

Παναγιώτης Γέρος*

ΕΠΑΝΕΞΕΤΑΖΟΝΤΑΣ ΤΙΣ ΕΝΝΟΙΕΣ
ΤΟΥ «ΙΣΛΑΜ» ΚΑΙ ΤΗΣ «ΕΥΡΩΠΗΣ»:
ΘΕΩΡΗΤΙΚΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το άρθρο επιχειρεί να εξετάσει μια σειρά από ζητήματα που αφορούν στην εννοιολόγηση των σχέσεων ανάμεσα στο «Ισλάμ» και την «Ευρώπη» μέσα από τις νεότερες επεξεργασίες της ανθρωπολογικής και κοινωνικής θεωρίας. Υποστηρίζω ότι η ηγεμονική πρόσληψη του «Ισλάμ» με τους συμβατικούς όρους μιας «πολιτισμικής ετερότητας» όχι μόνο εμπεριέχει θεωρητικά προβλήματα αλλά σε ένα άμεσα πολιτικό επίπεδο αδυνατεί να αντιμετωπίσει τις παρατηρούμενες εντάσεις που συχνά λαμβάνουν τη μορφή μιας θρησκευτικής/πολιτισμικής σύγκρουσης. Εκείνο που προτείνεται είναι η θεωρητική και εθνογραφική προβληματοποίηση των ίδιων των όρων με τους οποίους συγκροτείται η αντιπαράθεση ανάμεσα στις κατηγορίες αυτές.

Τα τελευταία χρόνια τείνουν να πολλαπλασιαστούν τα φαινόμενα που δείχνουν να παραπέμπουν σε μια «πολιτισμική σύγκρουση», ή τουλάχιστον σε μια δύσκολη συμβίωση, ανάμεσα στο «Ισλάμ» και την «Ευρώπη». Η παλαιότερη διαμάχη στη Γαλλία εξαιτίας της μαντίλας, οι πιο πρόσφατες εντάσεις στην Ολλανδία και τη Δανία, η επιφυλακτικότητα απέναντι στην είσοδο της Τουρκίας στην Ευρωπαϊκή Ένωση σηματοδοτούν μερικές μόνο ενδείξεις μιας υπόκωφης έντασης ανάμεσα σε εκείνους που αντιλαμβάνονται το «Ισλάμ» ως απειλή για την «ευρωπαϊκή ταυτότητα» και σε πολλούς μουσουλμάνους, εντός και εκτός ευρωπαϊκού χώρου, που βλέπουν στα φαινόμενα αυτά μια συνέχιση της παλαιότερης

*Διδάκτωρ Κοινωνικής Ανθρωπολογίας.

αποικιοκρατικής στάσης της «Ευρώπης» απέναντι στον μουσουλμανικό κόσμο. Αν κάτι αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της συζήτησης που διεξάγεται στα πλαίσια του δημόσιου λόγου –αλλά συχνά και του ακαδημαϊκού περιβάλλοντος– σχετικά με τα ζητήματα αυτά είναι μια ορμητική εμφάνιση του «πολιτισμικού» ως τρόπου ανάγνωσης των παραπάνω αντιπαραθέσεων. Αυτό σχετίζεται με την ίδια την πρόσληψη του «Ισλάμ» από πολλούς μη-μουσουλμάνους Ευρωπαίους ως μιας «πολιτισμικής ιδιαιτερότητας». Το «Ισλάμ» εμφανίζεται ως κάτι που υπερβαίνει την έννοια της θρησκευτικής πίστης, σαν τη συνάρθρωση μιας θρησκευτικής παράδοσης, ενός πολιτισμού, ενός τρόπου ζωής και ενός συνεκτικού αξιακού συστήματος. Αν και η στάση των μη-μουσουλμάνων Ευρωπαίων απέναντι στο «Ισλάμ» χαρακτηρίζεται από σημαντικές διαφοροποιήσεις, οι οποίες εκτείνονται από ακραίες ισλαμοφοβικές τάσεις έως φιλελεύθερες αντιλήψεις που προτείνουν την ανοχή απέναντι στην «ισλαμική ιδιαιτερότητα», το «Ισλάμ» κατά κανόνα εννοιολογείται ως κάτι που *διαφέρει* από την «Ευρώπη»· ως κάτι που είναι εξωτερικό προς αυτήν και ως ένα ζήτημα το οποίο η «Ευρώπη» οφείλει να διαχειριστεί με τον έναν ή τον άλλον τρόπο.

Στο κείμενο που ακολουθεί επιχειρώ να εξετάσω τις κυρίαρχες αναπαραστάσεις και προσλήψεις του «Ισλάμ» μέσα από τις θεωρητικές επεξεργασίες της σύγχρονης ανθρωπολογικής και κοινωνικής θεωρίας. Άλλωστε, η εθνογραφική συμβολή υπήρξε καθοριστική προκειμένου να απεγκλωβιστεί η ανάλυση φαινομένων που σχετίζονται με το «Ισλάμ» από ουσιοκρατικές θεωρήσεις. Ιδιαίτερο βάρος δίνεται εδώ στις θεωρητικές επεξεργασίες που προέρχονται από τη μεταδομιστική θεωρία και τη μεταποικιακή κριτική, οι οποίες έχουν προβληματοποιήσει τους ίδιους τους όρους συγκρότησης των κατηγοριών με τις οποίες προσλαμβάνουμε τα παραπάνω ζητήματα. Μια τέτοια προσέγγιση παρέχει, επίσης, τη δυνατότητα να απομακρυνθούμε από αναλυτικές κατευθύνσεις που ουσιαστικά αναπαράγουν την ηγεμονική και κοινότοπη αντίληψη περί πολιτισμικής ιδιαιτερότητας του «Ισλάμ», αντιμετωπίζοντάς το στα πλαίσια μιας «ιδεολογίας της εξαίρεσης» (exceptionalism). Η ανάλυση λοιπόν που ακολουθεί αφορά, κατά κύριο λόγο, στην εννοιολόγηση των κατηγοριών του «Ισλάμ» και της «Ευρώπης» και όχι σε πραγματολογικά δεδομένα. Στο βαθμό όμως που την τελευταία περίοδο τα παραπάνω ζητήματα έχουν υπερβεί κατά πολύ το επίπεδο των ακαδημαϊκών και επιστημολογικών συζητήσεων, στόχος του κειμένου είναι, επίσης, να αναδείξει τη σύνδεση των εννοιολογήσεων αυτών με σύγχρονα πολιτικά διακυβεύματα.

ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΟΝ ΟΡΙΣΜΟ ΤΟΥ «ΙΣΛΑΜ»

Οι ανθρωπολογικές και κοινωνιολογικές προσεγγίσεις των φαινομένων που σχετίζονται με το «Ισλάμ» επιδίωξαν κατ' αρχάς να διαφοροποιηθούν από τις παραδοσιακές οριενταλιστικές θεωρήσεις που αναζητούσαν την ουσία ενός απο-ιστορικοποιημένου «Ισλάμ» μέσα από την ανάγνωση των θεμελιωδών κειμένων του. Ωστόσο, η θεωρητική και μεθοδολογική αυτή μεταστροφή δεν συνέβη αυτόματα. Ορισμένες πρώιμες ανθρωπολογικές προσεγγίσεις του «Ισλάμ» χαρακτηρίζονταν από υπεργενικευτικά τυπολογικά σχήματα δομολειτουργιστικού χαρακτήρα, τα οποία αντιλαμβάνονταν το «Ισλάμ» ως μια διακριτή κοινωνικο-ιστορική δομή που αντιστοιχούσε σε συγκεκριμένους πολιτικούς σχηματισμούς.¹ Οι ουσιολογικές και στατικές αυτές θεωρήσεις αμφισβητήθηκαν από νεώτερες ανθρωπολογικές τάσεις, που τόνισαν την *πολλαπλότητα* και *ρευσιτότητα* των θρησκευτικών φαινομένων, τα οποία μελετώνται τώρα με αναφορά σε τοπικά συμφραζόμενα και σε μια ποικιλία κοινωνικο-οικονομικών παραμέτρων.

Κεντρικός άξονας της προσέγγισης αυτής συνιστά η ιδέα ότι πίσω από τις φαινομενικά όμοιες πρακτικές των ανθρώπων λανθάνουν διαφορετικές, και συχνά αντιφατικές, νοηματοδοτήσεις, ερμηνείες και κοινωνικές χρήσεις των νοημάτων.² Όπως γράφει ο Michael Gilsenan, «το Ισλάμ δεν αποτελεί ένα μονοδιάστατο, άκαμπτο και συνεκτικό σύνολο δομών που καθορίζουν ή αλληλεπιδρούν με άλλες ολιστικές δομές, αλλά μάλλον μια λέξη με την οποία αναγνωρίζονται διάφορες σχέσεις ανάμεσα σε πρακτικές, αναπαραστάσεις, σύμβολα, έννοιες και κοσμοθεωρίες στο εσωτερικό της ίδιας κοινωνίας καθώς και ανάμεσα σε διαφορετικές κοινωνίες» (1992, σ. 19). Αυτό συνεπάγεται ότι το αναλυτικό μας ενδιαφέρον θα πρέπει να μετατοπιστεί από το ερώτημα «τι είναι το Ισλάμ» ως μια αφηρημένη και απο-ιστορικοποιημένη οντότητα στο τι σηματοδοτεί το «Ισλάμ» μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνικο-ιστορικές δομές και σχέσεις.

Η ίδια έμφαση στην πολλαπλότητα των θρησκευτικών εκφάνσεων διακρίνει και τη θεωρητικοποίησή του από τον el-Zein (1977), ο οποίος πρότεινε μάλιστα να αντικατασταθεί ο γενικευτικός όρος «Ισλάμ» με τα «μικρά ισλάμ» (*islams*), προκειμένου να αναδειχθεί ευκρινέστερα η πολλαπλότητα αυτή. Σε ένα τέτοιο θεωρητικό πλαίσιο, το ενδιαφέρον

1. Βλ., ενδεικτικά, Gellner, 2006 και Wolf, 1984.

2. Για τη θεωρητική και εθνογραφική τεκμηρίωση μιας αναλυτικής προσέγγισης που δίνει έμφαση στην πολλαπλότητα των νοημάτων, βλ. Cohen, 1985.

του ερευνητή στρέφεται στην κατάδειξη των διαφορετικών *νοηματοδοτήσεων* του «Ισλάμ», όπως αυτές προκύπτουν μέσα από τις κοινωνικές *πρακτικές* των μουσουλμάνων. Η προσέγγιση αυτή αντιτίθεται στις κειμενικές θεωρήσεις που προσπαθούν να «ανακαλύψουν» «τι λέει το Ισλάμ» σχετικά με διάφορα ζητήματα στρεφόμενες στο Κοράνι και σε άλλα θεμελιώδη κείμενα της μουσουλμανικής παράδοσης, αφού το κύριο ερώτημα δεν είναι «τι λέει το Ισλάμ» για διάφορα ζητήματα αλλά τι πιστεύουν οι μουσουλμάνοι ότι λέει το «Ισλάμ» γι' αυτά. Στην πράξη, όμως, κάτι τέτοιο συνιστά αντικείμενο συνεχούς διαμφισβήτησης και αντιπαράθεσης ανάμεσα στους φορείς της μουσουλμανικής θρησκείας.³ Παρόμοια προβλήματα ενέχονται και στην προσπάθεια ερμηνευτικής πριμοδότησης της «μουσουλμανικής παράδοσης», στο βαθμό που η παράδοση δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ένα παγιωμένο και ομοιογενές σύνολο αντιλήψεων που υφίστανται ανεξάρτητα από συγκεκριμένες κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες (Eickelman, 2002, σ. 244).

Σε ένα πρώτο επίπεδο λοιπόν είναι αναγκαίο για όποιον επιδιώκει να κατανοήσει τα φαινόμενα που σχετίζονται με το «Ισλάμ» να παράσχει χώρο στις φωνές, οπτικές και νοηματοδοτήσεις των ίδιων των ανθρώπων που αποτελούν τους φορείς του. Η αναλυτική αυτή προσέγγιση συνεπάγεται και προϋποθέτει μια συναφή μεθοδολογική προτεραιότητα, δηλαδή, την ενδελεχή και αναστοχαστική επιτόπια έρευνα ανάμεσα στους ανθρώπους για τους οποίους μιλά και γράφει κανείς, μια επιλογή που έχει συνδεθεί με την παράδοση της ανθρωπολογικής/εθνογραφικής προσέγγισης.⁴ Πρέπει να επισημανθεί εδώ ότι τα ζητήματα αυτά δεν είναι μόνο θεωρητικής ή επιστημολογικής υφής, αλλά έχουν και άμεσες πολιτικές παραμέτρους. Η αποσιώπηση της φωνής των ίδιων των μουσουλμάνων οδηγεί όχι μόνο σε εννοιολογικές στρεβλώσεις αλλά και στην «εκ των έξω» ένταξη των μουσουλμανικών πρακτικών μέσα σε πολιτικούς σχεδιασμούς που συχνά έχουν διαφορετικούς στόχους.

