

# Κριτική Θεωρία και Ισλαμισμός\*

της Susan Buck-Morss (Μετάφραση Φώτης Τερζάκης)

11 Σεπτεμβρίου 2001 Μανχάταν, Νέα Υόρκη

Η κυρίαρχη αφήγηση περί ασύμμετρων απειλών και των πανταχού παρόντων εθνικών κινδύνων στοχοποιεί το ίδιο το Ισλάμ, το ταυτίζει με την βία, τον ανορθολογισμό, τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό και την τρομοκρατία.

Απέναντι σε μια τέτοια αντίληψη οριενταλισμού και του δυτικού ηγεμονισμού, επιλέγουμε με το συγκεκριμένο απόσπασμα από το βιβλίο της Susan Buck-Morss (2005) "Πέρα από τον Τρόμο: Ισλάμ, Κριτική Θεωρία και Αριστερά", να παρουσιάσουμε μια ριζικά διαφορετική οπτική.

Ευχαριστούμε τις εκδόσεις Αλεξάνδρεια για την άδεια αναδημοσίευσης του συγκεκριμένου αποσπάσματος.

barikat

(...) Αυτό που διακυβεύεται εδώ δεν είναι η ελευθερία αλλά η αξιοπρέπεια. Και σ' ένα μετααποικιακό πλαίσιο, η αξιοπρέπεια μετράει. Για να το πούμε καλύτερα, η αξιοπρέπεια είναι ελευθερία με μια διαφορετική έννοια, ως απελευθέρωση από τη δυτική ηγεμονία. Εδώ είναι που βαραίνει η «αποικιακή διαφορά»:11 αν η υιοθέτηση μιας δυτικά οριζόμενης ελευθερίας συνεπιφέρει την υποταγή στη δυτική εξουσία, ο προβαλλόμενος σκοπός υπονομεύεται από τα μέσα της αυτοαποξένωσης.

Εδώ όμως πρέπει να είμαστε προσεκτικοί. Εκείνο που αξίζει το σεβασμό μας είναι η πνευματικά κριτική και κοινωνικά υπεύθυνη δύναμη του ισλαμισμού, όχι οι εργαλειοποιημένες χρήσεις του από ομάδες εξουσίας που στόχο έχουν να συγκεντρώσουν ανεπιφύλακτη υποστήριξη και να κατασιγάσουν την εσωτερική αντιπολίτευση. Η αποικιακή διαφορά δεν είναι συγχωροχάρτι για την κατάχρηση εξουσίας από τα ισλαμιστικά καθεστώτα. Αν ο Al Banna και ο Sayyid Qutb των Αδελφών Μουσουλμάνων έπεσαν θύματα του αιγυπτιακού κράτους, αυτό δεν δικαιολογεί τη συγκατάθεση των Αδελφών Μουσουλμάνων στην κρατική τρομοκρατία κατά του Mahmoud Mohamed Taha στο Σουδάν, ή τη δολοφονία 10.231 ανθρώπων της κοσμικά προσανατολισμένης Αριστεράς από το καθεστώς της Επαναστατικής Δημοκρατίας του Ιράν στις αρχές της δεκαετίας του '80. Η κρατική τρομοκρατία δεν αλλάζει όνομα όταν εφαρμόζεται από κληρικούς.12

