

Οι λόγοι της «μαντίλας»: Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της «άλλης γυναίκας»*

Αθηνά Αθανασίου**

Περίληψη

Στο δοκίμιο αυτό, εξετάζεται η έμφυλη και σεξουαλική διάσταση της αμφιλεγόμενης εξουσιαστικής κατασκευής της ιδιότητας του εθνικού πολίτη (*national citizenship*) και των αποκλεισμών της, όπως εκτυλίσσεται στα συμφραζόμενα του λεγόμενου «πολέμου της μαντίλας» στη Γαλλία, μιας διαμάχης που συμπυκνώνει τις αντινομίες που διέπουν τις διαδικασίες οικουμενικής νομιμοποίησης της πολιτικής κυριαρχίας στη σημερινή «νέα Ευρώπη». Η «μαντιλοφορεμένη μουσουλμάνα γυναίκα» είναι μια οριακή μορφή που σηματοδοτεί την αμφίσημη κεντρικότητα του φύλου και της σεξουαλικότητας στην κατασκευή του νεωτερικού έθνους-κράτους: Από την εποχή της ανάδυσης της έννοιας του νεωτερικού πολίτη στο τέλος του 18ου αι. στην Ευρώπη, οι κατηγορίες της ιδιότητας του πολίτη, του κοινωνικού συμβολαίου και του έθνους-κράτους θεμελιώνονται σε έμφυλες, σεξουα-

* Προγενέστερη εκδοχή της εργασίας αυτής παρουσιάστηκε στην ημερίδα «Φύλο, Θρησκεία και Πολιτική: Με αφορμή τη “μαντίλα” στη Γαλλία» που διοργάνωσε το Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και το Διατμηματικό Πρόγραμμα Σπουδών για Θέματα Φύλου και Ισότητας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας (Βόλος, 2 Ιουνίου 2004). Η συγγραφέας επιθυμεί να ευχαριστήσει θερμά όλες και όλους που συνέβαλαν στη διοργάνωση: Έφη Γαζή, Ρίτσα Δέλτσου, Ιωάννα Λαλιώτου, Ρίκα Μπενβενίστε, Πηνελόπη Παπαηλία, Γιάννη Παπαθεοδώρου και Ποθητή Χαντζαρούλα, καθώς και τους συνομιλητές και τις συνομιλήτριές της στο τραπέζι συζήτησης: Ελένη Βαρίκα, Εύη Ζαμπέτα και Βαγγέλη Μπιτσώρη. Ευχαριστεί, τέλος, για τη δημοσίευσή του τον Διευθυντή του περιοδικού *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, καθηγητή Παναζή Τερλεξή και τον Σταύρο Περεντίδη, επιμελητή του παρόντος αφιερώματος.

** Η Αθηνά Αθανασίου είναι κοινωνική ανθρωπολόγος και διδάσκει στο Πάτειο Πανεπιστήμιο.

ΤΟ ΒΗΜΑ
ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
τριμηνιαία επιστημονική επιθεώρηση

Ειδικό Τεύχος
ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ

Αφιέρωμα
ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΕΣ

Συγκέντρωση κειμένων - Επιμέλεια αφιερώματος
Σταύρος Περεντίδης

ΤΟΜΟΣ ΙΑ΄

Τεύχος 44

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ

ΤΟ ΒΗΜΑ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

SOCIAL SCIENCE TRIBUNE

Περιεχόμενα

Σταύρος Περεντίδης: «Σεξουαλικότητα και εξουσίες»: Αντί εισαγωγής	5
Penelope Papailias: Culture concept and sex in the Abu Ghraib scandal	9
Henriette-Rika Benveniste: The body as a locus of the supernatural power in Guibert's de Nogent autobiography	33
Jérôme Wilgaux: Mariages royaux: Structures politiques et matrimoniales en Grèce ancienne	49
Brigitte Pérez-Jean La communauté des femmes et des enfants, proposition platonicienne et critique aristotélécienne	69
Αθηνά Αθανασίου: Οι λόγοι της «μαντίλας»: Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της «άλλης γυναίκας»	91
Κωστούλα Καλούδη: Ερωτισμός, σεξουαλικότητα και κρατική καταστολή στον κινηματογράφο: Μια ανασκόπηση	117

Δημήτρης Παλαιοθόδωρος: Γυναικεία σεξουαλικότητα και ανδρική κυριαρχία στην Αθήνα: Οι εικονογραφικές μαρτυρίες	145
Γεώργιος Ν. Βασιλαρος: Ὡς δεινὴν τινα λέγεις δύναμιν τοῦ φιλήματος εἶναι: Ο Ξενοφών για το φίλημα ως μορφή εξουσίας	175
Μανόλης Ι. Στεφανάκης: Η δύναμη του χρήματος: Αγοραίος έρωσ στην αρχαία Ελλάδα	203
Summaries	249



λικές, φυλετικές και αποικιακές οροθετήσεις. Έτσι, επιχειρείται μια πολιτισμική ανάγνωση της «μουσουλμανικής μαντίλας» ως συμβόλου που εμβληματοποιεί τον τρόπο με τον οποίο η αποικιοκρατική σχέση εμφυλοποιείται και σεξουαλικοποιείται. Το μουσουλμανικό γυναικείο πέπλο διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στην ίδια την κατασκευή του ευρωπαϊκού αποικιοκρατικού και μετα-αποικιακού υποκειμένου, συμπυκνώνοντας την οριενταλιστική σεξουαλική και γεωπολιτική φαντασίωση της «διείσδυσης» και «διάνοιξης» του πέπλου, της «αποκάλυψης» και «απελευθέρωσης» των γυναικών.

Στο πλαίσιο αντιπαραθέσεων και συγκρούσεων που εννοιολογούνται ως «πολιτισμικές» και συνδέονται στερεοτυπικά με τις θρησκευτικές παραδόσεις του πολιτισμικού «Άλλου», οι κατασκευές φύλου, φυλής και σεξουαλικότητας διαδραματίζουν κεντρικό ρόλο στις διαδικασίες εμπέδωσης και νομιμοποίησης του προτάγματος για εθνοτική ομοιομορφία στο πλαίσιο του έθνους: σηματοδοτούν τις σιωπές όσων κανονιστικά απαλείφονται από τη δικαιο-πολιτική και συμβολική επικράτεια της εθνικής ολικής αφήγησης, αλλά και τις φωνές όσων αποποιούνται την ενσωμάτωση σε αυτήν. Το φύλο, η φυλή και η σεξουαλικότητα δεν αποτελούν απλώς επιφανιόμενες όψεις του νεωτερικού προτάγματος του έθνους-κράτους, αλλά συνθέτουν το ίδιο το θεμελιώδες πεδίο πάνω στο οποίο εγγράφονται και δομούνται οι κυρίαρχοι ορισμοί του έθνους, του κράτους, του κοινωνικού συμβολαίου και της ιδιότητας του πολίτη.

Στη σημερινή διεθνή συγκυρία, οι νέες μορφές παγκόσμιας διακυβέρνησης δεν αλλάζουν μόνο την πρόσληψη του πολέμου (και της ειρήνης) αλλά και εμπεδώνουν τις νοηματικές και πολιτικές συγκρούσεις που διέπουν τη δόμηση των κατασκευών του «πολίτη» και «μη-πολίτη». Στις σελίδες που ακολουθούν, θα προσπαθήσω να φωτίσω την έμφυλη και σεξουαλική διάσταση αυτής της αμφιλεγόμενης και διαφιλονικούμενης εξουσιαστικής κατασκευής της ιδιότητας του εθνικού πολίτη (national citizenship) και των αποκλεισμών της, όπως εκτυλίσσεται στα συμφραζόμενα του λεγόμενου «πολέμου της μαντίλας» στη Γαλλία – μιας διαμάχης που συμπυκνώνει τις αντινομίες και τα διλήμματα που διέπουν τις διαδικασίες οικουμενικής πολιτικής νομιμοποίησης της κυριαρχίας στη σημερινή «νέα Ευρώπη».

Ο «πόλεμος της μαντίλας» συνιστά ένα θεμελιώδες παράδειγμα που θα μπορούσε να μας επιτρέψει να σκεφτούμε εξ αρχής

την έννοια και τα όρια του «πολιτικού» στη δυτική νεωτερικότητα σε σχέση με την αφήγηση της εκκοσμικευτικής χειραφέτησης του (γυναικείου) σώματος από τις θεολογικές του θεμελιώσεις και συνδηλώσεις. Η διαμάχη αυτή φέρνει στο φως τη σχέση ανάμεσα στον κανόνα και την εξαίρεση, μια σχέση που προσδιορίζει την υπέρτατη εξουσία (Agamben, 1998). Η ανάρμοστη φιγούρα της «μαντιλοφορεμένης μουσουλμάνας γυναίκας» γίνεται η μεταφορά του τρόπου με τον οποίο η δικαιο-πολιτική εξουσία του εθνικού κράτους περικλείει αποκλείοντας, περιλαμβάνει μέσω της εξαίρεσης. Η εξουσία την περιλαμβάνει, εγκαθιδρύει μια σχέση μαζί της, μέσω ακριβώς της εκτόπισής της από την πολιτική κοινότητα: μια ομο-κοινωνική κοινότητα ετεροφυλόφιλων ανδρών που σώζουν και προστατεύουν την ενιαία και ομοιογενή ταυτότητα – το εθνικό (γυναικείο) σώμα– της κοινότητας. Η κανονιστική χειρονομία της δικαιο-πολιτικής εξουσίας να την εντάξει στους κανόνες της προδηλότητάς της την τοποθετεί σε μια αμφίσημη θέση – μεταξύ του «μέσα» και του «έξω»– σε σχέση με αυτούς. Η μορφή της «μαντιλοφορεμένης μουσουλμάνας γυναίκας» είναι αυτή που δεν είναι ούτε μέσα ούτε έξω: συνιστά το ίδιο το κατώφλι της «πόλης» και του ανήκειν, το σύνορο μεταξύ αποκλεισμού και ενσωμάτωσης που συγκροτεί την «ιδιότητα του πολίτη» στη δυτική νεωτερικότητα. Πρόκειται για μια οριακή μορφή που σηματοδοτεί την αμφίσημη κεντρικότητα του έμφυλου υποκειμένου στην κατασκευή του νεωτερικού έθνους-κράτους: από την εποχή της ανάδυσης της έννοιας του νεωτερικού πολίτη με «φυσικά και αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα» στο τέλος του 18ου αι. στην Ευρώπη, οι κατηγορίες της νεωτερικής ιδιότητας του πολίτη, του κοινωνικού συμβολαίου και του έθνους-κράτους θεμελιώνονται σε έμφυλες, σεξουαλικές, φυλετικές και αποικιακές οροθετήσεις (de Gouges, 1979· Mosse, 1985· Βαρίκα, 2000). Στην ιδρυτική διαδικασία θέσπισης του πολιτικού σώματος, οι γυναίκες αποτελούν τη συγκροτητική εξαίρεση, μια εξαίρεση τόσο στο επίπεδο του «ανθρώπου» όσο και στο επίπεδο του «πολίτη». Ας μην ξεχνάμε ότι η Olympe de Gouges, η συγγραφέας των *Δικαιωμάτων της Γυναίκας και της Πολίτιδος* (1791), εκτελέστηκε στη λαιμητόμο το 1793, τέσσερα μόλις χρόνια από τη Διακήρυξη των Ανθρώπινων και Πολιτικών Δικαιωμάτων, ακριβώς επειδή στηλίτευσε αυτό το καθεστώς εξαίρεσης καταστρατηγώντας τις αρετές που άρμοζαν στη γυναικεία της «φύση». Προτείνω, λοιπόν, να στοχαστούμε πάνω στο ερώτημα που έχει εύστοχα διατυπώσει η Ελένη Βαρίκα:

Τι έχουν να μας πουν οι «εξαιρέσεις» για τη φύση των νεότερων οικουμενικών πολιτικών συστημάτων και γενικότερα της ιστορικής δημοκρατίας; (σελ. 11)¹.

