lancet* 358(9296), 1835-42.
- Johnston, Cristina (2008) 'The PACS and (post-) queer citizenship in contemporary Republican France', *Sexualities* 11(6), December, 688-705.
- Jones, Ernest (1955) *The Life and Work of Sigmund Freud*, Vol. 2, Basic Books, New York.
- Jones, Steve (2002) *Y: The Descent of Men*, Little-Brown, London.
- Jones, Steve (2009) *Darwin's Island: The Galapagos in the Garden of England*, Little-Brown, London.
- Kandaswamy, Priya (2008) 'State austerity and the racial politics of same-sex marriage in the US', *Sexualities* 11(6), December, 706-25.
- Katz, Jonathan Ned (1995) *The Invention of Heterosexuality*, NAL/ Dutton, New York.
- Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy and Clyde E. Martin (1948) *Sexual Behavior in the Human Male*, W. B. Saunders, Philadelphia.
- Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard (1953) *Sexual Behavior in the Human Female*, W. B. Saunders Company, Philadelphia.
- Kollman, Kelly (2007) 'Same-sex unions: the globalization of an idea', *International Studies Quarterly* 51(2), 329-57.
- Kollman, Kelly and Matthew Waites (eds) (2009) 'The global politics of LGBT human rights', Special Issue of *Contemporary Politics* 15(1), March.
- Kulick, D (1998) *Travesti: Sex, Gender and Culture Among Brazilian Transgendered Prostitutes*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lancaster, R. (2003) *The Trouble with Nature: Sex in Science and Popular Culture*, University of California Press, Berkeley, CA.

- Langdridge, Darren and Meg Barker (eds) (2007) *Safe, Sane and Consensual: Contemporary Perspectives on Sadomasochism*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Laplanche, J. and J. B. Pontalis (1980) *The Language of Psychoanalysis*, The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London.
- Laqueur, Thomas (1990) *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Laumann, Edward O., Robert T. Michael, John H. Gagnon and S. Michaels (1994) *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lauretis, Teresa de (1994) *Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, Bloomington.
- LeVay, Simon (1991) 'A difference in hypothalamic structure between heterosexual and homosexual men', *Science* 253, 1034-37.
- Linden, Robin Ruth et al. (eds) (1982) *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*, Frog in the Web, East Palo Alto, CA.
- Loe, M. (2004) *The Rise of Viagra: How the Little Blue Pill Changed Sex in America*, New York University Press, New York.
- Loseke, D. R. et al. (2003) 'Forum: the Catholic Church, paedophiles and child sex abuse', *Sexualities* 6(1), 6-64.
- Lowe, Donald M. (1982) *History of Bourgeois Perception*, Chicago University Press, Chicago.
- Mahdavi, Pardi (2009) *Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Malinowski, Bronislaw (1929) *The Sexual Life of Savages*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Malinowski, Bronislaw (1963) *Sex, Culture and Myth*, Rupert Hart-Davis, London.
- Masters, William H. and Virginia E. Johnson (1966) *Human Sexual Response*, Little, Brown, Boston.
- McLaren, Angus (1978) *Birth Control in Nineteenth Century England*, Croom Helm, London.
- McLaren, Angus (1984) *Reproductive Rituals*, Methuen, London.
- Mead, Margaret (1948) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Mead, Margaret (1949) *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*, Victor Gollancz, London.
- Mead, Margaret (1977; first published 1928) *Coming of Age in Samoa. A Study of Adolescence and Sex in Primitive Societies*, Penguin, Harmondsworth.
- Messenger, J. C. (1971) 'Sex and repression in an Irish folk community', in D. S. Marshall and R. C. Suggs, *Human Sexual Behavior: Variations across the Ethnographic Spectrum*, Basic Books, London.
- Mitchell, Juliet (1974) *Psychoanalysis and Feminism*, Allen Lane, London.
- Moatti, Jean-Paul, Yves Souteyrand, Annice Prieur, Theo Sandfort and Peter Aggleton (2000) *AIDS in Europe: New Challenges for the Social Sciences*, Routledge, London.
- Moberly, Elizabeth R. (1983) *Psychoanalysis: The Early Development of Gender-identity*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Money, John (1980) *Love and Love Sickness*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.
- More, K. and S. Whittle (eds) (1999) *Reclaiming Genders: Transsexual Grammar at the fin de siècle*, Cassell, London.
- Morgan, D. (1999) 'What does a transsexual want? The encounter between psychoanalysis and transsexualism', in More and Whittle 1999, 219-39.