Επιδίωξη μας εδώ είναι ο λόγος, όχι η βία που φιμώνει την ομιλία. Ως λόγος πολιτικής αντιπαράθεσης, το Ισλάμ μπορεί να παίξει το ρόλο που παίζει η «έλλογη σκέψη» [reason] στον δυτικό λόγο της Σχολής της Φρανκφούρτης, έτσι ώστε δηλώσεις όπως «το Ισλάμ της αλ-Κάιντα, ή των Ταλιμπάν στο Αφγανιστάν, ή του Χομείνι στο Ιράν, ή του Νουμείρι στο Σουδάν είναι μη ισλαμικό» να προσλαμβάνουν κριτικό νόημα με τρόπο που η καταδίκη τέτοιων φαινομένων ως «οπισθοδρομικών» ή «θρησκευτικά φανατικών» σίγουρα δεν πετυχαίνει.13 Όπως στη δυτική κριτική θεωρία οι μεγάλοι υπερασπιστές της έλλογης σκέψης είναι εκείνοι που ασκούν κριτική στον εξορθολογισμό της κοινωνίας στο όνομα αυτής της σκέψης, έτσι και οι σημερινοί προοδευτικοί μουσουλμάνοι είναι σε θέση να χρησιμοποιούν το Ισλάμ ως εμμενές, στοχαστικό κριτήριο ενάντια στην ίδια του την πρακτική, με παρόμοια αποτελέσματα. Ενόσω τα κρατικά καθεστώτα που ισχυρίζονται ότι δεν έχουν εγκαταλείψει τις ιθαγενείς, ισλαμικές αξίες στην πραγματικότητα τις παραβιά-

ζουν με κάθε τους κίνηση, ενόσω αποτελούνται από διεφθαρμένες εξουσιαστικές ελίτ, κατ' όνομα μουσουλμανικές αλλά άκρως δυτικές και υλιστικές στην προσωπική τους κατανάλωση, οι οποίες προκρίνουν τα ξένα συμφέροντα έναντι των εγχώριων αναγκών παρά το διευρυνόμενο χάσμα ανάμεσα σε πλούσιους και φτωχούς, ο ισλαμισμός θα εξακολουθεί να έχει γνήσια λαϊκή απήχηση.

Οι ισλαμικοί φεμινισμοί (και υπάρχουν πολλοί) μπορούν να ερμηνευτούν σε αυτό το πλαίσιο. Όταν μορφωμένες γυναίκες αφηφούν τους κανόνες διαλέγοντας να φορέσουν την μποϋργκα, αρνούνται την οπτική ταύτιση με την εκδυτικισμένη ελίτ της οποίας αναμένεται να αποτελέσουν μέρος. Αντί για ένδειξη οπισθοδρόμησης στο αρχαϊκό παρελθόν, η επιλογή αυτή μπορεί να θεωρηθεί έκφραση δημοκρατικής αλληλεγγύης προς τους μουσουλμάνους άνδρες και γυναίκες εκτός της ελίτ, στους οποίους ποτέ δεν έφτασαν τα υλικά οφέλη της δυτικού τύπου νεωτερικότητας - ενώ την ίδια στιγμή συνιστά μια ιδιαίτερη φεμινιστική κριτική στην πραγματοποίηση του γυναικείου σώματος από την πολιτιστική βιομηχανία.<sup>14</sup>

Όταν μια νεαρή ισλαμίστρια διακηρύσσει στον θρησκευτικά αδαή πατέρα της πως «όταν χρειαζόταν, ο Προφήτης μας αναλάμβανε τα καθήκοντα του και βοηθούσε τη γυναίκα του' σκούπιζε το σπίτι», αμφισβητεί εκ των έσω την ισλαμική πατριαρχία, με τα ίδια τα μέσα νομιμοποίησης της.<sup>15</sup> Όπως επιμένει ο Ibrahim Kaya, στην περίπτωση της Τουρκίας, «οι γυναίκες με μαντίλα αναλαμβάνουν πολύ μαχητικό πολιτικό ρόλο», και ο τρόπος με τον οποίο οικειοποιούνται την παράδοση ενάντια στα κεμαλικά πρότυπα παράγει «μια νέα μορφή ταυτότητας», τόσο κατηγορηματικά μοντέρνα όσο και μη δυτική.<sup>16</sup> Αυτό δεν δικαιολογεί τους ισλαμιστές να υπαγορεύουν από τα πάνω τον σωστό δρόμο στις μουσουλμάνες- δείχνει ωστόσο ότι η από τα έξω -σύμφωνα με τις δυτικές αντιλήψεις- ανάλογη υπαγόρευση χάνει μια ευκαιρία να διευρύνει το λόγο του φεμινισμού, όπως και τη δύναμη του.