Φεμινίστριες θεωρητικοί έχουν θέσει υπό αμφισβήτηση τις ρητές και άρρητες προϋποθέσεις – έμφυλες, σεξουαλικές, εθνικές– της έννοιας της ιδιότητας του πολίτη, καταδεικνύοντας πώς αυτή αναπαράγει τον πατριαρχικό διαχωρισμό δημόσιο/ιδιωτικό και εμπνέει μηχανισμούς αποκλεισμού στο όνομα μιας ιεραρχικής αξιολόγησης της «φυσικής διαφοράς». Όπως έχουν δείξει αυτές οι θεωρητικοί, η σχέση της «γυναίκας» ή των «γυναικών» με τη λεγόμενη ιδιότητα του πολίτη υπήρξε πάντα προβληματική, μια σχέση εμφατικής και ελεγχόμενης παρουσίας και, την ίδια στιγμή, εξαίρεσης από το πολιτικό πεδίο. Η γυναικεία «φύση» ή «ουσία» –ως «γυμνή ζωή» (Agamben, 1998) και στέρεη βάση νομιμοποίησης κάθε σεξιστικής και ρατσιστικής ιδεολογίας– έγινε το πεδίο πάνω στο οποίο επιτελέστηκε αυτό το εξουσιαστικό δράμα, ένα δράμα που αποδείχτηκε απαραίτητο για τη συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας και την εμπέδωση των ηγεμονικών της λόγων. Στο πεδίο του φύλου και της σεξουαλικότητας, θεμελιωμένων στο φυσικό δίκαιο, κατασκευάστηκε η κατηγορία «γυναίκα» ως υποτελής ετερότητα και εξαίρεση που επιβεβαιώνει και νομιμοποιεί τον κανόνα της οικουμενικής ανθρωπίνης ιδιότητας. Πώς όμως συνδέεται η ιστορική, κοινωνική, φαντασιακή και επιστημολογική κατασκευή της «γυναίκας» ως του Άλλου της πολιτικής συνθήκης με τη φα(ντα)σματική κατηγορία της «άλλης γυναίκας» – αυτού που η Trinh T. Minh-ha τόσο εύστοχα αποκάλυψε «she, the inappropriate/d other»²– στη δυτική μεταφυσική;

Στο βιβλίο της *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*, η φιλόσοφος-ψυχαναλύτρια Julia Kristeva γράφει:

Πουθενά δεν είσαι περισσότερο ξένος απ' όσο στη Γαλλία. (...) Παρά τις προσπάθειες (...) του κράτους και των διαφόρων φορέων για την υποδοχή των ξένων, αυτοί οι τελευταίοι προσκρούουν στη Γαλλία, περισσότερο από αλλού, σε ένα παραπέτασμα (σελ. 53).

Το ζητούμενο δεν είναι να εμπλακούμε σε συγκριτικές αποτιμήσεις για το ποιο κοινωνικό πλαίσιο είναι περισσότερο ή λιγότερο ξενοφοβικό. Θα ήθελα όμως να αξιοποιήσω εδώ τη μεταφορά του «παραπετάσματος» που επιστρατεύει η Kristeva για να προτείνω ότι, ενάντια στη δεσπόζουσα τάση πολιτισμικής υποστασιο-

ποίησης, το «μουσουλμανικό πέπλο» δεν μπορεί να αναλυθεί ανεξάρτητα από αυτό ακριβώς το «παραπέτασμα» αποξένωσης που περιχαράκωνει τα παιδιά των Βορειοαφρικανών μεταναστών στη γαλλική κοινωνία. Η φαινομενολογική και μεταφορική συνάφεια ανάμεσα στα δυο, το *πέπλο* και το *παραπέτασμα*, φέρει εδώ κρίσιμη ερμηνευτική και επιτελεστική ισχύ. Παρομοίως, η «ισλαμική μαντίλα» δεν μπορεί να εξεταστεί «αυτή καθ' αυτή», σαν ενυπόστατο και πραγματοποιημένο διακριτικό σημείο μιας υποτιθέμενα προσυγκροτημένης «αντικειμενικής» διαφοράς, ανεξάρτητα, δηλαδή, από τις σχέσεις εξουσίας που διέπουν τις χρήσεις της και ανεξάρτητα από τη θέση, τα αισθήματα και τις αντιλήψεις των γυναικών που τη φοράνε, αυτών που πρόσφατα αποφάσισαν, συχνά ενάντια στη θέληση των μεταναστών γονέων τους, να τη φορέσουν, αλλά και όσων διαχειρίζονται την απεμπόλησή της, των γυναικών δηλαδή που δεν φορούν μαντίλα, συχνά παρά τις κοινοτικές πιέσεις.

Χρειάζεται, νομίζω, να ανιχνευτούν τα όρια και να αποδομηθούν οι όροι της αντιπαράθεσης γύρω από το πρόβλημα της «μαντίλας», του *hijab* (όπως λέγεται στα αραβικά³), ένα πρόβλημα που συνιστά, θα έλεγα, υπογραφή της σημερινής πολιτικοθεωρητικής ευρωπαϊκής συγκυρίας. Μια τέτοια απόπειρα προϋποθέτει την περιδιάβαση ανάμεσα σε ιστορικές συνθήκες, καθεστώτα αλήθειας, σχηματισμούς λόγου και σχέσεις εξουσίας που έχουν μετατρέψει το *hijab* –ένα κομμάτι υφάσματος, ένα ένδυμα– σε λόγο. Γιατί λοιπόν αυτή η *έμφαση* (που κινείται μεταξύ έλξης και αποστροφής⁴) στο μουσουλμανικό γυναικείο πέπλο; Τι είδους συνέχειες και ασυνέχειες μεταξύ της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας και της ιδιότητας του εθνικού πολίτη αυτή η έμφαση απηχεί και εγκαθιδρύει; Για να απαντήσουμε τα ερωτήματα αυτά, καλούμαστε να εγκύψουμε σε μια μακρά ιστορία αγώνων και λόγων γύρω από τη λογοθετική οικονομία της αναπαράστασης του γυναικείου αποικιοκρατικού σώματος μέσω της ιδιοποίησης του *hijab* ως πρωταρχικού και ύστατου σημαίνοντος στην άρθρωση της ομοιότητας και της διαφοράς.

Εκκινώντας από μια παράδοση ιδιότητας του πολίτη που διέπεται από τις αρχές του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους και του ρεπουμπλικανικού συγκεντρωτισμού, η πρόσφατη νομοθετική ρύθμιση της γαλλικής κυβέρνησης απαγόρευσε τα «επιδεικτικά» θρησκευτικά σύμβολα στα δημόσια σχολεία της χώρας. Η επεξηγηματική εγκύκλιος που κυκλοφόρησε στα σχολεία απαγορεύει ρητά τις ισλαμικές μαντίλες, τα εβραϊκά κιπά και τους μεγάλους

χριστιανικούς σταυρούς, διευκρινίζοντας ωστόσο ότι οι θρησκευτικές μαντίλες απαγορεύονται, αλλά τα «μη θρησκευτικά» μαντίλια – οι μπαντάνες, δηλαδή– επιτρέπονται. Τι σηματοδοτεί λοιπόν αυτή η θεσμοθετημένη πια αποστροφή της μαντίλας; Την περιφρούρηση των «οικουμενικών» αξιών της εκκοσμίκευσης και της ισότητας των γυναικών ή την ισλαμοφοβική ανησυχία των γηγενών Γάλλων ότι οι υποτιθέμενα συντηρητικές και ανελεύθερες πρακτικές των αραβικής καταγωγής συμπολιτών τους συνιστούν απειλή άλωσης της ανεκτικής ευρωπαϊκής κουλτούρας; Το πρόβλημα αυτό, ένα πρόβλημα αγωνιώδους διαχείρισης της μετα-αποικιακής κατάστασης, φέρνει τη Γαλλία – που αναπαρίσταται αυτάρεσκα ως η πατρίδα των δικαιωμάτων του ανθρώπου– αλλά και ευρύτερα την «Ευρώπη», αυτόν τον εμβληματικό συμβολικό τόπο της ορθολογικής νεωτερικότητας, αντιμέτωπες με το ίδιο το περιεχόμενο και τα όρια των θεμελιωδών τους αξιών: αν, π.χ., η νομοθετική απαγόρευση των θρησκευτικών συμβόλων πραγματοποιείται στο όνομα της περιφρούρησης και της επικύρωσης της αρχής της κοσμικότητας, πώς αυτή η προτεραιότητα διακυβεύει μια άλλη καταστατική ρεπουμπλικανική αρχή που είναι η ελευθερία του λόγου και της έκφρασης⁵;

Το ευρύτερο πλαίσιο που πληροφορεί τη νομική ρύθμιση και τη σχετική διαμάχη είναι το φαινόμενο του νέου *hijab*, των γυναικών που φόρεσαν πρόσφατα το *hijab (moutahajibate)*: στις χώρες του Μαγκρέμπ, αλλά κυρίως στη μητροπολιτική επικράτεια, ένας εντυπωσιακά μεγάλος αριθμός γυναικών βορειοαφρικανικής καταγωγής φορούν το *hijab* από «προσωπική επιλογή», χωρίς να τους έχει επιβληθεί, ως απάντηση στις σύγχρονες συνθήκες κοινωνικής αποξένωσης στις οποίες ζουν. Η κοινωνιολόγος Christine Delphy, διευθύντρια του φεμινιστικού περιοδικού *Nouvelles Questions Feministes*, θέτει τη διαμάχη της μαντίλας σ' ένα πλαίσιο ευρύτερων συγκρούσεων και αντινομιών στη μετααποικιακή Γαλλία: Το Ισλάμ των νέων, γράφει, είναι μια απάντηση στις συνθήκες κοινωνικής αλλοτρίωσης στις οποίες ζουν – γίνεται μια «θρησκεία των φτωχών και όσων στερούνται πολιτικών δικαιωμάτων». Αυτό φαίνεται και από το γεγονός ότι σε αυτό εντάσσονται και νέοι γαλλικής καταγωγής που μένουν στις ίδιες υποβαθμισμένες περιοχές με τα παιδιά των βορειοαφρικανών και νιώθουν το ίδιο κοινωνικά αποξενωμένοι (σελ. 66).

Το «συμβάν» που προκάλεσε την πιο πρόσφατη διαμάχη (την τρίτη κατά σειρά, αφού προηγήθηκαν αυτές του 1989 και του 1994) περί της μουσουλμανικής μαντίλας στη Γαλλία είναι κατά

βάση ένα συμβάν αντινομικό: οι μαθήτριες Άλμα και Λίλα Λεβί – με πατέρα εβραϊκής και μητέρα αραβικής καταγωγής, άθεους και τους δυο– αποβλήθηκαν από το λύκειο το φθινόπωρο του 2003, επειδή η μαντίλα που φορούσαν θεωρήθηκε ότι παραβιάζει την αρχή της κοσμικής εκπαίδευσης. Στο όνομα της δημοκρατίας και της ελευθερίας, στο όνομα του δικαιώματος ίσης πρόσβασης στην εκπαίδευση και στα πολιτικά δικαιώματα γενικότερα, διακυβεύτηκε το δικαίωμα πρόσβασης στη δημόσια εκπαίδευση⁶. Στο όνομα της ελευθερίας και της ενσωμάτωσης, διεκδικούν ηθική και πολιτική δικαίωση η απαγόρευση και ο αποκλεισμός. Ο νόμος της μαντίλας πέρασε με συντριπτική πλειοψηφία στη γαλλική Βουλή. Για την πλειονότητα της γαλλικής κοινής γνώμης, οι γυναίκες βορειοαφρικανικής καταγωγής που φορούν μαντίλα διαλέγουν την ίδια τη νομική, συμβολική και σεξουαλική τους καταπίεση, απορρίπτοντας την ευκαιρία να γίνουν «απελευθερωμένες γυναίκες» (Delphy, σελ. 67).

