Περί της πολιτικής και εργαλειακής χρήσης των συνόρων μεταξύ Ισλάμ και Δύσης, Θρησκείας και εκκοσμίκευσης

Φωτεινή Τσιμπιρίδου
Πανεπιστήμιο Μακεδονίας

Στην πολιτική συνθήκη της υπεροχής της Δύσης επί του Ισλαμικού κόσμου η αναζήτηση των μηχανισμών εξουσίας που την καθιερώνουν αναδεικνύει όχι μόνο τις πρακτικές των ελίτ αλλά και τις μορφές ιδιοποίησης της ηγεμονίας από τα ενδιαφερόμενα κοινωνικά, ως υπεξούσια, υποκείμενα. Στο παρόν κείμενο θα επιχειρήσω μια κριτική αποτίμηση πάνω στο ζήτημα πολιτικής αναπαραγωγής συνόρων μεταξύ «Δύσης και Ισλάμ», «εκκοσμίκευσης και θρησκείας», δυαδικά ζεύγη προς αποδόμηση. Οι Λόγοι κυρίαρχων πολιτικών και οικονομικών κύκλων που ασκούν πολιτικές σε παγκόσμια κλίμακα, εξετάζονται υπό το πρίσμα της δυναμικής του θετικισμού, της ουσιοκρατίας και του οριενταλισμού. Παράλληλα διερευνάται η σημασία της νεωτερικής πρόκλησης στον εξορθολογισμό της ισλαμικής παράδοσης. Μια κριτική και αναστοχαστική ανθρωπολογική προσέγγιση που ιστορικοποιεί το ζήτημα και προβληματοποιεί τις πολλαπλά παραγόμενες ουσιοκρατίες,[1] τόσο από τα πάνω όσο και από τα κάτω μπορεί να συμβάλει στην κριτική κατανόηση όχι πια μιας «διαφοράς» που διακρίνει και ιεραρχεί, αλλά της «ετερογένειας» που αναδεικνύει τις τοπικές κατηγορίες και αναγνωρίζει τους πληροφορητές ως ισότιμους συνομιλητές.[2] Για την κατανόηση του ζητήματος ιδιαίτερη βαρύτητα αποκτά η σημασία της κάθε ενσώματης εμπειρίας. Αυτό γιατί η ισλαμική παράδοση επιλεκτικά και επινοητικά μεταλλάσσεται μέσα αλλά και μετά την αποικιοκρατική επαφή, ενώ οι δράστες τη νοηματοδοτούν μεταφράζοντας τοπικά τις προκλήσεις της δυτικής νεωτερικότητας. Μια τέτοια προσέγγιση κάνει τα σύνορα μη διακριτά, εφόσον δεν χωρίζονται πολιτισμοί και παραδόσεις και εφόσον δεν πυροδοτούνται οι συγκρούσεις. Αντίθετα τα σύνορα νοηματοδοτούνται από τη ρευστότητα της ιδιότητας που εμπεριέχει και συνδέει παραδόσεις. Είναι η δυναμική της οριακότητας και της αμφισημίας που προκαλεί για κριτική, επαναπροσδιορισμούς ή ακόμα και για ανατροπές.

Η συζήτηση περί ανίχνευσης ορίων και συνόρων μεταξύ Δύσης και Ισλάμ μας καλεί να ξεκινήσουμε από την κλασική μελέτη του Edward Said για τον *Οριενταλισμό*.[3] Ενώ όμως είναι γνωστός ο θόρυβος και ο αντίκτυπος που προκάλεσε

---

[1] Η Ανθρωπολογική προβληματική που συνδέει την εθνογραφία με την πολιτισμική και αποικιοκρατική κριτική κινείται σε αυτήν την κατεύθυνση Ενδεικτικά αναφέρω Δήμητρα Γκέφου Μαδιανού, (επιμ.) *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*. Αθήνα (1988): Ελληνικά Γράμματα. George Marcus, Michael Fisher, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in Human Sciences*. Σικάγο (1986): University of Chicago Press. Akhil Gupta, and James Ferguson (επιμ.) *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Ντάραμ(1997): Duke University Press.

Για την τελική όμως διαμόρφωση του παρόντος προβληματισμού βοήθησαν τόσο τα εποικοδομητικά σχόλια των συναδέλφων φιλοσόφων, νομικών, ιστορικών, και συγγραφέων που συμμετείχαμε στο σεμινάριο για τα σύνορα που διοργάνωσε το περιοδικό *Τοπικά* στις Πρέσπες (Ιούνιος 2009), όσο και αυτά των συνοδοιπόρων μου στα σεμινάρια της σειράς *Κοσμοπολίτ* του *Κοινωνικού εργαστηρίου* (Θεσσαλονίκη 2009-10). Τους ευχαριστώ όλους θερμά για τη συμβολή τους, αν και η ευθύνη για το τελικό αποτέλεσμα παραμένει αποκλειστικά δική μου. Για τα εποικοδομητικά τους σχόλια ευχαριστώ ιδιαίτερα τους συνομιλητές, φίλους, συναδέλφους και συνεργάτες: Παναγιώτη Γέρο, Νικόλα Κοσματόπουλο και Δημήτρη Γκιντίδη.

[2] C. Talpade Mohanty "Φεμινιστικές συναντήσεις. Εν-τοπίζοντας την πολιτική της εμπειρίας» στο Α. Αθανασίου (επιμ.) *Φεμινιστική θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα (2006): νήσος 2006, σ. 473-492.

[3] Edward, W. Said, *Οριενταλισμός*, Αθήνα (1996) [1978]: Νεφέλη.

η έκδοση αυτού του βιβλίου στις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες (1978), είναι σαφώς λιγότερο γνωστοί οι προηγηθέντες σχετικοί προβληματισμοί στο χώρο της Ανθρωπολογίας αλλά και αυτοί που ακολούθησαν στη λογική της μετααποικιακής κριτικής.[4] Η δική μου προβληματική στηρίζεται στο μεγαλύτερο μέρος της στον τρόπο με τον οποίο οι λόγοι ανθρωπολόγων και κοινωνιολόγων συνδέουν ιστορικά το ζήτημα της Αποικιοκρατίας με το ζήτημα της «εκκοσμίκευσης», της «παράδοσης του Ισλάμ» και του «εκσυγχρονισμού» στις περιοχές της Μέσης Ανατολής.[5] Η αποικιοκρατική επαφή και η δυτική νεωτερικότητα αποτέλεσαν συνθήκες ηγεμονίας που προκάλεσαν και ενέπνευσαν για ποικίλες εννοιολογήσεις και βιώματα, ενώ άφησαν να πλανώνται παραδοχές για στρεβλώσεις και παραδοξότητες στις επιλογές του μουσουλμανικού κόσμου. Τέτοιες αρνητικές παραδοχές διάκρισης λόγω θρησκείας και κουλτούρας μετουσιώνονται σήμερα σε θετικές εμπειρίες από τα ίδια τα υπεξούσια υποκείμενα. Οι τελευταίοι «μεταφράζουν» επιλεκτικά τις προκλήσεις της νεωτερικότητας μετουσιώνοντας τις διακρίσεις σε θετικές ουσίες. Η έννοια της «μετάφρασης» παραπέμπει τόσο στη συνθήκη ηγεμονίας και κυριαρχίας του αποικιοκρατικού και μετααποικιακού λόγου, όσο και στους επιλεκτικούς και αποσπασματικούς τρόπους επανεγγραφής και μεταστροφής των νοημάτων της νεωτερικότητας από τους αποικιοκρατούμενους,. «Μετάφραση» και «υβριδικότητα», θεωρούνται ως διαδικασίες και καταστάσεις που υπερβαίνουν τη μίμηση και αναιρούν την παραδοχή της παθητικότητας των υπεξούσιων υποκειμένων, αναζητώντας την εμπρόθετη δράση τους.[6]

---

[4] Talal Asad, "From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony" στο J.Vincent (επιμ.) *The Anthropology of Politics: A reader in Ethnography, Theory and Critique*. Οξφόρδη (2002): Blackwell, σ.133-142. Deniz Kandiyoti "Postcolonialism compared: Potential and limitations in the Middle East and Central Asia", *International Journal of Middle East Studies* 34(2002), σ. 279-297. Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*. Center For Contemporary Arab Studies, Washington (1986): Georgetown University. Talal Asad (επιμ.), *Anthropology & the Colonial Encounter* New York (1973): Humanity Book.
Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore(1993): The John Hopkins University Press. Lila Abu-Lughod, "The marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a dynamic of Postcolonial Cultural Politics", in Lila Abu-Lughod (επιμ.) *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*. Πρίνστον: (1998) Princeton University Press, σ. 243-269. Lila Abu-Lughod "Orientalism and Middle East Feminist Studies" *Feminist studies* 27(1) (2001): 101-113. Γεράσιμος Μακρής, «Ανθρωπολογία, Αποικιοκρατία και Μετα-Αποικιακός Λόγος». Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.) *Όψεις της Ανθρωπολογικής Έρευνας: Πολιτισμός, Ιστορία, Αναπαραστάσεις*. Αθήνα 2009: Ελληνικά Γράμματα, σ. 107-145.

[5] Η παρούσα μελέτη στηρίζεται στις θέσεις του Talal Asad , *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity. Στάνφορντ* (2003): Stanford University Press, και στις κριτικές αλλά και στο διάλογο που αυτό προκάλεσε και περιλαμβάνονται στο David Scott, Chris Hirsckind (επιμ.) *Powers of the secular modern. Talal Asad and his Interlocutors*,. Στάνφορντ (2006): Stanford, University Press. Πηγή έμπνευσης για την πρόκληση της διαπερατότητας των συνόρων Ανατολής/Δύσης αποτέλεσε η έννοια της «κριτικής κατανόησης» στον ύστερο προβληματισμό του Edward W. Said, «Σύγκρουση λόγω άγνοιας», στο Χ. Δερμετζόπουλος, Μ. Σπυριδάκης (επιμ.) *Ανθρωπολογία, Κουλτούρα και Πολιτική*. Αθήνα Μεταίχμιο (2004), σ. 129-138. Συνέβαλαν επίσης άλλες μελέτες για το Ισλάμ, όπως Mark Ferro, *Το σοκ του Ισλάμ*. Αθήνα (2006): Αλεξάνδρεια, Olivier Roy, *Το παγκοσμιοποιημένο Ισλάμ*. Αθήνα (2006): Scripta. Το ζήτημα της «εκκοσμίκευσης και της θρησκείας» διαπραγματεύονται, ομολογουμένως με μεγάλη ευρηματικότητα οι διαφορετικές φεμινιστικές τάσεις στον μουσουλμανικό κόσμο, ενώ στο πνεύμα της πολιτισμικής κριτικής κινούνται αφηγήσεις κινηματογραφικές (βλ. νέο ιρανικό σινεμά), ή λογοτεχνικές (βλ. ενδεικτικά Salman Rushdie, *Ανατολή-Δύση*, Αθήνα (1998): Ψυχογιός. Η συμβολή όλων αυτών στη διαμόρφωση κριτικών προσεγγίσεων είναι πολύτιμη.

[6] Lila Abu-Lughod "Introduction. Feminist Longings and Postcolonial Conditions" στο L. Abu-Lughod (επιμ..) *Remaking Women. Feminism and Modernity in Middle East*. Πρίνστον (1998): Princeton university Press, σ. 3-31. Robert, J.C. Young, *Μεταποικιακή Θεωρία: Μια Ιστορική Εισαγωγή*. Αθήνα 2007: Πατάκης.

