

Σ 70

Τσιμπρίλου (ΣΠ)

Μουσουλμάνες (Π)

Αιθιοπία

Σελ. 60. 61. 62. 63.

2006

Soroya Duval (1998)

8

ΝΕΕΣ ΜΑΝΤΙΛΕΣ ΚΑΙ ΝΕΕΣ ΦΩΝΕΣ:
ΓΥΝΑΙΚΕΙΑ ΙΣΛΑΜΙΣΤΙΚΑ ΚΙΝΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΑΙΓΥΠΤΟ

«Σπούδασα σε γαλλικό σχολείο, δεν γνώριζα καλά τα αραβικά και είχα επιλέξει δυτικό τρόπο ζωής. Ήταν εποχή μεγάλης Jahliya.¹ Ο φόβος και το έλεος του Θεού με έφεραν πίσω στο Ισλάμ. Στο Ισλάμ βρήκα ασφάλεια, ευτυχία και την αλήθεια: μια ευτυχία που δεν ένιωθα ούτε καν όταν περπατούσα στην υπέροχη λεωφόρο Champs Elysée του Παρισιού» (επικεφαλής μιας ομάδας των ισλαμιστών Salafi).²

Στην εποχή της «επανάστασης της πληροφορίας», πολλοί θα περίμεναν ότι οι γνώσεις σχετικά με τις μουσουλμάνες των αραβικών χωρών θα ήταν αντικειμενικές και προσβάσιμες. Ωστόσο, οι γυναίκες αποτελούν κοινωνική ομάδα που την έχουν κατανοήσει ελάχιστα και για την οποία συνήθως ακούγονται προσωπικές εικασίες, γενικεύσεις και στερεότυπα. Οι αναλυτές εντός κι εκτός των αραβικών κρατών τείνουν να αντιμετωπίζουν τις μουσουλμάνες ως την πιο καταπιεσμένη ομάδα της σύγχρονης κοινωνίας.

Το Ισλάμ και η κοινή γλώσσα, τα οποία συνενώνουν τις αραβικές χώρες, συντέλεσαν στην αντιμετώπιση των γυναικών Αράβων και των μουσουλμάνων ως μία, ενιαία ομάδα. Είναι σχεδόν απίθανο να επιχειρήσει κάποιος να κατανοήσει πλήρως τη λογική των έμφυλων σχέσεων στη Μέση Ανατολή χωρίς να έρθει αντιμέτωπος με τις γενικές εικασίες και τα στερεότυπα που επικρατούν για το Ισλάμ και τις μουσουλμάνες. Στη δεκαετία του '80 δημοσιεύτηκε πλήθος νέων ερευνών για την ιστορία των γυναικών στην περιοχή. Ωστόσο, με ελάχιστες εξαιρέσεις (Hussain 1984· Mohsen 1985· Tucker 1985· Badran 1987· Keddie & Baron 1991· Rosander 1991· Ahmed 1992), στην πλειοψηφία τους οι έρευνες βασιζόνταν σε θεωρίες κοινωνικής ανάπτυξης, θεωρίες εκσυγχρονισμού ή σε αναλύσεις οριενταλιστών και νεο-οριενταλιστών σχετικά με τις μουσουλμάνες

στη Μέση Ανατολή (Minces 1982· Nawal el-Sadawi 1980· Atiya 1984· Afshar 1984· Sullivan 1986, 1980· Shabaan 1988).

Στις μελέτες αυτές δεν λαμβάνεται υπόψη η ιδιαιτερότητα της ιστορίας, της κοινωνικής οργάνωσης και του πολιτισμού των Αράβων. Υιοθετώντας την οπτική γωνία των θεωριών εκσυγχρονισμού, οι μελέτες δίνουν έμφαση σε συγκεκριμένες πτυχές της ζωής των γυναικών Αράβων εις βάρος άλλων. Υποστηρίζουν είτε ότι στους Άραβες οι γυναίκες είναι καταδικασμένες σε αέναη καταπίεση είτε ότι οι σύγχρονες μεταβολές στη ζωή τους οφείλονται στη μεταλαμπάδευση δυτικών ιδεών. Επομένως, η καταπίεση αντιμετωπίζεται ως κατάσταση που ξεκίνησε να υποχωρεί τον 19ο αιώνα, με τη διάδοση της δυτικής σκέψης. Οι αντιλήψεις των Δυτικών για το Ισλάμ και τις μουσουλμάνες ανάγονται στον 17ο αιώνα και απορρέουν από τις περιγραφές των ταξιδιωτών ή των σταυροφόρων. Οι περιγραφές αυτών των κοινωνιών και των εθίμων τους στην πλειοψηφία τους διαστρεβλώθηκαν ή παρερμηνεύτηκαν (Said 1978· Akbar 1992). Πάντως, το ζήτημα των γυναικών και του Ισλάμ ήρθε στο επίκεντρο των δυτικών περιγραφών όταν οι Ευρωπαίοι αποικιοκράτες εγκαταστάθηκαν στις μουσουλμανικές χώρες. Γι' αυτό και η ιστορική κατανόηση των γυναικών έχει επηρεαστεί από τρία είδη αντιλήψεων: τις αντιλήψεις των ανδρών, τις ταξικές αντιλήψεις και τις αντιλήψεις του δυτικού κόσμου. Η ποικιλομορφία των πολιτισμών και των κοινωνιών της αραβικής Μέσης Ανατολής καθιστούν κάθε γενική θεωρία για τις μουσουλμάνες λανθασμένη και παραπλανητική. Οι αραβικές χώρες διαφέρουν ως προς την αποικιοποίηση, την εκβιομηχάνιση, την αστικοποίηση, τον εκσυγχρονισμό και την εκκοσμίκευση. Διαφορές εντοπίζονται επίσης στις εθνοτικές, φυλετικές, θρησκευτικές και πολιτισμικές ομάδες, τις οποίες περιλαμβάνουν. Εξάλλου, δεν μπορούν να εξομοιωθούν οι ζωές γυναικών που ανήκουν σε διαφορετικές κοινωνικές τάξεις.

Οι γυναίκες των ανώτερων και μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων έχουν περισσότερες επιλογές από τις γυναίκες των κατώτερων τάξεων. Κι όμως, το Ισλάμ θεωρείται η κύρια πηγή της ανισότητας μεταξύ των δύο φύλων στη Μέση Ανατολή. Έτσι δεν λαμβάνεται υπόψη το γεγονός ότι η ανισότητα των φύλων επικρατούσε σε ολόκληρο τον κόσμο πολύ πριν από την εμφάνιση του Ισλάμ κι επομένως δεν αποτελεί αποκλειστικό χαρακτηριστικό των μουσουλμανικών κοινωνιών. Η ανάλυση των πατριαρχικών αντιλήψεων και θεσμών πρέπει να επικεντρωθεί στη διαμόρφωση των κοινωνικο-πολιτισμικών συνθηκών της ζωής των ανδρών και των γυναικών. Οι προσεγγίσεις των δυτικών κοινωνικών επιστημόνων

είναι ιδιαίτερα εθνοκεντρικές, όταν υποθέτουν ότι η απελευθέρωση των Αράβων γυναικών πρέπει να ακολουθήσει την ίδια πορεία με τα αμερικανικά και ευρωπαϊκά φεμινιστικά κινήματα. Θεωρείται δεδομένο ότι οι στόχοι των φεμινιστικών κινήματων είναι οικουμενικοί και πως η επιδίωξή τους πρέπει να ακολουθήσει παρόμοια διαδρομή. Ωστόσο, ορισμένες γυναίκες αραβικών χωρών (κυρίως ανώτερων τάξεων), οι οποίες έχουν εσωτερικεύσει το στόχο της απελευθέρωσής τους σε ένα διαφορετικό περιβάλλον, δεν έχουν τις ίδιες επιδιώξεις με τις γυναίκες των δυτικών φεμινιστικών κινήματων (Ahmed 1992· Joseph 1993). Επιθυμούν να διατηρήσουν τις εκτεταμένες οικογένειες, οι οποίες επηρεάζουν την κοινωνική ζωή, εξαλείφοντας τις μεγαλύτερες ανισότητες της παραδοσιακής κοινωνίας, όπως η ευκολότερη παροχή διαζυγίου στους άνδρες και ο εξαναγκασμός σε γάμο.

Οι φεμινίστριες της Δύσης συνήθως πιστεύουν ότι, απ' τη στιγμή που οι άνδρες κυριαρχούν σε ορισμένους τομείς μιας κοινωνίας, οι γυναίκες μεταβάλλονται σε καταπιεσμένη και παθητική κοινωνική ομάδα. Όμως, οι μουσουλμάνες που παρουσιάζονται στις ακόλουθες σελίδες επισημαίνουν ότι αυτό είναι απόλυτα λανθασμένο. Άλλωστε, οι γυναικείες θρησκευτικές πεποιθήσεις και πρακτικές αποτελούν έναν τομέα κοινωνικής δραστηριότητας, αλλά και εξουσίας, η οποία δεν πρέπει να υποτιμηθεί. Δεδομένης της γενικότερης «τάσης προς τον Ισλαμισμό», που επικρατεί στη Μέση Ανατολή από τη δεκαετία του '70, ο τομέας αυτός παρουσιάζει έντονο ενδιαφέρον όσον αφορά στις αναλύσεις του έμφυλου αγώνα στην περιοχή. Στις θρησκευτικές δραστηριότητες συμμετέχουν ομάδες γυναικών εντός και μεταξύ των οποίων καθιερώνονται σημαντικοί δεσμοί, ικανοί να υπερβούν και να καταρρίψουν τα όρια που θέτει η ομαδοποίηση βάσει της συγγένειας και της κοινωνικής θέσης. Στα κοινωνικά συστήματα όπου διαχωρίζονται τα δύο φύλα, η γυναικεία αλληλεγγύη που εκφράζεται σε κοινωνικά υποσύνολα μπορεί να αναχθεί σε ισχυρή κοινωνική δύναμη και σε αποτελεσματικό μέσο βελτίωσης της θέσης των γυναικών.

Εξάλλου, η γυναικεία αλληλεγγύη μετριάζει την ανδρική κυριαρχία, καθώς μειώνει το βαθμό εξάρτησης των γυναικών από τους άνδρες. Δεν υπονοώ ότι η θέση των γυναικών πρέπει να θεωρηθεί ανώτερη των ανδρών, αλλά ότι και τα δύο φύλα πρέπει να μελετηθούν εξίσου – γεγονός που θα οδηγήσει σε συμπεράσματα πολύ διαφορετικά από το στερεότυπο της αδύναμης και υποταγμένης μουσουλμάνας. Για να υποστηρίξω αυτή την άποψη, στο παρόν άρθρο επικεντρώνομαι στην Αίγυπτο, όχι μόνο επειδή αποτελεί κυρίως αραβική και μουσουλμανική χώρα, αλλά κι

επειδή έχει διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στους αγώνες σχετικά με την ταυτότητα των δύο φύλων από τον 19ο αιώνα. Σε πολλούς τομείς οι εξελίξεις στην Αίγυπτο αποτελούσαν προάγγελο και αντικατόπτριζαν τις εξελίξεις σε ολόκληρο τον αραβικό κόσμο (Ajami 1981). Επιπλέον, υπάρχουν σημαντικές ομοιότητες ανάμεσα στις θέσεις των βρετανικών αποικιοκρατικών δυνάμεων στην Αίγυπτο κατά τον 19ο αιώνα και τις επικρατέστερες φεμινίστριες των ημερών μας, για τις οποίες η μαντίλα αποτελεί την επιτομή της κατώτερας και της καταπίεσης των γυναικών στο Ισλάμ (Ahmed 1992). Οι αποικιοκρατικές δυνάμεις (η βρετανική κατοχή ξεκίνησε το 1882) επιθυμούσαν να μεταμορφώσουν την αιγυπτιακή κοινωνία με βάση τις αξίες του «πολιτισμένου» ευρωπαϊκού κόσμου, γι' αυτό και επικεντρώθηκαν στο Ισλάμ, στις γυναίκες και τις μαντίλες. Από την οπτική γωνία των δυτικών, οι μουσουλμανικές κοινωνίες θα έπαιρναν το δρόμο του πολιτισμού μόνο αν αποκήρυτταν την «ιδιόρρυθμη» και «βαθιά ριζωμένη» παράδοση της μαντίλας. Τόσο για τους αποικιοκράτες όσο και τη σύγχρονη δυτική πολιτική κουλτούρα, η μαντίλα αποτελεί το προφανέστερο σύμβολο της «διαφορετικότητας» και της «κατώτερας» στις ισλαμικές κοινωνίες. Επομένως, ήταν και εξακολουθεί να είναι ο στόχος, αλλά και η αιχμή του δόρατος της επίθεσης κατά των μουσουλμανικών κοινωνιών.