Η διεθνής συγκυρία έδωσε στην τρίτη κατά σειρά διαμάχη για τη μαντίλα διαστάσεις σοβαρότερες και κρισιμότερες. Οι πολιτικές δυνάμεις της χώρας, καθώς και η ίδια η κοινωνία, χωρίστηκαν στα δύο: υπέρ του νόμου τάχθηκαν η δεξιά πλειοψηφία, το σοσιαλιστικό κόμμα, μέρος της κομμουνιστικής αριστεράς και πολλές φεμινιστικές συλλογικότητες, ενώ κατά του νόμου τάχθηκαν οι Πράσινοι, μέρος της κομμουνιστικής αριστεράς, κάποιες φεμινιστικές συλλογικότητες, αλλά και η ακροδεξιά του Λεπέν που εστίασε, φυσικά, στην περιφρούρηση των χριστιανικών συμβόλων. Η ανομοιογένεια που χαρακτηρίζει τη σχέση ανάμεσα στις διαφορετικές συνιστώσες που συγκροτούν το κάθε «στρατόπεδο» συνδέεται με τους διαφορετικούς λόγους που οδήγησαν καθεμιά από αυτές στη συγκεκριμένη θέση: για παράδειγμα, ενώ κάποιες φεμινίστριες προσέγγισαν την απόφαση με όρους κρατικής υπεράσπισης των γυναικείων δικαιωμάτων, κάποιες άλλες διέγνωσαν σε αυτήν ένα σύμπτωμα της ηγεμονικής ισλαμοφοβίας που είναι μοιραίο να οδηγήσει σε μεγαλύτερη απομόνωση τις νέες γυναίκες που φορούν μαντίλα⁷. Τα πράγματα δεν είναι, όμως, τόσο απλά, γιατί όπως έγραφε το 1986 η Trinh T. Minh-ha σχετικά με το πέπλο:

Αν η πράξη της απομάκρυνσης του πέπλου έχει μια απελευθερωτική δυναμική, το ίδιο μπορεί να συμβαίνει και με την πράξη της χρήσης του πέπλου. Τα πάντα εξαρτώνται από τα συμφραζόμενα μέσα στα οποία μια τέτοια πράξη επιτελείται, ή ακριβέστερα, από το πώς και πού οι γυναίκες βλέπουν την κυριαρχία.

Η διαφορά δεν πρέπει να ορίζεται ούτε από το κυρίαρχο φύλο ούτε από τον κυρίαρχο πολιτισμό. Έτσι που όταν οι γυναίκες αποφασίζουν να αφαιρέσουν το πέπλο, μπορεί κανείς να πει ότι το κάνουν αυτό κατά παράβαση των καταπιεστικών δικαιωμάτων που έχουν οι άνδρες πάνω στα σώματά τους. Αλλά όταν αποφασίζουν να διατηρήσουν ή να επαναφέρουν το πέπλο που κάποτε έβγαλαν, μπορεί να το κάνουν αυτό για να επανιδιοποιηθούν το χώρο τους ή να διεκδικήσουν μια νέα διαφορά, κατά παράβαση της άφυλης ηγεμονικής τυποποίησης. Ωστόσο, (...), η γραμμή που χωρίζει αυτό που είναι δεδομένο ως υποχρέωση από αυτό που επιτελείται ως επιλογή είναι εξαιρετικά λεπτή (όπ. παρ., σελ. 5).

Η αποβολή των μαθητριών από το γαλλικό λύκειο συνιστά μια εμβληματική σκηνή στην οποία οι δύο νέες γυναίκες αποβάλλονται – και κατά κυριολεξία– από τη σχολική κοινότητα μέσω της νομικής βίας μιας δημοκρατίας που έχει ανάγκη να θωρακιστεί βάζοντας ό,τι θεωρεί «ξένο» προς τον – έτσι κι αλλιώς ιεραρχικό και αποκλειστικό– αξιακό κώδικά της στη «θέση του». Αν και έχουν τη γαλλική υπηκοότητα, δηλαδή αν και δεν εμπίπτουν στη νομική κατηγορία του «ξένου», εν τούτοις «αποξενώνονται», αντιμετωπίζονται σαν φορείς απαραμείωτης ετερότητας, σαν πολιτογραφημένα «ξένα σώματα» που έχουν παρεισφρήσει μέσα στην ομοιογενή και αυθεντική οικειότητα της εθνικής πολιτικής κοινότητας. Η ξενότητά τους, ή μάλλον η παρείσδυση της ξενότητάς τους στο σώμα της γαλλικής δημοκρατίας και των εκπαιδευτικών της θεσμών, εκφέρεται και κοινοποιείται μέσω του διακριτού σημείου του *hijab*. Ανακύπτουν λοιπόν τα ερωτήματα: Είναι απροϋπόθετη η πρόσβαση στην κυριαρχική οικειότητα του εθνικού ανήκειν; Πόσο αρραγής είναι αυτή η οικειότητα; Ποια είναι τα όρια της νομιμότητάς της; Η δημοκρατία φέρει μέσα της τη συνθήκη της εθνικής περιχαράκωσης και του οστρακισμού; Πώς ζούμε ως «ξένοι» ή μαζί με «ξένους» – και μάλιστα όχι μόνο με τη φυλετική και εθνική, αλλά και τη θρησκευτική, τη γλωσσική, ή, ακόμη, την ερωτική και σεξουαλική έννοια της «ξενότητας»; Και, τέλος, το παλιό ερώτημα που φαίνεται ότι θα συνεχίσει να αποτελεί κρίσιμο ηθικο-πολιτικό διακύβευμα για πολλά χρόνια ακόμη: ποια είναι η σχέση της ιδιότητας του πολίτη με την ιδιότητα και τον πολιτικό ορισμό του ανθρώπου; Το πρόβλημα της ξενότητας – που δεν είναι παρά το πρόβλημα αυτής της αγωνιστικής διάκρισης ανάμεσα στον ορισμό του ανθρώπου και τον ορισμό του πολίτη, καθώς και της διάκρισης «ανθρωπίνων» και «πολιτικών δικαιωμάτων»– ανακι-

νείται αδιάκοπα και εγγράφεται εκ νέου μέσα στην ιστορία πράξεων καθιέρωσης, συνοχής και συνάφειας που επιχειρούν τη σφυρηλάτηση ενός ακαταμάχητου «εμείς», αλλά και αποποίησης, εκτοπισμού ή αφομοίωσης της διαφοράς που θυμίζουν όχι μόνο πόσο εύθραυστο και προσωρινό είναι αυτό το «εμείς», αλλά και ότι καταστατική συνθήκη της σφυρηλάτησής του είναι η κατάργηση του «άλλου». Οι διαμάχες γύρω από τη λεγόμενη «πολυπολιτισμικότητα» στις δυτικές μετα-αποικιακές δημοκρατίες ανακινούν συζητήσεις για ιστορίες «μειονοτήτων», όπου η έννοια «μειονότητα» εγκαθιδρύεται επιτελεστικά ακριβώς στον ορίζοντα της ανομολόγητης αμφισημίας της, παραπέμποντας σε μια λογική αριθμητικής και στατιστικής αναλογίας, αλλά περιέχοντας και την έννοια του μειονεκτικού, του λιγότερο σημαντικού, του κατώτερου, που παραμένει απαραμείωτα αντινομικό και ασυμβίβαστο προς τη (δημοκρατική) συνάθροιση της πλειονότητας. Οι «μειονότητες» λειτουργούν ως προς την εθνική πολιτική κοινότητα σαν αναπλήρωμα⁸: καθιστούν, δηλαδή, δυνατή τη σύνθεση της εθνικής ιστορίας ενώ, την ίδια στιγμή, την φέρνουν αντιμέτωπη με τα όριά της, προκαλώντας λόγους και πρακτικές που κινούνται στην εμβέλεια της ισοπεδωτικής διάζευξης: είτε απόρριψη είτε εθνική αφομοίωση, είτε περιφρόνηση είτε συγκατάβαση. Αν πρέπει, όπως προτείνω, να αντιταχούμε στην επικράτεια της διάζευξης αποκλεισμός ή ενσωμάτωση (όπως και σε αυτήν μεταξύ της «υποστήριξης» ή της «απόρριψης» της μαντίλας), ποια θα ήταν, ποια πρέπει να είναι, η εναλλακτική δημοκρατική πρόταση «φιλοξενίας»;

Στο πλαίσιο αυτό αναδύεται η κρίσιμη σημασία της αναστοχαστικής χειρονομίας της διερώτησης γύρω από το πώς διαβάζουμε την υπόθεση της «μαντίλας», τι διαβάζουμε στην υπόθεση της «μαντίλας», ιδιαίτερα αν σημείο εκκίνησής μας είναι η δέσμευση να προχωρήσουμε την αναστοχαστική διαδρομή πέρα από, και παρά την εκβιαστική ηγεμονία της αναγωγής της συζήτησης στο δίπολο πολιτισμικός σχετικισμός – πολιτισμικός ιμπεριαλισμός. Αν συμφωνούμε, τέλος, ότι είναι επιτακτικά αναγκαίο να μετατοπίσουμε ριζικά τη συζήτηση πέρα από και ενάντια στο δίλημμα «δημοκρατία ή φονταμενταλισμός», χρειάζεται, νομίζω, να διατηρήσουμε, προσωρινά έστω, την αιχμηρή εκκρεμότητα της απορίας που ενυπάρχει στην πολιτική οροθέτηση της ιδιότητας του πολίτη στην παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς, θέτοντας ερωτήματα όπως: Πού έγκειται η ανησυχητική ετερότητα που υποβάλλει η «μαντίλα»; Από πού απορρέει η αποστροφή ή η «ανησυχητική ξε-

νόπητα» – όπως θα έλεγε ο Φρόντ υπονοώντας την εσωτερική παρουσία του ξένου μέσα στο οικείο⁹– που προκαλεί; Τι είναι ακριβώς αυτό που αναγνωρίζουμε ως ξένο, τόσο ριζικά ανοίκειο, στη θέα μιας γυναίκας με μαντίλα; Τι είναι, αλήθεια, αυτό το φάντασμα, ποια είναι αυτή η φασματική «μαντίλα», που οι συντάκτες της έκθεσης Μπερνάρ Σταζί – που κατατέθηκε στις 11-12-2003 και χρησίμευσε ως πλαίσιο για τη σχετική διαμάχη– θεωρούν ότι απειλεί την «εθνική συνοχή»; Πώς αυτό το αίσθημα του χιμαιρικά ανοίκειου, του «ξένου», συνδέεται με την κατασκευή του «ξένου», και μάλιστα με την κατασκευή μιας τρομοκρατικής «αραβικότητας» και «μουσουλμανικότητας», στις σύγχρονες ευρωπαϊκές κοινωνίες στον ορίζοντα της 11ης Σεπτεμβρίου 2001; Πώς αυτή η παράσταση του ανοίκειου λειτουργεί για να υπογραμμίσει τα όρια του πολιτικού δεσμού «ορθολογικής συναίνεσης» που είναι το έθνος-κράτος σε συνθήκες φιλελεύθερης δημοκρατίας;

Η έννοια του αν-οίκειου, που παραπέμπει σε αυτό που είναι ανέστιο, εκτός οίκου, ή χωρίς οίκο (*un-heim*), υποδηλώνει όλους εκείνους – μετανάστες, πρόσφυγες, εξόριστους– που αποτελούν την άρρητη αλλά αναγκαία συνθήκη ύπαρξης του κοινωνικού συμβολαίου. Όπως το θέτει η Mary Layoun: «Υπάρχει κοινωνικό συμβόλαιο που δεν θεμελιώνεται στη θυσία των γυναικών και άλλων ανέστιων και φιμωμένων ανθρώπων; Στον χρόνο και τον τόπο του έθνους-κράτους, τι συμβαίνει στους ανοίκειους-ανέστιους; Στους σιωπηρούς και αποσιωπημένους;» (σελ. 175-176).