Εν μέσω παραδοχών που ιεραρχούν πολιτισμούς τα ίδια τα υπεξούσια υποκείμενα προερχόμενα από το μουσουλμανικό κόσμο, τόσο στην καθημερινότητα, όσο και σε καταστάσεις γενικευμένης πόλωσης αναπαράγουν τη διάκριση Δύσης/Ισλάμ αντλώντας από την ίδια επιστημολογική παράδοση του θετικισμού και της ουσιοκρατίας. Στη διαπίστωση αυτή καταλήγουν αρχικά οι έρευνες για τα φύλα στη Μέση Ανατολή,[7] των οποίων η διάχυση δεν είναι αρκετή για να προβάλει το ζήτημα της περαιτέρω σημασίας του οριενταλισμού για τα ίδια τα υπεξούσια υποκείμενα σήμερα. Υπάρχουν ακόμα σιωπές και κενά για τα οποία, σταχυολογώντας εδώ, θα επιχειρήσουμε να μιλήσουμε.[8] Η κριτική που άσκησε ο Said είχε την απήχηση που της άξιζε όχι όμως και την αποδοχή για να καθιερωθεί ως main stream άποψη, αφενός γιατί ξεκινούσε από την περιθωριακή αριστερή θέση που καταλόγιζε στον ιμπεριαλισμό τη διαμόρφωση της πολιτικής και όχι γεωγραφικής ή πολιτισμικής διάκρισης μεταξύ Δύσης και Ισλάμ, αλλά και γιατί υπήρξε στην αρχή μονομερής ως προς εύρος της. Έχει ήδη επισημανθεί η ανάγκη για περαιτέρω επέκταση αυτής με τρόπο ώστε η μελέτη των αναπαραστάσεων να μη λειτουργεί σε βάρος της κοινωνικής ανάλυσης, οι διαφορές με τη Δύση να μην επισκιάζουν τις εσωτερικές αντιφάσεις και συγκρούσεις, αλλά και τις εσωτερικές ηγεμονίες και ιεραρχήσεις σε βάρος των γυναικών και των άλλων υπεξούσιων κατηγοριών.[9] Με τον τρόπο αυτό η κριτική κατανόηση των τοπικών εξίσου με τις υπερτοπικές σχέσεις ηγεμονίας θα μπορέσει να βοηθήσει τα υπεξούσια υποκείμενα να ασκήσουν αυτοκριτική, να δράσουν αναστοχαστικά και να ανοίξουν το δρόμο προς τη δημιουργική κατανόηση ημών/άλλων.[10] Πρόκειται για επιστημολογική συνθήκη συστηματικής αποδόμησης των κατηγοριών που αμφισβητεί την ουσιοκρατία των καθαρών συνόρων και πολιτισμών, ενώ αναδεικνύει τη ρευστότητα αλλά και τη δυναμική της ετερογένειας που δημιουργούν οι οριακές διαφορές για εναλλακτικές και μη ηγεμονικές προσλήψεις και πρακτικές τόσο σε υπερτοπικό, όσο και σε τοπικό επίπεδο.

Νέα σύνορα - παλαιοί και σύγχρονοι οριενταλισμοί

Στην παρούσα μελέτη θα μας απασχολήσει όχι το πως τα σύνορα μεταξύ Ανατολής/Ισλάμ και Δύσης καθιερώνονται πολιτικά και επιστημολογικά από την

[7] Στο συλλογικό έργο της Lila .Abu-Lughod (1998), *ό.π.* αναλύονται παραδείγματα των τρόπων με τους οποίους οι δυτικές ιδέες και η νεωτερικότητα μεταφράστηκαν στα τοπικά ιδιώματα από υποκείμενα που ανήκαν σε διαφορετικές τάξεις, ομάδες και σειρές, λόγω εκπαίδευσης, καταγωγής ή πλούτου, καταλαμβάνοντας διαφορετικές θέσεις στους κρατικούς μηχανισμούς εξουσίας (σ. 106).

[8] Για μια διεξοδική ανάλυση της δυαδικής πολιτικής αντιπαράθεσης μεταξύ Ευρώπης και Ισλάμ βλ. στο Παναγιώτης Γέρος «Επανεξετάζοντας τις έννοιες του «Ισλάμ» και της «Ευρώπης»: Θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα» *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 127, Γ/ (2008)σ. 45-72.

[9] Για μια καλόπιστη κριτική στον *Οριενταλισμό* από τη σκοπιά του φύλου στη Μέση Ανατολή βλ. στο Lila Abu-Lughod "Orientalism and Middle East". *Feminist Studies* 27 (1)(2001): 101-113, σ. 112 . Για κριτική από τον ίδιο τον Said βλ. Edward W. Said, "Orientalism Reconsidered" in *Literature, Politics and Theory* by F. Barker, P. Hulme, M. Iverson and D. Loxley (επιμ.) Methuen (1986), σ. 210-29 και στο Edward W. Said, *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός*, Αθήνα (1996): Νεφέλη. Βλ. επίσης Preface και Afterword του ίδιου του Said στην τελευταία αγγλική έκδοση του *Orientalism:* Said, Edward, Λονδίνο 2003: Penguin Classics. Εκεί ο Said ξεκαθαρίζει με ενδιαφέροντα τρόπο πολλά από τα θεωρητικά ζητήματα που ανέκυψαν μέσα στα 25 χρόνια που είχαν περάσει από την πρώτη έκδοση του βιβλίου.

[10] Για το ζήτημα της δημιουργικής κατανόησης ως κριτικής στον κουλτουραλισμό βλέπε τις πολύ ενδιαφέρουσες ιδέες που αναστοχαστικά αναπτύσσει η Jane Cowan; "Culture and Rights after *Culture and Rights*", *American Anthropologist* 108 (1) (2008): 9-24.

εποχή της Αποικιοκρατίας, αυτό το γνωρίζουμε και ως φαινόμενο έχει αναλυθεί εμπεριστατωμένα.

Το ενδιαφέρον θα πρέπει να εστιάζεται σήμερα -πέρα από το ακαδημαϊκό περιβάλλον της ανθρωπολογίας, της ιστορίας και της κριτικής λογοτεχνίας- στο πώς και με ποια σκοπιμότητα ο οικονομικός και πολιτικός κόσμος, και οι με αυτούς συστρατευμένες επιστήμες (βλ. πολιτική και οικονομικές επιστήμες, διεθνείς σχέσεις), συνεχίζουν να αναπαράγουν οριενταλιστικές διχοτομήσεις μεταξύ Δύσης και Ισλάμ κάνοντας χρήση παλαιών και νέων ουσιοκρατιών. Δεν πρόκειται μόνο για αναπαραγωγή διακρίσεων σε επίπεδο διανοούμενων και ηγεσιών, αλλά πρόκειται για παραδοχές που χρησιμοποιούνται από τεχνοκράτες, πολιτικούς, ακτιβιστές και άλλους. Εν μέσω συνθήκης νεοφιλευθερισμού και συνθηκών παγκοσμιοποίησης η αποτελεσματικότητα της χρήσης αυτών των στερεότυπων οριενταλισμού πολλαπλασιάζεται. Σε αυτό συμβάλλουν ιδιαίτερα ο απλουστευτικός γενικευτικό χαρακτήρας του δημοσιογραφικού λόγου που επικρατεί στα ΜΜΕ και στο διαδίκτυο.[11]

Για να αποδομήσουμε το ζήτημα ο εύκολος δρόμος θα ήταν να αρχίσουμε από τη δημοφιλή πια μελέτη του Samuel Huntington περί «σύγκρουσης πολιτισμών».[12] Η αρνητική κριτική που ασκήθηκε στον Huntington υπό το πρίσμα των «πολιτικών του πολιτισμού» βλέπει το ζήτημα της «σύγκρουσης των πολιτισμών» να υπηρετεί την ιδεολογία του ανερχόμενου νεοφιλελευθερισμού στη δεκαετία του 1980.[13] Όπως επισημαίνεται ο Huntington υπερτονίζει λόγω συντηρητικής ιδεολογίας τη διαφορά της «κουλτούρας» και της «κοινότητας» αποσιωπώντας τις άλλες αντιθέσεις (ταξικές, έμφυλες, εθνικές, ηλικιακές κλπ). Η ιδεολογική θέση της σύγκρουσης ενώ επιβεβαιώνεται ως προφητεία, μετά την 11 Σεπτεμβρίου, αναβαπτίζεται πιο πρόσφατα στη λογική της παλιάς αποικιοκρατικής συνταγής του διαίρει και βασίλευε, μεταξύ «καλού και κακού μουσουλμάνου». Στην ουσία όλες αυτές οι έννοιες επινοούνται από εντεταλμένους οριενταλιστές στην υπηρεσία των πολιτικών και οικονομικών συμφερόντων. Τέτοια είναι η περίπτωση του Bernard Lewis που υπήρξε ο εμπνευστής της έννοιας της «σύγκρουσης των πολιτισμών» στη χαρακτηριστική μελέτη του, «οι ρίζες της μουσουλμανικής οργής». Ο Lewis, ως γκουρού των Μεσοανατολικών Σπουδών στην υπηρεσία του αμερικανικού οικονομικού και πολιτικού Λόμπυ για την περιοχή, υπήρξε προηγουμένως συνεργάτης και σύμβουλος για θέματα Τουρκίας και Μέσης Ανατολής της Υπηρεσίας Πληροφοριών στη Μεγάλη Βρετανία.[14] Δεν είναι τυχαίο ότι ο λόγος των συντηρητικών αμερικανών πολιτικών υιοθετεί αυτές τις κατηγορίες που εφευρίσκουν οι νέοι οριενταλιστές, όπως έκανε ακραία ο G.W. Bush όταν μιλούσε για «το καλό και το κακό στον κόσμο» ή

---

[11] Edward W. Said , *Καλύπτοντας το Ισλάμ. Πώς τα ΜΜΕ και οι Αναλυτές καθορίζουν την εικόνα που έχουμε για τον υπόλοιπο κόσμο*. Αθήνα (2002): Νεφέλη.

[12] Samuel P. Huntington, *Η σύγκρουση των πολιτισμών και ο ανασχηματισμός της παγκόσμιας τάξης.* Αθήνα (1999): Terzo Books.

[13] Susan Wright, «Η πολιτικοποίηση της Κουλτούρας» στο Χ. Δερμετζόπουλος, Μ. Σπυριδάκης (επιμ.) *Ανθρωπολογία, Κουλτούρα και Πολιτική*. Αθήνα Μεταίχμιο (2004), σ. 111-127, John Gledhill, "Anthropology and Politics: Commitment, Responsibility and the Academy", στο J.Vincent (επιμ.) *The Anthropology of Politics: A reader in Ethnography, Theory and Critique.* Οξφόρδη (2002): Blackwell, σ. 438-451. Jonathan Friedman, "Transnationalisation, Socio-political disorder, and Ethnification as Espressions of Declining Global Hegemony" ο.π., σ. 285-300.

[14] Bernard Lewis, "Roots of Muslim Rage", Part I, Part II, ανάκτηση από: http://www.sullivan-country.com/ib3/lewis1.htm, http://www.sullivan-country.com/ib3/lewis2. htm

πιο συγκεκριμένα περί «καλού και κακού μουσουλμάνου».[15] Όμως, δυστυχώς είτε το ζήτημα της «σύγκρουσης πολιτισμών», είτε η διάκριση και μεταξύ «καλών και κακών μουσουλμάνων» δεν χαρακτηρίζουν μόνο το λόγο γραφικών συντηρητικών προέδρων, όπως ο G.W.Bush. Απεναντίας πρόκειται για εδραιωμένη πάγια αντίληψη που επικρατεί στους χώρους των τεχνοκρατών, σε οικονομικούς και πολιτικούς κύκλους οι οποίοι είτε λόγω επιστημονικού κλάδου, είτε λόγω ιδεολογίας μακράν απέχουν από την κριτική σκέψη, ενώ εμμένουν πιστοί στο νεοφιλελεύθερο όραμα, χρησιμοποιώντας επιλεκτικά τις αρχές του θετικισμού (βλ. ορθόδοξα οικονομικά, μαθηματικά μοντέλα, θεωρία παιγνίων και ποσοτικές αναλύσεις ωφελιμιστικού χαρακτήρα, ως τα μόνο μέσα τεκμηρίωσης της αντικειμενικής αλήθειας[16] σε βάρος της ποιοτικής ανάλυσης, της ανθρώπινης εμπειρίας, της εμπεριστατωμένης επιτόπιας παρατήρησης, των εσωτερικών αντιφάσεων, των κατηγοριοποιήσεων κ.α.. Όλοι αυτοί επιβάλλουν ηγεμονικά τις παραπάνω δυαδικές διακρίσεις μεταξύ Δύσης και Ισλάμ, Θρησκείας και εκκοσμίκευσης αφού έχουν μάθει να σκέφτονται και να προωθούν τις πολιτικές τους οριενταλιστικά, μέσα από ουσίες και μέσα από «επιστημονικές» υπερκατηγορίες που προάγουν την σχάση και την ιεραρχία, ηθικολογούν για το άτομο και τους πολιτισμούς, είτε διακρίνοντας πολιτισμικές περιοχές (βλ.Ανατολή/Δύση), είτε διακρίνοντας πολιτισμικές διαφορές (βλ. Μουσουλμάνοι μετανάστες στην Ευρώπη)[17]

Πιο συγκεκριμένα, σήμερα μέσα στις συνθήκες της παγκοσμιοποιημένης οικονομίας του νεοφιλελευθερισμού, η διάχυση της Δημοκρατίας ως ζητούμενο επιτυγχάνεται με τις πολιτικές υπεράσπισης του «δικαιώματος στη διαφορά» και της «προάσπισης της ελευθερίας». Πρακτικά αυτό σημαίνει την προώθηση πολιτικών σε επίπεδο υποκειμένων, ενθάρρυνση της παραγωγής και αναπαραγωγής συλλογικοτήτων βάσης, μέσω της πολιτικής και αναλυτικής κατηγορίας της «κοινωνίας των πολιτών».[18]

Για του λόγου το αληθές θα χρησιμοποιήσω ένα συγκεκριμένο πολύ χαρακτηριστικό παράδειγμα. Το 2008 το *Παγκόσμιο Οικονομικό Φόρουμ* (World Economic Forum) σε συνεργασία με το Georgetown University εκδίδουν το πρώτο ετήσιο report για την κατάσταση του διαλόγου μεταξύ «Ισλάμ και Δύσης» (*Islam and the West: Annual Report on the state of dialogue*, 156 σελ.).[19] Κατά τη γνώμη των συντακτών *«Αυτό το report σχεδιάστηκε για να αποτελέσει σημείο αναφοράς για ηγέτες σε πολλούς τομείς, στους οποίους περιλαμβάνονται κυβερνήσεις, μπίζνες, μίντια,*

---

[15] Mahmood Mamdani, *Καλός μουσουλμάνος, κακός μουσουλμάνος. Οι Ηνωμένες Πολιτείες, ο ψυχρός πόλεμος και τα αίτια της τρομοκρατίας*. Αθήνα (2006): Μελάνι. Susan Buck-Morss , *Πέρα από τον τρόμο. Ισλάμ, κριτική θεωρία και αριστερά*. Αθήνα (2003): Αλεξάνδρεια.