Ένα παράδειγμα για το πώς λειτούργησε στην πράξη μια τέτοια αντίληψη παρέχει η περίπτωση της πολυσυζητημένης διαμάχης σχετικά

3. Σε μια σχετικά πρόσφατη περίοδο ορισμένοι ανθρωπολόγοι επιχειρούν να υπερβούν τον αναλυτικό και μεθοδολογικό διίστομό ανάμεσα στα «κείμενα» και την «πρακτική», στρεφόμενοι στη μελέτη αντικειμένων, όπως η Ορθοδοξία, τα δογματικά θεμέλια του Ισλάμ και η ισλαμική παράδοση, που κάποτε αποτελούσαν προνομιακό πεδίο άλλων επιστημονικών κλάδων. Για μια τέτοια προσέγγιση, βλ. Μακρής 2004.

4. Για μια συστηματική παρουσίαση και κριτική των σύγχρονων εθνογραφικών πρακτικών, βλ. Γκέφου-Μαδιανού, 1999.

με τη μαντίλα (*χιτζάμπ*) στη Γαλλία. Υπενθυμίζεται εδώ ότι αφορμή για τη διαμάχη αυτή στάθηκε αρχικά η αποβολή δύο μαθητριών αραβικής καταγωγής από το σχολείο τους όταν αρνήθηκαν να βγάλουν τη μαντίλα τους. Όταν η τότε κυβέρνηση της Γαλλίας κατέθεσε στη συνέχεια ένα νομοσχέδιο που απαγόρευε τη μαντίλα μέσα στα εκπαιδευτικά ιδρύματα, πυροδοτήθηκε μια έντονη αντιπαράθεση αναφορικά με τον κοσμικό χαρακτήρα του εκπαιδευτικού συστήματος και γενικότερα του δημόσιου χώρου στη Γαλλία. Έχει σημασία, όμως, το γεγονός ότι η επιτροπή που συνέταξε το συγκεκριμένο νομοσχέδιο την εποχή εκείνη δεν ενδιαφέρθηκε να ακούσει και να εξετάσει τις απόψεις των μαθητριών από τις οποίες ξεκίνησε το όλο ζήτημα, αλλά ούτε και εκείνες των συμμαθητών τους που, σύμφωνα με τις μαρτυρίες ορισμένων εκπαιδευτικών, δεν φαινονταν ιδιαίτερα ενοχλημένοι ή σοκαρισμένοι στη θέα της μαντίλας στο καθημερινό τους περιβάλλον. Την ίδια στάση τήρησαν και οι φεμινίστριες εκείνες που υποστήριξαν το νομοσχέδιο, αφού η μαντίλα σηματοδοτούσε κατά την αντίληψή τους ένα και μόνο πράγμα, συνιστούσε το κατεξοχήν σύμβολο της γυναικείας καταπίεσης.⁵ Πρόκειται για μια εθνοκεντρική αντίληψη η οποία, αγνοώντας την εμπειρία και τις νοηματοδοτήσεις των ίδιων των υποκειμένων και των κοινοτήτων που είναι φορείς μιας συγκεκριμένης θρησκευτικότητας, έχει την τάση να μιλά στο όνομά τους. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, αυτό σήμαινε ότι οι καλυμμένες μαθήτριες θεωρήθηκαν ως υποχείρια των «μουσουλμάνων φονταμενταλιστών» που επεδίωκαν να υπονομεύσουν τον κοσμικό χαρακτήρα του γαλλικού κράτους, κάτι που θεμελιώνει όχι μόνο το δικαίωμα αλλά και την υποχρέωση όλων εκείνων που κατέχουν την «αληθινή γνώση» να προσστατεύουν τις εν λόγω μαθήτριες.

Η ίδια η περίπτωση όμως των δύο μαθητριών, της Alma και Lila Levi, δείχνει ότι τα πράγματα δεν ήταν τόσο μονοσήμαντα. Με πατέρα εβραϊκής και μητέρα αραβικής καταγωγής, άθεους και τους δύο, οι δύο κοπέλες επέλεξαν συνειδητά και μέσα από τις προσωπικές τους διαδρομές να υιοθετήσουν τη μαντίλα.⁶ Εξάλλου, μέσα στο σύγχρονο γαλλικό συμφραζόμενο –και όχι μόνο– ένας σημαντικός αριθμός νέων γυναικών επιλέγουν εκούσια την πρακτική αυτή προκειμένου να αμφισβητήσουν τις κυρίαρχες πολιτισμικές αναπαραστάσεις της «δυτικής γυναίκας». Μια

5. Βλ. «Ο πόλεμος της μαντίλας», «Ο "ιός" της Κυριακής», *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 22/2/2004.

6. Ό.π.

ανάγνωση λοιπόν που, αντί για την προβολή επάνω στο σύμβολο μιας πολιτισμικής ταύτισης/διαφοροποίησης προταγμάτων που προέρχονται από εξωτερικούς φορείς και λόγους, δίνει ιδιαίτερο βάρος στις νοηματοδοτήσεις και οπτικές των ίδιων των φορέων της μαντίλας (ή οποιασδήποτε άλλης πρακτικής που περιγράφεται και προσλαμβάνεται ως θρησκευτική/πολιτισμική) καταδεικνύει κατ' αρχάς την *ετερογένεια* των νοημάτων που σχετίζονται με το φαινόμενο αυτό. Μπορεί έτσι να αντιπαρατεθεί στην ηγεμονική αντίληψη που θέλει τη μαντίλα να αποτελεί μια ομοιογενοποιημένη κατηγορία, δηλαδή τη νοηματική συμπύκνωση της καταπίεσης που υφίσταται η «μουσουλμάνα γυναίκα» (με όλες τις συνεκδοχές της οπισθοδρομικότητας, της παράδοσης, της καθυστέρησης κ.λπ.). Παράλληλα, ένας τέτοιος προσανατολισμός αναδεικνύει τη στενή σύνδεση των θρησκευτικών/πολιτισμικών αυτών πρακτικών με τις εννοιολογήσεις και τις σχέσεις εξουσίας που διαπερνούν τα πεδία των έμφυλων σχέσεων, της κοινωνικής τάξης, του κράτους, των πολιτικών προγραμμάτων, καθώς και του παλαιού και σύγχρονου ιμπεριαλισμού.⁷

Σ' ό,τι αφορά την υιοθέτηση της μαντίλας από νέες μουσουλμάνες στη Γαλλία, η Christine Delphy (2004, σ. 66) γράφει ότι το ισλάμ των νέων μουσουλμάνων αποτελεί μια απάντηση στη σύγχρονη αλλοτρίωση στην οποία ζουν, είναι «μια θρησκεία των φτωχών και όσων στερούνται πολιτικών δικαιωμάτων», και όχι η συνέχεια μιας παράδοσης που γεννήθηκε στις αραβικές χώρες από τις οποίες προέρχονται οι γονείς τους. Ωστόσο, σε ένα διαφορετικό συμφραζόμενο, όπως είναι το αστεακό περιβάλλον της Συρίας, η ευρύτερη υιοθέτηση της μαντίλας από τις αρχές της δεκαετίας του 1980 εκφράζει μια κριτική στάση προς το Μπααθικό καθεστώς που, αν και έντονα αυταρχικό και κοινοτιστικό, προώθησε το νεωτεριστικό του πρόγραμμα μέσα από τη ρητορική υιοθέτηση της κοσμικότητας και την πολιτική ενός κρατικοποιημένου φεμινισμού (Rabo, 1996). Στη δυτική έρημο της Αιγύπτου, από την άλλη πλευρά, η μαντίλα φαίνεται να σχετίζεται με το γυναικείο κώδικα της σεμνότητας και της τιμής (hasham). Στην έντονα ιεραρχική κοινωνία των βεδουίνων Awlad Ali, στους οποίους αναφέρεται η εθνογραφία της Abu-Lughod (1986), η εκούσια υπακοή, σεμνότητα, και αυτοσυγκράτηση που πρέπει

7. Για μια ανάλυση που αφορμάται από το συγκεκριμένο επεισόδιο για να καταδείξει ότι αυτό συμπυκνώνει τις αντινομίες που διέπουν τη συγκρότηση της πολιτειότητας (citizenship) στη σημερινή «Ευρώπη» αλλά και τους ποικίλους αποκλεισμούς που αυτή παράγει, βλ. Αθανασίου, 2007. Για τα ευρύτερα ζητήματα που συνδέονται με τη μαντίλα, βλ., επίσης, Τσιμπιρίδου, 2006.

να επιδεικνύουν οι γυναίκες συνιστούν τον κυριότερο τρόπο επιβεβαίωσης της τιμής τους. Στο βαθμό που η ιδεολογία της τιμής αποτελεί το κυρίαρχο εννοιακό σύστημα προς το οποίο οφείλει να προσανατολίζεται η συμπεριφορά των Awlad Ali, η γυναικεία σεμνότητα συνιστά την τιμή του κοινωνικά αδύναμου.

Ένα άλλο παράδειγμα παρόμοιων εννοιολογικών στρεβλώσεων που, επίσης, έχουν πολιτικές παραμέτρους αφορά στη δυτική ανάγνωση των πολιτικών εξελίξεων στη σύγχρονη Τουρκία. Παρ' όλο που η κυρίαρχη πρόσληψη των όσων διαδραματίζονται εκεί την τελευταία περίοδο στηρίζεται στη σύγκρουση «ισλαμισμού/κοσμικότητας», αν δει κανείς τα πράγματα από τη σκοπιά της τουρκικής κοινωνίας τα πολιτικά διακυβεύματα έχουν αρκετά διαφορετικό χαρακτήρα. Όπως δείχνει σε ένα ενδιαφέρον άρθρο της η Σία Αναγνωστοπούλου, επί δεκαετίες, η πραγματική σύγκρουση για την κοινωνία της Τουρκίας αφορά στην αντιπαράθεση ανάμεσα στο πρόταγμα ενός δημοκρατικού κράτους πρόνοιας και στο πρόταγμα μιας αυταρχικής στρατιωτικοπολιτικής και οικονομικής ελίτ που δρα ερήμην ή και εναντίον της κοινωνίας.⁸ Η κυρίαρχη, όμως, δυτική ανάγνωση της σύγχρονης Τουρκίας μέσα από το ψευδοδίλημμα «ισλαμισμός ή κοσμικότητα», επισημαίνει η Αναγνωστοπούλου, αφενός, αδυνατεί να κατανοήσει διαχρονικά την τουρκική κοινωνία και να ερμηνεύσει τη συγκυριακή δημοτικότητα του ισλαμικού λόγου, αφετέρου, συντάσσεται αντικειμενικά με την πολωτική στρατηγική του κεμαλισμού που παρουσιάζει τις πολιτικο-κοινωνικές αντιπαραθέσεις μέσα ακριβώς από το παραπάνω δίλημμα.

Ωστόσο, αν μια εθνογραφικού τύπου έρευνα είναι αναγκαία ως σημείο εκκίνησης, αφού μπορεί να λειτουργήσει διορθωτικά απέναντι σε εθνοκεντρικές, ουσιοκρατικές, και ολιστικές θεωρήσεις του «Ισλάμ», δεν μπορεί να επιλύσει από μόνη της όλα τα ζητήματα που προκύπτουν. Κατ' αρχάς, η υποστασιοποίηση του ισλάμ δεν αποτελεί μόνο χαρακτηριστικό ενός ηγεμονικού δυτικού λόγου που επιδιώκει να ιδιοποιηθεί με αποκλειστικό τρόπο τη νεωτερικότητα, ορίζοντάς την με πολύ περιοριστικούς όρους και στη βάση νεο-φιλελεύθερων οικονομικοπολιτικών δογμάτων. Ένας ουσιοκρατικός λόγος διακρίνει πολύ συχνά και εκείνους που επιθυμούν να διαφοροποιηθούν από αυτή την ηγεμονική κοινοτοπία ή να αντισταθούν σ' αυτήν. Απέναντι στην κατασκευή και αρνη-

8. Βλ. Αναγνωστοπούλου Σία, 2007, «Οι εκλογές στη Τουρκία», στα «Ενθέματα» της *Κυριακάτικης Αυγής*, 29 Ιουλίου.