Η περίπτωση της Αιγύπτου παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον επειδή εκεί πολλαπλασιάστηκαν τα ισλαμιστικά κινήματα κατά τη δεκαετία του '70, ενώ παράλληλα σχηματίστηκαν γυναικείες ισλαμιστικές ομάδες στο πλαίσιο του ευρύτερου κοινωνικού κινήματος. Στο παρόν άρθρο χρησιμοποιείται η κατηγοριοποίηση των κοινωνικών κινήματων του Herbert Blumer, ο οποίος αναλύει περιστάσεις όπου ένα ευρύτερο κοινωνικό κίνημα μπορεί να προκαλέσει τη δημιουργία επιμέρους κοινωνικών κινήματων (βλ. Turner και Killian 1957: 114-145). Οι γυναικείες ισλαμιστικές ομάδες μπορούν να θεωρηθούν «επιμέρους κοινωνικό κίνημα» που υποστηρίζει μια «ισλαμική εναλλακτική» πρόταση από την οπτική γωνία των γυναικών.

Τα επιχειρήματα και τα εμπειρικά δεδομένα του παρόντος άρθρου βασίζονται στη μελέτη της δραστηριότητας ισλαμιστριών από τέσσερις ομάδες (Salafi, Tabligh, Zahra και Μουσουλμάνους Αδελφούς), καθώς και του ρόλου που αυτές διαδραμάτισαν στη διαιώνιση ή τη μεταβολή των σχέσεων εξουσίας. Η συμμετοχική παρατήρηση πραγματοποιήθηκε σε συνεδριάσεις και ομάδες μελέτης των ισλαμιστικών ομάδων, ενώ η διεξαγωγή ανεπίσημων συνεντεύξεων έγινε με τους επικεφαλής και τα

μέλη τους. Εδώ εξετάζεται ο φαινομενικά διαφορούμενος πολιτικός αγώνας των ισλαμιστριών, οι οποίες αφενός μάχονται ενεργά κατά της ανισότητας που βιώνουν, ενώ αφετέρου αποδέχονται ή υποστηρίζουν την ίδια την υποταγή τους. Παρόλο που οι αγώνες τους γίνονται αντικείμενο παρατήρησης σε συγκεκριμένο πολιτισμικό περιβάλλον και εντός ενός συγκεκριμένου πλαισίου αλληλεπίδρασης των αδικιών που υφίστανται λόγω του φύλου, της κοινωνικής τους τάξης και της παγκόσμιας κατάστασης, τα συμπεράσματα μπορούν να συμβάλουν στην κατανόηση του αντιφατικού ρόλου των γυναικών όσον αφορά στις σχέσεις εξουσίας γενικότερα. Στην προσπάθεια ανάλυσης της κατάστασης στην Αίγυπτο κατά τη δεκαετία του '70, το Ισλαμικό φαινόμενο αντιμετωπίζεται ως διαδικαστικό και πολυδιάστατο, το οποίο αναπτύσσεται εντός ενός ιστορικού πλαισίου παραγόντων που ενθάρρυναν την ανάπτυξη των γυναικείων ισλαμιστικών ομάδων.

Η τάση προς τον Ισλαμισμό («El Tayyar El Islami»)

Οι ισλαμιστικές ομάδες διευρύνθηκαν και ενισχύθηκαν κατά τη δεκαετία του '70 και αυτό συνεχίζεται μέχρι σήμερα. Αυτή η τάση εκδηλώνεται με το ισλαμικό ρούχο «El ziyy el Islami»,³ το οποίο αφορά στους άνδρες όσο και στις γυναίκες. Πλήθος παραγόντων έχει συμβάλει στον πολλαπλασιασμό αυτών των ομάδων και της νέας προοπτικής για το μέλλον του Ισλάμ. Πολλά από τα βιβλία που ασχολούνται με το ζήτημα ανάγουν τις απαρχές τους στην περίοδο ύστερα από τον πόλεμο του 1967 με το Ισραήλ, όταν οι πολίτες αναζητούσαν τις αιτίες της ταπεινωτικής ήττας τους. Οι δημοφιλέστερες αιτίες που προβάλλονταν ήταν ότι ο στρατός είχε γίνει «ελιτίστικος», διεφθαρμένος και δέσμιος της γραφειοκρατίας ή ότι η Αίγυπτος δεν ήταν αρκετά ανεπτυγμένη από τεχνολογικής πλευράς. Ωστόσο, η πλέον σημαντική αιτία απ' όσες προτείνονταν ήταν ότι οι Αιγύπτιοι είχαν εγκαταλείψει το Θεό και γι' αυτό ο Θεός είχε εγκαταλείψει τους Αιγύπτιους.

Ένας άλλος παράγοντας που συνέβαλε στο υπό εξέταση φαινόμενο ήταν η εκμετάλλευση ή η χρήση της θρησκείας από την κυβέρνηση προκειμένου να αυξήσει τη νομιμότητά της, γεγονός ευρέως αποδεκτό. Δεδομένης της αναταραχής που επικρατούσε στις δεκαετίες του '60 και του '70, η εξήγηση αυτή είναι βάσιμη. Ωστόσο, κατά τη γνώμη μου, στην αιγυπτιακή κοινωνία οι καθοριστικοί παράγοντες που ευνόησαν την «ισλαμική εναλλακτική διεξοδο», η οποία συνοψίστηκε στο σύνθημα των ισλαμιστών «Το

Ισλάμ είναι η λύση» (*Al Islam Huwa El Hall*), εντοπίζονται στη δεκαετία μετά τον πόλεμο του 1973. Η τάση προς τον ισλαμισμό ενισχύθηκε τότε στο Ιράν, το Πακιστάν και το Αφγανιστάν. Παρόλο που αυτές οι χώρες δεν ανήκουν στη Μέση Ανατολή, της άσκησαν τεράστια επιρροή τόσο επίσημα μέσω συγκεκριμένων ομάδων όσο και ανεπίσημα μέσω της στάσης σημειώνοντων πολιτικών. Η ισλαμική επανάσταση στο Ιράν το 1979 και η ισλαμοποίηση του Πακιστάν υπό το στρατηγό Zia ul-Haq που ανήλθε στην εξουσία το 1977, καθώς και ο αγώνας των Αφγανών μουτζαχεντίν κατά του κομμουνισμού θεωρήθηκαν τάσεις οι οποίες έπρεπε να υιοθετηθούν στην Αίγυπτο. Η ισλαμοποίηση του Σουδάν υπό τον el-Bashir, μετά την άνοδό του στην εξουσία τον Ιούλιο του 1991, καθώς και ο πόλεμος στη Βοσνία αποτελούν δύο ακόμα, πιο σύγχρονα σχετικά παραδείγματα.

Αξίζει να σημειωθεί ότι υπάρχουν δύο επίπεδα ανάλυσης για την κατανόηση του Ισλάμ. Όπως τονίζει ο Ali Dessouki (1982: 14), η ισλαμική εμπειρία δεν είναι μονολιθική από ιστορικής πλευράς. Στην ισλαμική ιστορία υπάρχει οικουμενικότητα, η οποία αντικατοπτρίζεται και διακρίνεται από την ενότητα όσον αφορά στην πίστη, καθώς το ιερό μήνυμα επικρατεί σε μακροκοινωνικό επίπεδο. Στο μικροκοινωνικό επίπεδο ωστόσο, το Ισλάμ παρουσιάζει πολλές ιδιαιτερότητες. Επομένως, οι ισλαμικές εμπειρίες περιλαμβάνουν δραστηριότητες που υπόκεινται σε συγκεκριμένους πολιτισμικούς και κοινωνικούς περιορισμούς.

Η περίπτωση της Αιγύπτου δεν αποτελεί εξαίρεση, καθώς στην ιστορία της αντικατοπτρίζονται και τα δύο χαρακτηριστικά του Ισλάμ, η οικουμενικότητα και η ιδιαιτερότητα. Η «ισλαμική εναλλακτική» θέση δεν θα πρέπει λοιπόν να θεωρείται καινοφανές φαινόμενο *per se*, παρόλο που έχει μεταβληθεί η διάρθρωση και η μορφή της. Η εμφάνιση μιας «ισλαμικής εναλλακτικής» θέσης φαίνεται να έχει ευνοηθεί από την εθνική και κοινωνική αναταραχή ανά τους αιώνες, παρόλο που τόσο η ένταση αυτών των αναταραχών όσο και οι αντιδράσεις έναντι τους μεταβάλλονται από τη μια περίοδο στην άλλη. Οι προκλήσεις που αντιμετώπιζαν ο Muhammed Abduh, ο Rashid Reda και οι μαθητές τους στις αρχές του 20ού αιώνα διέφεραν από εκείνες που οδήγησαν στη δημιουργία του κινήματος του Hassan al-Banna στα τέλη της δεκαετίας του '20 και στη δεκαετία του '30. Εξίσου διαφορετικές ήταν οι εκδηλώσεις της πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής κρίσης την οποία αντιμετώπιζε η Αίγυπτος στη δεκαετία του '70, γι' αυτό και διέφερε η διάρθρωση της «ισλαμικής εναλλακτικής» θέσης κατά την περίοδο αυτή.

Εθνικισμός

Μια ακόμα συνέπεια της ήττας από το Ισραήλ ήταν η μείωση της εμπιστοσύνης στον Nasser και σε ολόκληρη την κοσμική ιδεολογία του. Τα «σοσιαλιστικά» προγράμματά του πλέον θεωρούνταν αποτυχημένα. Ύστερα από το θάνατο του Nasser το 1960 και κατά τη δεκαετία του '70, υπό τη διακυβέρνηση του Sadat, η κυβέρνηση εγκατέλειψε τη σοσιαλιστική πολιτική. Εκείνη ακριβώς την περίοδο επετράπη στους Μουσουλμάνους Αδελφούς (*al Ikhwan al Muslimun*) να ξαναρχίσουν τις δραστηριότητές τους, τις οποίες είχε απαγορεύσει ο Nasser. Ο Sadat δεχόταν όλο και μεγαλύτερη επίθεση από τους νασεριστές και τους κομμουνιστές. Η «Ikhwan» αποτελούσε λοιπόν μια ισχυρή βάση αντίστασης στους εχθρούς του, γι' αυτό και ο ίδιος επιθυμούσε να την εκμεταλλευτεί στο έπακρο. Οι εκδόσεις των Μουσουλμάνων Αδελφών άγγιξαν το ευρύ κοινό. Όμως, ιδιαίτερα μετά τις συνομιλίες με το Ισραήλ στο Camp David, δεν περιοριζόνταν στην κριτική του νασερισμού και του κομμουνισμού, αλλά επεκτάθηκαν και στην πολιτική του Sadat. Εξέφραζαν διαφωνία και δυσαρέσκεια, η οποία εκδηλωνόταν με θρησκευτική γλώσσα και ορολογία. Ωστόσο, απ' τη στιγμή που απέκτησαν μεγάλη δημοτικότητα, ο Sadat δεν μπορούσε πλέον να τους επιτεθεί, φοβούμενος μήπως χαρακτηριστεί αντι-μουσουλμάνος. Προσπαθώντας να νομιμοποιήσει τη θέση του, λοιπόν, κατέφυγε επίσης στο θρησκευτικό ιδίωμα, διακηρύττοντας ότι αποτελεί τον δίκαιο μουσουλμάνο ηγέτη ενός κράτους που βασιζόταν στις αρχές της πίστης (Iman) και της επιστήμης (Ilm). Εν τω μεταξύ, οι κοινωνικές συνθήκες ήταν τέτοιες, ώστε η δυσαρέσκεια των πολιτών μεγάλωσε. Η κυβέρνηση είχε υιοθετήσει την πολιτική της ελεύθερης αγοράς, προωθώντας νέους νόμους για την ενθάρρυνση των ξένων επενδύσεων, οι οποίοι αύξησαν τον ανταγωνισμό για την τοπική βιομηχανία. Αν και στη χώρα υπήρχε περισσότερη πολυτέλεια και καταναλωτικά αγαθά, σε αυτά δεν είχε πρόσβαση η πλειοψηφία των Αιγυπτίων. Η πολιτική απελευθέρωσης της αγοράς ξαφνικά πολλαπλασίασε τα πλούτη μιας μειοψηφίας μόνο, επιφέροντας ταυτόχρονα καταφανή διαφθορά και άπληστο καταναλωτισμό. Οι περισσότεροι πολίτες βίωσαν τις αρνητικές συνέπειες αυτής της πολιτικής, μέσω της αδιαφορίας της κυβέρνησης για την εσωτερική ανάπτυξη και τον δημόσιο τομέα. Οι εγγραφές στα πανεπιστήμια συνεχίστηκαν σε εντατικό ρυθμό, ενώ ο δημόσιος τομέας, η βασική πηγή θέσεων εργασίας, συρρικνώθηκε. Η ανεργία, το ανενεργό ανθρώπινο δυναμικό και η αύξηση της γραφειοκρατίας εξάντλησαν τους κρατικούς πόρους.