[16] Lisa Anderson, "Politics in the Middle East: Opportunities and limits in the Quest for theory", in *Area Studies and Social Science: Strategies for Understanding Middle East Politics* by Tessler, M. (επιμ.) Μπλούμινκτον(1999): Indiana University Press, σ. 1-10.

[17] Τα δίπολα της διάκρισης μεταξύ Ισλάμ και Δύσης, θρησκείας και εκκοσμίκευσης δεν υιοθετούν μόνο οι συντηρητικοί, παράγονται και μεταξύ των αριστερών. Οι τελευταίοι ενώ αποδέχονται την ιμπεριαλιστική συνθήκη της Δύσης επί των υπολοίπων, αναπαράγουν ωστόσο το ιδεολόγημα της νεωτερικότητας που διακρίνει μεταξύ παράδοσης και εκσυγχρονισμού, διατηρώντας την πεποίθηση του Διαφωτισμού ότι κατά βάθος η ουσία των Άλλων βρίσκεται στη θρησκεία τους, ενώ η ουσία των Δυτικών βρίσκεται στην πίστη στην πρόοδο και τον εκσυγχρονισμό. Φωτεινή εξαίρεση αριστερού οριενταλιστή, παρά το πνεύμα της εποχής του, υπήρξε ο Maxime Rodinson.

[18] Για μια εμπεριστατωμένη κριτική της «κοινωνίας των πολιτών» ως πολιτικής κατηγορίας βλ. στο συλλογικό τόμο: Chris Hann and Elisabeth Dunn (επιμ.) *Civil Society. Challenging Western Models*. Λονδίνο (1996): Routledge.

[19] Βλ. ιστότοπο: http://www.weforum.org/pdf/C100/Islam_West.pdf

εκπαίδευση, κοινωνία πολιτών και θρησκευτικές κοινότητες».[20] Πάντα κατά τη γνώμη των συντακτών *«Ο μουσουλμανο-δυτικός διάλογος είναι κρίσιμο παγκόσμιο ζήτημα. Η τρομοκρατία και οι αντιτρομοκρατικές πολιτικές, η κατοχή των αμερικανών και η θρησκευτική βία των σεκτών στο Ιράκ, η διαρκής ισραηλο-παλαιστινιακή σύγκρουση, οι ευρωπαϊκές προσπάθειες να ενσωματώσουν την αυξανόμενη μουσουλμανική μειονότητα και οι προσδοκίες για δημοκρατία στη Μέση Ανατολή, αυτά και άλλα ζητήματα περιλαμβάνουν πολύπλοκες στρατηγικές, πολιτικούς και οικονομικούς υπολογισμούς»*. Επισημαίνεται επίσης ότι από το 2001 και μετά τα ζητήματα της *«ιδιότητας του πολίτη και της ενσωμάτωσης»* έχουν αποκτήσει κεντρική σημασία στις μουσουλμανο-δυτικές σχέσεις. Αυτό γιατί, όπως ισχυρίζονται, η πολιτισμική απομόνωση των μουσουλμάνων της Ευρώπης συνδέεται με αντι-μεταναστευτικές εγχώριες πολιτικές, γεγονός που ωθεί σήμερα τα διάφορα ευρωπαϊκά κράτη να θεσμοθετήσουν τον διάλογο με μουσουλμάνους πολίτες. Σε αυτό το πλαίσιο, όπως επισημαίνεται στην αναφορά, επιτροπές και σύμβουλοι πολλαπλασιάζονται με την υποστήριξη ή όχι του κράτους. Προκειμένου μάλιστα να εμπλακούν οι διάφορες δυνάμεις της κοινωνίας πολιτών σε μια παραγωγική συζήτηση το ενδιαφέρον εστιάζεται στο πως θα συνδυαστούν καλύτερα η πολιτισμική και η θρησκευτική διαφορά με την εθνική ταυτότητα και την κοινωνική ενσωμάτωση.[21]

Αυτό που έχει σημασία είναι κατ'αρχήν ότι στο τεράστιο αυτό πρόγραμμα, think tank αναθεωρούνται de facto οι συνθήκες της δυτικής «εκκοσμίκευσης», που τουλάχιστον για τον ευρωπαϊκό πολιτικό πολιτισμό σήμαιναν απεμπλοκή εξουσιών μεταξύ θρησκείας και πολιτικής. Αντίθετα, παρατηρούμε εδώ ότι δια της έννοιας του «κοινοτισμού» -παράδοση πολιτικής διακυβέρνησης κυρίως στους Αγγλοσάξονες- επίσημοι συνομιλητές με το κράτος μπορεί πια να γίνουν πια και άλλοι, πέραν των συνδικάτων, κοινωνικοί εταίροι, όπως οι θρησκευτικές κοινότητες. Εξάλλου σε τέτοιου είδους προγράμματα και φορείς πολιτικής δράσης, συμμετέχουν από κοινού ακαδημαϊκοί και θρησκευτικοί ή πολιτικοί ηγέτες, ενώ είναι χαρακτηριστικό ότι στο συγκεκριμένο χρησιμοποιούνται κυρίως ποσοτικά δεδομένα τεκμηρίωσης. Καταγράφεται η «κοινή γνώμη», δηλαδή έρευνα δημοσιογραφικού χαρακτήρα, σε 21 χώρες προκειμένου να συμπεριληφθεί η άποψη των πολλών.[22] Καταγράφονται επίσης κυβερνητικές πρωτοβουλίες και ΜΚΟ, αλλά και γενικότερα πρωτοβουλίες που

[20] Πρόκειται για μια αναφορά που, όπως ισχυρίζονται οι συντάκτες της, μπορεί να λειτουργήσει ως κείμενο βάσης για "global leader in the interdisciplinary study of religion and the promotion of interreligious understanding".

[21] Το γαλλικό *Συμβούλιο για τη Μουσουλμανική Πίστη* δημιούργησε το 2003 ένα forum για διαβούλευση ανάμεσα στην μουσουλμανική κοινότητα και το κράτος. Ακολούθησε η Μεγάλη Βρετανία από το 2006 –μετά τους βομβαρδισμούς, ενώ το Σεπτέμβριο του 2006 η Γερμανία δημιούργησε τη *ΓερμανικήConference για το Ισλάμ*. Το στοίχημα εντοπίζεται στην «Κατανόηση της ενσωμάτωσης η οποία αναγνωρίζει πολιτισμικές και θρησκευτικές διαφορές, ενώ θεωρείται ως προϋπόθεση η πλήρης αποδοχή της γερμανικής φιλελεύθερης δημοκρατίας». Την ίδια στιγμή επισημαίνεται ότι στις ΗΠΑ η ζωή των μουσουλμάνων μπαίνει σε επιτήρηση και το 39% των Αμερικανών υποστηρίζουν την ιδέα έκδοσης ειδικής ταυτότητας για τους μουσουλμάνους πολίτες. Σε ότι αφορά στην ανοχή του Μουσουλμανικού κόσμου προς τους μη μουσουλμάνους, η έκθεση επισημαίνει ότι συνήθως προβάλλονται οι ακραίες περιπτώσεις καταδίκης μη μουσουλμάνων από ισλαμικά δικαστήρια, ενώ αποκρύπτονται οι παλαιόθεν και ισχυροί θρησκευτικοί και πολιτειακοί πλουραλισμοί σε μουσουλμανικά κράτη με μειονότητες, όπως η Σενεγάλη και η Ινδονησία, κράτη μέσα στα οποία τα δικαιώματα των μειονοτήτων εξασφαλίζονται και ο διαθρησκευτικός διάλογος είναι μια συνεχής πραγματικότητα.

[22] Στόχος της έρευνας κοινής γνώμης, δημοσιογραφικού τύπου, είναι η καταγραφή μιας πραγματικότητας εντός και εκτός Ευρώπης. Η έρευνα έγινε στις παρακάτω χώρες: Μπανγκλαντές, Σαουδική Αραβία, Ολλανδία, Καναδάς, Σινγκαπούρη, Ιράν, Ισραήλ, Βέλγιο, Ινδονησία, ΗΠΑ, Παλαιστινιακά εδάφη, Αίγυπτο, Μαλαισία, Σουηδία, Ιταλία, Δανία, Τουρκία, Ισπανία, Πακιστάν, Βραζιλία, Ρωσία.

θεωρείται δεδομένο ότι λειτουργούν κάτω από την ομπρέλα της «κοινωνίας πολιτών», οι οποίες δραστηριοποιούνται σχετικά με τη σημασία και τον αντίκτυπο της θρησκευτικής διαφοράς των μουσουλμάνων.

Αποδομώντας το κείμενο του προγράμματος και κρίνοντας τις θέσεις που εκφράζουν ή αντιπροσωπεύουν όσοι συμμετέχουν και όσοι μνημονεύονται εκεί στη λογική των σχέσεων εξουσίας και των πολιτικών ηγεμονίας είμαστε σε θέση να καταλήξουμε σε ορισμένα συμπεράσματα: αφενός για το πώς συντάσσεται η παγκόσμια πολιτική ατζέντα από οικονομικές και πολιτικές ελίτ, αφετέρου για το πώς προωθείται ο πολιτικός πολιτισμός δια μέσου της δράσης και της εμπρόθετης δράσης μιας πολιτικής και όχι ουδέτερης κατηγορίας, αυτής της «κοινωνίας των πολιτών». Με άλλα λόγια πώς μέσα από τις ουσιοκρατίες και τις γενικεύσεις όλων, ελίτ, διανοούμενων, ακτιβιστών, ΜΜΕ και απλών πολιτών, μορφοποιείται ιδεολογικά και μεταφράζεται τοπικά ο ηγεμονικός νεοφιλελεύθερος λόγος. Οι δράσεις των ΜΚΟ και τα προγράμματα των Διεθνών Οργανισμών συνήθως εννοιολογούν το Ισλάμ ως κουλτούρα, με όρους πολιτισμικής ετερότητας[23] αποφεύγοντας συστηματικά την κριτική, τον αναστοχασμό και την ιστορικότητα των όρων που παρουσιάζονται ως υπερκατηγορίες και φαντάζουν στατικές μέσα στο χρόνο.[24] Η πριμοδότηση όμως μια τέτοιας κατηγοριοποίησης στη βάση της θρησκείας αποπροσανατολίζει από τη διερεύνηση και επικέντρωση σε ζητήματα που τελικά έχουν να κάνουν με ταξικές ανισότητες και κοινωνική αποξένωση.[25] Αυτές οι δράσεις κινητοποιώντας τον διαθρησκευτικό διάλογο και βάζοντας στο παιγνίδι του κοινωνικού διαλόγου και της δημοκρατίας το όριο της θρησκευτικής διαφοράς[26] δεν επαναπροσδιορίζουν μόνο την «εκκοσμίκευση» αλλά και τα πολιτικά όρια του ίδιου του κράτους.[27] Έχει κανείς την εντύπωση ότι, μπροστά στο αμερικανικό imperium δεξαμενών σκέψης που αναζητούν και βαπτίζουν μέσα από την κοινωνία των πολιτών τις θρησκευτικές μειονότητες και τις σέκτες στον τομέα της ακτιβιστικής δράσης καταλύεται το ευρωπαϊκό όραμα της «εκκοσμίκευσης» και της «λαϊκότητας». Με τον τρόπο αυτό, η σθεναρή υποστήριξη της «εκκοσμίκευσης» εκ μέρους των ευρωπαϊκών χωρών όπως η Γαλλία και το Βέλγιο μοιάζει με παρωδία.[28] Ο πολιτικός πολιτισμός της Ευρώπης

[23] Βλ. Παναγιώτης Γέρος, *ό.π*. σ. 45.