τική σηματοδότηση του «Ισλάμ» από έναν δυτικό ηγεμονικό λόγο, πολλοί μουσουλμάνοι αντιτείνουν σήμερα μια εξίσου ουσιοκρατική κατασκευή του «Ισλάμ», στο οποίο αποδίδουν ένα θετικό πρόσημο. Πρόκειται αυτή τη φορά για την κατασκευή μιας κατηγορίας που αναφέρεται σε ένα «Ισλάμ» εξιδανικευμένο, εξίσου όμως απο-ιστορικοποιημένο, ολιστικό, ντετερμινιστικό, και παγιωμένο. Είναι σαφές ότι οι πολιτικές εξελίξεις που έχουν λάβει χώρα από την 11η Σεπτεμβρίου 2001 έως σήμερα έχουν εντείνει την πόλωση ανάμεσα στα δύο «στρατόπεδα». Αν όμως η πόλωση αυτή συνδέεται με το συγκεκριμένο περιεχόμενο και σηματοδότηση των κατηγοριών «Δύση/Ισλάμ», ο τρόπος πρόσληψης των ίδιων των κατηγοριών αυτών από τους αντιτιθέμενους φορείς παρουσιάζει σημαντικές συμμετρίες.

Είναι ενδιαφέρον ότι τέτοιου τύπου αντιλήψεις μοιράζεται εν μέρει και ένα τμήμα της ευρωπαϊκής αριστεράς, που βλέπει στο ογκούμενο ρεύμα του πολιτικού Ισλάμ *μόνο* την αντίσταση στα κελεύσματα της νεοφιλελεύθερης δυτικής ηγεμονίας. Αν και η εξίσωση αυτή ισχύει σε σημαντικό βαθμό, εντούτοις η παραπάνω αντίληψη αγνοεί ή υποβαθμίζει τις διαφοροποιήσεις των νοημάτων που αποδίδονται στο «Ισλάμ», τις τοπικές σχέσεις εξουσίας που διαπερνούν τα πεδία μέσα στα οποία παράγονται οι ισλαμικοί λόγοι, αλλά και τα αντιφατικά αποτελέσματα που προκύπτουν στο πολιτικό επίπεδο και στο επίπεδο της καθημερινής διαχείρισης των ισλαμικών λόγων από τους ίδιους τους μουσουλμάνους. Από την άλλη πλευρά, ένα σημαντικό τμήμα της ευρωπαϊκής αριστεράς, ενώ συμμαρξίζει την αντι-ιμπεριαλιστική προοπτική του ισλαμιστικού κινήματος, είναι επιφυλακτικό ή και αρνητικό απέναντι στην υποτιθέμενη αντι-νεωτερικότητα του «Ισλάμ». Και οι δύο, όμως, αυτές θέσεις στηρίζονται σε μια ολιστική, μονοσήμαντη και υποστασιοποιημένη ανάγνωση του «Ισλάμ» που δεν είναι πάντοτε απαλλαγμένη από οριενταλιστικούς απόηχους.

Τίθεται, όμως, και ένα επιπλέον ζήτημα, που συνδέεται με το γεγονός ότι το «Ισλάμ» αλλά και τα σύγχρονα ρεύματα του ισλαμισμού εγείρουν καθολικές και υπερεθνικές αξιώσεις. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι πρέπει να δούμε το «Ισλάμ» μέσα από ένα διχοτομικό σχήμα που θα στηρίζεται σε μια υποστασιοποιημένη αντίθεση ανάμεσα στο «παγκόσμιο» και το «τοπικό», ή στο «κέντρο» και την «περιφέρεια». Εξάλλου, πολλές από τις καινοτομίες που επηρεάζουν σήμερα τη σκέψη και πρακτική των μουσουλμάνων δεν έχουν ξεκινήσει από κάποιο παραδοσιακό ισλαμικό «κέντρο». Για παράδειγμα, οι καινοτόμες μορφές θρησκευτικής έκφρασης που αναπτύχθηκαν στις κοινότητες των Βορειοαφρικανικών

νών μουσουλμάνων μεταναστών στη Γαλλία έχουν επηρεάσει δραστικά τις μουσουλμανικές πρακτικές στη βόρεια και υποσαχάρια Αφρική (Eickelman, 2002, σ. 244).⁹ Σε κάθε περίπτωση, η πρόσφατη δημοτικότητα ενός ισλαμισμού που εγείρει αξιώσεις για καθολική παρουσία και επιρροή, ενώ ταυτόχρονα χαρακτηρίζεται από ευρύτατη γεωγραφική διασπορά, καθιστούν προβληματική την αποκλειστική επικέντρωση στο επίπεδο του «τοπικού».

Αυτό που προτείνεται λοιπόν εδώ είναι ότι μια εθνογραφικού τύπου μεθοδολογία θα πρέπει να συνοδεύεται από τη ριζική κριτική των ίδιων των κατηγοριών με τις οποίες προσλαμβάνονται τα ζητήματα αυτά. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να επιδιώκουμε την αποδόμηση των ίδιων των θεωρητικών προκειμένων που συγκροτούν την εννοιολογική αντιπαράθεση μεταξύ «Ισλάμ» και «Δύσης». Είναι προφανές ότι κάτι τέτοιο υπερβαίνει την προβληματοποίηση της κατηγορίας «Ισλάμ». Στον βαθμό που το «Ισλάμ» συγκροτείται μονομερώς ως ένα «πρόβλημα» – είτε ως μια «απειλή» την οποία πρέπει να καταστείλουμε, είτε ως κάτι «διαφορετικό» με το οποίο οφείλουμε να συνομιλήσουμε και να συνδιαλλαγούμε – η «Δύση» ή η «Ευρώπη» αποκτούν τα χαρακτηριστικά μιας «μη-σημασμένης κατηγορίας» (unmarked category), μιας κατηγορίας δηλαδή που εκλαμβάνεται ως δεδομένη, παγιωμένη και αυτονόητη; Μιας κατηγορίας που δεν χρήζει προβληματοποίησης. Συνεπώς, το ζητούμενο είναι οι προσεγγίσεις μας να συμπεριλαμβάνουν, αφενός, τη θεώρηση της *σχισιακής διαδικασίας* μέσω της οποίας συγκροτούνται οι ίδιοι οι όροι του «προβλήματος» και, αφετέρου, την ανάλυση των τρόπων με τους οποίους οι κατηγορίες αυτές καθίστανται αντικείμενα *διαχείρισης* από δρώντα υποκείμενα μέσα σε συγκεκριμένα ιστορικο-κοινωνικά πλαίσια.

ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΩΝ

Την περίοδο που ακολούθησε τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου 2001 έχουν εκδοθεί αμέτρητα βιβλία σ' ολόκληρο τον κόσμο που επιχειρούν να ερμηνεύσουν το φαινόμενο του «Ισλάμ» και τη «σύγκρουσή» του – ή τη σύγκρουση μέρους του «Ισλάμ» – με τη «Δύση», ενώ παράλληλα έχουν επανεκδοθεί και μεταφραστεί παλαιότερες μελέτες που ασχολούνται με συναφή ζητήματα. Το βασικότερο ίσως χαρακτηριστικό πολλών από τις

9. Ο Talal Asad (1986) έχει επιχειρήσει να διαπραγματευτεί θεωρητικά τη συνύπαρξη ανάμεσα στα καθολικά και ιδιαίτεροκεντρικά χαρακτηριστικά του Ισλάμ μέσα από την έννοια της «παράδοσης λόγου» (discursive tradition). Βλ., επίσης, Μακρός, 2004.

μελέτες αυτές είναι η χρήση της έννοιας του πολιτισμού προκειμένου να ερμηνευτούν φαινόμενα, όπως η ραγδαία ανάπτυξη του ισλαμισμού αλλά και οι τρομοκρατικές επιθέσεις που πραγματοποιήθηκαν σε δυτικές χώρες τα τελευταία χρόνια. Είναι σαν να έχει ανακαλυφθεί ξαφνικά το «πολιτισμικό» και να έχει αντικαταστήσει το «πολιτικό», ακόμη και σε ακαδημαϊκές αναλύσεις που παραδοσιακά επικεντρώνονται στη μελέτη πολιτικών διαδικασιών, όπως συμβαίνει με τον ακαδημαϊκό κλάδο των διεθνών σχέσεων.

Το πιο εμβληματικό παράδειγμα του φαινομένου αυτού είναι η πασίγνωστη πλέον θέση του Samuel Huntington (1998) σχετικά με την επερχόμενη «Σύγκρουση των Πολιτισμών», όπου κεντρική θέση κατέχει η αντιπαράθεση μεταξύ «Δύσης» και «Ισλάμ». ¹⁰ Σε άλλες ηπιότερες εκδοχές της παραπάνω τοποθέτησης γίνεται μια διάκριση ανάμεσα σε ένα «κακό» και σε ένα «καλό Ισλάμ», με το οποίο η «Δύση» οφείλει να συνομιλήσει και να συνεργαστεί προκειμένου να κατασταλεί η απειλή απέναντι στη «δυτική ταυτότητα». ¹¹ Αυτή η «στροφή στο πολιτισμικό» θα ήταν θετική αν δεν επρόκειτο ουσιαστικά για μια επιστροφή σε παρωχημένες εννοιολογήσεις σχετικά με τον πολιτισμό και την ταυτότητα. Στο βαθμό, όμως, που τέτοιου τύπου –ακαδημαϊκές και όχι μόνο– θεωρήσεις χρησιμοποιούνται συστηματικά προκειμένου να παραχθούν και να νομιμοποιηθούν ιεραρχίες τοπικού και υπερ-τοπικού χαρακτήρα, οι αντιλήψεις αυτές διεκδικούν τη θέση μιας ηγεμονικής κοινοτοπίας που δομεί σε σημαντικό βαθμό τον τρόπο κατανόησης των αντιθέσεων που παρατηρούνται σε παγκόσμια κλίμακα.

Ωστόσο, νεότερες θεωρητικές επεξεργασίες έχουν αμφισβητήσει τις τάσεις ομοιογενοποίησης, πραγματοποίησης και εδαφοποίησης του πολιτισμού. Έτσι, η ιδέα ότι οι πολιτισμοί μπορούν να εννοιολογηθούν ως διακριτές οντότητες που αντιστοιχούν σε συγκεκριμένους τόπους έχει δεχθεί σοβαρή κριτική από ανθρωπολόγους και θεωρητικούς, όχι μόνο για την επιστημολογία που εμπεριέχει αλλά και για τα πολιτικά αποτελέσματα της χρήσης της. ¹² Όπως επισημαίνει η Abu-Lughod (1991), αν

10. Για μια συστηματική κριτική της θέσης του Huntington από έναν διεθνολόγο που χρησιμοποιεί τις νεότερες θεωρητικές επεξεργασίες για την ταυτότητα και τον πολιτισμό, βλ. Salter, 2002.

11. Για μια εμπειριστατωμένη κριτική της θέσης αυτής, βλ. το βιβλίο του πολιτικού επιστήμονα και ανθρωπολόγου Mamdani με τον χαρακτηριστικό τίτλο *Καλός Μουσουλμάνος, κακός Μουσουλμάνος* (2006).

12. Βλ. για παράδειγμα, Hustrup and Olwig, 1997 και Gupta and Ferguson, 1997.

και ο «πολιτισμός» (culture) αναπτύχθηκε αρχικά ως μια έννοια που θεωρητικά προσέδιδε ισοτιμία σε μη-δυτικούς πληθυσμούς, εντούτοις η έννοια αυτή, εμπειριέχοντας την αντίληψη της συνοχής, της αχρονικότητας και της διακριτότητας, έχει χρησιμοποιηθεί εκούσια ή ακούσια ως ένα εργαλείο προκειμένου να κατασκευασθεί η «διαφορά». Ο Appadurai (1992) επίσης υπέβαλε σε κριτική ανάλυση την θεωρητική τάση του να αντιμετωπίζονται οι τοπικές σχέσεις ως κλειστά συστήματα σκέψης, υποστηρίζοντας ότι η τάση αυτή ήταν το αποτέλεσμα της επιβολής ιεραρχικών σχέσεων, αλλά και εθνοκεντρικών αναλυτικών κατηγοριών, από ανθρωπολόγους επάνω σε μη-δυτικούς «Άλλους».