Για να βελτιωθεί η κατάσταση, ελαστικοποιήθηκαν οι νόμοι που περιόριζαν τη μετανάστευση, προς όφελος των επαγγελματιών τάξεων αλλά και των ανειδίκευτων εργατών, οι οποίοι ξεκίνησαν να μεταβαίνουν στα πετρελαιοπαραγωγά αραβικά κράτη, συνήθως για περιορισμένο χρονικό διάστημα. Αν και τα εμβάσματα από το εξωτερικό σύντομα μετατράπηκαν στην κυριότερη πηγή σκληρού νομίσματος, η ανεργία δεν μειώθηκε και οδήγησε στη μετανάστευση των ικανότερων και καταλλήλοτερων για πρόσληψη πολιτών. Εξάλλου, οι μετανάστες που επέστρεφαν από τα πλούσια πετρελαιοπαραγωγά κράτη όχι μόνο επιδόθηκαν σε κακόγουστο καταναλωτισμό, αλλά και ανέπτυξαν αποστροφή για τη μεταχείριση που είχαν υποστεί και την ανομοιότητα ως προς τους πόρους την οποία είχαν παρατηρήσει (Duval 1989). Η συμφωνία του Camp David, που συναρτούσε την Αίγυπτο με τις Ηνωμένες Πολιτείες, προωθώντας την ευθυγράμμιση με τη Δύση και το συμβιβασμό με το Ισραήλ, καλλιέργησε ακόμα μεγαλύτερη δυσφορία. Οι Ηνωμένες Πολιτείες πρόσφεραν σημαντικά κεφάλαια ως βοήθεια στη χώρα, δημιουργώντας μια ασταθή πολιτική και οικονομική συμμαχία. Το γεγονός αυτό απομάκρυνε την Αίγυπτο από την παραδοσιακή της θέση ως ηγέτη του αραβικού κόσμου, κι έτσι αύξησε την αντίδραση των ισλαμιστικών ομάδων, οι οποίες ασκούσαν κριτική στην έλλειψη ισχυρής ηγεσίας και την ηθική παρακμή του κράτους, παρουσιάζοντας τις δικές τους εναλλακτικές θέσεις. Σε αυτή την τεταμένη πολιτική ατμόσφαιρα εισήλθε στην πολιτική αρένα η θέση των γυναικών και ο ρόλος τους στην οικογένεια (Ayubi 1980).

Η πολιτική κατάσταση επιδεινώθηκε περαιτέρω από τις οικονομικές δυσχέρειες, που αφαίρεσαν από την Αίγυπτο τη δυνατότητα να επανακτήσει την ηγετική της θέση, ακόμα κι όταν προσπάθησε να ανανεώσει τους δεσμούς της με τον αραβικό κόσμο. Εκτός από το εξαιρετικά υψηλό εξωτερικό χρέος, η αιγυπτιακή οικονομία έπασχε από την εξάρτησή της στα εμβάσματα και στον τουρισμό, τα οποία είχαν μειωθεί τα τελευταία χρόνια. Τα εμβάσματα μειώθηκαν κατακόρυφα ύστερα από τον Πόλεμο του Κόλπου το 1991, όταν επέστρεψαν οι περισσότεροι Αιγύπτιοι μετανάστες από το Ιράκ, όπου είχε καταφύγει μεγάλο μέρος του αιγυπτιακού εργατικού δυναμικού. Ο τουρισμός επλήγη σημαντικά το 1993, ύστερα από το βομβαρδισμό τουριστικών στόχων από ομάδες μαχητών, που προκάλεσε το θάνατο αρκετών τουριστών.

Σε ολόκληρο τον μουσουλμανικό κόσμο η δεκαετία του '70 φαίνεται ότι αποτέλεσε περίοδο κατά την οποία η θρησκεία ανήχθη στο βασικότε-

ρο μέσο έκφρασης διαφωνίας. Το Ισλάμ αντικατέστησε τον αραβικό εθνικισμό ως η ιδεολογία που εκφράζει τη διαφωνία. Ενώπιον των σύγχρονων προκλήσεων, ο εθνικισμός κρίνεται είτε ανεπαρκής είτε ξεπερασμένος. Ό,τι απ' τα δύο κι αν ισχύει, είναι γεγονός ότι το Ισλάμ ασκεί αδιαμφισβήτητη επιρροή στις πολιτικές διαδικασίες και έχει ισχυρή προοπτική πολιτικοποίησης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ιρανική επανάσταση που άρχισε το 1978, τα γεγονότα στο μεγάλο τζαμί της Μέκκας το 1979 και η δολοφονία του προέδρου Sadat στις 6 Οκτωβρίου 1981. Σε εθνικό επίπεδο, αρκεί να παρατηρήσουμε ορισμένα πρόσφατα γεγονότα στην αιγυπτιακή πολιτική σκηνή. Η δολοφονία του Fagaa Fouada' από μια ισλαμική ομάδα, η απόπειρα δολοφονίας του υπουργού Πληροφοριών στις 21 Απριλίου 1993, οι συνεχείς συγκρούσεις μεταξύ αστυνομίας και ισλαμιστών στο Ασιούτ της Άνω Αιγύπτου, αλλά και σε προάστια του Καΐρου (Ιμπάμπα, Ηλιούπολη), καθώς και οι επιθέσεις σε τουριστικούς στόχους αποτελούν εξίσου χαρακτηριστικά παραδείγματα. Η αντιπαράθεση του αστυνομικού μηχανισμού και των ισλαμιστών κορυφώθηκε στην αιγυπτιακή πολιτική αρένα. Η βία που ασκούσε το καθεστώς με τη μορφή μαζικών συλλήψεων, ένοπλων συρράξεων, η φυλάκιση χωρίς δίκη, τα βασανιστήρια, οι θανατικές καταδίκες κ.ο.κ. ώθησε τις ομάδες ισλαμιστών μαχητών να απαντήσουν με βία στη βία.⁵ Σε μια απεγνωσμένη προσπάθεια να καταπνίξει ακόμα και τις μη μαχητικές ισλαμικές τάσεις που είχαν επικρατήσει στα μηχανολογικά, ιατρικά, δημοσιογραφικά, νομικά, ακαδημαϊκά και επιστημονικά συνδικάτα της Αιγύπτου, η κυβέρνηση εξέδωσε διατάγματα περιορισμού της αυτονομίας τους, δημιουργώντας γενικότερη δυσφορία σε όλους τους ισλαμιστές.

Η ισλαμική εναλλακτική

Κατά τη δεκαετία του '70, πολλές οργανώσεις στην Αίγυπτο υποστήριζαν την «ισλαμική εναλλακτική» θέση. Μια ομάδα διανοουμένων, λόγω χάρη, επισήμαινε και καταδίκασε τον «δυτικό πολιτισμικό ιμπεριαλισμό» και υποστήριζε τη δημιουργία μιας ισλαμικής αριστεράς, al Yassar al-Islami. Άλλες ομάδες ήταν οι Μουσουλμάνοι Αδελφοί, al Ikhwan al-Muslimun, η Στρατιωτική Ακαδημία (Military Academy ή MA), al Faniyya-al-Askariyya, η Ομάδα Μετάνοιας και Ιερής Εξύψωσης (Repentance and Holy Flight group ή RHF), al-Takfir-wal-Hijra, καθώς και η ομάδα Jihad.⁶

Παρόλο που διαφωνούσαν ως προς τους τομείς όπου απαιτούνταν μεταρρυθμίσεις, οι ομάδες αυτές συμφωνούσαν τόσο για την ανάγκη όσο και για τη γενική κατεύθυνση των μεταρρυθμίσεων. Παράλληλα με τις προαναφερθείσες, υπήρχαν κι άλλες ομάδες, όπως η Νεολαία του Μωάμεθ, Shabab Muhammad, και οι Στρατιώτες του Θεού, Junud Allah. Πρόσφατα εμφανίστηκαν στην Άνω Αίγυπτο δύο ομάδες με το όνομα el Shawqiyyin (από τον ηγέτη τους, ο οποίος λέγεται Shawqi) και μία ακόμα στην Αλεξάνδρεια, η οποία αποκαλείται Το Κόμμα του Θεού, Hizballah.

Οι ομάδες αυτές προσέλκυσαν το ενδιαφέρον του κοινού, αφενός επειδή περιστασιακά εμπλέκονταν σε συγκρούσεις με το καθεστώς κι αφετέρου με τα γραπτά τους κείμενα. Ας σημειωθεί ότι μπορεί να υπάρχουν και άλλες ακόμα ομάδες που έχουν περάσει στην παρανομία και για τις οποίες τίποτα δεν είναι γνωστό.

Στο σύνολό τους πάντως μπορούν να διαχωριστούν σε δύο κατηγορίες: όσες προσανατολίζονται στη δράση όπως οι προαναφερθείσες (μαχόμενες ομάδες) και όσες προσανατολίζονται μόνο εν μέρει στη δράση, όπως οι Salafi, Tabligh και Zahra (ημι-μαχόμενες ομάδες). Η διάκριση αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική, προκειμένου να διαχωριστούν από τις αιγυπτιακές αδελφότητες των Σούφι, οι οποίες ασχολούνται λιγότερο με τα εγκόσμια, δεν προσανατολίζονται στη δράση, αλλά παραμένουν δημοφιλείς. Μεγάλη δημοτικότητα στην Αίγυπτο έχουν αποκτήσει και οι οργανώσεις Salafi,⁷ Tabligh⁸ και Zahra.⁹ Παρουσιάζουν εξαιρετικό ενδιαφέρον όχι μόνο επειδή η ιδεολογία τους συνδυάζει εκείνη των μαχητικών ομάδων και των Σούφι, αλλά κι επειδή στις τάξεις τους εμφανίζονται πολλές γυναικείες ομάδες. Το παρόν άρθρο θα επικεντρωθεί ακολουθώντας στις γυναίκες αυτών των τριών οργανώσεων, καθώς και σε εκείνες των Μουσουλμάνων Αδελφών (Ikhwan al-Muslimun).

Το παρελθόν και το παρόν των Μουσουλμάνων Αδελφών

Οι Μουσουλμάνοι Αδελφοί ιδρύθηκαν το 1928 από τον Hassan al-Banna. Τα μέλη της έτρεφαν έντονα αντιβρετανικά και αντιδυτικά αισθήματα. Στόχος του κινήματος ήταν να καθοδηγήσει το λαό προς μια εξαγνισμένη μορφή του Ισλάμ, η οποία θα κυριαρχούσε σε κάθε πτυχή της προσωπικής και της εθνικής ζωής και θα απελευθέρωνε τη χώρα από τη δυτική κυριαρχία. Οι Μουσουλμάνοι Αδελφοί αποδοκίμαζαν την κυβέρνηση και τα πολιτικά κόμματα, θεωρώντας ότι αποτελούν όργανα των Βρετα-