[24] Έχοντας λάβει μέρος, ως παρατηρήτρια ανθρωπολόγος, σε ανάλογο πρόγραμμα διαθρησκευτικού διαλόγου, του Παγκόσμιου Συμβουλίου Εκκλησιών, στο οποίο συμμετείχαν μουσουλμάνες και χριστιανές ακαδημαϊκοί και ακτιβίστριες και το οποίο στόχευε στην προώθηση της ειρήνης, αλλά και την ενδυνάμωση της κοινωνίας πολιτών στο Ιράν, μπορώ σήμερα να υποστηρίξω και να επιβεβαιώσω δια της συμμετοχικής παρατήρησης τις παραπάνω εκτιμήσεις.

[25]Christine Delphy, «Φύλο και Φυλή στη Μετααποικιακή Γαλλία: Η Μαντίλα και η Απόρριψη του Ισλάμ.» *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 84, Απρίλιος 2004, σ. 61-69.

[26] Όπως επισημαίνεται στην έκθεση, απορρίπτοντας την πρόταση του Ahmadinejad για τη διεξαγωγή διαλόγου στην αρχή της μονοθεϊας των Αβραϊμικών θρησκειών, προωθήθηκε η ιδέα του διαλόγου στη βάση της «κοινωνίας των πολιτών». Τον Φεβρουάριο του 2007, όταν υψηλόβαθμη θρησκευτική αντιπροσωπεία από τις ΗΠΑ συναντήθηκε με τους πολιτικο-θρησκευτικούς αρχηγούς στο Ιράν, υιοθετήθηκε η πρόταση του Hatami, [πρώην πρωθυπουργός του Ιράν, οπαδός της μεταρρύθμισης, υψηλά ιστάμενο πρόσωπο στη θρησκευτική ιεραρχία των σιιτών και συνάμα μυθικά και προκλητικά πλούσιος]. Η ομάδα που περιελάμβανε αντιπροσώπους από Μαρωνίτες, Κουάκερους, επισκοπικούς, Καθολικούς, και Ηνωμένους Μεθοδιστές, κάλεσε σε άμεσο πρόσωπο με πρόσωπο διάλογο και εγκατάλειψη των αρνητικών εικόνων για τους άλλους.

[27]Aradhana Sharma and Akhil Gupta (επιμ.), *The Anthropology of the State. A. Reader,* 131-143. Μάλντεν, Οξφόρδη, Βικτώρια (2006): Blackwell.

[28] Είναι τουλάχιστον υποκριτικό ευρωπαϊκές χώρες, όπως η Γαλλία να προβαίνουν στην έκδοση νόμων απαγόρευσης της μαντίλας τη στιγμή που συμμετέχουν στο παιγνίδι της απογύμνωσης της δυτικής εκκοσμίκευσης, καλώντας ως συνομιλητές θρησκευτικές κοινότητες μεταναστών ξέχωρα από τους άλλους κοινωνικούς εταίρους. Η Γαλλία, ως πρώην αποικιοκρατική δύναμη διχάζεται ανάμεσα στις

και της Δύσης γενικότερα μετασχηματίζεται, ενώ ολοένα και περισσότερο λειτουργεί με όρους θρησκευτικού κοινοτισμού. Μπροστά σε αυτήν την μετααποικιακή συνθήκη ρητορικό παραμένει το ερώτημα για το αν η επιστροφή στη θρησκεία τελείται υπό την εμπρόθετη δράση των ανθρώπων του Ισλάμ ή των κοσμικών της Δύσης. Τα σύνορα δεν μπορεί να είναι διακριτά ακριβώς επειδή τα υποκείμενα ζουν, εμπνέονται και μεταφράζουν την ίδια πραγματικότητα στην οποία συμμορφώνονται και η οποία ξεκινά ως πρόγραμμα από τις προτεραιότητες των ελίτ. Η χρηματοδότηση και συμμετοχή στο παραπάνω πρόγραμμα πολιτικών και οικονομικών εκπροσώπων του Σαουδαραβικού βασιλείου, αλλά και των μεταρρυθμιστών με θρησκευτικούς όρους ηγετών του Ιράν, όπως ο πρώην πρωθυπουργός Hatami, που συνυπάρχουν με πολιτικούς ηγέτες της Ευρώπης των ΗΠΑ και άλλων χωρών της Μέσης Ανατολής, δεν αφήνει περιθώρια παρεξήγησης για τον νέο προσανατολισμό του πολιτικού πολιτισμού που ορίζεται με βάση τους οικονομικούς εταίρους (Βλ. Σαουδική Αραβία) ή τα γεωπολιτικά συμφέροντα (εξασφάλιση του «εκδημοκρατισμού» σε περιοχές με γεωπολιτικό ενδιαφέρον, όπως στο Ιράκ και τον Ιράν). Ακριβώς επειδή καταλύεται η έννοια της μέχρι τώρα δυτικά εννοούμενης «εκκοσμίκευσης», μπαίνουν στο παιγνίδι της δημοκρατίας, δια του κοινοτισμού, οι θρησκευτικοί εταίροι, ως συνομιλητές και ως χρηματοδότες. Προκειμένου να χωρέσουν όλοι ο πολιτικός λόγος μετασχηματίζεται σε ηθικολογία, εξού και τα ιδεολογήματα περί «κακού/καλού μουσουλμάνου», όπως και το προηγούμενο περί «σύγκρουσης των πολιτισμών».

Η επικράτηση της ηθικολογίας στις χώρες του μουσουλμανικού κόσμου υπήρξε όμως και ως συνέπεια της εξόντωσης των κοινωνικών κινημάτων σε αυτές τις πρώην αποικιοκρατούμενες περιοχές και ως συνέπεια της απαγόρευσης της καλλιέργειας κοινωνικής κριτικής και πολιτικού προβληματισμού από τα αυταρχικά πολιτικά καθεστώτα. Η σύμπραξη με τις παλιές και τις νέες μορφές αποικιοκρατικής παρουσίας των δυτικών χωρών, και η υποστήριξη, κρυφά ή φανερά μορφών του πολιτικού και εξτρεμιστικού Ισλάμ οδήγησαν στην ηγεμονία της θρησκείας και την ηθικοποίηση και το συντηρητισμό της κοινωνικής ζωής των μουσουλμάνων. Το πολιτικό Ισλάμ μετέφρασε την δυτική νεωτερικότητα σύμφωνα με τις τοπικές προτεραιότητες, συμμορφούμενο στην δυτική ουσιοκρατία και τις άλλες τοπικές ορθοδοξίες, αλλά και αντλώντας αποσπασματικά, επιλεκτικά και μετ'εμποδίων από τις δογματικές αριστερές αντιλήψεις και τις αρχές της επαναστατικότητας στη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα.[29]

Στην καθιέρωση των συνόρων μεταξύ δυτικής εκκοσμίκευσης και ηθικοποίησης από τη μια, και ισλαμικού εξτρεμισμού από την Άλλη καθοριστική υπήρξε και η πράξη ίδρυσης του κράτους του Ισραήλ. Η κουλτούρα του κράτους του Ισραήλ με την παραγωγή και διάδοση κατασταλτικών τεχνολογιών, αλλά και με την παραγωγή ηθικού νομιμοποιητικού Λόγου που επινοεί περιγραφικές κατηγορίες οι οποίες ετεροκαθορίζουν τον Άλλο ως τρομοκράτη (δεκαετία του 1970) ή ισλαμιστή τρομοκράτη σήμερα, δεν κάνει άλλο από το να εκπροσωπεί τις σχέσεις της Δυτικής ηγεμονίας στην περιοχή. Πρόκειται για ένα είδος σχέσεων κυριαρχίας και ηγεμονίας υλικού και συμβολικού χαρακτήρα οι οποίες ανατροφοδοτούν τη διαφορά ασκώντας

παραδοσιακές της πολιτικές διακυβέρνησης με τη μορφή της αφομοίωσης του διαφορετικού και το αγγλοαμερικανικό φιλελεύθερο μοντέλου κοινοτισμού που βασίζεται στη διαφορά του Άλλου. Στη περίοδο της Αποικιοκρατίας οι δύο πολιτικές οδήγησαν αντίστοιχα στις τροπές της άμεσης και της έμμεσης διακυβέρνησης επί των Άλλων.

[29] Δεν είναι τυχαίο ότι στις χώρες όπου αναπτύχθηκαν αλλά και διώχθηκαν με μένος τα αριστερά κινήματα, να παρατηρούμε είτε την κατάχρηση των επαναστατικών ιδεών και την εξόντωση των αριστερών (βλ. Ιράν), είτε την απόλυτη συμμόρφωση των αριστερών με το υπάρχον σύστημα και την τοπική ηγεμονική ορθοδοξία του Ισλάμ, προκειμένου να μην έλθουν στην εξουσία οι Αδελφοί Μουσουλμάνοι (βλ. Αίγυπτος).

τη πάνω στα σώματα των κυριαρχούμενων παλαιστινίων, τα οποία μπορεί παράλληλα να συμμορφώνονται και να αντιστέκονται.[30]

Στη συνέχεια και μέχρι σήμερα η θρησκεία επανοηματοδοτείται από τα κοινωνικά υποκείμενα σε αντιδιαστολή με τη Δύση μέσα από ηθικολογίες και πουριτανισμό όχι μόνο επειδή δύναται να εμπνεύσει μορφές εθνικής αντίστασης, λαϊκής συσπείρωσης και κοινωνικής αλληλεγγύης (βλ. Αδελφοί Μουσουλμάνοι, Χεζμπολάχ, Χαμάς, Ταλιμπάν, κλπ), αλλά και επειδή, δια της επιθυμίας και της οικονομικής εξάρτησης, της μίμησης και της εμπρόθετης δράσης επιβάλλεται ως life style το ιδεότυπο του ακραίου καταναλωτισμού και της σεμνοτυφίας που επικρατεί στις αναπτυγμένες πετρελαιο-μοναρχίες της Σαουδικής Αραβίας και στα Αραβικά Εμιράτα του Κόλπου.[31]

Η αποκρυστάλλωση του Ισλάμ σε συντηρητική και πουριτανική θρησκεία ξεκίνησε από την περίοδο της καθιέρωσης του Ουαχαμπισμού στην περιοχή της Σαουδικής Αραβίας και συνεχίστηκε σε όλη τη διάρκεια της Αποικιοκρατίας.[32] Η προσαρμογή στο πρόγραμμα του εκσυγχρονισμού και της εκκοσμίκευσης που ακολούθησαν στη συνέχεια τα εθνικά κράτη έφεραν τη νέα ηθικοποίηση της μουσουλμανικής θρησκείας. Η εθνική εκπαίδευση, η γραφειοκρατικοποίηση του ιερού δρόμου της Σαρία σε νόμο και η αστικοποίηση έβαλαν τις βάσεις για επαναπροσδιορισμούς του υποκειμένου με όρους ατομικότητας. Η απογύμνωση, ωστόσο, των τοπικών μουσουλμάνων διανοούμενων, η συστηματική συνεργασία του αρχαιότερου ισλαμικού πανεπιστήμιου Al Azhar με την αποικιοκρατική και κρατική εξουσία για παραγωγή στάνταρ ορθοδοξίας ως ουσιοκρατικής ορθοπραξίας για όλους τους μουσουλμάνους σουνίτες, μαζί με τις πολιτικές διακυβέρνησης προς όφελος μόνο των ελίτ, άφησαν το μεγαλύτερο μέρος του μουσουλμανικού κόσμου οικονομικά εξαθλιωμένο, ημιμαθή, αστικοποιημένο-ξεριζωμένο και αποξενωμένο από τα παραδοσιακά δίκτυα αλληλεγγύης της υπαίθρου, επομένως έκθετο σε απειλές, διαθέσιμο σε νέες υπαγωγές και πειθαρχίες. Από τη δεκαετία του 1980 και μετά, συνέπεια της ύφεσης μετά την πετρελαϊκή κρίση του 1973, ήταν η θρησκεία εισβάλλει στην κοινωνική ζωή των μουσουλμάνων και με πιο θεσμικούς ρόλους: στο σχολείο, στα τζαμιά, στις γειτονιές, στους δρόμους, στην τηλεόραση, στο ραδιόφωνο, κλπ.. Οι μουσουλμάνοι βομβαρδίζονται έκτοτε με κηρύγματα, αμαθών, ημιμαθών ιμάμηδων -τη στιγμή που δεν είχε δοθεί βαρύτητα στην θρησκευτική εκπαίδευση μέχρι τότε- οι οποίοι δράττονται της ευκαιρίας του "αυθεντικού" συντηρητικού life style του αραβικού κόσμου προκειμένου να ανακάμψουν στο κοινωνικό στερέωμα, καταλαμβάνοντας τα κενά που αφήνει το ανύπαρκτο συνήθως κοινωνικό κράτος. Όλοι αυτοί δρουν και ηθικολογούν στη ρητορική της «αδικίας» και όχι της

[30] Ευχαριστώ τον Νικόλα Κοσματόπουλο για αυτήν την επισήμανση. Βλ. politicon.gr: http://politicongr.wordpress.com/2010/06/29/israel-kosmatopoulos/

[31] Έχει επισημανθεί ήδη από ερευνητές ότι οι μουσουλμάνοι μετανάστες σε αυτές τις χώρες επέστρεφαν στις πατρίδες τους όχι μόνο με χρήματα αλλά και εμποτισμένοι από τις ιδέες του υποκριτικού συντηρητισμού και του πουριτανισμού, τις οποίες περνούσαν στους οικείους τους. Η περίπτωση των αιγυπτίων μεταναστών είναι χαρακτηριστική. (Βλ. στο Φωτεινή Τσιμπιρίδου (επιμ.) *«Μουσουλμάνες της Ανατολής». Αναπαραστάσεις, πολιτισμικές σημασίες και πολιτικές*. Αθήνα (2006): Κριτική. Η τάση συντηρητισμού και σεμνοτυφίας εξαπλώνεται όλο και περισσότερο στο ισλαμικό κόσμο. Τον Ιούνιο του 2010 παραιτήθηκαν όλες οι καλλονές παρουσιάστριες του τηλεοπτικού σταθμού Αλ Τζαζίρα επειδή αρνήθηκαν να συμμορφωθούν προς τας υποδείξεις του νέου διευθυντή που θεωρεί ότι οι παρουσιάστριες πρέπει να φορούν την ισλαμική μαντίλα. Στην ευρύτερη περιοχή της Μέσης Ανατολής το ταξίδι στα εύρωστα εμιράτα του Κόλπου αποτελεί όνειρο και προτεραιότητα για τα λαϊκά και μεσαία στρώματα.