Να πώς περιγράφει ο γάλλος φιλόσοφος Ετιέν Μπαλιμπάρ το γαλλικό μοντέλο ενσωμάτωσης και αφομοίωσης:

Ο καθολικισμός στη Γαλλία είναι σε μεγάλο βαθμό κυρίαρχος και απολαμβάνει πολλά προνόμια. Ενώ το Ισλάμ παραμένει μια θρησκεία εις βάρος της οποίας γίνονται διακρίσεις. Η λεγόμενη λαϊκότητα είναι η πολιτική θρησκεία του γαλλικού κράτους, που συγκαλύπτει πατριωτικά, εθνικιστικά και μετα-αποικιακά αντανάκλαστικά (2004).

Η επίκληση της «λαϊκότητας», αυτής της πολιτικής θρησκείας του γαλλικού κράτους, συγκαλύπτει το πρόταγμα της καθολίκευσης του εθνικού κράτους, σύμφωνα με το οποίο οι μουσουλμανικές κοινότητες στην Ευρώπη καλούνται να σεβαστούν την οικουμενική ειδικότητα του δικού μας συμβολαίου, να προσαρμοστούν και να αφομοιωθούν στις πολιτισμικές, αλλά και νομικές, αξίες της χώρας υποδοχής. Με τα λόγια του συμβούλου του βρετανού πρωθυπουργού Τόνι Μπλερ και αρχιτέκτονα της θεωρίας του λεγόμε-

νου «Τρίτου Δρόμου», Άντονι Γκίντενς: «Οι μεταναστευτικές κουλτούρες θα πρέπει να προσαρμοστούν στους πολιτικούς θεσμούς της Δύσης»¹⁰.

Η νέα αυτή διαμάχη του *hijab* στη Γαλλία άνοιξε και πάλι μια ιδιαίτερα έντονη συζήτηση στη φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική, φέρνοντας στο προσκήνιο εντάσεις και διλήμματα που αφορούν τις σχέσεις ανάμεσα στη διαχείριση των συμβόλων, την «πολιτισμική διαφορά», την πολιτική της ταυτότητας – φύλου, φυλής, σεξουαλικότητας– και τη συμμετοχή στο εθνικό πολιτικό σώμα. Κρίσιμο – αν και συχνά υπόρρητο– ρόλο στη συζήτηση έχει διαδραματίσει η θέση του γυναικείου αποικιοκρατικού σώματος και των επιτελεστικών του σημάτων στην εννοιολόγηση της «πολιτισμικής διαφοράς», όπου «διαφορά» είναι πάντα το όνομα μιας σχέσης, μιας σχέσης διάκρισης και σύνδεσης. Αυτό που διακυβεύεται στη διαμάχη γύρω από το *hijab* –ως ένδυμα και ως λόγο– είναι η σχέση μεταξύ γυναίκας και πολιτισμικής διαφοράς, αλλά και η φαντασιακή, εννοιολογική, λογοθετική κατασκευή της γυναίκας ως πολιτισμικής διαφοράς. Αυτό που διακυβεύεται είναι η φασματική επένδυση στην κατασκευή μιας υποκειμενικότητας: ο «άλλος» της γυναίκας, η γυναίκα ως «άλλος», η «άλλη» γυναίκα.

Η κεντρικότητα του σώματος και των συνδηλώσεών του στη διαπλοκή φύλου και φυλής παίζει σημαντικό ρόλο στην προσέγγιση του μαρτινικανού επαναστάτη ψυχιάτρου Frantz Fanon, που έγραψε:

Είναι ο λευκός που δημιουργεί το Νέγρο. Αλλά είναι ο Νέγρος που δημιουργεί τη νεγρότητα. Στην αποικιοκρατική επίθεση ενάντια στο πέπλο, οι αποικιοκρατούμενοι αντιπαραθέτουν τη λατρεία του πέπλου.

Το παράθεμα – αναφορά στη μάχη του πέπλου μεταξύ αλγερινών και γάλλων– προέρχεται από το κείμενο «L' Algérie se dénoie!»¹¹, μια αναφορά στην εμπλοκή του ίδιου του συγγραφέα στον αλγερινό πόλεμο της ανεξαρτησίας (1954-1962). Η αξία του παραθέματος έγκειται όχι μόνο στο ότι εισάγει μια διαρκή, ανοιχτή και σημαντική συζήτηση στη φεμινιστική και πολιτισμική πολιτική, αλλά και στο ότι επισημαίνει την ανακλαστική σχέση μεταξύ αποικιοκρατικής θέσης και αντιστασιακής αφήγησης. Η κατάφαση των αλγερινών στο πέπλο συνδέεται με το αποικιοκρατικό πρόταγμα του κατακτητή «να αφαιρέσει το πέπλο από την Αλγερία» (σελ. 65). Ο Fanon περιγράφει τη διαλεκτική της υποκειμενοποίησης και αλλοτρίωσης, όπου η «αντίθεση» κατοικεί τους όρους της «θέ-

σης», μια διαλεκτική που διέπει το τραύμα της νεωτερικής αποικιακής συνάντησης με τη Δύση και τους αγώνες της αλγερινής αντι-αποικιακής ανεξαρτησίας. Σύμφωνα με αυτή τη διαλεκτική, οι αποικιοκρατούμενοι βλέπουν τον εαυτό τους στα μάτια των αποικιοκρατών, έναν εαυτό όμως που έχει πραγματοποιηθεί και αντικειμενοποιηθεί από το αποικιοκρατικό βλέμμα. Πρόκειται για μια διαλεκτική βλέμματος, πάνω στην οποία θεμελιώνεται η κατοπτρική και προβολική σχέση μεταξύ «Ισλάμ» και «Δύσης».

Το δοκίμιο του Fanon συζητά αυτή τη διασταύρωση φύλου και φυλής με έναν τρόπο που καταδεικνύει το γυναικείο σώμα – και, μετωνυμικά, τη «μαντίλα» που το καλύπτει και το οριοθετεί– ως πεδίο κρίσιμης διαπάλης στον αλγερινό πόλεμο της ανεξαρτησίας¹². Το συγκεκριμένο ένδυμα εμβληματοποιεί τον τρόπο με τον οποίο μια αποικιοκρατική σχέση εμφυλοποιείται και σεξουαλικοποιείται. Στην ανάλυση της δυναμικής του πέπλου κατά τη διάρκεια της αλγερινής επανάστασης, που επιχειρεί ο Fanon, οι αλγερινές γυναίκες τοποθετούνται σε μια μετωνυμική διαδικασία όπου «γυναίκα» και «πέπλο» είναι δύο σημαίνοντα που συνδέονται τόσο στενά μεταξύ τους – ώστε μπορούν να παίρνουν το ένα τη θέση του άλλου–, δύο σημαίνοντα της ίδιας της αποικιοκρατούμενης Αλγερίας. Η «μαντίλα» γίνεται το Κύριο Σημαίνον όχι μόνο των αλγερινών γυναικών αλλά της ίδιας της Αλγερίας – καταπιεσμένης, αλλά και ανεξιχνίαστης, υποταγμένης και μυστηριώδους, καλυμμένης, αφανούς. Στον λόγο του ίδιου του Fanon, η Αλγερία υποστασιοποιείται μέσα από τη μυθική φιγούρα της «Αλγερινής γυναίκας».

Τη διαλεκτική μεταξύ ανδρικού και γυναικείου βλέμματος, όπως αυτή επιτελείται στο πεδίο του πέπλου, φέρνει στο προσκήνιο η ανάλυση της Assia Djebbar (1986-1987). Η συγγραφέας επαναδιατυπώνει τη στιγμή της απομάκρυνσης του πέπλου παίρνοντας ως αφετηρία το έργο του Ντελακρουά *Femmes d' Alger* και τις οριενταλιστικές εμμονές που διαπερνούν το βλέμμα του στην εξωτική θηλυκή Ανατολή, και καταλήγοντας στις ριζικά διαφορετικές ύστερες αποδόσεις των γυναικών της Αλγερίας από τον Πικάσο, όπου η γυμνότητα εκπέμπει, σύμφωνα με την Djebbar, μια αίσθηση απελευθέρωσης του γυναικείου βλέμματος και της γυναικείας φωνής.

Η λειτουργία της κάλυψης μερών του σώματος ως μεταφοράς της αφάνειας φέρει ειδικό βάρος στο πλαίσιο της δυτικής νεωτερικής αφήγησης, όπου η «ορατότητα» λειτουργεί ως καταστατική συνθήκη της παρουσίας, συμβολίζει αυτονομία και παραπέμπει

στη δυναμική της πολιτικής αναγνώρισης και αντιπροσώπευσης. Η Anne-Emmanuelle Berger (1998) προσεγγίζει το *hijab* μέσα από την ανάλυση της γαλλίδας φιλοσόφου Luce Irigaray για την ορασιοκεντρική διάσταση της φαλλοκεντρικής κατασκευής της «σεξουαλικής διαφοράς». Σύμφωνα με την Irigaray, ο θεμελιωδώς φαλλοκεντρικός χαρακτήρας της ορασιο-κεντρικής δυναμικής – της πρωτοκαθεδρίας της όρασης και της ορατότητας– δομεί τόσο τη φαντασιακή σχέση με τον εαυτό (Λακάν) που εγκαθιδρύει την «ταυτότητα», αλλά και τη συμβολική τάξη μέσω της οποίας αυτή η ταυτότητα, και ειδικότερα η σεξουαλική ταυτότητα, αρθρώνεται και παγιώνεται. Η φροϊδική πρωταρχική σκηνή εγκαθίδρυσης της «σεξουαλικής διαφοράς» μέσω της «ανακάλυψης» του ευνουχισμού του κοριτσιού από το αγόρι εδράζεται σε μια από τις συστατικές παραμέτρους της δυτικής μεταφυσικής που αφορούν ακριβώς την κεντρικότητα του βλέμματος μέσω του οποίου η «σεξουαλική διαφορά» ανακαλύπτεται, αναγνωρίζεται, αρθρώνεται και επικυρώνεται με όρους κατοχής ή μη κατοχής πέους. Σύμφωνα με την Irigaray, στην ορατότητα του πέους, όχι τόσο ως φαινομενολογικό σημείο αλλά ως προβολή της απειλής του ευνουχισμού, έγκειται η φετιχοποίησή του, δηλαδή, η ναρκισσιστική υπερεκτίμησή του στη σεξουαλική αγορά. Σε απάντηση, οι γυναίκες αυξάνουν την αξία τους προσπαθώντας να «είναι αυτό που δεν έχουν». Παραφράζοντας τον Φρόντ, η Irigaray διαβάσει τη χρήση του μακιγιάζ και των κοσμημάτων από κάποιες γυναίκες σαν όψη της φαλλο-καπιταλιστικής στρατηγικής των γυναικών αυτών να αυξήσουν την αξία τους (αξία συμβολική, αξία αγοράς) στη φαλλική οικονομία κρύβοντας την σεξουαλική «διαφορά» τους, δηλαδή την έλλειψή τους. Η Berger γράφει για τη στρατηγική ιδιοποίηση της φετιχιστικής οικονομίας της ανδρικής εξουσίας από τις γυναίκες που φορούν *hijab*: «είναι σαν να πρέπει να υιοθετήσουν τον ευνουχισμό τους προκειμένου να αποκτήσουν πρόσβαση στο φαλλό, αν αυτό είναι εκείνο που θέλουν» (σελ. 112). Με δεδομένη, όμως, τη φαλλοκεντρική δομή της αναπαράστασης, θα μπορούσε η αποφυγή του βλέμματος να αποτελέσει τακτική αντίστασης στο παράδειγμα του ευνουχισμού;