Οι συνεντεύξεις της Ziba Mir-Hosseini, στην πατρίδα της το Ιράν, με κληρικούς που παίρνουν διάφορες θέσεις πάνω στο θέμα των γυναικείων δικαιωμάτων -από παραδοσιακές μέχρι νεωτεριστικές- δείχνουν το τεράστιο πεδίο αναμέτρησης λόγων που έχει ανοιχτεί μεταξύ των ερμηνευτών του Ισλάμ με αφορμή τα φεμινιστικά ενδιαφέροντα των ιρανών γυναικών μέσα στην Ισλαμική Δημοκρατία.<sup>17</sup> Η Saba Mahmood περιγράφει την επιτόπια έρευνα της στο Κάιρο ανάμεσα στις γυναίκες του κινήματος των τζαμιών που έχουν κινητοποιηθεί ανεξάρτητα ενάντια στο ανδρικό μονοπώλιο της ερμηνευτικής πρακτικής, προκειμένου να διδάξουν η μία στην άλλη το ισλαμικό δόγμα, «αλλάζοντας έτσι τον ιστορικά ανδροκεντρικό χαρακτήρα των τζαμιών καθώς και την ισλαμική παιδαγωγική» με τις πράξεις τους, ακόμη κι αν θεωρητικά υποστηρίζουν μια παράδοση λόγου που φαίνεται να επικυρώνει την υποταγή των γυναικών. Η πρακτική τους οδηγεί τη Mahmood να τονίσει ότι «η επιθυμία για ελευθερία και χειραφέτηση είναι ιστορικά προσδιορισμένη και δεν μπορούμε να θεωρήσουμε a priori δεδομένα τα κίνητρα που την τροφοδοτούν» - επομένως αυτό που συνιστά την αυτενέργεια των γυναικών πρέπει να το σκεφτόμαστε με διευρυμένους όρους και όχι αποκλειστικά συμφωνά με το δυτικό μοντέλο.<sup>18</sup> Όταν η Leila Ahmed περιγράφει, από την παιδική της ηλικία, την εμπειρία δύο Ισλάμ, ενός ανδρικού, επίσημου και κειμενικού, κι ενός γυναικείου, μη δογματικού και εθιμικού, προσδιορίζει τον ισλαμικό φεμινισμό σαν μια διαδικασία μέσω της οποίας οι γυναίκες ξεκαθαρίζουν το νόημα της ζωής τους.<sup>19</sup> Η φεμινίστρια θεωρητικός Zillah Eisenstein δηλώνει ότι η πολιτικοποίηση των μουσουλμάνων γυναικών στον αγώνα τους για δικαιώματα γίνεται «με τους δικούς τους όρους, μέσα από τη δική τους κατανόηση του τι σημαίνει Ισλάμ. Δεν χρειάζονται για βοηθό τους "τη" Δύση». Ταυτόχρονα παρατηρεί ότι είναι αδύνατο να αρνηθεί κανείς το διαχωρισμό των έμφυλων ρόλων στην παρούσα κρίση, όπως και τις αρνητικές συνέπειες