- Nagel, J. (2003) *Race, Ethnicity and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*, Oxford University Press, New York.
- Namaste, V. (2000) *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People*, Chicago University Press, Chicago and London.
- Nash, Jennifer C. (2008) 'Re-thinking intersectionality', *Feminist Review* 89, 1-15.
- Neale, Palenta R. (1998) 'Sexuality and the International Conference on Population and Development. The Catholic Church in International Politics', in Terrell Carver and Veronique Mottier (eds) *Politics of Sexuality: Identity, Gender, Citizenship*, Routledge, London.
- Nicol, Nancy and Miriam Smith (2008) 'Legal struggles and political resistance: same-sex marriage in Canada and the USA', *Sexualities* 11(6), December, 667-87.
- Nicholson, John (1984) *Men and Women: How Different Are They?* Oxford University Press, Oxford.
- Nussbaum, Martha (1999) *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York and Oxford.
- O'Carroll, Tom (1980) *Paedophilia. The Radical Case*, Peter Owen, London.
- O'Connell Davidson, Julia (1998) *Prostitution, Power and Freedom*, Polity Press, Cambridge.
- O'Connell Davidson, Julia (2005) *Children in the Global Sex Trade*, Polity Press, Cambridge.
- O'Connell Davidson, Julia and J. Sanchez Taylor (2005) 'Travel and taboo: heterosexual sex tourism to the Caribbean', in Bernstein and Schaffier 2005, 83-100.
- Omolade, Barbara (1984) 'Hearts of darkness', in Ann Snitow, Christine Stansell and Sharon Thompson (eds), *Desire: The Politics of Sexuality*, Virago, London.
- Oosterhuis, Harry (2000) *Stepchildren of Nature: Krafft-Ebing, Psychiatry and the Making of Sexual Identity*, University of Chicago Press, Chicago.
- Padgug, Robert A. (1979) 'Sexual matters: on conceptualizing sexuality in history', *Radical History Review*, No. 20 Spring/Summer (special issue on 'Sexuality in History').
- Parker, Richard (1991) *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Beacon Press, Boston.
- Parker, Richard (1999) *Beneath the Equator: Cultures of Desire, Male Homosexuality and Emerging Gay Communities in Brazil*, Routledge, London.

- Parker, Richard, Marie Barbosa and Peter Aggleton (2000) *Framing the Sexual Subject: The Politics of Gender, Sexuality and Power*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Patton, C. and B. Sanchez-Eppler (eds) (2000) *Queer Diasporas*, Duke University Press, Durham, NC.
- Petchesky, Rosalind and Karen Judd (1998) *Negotiating Reproductive Rights: Women's Perspectives across Countries and Cultures*, Zed Books, London.
- Petchesky, R. (2000) 'Sexual rights: inventing a concept, mapping an international practice', in Parker, Barbosa and Aggleton 2000, 81-103.
- Petchesky, R. (2003) 'Negotiating reproductive rights', in Weeks, Holland and Waites 2003, 227-40.
- Phillips, Kim M. and Barry Reay (eds) (2002) *Sexualities in History: A Reader*, Routledge, New York.
- Playdon, Z-J. (2004) 'Intersecting oppressions: ending discrimination against lesbians, gay men and trans people in the UK', in Brooks-Gordon et al. 2004, 131-54.
- Plummer, Ken (1975) *Sexual Stigma: An Interactionist Account*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Plummer, Ken (ed.) (1980) *The Making of the Modern Homosexual*, Hutchinson, London.
- Plummer, Ken (1981) 'The paedophile's progress', in Brian Taylor (ed.), *Perspectives on Paedophilia*, Batsford, London.
- Plummer, Kenneth (1984) 'Sexual diversity: a sociological perspective', in K. Howells (ed.), *Sexual Diversity*, Blackwell, Oxford.
- Plummer, Ken (1995) *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*, Routledge, London.
- Plummer, Ken (2002) 'The square of intimate citizenship', *Citizenship Studies* 5(3), 237-53.
- Plummer, Ken (2003) *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogues*, University of Washington Press, Seattle.
- Pomeroy, Wardell, B. (1972) *Dr Kinsey and the Institute for Sex Research*, Harper & Row, New York.
- Prosser, J. (1999) 'Exceptional locations: transsexual travelogues', in More and Little 1999, 83-114.
- Rajan, R. S. (2005) 'Women's human rights in the Third World', in Bamforth 2005, 119-36.
- Rattray Taylor, Gordon (1953) *Sex in History*, Thames & Hudson, London.