νών και προϊόν της εισαγωγής της δυτικής ιδεολογίας, αντίστοιχα. Άλλωστε, στα κόμματα διατηρούσαν το μονοπώλιο οι ανώτερες τάξεις, οι οποίες συμμετείχαν στην ξένη οικονομική κυριαρχία και επωφελούνταν από αυτή. Συνεκτικός ιστός του κινήματος ήταν η οργή ενάντια στη δυτική κυριαρχία και η αποφασιστικότητα για ανεξαρτησία. Ο al-Banna τόνιζε τον σημαίνοντα ρόλο των γυναικών στην ισλαμική μεταρρύθμιση και καθιέρωσε ένα γυναικείο τμήμα στην οργάνωσή του, τη Γυναικεία Ένωση των Μουσουλμάνων Αδελφών, El Akhwat El Muslimat. Άλλη μια γυναικεία ισλαμική οργάνωση της εποχής που χρήζει αναφοράς είναι ο Σύνδεσμος Μουσουλμάνων Γυναικών, ο οποίος ιδρύθηκε από την ισλαμίστρια Zeinab al-Ghazali το 1963. Αν και ανεξάρτητη πολιτικά, η al-Ghazali υποστήριξε τους Μουσουλμάνους Αδελφούς, ενώ η θέση της για τις γυναίκες στην ισλαμική κοινωνία συνέπιπτε με εκείνη των Μουσουλμάνων Αδελφών: «Το Ισλάμ δεν απαγορεύει στις γυναίκες να συμμετέχουν ενεργά στη δημόσια ζωή. Δεν τις εμποδίζει να εργάζονται, να ασχολούνται με την πολιτική και να εκφράζουν τη γνώμη τους ή να γίνουν οτιδήποτε επιθυμούν, αρκεί αυτό να μην εμποδίζει την εκπλήρωση του πρωταρχικού καθήκοντός τους, ως μητέρες – ως οι πρώτοι άνθρωποι που θα μυήσουν τα παιδιά στο ισλαμικό κάλεσμα». Η αυξανόμενη συνεργασία της al-Ghazali με τους Μουσουλμάνους Αδελφούς διακόπηκε εξαιτίας της δίωξής της και της δολοφονίας του Hassan al-Banna το 1949. Η al-Ghazali φυλακίστηκε και υπεβλήθη σε βασανιστήρια για έξι χρόνια (1965-1972) από το καθεστώς του Nasser. Τότε, ο Σύνδεσμος Μουσουλμάνων Γυναικών που λειτουργούσε αδιάκοπα μέχρι το 1965 διαλύθηκε. Στο μέλλον δεν επαναδραστηριοποιήθηκε, παρόλο που η al-Ghazali εξακολουθεί να δίνει ομιλίες και να εργάζεται υπέρ του ισλαμικού αγώνα. Το 1998 οι Μουσουλμάνοι Αδελφοί κυκλοφόρησαν μια εφημερίδα με τίτλο *Al-Usra-Al-Arabia* (*Η αραβική οικογένεια*), στην οποία συμμετείχε η al-Ghazali. Όμως, ύστερα από την έκδοση τεσσάρων μόλις τευχών, η εφημερίδα απαγορεύτηκε από την κυβέρνηση.

Οι πιο σημαντικές εξελίξεις στους Μουσουλμάνους Αδελφούς έλαβαν χώρα κατά τη δεκαετία του '80. Από τα απλά κηρύγματα, απέκτησε μορφή κανονικής οργάνωσης, η οποία στοχεύει στην καθιέρωση μιας ισλαμικής κοινωνικο-πολιτικής τάξης βασισμένης στο ισλαμικό δίκαιο (Σαρία). Αυτή η εξέλιξη πραγματοποιήθηκε με δύο τρόπους. Αρχικά, με τη συμμετοχή της Αδελφότητας στις κοινοβουλευτικές εκλογές του 1984 και του 1987 και επομένως με την αποδοχή του πολιτικού πλουραλισμού. Δεύτερον, με την κατασκευή ισλαμικής υποδομής στη χώρα, η οποία πε-

ριλαμβάνει σχολεία, νοσοκομεία, κλινικές, επενδυτικούς οίκους και άλλες εμπορικές επιχειρήσεις. Σε αντίθεση με τις υπηρεσίες που παρέχονταν από την κυβέρνηση, εκείνες της Αδελφότητας διακρίνονταν από μεγαλύτερη διαφάνεια, μικρότερο κόστος και λιγότερη γραφειοκρατία. Επομένως, σε αντίθεση με τις λεγόμενες *Infitalah* ή εταιρείες της ελεύθερης αγοράς, οι ισλαμικές επιχειρήσεις αποκτούσαν συνεχώς περισσότερη δημοτικότητα. Αυτή η ταχέως επεκτεινόμενη υποδομή πρόσφερε στην κυβέρνηση μεγαλύτερη ελευθερία κινήσεων, αλλά επίσης αύξησε ακόμα περισσότερο τη λαϊκή βάση των Μουσουλμάνων Αδελφών.

Στη δεκαετία του '70, ένας εναλλακτικός τρόπος έκφρασης της απογοήτευσης και της δυσφορίας των πολιτών ήταν η προσχώρηση στην ομάδα *Jihad*. Στη δεκαετία του '80, όμως, η συμμετοχή στους Μουσουλμάνους Αδελφούς ήταν πιο ελκυστική, λιγότερο απαιτητική, πιο εύκολη και αξιόσεβαστη. Η αποτελεσματική προσφορά βοήθειας στο λαό από την Αδελφότητα σε περιόδους κρίσης έφτασε στο απόγειό της ύστερα από τον καταστροφικό σεισμό του Οκτωβρίου 1992. Η ικανότητα της Αδελφότητας να κινητοποιήσει άμεσα το δίκτυό της προκειμένου να χορηγήσει τροφή και κατάλυμα στους φτωχούς και τους άστεγους από το σεισμό έκανε ακόμα πιο αισθητή την ανικανότητα της κυβέρνησης, τις αδύναμες και καθυστερημένες χρονικά προσπάθειές της. Ο πολιτικός θρίαμβος των Μουσουλμάνων Αδελφών ανησύχησε τόσο την κυβέρνηση –ειδικά εφόσον αναμένονταν εκλογές– ώστε επετέθη εναντίον της εκδίδοντας μια σειρά διαταγμάτων, τα οποία περιόριζαν την αυτονομία των ενώσεων και των συνδικάτων που είχαν σταδιακά ισλαμοποιηθεί. Κατά τη γνώμη μου, το γεγονός αυτό αύξησε περαιτέρω το γόητρο των μαχόμενων ομάδων, γεγονός που αποδεικνύεται από την εντατικοποίηση των δραστηριοτήτων τους στην Αίγυπτο.

Η ιδεολογία των ημι-μαχόμενων ομάδων

Οι Σούφι πιστεύουν στους αγίους και στην ικανότητά τους να επηρεάζουν το πεπρωμένο καθενός μέσω της προσευχής στο Θεό (*kaqamat*). Συνήθως επισκέπτονται το σκήνωμα των αγίων και τους ζητούν βοήθεια και ευλογία μέσω της ειδικής τους σχέσης με το Θεό. Ωστόσο, οι ημι-μαχόμενες ομάδες αποστρέφονται αυτές τις πεποιθήσεις: «Είναι απαγορευμένο και αμαρτωλό (*χαράμ*) (*haram*) να λατρεύει κάποιος τους αγίους και να τους ζητά χάρες ή να πιστεύει έστω και στο ελάχιστο ότι μπορούν

να επέμβουν στη μοίρα. Πρόκειται για μια μορφή αίρεσης (*shisk*). Το Ισλάμ βασίζεται στη μοναδικότητα του Θεού (*Tawhid*). Μόνο ο Θεός μπορεί να καθορίσει το πεπρωμένο μας, μόνο ο Θεός μπορεί να το μεταβάλλει και μόνο από αυτόν πρέπει να ζητάμε βοήθεια ή συγχώρεση. Δεν υπάρχει μεσάζων ανάμεσα σε κάθε άνθρωπο και στο Θεό. Οι άνθρωποι που πιστεύουν κάτι τέτοιο είναι αδαείς και δεν γνωρίζουν σωστά τη θρησκεία τους» (απόσπασμα από συνέντευξη με μέλος της οργάνωσης *Tabligh*).

Οι Σούφι πιστεύουν στην άμεση και προσωπική σχέση του ανθρώπου με το Θεό, η οποία ενισχύεται με τη λατρεία και τις προσευχές. Καρποί αυτής της σχέσης, για την οποία οι πιστοί αμείβονται και στη μετέπειτα ζωή, είναι η υπέρτατη ευτυχία και ειρήνη. Επομένως για τους Σούφι, τα επίγεια ζητήματα, τα οποία περιλαμβάνουν τις κρατικές ή τις κοινωνικές υποθέσεις, έχουν δευτερεύουσα σημασία, εφόσον έχει επιτευχθεί η εσωτερική ειρήνη. Σε αντίθεση με άλλες περιοχές της υποσαχάριας ή της βόρειας Αφρικής όπου οι Σούφι αναλαμβάνουν πολιτική δράση, οι ομάδες τους στην Αίγυπτο είναι εντελώς απολιτικές και σε καμιά περίπτωση δεν συνιστούν απειλή για το κράτος. Αντίθετα, η κοινωνική μεταβολή αποτελεί βασικό στόχο για τους *Salafis*, τους *Zahra* και τους *Tabligh*, ο οποίος όμως μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την εσωτερική μεταμόρφωση κάθε ανθρώπου. Όλοι οι μουσουλμάνοι θα πρέπει να συνενωθούν προκειμένου να σχηματιστεί μια κοινωνία που θα κυβερνάται βάσει της ισλαμικής ηθικής, ώστε να εξασφαλιστεί δικαιοσύνη και ισότητα για όλους.

«Αν όλοι ακολουθήσουν το παράδειγμα του Προφήτη Μωάμεθ, κανείς δεν θα βλάπτει το συνάνθρωπό του και δεν θα υπάρχει κακό στον [κόσμο]» (μέλος των *Tabligh*). Παρόλο που οι *Salafi* και οι *Tabligh* δεν είναι υπέρ της ανοιχτής αντιπαράθεσης με το καθεστώς και αποφεύγουν κάθε εμπλοκή στην πολιτική με ομιλίες ή κείμενα, ασκούν κριτική στη δικτατορία της κυβέρνησης να επιβάλει τον ισλαμικό νόμο (*Σαρία*) σε όλες τις πτυχές της ζωής, στην αυξανόμενη διαφθορά και ηθική κατάπτωση που είναι εμφανής στην Αίγυπτο, καθώς και στην ανήθικη συμπεριφορά των ανδρών και των γυναικών, η οποία παρατηρείται σε κάθε περιβάλλον όπου συγχρωτίζονται τα δύο φύλα. «Κοιτάξτε μόνο τα γεμάτα λεωφορεία, όπου κολλούν ο ένας στον άλλο και οι άνδρες ακουμπούν τα βρώμικα χέρια τους όπου τους αρέσει σε κάθε γυναίκα. Αυτό ονομάζετε απελευθέρωση ή εξέλιξη των γυναικών;» (μέλος των *Tabligh*).

Οι ομάδες αυτές είναι απόλυτα ανίκανες να αποσταθεροποιήσουν το καθεστώς με οποιοδήποτε τρόπο, γι' αυτό έλαβαν ενθάρρυνση από την κυβέρνηση προκειμένου να μειωθεί η αυξανόμενη ισχύς των *Ikhwan al-*

Muslimun οι οποίοι προσανατολίζονται περισσότερο στη δράση και την ανοιχτή αντιπαράθεση με το καθεστώς.

Ωστόσο, οι πρόσφατες συλλήψεις μελών αυτών των ομάδων και οι κατηγορίες εναντίον τους για κοινωνική αναταραχή μάλλον αποτελούν ένδειξη εντονότερης πολιτικοποίησής τους. Παράλληλα, ορισμένοι ηγέτες των Salafi απέκτησαν μεγαλύτερη πρόσβαση στα μέσα ενημέρωσης και σε τηλεοπτικά προγράμματα μεγάλης θεαματικότητας, κι έτσι πλέον μεταδίδουν τις ιδέες τους μέσω της τηλεόρασης, βιντεοκασετών, βιβλίων, περιοδικών, κασετών και θρησκευτικών ομάδων μελέτης, οι οποίες οργανώνονται σε σπίτια και σε τζαμιά.

Αυτές οι ομάδες υιοθετούν την αρχή των Σούφι για αυτοπειθαρχία και εξαγνισμό από τις παλαιότερες αμαρτίες. Η διαφορά τους έγκειται στην αντίληψη του εσωτερικού εαυτού, ο οποίος πιστεύεται ότι αντικατοπτρίζεται στον εξωτερικό εαυτό και, εντέλει, σε ολόκληρη την κοινωνία. Ένα από τα μέλη τους συνοψίζει αυτή την πεποίθηση με ένα στίχο από το Κοράνι: «Ο Θεός δεν θα αλλάξει μια κοινωνία αν τα μέλη της δεν αλλάξουν τον εσωτερικό εαυτό τους» (Lajughajer Allah ma bi qawmen hata ghayyiru ma bi anfusihim). Η μεταβολή γίνεται αντιληπτή ως εσωτερική διαδικασία, η οποία μεταδίδεται σταδιακά και στον εξωτερικό εαυτό: Καθένας θα πρέπει να ξεκινήσει με τον εαυτό του· να αναρωτηθεί πώς ήταν ο Προφήτης Μωάμεθ, πώς ήταν οι ακόλουθοί του (Sahaba) και να προσπαθήσει να τους μιμνήσκει. Μόνον τότε, όταν ακολουθήσει τα διδάγματα του Προφήτη, μπορεί να υποδείξει στους υπόλοιπους τι να κάνουν και να τους διατάξει να κάνουν το καλό και να εγκαταλείψουν το κακό» (amr bil marouf wa al nahiy an el mounkar) (μέλος των Salafi).