Από τη σκοπιά αυτή, οι κοστρονκτιβιστικές αντιλήψεις για τον πολιτισμό έχουν επικριθεί για έναν λανθάνοντα κοινωνικό ντετεμινισμό, για την αντίληψη δηλαδή ενός ομοιογενοποιημένου πολιτισμού που υφίσταται πριν από τα κοινωνικά υποκείμενα και εγγράφει παγιωμένα πολιτισμικά μοντέλα επάνω σε αυτά (Calhoon, 1994). Οι κοστρονκτιβιστικές θεωρήσεις όχι μόνο αντιλαμβάνονται τα κοινωνικά υποκείμενα σαν να ήταν «πράγματα», αλλά αντιμετωπίζουν επίσης το «κοινωνικό» και το «υποκειμενικό» σαν αντινομίες, αδυνατώντας να αναλύσουν την *αμοιβαία συγκρότησή* τους διαμέσου των κοινωνικών σχέσεων (Cornwall and Lindisfarne, 1994· Moore, 1994). Παράλληλα, οι θεωρητικές ανακατατάξεις, ιδιαίτερα στη μεταδομιστική θεωρία, συνετέλεσαν σε μια περαιτέρω «πολιτικοποίηση» της έννοιας του πολιτισμού, ο οποίος τώρα εννοολογείται ως πεδίο αντιτιθέμενων νοημάτων και κοινωνικών πρακτικών που νομιμοποιούν αλλά και αμφισβητούν κοινωνικές ασυμμετρίες και σχέσεις εξουσίας/κυριαρχίας. Εν γένει, στη θέση των παλαιότερων ολιστικών και στατικών μοντέλων, είτε δομιστικού είτε ερμηνευτικού χαρακτήρα, η έμφαση αποδίδεται τώρα στις συγκρούσεις και διαφοροποιήσεις που ενυπάρχουν στο *εσωτερικό* οποιουδήποτε «πολιτισμού». ¹³

Μια συναφής εννοιολόγηση διέπει και το ζήτημα της «ταυτότητας», της οποίας ο ενιαίος χαρακτήρας έχει επίσης αμφισβητηθεί. Οι περισσότερες από τις νεότερες θεωρητικοποιήσεις της ταυτότητας αποδέχονται ως σημείο εκκίνησης τη μετα-δομιστική θεώρηση του υποκειμένου, σύμφωνα με την οποία το υποκείμενο συγκροτείται διά του λόγου (discourse). Οι διάφοροι λόγοι παρέχουν «θέσεις υποκειμένου» (subject positions), οι οποίες «καταλαμβάνονται» από τα υποκείμενα. Στο βαθμό που υπάρχει μια πολλαπλότητα διαφορετικών, μεταβαλλόμενων και

13. Βλ. Γκέφου-Μαδιανού, 1999, σ. 172-183.

αντιφατικών λόγων, το υποκείμενο συνιστά κι εκείνο τον τόπο συνύπαρξης πολλαπλών και αντιφατικών υποκειμενικότητων.¹⁴ Η διαδικασία, όμως, της υποκειμενοποίησης ενέχει και μια έντονα *σχεσιακή* διάσταση, αφού ο «Άλλος» είναι συνεχώς παρών αλλά και αποκλεισμένος από αυτήν. Όπως το θέτει ο Stuart Hall (1996, σ. 4-5), οι ταυτότητες κατασκευάζονται *διαμέσου* της διαφοράς και όχι εκτός της διαφοράς. Το «θετικό» νόημα της ταυτότητας μπορεί να κατασκευασθεί μόνο μέσω της σχέσης με τον «Άλλον», με εκείνον που αντιμετωπίζεται, περιγράφεται και προσλαμβάνεται ως διαφορετικός ή αντίθετος.

Πρέπει να επισημανθεί εδώ ότι αυτή η εννοιολόγηση της ταυτότητας δεν σημαίνει την αποκλειστική ενασχόληση με ιδέες και νοητικές κατηγορίες, αφού η «κατάληψη» μιας θέσης υποκειμένου εμπλέκεται στενά με την επικύρωση αλλά και την αμφισβήτηση των κοινωνικών ιεραρχιών (Moore, 1994, σ. 26). Οι ταυτότητες, άλλωστε, λειτουργούν μέσα σε πεδία που διαπερνώνται από οικονομικο-πολιτικές ασυμμετρίες και πολλαπλές μορφές κυριαρχίας, ενώ οποιαδήποτε «διαφορά» βιώνεται πάντοτε σε σχέση με άλλες μορφές κοινωνικής διαφοράς, όπως είναι η τάξη, το φύλο, η φυλή, η θρησκεία, η ηλικία, ή η εθνότητα. Πρόκειται για τις *αλληλένδετες* εκείνες μορφές διαφοράς, τις οποίες η Mc Clintock (1995) ονομάζει «συναρθρωμένες κατηγορίες» (articulated categories). Με την έννοια αυτή, οι υλικές σχέσεις και τα πολιτικά διακυβεύματα εμπλέκονται στενά στην παραγωγή του πολιτισμού και οι ταυτίσεις αναφέρονται σε ζητήματα πολύ ευρύτερα από εκείνα που αφορούν σε αφηρημένες και «προσωπικές» υποκειμενικότητες.

Η πολλαπλότητα λοιπόν ενυάρχει στον τρόπο που θεωρητικοποιούνται σήμερα και ο πολιτισμός και η ταυτότητα. Στο *Παγκοσμιοποιημένο Ισλάμ* (2006), ο Olivier Roy παρουσιάζει μερικά ενδιαφέροντα παραδείγματα «πληθυντικών ταυτοτήτων», όταν αναφέρεται σ' έναν Τυνησιο που διατηρεί κατάστημα πώλησης κρασιών στο Παρίσι, προσεύχεται στο τζαμί της γειτονιάς του, δωρίζει χρήματα σε μια ριζοσπαστική ισλαμιστική οργάνωση και ταυτόχρονα ψηφίζει το «Εθνικό Μέτωπο» του ξενοφοβικού Jean Marie Le Pen, διότι νιώθει ανασφάλεια για την αυξανόμενη εγκληματικότητα στην περιοχή του. Ο Roy γράφει επίσης για τους Γάλλους μουσουλμάνους που συμμετέχουν στη συνδικαλιστική παράταξη της

14. Βλ., ενδεικτικά, Moore, 1994 και Hall, 1996. Για μια θεωρητική διαπραγμάτευση των ζητημάτων αυτών, που αντιμετωπίζει όμως κριτικά ορισμένες όψεις της μεταδομιστικής θεωρίας, βλ. Mc Nay, 2000.

αυτοκινητοβιομηχανίας όπου εργάζονται. Η συγκεκριμένη, όμως, παράταξη πρόσκειται στο Κομμουνιστικό Κόμμα, το οποίο με τη σειρά του άσκησε πίεση πάνω στην εργοδοσία, έτσι ώστε να δημιουργηθούν χώροι προσευχής για τους μουσουλμάνους στο εργοστάσιο.

Είναι πραγματικά δύσκολο να κατανοήσει κανείς τέτοιες πρακτικές, αν παραμείνει περιχαρακωμένος σε μια ουσιοκρατική αντίληψη που βλέπει τους ανθρώπους σαν απλούς φορείς «ταυτοτήτων», το περιεχόμενο των οποίων είναι προκαθορισμένο από έναν επίσης παγιωμένο και ολιστικό «θρησκευτικό πολιτισμό». Αν, όμως, αντί να αναζητούμε την επιβεβαίωση κάποιου ταυτοτικού πυρήνα στα άτομα ή τις κοινωνικές ομάδες, επανενοιολογήσουμε την «ταυτότητα/διαφορά» ως μια διαδικασία *ταύτισης/διαφοροποίησης* (διαδικασία η οποία εμπεριέχει τη σχέση/αντίθεση με έναν «Άλλον»), τότε προκύπτει μια πολύ πιο δυναμική εικόνα. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει, όπως παρατηρεί ο Baumann (1999), ότι πρέπει να απαξιώνουμε την υποστασιοποιημένη αντίληψη της ταυτότητας και του πολιτισμού ως μιας μορφής ψευδούς συνείδησης, αφού αυτή αποτελεί τμήμα της πραγματικότητας που προσπαθούμε να κατανοήσουμε. Αν και το περιεχόμενο των ταυτίσεων/διαφοροποιήσεων συγκροτείται συνήθως με αρκετά ουσιοκρατικούς όρους, η *χρήση* τους από τα κοινωνικά υποκείμενα μαρτυρά μια πολύ πιο δυναμική διαδικασία. Με την έννοια αυτή, επισημαίνει ο Baumann, όλες οι πολιτισμικές διαφορές αποτελούν *πρακτικές πολιτισμικής διαφοροποίησης* και όλες οι πολιτισμικές ταυτότητες αποτελούν *πρακτικές πολιτισμικής ταύτισης*.

Μια καλή εικόνα τού πώς μπορεί να λειτουργήσει μια τέτοιου τύπου θεώρηση δίνει η πλούσια εθνογραφία της Navaro-Yashin (2002) σχετικά με τις έννοιες της κοσμικότητας και της δημόσιας ζωής στη σύγχρονη Τουρκία. Η συγγραφέας υποστηρίζει ότι αν προσεγγίσει κάποιος τις ταυτίσεις και τις πρακτικές των ανθρώπων μέσα από τη δική τους οπτική, τότε η προσπάθεια να διαχωριστεί το «γηγενές» από το «δυτικό», ή το «τουρκικό» από το «ευρωπαϊκό», είναι καταδικασμένη σε αποτυχία. Είναι προβληματικό, υποστηρίζει η Navaro-Yashin, να προσπαθεί κανείς να αποφασίσει για το αν ο χαρακτήρας του «τουρκικού πολιτισμού» βρίσκεται πλησιέστερα σε μια δυτική νεωτερικότητα, όπως διατείνονται οι οπαδοί της κοσμικότητας, ή στην «κουλτούρα της Ανατολής», όπως υποστηρίζουν οι ισλαμιστές. Και οι δύο αυτές τοποθετήσεις αναλύονται από τη συγγραφέα ως πολιτισμικές κατασκευές που, μέσω της αναφοράς τους σε έναν αυτόνομο και προϋπάρχοντα «τοπικό πολιτισμό», διεκδικούν την ταύτισή τους με μια συγκεκριμένη γεωγραφική περιοχή. Ταυτόχρονα, όμως, οι πολιτισμικές αυτές διαμάχες δεν συγ-

κροτούν ένα αυτόνομο πεδίο, αφού είναι στενά συνδεδεμένες με το κράτος και τις πολιτικές που απορρέουν από αυτό. Έτσι, μια γυναίκα μπορεί να επιθυμεί να ταυτιστεί ως «δυτική» αφού, σύμφωνα με τη δική της κατανόηση, έχει τη δυνατότητα με τον τρόπο αυτό να διεκδικήσει περισσότερο κοινωνικό χώρο, ατομική ελευθερία, δημοκρατικά δικαιώματα ή καλύτερες δημόσιες υπηρεσίες. Οι ταυτίσεις δηλαδή αυτές εκδηλώνονται μέσα σε συγκεκριμένα κοινωνικά συμφραζόμενα και συνδέονται άμεσα με συγκεκριμένα πολιτικά διακυβεύματα.

Η ΣΧΕΣΙΑΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ «ΕΥΡΩΠΗΣ» ΚΑΙ ΤΟΥ «ΙΣΛΑΜ»

Οποιαδήποτε προσπάθεια να στριμώξει κανείς πολιτισμούς και λαούς μέσα σε χωριστές και διακριτές ράτσες ή ουσίες αποκαλύπτει όχι μόνο τις διαστρεβλώσεις και τις παραποιήσεις που αυτό συνεπάγεται, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο η κατανόηση είναι συνεργός με την εξουσία στην παραγωγή οντοτήτων όπως η «Ανατολή» και η «Δύση».