Αναλύοντας την (σεξουαλική) εμμονή των Ευρωπαίων ανδρών με τις Αλγερινές γυναίκες που φορούν «μαντίλα», ο Fanon εντοπίζει την πεμπουσία του γαλλικού αποικιοκρατικού εγχειρήματος στο αξίωμα: «Πρέπει πρώτα απ' όλα να κατακτήσουμε τις γυναίκες. Πρέπει να πάμε και να τις βρούμε πίσω από το πέπλο όπου κρύβονται και στα σπίτια όπου οι άνδρες τις κρατούν αθέατες»

(σελ. 37-38). Αυτή η πράξη της αφαίρεσης του πέπλου, λέει ο Fanon, είναι μια πράξη βίας που ισοδυναμεί με απογύμνωση, με σπάσιμο της αντίστασής της, με μετατροπή της σε διαθέσιμη. Ο λόγος αυτός μας είναι οικείος από την πληθώρα αναπαραστάσεων της αποικιοκρατούμενης γυναίκας, όπου δεσπόζουν σκηνές βιασμού της αποικιοκρατούμενης χώρας από την αποικιοκρατική κυριαρχία, καθώς και εικόνες έκθεσης και απογύμνωσης του γυναικείου σώματος, όπου η βίαιη απομάκρυνση του πέπλου αναδύεται ως κεντρική τροπικότητα¹³.

Η «θέση της γυναίκας στο Ισλάμ» υπήρξε πάντοτε κρίσιμη όψη του δυτικού αφηγήματος της θεμελιώδους και καταστατικής ετερότητας του Ισλάμ. Οι δυτικές αναπαραστάσεις των «γυναικών του Ισλάμ» υπήρξε η πρώτη ύλη διάπλασης της μυθικής φιγούρας της Ευρώπης ως τόπου καταγωγής του νεωτερικού. Πριν από τον 17ο αι. οι δυτικές ιδέες για το Ισλάμ προέρχονταν από αφηγήσεις περιηγητών και σταυροφόρων και από παρ-αναγνώσεις αραβικών κειμένων από κληρικούς. Γι' αυτό και οι πιο διορατικοί από τους δυτικούς περιηγητές αισθάνθηκαν την ανάγκη να διορθώσουν αυτές τις στερεοτυπικές εννοιολογήσεις στις δικές τους αφηγήσεις. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η λαίδη Mary Wortley Montagu, περιηγήτρια και συγγραφέας του 18ου αι.¹⁴, που ανασκευάζει την ευρέως διαδεδομένη αντίληψη των Άγγλων συγχρόνων της ότι οι μουσουλμάνοι πίστευαν ότι οι γυναίκες δεν έχουν ψυχή, επιχειρώντας να αποκαταστήσει την «αλήθεια» της μαντίλας. Υπογραμμίζει ότι, έχοντας παρατηρήσει γυναίκες με μαντίλα αλλά και έχοντας και η ίδια φορέσει μαντίλα, ήταν σε θέση να υποστηρίξει ότι η μαντίλα δεν ήταν το καταπιεστικό έθιμο που οι συμπατριώτες της θεωρούσαν, αλλά ότι στην πραγματικότητα έδινε στις γυναίκες ένα είδος ελευθερίας, αφού τους παρείχε τη δυνατότητα να μην αναγνωρίζονται.

Αν και η σχέση γυναίκα-Ισλάμ ήταν μια κρίσιμη πλευρά του ευρωπαϊκού αφηγήματος για το Ισλάμ, το θέμα των γυναικών απέκτησε μια νέα εξέχουσα θέση, μια νέα κεντρικότητα, στο δυτικό αφήγημα για το Ισλάμ κατά τον 19ο αι., όταν, δηλαδή, οι Ευρωπαίοι εγκαθιδρύθηκαν ως αποικιακές δυνάμεις σε μουσουλμανικές χώρες. Με τρόπο ειρωνικό, σε αυτή την αναδιοργάνωση του αφηγήματος με νέα εστίαση και έμφαση στις γυναίκες, συνέβαλε η γλώσσα του φεμινισμού που επίσης αναπτύχθηκε με ιδιαίτερη ορμή αυτή την περίοδο. Κατά την εποχή της αποικιοκρατίας, οι αποικιοκρατικές δυνάμεις, κυρίως η Βρετανία, αναπτύσσουν τις θεωρίες της φυλής και του πολιτισμού στη βάση ενός κοινωνικο-ε-

ξελικτικού σχήματος σύμφωνα με το οποίο η αστική χριστιανική Βικτωριανή Αγγλία (οι αντιλήψεις της, οι πρακτικές και οι λόγοι που τη συγκροτούσαν) αποτελούσε την κορυφή – το απώτατο σημείο – αυτής της εξελικτικής διαδικασίας. Η βικτωριανή γυναικότητα ανάγεται σε ιδεώδες, το ύστατο μέτρο του «πολιτισμού», ενώ, την ίδια στιγμή, ανθούν βικτωριανές θεωρίες για τη βιολογική κατωτερότητα των γυναικών και τη φυσική καταβολή του βικτωριανού ιδεώδους του γυναικείου ρόλου της οικιακότητας. Παρά την έντονη αντιπαράθεση, κι ενώ οι θεωρίες του ανδροκεντρικού βικτωριανού κατεστημένου έρχονται σε αντιπαράθεση με έναν ολοένα και περισσότερο ενεργητικό φεμινισμό, το ανδροκεντρικό βικτωριανό κατεστημένο προσεταιρίζεται επιλεκτικά και στρατηγικά τον λόγο του φεμινισμού, τον αναδιοργανώνει, και τον θέτει στην υπηρεσία της αποικιοκρατίας.

Η ιδέα ότι Άλλοι άνδρες, οι άνδρες στις αποικιοκρατούμενες κοινωνίες πέρα από τα σύνορα της πολιτισμένης Δύσης, καταπιέζουν τις γυναίκες αξιοποιείται ως ηθικό άλλοθι της αποικιοκρατίας. Έτσι, μέσω της μάχης για το σώμα και πάνω στο σώμα της μουσουλμάνας γυναίκας που κατέχει κεντρική θέση στο δυτικό αποικιοκρατικό και εθνοκεντρικό αφήγημα, δυο στόχοι εξυπηρετούνται: παρέχεται προσχηματική κάλυψη για την καταπίεση των γυναικών «οίκοι», στις μητροπόλεις της «πολιτισμένης» δύσης, και θεμελιώνεται η αυτοαναγόρευση του αποικιοκρατικού πολιτικού εγχειρήματος σε αποστολή απελευθέρωσης των καταπιεσμένων γυναικών από τον εχθρό, το Ισλάμ.

Στα δυτικά μάτια, στα μάτια των δυτικών επιστημόνων, αποικιοκρατών, ιεραποστόλων, φωτογράφων, περιηγητών, δημοσιογράφων, το *hijab* δεν είναι παρά η επιτομή της κατωτερότητας και καταπίεσης των γυναικών στον Ισλαμικό κόσμο: η «μαντίλα» εννοιολογείται αναγωγικά ως το διακριτικό σημάδι αναδίπλωσης, καταπίεσης αλλά και οπισθοδρόμησης, εγγενούς πολιτισμικού ελλείμματος των ισλαμικών κοινωνιών, μια εννοιολόγηση που επισείει την ηθική και συγκινησιακή αναγκαιότητα πολιτικής ή/και πολεμικής δράσης για την κατάργησή του.

Στο αραβικό αφήγημα της αντίστασης στην αποικιοκρατία, η παράδοση της μαντίλας ανακατασκευάζεται για να συμβολίσει την εξεγερμένη αντιαποικιακή ταυτότητα, την αντίσταση στη δυτική επικυριαρχία και στον αποικιοκρατικό και μετααποικιακό ιμπεριαλισμό μέσω της διατήρησης των μουσουλμανικών εθίμων. Το αντικαθεστωτικό κίνημα ιδιοποιήθηκε, με σκοπό να αποποιηθεί ή να ανατρέψει, τους αξιωματικούς όρους του αντιπάλου – του αποι-

κιοκρατικού αφηγήματος για την ισλαμική καταπίεση των γυναικών. Σε μια διαδικασία κυριολεκτικής μετακύλισης του νοήματος, αυτό που για τους αποικιοκράτες συνιστά καταπίεση και υποδούλωση, γίνεται για τους αντικαθεστωτικούς ετεροφροσύνη και επανάσταση. Οι μεν ζητούσαν από τις γυναίκες να βγάλουν τη μαντίλα, οι δε να τη φοράνε. Στη διαλεκτική της αποικιοκρατίας, οι γυναίκες έρχονται στο λόγο ως είτε «γυμνές» ή «καλυμμένες».

Για την Chahdorff Djanann (2003), την εγκατεστημένη στη Γαλλία ιρανή ανθρωπολόγο που διεκδικεί να απαγορευτεί δια νόμου η μαντίλα και να προβλεφθούν ποινικές κυρώσεις για όσους ωθούν τα κορίτσια να τη φορέσουν, η μαντίλα αντιπροσωπεύει άρνηση του γυναικείου εαυτού, σύμβολο σεξουαλικής και πολιτικής υποδούλωσης των γυναικών.

Σε αντιδιαστολή με την άποψη της Djanann, μια σειρά από ανθρωπολογικές προσεγγίσεις επιχειρούν να ανιχνεύσουν πώς οι γυναίκες δεν υποτάσσονται απλώς στην εξουσία του *hijab*, αλλά ιδιοποιούνται την εξουσία που τους παρέχει η χρήση του. Αυτές οι προσεγγίσεις, που διαβάζουν το *hijab* ως ένα πολυσήμαντο και αμφιλεγόμενο σύμβολο γυναικείας διαπραγμάτευσης, υπογραμμίζουν ότι ενώ σύμφωνα με τη μονολιθική δυτική εννοιολόγηση το *hijab* συμβολίζει τη γυναικεία υποταγή, στον μουσουλμανικό κόσμο εξυπηρετεί ένα ευρύ φάσμα κοινωνικών και συμβολικών χρήσεων, εκφράζοντας συγγενικές σχέσεις, ταξική θέση, εθνικιστική πολιτική, αλλά και διαπραγμάτευση του γυναικείου πεδίου δικαιοδοσίας στην ευρύτερη κοινωνία.