Οι «Μουσουλμάνες Αδελφές»

Οι γυναικείες ομάδες που συνδέονται με τους Μουσουλμάνους Αδελούς εμπλέκονταν περισσότερο στην πολιτική απ' ό,τι οι γυναίκες των υπόλοιπων ημι-μαχόμενων οργανώσεων. Ορισμένες από αυτές ήταν μέλη του Λαϊκού Κόμματος El-Shaab (το οποίο ήταν παλαιότερα σοσιαλιστικό, αλλά πλέον γίνεται όλο και περισσότερο ισλαμιστικό). Στην πλειοψηφία τους, έχουν λάβει τριτοβάθμια εκπαίδευση και συνδέονται ποικιλοτρόπως με τον ακαδημαϊκό χώρο – γεγονός που καθιστά τη διδασκαλία και τις συζητήσεις που διοργανώνουν ανώτερου επιπέδου σε σύγκριση με την υπεραπλουστευμένη λογική των υπόλοιπων ομάδων.

Οι γυναίκες αυτές διαβάζουν τακτικά και προσεκτικά τις τοπικές εφημερίδες. Το γεγονός ότι μιλούν τουλάχιστον μια ξένη γλώσσα (γαλλικά, αγγλικά, γερμανικά) τους δίνει πρόσβαση στις διεθνείς συζητήσεις και στα επιχειρήματα διαφορετικών μέσων ενημέρωσης. Επομένως, είναι σε θέση να σχηματίσουν μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα του πώς εντάσσεται η Αίγυπτος στο παγκόσμιο σύστημα.

«Κατά τη διάρκεια ολόκληρης της προηγούμενης εβδομάδας, οι κυβερνητικές εφημερίδες μιλούσαν μόνο για το γεγονός ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες ανέμεναν εναγωνίως το ταξίδι του Μουμπάρακ και του επιφύλαξαν εγκάρδια υποδοχή. Στην πραγματικότητα, η επίσκεψη του Μουμπάρακ έλαβε μικρή κάλυψη από τα δυτικά μέσα ενημέρωσης εν γένει, ό,τι αναφερόταν στον ίδιο και στην πολιτική του δεν ήταν ιδιαίτερα θετικό, παρόλο που θεωρείται “ήρωας” ή “πρωταθλητής” του λεγόμενου “μετριοπαθούς” Ισλάμ και της “δημοκρατικής” Αιγύπτου. Μάλιστα, ο Κλίντον δεν πέρασε περισσότερα από δεκαπέντε λεπτά με τον Μουμπάρακ. Τόσο εγκάρδια ήταν η υποδοχή που έλαβε» (σχόλιο μέλους των Ikhwan).

Οι γυναίκες των Ikhwan θεωρούν καθήκον των πιστών μουσουλμάνων να καταστήσουν την κοινωνία που τις περιβάλλει δικαιότερη και πιο ισότιμη, έτσι ώστε να ανταποκρίνεται στις ισλαμικές αντιλήψεις. Εκφράζουν τις ιδέες τους σε συναντήσεις, συγκεντρώσεις, δημόσιες ομιλίες και γραπτά κείμενα.

«Αποτελεί καθήκον μας ως μουσουλμάνες να έχουμε λόγο στην πολιτική της χώρας μας και στις πολιτικές αποφάσεις που διαμορφώνουν τη ζωή μας ως γυναίκες. Η πολιτική δεν αποτελεί μόνο πεδίο δράσης των ανδρών, όπως αρέσει σε πολλούς από αυτούς να υποστηρίζουν. Αντίθετα, είναι βασικό καθήκον μας εδώ και 1.500 χρόνια ισλαμικής ιστορίας, απ' τη στιγμή που οι γυναίκες έδωσαν την ψήφο τους στον Προφήτη (Baiya). Μας απηύθυναν ισότιμα το λόγο και ήμασταν ισότιμοι συνεργάτες στα κρατικά θέματα. Ωστόσο, την άποψη αυτή δεν τη συμμερίζονται οι περισσότεροι μουσουλμάνοι. Σε κάποιο σημείο στο πίσω μέρος του εγκεφάλου τους βρίσκεται η αντίληψη ότι οι γυναίκες αποτελούν απλώς σώματα κατάλληλα για την κουζίνα ή για το κρεβάτι» (επικεφαλής ομάδας των Ikhwan).

Κοινωνικό προφίλ

Αυτές οι γυναικείες ομάδες σχηματίστηκαν κυρίως για εκπαιδευτικούς σκοπούς, όπως η ανάγνωση και η ερμηνεία του Κορανίου και της παράδοσης των δραστηριοτήτων του Προφήτη (χαντίθ). Όταν ξεκίνησα να παρευρίσκομαι στις συγκεντρώσεις τους, επικρατούσε κλίμα καχυποψίας εναντίον μου κι απροθυμίας. Η επαγγελματική μου σχέση με ένα ινστιτούτο στη Σουηδία και η εν μέρει ευρωπαϊκή καταγωγή μου έμοιαζαν μειονεκτήματα. Έθεταν υπό αμφισβήτηση τη μελλοντική χρήση αυτής της έρευνας και δημιουργούσαν ερωτήματα σχετικά με το αν η ιδέα για την έρευνα ήταν δική μου, αν μου επιβλήθηκε ή αν την πρότειναν μέλη του πανεπιστημιακού τμήματος όπου ανήκα. Δεδομένης της τεταμένης πολιτικής κατάστασης που επικρατούσε, αυτή η στάση δεν μου προκάλεσε έκπληξη. Στην έντονη απόρριψη του δυτικού πολιτισμού και ιδεών από μέρους τους μπορεί επίσης να συνέβαλαν οι εν μέρει δικαιολογημένες θεωρίες συνωμοσίας που είχαν καλλιεργήσει οι μουσουλμάνοι από την εποχή των σταυροφόρων, η εχθρότητα των τελευταίων προς οτιδήποτε σχετίζεται έστω και στο ελάχιστο με το Ισλάμ, καθώς και η διατήρηση αυτής της εχθρότητας με διαφορετικό τρόπο στη σύγχρονη πολιτική κουλτούρα της Δύσης.

«Δεν θέλουμε τη Δύση και δεν ενδιαφερόμαστε για τους δυτικούς ή για τη γνώμη τους σχετικά με εμάς. Στην καρδιά τους έχουν μίσος εναντίον μας το οποίο τους τυφλώνει και εμποδίζει τις καρδιές και το μυαλό τους να κατανοήσουν τον τρόπο που θέλουμε να ζούμε. Αυτό ισχύει για όλους τους άπιστους που έχουν άρρωστη καρδιά. Με τη θέληση του Θεού, θα τους νικήσουμε» (μέλος των Tabligh).

Η διείσδυση σε έναν κόσμο που σέβεται τους άλλους αλλά βρίσκεται συνεχώς σε επιφυλακή ήταν μια δυσκολία την οποία έπρεπε να αντιμετωπίσω από την αρχή. Το γεγονός ότι είμαι μουσουλμάνη η ίδια με βοήθησε να αποκτήσω μεγαλύτερη οικειότητα με τις γυναίκες: οι υποψίες τους σταδιακά διαλύθηκαν και αναπτύχθηκε εμπιστοσύνη μεταξύ μας. Σε αυτό το νέο πλαίσιο, η σχέση μου με το εξωτερικό και η καταγωγή μου αποδείχθηκαν ωφέλιμες. Μάλιστα, μου επέτρεψαν να υιοθετώ όποια ταυτότητα επιθυμώ ανάλογα με την περίπτωση.

Οι συγκεντρώσεις διοργανώνονταν δύο φορές την εβδομάδα και λάμβαναν χώρα σε τζαμιά αλλά και σε σπίτια. Συνήθως, η επικεφαλής και δυο τρεις άλλες γυναίκες είχαν την ευθύνη της ανάγνωσης. Ορισμένες φορές καλούνταν να μιλήσουν και ισλαμίστριες εκτός της ομάδας,

όπως πρώην ηθοποιοί. Οι Αιγύπτιες ηθοποιοί ήταν της μόδας να ισλαμοποιούνται και ορισμένες εγκατέλειπαν την καριέρα τους στο απόγειό της. Τις γυναίκες αυτές τις αντιμετώπιζαν με μεγάλη χαρά και τις θεωρούσαν απόδειξη του πώς η φήμη, η ομορφιά, ο πλούτος και η ισχύς δεν συγκρίνονται με την ομορφιά, τον πλούτο και την ισχύ του Ισλάμ. Όπως δήλωσε ένα μέλος των Salafi: «Η Shams (μια πρώην ηθοποιός) είχε φήμη, ομορφιά και οτιδήποτε επιθυμούσε, αλλά απέρριψε τα πάντα και διάλεξε το Ισλάμ. Σε αυτό βρήκε την πραγματική ευτυχία. Αυτή είναι το παράδειγμα που πρέπει να ακολουθούμε».

Παρόλο που στις συγκεντρώσεις συμμετείχαν γυναίκες απ' όλα τα κοινωνικά στρώματα, ισχυρότερη ήταν η παρουσία των μεσαίων τάξεων. Υπήρχαν όλες οι ηλικιακές ομάδες, με συνηθέστερη εκείνη των γυναικών μεταξύ 20 και 30. Στις συγκεντρώσεις λάμβαναν μέρος τόσο παντρεμένες όσο και ανύπαντρες γυναίκες. Άλλο ένα ενδιαφέρον χαρακτηριστικό των συγκεντρώσεων ήταν ότι οι γυναίκες φορούσαν διάφορα είδη μαντίλας, ενώ ορισμένες γυναίκες έρχονταν με ακάλυπτο κεφάλι. Οι γυναίκες των Tabligh και των Salafi έτειναν να καλύπτουν το πρόσωπό τους με ένα κομμάτι ύφασμα (Niqab): οι γυναίκες των Zahra συνήθως κάλυπταν με μαντίλα μόνο το κεφάλι, ενώ εκείνες των Ikhwan προτιμούσαν μια μεγαλύτερη μαντίλα που κάλυπτε το στήθος τους ή έφτανε ακόμα και στη μέση τους, η οποία ονομάζεται Khimar. Ωστόσο, δεν μπορούσε να γίνει διάκριση μεταξύ των οργανώσεων μόνο βάσει της μαντίλας, καθώς υπήρχαν πολλά διαφορετικά είδη της, χωρίς ξεκάθαρη διαχωριστική γραμμή. Η πλειοψηφία των γυναικών που συμμετείχαν στις συγκεντρώσεις συνήθως δεν γνώριζαν ποια ισλαμική ομάδα τη διοργάνωνε ή δεν το θεωρούσαν σημαντικό.

Η τακτική συμμετοχή σε κάποια ομάδα εξαρτιόταν από τον γενικότερο βαθμό υποστήριξης της τάσης προς το Ισλάμ (El-Tayyar-El-Islami). Η υποστήριξη θεωρείται ότι οφείλεται κυρίως σε ψυχολογικούς και κοινωνικούς παράγοντες. Οι γυναίκες υπογράμμιζαν ότι η επίσημη ή δημόσια προσχώρηση σε μια ισλαμική ομάδα προσφέρει εσωτερική ηρεμία και αποφασιστικότητα, τα οποία συχνά περιγράφονται ως ένα αίσθημα εσωτερικής ειρήνης (Radwan 1992). Η θέση αυτή συμβαδίζει με τα ευρήματα της παρούσας έρευνας. Οι γυναίκες συχνά δήλωναν ότι είναι «πιο ήρεμες με τους συζύγους τους», ότι «μπορούν να αντιμετωπίσουν καλύτερα τα οικογενειακά προβλήματα» και ότι «δεν αποσπώνται εύκολα από ασήμαντα ζητήματα, όπως στο παρελθόν». Επίσης, ότι έχουν αναπτύξει μια αίσθηση κοινότητας και κοινών αξιών, η οποία τις ανακουφίζει. Έδι-

μεγάλη έμφαση στην αδελφοσύνη και στη μεταξύ τους αγάπη, στο ήμα του Θεού (El Hub Fil Lah). Έτσι εκφραζόταν η αλληλεγγύη και οι πικρές επιδιώξεις της ομάδας, ανεξάρτητα από κάθε υλικό ή προσωποσυμφέρον. Ένα μέλος των Tabligh έθεσε την κατάσταση ως εξής: «El b Fil Lah είναι η αγνότερη και πιο ειλικρινής μορφή αγάπης, επειδή σε αγαπώ επειδή είσαι πλούσιος ή όμορφος, αλλά επειδή μοιράζεσαι ή μου την αγάπη του Θεού».