- Raymond, Janice (1979) *The Transsexual Empire*, Boston: Beacon.
- Reavey, Paula and Sam Warner (eds) (2003) *New Feminist Stories of Child Sexual Abuse: Sexual Scripts and Dangerous Dialogues*, Routledge, London.
- Renvoize, Jean (1982) *Incest: A Family History*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Reynolds, Robert (2002) *From Camp to Queer. Remaking the Australian Homosexual*, Melbourne University Press, Melbourne.
- Rich, Adrienne (1984) 'Compulsory heterosexuality and lesbian existence', in Ann Snitow, Christine Stansell and Sharon Thompson (eds), *Desire: The Politics of Sexuality*, Virago, London.
- Richardson, Diane (ed.) (1996), *Theorising Heterosexuality: Telling it Straight*, Open University Press, Buckingham.
- Richardson, Diane (2000) *Rethinking Sexuality*, Sage, London.
- Richardson, Diane (2004) 'Locating Sexualities: From Here to Normality', *Sexualities* 7(4), 391-411.
- Richardson, D. and S. Seidman (2002) *Handbook of Lesbian and Gay Studies*, Sage, London.
- Riley, Denise (1983) *War in the Nursery: Theories of the Child and Mother*, Virago, London.
- Rose, Hilary 'Gay brains, gay genes and feminist science theory', in Jeffrey Weeks and Janet Holland (eds) (1996) *Sexual Cultures: Communities, Values and Intimacy*, Macmillan, Basingstoke.
- Rose, Hilary and Steven Rose (eds) (2001) *Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology*, Vintage Books, London.
- Rose, Jacqueline (1986) *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, London.
- Rose, Steven, Leon J. Kamin and R. C. Lewontin (1984) *Not in our Genes. Biology, Ideology and Human Nature*, Penguin, Harmondsworth.
- Ross, Ellen and Rayna Rapp (1984) 'Sex and society: a research note from social history and anthropology', in Ann Snitow, Christine Stansell and Sharon Thompson (eds), *Desire: The Politics of Sexuality*, Virago, London (USA edition published in 1983 as *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Monthly Review Press, New York).
- Rubin, Gayle (1984) 'Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality', in Carole S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Routledge & Kegan Paul, Boston.
- Rubin, H. S. (1999) 'Trans studies: between a metaphysics of presence and absence', in More and Whittle 1999, 174-92.
- Ruthven, M. (2004) *Fundamentalism: The Search for Meaning*, Oxford University Press, Oxford.
- Sahlins, Marshall (1976) *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Tavistock, London.
- Samois (ed.) (1982) *Coming to Power. Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Samois, Berkeley, CA.
- Schur, Edwin (1980) *The Politics of Deviance: Stigma Contests and the Uses of Power*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
- Scruton, Roger (1983) 'The case against feminism', *The Observer*, 22 May.
- Scruton, Roger (1986) *Sexual Desire: A Philosophical Investigation*, Weidenfeld and Nicolson, London.
- Seabrook, Jeremy (2001) *Travels in the Skin Trade: Tourism and the Sex Industry*, Pluto Press, London.
- Segal, Lynne (1983) 'Sensual uncertainty, or why the clitoris is not enough', in Sue Cartledge and Joanna Ryan (eds), *Sex and Love: New Thoughts on Old Contradictions*, The Women's Press, London.
- Segal, Lynne (1994) *Straight Sex: The Politics of Pleasure*, Virago, London.
- Segal, Lynne (1998) 'Only the literal: the contradictions of anti-pornography feminism', *Sexualities* 1(1), 43-62.
- Segal, Lynne (1999) *Why Feminism?*, Polity Press, Cambridge.
- Sexualities* (2006) 'Viagra Culture', special issue edited by A. Potts and L. Tiefer, *Sexualities* 9(3), July.
- Sexualities* (2008) 'Regulating Sexuality: Contemporary Perspectives on Lesbian and Gay Relationship Recognition', special issue edited by Elizabeth Peel and Rosie Harding, *Sexualities* 11(6), December.

- Silva, Elizabeth and Carol Smart (eds) (1999) *The 'New' Family?* Sage, London, Thousand Oaks.
- Simon, William (1996) *Postmodern Sexualities*, Routledge, London.
- Simon, William (2003) 'The postmodernization of sex', in Weeks, Holland and Waites 2003, 22-32.
- Singer, Irving (1973) *The Goals of Human Sexuality*, Wildwood House, London.
- Skeggs, B. (1997) *Formations of Class and Gender. Becoming Respectable*, Sage, London.