Σ' ένα τέτοιο πλαίσιο ανθρωπολογικής αποπραγμοποίησης, η Lila Abu-Lughod (1986), εξετάζοντας μια κοινότητα βεδουίνων στη δυτική έρημο της Αιγύπτου, έχει αναλύσει το ισλαμικό πέπλο μέσα από το πρίσμα της αραβικής έννοιας του *hasham*, του κώδικα, δηλαδή, (σεξουαλικής) σεμνότητας και κοινωνικού σεβασμού που συνδέεται με τη γυναικεία κατάσταση και υποδηλώνει τη γυναικεία αναγνώριση της κοινωνικής ιεραρχίας. Το πέπλο έχει ειδικό σεξουαλικό νόημα στο πλαίσιο του *hasham*: οι γυναίκες δεν καλύπτονται μπροστά σε άλλες γυναίκες, αφού, σύμφωνα με την ετεροφυλοφιλική προϊδέαση, οι γυναίκες δεν μπορούν να επιθυμούν ερωτικά άλλες γυναίκες. Επίσης, αρχίζουν να καλύπτονται μετά το γάμο και καλύπτονται λιγότερο με το πέρασμα της ηλικίας. Γυναίκες που ζουν χωρίς άνδρες – ή «σαν άνδρες», δηλαδή χωρισμένες ή ανύπαντρες, συνήθως δεν καλύπτονται. Το *hasham* δεν αναφέρεται σε μια επιβεβλημένη ή παθητική προστασία, αλλά σε μια εκούσια χειρονομία αποφυγής (του ανδρικού βλέμματος,

της ανδρικής παρουσίας) και μια χειρονομία προσπορισμού της μοναδικής πηγής τιμής που είναι ανοιχτή στις γυναίκες: της τιμής που πηγάζει από την εκούσια – άρα ελεύθερη, αυτόβουλη– ευσέβεια. Φέροντας συνδηλώσεις όχι συμμόρφωσης αλλά αυτοελέγχου, κοινωνικής συγκρότησης και σωματικής-σεξουαλικής αυτοκυριαρχίας, το *hasham* είναι μια βαλβίδα ασφαλείας που ελέγχει την απειλή που η γυναικεία σεξουαλικότητα θέτει στο ανδροκεντρικό κοινωνικό σύστημα. Σε αυτό το πλαίσιο, το *hijab* είναι και εθελοντικό (αφού εξ ορισμού δεν επιβάλλεται) και κοινωνικά τοποθετημένο (αφού αποτελεί συνθήκη αναγνώρισης της ευπρεπούς θηλυκότητας)¹⁵.

Η υπόθεση ότι ταυτίζεται με τρόπο αυτοματικό με καταπίεση και ακόμη ότι η σύγχρονη χρήση του από γυναίκες σε αστικά περιβάλλοντα του μουσουλμανικού κόσμου ή σε δυτικές πόλεις ή μητροπόλεις ισοδυναμεί με επιστροφή σε παραδοσιακές μορφές της ισλαμικής πολιτικής πρέπει να αμφισβητηθεί, υποστηρίζει η Arlene Elowe MacLeod (1991, 1992), σύμφωνα με την οποία το κοινωνικό ρεύμα του νέου *veiling* σηματοδοτεί έναν τρόπο σύγχρονης διαπραγμάτευσης και διαμαρτυρίας, παρά μια αντιδραστική υποχώρηση σε συντηρητική πολιτική. Η συγγραφέας δείχνει πώς η ισχυρή δημόσια σήμανση του *hijab* επιτρέπει στις γυναίκες να διεκδικήσουν εκ νέου σεβασμό, ιδιαίτερα όταν μετακινούνται προς νέα πεδία δράσης. Η MacLeod αναλύει το φαινόμενο του «νέου πέπλου» – την τάση πολλών γυναικών προερχόμενων από χαμηλά κοινωνικά στρώματα να φορούν *hijab* τα τελευταία χρόνια– ως ένα παράδειγμα συμβολικής πολιτικής που πρέπει να εννοιολογηθεί στα συμφραζόμενα μιας διαρκούς διαπραγμάτευσης γύρω από τη γυναικεία ταυτότητα, ως μια «παραχωρητική ή συμβιβαστική διαμαρτυρία» («an accommodating protest»).

Παρόμοια πορεία προβληματικής ακολουθεί η ιρανή ανθρωπολόγος Homa Hoodfar (1991) που βλέπει το νέο *hijab* μέσα από το πρίσμα προσωπικών στρατηγικών επιβίωσης, ιδιαίτερα για τις γυναίκες που προέρχονται από χαμηλά κοινωνικά στρώματα. Τονίζει τον «προσωπικό» χαρακτήρα αυτών των στρατηγικών, ακριβώς για να σηματοδοτήσει την μη-άρθρωση ενός πολιτικού λόγου και μιας πολιτικής στάσης εκ μέρους αυτών των γυναικών με όρους συλλογικότητας. Στην περίπτωση των Αιγυπτίων γυναικών μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων που τη δεκαετία του '70 συμμορφώθηκαν με την απαίτηση των συζύγων τους να φορέσουν *hijab* αν ήθελαν να εργαστούν, το *hijab* γίνεται το τίμημα που πληρώνουν οι γυναίκες για να διατηρήσουν τη θέση τους στην αγορά. Καταφεύ-

γοντας στο «τέχνασμα» του *hijab*, οι γυναίκες αυτές εξαγόρασαν –ή θεώρησαν ότι εξαγόρασαν– οικιακή ησυχία και κάποιο βαθμό αυτονομίας μέσω της πρόσβασης στο δημόσιο πεδίο.

Σε αντίθεση, τέλος, με την διαδεδομένη εννοιολόγηση της μαντιλοφορίας ως αποστέρησης του εαυτού¹⁶ και των μαντιλοφορεμένων γυναικών ως ενεργούμενων, στην εθνογραφική της μελέτη των γυναικών που φορούν «μαντίλα» στην Ιάβα, η Suzanne Brenner (1996) υπογραμμίζει ότι, οι ίδιες οι φορείς του *hijab* –οι περισσότερες νέες γυναίκες μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων– επισημαίνουν την αυτο-ανακλαστική ισχύ του *hijab* μέσω μιας ρητορικής του «εαυτού», του «αυτο-προσδιορισμού» και της «αυτο-συνείδησης». Διαδραματίζοντας έναν ρόλο στην ενδυνάμωση της αίσθησης εαυτού και εμπρόθετης δράσης, το *hijab* δίνει τη δυνατότητα στις φορείς του να κάνουν επιλογές σε διάφορα πεδία της ζωής τους. Η Brenner επισημαίνει τον δίσημο χαρακτήρα του *hijab*: από τη μια πλευρά δίνει στις γυναίκες τη δυνατότητα να «διακρίνονται» – ακόμη και ενάντια στους αξιακούς κώδικες της κοινωνίας– και, από την άλλη, τις θέτει κάτω από την συνεχή επίβλεψη των άλλων (σελ. 16). Η καταστατική αμφισημία του ίδιου του βλέμματος αντανakλάται στην παράδοξη δυναμική του *hijab*, που εξασφαλίζει μεγαλύτερη «ορατότητα», αλλά, παράλληλα, λειτουργεί σαν πανοπτικός μηχανισμός που θέτει τη φορέα του υπό επίβλεψη.

Σημαντική συμβολή στη συζήτηση αποτελεί, τέλος, το βιβλίο της Leila Ahmed *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (1992), που αναλύει τις πολιτικές και λογοθετικές διαστάσεις της μαντίλας προσεγγίζοντας «το φύλο στο Ισλάμ» ως μια σύνθετα βιούμενη και αμφιλεγόμενη πραγματικότητα. Συγκεκριμένα, η Ahmed αναλύει την ανάδυση, στα τέλη του 19ου αι. και αρχές του 20ου αι., της πρώτης συζήτησης γύρω από τις γυναίκες και το πέπλο στον αραβικό κόσμο, και την εμφάνιση, σαν αποτέλεσμα, ενός νέου λόγου για τις γυναίκες – του «λόγου της μαντίλας»– στον οποίο ζητήματα που αφορούσαν τις διασταυρώσεις πολιτισμού και κοινωνικής τάξης, καθώς και ιμπεριαλισμού και εθνικισμού, συνδέθηκαν με το «ζήτημα των γυναικών»¹⁷.

Βέβαια, αυτές οι αναγνώσεις δεν ασχολούνται με τις γυναίκες που δεν φοράνε μαντίλα... Δεν εμπίπτουν, άραγε, στην κατηγορία «μουσουλμάνα γυναίκα»; Μήπως επειδή αυτές θεωρούνται ότι ανήκουν πλέον στη ζώνη του «δυτικού κόσμου» και άρα δεν συνιστούν ένα επαρκώς εξωτικό αντικείμενο εθνογραφικής ανά-

λυσης; Πρόκειται για ένα ερώτημα που συνδέεται με ένα άλλο, γενικότερο ερώτημα, κεντρικό για τα επιστημονικά πεδία που ενδιαφέρονται για τον Άλλο της Δύσης στη Δύση: πώς οι λογοθετικές και επιστημολογικές μας θεωρήσεις αρθρώνουν την έννοια και την πολιτική της «διαφοράς» σε αναλυτικά και ερμηνευτικά σχήματα που ορίζονται και ελέγχονται από το νεωτερικό εθνικό κράτος και τις επιστημολογικές του επικράτειες; Πώς αποφεύγουμε – στις κριτικές εθνογραφίες μας άλλων παραδόσεων στα νεωτερικά εθνικά συμφραζόμενα– να υιοθετούμε τις κατηγορίες που προσφέρει ο ηγεμονικός φιλελευθερισμός; Πρόκειται, φυσικά, για διλήμματα και ερωτήματα που αναδύονται κάθε φορά που οι ανθρωπολόγοι καλούνται να σχολιάσουν την «πολιτισμική διαφορά», φέρνοντας έτσι στο προσκήνιο τα διακυβεύματα της κριτικής στην «οικουμενικότητα» των αναλυτικών κατηγοριών των κοινωνικών επιστημών.

Τέλος, η Meyda Yeğenoğlu (1998), στο πλαίσιο μιας ψυχαναλυτικής-φεμινιστικής ανάγνωσης του οριενταλισμού, θεωρεί ότι το πέπλο, συμβολίζοντας την στερεότυπη εικόνα της ριζικά διαφορετικής «Ανατολής», διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στην ίδια την κατασκευή του ευρωπαϊκού αποικιοκρατικού υποκειμένου. Αυτή η διαδικασία κατασκευής υποκειμένων θεμελιώνεται, ακριβώς, σε συγκεκριμένες εννοιολογήσεις της «πολιτισμικής διαφοράς» ως έμφυλης και σεξουαλικής. Οι εννοιολογήσεις αυτές συμπυκνώνονται στην οριενταλιστική φαντασίωση της «διείσδυσης» και «διάνοιξης» του πέπλου – μια φαντασίωση που είναι τόσο σεξουαλική όσο και γεωπολιτική και επιστημολογική. Η Yeğenoğlu δίνει έμφαση στη στρατηγική χρήση του πέπλου στο πλαίσιο της αντικαθεστωτικής δράσης των αντιστεκόμενων αποικιακών υποκειμένων, αναλύοντας πώς οι Αλγερινές γυναίκες που συμμετείχαν στο εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα χρησιμοποιούσαν τα πέπλα για να μεταφέρουν όπλα, αλλά και πώς, αφού η πρακτική αυτή έγινε αντιληπτή από τους Γάλλους στρατιώτες, χρησιμοποιούσαν την αφαίρεση του πέπλου για να περνούν απαρατήρητες από τους ανυποψίαστους στρατιώτες που εξελάμβαναν τα «ακάλυπτα» γυναικεία τους σώματα ως ενδείξεις υιοθέτησης ή συμμόρφωσης στα δυτικά πρότυπα.