Οι συζητήσεις τους περιστρέφονταν κυρίως γύρω απ' το Ισλάμ, ύστερα από τις συνηθισμένες ερωτήσεις σχετικά με την υγεία και τα παιδιά της ομάδας. Παρότρυναν η μία την άλλη να διαβάζουν περισσότερο και να κινούνται δραστήριες και να αποφεύγουν τις ελαφρές κουβέντες επειδή είναι ανοήτες. Ένα συνηθισμένο θέμα συζήτησης είναι το ακόλουθο: «Ως μουσουλμάνες πρέπει να προετοιμαζόμαστε και να εξοπλιζόμαστε με τις απαραίτητες γνώσεις ώστε να διδάξουμε το Ισλάμ. Οι μουσουλμάνες δεν πρέπει να κάθονται με τις ώρες και να βλέπουν τηλεόραση. Η βασική σχολή μας πρέπει να είναι το Dawa: να διδάσκουμε το Ισλάμ και προσελκύουμε τους άλλους στο Ισλάμ, όχι να βλέπουμε *Τόλμη και Τεία*» (επικεφαλής ομάδας των Zahra).

Άλλο ένα συνηθισμένο θέμα είναι η έμφαση στο Ισλάμ όχι μόνο ως θρησκεία αλλά και ως κρατικό σύστημα, που ρυθμίζει όλες τις πτυχές της ζωής (Din wa Dawla) και έρχεται σε αντιπαράθεση με την κοσμική «αλήθεια» Δύση, όπου υπάρχει διαχωρισμός μεταξύ θρησκείας και κράτους. Ο κοσμικός τρόπος ζωής συχνά παρουσιάζεται ως διαμετρικά αντίθετος στο Ισλάμ. Τηλεοπτικές σειρές όπως το *Dallas* και το *Τόλμη και Γοητεία* ποίες προβάλλονται στην αιγυπτιακή τηλεόραση αποτελούν πηγή για διάφορα κηρύγματα:

«Πλέον η Δύση λατρεύει ένα νέο Θεό. Ο Θεός της λέγεται “κάντε οτιδήποτε σας αρέσει”. Δεν υπάρχουν κανόνες ή όρια. Οι άνδρες και οι γυναίκες κυκλοφορούν σχεδόν γυμνοί στο δρόμο, φιλιούνται και αγγίζονται δημόσια και, επικαλούμενοι την ελευθερία, κοιμούνται με όποιον τους φανεί. Οι γυναίκες εκθέτουν αυτά που πρέπει να μένουν κρυφά, μεταλλάσσοντας τα σε φτηνό αγαθό, προσιτό στον καθένα. Μπορεί αυτό να μας φέρει γυναικεία απελευθέρωση, πολιτισμός ή εξέλιξη; Η Δύση αποτίθεται και οι άνθρωποι χάνονται εν μέσω υψηλής εγκληματικότητας, αμοραλιστικών και σεξουαλικής ανωμαλίας. Με το Ισλάμ αποφεύγονται τα λάθη» (μέλος των Ikhwan).

Η μαντίλα (Nef)

Η χρήση της μαντίλας είναι πλέον διαδεδομένη μεταξύ των φοιτητριών και των νεαρών εργαζόμενων γυναικών. Άλλωστε, η τάση προς το Ισλάμ είναι πλέον εμφανής στους άνδρες και στις γυναίκες των δύο αυτών ομάδων. Αν και ο όρος muhajabat στα αραβικά σημαίνει «αυτοί που καλύπτονται με πέπλο», αυτό δεν είναι απαραίτητο να σκεπάζει το πρόσωπο. Πάντως, και τα δύο φύλα καλούνται να συμμορφωθούν με τον ισλαμικό κώδικα ενδυμασίας, που επιβάλλει σεμνότητα στο ντύσιμο, το οποίο δεν πρέπει να είναι προκλητικό. Τα φορέματα πρέπει να είναι φαρδιά, με μακριά μανίκια και μέχρι τον αστράγαλο, ενώ δεν πρέπει να αποκαλύπτουν τις καμπύλες του σώματος. Προσπαθώντας να υπακούσουν σε αυτό τον κανόνα, τόσο οι άνδρες όσο και οι γυναίκες έχουν αναπτύξει ένα σχετικά καινούριο τρόπο ενδυμασίας. Δεν πρόκειται για την παραδοσιακή αιγυπτιακή ενδυμασία, δεν είναι ούτε δυτική ούτε αραβική, αν και μπορεί να συνδυάζει τα τρία αυτά στοιχεία. Ανάλογα με το πώς ορίζουν τη σεμνότητα, οι γυναίκες χρησιμοποιούν διάφορες μαντίλες και καλύμματα του προσώπου με ποικίλα χρώματα και διαφορετικούς βαθμούς πυκνότητας της υφής. Οι άνδρες φορούν φαρδιά παντελόνια και άνετες μπλούζες.

Εξάλλου, η ισλαμική ενδυμασία αποτελεί τρόπο υποστήριξης των ηθικών και κοινωνικών παραδόσεων. Η συναναστροφή των δύο φύλων στα πανεπιστήμια και στον εργασιακό χώρο, η οποία παρατηρείται στη σύγχρονη Αίγυπτο, θεωρείται έτσι πιο αποδεκτή. Όπως ανέφερε ένας αναλυτής του ισλαμισμού, οι γυναίκες που υιοθετούν την ισλαμική ενδυμασία «διαχωρίζουν ένα νόμιμο δημόσιο χώρο, τον οποίο διατηρούν για προσωπική χρήση». Επομένως, ο δημόσιος χώρος αναπροσδιορίζεται προκειμένου να περιλαμβάνει και τις γυναίκες (al-Guindi 1981). Η υιοθέτηση της ενδυμασίας δεν υποδηλώνει ότι η θέση των γυναικών είναι στο σπίτι, αλλά αντίθετα νομιμοποιεί την παρουσία τους εκτός σπιτιού. Συνεπώς, η επικράτηση του ισλαμικού τρόπου ζωής μεταξύ των γυναικών δεν μπορεί να χαρακτηριστεί υποχώρηση από τη γυναικεία αυτονομία. Η πρόσβαση στην εκπαίδευση, η εισαγωγή των γυναικών στα πανεπιστήμια και στον επαγγελματικό χώρο δεν μπορεί να θεωρηθεί οπισθοδρομική, όσο συντηρητική κι αν φαίνεται η «στολή» που βοηθά τις γυναίκες να επιτύχουν αυτούς τους στόχους. Παράλληλα, οι ισλαμίστριες σταδιακά εισέρχονται και στα τζαμιά, τα οποία αποτελούσαν παλαιότερα αποκλειστικά ανδρικό χώρο. Ορισμένοι άνδρες μπορεί να δυσφορούν

πειδή μοιράζονται την εξουσία τους, αλλά ταυτόχρονα δεν μπορούν να ντισταθούν σε αυτή τη διαδικασία που εκτυλίσσεται εντός της νόμιμης πικρατούσας κουλτούρας. Αν δεν υποστηρίξουν την τάση προς το Ισλάμ των γυναικών, μπορεί να κατηγορηθούν ότι αντιτίθενται στη θρησκεία – κατηγορία την οποία δεν θα ήθελαν να επωμισθούν. Οι γυναίκες δεν χρησιμοποιούν απλώς τον πολιτικό χώρο που τους ανοίγεται μέσω της ενδυμασίας, αλλά βασίζονται όλο και περισσότερο σε παραδείγματα γυναικών από την ισλαμική ιστορία προκειμένου να νομιμοποιήσουν τη θέση τους:

«Η Αϊσά, η σύζυγος του Προφήτη, διέδωσε τα 3/4 των χαντίθ (της παράδοσης των πράξεων του Προφήτη), πολέμησε στο πλευρό του στα πελά των μαχών, ενώ ξεκίνησε ακόμα και πόλεμο εναντίον του Αλί μετά το θάνατό του. Όταν ο Umar Ibn El Khattab θέλησε να στερήσει από την Αϊσά το δικαίωμα να πηγαίνει για προσκύνημα, εκείνη αντιστάθηκε σθερά. Εμείς ως μουσουλμάνες πρέπει να ακολουθήσουμε το παράδειγμά της» (επικεφαλής ομάδας των Zahra).

Όπως ανέφερε άλλωστε ένα μέλος των Ikhwan: «Στον καιρό του Προφήτη οι γυναίκες συμμετείχαν στις προσευχές από την αυγή ως το βύρρο. Κανείς άνδρας δεν έχει δικαίωμα να στερήσει από τη γυναίκα την ισλαμική της αποστολή. Πρέπει να δείχνουμε υπακοή μόνο στο εό και σε κανένα ανθρώπινο ον (La Taata Li Mkhoulouk Fi Masseyet El haleq). Μια μουσουλμάνη πρέπει να πολεμά για τα δικαιώματά της, ακόμα κι αν αυτό σε ορισμένες περιπτώσεις συνεπάγεται διαζύγιο».

Με αυτή τη δικαιολογία αυξήθηκε η ελευθερία κίνησης των γυναικών. Πλέον μπορούν να μετακινούνται ελεύθερα, να παρακολουθούν μαθήματα και να πηγαίνουν σε γάμους με τις αδελφές τους, χωρίς να ειάζονται τη συγκατάθεση των συζύγων, των πατεράδων ή των αδελφών τους. Για το λόγο αυτό, ένα μέλος των Salafi εξέφρασε έντονη δυσαρεσκεία απέναντι σε κάποιον που δεν της επέτρεπε να κάνει μάθημα σε άδα παιδιών στο κύριο μέρος του τζαμιού, το οποίο αποτελεί κατά παράδοση ανδρικό χώρο.

«Ο τρόπος που με κοίταξε αυτός ο άνδρας ήταν υποτιμητικός και ευτελιστικός, σαν να μην άξιζα τίποτα – σαν να ήμουν σκουπίδι. Με ωξε κουνώντας τα χέρια του σαν να φόβιζε κουτάβι και με διέταξε να ριχριστώ στο χώρο των γυναικών, ο οποίος είναι πολύ μικρός και εξαιρετικά ζεστός τώρα το καλοκαίρι. Εγώ σκέφτηκα ότι φοράω ισλαμική ενδυμασία και είμαι απόλυτα σεμνή από κάθε άποψη, οπότε απλώς έπρεπε του γυρίσω την πλάτη και να τον αγνοήσω εντελώς. Τον άκουσα να

μουρμουρίζει θυμωμένος και στη συνέχεια έφυγε. Νομίζω ότι πήρε ένα μάθημα το οποίο δεν θα ξεχάσει ποτέ».

Η επικεφαλής μιας ομάδας των Salafi ανέφερε ότι, κατά τη διάρκεια μιας συγκέντρωσης στο τζαμί, κάποιος τους φώναξε πίσω από την κουρτίνα να χαμηλώσουν τον τόνο της φωνής τους και σχολίασε ότι: «Πρέπει να υπερασπιστούμε τα δικαιώματά μας και την επόμενη φορά να κάνουμε το μάθημά μας στο τμήμα των ανδρών προκειμένου να έχουμε περισσότερο χώρο. Δεν θα πεθάνουν αν έρχονται στη δική μας πλευρά δύο φορές την εβδομάδα».

Η ισλαμική ενδυμασία εξασφαλίζει άλλωστε πλήθος πρακτικά πλεονεκτήματα στις γυναίκες. Κατά πρώτον, είναι οικονομική: οι γυναίκες γλιτώνουν τα έξοδα για ακριβά, μοντέρνα ρούχα και για να αποκτήσουν πάνω από δυο τρία συνολάκια. Το φόρεμα τις προστατεύει επίσης από την ανδρική παρενόχληση. «Όντας καλυμμένη ολόκληρη, γλιτώνω από τα πεινασμένα βλέμματα και τις προσπάθειες προσέγγισης των ανδρών. Αισθάνομαι πιο ελεύθερη, αγνή και αξιοσέβαστη» (μέλος των Tabligh).