[32] Maurice Godelier, Hoshad Dawod «Οι ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες απέναντι στον ουαχαμπισμό και στα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου 2001» στο Χ. Δερμετζόπουλος, Μ. Σπυριδάκης (επιμ.) *Ανθρωπολογία, Κουλτούρα και Πολιτική*. Αθήνα (2004): Μεταίχμιο, σ. 139-157.

«ανισότητας» παρασύροντας τις μάζες, προκαλώντας τες με υλικές παροχές και πιέζοντας με συναισθηματικούς και ηθικούς εκβιασμούς τους αδύναμους κρίκους, τους φτωχούς, τους αποκλεισμένους, τις γυναίκες. Όλες αυτές οι κατηγορίες των υπεξούσιων, όπως και η κατηγορία των μικροαστών και των νέων μορφωμένων που προορίζονται για τα αστικά στρώματα βλέπουν τα οράματα αναβάθμισης του οικονομικού και κοινωνικού τους επιπέδου αλά ευρωπαϊκά να γκρεμίζονται δια παντός σε αντίθεση με τα ανώτερα στρώματα της κοινωνίας τους. Η επιστροφή στη μαντίλα γίνεται μονόδρομος, ως πρακτική αντίστασης στους «ξένους» αλλά συνάμα και συμμόρφωσης ως διαπραγμάτευση καλύτερης θέσης στο εσωτερικό των κοινωνιών που είτε ευαγγελίζονται τον πουριτανισμό και την ηθικολογία, είτε τον ανέχονται να διαχέεται προκειμένου να διατηρείται ο έλεγχος πάνω στους φτωχούς και υποτελείς. Έλεγχος που ασκείται αφενός μέσα από την αυταρχική διακυβέρνηση, αφετέρου με την ανάπτυξη ενός κράτους καταστολής. Σε όλες τις χώρες του μουσουλμανικού κόσμου, ακόμη και στις πλέον κοσμικές, ολοένα και περισσότερο η έννοια του πολίτη ταυτίζεται με το νέο μουσουλμανικό υποκείμενο. Η τεκμηρίωση των διεκδικήσεων με θρησκευτικούς όρους αποτελεί τη βάση νομιμοποίησης κάθε δημόσιου διαλόγου.[33]

Από την άλλη μεριά, στην πράξη και στις δημοκρατικές κοινωνίες της Δύσης η θρησκεία έχει προ πολλού μπει στο τραπέζι των διαπραγματεύσεων, άλλοτε μέσα από τους επίσημους θεσμούς, άλλοτε ή κυρίως μέσω της κοινωνίας των πολιτών. Ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια πολλαπλασιάζεται η δράση των τελευταίων, αφού στο πλαίσιο των ευρωπαϊκών προγραμμάτων άρσης του κοινωνικού αποκλεισμού και προώθησης της πολυπολιτισμικότας, αναδεικνύονται οι εθνοτικές και οι θρησκευτικές μειονότητες ως συνομιλητές του κράτους, θολώνοντας το τοπίο και το χαρακτήρα της «λαϊκότητας» στις δυτικές δημοκρατίες.[34]

Είναι αφελές όμως να πιστέψουμε στην αντιστροφή των εξουσιών μεταξύ Δύσης και Λοιπών[35] και ότι οι πρώην αποικιοκρατούμενοι επέβαλλαν τους όρους διαπραγμάτευσης στους πρώην αποικιοκράτες, μέσω της «καθυστέρησης» ή της «τρομοκρατίας», όπως είναι και ελλιπές και μονοδιάστατο -αγγίζοντας τα όρια της συνομωσιολογίας, να υποστηρίζουμε, όπως οι παλαιομαρξιστικές αναλύσεις, ότι είναι τα οικονομικά και γεωπολιτικά συμφέροντα εν γένει, που ως η «αόρατος χειρ» του ιμπεριαλισμού επιβάλλονται στους υποτελείς που τα υφίστανται παθητικά, κατευθύνουν τον χαρακτήρα της πολιτικής και επιβάλλουν την εκτεταμένη παρουσία της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα. Ο πολλαπλασιασμός της κοινωνικής δράσης σε επίπεδο κοινωνίας πολιτών μας ωθεί στο να αναστοχασθούμε και να μετρήσουμε τη

---

[33] Ακαδημαϊκοί και ακτιβιστές από το Σουδάν, τη Σενεγάλη και τη Μαλαισία σε συνέδριο για τον Ισλαμικό φεμινισμό (Βαρκελώνη 2008) μου επισήμαναν πολλές φορές ότι στις χώρες τους αν δεν μιλάς πλέον με θρησκευτικούς όρους και επιχειρήματα δεν σε παίρνει κανείς στα σοβαρά, αλλά ούτε σε προσκαλούν στην τηλεόραση ή στο ραδιόφωνο.

[34] Αυτό συνέβη περισσότερο στο αγγλοσάξονικό περιβάλλον, ενώ στις περιοχές της νότιας Ευρώπης η Θρησκεία παραμένει με εμφανή θεσμικό ρόλο (βλ. Ελλάδα, Ιταλία). Το θρησκευτικό φαινόμενο, αντίθετα βρίσκεται σε έξαρση στις πρώην σοσιαλιστικές ευρωπαϊκές χώρες που επιχειρούν να επαναπροσδιορίσουν τη σχέση τους με το κράτος. Την ίδια περίοδο στα μουσουλμανικά κράτη που ευαγγελίζονται την «εκκοσμίκευση» (Τουρκία, Τυνησία) η επανάκαμψη της θρησκείας στο δημόσιο χώρο τελείται σταδιακά και με σταθερή επιτάχυνση από τη δεκαετία του 1980 και μετά Βλ. Sam Kaplan , *The Pedagogical State. Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey.* Στάνφορντ (2006): Stanford University Press. Amel Grami, "Onward to a Modern Islam? Interview. *Quantara.de Dialogue with the Islamic word* http://qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-40/_p-1/i.html 12/4/2010.

[35] Stuard Hall, Bram Gieben (επιμ.), «Η Δύση και οι Λοιποί: Λόγος και Εξουσία», στο *Η διαμόρφωση της νεωτερικότητας, Οικονομία, Κοινωνία, Πολιτική, Πολιτισμός,* Αθήνα (2003): Σαββάλας, σ. 403-480.

σημασία της εμπρόθετης δράσης των υποκειμένων που οδηγούν στην ορατότητα της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα και την ηθικοποίηση του δημόσιου λόγου σήμερα.

Με αυτά τα δεδομένα το αναλυτικό πλαίσιο δεν μπορεί να είναι ούτε αυτό της σύγκρουσης των πολιτισμών ούτε αυτό της διαφοράς της Δύσης από το Ισλάμ: αφενός τα σύνορα μεταξύ Δύσης και Ισλάμ δεν φαίνεται σε καμιά περίπτωση να είναι διακριτά,[36] αφετέρου η πρόκληση της «εκκοσμίκευσης» δεν μπορεί να στηρίζεται στο ιδεολόγημα περί διάκρισης θρησκείας και πολιτικής. Σε κάθε περίπτωση σε Δύση και Ανατολή επιβάλλεται ή/και επαναπροσδιορίζεται με όρους μετάφρασης μια καθοριστική δια παντός διχοτομία, η διάκριση ιδιωτικού και δημόσιου χώρου, με σημαντικές επιπτώσεις και για τα δύο φύλα, η οποία λειτουργεί συνήθως σε βάρος των υποτελών κατηγοριών και των υπεξούσιων υποκειμένων. Στο ίδιο πλαίσιο επικρατεί η ουσιοκρατία, η οποία κατά περίπτωση και εξουσιαστική συνθήκη μπορεί να μετουσιωθεί σε μοιρολατρία και ηθικολογία, σε βάρος της κριτικής σκέψης, της αναστοχαστικότητας και της δημιουργικής επινόησης.

Για όλους αυτούς τους λόγους μετανάστες και πρώην αποικιοκρατούμενοι μουσουλμάνοι, στερημένοι από το εργαλείο της κριτικής και πολιτικής σκέψης εμπνέονται από τη θρησκεία και συμμορφώνονται προς τη θρησκεία. Οι θρησκευτικές πρακτικές τόσο στο θεολογικό όσο και στο τελετουργικό μέρος συγκροτούν νέα υποκείμενα με όρους ατομικότητας ενώ παράλληλα οδηγούν και σε νέες συλλογικότητες αλληλεγγύης, ορατότητας και διεκδίκησης κοινωνικών, πολιτικών και έμφυλων δικαιωμάτων.

Μεταφράζοντας τη νεωτερικότητα: Ισλαμική παράδοση και ισλαμικό υποκείμενο

Η Αποικιοκρατική επαφή εφαρμόζοντας το πρόγραμμα και τις αξίες της νεωτερικότητας έφερε εκτός από ηγεμονία και προσδοκίες.[37] Ιδιαίτερα πάνω σε ζητήματα «ηθικής», «νόμου» και «εξέλιξης-προόδου» η ηγεμονική συνθήκη εκκοσμίκευσης και εκσυγχρονισμού ενέπνευσε τα υπεξούσια υποκείμενα μέσα από τις προθέσεις και τις προσδοκίες που δημιούργησε η επαφή με τον «πολιτισμένο» ευρωπαίο του 19^{ου}αιώνα.[38]

Εξετάζοντας τα όρια του ισλαμικού υποκειμένου, μεταξύ ατομικότητας και συλλογικότητας μπροστά στην πρόκληση της δυτικής νεωτερικότητας, θα πρέπει να προβληματοποιήσουμε κατ' αρχήν την ίδια την έννοια της «παράδοσης του Ισλάμ» η οποία σήμερα μοιάζει έτσι ώστε σε κάτι να υπολείπεται.[39] Με το βλέμμα και το λόγο τους, το συναίσθημα, τις πρακτικές και τις επιθυμίες τους,[40] τα κοινωνικά υπεξούσια υποκείμενα ιδιοποιήθηκαν την εκκοσμίκευση και τον εκσυγχρονισμό, μεταφράζοντας, αντλώντας επιλεκτικά και επαναπροσδιορίζοντας όχι μόνο τη δυτική νεωτερικότητα αλλά και την Ισλαμική παράδοση όπως και τις άλλες τοπικές

---

[36] Τάσος Κωστόπουλος, «Δύση και Πολιτικό Ισλάμ.» Στο *Ισλάμ και Ευρώπη*, σσ. 97-120. Αθήνα (2002): Εταιρεία Πολιτικού Προβληματισμού Νίκος Πουλαντζάς/Εκδόσεις Ο Πολίτης.

[37] Raymond Williams *Κουλτούρα και Ιστορία*. Αθήνα (1994): Γνώση.

[38] Talal Asad , "Conference Exchange: Of Anthropology and Colonialism: An Interview with Talal Asad", *Conference* (5/1)(1994): 71-89.

[39] Ο ευρωπαϊκός πολιτισμός αξιολογήθηκε θετικά μέσα από τον ετεροπροσδιορισμό των άλλων πολιτισμών που στερούνταν των χαρακτηριστικών του (τεχνολογικά, αξιακά κλπ). Στην εξελικτική λογική του 19^{ου} αιώνα, ο ισλαμικός πολιτισμός αξιολογήθηκε ως στάσιμος μη εξελίξιμος λόγω της ουσίας του που εντοπίστηκε από τους οριενταλιστές στο μακρινό παρελθόν του ευρωπαϊκού Μεσαίωνα.