του милитарιστικού ανδρισμού και στις δύο πλευρές.<sup>20</sup>

Η φεμινιστική αλληλεγγύη πέρα από θρησκευτικές και πολιτισμικές διαφορές είναι κρίσιμη στον σημερινό πολιτικό αγώνα, λόγω της εντελώς κεντρικής θέσης που έχουν τα ζητήματα των γυναικών και της σεξουαλικότητας στις αντιπαραθέσεις. Η πατριαρχία δεν είναι, όπως πίστευε η παλιά μαρξιστική Αριστερά, μια δευτερεύουσα αντίθεση εξαρτημένη από την ταξική.<sup>21</sup> Το Ισλάμ δεν είναι, όπως όρισαν οι Ταλιμπάν, μια δικαιολογία για την ανισότητα των γυναικών ή για την εδραίωση νεοπατριαρχικών κοινωνικών μορφών. Αλλά είναι εξίσου βέβαιο ότι η απελευθέρωση δεν είναι, όπως διαφημίζει το καθεστώς Μπους, ζήτημα ένταξης των μουσουλμάνων γυναικών στον κουτσουρεμένο κατάλογο των γυναικείων δικαιωμάτων που προσυπογράφει η ρεπουμπλικανική κυβέρνηση.<sup>22</sup> Η Eisenstein, της οποίας η απάντηση στην 11η Σεπτεμβρίου στάθηκε υποδειγματική για τις φεμινίστριες, διαμαρτύρεται με περισσή σαφήνεια: «Είναι ασυγχώρητο να χρησιμοποιούνται τα δικαιώματα των γυναικών σαν πολεμικό πιόνι για τη συσπείρωση παγκόσμιων δυνάμεων υπέρ του πολέμου ... Είναι απαράδεκτο να τυλίγονται οι βόμβες των ΗΠΑ στο λόγο περί γυναικείων δικαιωμάτων».<sup>23</sup>

Εμείς, ως κριτικοί θεωρητικοί, πρέπει να δώσουμε στο δυτικό κοινό να καταλάβει ότι ο ισλαμισμός ως πολιτικός λόγος αγκαλιάζει πολύ περισσότερα πράγματα από τον δογματικό φονταμενταλισμό και την τρομοκρατική βία που κυριαρχούν στον δυτικό τύπο. Είναι επίσης μια ισχυρή πηγή κριτικής συζήτησης στον αγώνα ενάντια στην αντιδημοκρατική επιβολή μιας νέας παγκόσμιας τάξης από τις Ηνωμένες Πολιτείες και ενάντια στην οικονομική και οικολογική βία του νεοφιλελευθερισμού, του οποίου η φονταμενταλιστική ορθοδοξία τροφοδοτεί το αυξανόμενο χάσμα ανάμεσα σε πλούσιους και φτωχούς. Αυτό σημαίνει ότι η εκκοσμίκευση δεν αποτελεί εγγύηση απέναντι στις δογματικές πεποιθήσεις και ότι ακόμη και ιδρυτικά θρησκευτικά κείμενα είναι ανοιχτά σε πολλαπλές ερμηνείες. Ο ισλαμισμός έχει γίνει ένας τρόπος μέσα στην κοινωνία των πολιτών για κοινωνικά κινήματα που αγωνίζονται με τους πιο διαφορετικούς τρόπους να αντιμετωπίσουν τις ανισότητες της μοντέρνας ζωής, όπως αναπτύχθηκαν στην περίοδο της κυριαρχίας της Δύσης - μιας Δύσης η οποία, για τους ισλαμιστές, περιελάμβανε την αθεϊστική, υλιστική Σοβιετική Ένωση, που τόσο πιστά μιμήθηκε το μοντέλο του δυτικού εκσυγχρονισμού, μαζί με τη δυτική-οριενταλιστική αποτίμηση του Ισλάμ ως αμετάκλητου εμποδίου στην ιστορική πρόοδο.

Από τη δεκαετία του 70, οι ισλαμιστικές οργανώσεις έχουν πολλαπλασιαστεί μέσα στην κοινωνία των πολιτών, παρέχοντας κοινωνικές υπηρεσίες στην κοινότητα (ούμμα) τις οποίες ούτε οι κοσμικές ούτε οι μουσουλμανικές κυβερνήσεις έχουν προσφέρει. Τζιχάντ σημαίνει αγώνας σε τρία επίπεδα, ένα μόνο από τα οποία -η έσχατη καταφυγή, η λιγότερο αρεστή στον Θεό- είναι βίαιο. Στο επίπεδο της κοινότητας, σημαίνει να πολεμάει κανείς με όλη του την ηθική δύναμη για οικονομική δικαιοσύνη, ισότητα και κοινωνική αρμονία - όχι μόνο για το έθνος του, αλλά για ολόκληρο τον ισλαμικό κόσμο.