Edward Said, *Orientalism*¹⁵

Η ίδια αντίληψη σχετικά με τη στενή διαπλοκή ανάμεσα στην πολιτική κυριαρχία και τη διαδικασία κατασκευής των «πολιτισμών» και των «ταυτοτήτων» διατρέχει και τον *Οριενταλισμό* του Edward Said (1996a). Σε ένα πρώτο επίπεδο, το θέμα του βιβλίου είναι μια γενεαλογία των τρόπων αναπαράστασης της Ανατολής από τη Δύση. Κάνοντας, όμως, χρήση της φουκωϊκής έννοιας του λόγου (discourse) καθώς και της ιδέας της πειθαρχίας και εξουσίας που λανθάνει σε αυτόν, ο Said υποστήριξε ότι ο οριενταλισμός είναι ένας συστημικός λόγος της δυτικής επιστημολογίας που χρησιμοποιείται ως πολιτικό εργαλείο από τους χρήστες του. Είναι ουσιαστικά ένα εργαλείο χωρίς το οποίο θα ήταν δύσκολο, αν όχι αδύνατο, για την ευρωπαϊκή κουλτούρα να διαχειριστεί αλλά και να παράξει πολιτικά, στρατιωτικά, ιδεολογικά, επιστημονικά και φαντασιακά την αραβομουσουλμανική «Ανατολή» (Macfie, 2000, σ. 6). Πρόκειται για ένα λόγο σχετικά με τον «Άλλον» που αναζητά την ουσία του, που τον περιγράφει με αντικειμενικούς όρους προϋποθέτοντας το διαχωρισμό υποκειμένου/αντικειμένου, για έναν λόγο που χρησιμοποιώντας δυαδικές αντιθέσεις ταξινομεί, ιεραρχεί και υποβιβάζει τον

15. Στο Επίμετρο (Afterword) της αγγλικής έκδοσης του 1995, σ. 349.

«Άλλον» μέσα από την εξουσία που του προσδίδει το προνόμιο της επισημονικής περιγραφής (Τσιμπιρίδου, υπό έκδοση).

Σε αντίθεση, όμως, με μια επιφανειακή και πολιτικά προκατειλημμένη ανάγνωση του *Οριενταλισμού* που είδε το βιβλίο ως μια επίθεση απέναντι στη «Δύση» και ταυτόχρονα σαν υπεράσπιση της «Ανατολής» και του «Ισλάμ», ο Said φαίνεται να στρέφει πρωταρχικά το θεωρητικό του ενδιαφέρον στην ίδια τη διαδικασία κατασκευής των κατηγοριών «Δύση/Ανατολή».¹⁶ Αντί, λοιπόν, για μια επιβεβαίωση της σύγκρουσης ανάμεσά τους, ο *Οριενταλισμός* αποτελεί μια αντι-ουσιοκρατική και αποδομητική προσπάθεια να καταδειχθεί ότι η «Δύση» και η «Ανατολή» αποτελούν κατηγορίες που κατασκευάζονται με σχεσιακούς όρους και χρησιμοποιούνται για πολιτικές σκοπιμότητες, χωρίς να αντιστοιχούν σε μια αυθύπαρκτη φυσική πραγματικότητα. Αυτό όμως συνεπάγεται ότι δεν είναι μόνο οι κατηγορίες του «Ισλάμ» και της «Ανατολής» που χρήζουν προβληματοποίησης αλλά και η ίδια η έννοια της «Δύσης/Ευρώπης».

Από ιστορική σκοπιά είναι δύσκολο να τεκμηριωθεί η θέση των διακριτών και αντιθετικών γεωγραφικο-πολιτισμικών οντοτήτων που συνηθίζουμε να περιγράφουμε με όρους όπως «Ισλάμ» και «Ευρώπη», αφού οι «πολιτισμοί» αυτοί διαμορφώθηκαν μέσω της διάδρασης και αλληλεξάρτησής τους – μια διαδικασία που πραγματοποιήθηκε και στο υλικό επίπεδο αλλά και σε εκείνο των αναπαραστάσεων. Αρκεί να σκεφτεί κανείς ότι ακόμη και ο γεωγραφικός όρος «Ευρώπη», που εμφανίζεται για πρώτη φορά στην αρχαία Ελλάδα, ήταν εξαιρετικά συνδεδεμένος με την ασιατική ήπειρο.¹⁷ Στο βαθμό που από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα οι σχέσεις ανάμεσα στις δύο αυτές «πολιτισμικές περιοχές» χαρακτηρίστηκαν από πληθώρα οικονομικών και πολιτισμικών ανταλλαγών, η τάση κατασκευής ενός γεωγραφικο-πολιτισμικού διαχωρισμού ενέχει σοβαρά θεωρητικά προβλήματα.¹⁸ Ο Talal Asad έχει παρατηρήσει σχετικά με την τάση αυτή:

16. Είναι ενδεικτικό αυτής της διαπλοκής ανάμεσα στη γνώση και την κυριαρχία το γεγονός ότι ο *Οριενταλισμός* έγινε αντιληπτός ως ένα τέτοιου τύπου πολεμικό βιβλίο και από τον Bernard Lewis, τον γνωστό οριενταλιστή ιστορικό που επικρίνει ο Said μέσα στο βιβλίο του, αλλά και από τους αναγνώστες του μέσα στον αραβικό κόσμο, βλ. Said, ό.π.

17. Σύμφωνα με την αρχαιοελληνική μυθολογία, η Ευρώπη ήταν μια νύμφη από την Φοινίκη (περιοχή που απλωνόταν στα εδάφη του σημερινού Λιβάνου), η οποία είχε απαχθεί από τον Δία. βλ. και τη μελέτη του Bernal, *Η Μαύρη Αθηνά* (1991), που τόνισε τις αφροασιατικές ρίζες του αρχαιοελληνικού πολιτισμού.

18. Θα μπορούσε να παραθέσει εδώ κανείς και το γνωστό παράδειγμα των αρχαιοελληνι-

Είναι προβληματικό να κατασκευάζει ο ιστορικός ένα κατηγορηματικό όριο για τον «ευρωπαϊκό πολιτισμό», αφού οι πληθυσμοί που περιγράφονται με τον όρο «Ισλάμ» είναι, σε μεγάλο βαθμό, οι πολιτισμικοί κληρονόμοι του ελληνικού κόσμου – του ίδιου εκείνου κόσμου στον οποίο η «Ευρώπη» διατείνεται ότι ανάγονται οι ρίζες της. Συνεπώς, αν θέλουμε να διεκδικήσουμε την ύπαρξη μιας πολιτισμικής διαφοράς ανάμεσα στην «Ευρώπη» και τον «ισλαμικό πολιτισμό», τότε θα πρέπει να απαρηθούμε τη σύνδεση του τελευταίου με τις ιδιότητες εκείνες που σε μεγάλο βαθμό καθορίζουν οτιδήποτε είναι σημαντικό για την «Ευρώπη» (Asad, 2000, σ. 16-17).¹⁹

Η ίδια μάλιστα η οριοθέτηση της «Ευρώπης» ως πολιτισμικής ενότητας συγκροτήθηκε αντιστικτικά προς τον «αραβο-ισλαμικό πολιτισμό», μια διαδικασία που σύμφωνα με τον ιστορικό David Levering Lewis (2008) τοποθετείται χρονικά στα χρόνια της μάχης του Πουατιέ (732), όταν οι Φράγκοι επικράτησαν επί των αραβικού στρατού και σταμάτησαν την προέλασή του πέρα από τα Πυρηναία.

Στη διάρκεια των τελευταίων αιώνων οι ευρωπαϊκές δυνάμεις βρέθηκαν στενά εμπλεκόμενες με την περιοχή που σήμερα ονομάζουμε «Μέση Ανατολή», αρχικά διαμέσου εντατικών εμπορικών ανταλλαγών (που έλαβαν συστηματικό χαρακτήρα ήδη από την εποχή της οθωμανικής αυτοκρατορίας) και με πολύ αμεσότερο τρόπο μέσα στα πλαίσια της αποικιοκρατικής κυριαρχίας. Ακόμη και ο όρος «Μέση Ανατολή», που σήμερα χρησιμοποιείται από τους ίδιους τους πληθυσμούς της περιοχής, δεν αποτελεί αυτόχθονη επινόηση αλλά προέκυψε μέσα από τις πολιτικές εκτιμήσεις και ιεραρχήσεις των ευρωπαϊκών δυνάμεων κατά τον 19ο αιώνα – και, ως τέτοιος, είναι ένας όρος έντονα ευρωκεντρικός.²⁰ Το σύγχρονο φαινόμενο της μετανάστευσης από τον μουσουλμανικό κόσμο προς τις χώρες της Δυτικής Ευρώπης καθιστά ακόμη πιο προβληματική την τάση των γεωγραφικο-πολιτισμικών διαχωρισμών. Σ' ό,τι αφορά δε τις τελευταίες δεκαετίες, είναι τεκμηριωμένος πια ο ρόλος της πολιτικής

κών κειμένων, που είχαν μεταφραστεί κατ' αρχάς στα Αραμαϊκά, αργότερα στα Αραβικά, για να μεταφραστούν στη συνέχεια στα Λατινικά κατά τον 12ο και 13ο αιώνα στην Ιβηρική χερσόνησο.

19. Βασιζόμενος σε μια παρόμοια αντίληψη, ο ιστορικός Richard Bulliet (2006) έχει προτείνει μια εναλλακτική ανάγνωση που βασίζεται στην ιδέα ενός ενιαίου «ισλαμοχριστιανικού πολιτισμού».

20. Για τη ρευστότητα που χαρακτήριζε τις κατά καιρούς οριοθετήσεις της «Μέσης Ανατολής», βλ. Ρούσσος, 2005, σ. 175-176.

των δυτικών κρατών, ιδιαίτερα των ΗΠΑ, στην ενδυνάμωση του πολιτικού Ισλάμ μέσα στο μουσουλμανικό κόσμο.²¹

Ωστόσο, κατά τη διαδικασία κατασκευής μιας συμπαγούς και αυτόνομης «ευρωπαϊκής πολιτισμικής ταυτότητας», η πολυεπίπεδη αυτή αλληλεξάρτηση πρέπει να εξοβελιστεί. Παράλληλα, μέσω της *επιλεκτικής ανάδειξης* αλλά και της *επιλεκτικής λήθης* μιας σειράς ιστορικο-κοινωνικών φαινομένων επιχειρείται μια νοηματική οριοθέτηση της «ευρωπαϊκής ταυτότητας» που βασίζεται σε μονομερή πολιτικά κριτήρια. Στη διαδικασία αυτή, ιδιαίτερα κεντρική σημασία αποκτούν συγκεκριμένες θεματικές, όπως η βία, αφού περιγράφουν την «ετερότητα» απέναντι στην οποία συγκροτείται η «Ευρώπη». Ο ίδιος ηγεμονικός λόγος που συνδέει εννοιολογικά την «Ευρώπη» με τη δημοκρατία, τις ουμανιστικές αξίες, τα ανθρώπινα δικαιώματα, ή την ανοχή, κατασκευάζει την αντίθεση της «Ευρώπης» προς ένα «Ισλάμ» που θεωρείται ότι διατηρεί μια εκλεκτική συγγένεια με διάφορα φαινόμενα βίας. Αν ακολουθήσει, όμως, κανείς μια τέτοια απο-ιστοριοποιημένη και κουλτουραλιστική θεώρηση, θα δυσκολευτεί να ερμηνεύσει τη βία που εκπορεύτηκε ιστορικά από την ευρωπαϊκή ήπειρο και ασκήθηκε επάνω σε Ευρωπαίους στη διάρκεια των δύο παγκοσμίων πολέμων, αλλά και επάνω σε μη-Ευρωπαίους την περίοδο της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας. Όπως επισημαίνει ο Asad στο πιο πρόσφατο βιβλίο του (2007, σ. 14-15), η βία όχι μόνο δεν είναι ξένη προς την «Ευρώπη», αλλά αποτελεί οργανικό συστατικό του τρόπου με τον οποίο συγκροτήθηκε αυτή ιστορικά, στο βαθμό που η ελευθερία και η δημοκρατία εντός της Ευρώπης στηρίχθηκαν στην επεκτατική πολιτική της εκτός του ευρωπαϊκού χώρου.²²

Η ίδια αντίληψη αφορά και άλλες τροπικότητες της βίας, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των έμφυλων σχέσεων. Εδώ επιχειρείται η αιτιακή σύνδεση ανάμεσα στο «Ισλάμ», την «Πατριαρχία» και την έμφυλη βία, ενώ το ίδιο το «Ισλάμ» θεωρείται ως μια θρησκεία που ρέπει έντονα προς τον μισογυνισμό.²³ Ωστόσο, πέρα από το γεγονός ότι μισογυ-

21. Βλ., ενδεικτικά, Ali, 2003· Mamdani, 2006· Κωστόπουλος, 2002.

22. Σε ένα άλλο κείμενό του ο Talal Asad παρατηρεί ότι ούτε η γενοκτονία στην οποία προχώρησε το ναζιστικό κράτος ούτε η προσπάθειά του να κυριαρχήσει στον ευρωπαϊκό χώρο (και μάλιστα σε ένα σχετικά πρόσφατο παρελθόν) έχουν δημιουργήσει αμφιβολίες για το αν η σημερινή Γερμανία ανήκει στην «Ευρώπη» (2000, σ. 13).