[40] Azzedine Haddour , *The Fanon Reader*. Λονδίνο (2006): Pluto Press.

παραδόσεις.[41] Το ζήτημα επομένως δεν τίθεται ή δε θα πρέπει να τίθεται εάν και κατά πόσο το Ισλάμ στέκεται ή όχι στον αντίποδα της δυτικής εκκοσμίκευσης. Η πρόκληση βρίσκεται στο πως η ισλαμική ηθική μετασχηματίσθηκε και καθιερώθηκε από τον 19ο αιώνα και μετά στο πλαίσιο του εκσυγχρονισμού και της δυτικής εκκοσμίκευσης. Οι ποιοτικές ανθρωπολογικές έρευνες[42] έχουν ήδη δείξει ότι ήταν η πρόκληση της «εκκοσμίκευσης» και η εναρμόνιση με το πνεύμα του νόμου που οδήγησαν κατ' αρχήν στην κανονικοποίηση μέσω εξορθολογισμού του Ισλαμικού δρόμου της Σαρία σε νόμο, αλλά και στον σταδιακά αργό μετασχηματισμό της έννοιας του ισλαμικού υποκειμένου με όρους ατομικότητας.[43] Τόσο η οριενταλιστική σχολή που επικράτησε στις ανθρωπιστικές επιστήμες πριν την στροφή προς την αναστοχαστικότητα και την πολιτισμική κριτική στα τέλη της δεκαετίας του 1980, όσο και οι αποδομητικές μεταμοντέρνες επιστημολογικές παραδόσεις που ασχολούνται με τις τοπικές κοινωνίες εξακολουθούν να υποτιμούν τις διαστάσεις του ίδιου τύπου ουσιοκρατίας για το Ισλάμ που παράγεται σήμερα τόσο από τις δεξαμενές σκέψεις πολιτικών, οικονομολόγων και διεθνολόγων σε παγκόσμιο επίπεδο (βλ. παραπάνω), όσο και από τους ίδιους τους μουσουλμάνους. Και φυσικά δεν πρόκειται για τις ουσιοκρατίες των ακραίων φονταμεταλιστών μόνο.[44] Με άλλα λόγια, οι μουσουλμάνοι έμαθαν να σκέφτονται για εαυτούς και άλλους μέσα από μια σχέση ιμπεριαλισμού της Δύσης επί των Λοιπών και μια συνθήκη επιστημολογικής ηγεμονίας, αυτή του θετικισμού. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα αφενός να επιθυμούν τη διάκριση μεταξύ Δύσης και Ισλάμ αφετέρου να μη συνειδητοποιούν το μέγεθος της υπαγωγής και της συμμόρφωσής τους στις πολιτικές και επιστημολογικές παραδόσεις της ευρωπαϊκής, και τελευταία, αμερικανικής ηγεμονίας.[45] Αποικιοκρατική διοίκηση και εθνική διακυβέρνηση επέβαλαν τη νέα γραμματική κυβερνοοτροπιών μέσα από τη γραφειοκρατία, την εκπαίδευση και τον εκσυγχρονισμό, αλλά και μέσα από

[41] Η έννοια της «ισλαμικής παράδοσης» χρησιμοποιείται εδώ στην εκδοχή του Talal Asad, δηλαδή ως ρηματική παράδοση στη λόγια και ελίτ εκδοχή του Ισλάμ, αλλά και ως λαϊκή στην εκάστοτε τοπική της εφαρμογή από τα υποκείμενα. Δεν πρόκειται για στατική αλλά για δυναμική έννοια η οποία, όπως και σε άλλες παραδόσεις, εμπνέει, κινητοποιεί και συγκροτεί τα υποκείμενα τα οποία όμως με τις πρακτικές, τις προδιαθέσεις και τις προσδοκίες τους τη μετασχηματίζουν συνεχώς. Σε μεγάλο βαθμό όμως η παράδοση αυτή προκύπτει από τους ευρύτερους μετασχηματισμούς της σχέσης της γνώσης με την εξουσία. Παρόμοιες θέσεις αναπτύσσουν και άλλοι ανθρωπολόγοι Βλ. Dale Eickelman *The middle East and Central Asia: An Anthropological Approach.* Νιου Τζερσευ (2002): Pentice-Hall.

[42] Η ανθρωπολογική παρουσία στον ακαδημαϊκό χώρο συμβάλλει όλο και περισσότερο στην βαθύτερη και συνολικότερη κατανόηση τέτοιων ζητημάτων, βλ. Γεράσιμος Μακρής, *Ισλάμ: Πεποιθήσεις, πρακτικές και τάσεις*, Αθήνα (2004): Ελληνικά Γράμματα., Brinkley M. Messick, *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*. Μπέρκλευ (1993): University of California Press.

[43] Η έννοια «ισλαμικό υποκείμενο» στην παρούσα μελέτη χρησιμοποιείται στον ενικό για αναλυτικούς λόγους, χωρίς να υπονοείται ότι όλοι οι μουσουλμάνοι ξεκινούν από μια κοινή αντίληψη που τους συγκροτεί ουσιοκρατικά ως μουσουλμανικά υποκείμενα. Αντίθετα υιοθετείται η θέση σύμφωνα με την οποία είναι η ουσία της μουσουλμανικής θεολογίας η οποία εμπνέει και κινητοποιεί διαφορετικούς τύπους υποκειμενικότητας σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους και σε διαφορετικά κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα. Βλ. Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic revival and the feminist subject*. Πρίνστον (2005): Princeton University Press.

[44] Βλ. ενδεικτικά Mary Habeck, *Οι μαχητές του θεού*. Αθήνα (2006): εκδόσεις Τουρίκη, όπου προσεγγίζεται το ζήτημα της αναπλαισίωσης της «σύγκρουσης των πολιτισμών» από τη σκοπιά των ισλαμιστών.

[45] Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι τα νέα Πανεπιστήμια στο μουσουλμανικό κόσμο αποφεύγουν συστηματικά τις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες προωθούν μόνο θετικές επιστήμες και οικονομικά ενώ ελέγχουν συστηματικά την παραγωγή της κοινωνιολογικής παρατήρησης (προσωπική διαπίστωση από την επιτόπια έρευνα στο Ομάν, η οποία συμφωνεί απόλυτα με άλλες έρευνες στην περιοχή).

αξιακές παραδοχές, όπως η διάκριση ιδιωτικού δημόσιου χώρου, θρησκείας και πολιτικής εξουσίας, σώματος και πνεύματος, ορθού λόγου και συναισθήματος, αλλά και μέσα από την παραδοχή ιεραρχικής αξιολόγησης του ευρωπαϊκού πολιτισμού έναντι των υπολοίπων.

Εξετάζοντας και προβληματοποιώντας την έννοια «ισλαμικό υποκείμενο», πρώτα απ'όλα θα πρέπει να σημειωθεί ότι, όπως υποστηρίζουν σχετικοί μελετητές, η υποκειμενική εσωτερικότητα αναγνωρίζονταν πάντα στην ισλαμική παράδοση, τόσο στο εθιμοτυπικό τελετουργικό, όσο και στον μυστικισμό. Αυτό που η νεωτερικότητα έφερε είναι ένα νέο είδος υποκειμενικότητας, αυτό που ταιριάζει με την ηθική αυτονομία και την αισθητική αυτό-επινόηση, μια έννοια του υποκειμένου που έχει νέα γραμματική.[46] Το γιατί αυτή η ιδιοποίηση-μετάφραση υποκειμενικότητας δεν έγινε, με τον ίδιο εννοούμενο τρόπο, όπως στη Δύση και στις μουσουλμανικές χώρες δεν είναι τυχαίο. Σε κάθε περίπτωση αποτελεί εξίσου στερεότυπη παραδοχή ότι αυτό συνέβη με ενιαίο τρόπο στη Δύση.[47] Σίγουρα επίσης δεν πρόκειται για λόγους καθυστέρησης ή μόνο αποτέλεσμα της επιθυμίας αντίστασης στο δυτικό πρότυπο που τα χαμηλά και μεσαία στρώματα των μουσουλμάνων αδυνατούσαν να ενσωματώσουν. Παράλληλα μεγάλο ρόλο έπαιξαν και συνεχίζουν να παίζουν τα παραδοσιακά και νεωτερικά δίκτυα αλληλεγγύης και κοινωνικοποίησης που χαρακτηρίζονται από πολλαπλούς τύπους σχέσεων εξουσίας, ενώ επικρατούν και εσωτερικές σχέσεις εξουσίας και ηγεμονίας, θρησκευτικού, πολιτικού ή συγγενικού-κοινωνικού περιεχομένου (μεταξύ των αράβων, στο ίδιο κράτος, στην ίδια περιοχή, στο ίδιο χωριό, στη γειτονιά, στην οικογένεια κλπ). Δεν είναι επίσης μόνο γιατί ο μουσουλμάνος υφίσταται σε θρησκευτική υπαγωγή και ο ευρωπαίος δεν υφίσταται σε κανενός είδους υπαγωγή. Η περίφημη αυτονομία του υποκειμένου στο δυτικό κόσμο αφενός εξαρτάται και υπόκειται στον έλεγχο του νόμου του κράτους και τις απαιτήσεις της οικονομίας της αγοράς, αφετέρου αγγίζει ιεραρχικά περισσότερο τα ανώτερα παρά τα κατώτερα στρώματα της κοινωνίας, όπου, όπως λέει ο Asad,[48] η κοινωνική ευημερία και ο πολιτικός έλεγχος του δημόσιου χώρου ευνοούν την ανάπτυξη της ατομικότητας και απεξάρτησης από τα κοινωνικά δίκτυα. Σε κάθε περίπτωση δεν γίνεται με τον ίδιο τρόπο σε όλες τις χώρες του δυτικού κόσμου, ενώ η ανάπτυξη μιας κουλτούρας εθνικού κράτους από τον 19ο αιώνα και μετά κινητοποιεί τα υποκείμενα για δράσεις κοινοτισμού εθνικών ταυτοτήτων, αλλά οδηγεί και σε διαφορετικά βιώματα υποκειμενικότητας και αντιθέσεις στο εσωτερικό του εθνικού συνόλου.

Όσο και αν προβάλλονται τα στερεότυπα και τα στεγανά των νέων ταυτοτήτων, τόσο οι κοινωνικές έρευνες μας δείχνουν ότι η συγκρότηση των υποκειμένων σε Δύση και Ανατολή δεν προκύπτει με ενιαίο τρόπο, αφορά διαδικασίες ρευστές και υπό συνεχή μετασχηματισμό. Στη Μέση Ανατολή αλλά και ευρύτερα σε περιοχές του μουσουλμανικού κόσμου ο εξορθολογισμός του Ισλάμ και οι όροι επιβολής των αρχών της εκκοσμίκευσης σε συνδυασμό με τα τοπικά απολυταρχικά καθεστώτα, τη διαστρωμάτωση της κοινωνίας και τα παραδοσιακά δίκτυα αλληλεγγύης και εξάρτησης επηρέασαν τη συγκρότηση των πολλαπλά υπεξούσιων υποκειμένων (στον τοπικό αυταρχισμό, στους Αποικιοκράτες, στις ελίτ και ανώτερες τάξεις, στην οικογένεια, στο Θεό, κ.α.). Τα υπεξούσια υποκείμενα

[46] Talal Asad, "Reconfigurations of Law and Ethics in Colonial Egypt" στο T. Asad (2003), *ό.π.* σ. 225.

[47] Βλ. κριτική στον Δυτικισμό. Fernando Coronil, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology* 11(1)(1996): 51-87. Ian Buruma, Avishai Margalit *Δυτικισμός. Η Δύση στα μάτια των Άλλων*. Αθήνα (2007): Κριτική.

[48] Talal Asad (2003), *ό.π.* σ. 226.

ιδιοποιήθηκαν ουσιοκρατίες και στερεότυπα για εαυτούς και Άλλους τα οποία διαχειρίστηκαν επιλεκτικά, σύμφωνα με τη τάξη, το φύλο και τη σειρά που κατείχαν στην κοινωνία τους άλλοτε στη λογική της αντίστασης και του διαχωρισμού άλλοτε ή και ταυτόχρονα στη λογική της επιθυμίας ταύτισης δια της μίμησης και της εμπρόθετης δράσης. Οι τακτικές ιδιοποίησης επίσης δεν παρουσιάζουν ενιαία γραμμική εξέλιξη, αλλά διαμορφώθηκαν στη λογική της τομής και της συγκυρίας μεταξύ τοπικών προτεραιοτήτων και παγκόσμιων ιδεολογιών (αριστερά κινήματα και επαναστάσεις το 1960 και 1970, νεοφιλευθερισμός, καταναλωτισμός και Παγκοσμιοποίηση από το 1980 και μετά).[49]

Αντιλαμβανόμαστε ότι το ισλαμικό υποκείμενο βρίσκεται υπό την πίεση συνεχών και αλλεπάλληλων μετασχηματισμών που γεννούν αλληλοσυγκρουόμενες αξίες, επειδή αυτό σε μακρά διάρκεια επαναπροσδιορίζεται μέσα από την ηγεμονική συνθήκη «διαφοράς» και «εξαίρεσης» από τον δυτικό πολιτισμό. Ωστόσο, για να γίνουν αντιληπτές οι λεπτές ισορροπίες και αποχρώσεις κάτω από τις οποίες συγκροτούνται οι υποκειμενικότητες θα πρέπει να εισέλθουμε πέρα από τους θεσμούς και στο χώρο της θρησκευτικής εμπειρίας, που συνιστά τομέα αυτογνωσίας, κοσμολογίας και πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων στις περιοχές αυτές.