- Smart, Carol (2007) *Personal Life: New Directions in Sociological Thinking*, Polity Press, Cambridge.
- Smart, Carol (2008) '“Can I be bridesmaid?” Combining the personal and political in same-sex weddings', *Sexualities* 11(6), December, 761-76.
- Snitow, Ann, Christine Stansell and Sharon Thompson (eds) (1983) *Desire: The Politics of Sexuality*, Virago, London.
- Socarides, C. W. (1978) *Homosexuality*, Jason Aranson, New York.
- Sontag, Susan (1983) *Illness as Metaphor*, Penguin, Harmondsworth.
- Sontag, Susan (1989) *AIDS and its Metaphors*, Allen Lane, London.
- Stein, Edward (ed.) (1992) *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Construction Controversy*, Routledge, New York and London.
- Stoller, Robert J. (1977) *Perversion: The Erotic Form of Hatred*, Quartet, London.
- Stoler, Ann Laura (1995) *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham, NC.
- Stone, Lawrence (1977) *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Weidenfeld & Nicolson, London.
- Symons, Donald (1979) *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford University Press, Oxford.
- Taylor, Brian (1981) 'Introduction', in Brian Taylor (ed.), *Perspectives on Paedophilia*, Batsford, London.
- Thompson, Bill (1994) *Sadomasochism: Painful Perversion or Pleasurable Play?*, Cassell, London.
- Thornhill, Randy and Craig Palmer (2000) *A Natural History of Rape: Biological Bases of Sexual Coercion*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Threlfal, M. (ed.) (1996) *Mapping the Women's Movement*, Verso, London.
- Tiefer, L. (2006) 'The Viagra phenomenon', *Sexualities* 9(3), July, 273-94.
- Vance, Carole S. (1984) 'Pleasure and danger: towards a politics of sexuality', in Carole S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Routledge & Kegan Paul, Boston.
- Veyne, Paul (1985) 'Homosexuality in ancient Rome', in Philippe Aries and Andre Bejin (eds.), *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, Blackwell, Oxford.
- Waites, M. (2005) *The Age of Consent: Young People, Sexuality and Citizenship*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Warner, Michael (1993) *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Warnock, Mary (1985) *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilisation and Embryology*, Basil Blackwell, Oxford.
- Weeks, J. (1977) *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*, Quartet, London.
- Weeks, Jeffrey (1985) *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Weeks, Jeffrey (1989; first published 1981) *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*, Longman, Harlow.
- Weeks, Jeffrey (1995) *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*, Polity Press, Cambridge.
- Weeks, Jeffrey (1998) 'The sexual citizen', *Theory, Culture and Society* 35-52.
- Weeks, Jeffrey (2000) *Making Sexual History*, Polity Press, Cambridge.
- Weeks, Jeffrey (2005) 'Sexuality', in Bennett et al. 2005: 265-67.
- Weeks, Jeffrey (2007) *The World We Have Won: The Remaking of Erotic and Intimate Life*, Routledge, Abingdon.
- Weeks, Jeffrey, Brian Heaphy and Catherine Donovan (2001) *Same Sex Intimacies: Families of Choice and other Life Experiments*, Routledge, London.
- Weeks, Jeffrey, Janet Holland and Matthew Waites (eds) (2003) *Sexualities and Society: A Reader*, Polity Press, Cambridge.
- Weinberg, Thomas and G. W. Levi Kamel (eds) (1983) *S and M: Studies in Sado Masochism*, Prometheus Books, Buffalo, NY.
- Weinstein, Fred and Gerald M. Platt (1969) *The Wish to be Free: Psyche and Value Change*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Wellings, Kaye, Julia Field, Anne M. Johnson and J. Wadsworth (1994) *Sexual Behaviour in Britain: The National Survey of Sexual Attitudes and Lifestyles*, Macmillan, London.
- Weston, Kath (1991) *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, Columbia University Press, New York.
- Williams, Raymond (1983) *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Flamingo, London.
- Wilson, E. O. (1975) *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Wilson, E. O. (1978) *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Wilson, G. and Q. Rahman (2005) *Born Gay: The Psychobiology of Sex Orientation*, Peter Owen, London.
- Wintermute, Robert (2005) 'From "sex rights" to "love rights": partnership rights as human rights', in Bamforth 2005, 186-224.

Wintermute, Robert and Mads Andenaes (eds) (2001) *Legal Recognition of Same-Sex Partnerships*, Hart Publishing, Oxford.