Είναι αξιοσημείωτο ότι το El-Ziyy El-Islami δεν μοιάζει με τις παραδοσιακές φορεσιές. Στη σύγχρονη εποχή, την παραδοσιακή ενδυμασία χρησιμοποιούν αποκλειστικά τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα και οι κάτοικοι της υπαίθρου· επομένως, όταν κάποιος τη φορά, χαρακτηρίζεται ως μέλος αυτών των τάξεων. Αντίθετα, το El-Ziyy El-Islami μπορεί να θεωρηθεί δημοκρατική φορεσιά, η οποία σε μεγάλο βαθμό ισοπεδώνει τις ταξικές καταβολές. Σε παλαιότερη έρευνα πεδίου την οποία διεξήγαγα στην ύπαιθρο της Αιγύπτου, μια χωρική αναφέρθηκε με σαφήνεια σε αυτούς τους ταξικούς διαχωρισμούς: «Μόνο οι μορφωμένες γυναίκες μπορούν να φορούν τη χιτζάμπ· αν τη φορέσει μια χωρική, θα γίνει αντικείμενο χλευασμού». Η ισλαμική ενδυμασία και ο ισλαμισμός ως επικρατούσα τάση στην κοινωνική ζωή χαρακτηρίζεται από έναν τύπο ενδυμασίας και κοινωνικής συμπεριφοράς που διαμορφώνονται από κάτω, από τα ανερχόμενα μεσαία στρώματα, και όχι από τις ανώτερες τάξεις, οι οποίες παλαιότερα ήταν πολιτισμικά κυρίαρχοι.

Η επαναδιαπραγμάτευση των έμφυλων σχέσεων

Η χιτζάμπ εκφράζει τις διαμαρτυρίες που πολλές γυναίκες δεν τολμούν να απευθύνουν άμεσα στους συζύγους τους και που ίσως δεν μπορούν να εκφράσουν πλήρως ούτε στον εαυτό τους. «Η ανάγνωση, η διδασκαλία

και οι άλλες δραστηριότητες με τις αδελφές μου με καθιστούν πολυάσχολη και συχνά το σπίτι είναι ασυγύριστο, όμως ο άνδρας μου δεν θυμώνει επειδή γνωρίζει τις ισλαμικές μου υποχρεώσεις» (επικεφαλής ομάδας των Ikhwan). «Οι άνδρες θα πρέπει να βοηθούν τις γυναίκες στις δουλειές του σπιτιού. Κανείς άνδρας δεν είναι καλύτερος από τον Προφήτη, ο οποίος έψηνε ψωμί και έραβε μόνος τα ρούχα του όταν σκίζονταν» (μέλος των Salafi).

Παρόλο που οι διαμαρτυρίες των γυναικών μπορεί να είναι έμμεσες και να εντοπίζονται στη σφαίρα του συμβολικού, οι προαναφερθείσες δηλώσεις μπορούν να εκληφθούν ως ενδειξεις ότι διεξάγονται σημαντικές διεργασίες όσον αφορά στις διαπραγματεύσεις της εξουσίας μεταξύ των δύο φύλων. Μέσω της μαντίλας, μπορούν να εκφραστούν οι διαμαρτυρίες των γυναικών και πιθανόν να βελτιωθεί η θέση τους σε τουλάχιστον τρεις τομείς ανισότητας: τις σχέσεις μεταξύ των δύο φύλων, τις ταξικές σχέσεις και τη θέση τους στο παγκόσμιο σύστημα. Όσον αφορά στον πρώτο τομέα, αυτές οι γυναίκες αναπτύσσουν μια διαφορετική αντίληψη της γυναικείας ταυτότητας, ακούνε την ηθική και δίκαια φωνή του Ισλάμ που πρεσβεύει την ισότητα και ζητούν την εφαρμογή της στην οικογενειακή ή πολιτική. Τονίζοντας στοιχεία της ισλαμικής ιστορίας ή (όπως το έθεξε μια γυναίκα) «μαθαίνοντας στις γυναίκες τα πραγματικά δικαιώματά τους στο Ισλάμ», οι ισλαμίστριες αρχίζουν όντως να προκαλούν την επιρρατούσα ανδροκεντρική κουλτούρα του καθιερωμένου Ισλάμ, η οποία είναι εχθρική απέναντι στις γυναίκες, καθώς και το λεξιλόγιο των πολιτικά ισχυρών. Βασικά ζητήματα, όπως ο γάμος, το διαζύγιο και η κηδεμονία των παιδιών, πλέον αντιμετωπίζονται από την οπτική γωνία των ισλαμοποιημένων γυναικών. Οι ισλαμίστριες υποστηρίζουν, για παράδειγμα, τι μια γυναίκα μπορεί να θέσει όποιους όρους θέλει προκειμένου να προστατεύσει τα δικαιώματά της κατά τη διάρκεια του γάμου. Αυτό συνεπάγεται ελευθερία επιλογής για το αν θα εργάζεται ή όχι, περιορισμός της πολυγαμίας και ρύθμιση της κηδεμονίας των παιδιών. Ο φόβος του ύκολου διαζυγίου, το οποίο μπορούν να λάβουν οι άνδρες στο καθιερωμένο Ισλάμ, ή η αδυναμία διαζυγίου από τη γυναίκα εφόσον η λύση του γαμήλιου συμβολαίου έγκειται στους άνδρες, θεωρούνται διαστρέβλωση του Ισλάμ, που επιβλήθηκε από ορισμένους άρρενες ισλαμιστές διανοούμενους (ουλεμάδες) καθώς και από άνδρες που δεν κατανοούσαν σωστά το Ισλάμ κι έκαναν κατάχρηση των δικαιωμάτων τους. Μια πρακτική και εφικτή από πολιτικής άποψης λύση είναι να δοθεί στη γυναίκα πλήρης αυτονομία να λύνει μόνη της το γαμήλιο συμβόλαιο χωρίς να περιμέ-

νει τη συγκατάθεση του άνδρα. Αυτό υποστηρίζεται στα διδάγματα του Muhhamad Abduh, ενός ισλαμιστή διανοούμενου του 19ου αιώνα, σε εκείνα μίας από τις πρώτες ισλαμίστριες φεμινίστριες, της Zeinab al-Ghazali, αλλά και στο Ισλάμ του 7ου αιώνα – και επομένως θεωρείται απολύτως νόμιμη διεκδίκηση.

Όσον αφορά στις ταξικές σχέσεις, η μαντίλα αποτελεί εξαιρετικά ισχυρό σύμβολο. Συνενώνει τις σεμνές γυναίκες των μεσαίων τάξεων και τις διαχωρίζει από εκείνες των κατώτερων τάξεων. Τέλος, με τη χρήση της και τη γενικότερη ισλαμοποίηση υποδηλώνεται ο έντονος θυμός για την απώλεια των παραδοσιακών αξιών, η οποία συνοδεύει την εξάπλωση του εκσυγχρονισμού και της ανάπτυξης. Επιβεβαιώνοντας τις αξίες που θεωρούν σημαντικές και προσπαθώντας να τις αναζωογονήσουν, οι γυναίκες που ταυτίζονται με το Ισλάμ δηλώνουν τη σχέση τους με μια ζωντανή και ισχυρή κουλτούρα, μια κουλτούρα την οποία θα ήθελαν να διατηρήσουν και να μην αφήσουν να αφομοιωθεί από τη δυτική. Αυτή η εθνικιστική και αντιδυτική οπτική είναι εκείνη που υιοθετούν κατεξοχήν οι ισλαμίστριες. Στην ουσία, εναντιώνονται στην εικόνα της γυναίκας που προβάλλει η Δύση, στην εικόνα του μέλλοντος που επιβάλλει ο εκσυγχρονισμός και στον πληθωρισμό, λόγω της οικονομικής εξάρτησης από ξένες δυνάμεις.

«Εκσυγχρονίζοντας» τις γυναίκες

Στα τέλη του 18ου και στις αρχές του 19ου αιώνα, στις κοινωνίες της Μέσης Ανατολής παρατηρήθηκαν ριζικές μεταβολές. Οι ξένες αποικιακές δυνάμεις κυριαρχούσαν επίσημα ή ανεπίσημα και, μέσω της οικονομικής εξάρτησης από τη Δύση, η περιοχή ενσωματώθηκε στο παγκόσμιο οικονομικό σύστημα. Εμφανίστηκαν «σύγχρονα» κράτη, γεγονός που αποτέλεσε τη μεγαλύτερη πολιτική μεταβολή στη Μέση Ανατολή. Η περίοδος αυτή συνοδεύτηκε από έντονη δραστηριοποίηση των γυναικών στη λογοτεχνική, πνευματική, κοινωνική και πολιτική ζωή. Για πρώτη φορά οι γυναίκες αναδείχθηκαν σε σημαντικό θέμα προς συζήτηση, σε εθνικό επίπεδο. Για πρώτη φορά εξετάστηκαν δημόσια τα θέματα της πολυγαμίας, της θέσης των γυναικών βάσει των μουσουλμανικών εθίμων, της εύκολης πρόσβασης των ανδρών στο διαζύγιο και του διαχωρισμού των φύλων. Τα ζητήματα αυτά αρχικά τέθηκαν επί τάπητος από άρρενες Αιγύπτιους διανοούμενους και συσχετίστηκαν με τον εθνικισμό, καθώς και με τις

κοινωνικές και πολιτισμικές μεταβολές που θεωρούνταν σημαντικές για την εθνική «πρόοδο».

Ο Qasim Amin, ένας Αιγύπτιος δικηγόρος με γαλλική παιδεία και αριστοκρατική καταγωγή, ήταν ένας από τους πρώτους που έγραψαν βιβλίο στα τέλη του 19ου αιώνα, όπου υποστηριζόταν η κατάργηση της μαντίλας και η απελευθέρωση των Αιγυπτίων γυναικών. Το βιβλίο του Amin με τίτλο *Tahrir El Mar'a*, 1899 (*Η απελευθέρωση των γυναικών*) σηματοδοτεί την έναρξη των συζητήσεων για τη μαντίλα, η οποία συμβόλιζε την κατωτερότητα του Ισλάμ. Αυτές οι συζητήσεις εντάχθηκαν στην καθιερωμένη αραβική θεματολογία και από τότε διαδόθηκαν σε διάφορες μορφές στις υπόλοιπες μουσουλμανικές και αραβικές χώρες. Η έκκληση του Amin για κατάργηση της μαντίλας επαναλήφθηκε από πολλούς ακόμα στην Αίγυπτο, οι οποίοι συνήθως ανήκαν στις ανώτερες τάξεις και διατηρούσαν σχέσεις με τη Δύση σε διαφορετικούς βαθμούς.

Η συζήτηση για τις γυναίκες και τις μεταρρυθμίσεις συνδεόταν κυρίως με την παρατήρηση της «προόδου» της ευρωπαϊκής κοινωνίας και της ανάγκης των μουσουλμάνων να προλάβουν τις εξελίξεις. Αντί να επαναλαμβάνει τα κλασικά επιχειρήματα σχετικά με τα δύο φύλα, συνέδεε τον εθνικισμό με τις γυναίκες και την πολιτισμική αλλαγή. Πάντως, οι τρεις πρώτες δεκαετίες του αιώνα σηματοδεύτηκαν από ένα φεμινισμό εμφανέστατο σε πνευματικό, οργανωτικό και πολιτικό επίπεδο. Οι γυναίκες ξεκίνησαν να συνεισφέρουν στην πνευματική παραγωγή, ιδρύοντας ποικίλα γυναικεία περιοδικά και γράφοντας σε αυτά, ενώ εμφανίστηκαν οργανώσεις για την πνευματική πρόοδο των γυναικών. Πολιτικά, εγγράφονταν ως μέλη σε γυναικείες πολιτικές οργανώσεις, οι οποίες λειτουργούσαν παράλληλα με τα κόμματα των ανδρών ή τα υποστήριζαν ενεργά. Τα πρώτα φεμινιστικά επιχειρήματα και φεμινιστικές αναλύσεις ανάγονται σε αυτή την περίοδο και προέρχονται στο σύνολό τους από γυναίκες των ανώτερων τάξεων.