Η ανοχή είναι μια ισλαμική αρετή, βασισμένη όχι σε ένα λόγο περί δικαιωμάτων αλλά σε ένα λόγο περί κανόνων. Δεν είναι τυχαίο ότι οι Εβραίοι, διωγμένοι από την Ευρώπη στις αρχές της νεότερης εποχής της και βίαια κυνηγημένοι στο τέλος της, επιβίωσαν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, όπου τους σεβάστηκαν, όπως και τους χριστιανούς, ως «λαό της Βίβλου». Ο ρατσισμός απορρίπτεται ανεπιφύλακτα από το ισλαμικό δόγμα (αν όχι και την πρακτική). Την ίδια στιγμή, η διευρυμένη έννοια της κοινότητας και της αδελφότητας θέτει όρια ως προς το τι ή ποιος θα γίνεται ανεκτός, όρια που οι κριτικοί θεωρητικοί δεν μπορούν με κανένα τρόπο να υπερασπιστούν. «Δεν υπάρχει καταναγκασμός στη θρησκεία», δηλώνει κατηγορηματικά το Κοράνι. Κι ωστόσο, στην πράξη, η ισλαμιστική προστασία των

διαφωνούντων και των απίστων απέχει ακόμα πολύ από την αυθεντικά κοσμοπολίτικη ανοχή που απαιτεί η νέα μας, παγκόσμια πραγματικότητα. Ο πολιτικός πλουραλισμός σταματάει μπροστά στη συμμετοχή πολυθεϊστικών ή αθεϊστικών κομμάτων, τα οποία (με σπάνιες εξαιρέσεις) αποκλείονται αυστηρά οι σεξουαλικές πρακτικές τιμωρούνται βάνουσα εάν παραβαίνουν το Κοράνιο θρησκευτικός νόμος (η σαρία) δεν είναι ανοιχτός σε αναθεώρηση μέσω δημοκρατικής ψηφοφορίας (μολονότι η κριτική ερμηνεία του -ιτζιχάντ- λειτουργεί παρόμοια με τη δυτική νομική αναθεώρηση και εξακολουθεί να υφίσταται σημαντικούς ιστορικούς μετασχηματισμούς). Με δεδομένες τις αμφίσημες επιδόσεις των ισλαμικών καθεστώτων που υπάρχουν σήμερα, οφείλουμε να θαυμάσουμε την κοσμοπολίτικη λεπτότητα του ινδονήσιου ισλαμιστή ηγέτη Abdurrahman Wahid, του οποίου το κοσμικό όραμα της δημοκρατίας διέθετε το θρησκευτικό κίνητρο να προστατεύει τα δικαιώματα των θρησκευτικά διαφορετικών λαών της Ινδονησίας όπως το απαιτεί η ισλαμική ιδέα της ανοχής. Ο Wahid ήταν έντονα επηρεασμένος από τη λατινοαμερικανική θεολογία της απελευθέρωσης, όπως και ο Ali Shariati, του οποίου οι διαλέξεις στη δεκαετία του 70 επηρέασαν τις πιο ανεκτικές δυνάμεις της ιρανικής επανάστασης, καθώς και ο αιγύπτιος ισλαμιστής και αντιμαρξιστής Hasan Hanafi, που θαύμαζε τους δυτικούς φιλόσοφους Φίχτε, Σπινόζα και Κίρκεγκωρ, και του οποίου οι πολιτικές θέσεις αντανακλούσαν εκείνες των Αδελφών Μουσουλμάνων κάποια στιγμή στην ιστορία των πολύμορφων αγώνων αυτής της οργάνωσης.