Όπως επισημαίνουν ερευνητές ειδήμονες σε ζητήματα θεολογίας, για τους μουσουλμάνους η συγκρότηση της υποκειμενικής εμπειρίας δεν είναι θέμα συνείδησης ως αυτοσκοπού (κατά το καντιανό πρότυπο) αλλά αποτέλεσμα ενσώματων εμπειριών οι οποίες αποκτώνται τόσο κατά την παιδική ηλικία, αλλά επίσης κατά την ενηλικίωση, όπου η παρέμβαση των αρχών, των συγγενών και των φίλων σε ειδικές συνθήκες μπορεί να είναι αποφασιστικής σημασίας για την επίτευξη ή την αποτυχία της συνένωσης με το Θεό. Εδώ σώμα και πνεύμα αποτελούν εξίσου το αντικείμενο της ηθικής πειθαρχίας.

Ανθρωπολογικά, η χρήση της έννοιας του habitus (ως έξη και προδιάθεση), που προτείνει ο Asad φαίνεται να συνιστά, την πλέον κατάλληλη αναλυτική κατηγορία, επειδή η χρήση της μας επιτρέπει να προσεγγίσουμε το πως επιτυγχάνονται οι ατομικά αναπτυσσόμενοι σκοποί, από τις φυσικές κινήσεις και τις συναισθηματικές καταστάσεις, έως τις πνευματικές εμπειρίες του μυστικισμού.[50] Σε κοινωνικό επίπεδο η ίδια έννοια μας επιτρέπει παράλληλα να δούμε πως γίνονται αντιληπτές από τα υποκείμενα οι τεχνικές της μικροεξουσίας και οι ηγεμονίες που περνούν όχι απαραίτητα με όρους καταναγκασμού και βίας αλλά και με όρους προδιάθεσης, επιθυμίας, υπαγωγής ή αντίστασης του ενσώματου εαυτού.

Με άλλα λόγια ο μουσουλμανικός κόσμος και η μουσουλμανική ηθική δεν διαμορφώθηκαν ερήμην των Άλλων, δηλαδή των χριστιανών-Δυτικών, οι οποίοι στη συνθήκη της Αποικιοκρατίας είχαν την ευκαιρία να επιβάλουν εξουσιαστικά τις θέσεις τους, αλλά και να διασπείρουν ηγεμονικά τις αντιλήψεις τους περί «προόδου», «θρησκείας» και «ηθικής». Αυτό έγινε συγκεκριμένα και θεσμικά μέσα από την εκπαίδευση και τις ιεραποστολές (βλ. Λίβανος, Συρία)[51] αλλά και με την κανονικοποίηση μέσω εξορθολογισμού σε «νόμο» του ιερού, μέχρι τότε «δρόμου», της Σαρία (βλ. Αίγυπτος). Πρόκειται για δράσεις που στο είδος της εκάστοτε έμμεσης ή άμεσης διακυβέρνησης νοηματοδοτούσαν και επιτηρούσαν το δημόσιο χώρο ως δυτικό-κοσμικό, διαχωρίζοντας τον ιδιωτικό ως παραδοσιακό-μουσουλμανικό. Αυτή η διάκριση δημόσιου/ιδιωτικού ως κατ'εξοχήν συνθήκη της δυτικής νεωτερικότητας

[49] Διαφορετικά παραδείγματα αναφέρονται στο Παναγιώτης Γέρος, *ό.π.*
[50] Talal Asad (2003), *ό.π.*
[51] Georges Corm, *L'Europe et l'Orient. De la balkanisation à la libération. Histoire d'une modernité inaccomplie*. Παρίσι (1991): éd. de la Découverte.

ενέπνευσε αντιστάσεις και υπαγωγές σε αναμενόμενους ή παράδοξους τύπους΄ πρόκειται για την ειρωνεία της ιστορίας που θέλει τους φονταμενταλιστές να ιδιοποιούνται επιλεκτικά το ηγεμονικό πλαίσιο της πουριτανικής δυτικής ηθικοποίησης και προσαρμόζοντάς το στους κανόνες της τοπικής ηθικοποίησης και σεμνοτυφίας να διαπραγματεύονται την κοινωνική αδικία. Το πολιτικό Ισλάμ προβάλλει ως παράδοξο, ως τερατούργημα και διαστροφή. Η έκκληση όμως για «επιστροφή στις ρίζες» από μέρους των φονταμενταλιστών, που προσδοκά σε συσπείρωση αντίστασης στη Δύση για την ανάκτηση της χαμένης αξιοπρέπειας των μουσουλμάνων, δεν είναι παρά μια πράξη συμμόρφωσης στη δυτική ηγεμονική επιστημολογία των αρχών του θετικισμού για αναζήτηση ουσίας. Κατά γενική ομολογία προωθείται από τους ισλαμιστές αυτό το οποίο φαντασιώθηκαν οι δυτικοί «μια ισλαμική τάξη η οποία έχει υποβιβαστεί σε ποινικό κώδικα, απογυμνωμένη από τον ουμανισμό της και την αισθητική της, την εξερευνητική της σκέψη και την πνευματική της αφοσίωση»,[52] ενώ όπως έχει πολλές φορές διαπιστωθεί η γυναικεία σεμνότητα προβάλλεται εδώ όπως και σε άλλες περιπτώσεις ωσάν να πρέπει να σωθεί η τιμή του κοινωνικά αδύναμου.[53] Πρόκειται για την ίδια τροπή πολιτικής που υιοθετούσαν και οι αποικιοκράτες, όταν επενέβαιναν πάνω στο γυναικείο σώμα αφαιρώντας τότε τις μαντίλες, προκειμένου να απελευθερώσουν τις γυναίκες των Άλλων και να επιβάλουν το δυτικό εκσυγχρονισμό.[54]

Μια άλλη πολιτική οριενταλιστικού υποβιβασμού σχετίζεται με την αλλοτρίωση των εννοιών της ισλαμικής παράδοσης. Ως επίκαιρο παράδειγμα αυτού του υποβιβασμού ερευνητές αναφέρουν τη λέξη «τζιχάντ» με την πλουραλιστική της στην αρχή εκδοχή, η σπουδαιότερη των οποίων σημαίνει τον αγώνα του μουσουλμάνου απέναντι στον εαυτό του, να καταλήγει να σημαίνει σήμερα πόλεμο άνευ διακρίσεων ενάντια σε υποτιθέμενους εχθρούς, τόσο για τους δυτικούς όσο και για τους ισλαμιστές.[55] Κατά βάθος πρόκειται για απάντηση των μουσουλμάνων στην οριενταλιστική πλάνη των Δυτικών που επικράτησε από τον 19ο αιώνα και μετά, σύμφωνα με την οποία ήταν η αδυναμία της θρησκείας τους, δηλαδή του Ισλάμ να εκσυγχρονισθεί και να προσαρμοσθεί στις νεωτερικές προκλήσεις.[56] Αυτές οι θέσεις ηγεμονικά και μονοδιάστατα αποκρυσταλλώθηκαν θεωρώντας αντιθετικά ζεύγη, όπως τη θρησκεία με την εκκοσμίκευση, το πνεύμα με το σώμα, τον ορθό λόγο με το συναίσθημα. Ο εαυτός που θεωρήθηκε κατακερματισμένος σύμφωνα με το καντιανό πρότυπο μοιράστηκε και μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού χώρου, με αρσενικό και θηλυκό πρόσημο αντίστοιχα.

Όπως όμως δείχνουν οι μελέτες για το φύλο στις μουσουλμανικές κοινωνίες, η δυτική νεωτερικότητα και το πολιτικό Ισλάμ των φονταμενταλιστών αντλούν από την ίδια δεξαμενή εννοιολόγησης της εξουσίας, του σώματος και του φύλου, της

[52] Edward W. Said (2004), *ό.π.* σ. 135.

[53] Αυτό μπορεί να κυκλοφορεί μεταξύ των φτωχών βεδουίνων της Αιγύπτου και της Ιορδανίας, των χαμηλών στρωμάτων μουσουλμάνων του Πακιστάν και της Ινδίας, αλλά να χρησιμοποιείται εργαλειακά από τις πολιτικές ελίτ όπως οι φονταμενταλιστές Ταλιμπάν στο Αφγανιστάν ή οι ουαχαμπιστές ηγέτες της Σαουδικής Αραβίας.

[54] Αθηνά Αθανασίου, «Οι λόγοι της μαντίλας: Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της «άλλης γυναίκας», στο Α. Αθανασίου, *Ζωή στο όριο. Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*, Αθήνα (2007): Εκκρεμές, σ. 251-276.

[55] Yaser I.A. Ellethy, «Αραβική γλώσσα, Ανατολικές και Ισλαμικές σπουδές» στο Φ. Τσιμπιρίδου, Δ. Σταματόπουλος (επιμ.) *Οριενταλισμός στα όρια. Από τα Οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή*, Αθήνα (2008): Κριτική, σ.81-98. Abdulrahman Al Salimi, «Ο Οριενταλισμός στις σχέσεις Ισλάμ και Δύσης» στο Φ. Τσιμπιρίδου, Δ. Σταματόπουλος (επιμ.) *ό.π.*σ. 23-34. Hassan Badawi, «Μορφές του αραβικού Ισλάμ» στο Φ. Τσιμπιρίδου, Δ. Σταματόπουλος (επιμ.) *ό.π.*σ. 63-80.

[56] Στο ζήτημα έχω διεξοδικά αναφερθεί στο «Οριενταλισμός και πολιτικές της ανθρωπολογίας στη Μέση Ανατολή» στο Φ. Τσιμπιρίδου, Δ. Σταματόπουλος (επιμ.) *ό.π.* σ. 267-309.

ετερόφυλης σεξουαλικότητας και της πουριτανικής ηθικής. Η συμμόρφωση του δεύτερου προς τις προκλήσεις της πρώτης περιλαμβάνει την εφαρμογή της επιβαλλόμενης ορθοδοξίας πάνω στα σώματα των μουσουλμάνων.[57] Η ετεροπροσδιοριστικά διαμορφωμένη εικόνα της κοινότητας των πιστών μουσουλμάνων (Umma) μοιάζει να εξουδετερώνει κάθε έννοια του υποκειμένου αφού αυτό δεν μπορούσε να προσδιορισθεί στα μάτια των δυτικών Άλλων με όρους ατομικότητας, ενώ όλες αυτές οι «ελλείψεις» καταγράφονται ως μειονεξίες και στη συνείδηση του τοπικού πληθυσμού που προσπαθούσε να τους μοιάσει προσαρμοζόμενος στο πρόγραμμα της εκκοσμίκευσης και του εκδημοκρατισμού.