23. Για μια κριτική αναθεώρηση της γενικευτικής κατηγορίας της «Πατριαρχίας» μέσω της έννοιας των «πατριαρχικών διαπραγματεύσεων» (patriarchal bargaining), βλ. Kandiyoti, 2006.

κές αντιλήψεις χαρακτηρίζουν και άλλα θρησκευτικά κινήματα, όπως ινδουιστικές ομάδες στην Ινδία ή τις οργανώσεις της «Χριστιανικής Δεξιάς» στις ΗΠΑ (Loomba, 1998, σ. 226), τα φαινόμενα της έμφυλης βίας είναι αρκετά διαδεδομένα και στις ευρωπαϊκές χώρες. Σε αντίθεση μάλιστα με μια κοινότοπη άποψη, η έμφυλη βία διαπερνά και τις χώρες του ευρωπαϊκού βορρά, όπως και του νότου, και εκδηλώνεται σε όλες τις κοινωνικές τάξεις, καθώς και σε όλες τις μορφωτικές, θρησκευτικές ή εθνοτικές ομάδες.²⁴ Εντούτοις, στη διαδικασία κατασκευής μιας «μη-σημασμένης» (unmarked) κατηγορίας όπως η «Ευρώπη», η ταυτότητα της τελευταίας προσλαμβάνεται ως δεδομένη και ως μη έχουσα την ανάγκη ενός σοβαρού αναστοχασμού. Παράλληλα, το «Ισλάμ» συγκροτείται ως κάτι εξωτερικό προς την «Ευρώπη», το οποίο εξαιτίας των εγγενών ιδιοτήτων του δυσκολεύεται να συμβιώσει με τις «ευρωπαϊκές αξίες».²⁵

ΜΕΤΑΠΟΙΚΙΑΚΗ ΣΥΝΘΗΚΗ: ΑΛΛΗΛΕΞΑΡΤΗΣΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

Σε μεγάλο βαθμό οι παραπάνω αντιλήψεις στηρίζονται, ρητά ή άρηκτα, στην έννοια της *νεωτερικότητας*. Η έννοια αυτή χρησιμοποιείται πολιτικά προκειμένου να ταξινομήσει και να ιεραρχήσει τους μη-δυτικούς λαούς με βάση το μέγεθος της υστέρησής τους σε σχέση με το μοντέλο της «δυτικής νεωτερικότητας». Στην περίπτωση του «Ισλάμ», η υποτιθέμενη έντονη αντι-νεωτερικότητά του το καθιστά εξ ορισμού αντιθετικό προς τη «Δύση». Βέβαια, οι νεότερες θεωρητικές τάσεις έχουν απορρίψει την αναλυτική εγκυρότητα της «νεωτερικότητας». Ο Rabinow, για παράδειγμα, επισημαίνει ότι είναι αδύνατο να ορίσουμε την έννοια αυτή, αντίθετα εκείνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να καταγράψουμε τους πολ-

24. Τα στατιστικά στοιχεία που παρουσιάστηκαν πριν από μερικά χρόνια στη *Le Monde Diplomatique* (Ιούλιος 2004) δείχνουν ότι η έμφυλη βία στην «Ευρώπη των 15» έχει αυξηθεί σε ανησυχητικό βαθμό κατά την πρόσφατη περίοδο. Συνολικά, περισσότερες από 600 γυναίκες κάθε χρόνο βρίσκουν το θάνατο ως αποτέλεσμα της οικιακής βίας, ενώ τα ποσοστά αυτά είναι ιδιαίτερα υψηλά σε χώρες όπως η Γερμανία, η Γαλλία και η Βρετανία.

25. Βλ., επίσης, την κριτική της ανθρωπολόγου Laura Nader απέναντι σε εθνογραφικές προσεγγίσεις που επικεντρώνονται αποκλειστικά στο τοπικό επίπεδο, αποφεύγοντας τη σύγκριση με πολιτισμικά μορφώματα που προσλαμβάνονται ως διαφορετικά ή αντιθετικά. Η συστηματική χρήση μιας συγκριτικής σκοπιάς, επισημαίνει η Nader, θα έδειχνε, για παράδειγμα, ότι οι πολλές από τις κατασκευές του φύλου στον Πρώτο και τον Τρίτο Κόσμο αποτελούν τμήμα μιας κοινής σχεσιακής διαδικασίας.

λαπλούς τρόπους με τους οποίους εγείρονται οι διεκδικήσεις επί της νεωτερικότητας (1989, σ. 9). Γεγονός όμως παραμένει ότι η έννοια αυτή χρησιμοποιείται συστηματικά και από ανθρώπους που ζουν στο μη-δυτικό κόσμο. Το φαινόμενο αυτό θέτει το ζήτημα του κατά πόσον ο μη-δυτικός κόσμος μπορεί να αρθρώσει έναν διαφορετικό λόγο απέναντι στη δυτική εννοιολογική κυριαρχία ή είναι καταδικασμένος να παραμένει εγκλωβισμένος στα ιδεολογικά σχήματα που έχουν χρησιμοποιηθεί ιστορικά για να κυριαρχήσουν πάνω του και να τον απαξιώσουν.

Αν δούμε όμως τη νεωτερικότητα ως έναν δυτικό ηγεμονικό, και ταυτόχρονα νομιμοποιητικό, λόγο, θα έπρεπε να ορίσουμε με σαφήνεια την έννοια της *ηγεμονίας* στη συγκεκριμένη περίπτωση. Σύμφωνα με τον Roseberry (1996), δεν θα πρέπει να θεωρούμε ότι η γκραμσιανή αυτή έννοια σηματοδοτεί *αναγκαστικά* τη συναίνεση ή την κοινή ιδεολογία, αλλά μάλλον «ένα κοινό υλικό και νοηματικό πλαίσιο μέσω του οποίου βιώνουμε, συνδιαλεγόμαστε και επιδρούμε πρακτικά επάνω σε κοινωνικές δομές που χαρακτηρίζονται από σχέσεις κυριαρχίας» (Roseberry, 1996, σ. 80, *δική μου έμφαση*). Αν ακολουθήσουμε μια τέτοια εννοιολογηση του ηγεμονικού λόγου περί νεωτερικότητας, θα πρέπει να ανασκευάσουμε την άποψη που θέλει τη νεωτερικότητα να ταξιδεύει αμετάβλητη από τη δύση προς την ανατολή. Αντιθέτως, η έννοια αυτή, που ιστορικά μορφοποιήθηκε στον ευρωπαϊκό χώρο, γίνεται αντικείμενο ιδιοποίησης, επανεργημείας και διαχείρισης από εκείνους που τη χρησιμοποιούν, προκειμένου να διεκδικήσουν μια σειρά από πολιτικο-κοινωνικά προτάγματα μέσα στα συμφραζόμενα στα οποία ζουν.

Η θέση περί μετάφρασης της νεωτερικότητας με τοπικούς όρους αποτελεί ένα από τα κεντρικά σημεία της μεταποικιακής κριτικής και έχει εμπνεύσει μια σειρά από μελέτες που επιχειρούν να ανασκευάσουν τη μονομερή θεωρητική έμφαση στη διαπραγμάτευση της έννοιας αυτής. Προσπαθούν δηλαδή να ανασκευάσουν την έμφαση στη μονόπλευρη *εξάρτηση* των μη-δυτικών περιοχών από τη δύση, μια έμφαση που, ρητά ή άρρητα, ενυπάρχει σε πάρα πολλές προσεγγίσεις φαινομένων του μη-δυτικού κόσμου. Οι προσεγγίσεις αυτές μπορεί μάλιστα να διαφέρουν σημαντικά ως προς τον πολιτικό τους προσανατολισμό. Έτσι, ενώ πολλές φιλελεύθερες θεωρήσεις ανακυκλώνουν αβασάνιστα τα ιδεολογήματα της «ανάπτυξης» και του «εκσυγχρονισμού» (συνεκδοχές, άλλωστε, της ιδεολογίας της «νεωτερικότητας»), ερμηνεύοντας τον μη-δυτικό κόσμο μέσα από την ιδέα του «ελλιπούς» ή «αποτυχημένου» εκσυγχρονισμού του, μια παρόμοια μονομερής αντίληψη χαρακτηρίζει *εν μέρει* και πολλές προσεγγίσεις μαρξιστικού προσανατολισμού που χρησιμοποιούν την

έννοια της «νεο-αποικιοκρατίας». Αν και στις τελευταίες τονίζεται η αλληλεξάρτηση των διαφόρων περιοχών της οικουμένης και παρέχονται τα θεωρητικά εργαλεία για μια ριζοσπαστική κριτική της ανισοκατανομής του παγκόσμιου πλούτου, ένα παράπλευρο γνώρισμά τους είναι ότι υπονοούν την παθητικότητα και αδυναμία εκείνων που βρίσκονται στον κυριαρχούμενο πόλο. Ταυτόχρονα, εμπεριέχουν την αντίληψη της ομοιογένειας των φαινομένων που αφορούν στον μη-δυτικό κόσμο, συγκαλύπτοντας έτσι τη μεγάλη κοινωνική και πολιτισμική ποικιλομορφία του.²⁶

Σ' ό,τι αφορά την πολιτισμική κυριαρχία της Δύσης επί της Ανατολής, παρόμοιοι τύπου επικρίσεις έχει δεχθεί και η ίδια η θεωρία περί οριενταλισμού του Edward Said. Ο αποικιοκρατικός λόγος, όπως αυτός μορφοποιείται στη θεωρία του *Οριενταλισμού*, έχει επικριθεί για την ομοιομορφία του πεδίου του, για τον ντετερμινισμό που τον διακρίνει, καθώς και για την παθητικότητα και απουσία της εμπρόθετης δράσης (agency) εκείνων που υπόκεινται σ' αυτόν.²⁷ Πολλές από τις ενστάσεις αυτές έχουν απαντηθεί από τον ίδιο τον Said, είτε άμεσα και με ρητό τρόπο, είτε έμμεσα μέσα από το μεταγενέστερο έργο του.²⁸ Σε κάθε περίπτωση, ο *Οριενταλισμός* δεν είναι σημαντικός μόνο σ' ό,τι αφορά τις θεματικές που εξετάζονται εδώ, αλλά και διότι αποτελεί συμβολικά το αφηγησιακό σημείο ανάπτυξης της μεταποικιακής θεωρίας.

Το κυριότερο χαρακτηριστικό της «σχολής» αυτής είναι ότι επικεντρώνεται στη *διαλεκτική* των σχέσεων κυριαρχίας που χαρακτηρίζουν τον παλαιότερο και σύγχρονο κόσμο. Ενώ διατηρεί, δηλαδή, τον πολιτικό ριζοσπαστισμό που διακρίνει τις διάφορες θεωρίες περί «εξάρτησης/νεο-αποικιοκρατίας», αποδίδει ίση βαρύτητα στις εξωτερικές δομές που χαρακτηρίζουν τη μεταποικιακή συνθήκη, στους τρόπους με τους οποίους η συνθήκη αυτή βιώνεται και μετασχηματίζεται από τους υποτελείς στον μεταποικιακό κόσμο, αλλά και στην πολλαπλή –και συχνά λιγότερο εμφανή– επιρροή που ασκεί ο μη-δυτικός κόσμος επάνω στις

26. Βλ., ενδεικτικά, τις γνωστές μελέτες των Amin, 1974 και Wallerstein, 1974-89 (3 τόμοι). Για μια μετριοπαθή κριτική των εννοιών της «νεο-αποικιοκρατίας» και της «εξάρτησης», που αναγνωρίζει, όμως, το πολιτικό ριζοσπαστισμό τους, βλ. Young, 2007, σ. 85-102.

27. Για μια σύνοψη των ενστάσεων που έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς απέναντι στην παραπάνω θέση του Said, βλ. Sardar, 1999, σ. 65-76, και Young, 2007, σ. 558-562.

28. Βλ. το Επίμετρο (Afterword) της αγγλικής έκδοσης του *Οριενταλισμού* το 1995. Επίσης, στο *Κουλτούρα και ιμπεριαλισμός* (1996β), πέρα από την εμφάνιση σε θεματικές που διαπραγματεύεται και στον *Οριενταλισμό*, ο Said προχωρά στην εξέταση της πολιτισμικής αλληλεξάρτησης αλλά και της αντίστασης του Τρίτου Κόσμου απέναντι στη δυτική κυριαρχία.