Δεν είναι ανάγκη να υπερασπιστούμε όλα τα ισλαμιστικά κινήματα προκειμένου να αναγνωρίσουμε ότι ο ισλαμισμός καθιστά δυνατούς πολιτικούς λόγους που είναι νεωτερικοί με τους δικούς τους όρους και όχι αποτυχημένες μιμήσεις της Δύσης. Στο μετααποικιακό πλαίσιο, εδώ ακριβώς έγκειται η κριτική του απήχηση. Το ευρύτατο συλλογιστικό πεδίο του ισλαμισμού είναι ένας δημιουργικός χώρος για πολιτικές εκφράσεις διαμαρτυρίας ενάντια στις παρούσες ανισότητες δύναμης, από τις οποίες εμείς οι δυτικοί κριτικοί θεωρητικοί έχουμε κάτι να μάθουμε - και στις οποίες μπορούμε να συμβάλουμε γόνιμα μέσα σε μια παγκόσμια δημόσια σφαίρα, εφόσον αναγνωρίσουμε ότι, ακόμη και μεταξύ των επικριτών της εξουσίας, η δυτική ηγεμονία υπήρξε προβληματική.

Η διαλεκτική του Διαφωτισμού έχει προσλάβει μορφές μη αναγνωρίσιμες σε σχέση με την αρχική διατύπωση της μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο. Το νέο παγκόσμιο πλαίσιο κατ' ανάγκη αλλοιώνει συλλήψεις -ακόμη και κριτικές συλλήψεις- που είχαν σταθεί καθοριστικές για την κατανόηση της νεωτερικής εποχής. Κάτω από τέτοιες αλλαγμένες συνθήκες, όσοι από εμάς εξακολουθούν να θεωρούν τη δημοκρατία και τα ανθρώπινα δικαιώματα θεμελιώδεις αξίες κινδυνεύουν να παραβιάσουν αυτές τις αξίες στην προσπάθεια να τις επιβάλουν. Δημοκρατία σημαίνει δημοκρατική μεταχείριση των ανθρώπων. Αν εμείς στη Δύση θεωρούμε ότι, υπό τις παρούσες οικονομικές, πολιτικές και πολιτισμικές σχέσεις εξουσίας, δεν μπορούμε να το κάνουμε αυτό χωρίς να διακινδυνεύσουμε την ύπαρξη μας, τότε η υπεράσπιση της δημοκρατίας απαιτεί όχι στρατιωτική δύναμη αλλά ριζική αμφισβήτηση αυτών των σχέσεων εξουσίας.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

11. Αυτός είναι ο όρος του Walter Mignolo για τη μεσολάβηση ανάμεσα στις ιστορικές εμπειρίες των (μετα)αποικιακών χωρών και τη δυτική ορολογία που χρησιμοποιείται για να τις περιγράψει. Βλ. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000).

12. Για το θάνατο μελών της κοσμικά προσανατολισμένης Αριστεράς στο Ιράν, βλ. Ali

Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran* (Νέα Υόρκη και Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 2000), σ. 159-79. Ο ριζοσπαστικός εξισωτι-στής ισλαμιστής Mahmoud Mohamed Taha εκτελέστηκε στο Σουδάν στις 20 Ιανουαρίου 1985, έχοντας κατηγορηθεί από το καθεστώς του προέδρου Νουμείρι για αποστασία, κατηγορία στην οποία συγκατατέθηκαν οι Αδελφοί Μουσουλμάνοι της εποχής εκείνης.

13. Ομοίως, όταν το Αγωνιστικό Συμβούλιο Κληρικών της Τεχεράνης δηλώνει ότι η νεοσύστατη Ισλαμική Δημοκρατία του Ιράν έχει «παρουσιάσει έναν νέο ορισμό της δημοκρατίας», τότε η δημοκρατία αυτή καθίσταται υπόλο-γη βάσει του δικού της συντάγματος -αυτό που η Σχολή της Φρανκφούρτης ονόμαζε «εμμενή κριτική»-, οπότε μπορεί να υποστηριχθεί ότι, όπως έχουν επισημάνει παρατηρητές τού επαναστατικού Ιράν, «η πρακτική του καθεστώτος σε πολλά πεδία δεν είναι σύμφωνη με τις ίδιες του τις δηλώσεις περί ελευθερίας και συνταγματικών δικαιωμάτων» (Esposito και Voll, *Islam and Democracy*, σ. 77).