Στο άρθρο αυτό, επιχειρήσα να δείξω ότι, για τις φορείς του, το νόημα του πέπλου – ως ενδυματολογικής και ενσώματης έκφρασης μετα-αποικιακών φυλετικών και έμφυλων ταυτοτήτων– ποικίλει ανάλογα με τα ιστορικά και γεωγραφικά συμφραζόμενα και επιδέχεται διαφορετικές αναγνώσεις ανάλογα με αυτά. Οποιαδήποτε ανάγνωσή του που αντιστέκεται στον οριενταλιστικό λόγο

δεν μπορεί παρά να λαμβάνει υπόψη της τις ποικιλότητες σχέσεις εξουσίας που σχετίζονται με την κοινωνική τάξη, τη σεξουαλικότητα, τη θρησκεία, καθώς και τις συνθήκες πολιτικής και πολιτισμικής κυριαρχίας. Οφείλουμε, λοιπόν, να λάβουμε υπόψη τα παγκόσμια συμφραζόμενα της γαλλικής απαγόρευσης της «ισλαμικής μαντίλας». Ιδιαίτερα μετά την 11η Σεπτεμβρίου 2001, ένας ψευδεπίγραφος «φεμινισμός» (ο νεο-αποικιοκρατικός «φεμινισμός» τύπου Laura Bush: «να σώσουμε τις γυναίκες») χρησιμοποιείται σαν ιδεολογικό όπλο στην υπηρεσία ηθικοπολιτικής δικαίωσης του νέου δόγματος παγκόσμιας ηγεμονίας και ανθρωπιστικής επέμβασης¹⁸. Η ιστορική διακύβευση του πολιτικού σφετερισμού της «γυναικείας κατάστασης» είναι η καθολική θεμελίωση και επικύρωση του εθνικού εαυτού ενός αυτάρεσκου δυτικού φιλελευθερισμού, αυτής της ναρκισσιστικής συνθήκης του ανήκειν, σε μια κοινωνία που είναι χριστιανική κι όμως «κοσμική», συντηρητική κι όμως «φιλελεύθερη», καταπιεστική κι όμως «ανεκτική».

Ανακύπτει, λοιπόν, το ερώτημα: Είναι δυνατή η άρθρωση λόγων –συμπεριλαμβανομένων των λόγων της ανθρωπολογίας, του φεμινισμού, της ιστορίας, της πολιτικής θεωρίας και των πολιτισμικών σπουδών– που δεν είναι ιδιοποιήσιμοι από το πρωτοπρόσωπο αφήγημα της έννομης τάξης του Εμείς του ρεπουμπλικανικού συγκεντρωτισμού και της εργαλειακής διαχείρισης της υπαρκτής φιλελεύθερης εθνικοδημοκρατίας; Πώς αρθρώνουμε λόγους που καταδεικνύουν ότι, αν υπάρχει κάτι που απειλεί τη δημοκρατία, αυτό δεν είναι η μαντίλα των «μουσουλμάνων γυναικών», αλλά η αναγωγή του νεοφιλελεύθερου προτάγματος σε κοινότοπη ηγεμονία; Το ζητούμενο, δηλαδή, παραμένει η άρθρωση της συνθήκης δυνατότητας μιας αναστοχαστικής δημοκρατικής πολιτικής που, υπερβαίνοντας ριζικά την υποκριτική λογική της «σωστικής επέμβασης» και της ηθικής αποστολής υπέρ των γυναικών, προετοιμάζει ωστόσο μια νέα στρατηγική διεθνικής αλληλεγγύης και παγκόσμιας πολιτικής ευθύνης, μια εναλλακτική εννόηση του δημοκρατικού ορίζοντα που δεν περιστέλλεται σε μια ρυθμιστική-τεχνοκρατική λογιστική και δεν περιχαράκωνεται από την έτσι κι αλλιώς έμφυλη ιδιότητα του πολίτη και την κυριαρχία του έθνους-κράτους. Η διαρκής αντίσταση στο ρόλο του απαθούς *θεατή* αλλά και στον κυνισμό της επείγουσας «ανθρωπιστικής» *δράσης* παραμένει μια από τις σημαντικότερες προκλήσεις απέναντι στην μετααποικιακή νομικο-πολιτική ηγεμονία της οποίας η αυτονομιμοποίηση δομείται με έμφυλους όρους και θεμελιώνεται, ξανά, σε μια παλιά μεταφορά ετερότητας – τη μεταφορά της «άλλης γυναίκας».

Σημειώσεις

1. Για μια ανάλυση της ιστορικής κατασκευής της γυναικείας υποκειμενικότητας με όρους ετερότητας και «εξαίρεσης», βλ. Βαρίκα, 2000. Ιδιαίτερα το κεφάλαιο «Η εξαίρεση και ο κανόνας», αλλά και το κεφάλαιο «Παρία: Μια μεταφορά του αποκλεισμού», όπου διερευνάται η ριζική αμφισβήτηση της υποκειμενικής θέσης των γυναικών ως μiasματικής ετερότητας αλλά, ταυτόχρονα, και προϋπόθεσης ύπαρξης της κοινότητας, και αναλύονται οι χρήσεις των μεταφορών του μιάσματος και της αποσύνθεσης που συνδέονται με την έννοια του/της παρία από τη Flora Tristan, τη Virginia Woolf και τη Sylvia Plath.

2. Στο ειδικό τεύχος του περιοδικού *Discourse*, με τίτλο «She, the Inappropriate/d Other», που επιμελήθηκε η Trinh T. Minh-ha, *Discourse* 8, φθινόπωρο 1986-1987. Θέμα του τεύχους, σύμφωνα με τα λόγια της επιμελήτριας, ήταν «η θέση της μεταποικιακής γυναίκας ως γράφοντος και γραφόμενου υποκειμένου» (σελ. 3). Από το ειδικό εκείνο αφιέρωμα δανείζεται και το παρόν άρθρο το επίγραμμα από το άρθρο της Gayatri Chakravorty Spivak. Βλ. ιδιαίτερα το άρθρο της Trinh T. Minh-ha, όπου η συγγραφέας προσεγγίζει κριτικά την ίδια την ιδέα του «ειδικού τεύχους» αφιερωμένου στη «γυναίκα του τρίτου κόσμου»: «Difference: “A special third world women issue”» (σελ. 11-38).

3. Η λέξη *hijab* σημαίνει προστασία, κάλυψη, ή πέπλο, και μετωνυμικά αναφέρεται στο γυναικείο πέπλο. Η ίδια η λέξη υποδηλώνει μια κάποια μετατόπιση σε επίπεδο σήμανσης. Έρχεται να αντικαταστήσει τη λέξη *chador* (που παραπέμπει στο ιρανικό αντίστοιχο ένδυμα και σύμβολο της εθνικής ιρανικής επανάστασης, ίδιο με το *hijab*) ως μια ορθή αραβική-κορανική ονομασία. (Σύμφωνα με το Κοράνι, το *hijab* καθιστά τις γυναίκες «μητέρες» όλων των πιστών.) Οπότε, η χρήση της λέξης *hijab* είναι, σε ένα βαθμό, καταχρηστική και υποδηλώνει την κάλυψη του κεφαλιού των γυναικών που απαιτεί ο ισλαμικός νόμος. Όπως αναφέρει η Anne-Emmanuelle Berger, σύμφωνα με το Κοράνι, το *hijab* καθιστά ορατό ένα συμβολικό σύνορο, το ίδιο το σύνορο του Ισλάμ. Οι γυναίκες είναι αυτές που φέρουν την ευθύνη –και την εξουσία– να χαράσσουν τα όρια του θρησκευτικού χώρου μέσω της χρήσης του *hijab*.

4. Σε αυτή την emphaticή ενασχόληση με τη «μαντίλα» προσιδιάζει η έννοια του «ab-jet» («απο-κείμενο») που χρησιμοποιεί η Kristeva για να υποδηλώσει έναν πόλο έλξης και αποστροφής, αυτό που δεν είναι ούτε υποκείμενο (sujet) ούτε αντικείμενο (objet).

5. «Εγώ θέλω αύριο να πάει το παιδί μου στο σχολείο ντυμένο τσολιάς. Ποιος θα μου το απαγορεύσει;» (αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος, σε μια αποστροφή του λόγου του εναντίον της απαγόρευσης της μαντίλας στα γαλλικά σχολεία, 21-1-2004). Ο αρχιεπίσκοπος ιδιοποιείται στρατηγικά τη γλώσσα της ελευθερίας της έκφρασης, ενώ μιλάει για πιστούς και άπιστους, επισείει πολεμικά λάβαρα και οργανώνει σταυροφορία για την ανα-

γραφή της χριστιανικής πίστης στην αστυνομική ταυτότητα κ.λπ. Ο κοινοτιστικός λαϊκισμός του αρχιεπισκόπου ενίοτε συνάδει με έναν ανδροπρεπή εθνοκεντρισμό: «Ε, λοιπόν, εμείς δεν είμαστε Γερμανοί ούτε Γάλλοι, ούτε πολύ περισσότερο Άγγλοι. Εμείς είμαστε άντρες, ανδροπρεπείς Έλληνες και μιλάμε αντρίκεια» (Μυτιλήνη, 20-6-1999).

6. Τέτοιου είδους καταστατικές αντινομίες του εθνικού αφηγήματος απηχούν την κεντρική αντινομία την εποχή της αποικιοκρατίας: Την ίδια στιγμή που καταδίκάζαν την υποτιθέμενη υποτέλεια των γυναικών στον μουσουλμανικό κόσμο, οι σταυροφόροι της κατάργησης της «μαντίλας» αντιμεμάχονταν τον φεμινισμό μέσα στη δική του κοινωνία. Οι σταυροφόροι της απεμπόλησης του πέπλου στις αποικίες υπήρξαν ένθερμοι πολέμιοι του δικαιώματος της ψήφου των γυναικών.

7. «Ο πόλεμος της μαντίλας», «Ο “ιός” της Κυριακής», *Ελευθεροτυπία* 22-2-2004.

8. Με την έννοια του *supplement* του Ζακ Ντεριντά: εξωτερική προσθήκη εσωτερικά αναγκαία.

9. Η φροϊδική έννοια του *unheimlich* παραπέμπει στην ιδιάζουσα διάσταση του ταραχώδους, του ανησυχητικά ξένου, που ενυπάρχει στο οικείο. Το φαινόμενο του «*heimlich/unheimlich*» που αναλύει ο Φρόιντ στο *Das Unheimliche* (1919) αναφέρεται στην αιφνίδια και αγχογόνο μεταστροφή του οικείου στο αντίθετό του, στο παράξενο και ανοίκειο. Για μια ανάγνωση της φροϊδικής «ανησυχητικής ξενότητας» σε σχέση με το «πρόβλημα του ξένου» στον ευρωπαϊκό πολιτισμό, βλ. Julia Kristeva, *Ξένοι Μέσα στον Εαυτό μας*. Η συγγραφέας εξηγεί πώς η ανησυχία που προκαλεί η εμφάνιση του άλλου μέσα σε αυτό που επιμένουμε να ορίζουμε ως «εμείς» γίνεται για τον Φρόιντ ο τρόπος να μιλήσει για τη «σαγηνευμένη απόρριψη του άλλου στο βάθος του σίγουρου για τον εαυτό του και αδιαπέραστου “εαυτού μας”, ο οποίος μετά τον Φρόιντ δεν υφίσταται πλέον και αποδεικνύεται ότι είναι σαν μια ξένη χώρα ορίων και ετεροτήτων που αδιάκοπα δομούνται και αναδομούνται» (σελ. 254). Ο Φρόιντ δεν μιλάει για ξένους, γιατί η εμφασή του είναι στην ανακάλυψη του «ξένου» μέσα στην ίδια την προσωπική μας επικράτεια.

10. Συνέντευξη του Άντονι Γκίντενς στον Τάκη Μίχα, *Ελευθεροτυπία*, 8-5-2004, σελ. 18-19.

11. «Algeria Unveiled», από το βιβλίο *A Dying Colonialism* (1959, 1970, σελ. 47).