δυτικές μητροπόλεις (Young, σ. 105).²⁹ Η έμφαση αυτή στη *δυναμική αλληλεξάρτηση* ανάμεσα στη Δύση και τον αποικιοποιημένο/μεταποικιακό κόσμο σημαίνει κατ' αρχάς μια κριτική στάση απέναντι σε θεωρήσεις που, αφενός, διέπονται από την ιδεολογία της διακριτότητας και στεγανότητας των «πολιτισμών», αφετέρου, βλέπουν παντού τη μονομερή επιβολή της «Δύσης» επί των υποτελών λαών του μη-δυτικού κόσμου. Ωστόσο, ο τελευταίος βρίσκεται με διάφορες μορφές στο εσωτερικό των ιστορικο-κοινωνικών διεργασιών που εκδηλώθηκαν και εκδηλώνονται στις δυτικές χώρες.

Για παράδειγμα, αν και ο αντι-ιμπεριαλιστικός αγώνας στον αποικιοκρατούμενο κόσμο πήρε τη μορφή του εθνικιστικού προγράμματος, δηλαδή μιας συλλογικής ταυτότητας και κοινωνικο-πολιτικής οργάνωσης που ιστορικά έχει μορφοποιηθεί στις ευρωπαϊκές χώρες, εντούτοις σε μια κατοπινή περίοδο η μορφή της αντίστασης αυτής επηρέασε και συνδέθηκε με τους κοινωνικούς αγώνες που πραγματοποιήθηκαν στο εσωτερικό των δυτικών μητροπόλεων.³⁰ Άλλοι μελετητές, όπως ο Mitchell (1988), έχουν καταδείξει ότι θεσμοί και πρακτικές που συνηθίζουμε να συνδέουμε με τη Δύση, αναπτύχθηκαν αρχικά ή δοκιμάστηκαν στις κυριαρχούμενες περιοχές της περιφέρειας.

Σ' ό,τι αφορά τη Μέση Ανατολή, την τελευταία περίοδο έχει αναπτυχθεί μια ενδιαφέρουσα συζήτηση γύρω από τους τρόπους με τους οποίους η έννοια και οι πρακτικές της νεωτερικότητας εισήχθησαν στην περιοχή αυτή, μετασχηματίστηκαν, χρησιμοποιήθηκαν από διαφορετικά κοινωνικά στρώματα στα πλαίσια τοπικών κοινωνικο-πολιτικών αντιπα-

29. Για τη μεταποικιακή θεωρία, βλ., ενδεικτικά, Bhabha, 1994, Ahmad, 1992, Spivak, 1987, Chatterjee, 1993, Mc Clintock, 1995. Για μια συστηματική παρουσίαση της μεταποικιακής θεωρίας στα Ελληνικά, βλ. τη μελέτη του Young (2007), που δίνει έμφαση στους τρόπους με τους οποίους η ανάπτυξη της μεταποικιακής θεωρίας συνδέθηκε με τις ιστορικές συνθήκες και τα αντιστασιακά κινήματα στα κράτη του μεταποικιακού κόσμου.

30. Σε ένα ιδεολογικο-πολιτικό επίπεδο, αρκεί να σκεφτεί κανείς την επιρροή που άσκησε το έργο του Fanon (που αποτελεί μια σημαντικότερη αναφορά για την ίδια την μεταποικιακή θεωρία) επάνω στον Sartre, μιας εμβληματικής προσωπικότητας της ευρωπαϊκής αριστερής διάνοησης τη δεκαετία του 1960. Γενικότερα, τα αντιστασιακά κινήματα στον τρίτο κόσμο επηρέασαν βαθιά τις μεταπολεμικές ιδεολογικο-πολιτικές αναζητήσεις στην καρδιά των δυτικών μητροπόλεων (η θεματική αυτή αναπτύσσεται με εξαιρετικό τρόπο στον Said, 1996, 3ο κεφάλαιο). Παρόμοιες διεργασίες φαίνονται να μορφοποιούνται στις μέρες μας μέσω του πρόσφατου διεθνιστικού κινήματος της λεγόμενης «ενλλακτικής παγκοσμιοποίησης».

ραθέσεων και παρήγαγαν αντιστάσεις που συχνά υπερέβαιναν το τοπικό επίπεδο.³¹ Η συζήτηση αυτή, που συνήθως έχει μια έντονα ιστορική διάσταση, επικεντρώνεται στη συνάρθρωση του κοινωνικού φύλου με τον αραβικό εθνικισμό και τον ισλαμισμό, εξετάζει δηλαδή την εμφυλοποίηση των δύο σημαντικότερων κοινωνικο-πολιτικών προταγμάτων που για περισσότερο από έναν αιώνα έχουν διαπεράσει όλες τις κοινωνίες της Μέσης Ανατολής. Πρόκειται για θεωρήσεις που είναι έντονα επηρεασμένες από τις επεξεργασίες της μεταποικιακής θεωρίας και επιχειρούν να εξετάσουν τη δυναμική διαχείριση του δυτικού ηγεμονικού λόγου μέσα στα κοινωνικά πλαίσια της αποικιοκρατίας/μεταποικιοκρατίας. Ορισμένες από αυτές τονίζουν μάλιστα με ρητό τρόπο τις αφανείς τροπικότητες της αλληλεξάρτησης μεταξύ του μη-δυτικού κόσμου και της δυτικής μητρόπολης.³²

Στα πλαίσια τέτοιων προσεγγίσεων, ιδιαίτερη βαρύτητα δίνεται στις έννοιες της *υβριδοποίησης* και της *πολιτισμικής μετάφρασης*, οι οποίες κατέχουν κεντρική σημασία για ολόκληρη τη μεταποικιακή θεωρία.³³ Έτσι, επιχειρείται η μελέτη της διαδικασίας μέσω της οποίας τα πολιτισμικά δάνεια από τη μητρόπολη μεταφράζονται και γίνονται αντικείμενα επανεπεξεργασίας με βάση τους *τοπικούς* όρους, *ανάγκες* και *πολιτικές* αντιπαραθέσεις των περιοχών της Μέσης Ανατολής. Η εξέταση της πολιτισμικής υβριδοποίησης προβληματοποιεί τις ηγεμονικές αντιλήψεις που αντιμετωπίζουν έννοιες όπως η νεωτερικότητα με αφαιρετικούς και απο-ιστορικοποιημένους όρους, ταξινομώντας παράλληλα τους «πολιτισμούς» σε *άκαμπτες* και *ολιστικές* κατηγορίες. Παράλληλα, αναδεικνύει την εμπρόθετη δράση (agency) εκείνων που υπόκεινται στον ηγεμονικό λόγο, αφού η ιδιοποίηση, επανερμηνεία και χρήση των

31. Για μια κριτική επισκόπηση της συζήτησης αυτής, βλ. Abu-Lughod, 1998a και Τσιμπιρίδου (υπό έκδοση).

32. Η Shaky (1998), για παράδειγμα, έχει δείξει το πώς η έννοια της μητρότητας και της ανατροφής των παιδιών στην Αίγυπτο των αρχών του 20ού αιώνα ανασυγκροτήθηκε με βάση τις μεσοασιακές δυτικές αξίες μιας εξορθολογισμένης και «επιστημονικής» οικιακότητας. Οι έννοιες, όμως, αυτές χρησίμευσαν παράλληλα για τον κοινωνικό αποκλεισμό όλων εκείνων που αντιμετωπίζονταν πια ως ασύμβατοι με το παραπάνω μοντέλο και στην περιφέρεια αλλά και στη δυτική μητρόπολη – δηλαδή των «εσωτερικών Άλλων», όπως οι μητέρες που ανήκαν στην εργατική τάξη ή στο υποπρολεταριάτο.

33. Βλ. Abu-Lughod, 1998a (ιδιαίτερα τις σελίδες 18-22). Σχετικά με τη χρήση της υβριδικότητας ως πολιτικής στρατηγικής κατά τον αντιαποικιακό αγώνα στην Ινδία, αλλά και για το πώς αυτή ενέπνευσε τη μεταγενέστερη θεωρητική της μορφοποίηση από τη μεταποικιακή θεωρία, βλ. Young, 2006, σ. 497-502.

ηγεμονικών μοντέλων συνιστά μια δυναμική διαδικασία και όχι μια απλή μίμηση πρακτικών που θεωρούνται «δυτικές». Στην περίπτωση μας, η μεταφορά της «μετάφρασης» σημαίνει ότι η διαδικασία αυτή, παρ' όλο που πραγματοποιείται μέσα σε ένα ηγεμονικό πλαίσιο κυριαρχίας του αποικιοκρατικού/μεταποικιακού λόγου, γίνεται πάντα με έναν επιλεκτικό και αποσπασματικό τρόπο, διαμέσου της επανεγγραφής και μεταστροφής των νοημάτων του αρχικού «κειμένου» (Abu-Lughod, 1998α, σ. 20).

Θα ήθελα να ολοκληρώσω τη συζήτηση αυτή αναφερόμενος σε μια υποδειγματική, όπως πιστεύω, εθνογραφική/ιστορική ανάλυση της Abu-Lughod (1998β) που κάνει χρήση των θεωρητικών επεξεργασιών της μεταποικιακής θεωρίας. Η συγγραφέας δείχνει ότι οι Αιγύπτιοι ισλαμιστές που διατείνονται σήμερα ότι απορρίπτουν τις φεμινιστικές ιδέες ως προϊόντα «δυτικής» εισαγωγής, επιδεικνύουν στην πράξη μια μορφή επιλεκτικής άρνησης απέναντι στις ιδέες αυτές, έχοντας ταυτόχρονα ενσωματώσει σημαντικά τμήματά τους με έναν αποσπασματικό τρόπο. Αν και στιγματίζουν, δηλαδή, τη σεξουαλική ανεξαρτησία και τις ελευθερίες των γυναικών στο δημόσιο χώρο, εντούτοις δεν αμφισβητούν το δικαίωμα των γυναικών να εργάζονται και να σπουδάζουν, ενώ ουσιαστικά προωθούν το μεσοαστικό μοντέλο της πυρηνικής οικογένειας.

Αν παραμείνει κανείς στο επίπεδο της ισλαμιστικής ρητορικής, τότε όλα αυτά φαίνονται παράδοξα και αντιφατικά, αφού οι γυναικείες αυτές δραστηριότητες αποτέλεσαν οργανικό τμήμα του νεωτερικού προτάγματος των αρχών του 20ού αιώνα και κάλλιστα θα μπορούσαν να περιγραφούν ως «φεμινιστικές». Εξετάζοντας, όμως, το ιστορικό βάθος των ιδεολογιών αυτών, η Abu-Lughod καταδεικνύει ότι οι σύγχρονοι ισλαμιστές έχουν ουσιαστικά υιοθετήσει τμήματα ενός λόγου ευρωπαϊκής προέλευσης σχετικά με τις γυναίκες, τις συζυγικές σχέσεις και την ανατροφή των παιδιών, ενός λόγου που μορφοποιήθηκε από ντόπιους εκσυγχρονιστές των αρχών του 20ού αιώνα. Επειδή, όμως, ο λόγος αυτός είναι πια βαθιά ριζωμένος στην αιγυπτιακή κοινωνία και αφορά όλες σχεδόν τις κοινωνικές τάξεις, οι ισλαμιστές τον έχουν σε σημαντικό βαθμό ενσωματώσει, αναζητώντας παράλληλα σε αυτόν «ισλαμικές ρίζες». Παρ' όλη λοιπόν την επίκληση ενός πολιτισμικού αυτοχθονισμού, οι ισλαμιστές κινούνται μέσα στα πλαίσια της νεωτερικής και φεμινιστικής παράδοσης, ακόμη κι αν έχουν μετασχηματίσει πολλά από τα στοιχεία της, ανατοποθετώντας τα μέσα σε ένα ισλαμικό πλαίσιο. Μετά την εμπλοκή με τη Δύση, γράφει η Abu-Lughod, δεν μπορεί να υπάρξει καμία επιστροφή σε μια «καθαρή παράδοση». Οι σημερινοί λόγοι σχε-

τικά με το «Ισλάμ» και τη «Δύση» αποτελούν πολιτισμικά δάνεια που έχουν μεταφραστεί και επανερμηνευτεί, παρέχοντας με τη σειρά τους μορφή σε νέα πολιτισμικά υβρίδια.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στο παραπάνω κείμενο επιχείρησα να συνδέσω τη θεωρητική διαπραγμάτευση των εννοιών του «Ισλάμ» και της «Ευρώπης» με τα πολιτικά διακυβεύματα που αφορούν στη σχέση τους. Υποστήριξα ότι ο συνδυασμός μιας ενδεδειγμένης εθνογραφικής προσέγγισης και ενός ριζικού θεωρητικού αναπροσανατολισμού που εμπνέεται από τις επεξεργασίες της μεταδομιστικής και μεταποικιακής θεωρίας παρέχει τη δυνατότητα απαγκλωβισμού από τις ολιστικές, εδαφοποιημένες και ουσιοκρατικές θεωρήσεις περί «Ισλάμ» και «Δύσης». Το δύσκολο όμως ερώτημα που θέτει η προβληματοποίηση των ίδιων των όρων συγκρότησης του ζητήματος αυτού αφορά στη δυνατότητα άρθρωσης ενός εναλλακτικού πολιτικού λόγου απέναντι στην ηγεμονική αντίληψη της πολιτισμικής σύγκρουσης και διαφοράς. Σε κάθε περίπτωση, είναι φανερό ότι ακόμη και μια καλοπροαίρετη φιλελεύθερη στάση που προωθεί την ανοχή απέναντι στην «πολιτισμική ετερότητα» του Ισλάμ και επιχειρεί να διαχειριστεί με ήπιο τρόπο τη «διαφορά» δεν επαρκεί, αφού αναπαράγει την ουσιοκρατική αντίληψη της διακριτότητας πολιτισμών και ταυτοτήτων. Οι συνθήκες μάλιστα μέσα στις οποίες η στάση αυτή καλείται να διαχειριστεί την «ετερότητα» φαίνονται να γίνονται όλο και δυσμενέστερες, στο βαθμό που η αντίληψη της «πολιτισμικής σύγκρουσης» αλληλοτροφοδοτείται από το αίσθημα ανασφάλειας και ευθραυστότητας που χαρακτηρίζει σήμερα τη συγκρότηση της «ευρωπαϊκής ταυτότητας».