14. Το ζήτημα είναι κατά πόσο οι γυναίκες επιλέγουν τη μαντίλα ή τους επιβάλλεται (βλ. Miriam Cooke, «Multiple Critique: The Weight of the Veil», *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature* [Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge, 2001]· επίσης Leila Ahmed, «The Discourse of the Veil», *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* [Νιου Χέιβεν: Yale University Press, 1992]). Βλ. επίσης τις περίφημες διαλέξεις του Ali Shariati για τις μουσουλμάνες στο Ιράν κατά τη δεκαετία του 70, *Shariati on Shariati and the Muslim Woman* (Σικάγο: Kazi / ABC International, 1996).

15. Το παράδειγμα αυτό παρατίθεται στο Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Αν Άρμπορ: University of Michigan Press, 1996), α 104.

16. Ibrahim Kaya, «Modernity and Veiled Women», *European Journal of Social Theory* 3, 2: 195-214, σ. 205 και 208. Ο Kaya ξαναδιαβάζει το βιβλίο της Göle (βλ. σημ. 15) και επανερμηνεύει τα στοιχεία που περιέχει.

17. Βλ. τη διορατική και κατατοπιστική μελέτη της Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Πρίνστον: Princeton University Press, 1999).

18. Saba Mahmood, «Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival», *Cultural Anthropology* 16(2): 202-36, σ. 203 και 223. Για το ζήτημα των φεμινισμών του Τρίτου Κόσμου και της δύναμης των γυναικών, βλ. τα σημαδιακό κείμενο της Chandra Talpade Mohanty, «Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism», στο *Third World Women and the Politics of Feminism* (Μπλουμινγκτον: Indiana University Press, 1991).

19. Ahmed, *Women and Gender in Islam*. Η οπτική της έχει θεωρηθεί ότι διχοτομεί το γυναικείο και το ανδρικό ισλάμ, απορρίπτοντας μάλλον απόλυτα το Ισλαμικό Οικογενειακό Δίκαιο ως άκαμπτο και ουσιωδώς πατριαρχικό θεσμό' ωστόσο οι γυναίκες έχουν επίσης χρησιμοποιήσει στην καθημερινή πρακτική αυτό το δίκαιο προς όφελος τους. (Βλ. Annelies Moors, «Debating Islamic Family Law», στο *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, επιμ. Margaret L. Meriwether και Judith E. Tucker [Μπούλντερ: Westview Press, 1999], σ. 143.)

20. Zillah Eisenstein, «Feminisms in the Aftermath of September 11», *Social Text* 72,20,3

(φθινόπωρο 2002): 79-100.

21. Βλ. εδώ το πρωτοποριακό έργο του Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Oxford University Press, 1988).

22. Η Ισλαμική Δημοκρατία του Ιράν παρέχει στις γυναίκες μεγαλύτερη ελευθερία ως προς την αναπαραγωγή από κείνη που αποδεχεται η συντηρητική πτέρυγα του αμερικανικού Ρεπουμπλικανικού Κόμματος. Βλ. Esposito και Voll, *Islam and Democracy*, σ. 68 και 85.

23. Zillah Eisenstein, «Not in Our Name», 29 Νοεμβρίου 2001, άρθρο που κρίθηκε μη δημοσιεύσιμο από τους *New York Times*. Τα πρόσφατα γραπτά της Eisenstein για τους φεμινισμούς σε ποικίλα πολιτισμικά και πολιτικά πλαίσια υποστηρίζουν την ύπαρξη διαφορών στις φεμινιστικές πρακτικές, ενώ παραμένουν ασυμβίβαστα ως προς το ριζοσπαστικό όραμα της ισότητας των γυναικών.

\* Το κεφάλαιο αυτό είναι η αναθεωρημένη και διευρυμένη εκδοχή μιας ομιλίας στο συνέδριο «Τι σημασία έχει η Κριτική Θεωρία σήμερα;», που οργανώθηκε από τον καθηγητή Helmut Dubiel στο Πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης, 7-8 Δεκεμβρίου του 2001. Είμαι ιδιαίτερα ευγνώμων για τις εμπνευσμένες κριτικές τής Seyla Benhabib και της Saba Mahmood.