Είναι χαρακτηριστικό ότι ενώ σημαντικοί Μουσουλμάνοι διανοητές οραματίστηκαν το πολιτικό Ισλάμ και με κοσμικούς όρους αυτό δεν έγινε ευρέως γνωστό, ενώ αποσιωπήθηκε και το γεγονός ότι η ίδια η φιλοσοφία της μουσουλμανικής θρησκείας μοιάζει να έχει περισσότερο κοσμικό παρά εσχατολογικό προσανατολισμό.[58] Είναι μόλις πρόσφατα που η υποκειμενικότητα με όρους ατομικότητας διεκδικείται από την κατηγορία των πλέον υπεξούσιων, όπως οι γυναίκες μουσουλμάνες των αστικών στρωμάτων και των χαμηλών καστών, στα μάτια των δυτικών όμως για άλλη μια φορά αυτό μοιάζει «παράδοξο» και ασύμβατο με τις αρχές της δυτικά εννοούμενης φεμινιστικής χειραφέτησης.[59]

Η Ισλαμική ορθοδοξία ως τροπή συμμόρφωσης στην ηγεμονία της δυτικής νεωτερικότητας

Το ιδεότυπο της ορθοδοξίας του Ισλάμ χρησιμοποιεί επιλεκτικά τις παλιές παραδόσεις και διαμορφώνει συνεχώς νέες υποστηρίζοντας την αυθεντικότητά τους. Χαρακτηριστικό αλλά και καθοριστικό για τις άλλες χώρες είναι το παράδειγμα της Αιγύπτου. Εκεί, το πιο παλιό ισλαμικό πανεπιστήμιο του κόσμου, το Al Azhar, εκδίδοντας γνωμοδοτήσεις (fetwa) επέβαλε και συνεχίζει να επιβάλει εν είδη αυθεντίας την ισλαμική ορθοδοξία για τους σουνίτες μουσουλμάνους. Η εκπαίδευση που αποτέλεσε επίσης τον μοχλό και τον τόπο παραγωγής της ίδιας ορθοδοξίας με υποβαθμισμένο το ρόλο των θρησκευτικών σχολείων οδήγησε στην επικράτηση των πλέον συντηρητικών εκδοχών του Ισλάμ σήμερα.[60] Τον τελικό τόνο της συντήρησης έδωσαν τα ΜΜΕ με τον λαϊκισμό τους και τη διασπορά της μικροαστικής ηθικής[61] αλλά και την προβολή του μυθικού πλούτου και του ακραίου πουριτανισμού των αραβικών πετρελαιο-μοναρχιών. Με τον τρόπο αυτό παρήχθη μια κανονιστική υποστασιοποιημένη μορφή ορθοδοξίας και ορθοπραξίας του Ισλάμ άκρως συντηρητική διαποτισμένη από τις σεξιστικές διακρίσεις και τον συντηρητισμό της παραδοσιακής πατριαρχίας εμποτισμένης με τον πουριτανισμό, την ανδρική προτεραιότητα και την υποκρισία της αστικής δημοκρατίας. Η ισλαμική παράδοση για παράδειγμα, ήθελε η εφαρμογή της Σαρία να γίνεται μέσα από τις προφορικές πρακτικές γνωμοδοτήσεων κάνοντας χρήση της αναλογίας στο πνεύμα της συναίνεσης για το καλό των διαδίκων και το συμφέρον της κοινότητας. Πρόκειται για διαδικασία που διαφέρει ως προς τις προτεραιότητες ενός δυτικού νόμου που ρητά προβλέπει, επιτρέπει, δικαιώνει ή τιμωρεί. Στη συνέχεια όμως η Σαρία, όπως συνέβη

[57] Βλ. επίσης Judith Tucker, *In the house of Low: Gender and Islamic Law in Syria and Palestine*. Μπέρκλευ, Λος Αντζελες (1998): University of California Press

[58] Βλ. Mahmood Mamdani, (2006), *ό.π.*

[59] Βλ. περιπτώσεις ισλαμιστριών και ισλαμικού φεμινισμού.

[60] Amel Grami, ό.π. Γεράσιμος Μακρής, ό.π. David Shankland, *Ισλάμ και κοινωνία στην Τουρκία*, Αθήνα (2003): Κριτική.

[61] Lila Abu-Lughod (1998) "The marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a dynamic of Postcolonial Cultural Politics", ό.π.

στην Αίγυπτο κατά τον 19ο αι., ορίστηκε στο πνεύμα της ιδιωτικοποίησης της θρησκείας και της προετοιμασίας του εδάφους για αυτοδιοικούμενο υποκείμενο, παρόλο που αυτό όμως δεν έγινε τότε επειδή το νεωτερικό κράτος, ως καπιταλιστικό και φιλελεύθερο καθεστώς έδωσε προτεραιότητα στην «οικογένεια».[62] Στην κοινωνική μονάδα της οικογένειας γεννήθηκε η ιδιωτικότητα. Οι εντάσεις εντός των οικογενειών συνέχισαν αφού οι κοινωνικοί δράστες άρχισαν να κινούνται μεταξύ συναισθήματος και συμφέροντος, εντάσεις που κατέληξαν στα δικαστήρια τα οποία έκτοτε αποφασίζουν με άλλους τρόπους. Μέρος της έντασης αποτέλεσε και η αιτούμενη ρύθμιση της σχέσης κρατικού ελέγχου και ανεξαρτησίας των ισλαμικών δικαστηρίων. Σε αυτό το πλαίσιο ο ισλαμικός νόμος μεταφράστηκε κατ'αρχήν ως «Οικογενειακό δίκαιο». Από εδώ και στο εξής όμως, δηλαδή από το τέλος του 19ου αιώνα και μετά τα πράγματα περιπλέκονται περαιτέρω. Πολιτικές του κράτους φυσικοποιούν συνεχώς την οικογένεια και στο επίπεδο της δημόσιας γνώσης και δραστηριότητας το υποκείμενο περιθωριοποιείται. Οι αντιθέσεις και οι αντιφάσεις πολλαπλασιάζονται αφού η μεν εξορθολογισμένη Σαρία που κάνει διάκριση μεταξύ νόμου και ηθικής σύμφωνα με τις ισλαμικές παραδόσεις δεν γίνεται αντιληπτή με κοσμικούς όρους, ενώ τα υποκείμενα που διεκδικούν νομολογίες προσωπικού στάτους καλούνται να το διαπραγματευτούν σε ένα πλαίσιο στο οποίο η Σαρία τίθεται σε εφαρμογή στη λογική του «οικογενειακού δικαίου».[63]

Στο σημείο αυτό όμως θα πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι ήταν και το κλείδωμα της ερμηνευτικής δυνατότητας των γραφών στην ισλαμική παράδοση των σουνιτών[64] που υπήρξε καθοριστικό για τη σημασία που απέκτησε έκτοτε στις ζωές των ανθρώπων η έννοια της «αυθεντίας» που προκύπτει από τις γνώσεις και το κύρος των νομοδιδασκάλων, τόσο στη μακρά διάρκεια του ευρωπαϊκού Μεσαίωνα, όσο και στη συνθήκη της νεωτερικότητας. Η αυθεντία όσων κατέχουν τη γνώση και τη διαχειρίζονται πέρασε σε μακρά διάρκεια από την αναλογική και συναινετική πρακτική των ιδιαίτερα καλλιεργημένων νομοδιδασκάλων να ερμηνεύουν τις γραφές και να αποδίδουν δικαιοσύνη στο δρόμο της Σαρία, στην κυριολεκτική και ανιστόρητη ανάγνωση των πηγών από αμόρφωτους ιεροκήρυκες σήμερα, αλλά και στην εξορθολογισμένη εκδοχή ορθοδοξίας που παράγεται από τη συνεργασία των ισλαμικών κέντρων με τις πολιτικές εξουσίες. Πρόκειται για αυθεντίες που είχαν μέχρι πρόσφατα μόνο ανδρικό πρόσωπο και εμπνεύστηκαν και από τον πουριτανισμό της Δύσης[65] που ήθελε τον έλεγχο του σώματος και της επιθυμίας, ιδιαίτερα αυτόν πάνω στα γυναικεία σώματα..

Στους Σιίτες του Ιράν, για να δώσουμε ενδεικτικά ένα άλλο παράδειγμα, η Ισλαμική επανάσταση στηρίχθηκε στην ιδιοποίηση των δυτικών αρχών Δημοκρατίας και των επαναστατικών ιδεών της εποχής (1970) προκειμένου να επαναπροσδιορισθεί και να νομιμοποιηθεί στο διηνεκές η θρησκευτική Αρχή του αιρετού κατά παράδοση ηγέτη των πιστών (ιμάμης στο βαθμό του Αγιατολάχ). Μετά την ισλαμική επανάσταση αυτός έγινε ο Οδηγός, τοποτηρητής δηλαδή του ορθού δρόμου που διασφαλίζει μέσω του συντάγματος τη δημοκρατική λειτουργία.[66]

Από την κριτική κατανόηση στη δημιουργική κριτική

Σύμφωνα με τη διατύπωση του Edward Said, *«δυτικοί, μουσουλμάνοι και άλλοι παρόμοιοι (βλ. Εβραίοι) είμαστε εξίσου παγιδευμένοι στα βαθιά νερά της*

---

[62] Talal Asad (2003), *ό.π.*. σ. 228.
[63] Talal Asad (2003), *ό.π.*. σ. 248 και 230
[64] Mahmood Mamdani, (2006), *ό.π.* και Γεράσιμος Μακρής (2004) *ό.π.*
[65] Βλ. Maurice Godelier, κ. α. ό.π.
[66] Olivier Roy, «Ιράν: Σιτισμός και επανάσταση», *Νέα Εστία* 160 (2006): 347-364.

παράδοσης και της νεωτερικότητας. Καθώς όμως τα νερά αυτά είναι μέρος του ωκεανού της ιστορίας, όποια προσπάθεια και αν κάνουμε να τα οργανώσουμε ή να τα χωρίσουμε με φράγματα είναι μάταιη. Ζούμε σε τεταμένες εποχές αλλά είναι καλύτερο να σκεφτόμαστε με όρους ισχυρών και ανίσχυρων κοινοτήτων, την κοσμική πολιτική της λογικής της άγνοιας και τις οικουμενικές αρχές της δικαιοσύνης και της αδικίας, παρά να αναζητούμε τεράστιες αφαιρέσεις, οι οποίες μπορεί να μας παρέχουν στιγμιαία ικανοποίηση αλλά ελάχιστη αυτογνωσία ή τεκμηριωμένη ανάλυση. Η θέση της «Σύγκρουσης πολιτισμών» είναι μια απάτη, όπως «ο πόλεμος των Κόσμων», πιο χρήσιμη για την ενίσχυση της αμυντικής υπερηφάνειας παρά για την κριτική κατανόηση της ιλιγγιώδους αλληλεξάρτησης της εποχής μας».[67]

Στο κείμενο αυτό προσπάθησα σταχυολογώντας να διερευνήσω τους όρους με τους οποίους μπορεί να γίνουν αποδεκτές ηγεμονικές και μη παραδόσεις με επιλεκτικούς τρόπους μετάφρασης. Η αποδόμηση του πλαισίου απαιτεί ιστορική αναπλαισίωση και κατά περίπτωση αναζήτηση των πρακτικών ιδιοποίησης από τους ανθρώπους. Η κατανόηση συμπεριφορών και πολιτικών δεν μπορεί να επιτευχθεί συνολικά αν δεν ενσκύψει κανείς στους ιδεότυπους και τους μετασχηματισμούς της κάθε παράδοσης σε διαφορετικές χρονικές στιγμές, και αν δεν μεταφέρει συνολικά τις εμπειρίες των υποκειμένων που τις υιοθετούν επιλεκτικά βιώνοντάς τες ως ενσώματες εμπειρίες.

Από εδώ και στο εξής ξεκινά η πρόκληση της «κριτικής κατανόησης» για την ανασημασιοδότηση των ορίων και των συνόρων, όχι με όρους κρυμμένης ουσίας αλλά κριτικής και ενσώματης εμπειρίας που αποδομεί κατά περίπτωση, εξίσου σε δυτικό και μουσουλμανικό κόσμο, το τρίπτυχο υποκειμενικότητα-εκκοσμίκευση-θρησκεία, ως ιδεολογία, ως παρωδία, ως φιλοσοφία, ως εξουσία, ως τελετουργία. Κάνοντας χρήση κατηγοριών που δεν ιεραρχούν, αλλά υιοθετώντας επιστημολογικές προσεγγίσεις που αποδομούν το πλαίσιο συγκεκριμένων σχέσεων μακρο και μικρο εξουσίας γίνονται ορατά τα όρια που συγκροτούν και φυσικοποιούν με ουσιοκρατικό και πολιτικό τρόπο τη διαφορά και τον Άλλο. Παράλληλα γίνονται ορατά τα βιώματα αλλά και οι εμπρόθετες δράσεις των κοινωνικών υποκειμένων που υφίστανται πολλαπλές ηγεμονίες στο πλαίσιο του καπιταλισμού, του πολιτικού αυταρχισμού, της οικογένειας και της πατριαρχίας στον ιδιωτικό αλλά και στο δημόσιο χώρο, αλλά και της αυθεντίας στο χώρο της θρησκείας, κ.α.[68] Η κριτική κατανόηση που ξεκινά από την αποδόμηση των συνόρων και περιλαμβάνει την ανάδειξη της ετερογένειας των νοημάτων και όχι της διαφοράς των ταυτοτήτων μας οδηγεί σε ένα είδος δημιουργικής κριτικής που δύναται να λαμβάνει υπόψη τις εναλλακτικές εκδοχές της υποκειμενικότητας, της εκκοσμίκευσης, της θρησκείας, όπως αυτές του φύλου, της σεξουαλικότητας, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και του πολιτισμού, όλες αναλυτικές και συνάμα πολιτικές κατηγορίες προς ιστορική αναπλαισίωση, αποδόμηση και αναστοχασμό.

---

[67] Ανατολή και Δύση εντάσσονται στις ίδιες οικουμενικές αρχές της ιστορικής προέλευσης, της δικαιοσύνης, και της αδικίας Edward W. Said (2004), *ό.π.* σ. 129.

[68] Talal Asad "Reflections on Laicité and the Public Sphere.", *Social Science Research Council, Items and Issues, Volume 5, Number 3*(2005). *http://www.ssrc.org/publications/items/v5n3/index.html*