Εντούτοις, η αντίληψη της διαλεκτικής σχέσης στη συγκρότηση των «πολιτισμών» δεν είναι πάντα τόσο απύσχα όσο μπορεί να εμφανίζεται. Σε ένα διαφορετικό επίπεδο, η σχεσιακή πρόσληψη των τρόπων που τα τεκταινόμενα στη Μέση Ανατολή συνδέονται άμεσα με τις πολιτικο-οικονομικές εξελίξεις στη Δύση έχει γίνει κοινός τόπος την τελευταία περίοδο. Η στρατιωτική επέμβαση στο Ιράκ και η ανάδειξη της σημασίας του πετρελαίου για τις συνθήκες ζωής στις δυτικές χώρες παραπέμπει σε ένα τέτοιο φαινόμενο. Η έντονη επίσης αμφισβήτηση που εκφράζεται απέναντι στην πολιτική χρήση της «βιομηχανίας της ασφάλειας» (που υποτίθεται ότι συγκροτήθηκε για την αντιμετώπιση του «ισλαμικού κινδύνου») προκειμένου να υπονομευθεί η δυνατότητα άρθρωσης ενός κριτικού πολιτικού λόγου στο *εσωτερικό* των δυτικών

μητροπόλεων βασίζεται κι εκείνη σε μια διαλεκτική αντίληψη για τη σχέση «Ανατολής/Δύσης». Το ζητούμενο λοιπόν είναι η αντίληψη αυτή, που έως τώρα κυρίως επικεντρώνεται στις εμφανώς πολιτικές πλευρές της αλληλεξάρτησης «Δύσης/Ανατολής», να επεκταθεί και σε μια επανεννοιολόγηση των ίδιων των πολιτισμικών κατηγοριών που έχουν συγκροτηθεί ως αντιθετικές.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Αθανασίου Α., 2007, «Οι λόγοι της “Μαντίλας”. Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της “άλλης γυναίκας»», στο *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*, Αθήνα, Εκκρεμές.
- Ali T., 2003, *Η σύγκρουση των φονταμενταλισμών. Σταυροφορίες, τζιχάντ και νεωτερικότητα*, Αθήνα, Άγρα.
- Amin S., 1977, *Η ανασύζευση σε παγκόσμια κλίμακα. Κριτική της θεωρίας της υπανάπτυξης*, Αθήνα, Νέα Σύνορα (2 τόμοι).
- Bulliet R., 2006, *Ισλαμοχριστιανικός πολιτισμός. Μια πρόταση*, Αθήνα, Εικοστός Πρώτος.
- Γκέφου-Μαδιανού Δ., 1999, *Πολιτισμός και εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.
- Delphy C., 2004, «Φύλο και φυλή στη μετααποικιακή Γαλλία. Η μαντίλα και η απόρριψη του Ισλάμ», *Σύγχρονα Θέματα*, 84, σ. 61-69.
- Gellner E., 2006, *Μουσουλμανική κοινωνία*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Kandiyoiti D., 2006, «Ισλάμ και πατριαρχία. Μια συγκριτική ανάλυση», στο Φ. Τσιμπιρίδου (επιμ.), *«Μουσουλμάνες της Ανατολής». Αναπαραστάσεις, πολιτισμικές σημασίες και πολιτικές*, Αθήνα, Κριτική.
- Κωστόπουλος Τ., 2002, «Δύση και πολιτικό Ισλάμ», στο *Ισλάμ και Ευρώπη*, Αθήνα, Εταιρεία Πολιτικού Προβληματισμού Νίκος Πουλαντζάς/«Ο Πολίτης».
- Μακρής Γ., 2004, *Ισλάμ. Πεποιθήσεις, πρακτικές και τάσεις*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.
- Mamdani M., 2006, *Καλός Μουσουλμάνος, κακός Μουσουλμάνος. Οι Ηνωμένες Πολιτείες, ο ψυχρός πόλεμος και τα αίτια της τρομοκρατίας*, Αθήνα, Μελάνι.
- Ρούσσος Σ., 2005, «Η Μέση Ανατολή», στο Δ.Α. Σωτηρόπουλος, Α. Χουλιαράς, Σ. Ρούσσος, Π. Σκλιας (επιμ.), *Ο Τρίτος Κόσμος. Πολιτική, κοινωνία, οικονομία, διεθνείς σχέσεις*, Αθήνα, Παπαζήσης.
- Roy O., 2006, *Το παγκοσμιοποιημένο Ισλάμ*, Αθήνα, Scripta.
- Said E., 1996α, *Οριενταλισμός*, Αθήνα, Νεφέλη.
- Said E., 1996β, *Κουλτούρα και ιμπεριαλισμός*, Αθήνα, Νεφέλη.
- Τσιμπιρίδου Φ., 2006, «Η “γυναίκα στο Ισλάμ”. Μια κριτική ανθρωπολογική προσέγγιση», στο Φ. Τσιμπιρίδου (επιμ.), *«Μουσουλμάνες της Ανατολής». Αναπαραστάσεις, πολιτισμικές σημασίες και πολιτικές*, Αθήνα, Κριτική.
- Τσιμπιρίδου Φ., (υπό έκδοση), «Οριενταλισμός και πολιτικές της Ανθρωπολογίας στη Μέση Ανατολή», στο Δ. Σταματόπουλος και Φ. Τσιμπιρίδου (επιμ.), *Πέρα από τον οριενταλισμό: Από τα οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή*, Αθήνα, Κριτική.
- Young R., 2007, *Μεταποικιακή θεωρία. Μια ιστορική εισαγωγή*, Αθήνα, Πατάκης.

Ξενόγλωσση

- Abu-Lughod L., 1986, *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin society*, Berkeley, University of California Press.

- Abu-Lughod L., 1991, «Writing against culture», στο R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the present*, Santa Fe, New Mexico, School of Anthropological Research Press.
- Abu-Lughod L., 1998a, «Introduction. Feminist longings and postcolonial conditions», στο L. Abu-Lughod (ed.), *Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press.
- Abu-Lughod L., 1998b, «The marriage of feminism and islamism in Egypt. Selective repudiation as a dynamic of postcolonial cultural politics», στο L. Abu-Lughod (ed.), *Remaking women: Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press.
- Ahmad A., 1992, *In Theory. Classes, nations, literatures*, London, Versa.
- Appadurai A., 1992 [1988], *Dead certainty: Ethnic violence in the era of globalization*, Colombo, SLFI.
- Asad T., 1986, *The idea of an Anthropology of Islam*, Occasional Paper, Washington, Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.
- Asad T., 2000, «Muslims and European identity. Can Europe represent Islam?», στο E. Hallam, B. Street (eds), *Cultural encounters. Representing "otherness"*, London, Routledge.
- Asad T., 2007, *On suicide bombing*, New York, Columbia University Press.
- Baumann G., 1999, *The multicultural riddle. Rethinking national, ethnic, and religious identities*, London, Routledge.
- Bernal M., 1991, *Black Athena. The Afroasiatic roots of classical civilization*, vol. 1, London, Vintage.
- Bhabha H., 1994, *The location of culture*, London, Routledge.
- Calhoun C., 1994, «Introduction», στο C. Calhoun (ed.), *Social theory and the politics of identity*, Oxford, Blackwell.
- Chatterjee P., 1993, *The nation and its fragments. Colonial and postcolonial histories*, Princeton, Princeton University Press.
- Cohen A., 1985, *The symbolic construction of community*, London, Routledge.
- Cornwall A. και N. Lindisfarne, 1994, «Dislocating masculinity», Gender, Power and anthropology, στο A. Cornwall και N. Lindisfarne (ed.), *Dislocating masculinity. Comparative ethnographies*, London, Routledge.
- Eickelman D.F., 2002, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological approach*. 4^η έκδοση, New Jersey, Prentice-Hall.
- el-Zein. A.H., 1977, «Beyond Ideology and Theology: The search for the Anthropology of Islam», *Annual Review of Anthropology*, 6, σ. 227-254.
- Gilsenan M., 1992, *Recognizing Islam: Religion and society in the Modern Middle East*, London, I.B. Tauris.
- Gupta A. and J. Ferguson, 1997, «Discipline and practice. "The Field" as site, method and location in anthropology», στο A. Gupta and J. Ferguson (eds), *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*, California, California University Press.
- Hall S., 1996, «Introduction. Who needs identity?», στο S. Hall and P. du Gay (eds), *Questions of cultural identity*, London, Sage Publications.

- Hastrup K. και K.F. Olwig, 1997, «Introduction», στο K.F. Olwig and K. Hastrup (eds), *Siting culture: The shifting anthropological object*, London, Routledge.
- Huntington S.P., 1998, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, London, Touchstone Books.
- Kandiyoti D. (ed.), 1991, *Women, Islam and the State*, London, MacMillan.
- Lewis D.L., 2008, *God's crucible. Islam and the making of Europe 570-1215*, New York, Norton and Company.
- Loomba A., 1998, *Colonialism/postcolonialism*, London and New York, Routledge.
- Macfie A.L., 2000, «Introduction», στο A.L. Macfie (ed.), *Orientalism. A reader*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Mc Clintock A., 1995, *Imperial leather. Race, gender and sexuality in the colonial contest*, London, Routledge.
- McNay L., 2000, *Gender and agency. Reconfiguring the subject in feminist and social theory*, Cambridge, Polity Press.
- Mitchell T., 1988, *Colonizing Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Moore H., 1994, *A passion for difference. Essays in anthropology and gender*, London, Polity Press.
- Nader, L., 1994, Comparative Consciousness, στο R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill.
- Navaro-Yashin Y., 2002, *Faces of the state. Secularism and public life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press.
- Rabinow P., 1989, *French modern*, Cambridge, MIT Press.
- Rabo A., 1996, «Gender, state and civil society in Jordan and Syria», στο C. Hann, E. Dunn (eds), *Civil society. Challenging western models*, London, Routledge.
- Roseberry W., 1996, «Hegemony, power, and languages of contention», στο E. N. Wilmsen, P. McAllister (eds), *The politics of difference: Ethnic premises in a world of power*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- Said E., 1995, *Orientalism*, London, Penguin Classics.
- Salter M.B., 2002, *Barbarians and civilization in international relations*, London, Pluto Press.
- Sardar Z., 1999, *Orientalism*, Buckingham, Open University Press.
- Shakry O., 1998, «Schooled mothers and structured play. Child rearing in turn-of-the-century Egypt», στο L. Abu-Lughod (ed.), *Remaking Women. Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press.
- Spivak G.C., 1987, *In other words. Essays in cultural politics*, New York, Methuen.
- Wallerstein I., 1974-1989 (3 τόμοι), *The modern world system*, New York, Academic Press.
- Wolf E., 1984, «Introduction», στο E. Wolf (ed.), *Religion, power, and protest in local communities. The northern shore of Mediterranean*, Berlin, Mouton.