12. Βέβαια ο Fanon δεν αναφέρεται στο *hijab*, αλλά στο *haik*: την παραδοσιακή αλγερινή λευκή μαντίλα που ανάγεται σε ένα αποικιακό παρελθόν πριν τη γαλλική αποικιοκρατία, στην περίοδο της οθωμανικής αυτοκρατορίας, πριν την στρατηγική επανιδιοποίηση της «μαντίλας» στο πλαίσιο του απελευθερωτικού αγώνα ως αυτοπροσδιοριστική αφύπνιση της Αλγερίας κάτω από το γαλλικό αποικιοκρατικό βλέμμα.

13. Η πρώτη διαμάχη γύρω από τη μαντίλα προκλήθηκε από τη δημοσίευση ενός βιβλίου που αποτέλεσε σταθμό στην ιστορία των λόγων περί απελευθέρωσης της «μουσουλμάνας γυναίκας» μέσω της απεμπόλησης της

μαντίλας δημοσιεύτηκε το 1899, σε μια εποχή έντονης ιδεολογικής ζύμωσης. Ο τίτλος του ήταν *Tahrir al-Marà* («Η απελευθέρωση της γυναίκας») και συγγραφέας του ο Qassim Amin, γαλλοτραφής μεγαλοαστός δικηγόρος. Κεντρική θέση του βιβλίου ήταν ότι σημαντικό ρόλο στη συμβολική και κοινωνική αναμόρφωση έχει να παίξει η κατάργηση της μαντίλας: το κλειδί στον κοινωνικό μετασχηματισμό των μουσουλμανικών κοινωνιών είναι, σύμφωνα με τον Amin, η αναμόρφωση των γυναικών μέσω του *unveiling*, της απομάκρυνσης του πέπλου. Αυτή η ρητορική υπήρχε ήδη στις ευρωπαϊκές κοινωνίες. Ο λόγος του Amin, ωστόσο, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα υιοθέτησης της αποικιοκρατικής αντίληψης από τις ανώτερες αραβικές κοινωνικές τάξεις. Η διαμάχη που προκλήθηκε από τη δημοσίευση του βιβλίου εγκαινίασε έναν λόγο στον οποίο η μαντίλα αποτελεί το ορόσημο της διαπλοκής γυναίκα-πολιτισμός στον αραβικό λόγο.

14. Lady Mary Wortley Montagu, *The Turkish Embassy Letters*, introd. Anita Desai, Virago, 1993. Επίσης: *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 2 vols., ed. Robert Halsband, Clarendon Press, Oxford, 1965. (Οι παρατηρήσεις της για τη «μαντίλα», 1, σελ. 328).

15. Όπως και το «χαρέμι», το «πέπλο» έχει λειτουργήσει ιστορικά στον δυτικό αποικιοκρατικό και οριενταλιστικό λόγο ως τροπικότητα φυλετικών και έμφυλων σωμάτων και χώρων. Η Fatima Mernissi (1975) αναλύει τη δυναμική του πέπλου σε σχέση με αυτό που αποκαλεί «χωρικά σύνορα», και, πιο συγκεκριμένα, με την ιδεολογική και εμπειρική διαίρεση της μουσουλμανικής κοινωνίας ανάμεσα στο δημόσιο κόσμο της *umma*, που λογίζεται ως αρσενική, και τον απομονωμένο και περικλειστο κόσμο του σπιτιού που κατασκευάζεται ως θηλυκός. Αυτή η διαίρεση – την οποία η συγγραφέας εκλαμβάνει, εσφαλμένα, ως δεδομένη – διατηρείται με τη χρήση του πέπλου, το οποίο επιτρέπει στις γυναίκες να εισέρχονται σε δημόσιους χώρους χωρίς να χάνουν την «ασφάλεια» της απομόνωσης. Αυτό «προστατεύει» την *umma* από το χάος του *fitna*, δηλαδή της παράνομης σεξουαλικής συμπεριφοράς. Η Mernissi διατυπώνει το συμπέρασμα ότι ενώ στη Δύση η γυναικεία σεξουαλικότητα κατασκευάζεται τροπολογικά ως εκ φύσεως παθητική, στο πλαίσιο του Ισλάμ η γυναικεία σεξουαλικότητα κατασκευάζεται ως επικίνδυνα και απειλητικά ενεργητική, ως μια δύναμη που χρειάζεται έλεγχο, επιτήρηση και περιορισμό.

16. Βλ. το κείμενο των Catherine Kintzler, Pierre-André Taguieff, Bernard Teper, Michèle Tribalat (2004).

17. «Το επιχείρημά μου εδώ δεν είναι ότι οι ισλαμικές κοινωνίες δεν καταπίεσαν τις γυναίκες. Τις καταπίεσαν και τις καταπιέζουν. Αυτό είναι αναμφισβήτητο. Αυτό όμως που κυρίως θέλω να επισημάνω είναι οι πολιτικές χρήσεις της ιδέας ότι το Ισλάμ καταπιέζει τις γυναίκες και να υπογραμμίσω ότι αυτό που οι πατριάρχες αποικιοκράτες θεώρησαν τις πηγές και τις κύριες μορφές της γυναικείας καταπίεσης στις ισλαμικές κοινωνίες βασιζόταν σε μια ασαφή και ανακριβή κατανόηση των μουσουλμανικών κοινωνιών» (Ahmed, σελ. 166).

18. Δεν είναι τυχαίο ότι η αμερικανοβρετανική συμμαχία χρησιμοποίησε

τη φιγούρα της «μαντιλοφορεμένης Αφγανής» ως κατεξοχήν σύμβολο της Ισλαμικής καταπίεσης. Ας θυμηθούμε τη συμβολική φόρτιση της πρώτης φωτογραφίας της πρώτης «Αφγανής χωρίς μπούρκα», που επιστρατεύτηκε ως απόδειξη της «απελευθέρωσης» των «γυναικών του τρίτου κόσμου» από τις δημοκρατικές και ισονομιστικές δυνάμεις της «Δύσης».

Βιβλιογραφία

- Abu-Lughod Lila, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Μπέρκλεϊ, 1986.
- Agamben Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, μτφρ. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Στάνφορντ, 1998.
- Ahmed Leila, «Discourse of the Veil», *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992, σελ. 144-168.
- Βαρίκα Ελένη, *Με Διαφορετικό Πρόσωπο: Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*, εκδ. Κατάρτι, Αθήνα, 2000.
- Berger Anne-Emmanuelle, «The Newly Veiled Woman: Irigaray, Specularity, and the Islamic Veil», *Diacritics* 28 (1), άνοιξη 1998, σελ. 93-119.
- Brenner Suzanne, «Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and “the Veil”», *American Ethnologist* 23 (4), 1996, σελ. 1-25.
- de Gouges Olympe, «Les droits de la femme», στο: Daline Gay Levy, Harriet Branson Applewhite and Mary Durham Johnson (μτφρ. και επιμ.), *Women in Revolutionary Paris, 1789-1795: Selected Documents*, University of Illinois Press, Urbana, 1979.
- Delphy Christine, «Φύλο και Φυλή στη Μετααποικιακή Γαλλία: Η Μαντίλα και η απόρριψη του Ισλάμ», *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχ. 84, Απρίλιος 2004, σελ. 61-69.
- Djavann Chahdorff, *Bas les Voiles*, Gallimard, Παρίσι, 2003.
- Djebar Assia, «Forbidden Sight, Interrupted Sound», στο ειδικό τεύχος «She, the Inappropriate/d Other», *Discourse* 8, φθινόπωρο 1986-1987, σελ. 39-57.
- Fanon Frantz, «Algeria Unveiled», *A Dying Colonialism*, Grove Press, Νέα Υόρκη, 1965, σελ 35-67.
- Hoodfar Homa, «Return to the Veil: Personal Strategy and Public Participation in Egypt», στο: Nalini Visvanathan (επιμ.), *Women, Gender and Development*, Λονδίνο, 1998, σελ. 320-325. Zed Books [και στο: Nanneke Redclift and M. Thea Sinclair (επιμ.), *Working Women: International Perspectives on Labor and Gender Ideology*, 1991].
- Kintzler Catherine, Pierre-André Taguieff, Bernard Teper, Michèle Tribalat,

- «Το δημόσιο σχολείο οφείλει να αποφύγει την πίεση των πολιτικο-θρησκευτικών ομάδων», *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχ. 84, Απρίλιος 2004, σελ. 70-71.
- Kristeva Julia, *Ξέννοι μέσα στον εαυτό μας*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, επιμ. Σ. Ροζάνης (1988), εκδ. Scripta, Αθήνα, 2004.
- Layoun Mary, *Wedded to the Land? Gender, Boundaries, and Nationalism in Crisis*, Duke University Press, Durham, 2001.
- MacLeod Arlene Elowe, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη, 1991.
- MacLeod Arlene Elowe, «Hegemonic Relations and Gender Resistance», *SIGNS* 17 (3), 1992.
- Mernissi Fatima, «The Meaning of Spatial Boundaries-, στο Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society. Al Saqi Books.
- Mosse George, 1985. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, University of Wisconsin Press, Μάντισον, 1975.
- Μπαλιμπάρ Ετιέν, «Η μαντίλα υπό διωγμόν», συνέντευξη, «Σημειωματάριο Ιδεών» του Θ. Γιαλκέτση, *Ελευθεροτυπία*, 21-11-2004, σελ. 25, αναδημοσίευση από την εφημερίδα *Il Manifesto*.
- Trinh T. Minh-ha, «Difference: "A special third world women issue"», στο ειδικό τεύχος «She, the Inappropriate/d Other», *Discourse* 8, φθινόπωρο 1986-1987, σελ. 11-37.
- Wortley Montagu, *Lady Mary, The Turkish Embassy Letters*, εισαγ. Anita Desai, Virago, Νέα Υόρκη, 1993.
- Wortley Montagu, *Lady Mary, The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 2 τόμοι, επιμ. Robert Halsband, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1965.
- Yeğenoğlu Meyda, «Veiled Fantasies: Cultural and Sexual Difference in the Discourse of Orientalism», *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.



ΤΟ ΒΗΜΑ
ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
τριμηνιαία επιστημονική επιθεώρηση

Ειδικό Τεύχος
ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ

Αφιέρωμα
ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΕΣ

Συγκέντρωση κειμένων - Επιμέλεια αφιερώματος
Σταύρος Περεντίδης

ΤΟΜΟΣ ΙΑ΄

Τεύχος 44

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ

ΤΟ ΒΗΜΑ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

SOCIAL SCIENCE TRIBUNE

Περιεχόμενα

Σταύρος Περεντίδης: «Σεξουαλικότητα και εξουσίες»: Αντί εισαγωγής	5
Penelope Papailias: Culture concept and sex in the Abu Ghraib scandal	9
Henriette-Rika Benveniste: The body as a locus of the supernatural power in Guibert's de Nogent autobiography	33
Jérôme Wilgaux: Mariages royaux: Structures politiques et matrimoniales en Grèce ancienne	49
Brigitte Pérez-Jean La communauté des femmes et des enfants, proposition platonicienne et critique aristotélécienne	69
Αθηνά Αθανασίου: Οι λόγοι της «μαντίλας»: Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της «άλλης γυναίκας»	91
Κωστούλα Καλούδη: Ερωτισμός, σεξουαλικότητα και κρατική καταστολή στον κινηματογράφο: Μια ανασκόπηση	117

Δημήτρης Παλιοθόδωρος: Γυναικεία σεξουαλικότητα και ανδρική κυριαρχία στην Αθήνα: Οι εικονογραφικές μαρτυρίες	145
Γεώργιος Ν. Βασιλαρος: Ὡς δεινὴν τινα λέγεις δύναμιν τοῦ φιλήματος εἶναι: Ο Ξενοφών για το φίλημα ως μορφή εξουσίας	175
Μανόλης Ι. Στεφανάκης: Η δύναμη του χρήματος: Αγοραίος έρωσ στην αρχαία Ελλάδα	203
Summaries	249