Αν και αυτές οι πρωτοπόροι σημάδεψαν την αλλαγή στις ευκαιρίες των γυναικών, όπως και ο Amin, στην πλειοψηφία τους ήταν προσανατολισμένες προς τη Δύση, σχετίζονταν με τη Δύση και υιοθετούσαν απόψεις που πρόβαλαν τον δυτικό τρόπο ζωής ως πιο εξελιγμένο και «πολιτισμένο» από τις τοπικές παραδόσεις. Ορισμένες γνωστές φεμινίστριες εκείνης της περιόδου είναι οι Malak Hifni Nassef, Huda Sha'rawi, Saiza Nabarawi, Dogia Shafik και Mai Ziyada, οι οποίες άσκησαν πιέσεις για βασικές αλλαγές στη νομοθεσία που σχετίζεται με τις γυναίκες. Απαίτησαν εκπαίδευση και εκλογικά δικαιώματα για όλες τις γυναίκες, γεγονός

που επετεύχθη αφού η Αίγυπτος απελευθερώθηκε από τους Βρετανούς και ανακηρύχθηκε δημοκρατία με νέο σύνταγμα το 1956. Η μοναρχία είχε ήδη λάβει τέλος ύστερα από στρατιωτικό πραξικόπημα, το οποίο διεξήγαγαν οι Ελεύθεροι Αξιωματικοί το 1952. Ο βασιλιάς Farouk εξορίστηκε και ο Nasser ανήλθε στην εξουσία.

Η Huda Sha'rawi, επιφανής φεμινίστρια των δεκαετιών του '20 και του '30, ίδρυσε το 1923 την Αιγυπτιακή Φεμινιστική Ένωση (Egyptian Feminist Union – EFU), το πρώτο παναραβικό φεμινιστικό κίνημα στην Αίγυπτο. Ωστόσο, το κίνημα της δεκαετίας του '20 για την κατάργηση της μαντίλας, του οποίου ηγήθηκαν φεμινίστριες όπως η Huda Sha'rawi και η Saiza Nabarawi, αποτέλεσε πεδίο δραστηριοποίησης των γυναικών ανώτερων τάξεων. Συσχετίστηκε με την είσοδό τους στην πολιτική, μέσω της συμμετοχής στους αγώνες των αιγυπτιακών εθνικιστικών ομάδων και τις προσπάθειες να απελευθερωθεί η χώρα από την ξένη κυριαρχία. Η ίδια η Sha'rawi ήταν μέλος της υψηλής κοινωνίας και από πολύ μικρή ηλικία είχε γαλουχηθεί με τη σκέψη της Γαλλίδας Eugenie Le Brun. Η Le Brun είχε μεταφέρει στη Sha'rawi την κοινή ευρωπαϊκή πεποίθηση ότι «η μαντίλα εμποδίζει την πρόοδο (των Αιγυπτίων γυναικών)» (Bardan 1987). Επομένως, στις αρχές του 20ού αιώνα, και κυρίως μέσω της EFU, ο δυτικοποιημένος φεμινισμός ήταν η αδιαμφισβήτητη και κυρίαρχη μορφή του φεμινισμού στις αραβικές χώρες. Η Αιγυπτιακή Φεμινιστική Ένωση [EFU] συνδέθηκε με τη δυτικοποίηση και τις τάσεις εκκοσμίκευσης της κοινωνίας, τις οποίες υποστήριζαν κυρίως τα ανώτερα και μεσαία στρώματα, προωθώντας ένα φεμινισμό ο οποίος θεωρούσε δεδομένη την επιθυμία για κοινωνική πρόοδο δυτικού τύπου.

Ωστόσο, όπως προαναφέρθηκε, την ίδια περίοδο υπήρχε και μια εντελώς διαφορετική φεμινιστική φωνή. Πρόκειται για το φεμινισμό που προωθούσε η Zeinab al-Ghazali, η οποία ίδρυσε το Σύνδεσμο Μουσουλμάνων Γυναικών. Η al-Ghazali διεξήγαγε εκστρατεία υπέρ των γυναικών και του έθνους χρησιμοποιώντας ισλαμική γλώσσα, ενώ οι υπόλοιπες φεμινίστριες της εποχής μάχονταν για τα γυναικεία και τα ανθρώπινα δικαιώματα με τη γλώσσα της εκκοσμίκευσης και της δημοκρατίας. Παρόλο που εκείνες τόνιζαν συνεχώς την ανωτερότητα της Δύσης στους στόχους και στη δράση τους, η al-Ghazali ήταν αφοσιωμένη στον τοπικό πολιτισμό και στην επιδίωξη του φεμινισμού με βάση τις τοπικές παραδόσεις. Ήταν αποφασισμένη να εντοπίσει το φεμινισμό μέσα στο Ισλάμ, σε αντιπαράθεση με τη λατρεία της Δύσης και την υπονόμευση του τοπικού στοιχείου των υπόλοιπων φεμινιστριών. Υποστηρίζοντας μεταρρυθ-

μίσεις παρόμοιες με εκείνες που πρότεινε ο Mohhamed Abduh για το Ισλάμ τον 19ο αιώνα, εξέφρασε την πίστη της σε ένα ανανεωμένο Ισλάμ, το οποίο προστατεύει τις γυναίκες.

Μέχρι τις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, το ρεύμα του φεμινισμού που επικρατούσε στην Αίγυπτο (αλλά και στη Μέση Ανατολή) ήταν δυτικού τύπου, με τον ισλαμικό φεμινισμό να διατηρείται στο περιθώριο. Ο τελευταίος αντιμετωπιζόταν μόνο ως εναλλακτική πρόταση και δεν αναγνωριζόταν καν ως τμήμα του φεμινιστικού κινήματος. Παραδόξως, όσο ο αιώνας πλησίαζε στο τέλος του, ο φεμινισμός που προήγαγε η Zeinab al-Ghazali ήταν εκείνος που έμοιαζε να κερδίζει την καρδιά και το μυαλό των γυναικών. Απέκτησε μεγαλύτερη σημασία στη διαμόρφωση του επικρατούντος αιγυπτιακού πολιτισμού, ενώ ο κοσμικός, δυτικοποιημένος αραβικός φεμινισμός έχει μετατραπεί σε περιθωριακή και εναλλακτική ιδεολογία. Προσπαθώντας να αποκωδικοποιήσουν τις αιτίες αυτής της ισλαμικής τάσης, πολλές κοινωνιολογικές μελέτες επικεντρώνονται σε αντιθέσεις όπως εθνικό κράτος/κοινωνία των πολιτών, παράδοση/εκσυγχρονισμός, κέντρο/περιφέρεια, καπιταλισμός/προ-καπιταλισμός, αγροτική ζωή/αστική ζωή κ.ο.κ. κι έκαναν λόγο για τον «Glaubenskrieg» Βορρά/Νότου. Πάντως, όποιες κι αν είναι οι πηγές της ισλαμικής φεμινιστικής τάσης, είναι προφανές ότι ο φεμινισμός δυτικού τύπου έχει εξαντλήσει τους στόχους του.

Συμπεράσματα

Η άποψη ότι η βελτίωση της κοινωνικής κατάστασης των Αράβων, των μουσουλμάνων και γενικότερα των μη δυτικών γυναικών προϋποθέτει να εγκαταλείψουν τα τοπικά τους έθιμα επικρατεί ακόμα στη σκέψη των φεμινιστριών της Δύσης. Οι μελετητές αντιμετωπίζουν το ζήτημα ως διαμάχη μεταξύ των φεμινιστών, δηλαδή του Amin και των ομοϊδεατών του, και των «αντι-φεμινιστών» υπονοώντας τους επικριτές του Amin. Με αυτό τον τρόπο, αυτόματα δέχονται το αξίωμα του Amin και των δυτικών αναλύσεων ότι η μαντίλα αποτελεί σύμβολο καταπίεσης. Πιστεύουν ότι όσοι κάνουν εκκλήσεις για την κατάργησή της είναι φεμινιστές, ενώ όσοι απορρίπτουν τις εκκλήσεις αυτές είναι αντι-φεμινιστές. Αυτοί οι μελετητές θεωρούν ότι, εφόσον η υιοθέτηση της ισλαμικής ενδυμασίας αντικατοπτρίζει «συντηρητικές» και «ηθικές» κοινωνικές παραδόσεις, αυτόματα υποστηρίζει την ανδρική κυριαρχία και τη γυναικεία υποταγή. Όμως,

οι γυναίκες που υιοθετούν την ισλαμική ενδυμασία εκφράζουν «φεμινιστικές» θέσεις υπέρ της γυναικείας αυτονομίας και ισότητας, με όρους πολύ διαφορετικούς από τη γλώσσα του δυτικού φεμινισμού ή του φεμινισμού που συνδέεται με τη Δύση. Οι μελετητές του φαινομένου οφείλουν να αποκωδικοποιήσουν αυτά τα μηνύματα, προκειμένου να κατανοήσουν πλήρως τι συμβαίνει. Σε περιόδους κοινωνικών αλλαγών και πολιτικών ευκαιριών οι ανισότητες είναι εξίσου πιθανό να αναπαράχθουν και να μεταβληθούν πλήρως.

Η λογική της αναπαραγωγής και της πλήρους μεταβολής είναι η ίδια, ενώ και οι δύο έχουν εξίσου μεγάλες πιθανότητες να εμφανιστούν με κάθε πολιτική ευκαιρία. Όπως κάποιος μπορεί να σφετεριστεί τις συγκαταβατικές πτυχές της γυναικείας συμπεριφοράς, έτσι μπορεί να ενθαρρύνει και να αναπτύξει τις γυναικείες διαμαρτυρίες. Οι ισλαμίστριες που γνώρισα καλούνται να λάβουν σημαντικές αποφάσεις στην προσπάθειά τους να καθορίσουν τόσο τη δική τους ταυτότητα όσο και τη θέση των γυναικών στη μεταβαλλόμενη σύγχρονη κοινωνία. Προσπαθούν να ανακαλύψουν τη χρυσή τομή με μια ταυτότητα που να διατηρεί τις παραδόσεις τους ενώ αναμορφώνει το μέλλον τους – γεγονός που αποτελεί τη μεγαλύτερη πρόκληση του αραβικού κόσμου. Εισχωρώντας σταδιακά στη «δημόσια σφαίρα», αυτές οι γυναίκες διαπραγματεύονται το μέλλον τους.

Γράφοντας για την αμερικανική κοινωνία, η Elisabeth Fox Genovese (1991) παρατηρεί ότι: «Αντί να μειωθεί με την επικράτηση του εκσυγχρονισμού, ο σεξισμός γενικεύτηκε και έγινε δυσκολότερα εντοπίσιμος». Στη συνέχεια προσθέτει ότι στην κοινωνία του ύστερου καπιταλισμού «σημειώθηκε μια δυσάρεστη εξέλιξη, υπέρ της διαιώνισης της γυναικείας καταπίεσης». Αντίστοιχα, ο Michel Foucault υποστηρίζει ότι οι σύγχρονες μορφές εξουσίας είναι πολύ δυσκολότερο να εντοπιστούν, καθώς δεν έχουν κέντρο ή «πυρήνα» (Foucault 1972). Σε αυτό το πλαίσιο, ο Michel de Certeau (1984) αναφέρει ότι οι καταπιεσμένες ομάδες συνήθως προβαίνουν σε ενέργειες περιορισμένης κλίμακας, καθώς αυτή είναι η μόνη αποτελεσματική μορφή διαμαρτυρίας στις διαπραγματεύσεις σχετικά με τις σύγχρονες μορφές εξουσίας. Ωστόσο, εντέλει το σύνολο αυτών των ενεργειών μπορεί να αποτελέσει σημαντική μορφή αντίστασης – γι' αυτό και η συγκεκριμένη στρατηγική είναι πιθανό να υιοθετηθεί από τις γυναίκες της Αιγύπτου κατά τους μελλοντικούς τους αγώνες.

Εημειώσεις

1. *Jahiliya*, κατά λέξη άγνοια. Στην ισλαμική ιστορία, η λέξη αναφέρεται στην προ-ισλαμική ειδωλολατρική Αραβία.
2. Συνέντευξη που παραχωρήθηκε στη συγγραφέα το 1993.
3. Η φράση υποδηλώνει ότι τηρούν τις ισλαμικές απαιτήσεις περί σεμνότητας.
4. Ο Faraq Foud ήταν ένας αντι-ισλαμιστής συγγραφέας, οπαδός της εκκομίσωσης.
5. Μια ομάδα που αποκαλείται *Jihad*, ο πνευματικός ηγέτης της οποίας, Omar Abd Errahman, ζει εξόριστος στις Ηνωμένες Πολιτείες, έχει αναλάβει την ευθύνη για αρκετές δολοφονίες και βομβιστικές επιθέσεις. Είναι η πιο μαρτυρική ομάδα που δραστηριοποιείται στη σύγχρονη Αίγυπτο και συνήθως κατηγορείται από τα μέσα ενημέρωσης για οποιαδήποτε αναταραχή εκδηλωθεί.
6. *Jihad* σημαίνει αγώνας ή εντατική προσπάθεια να επιτευχθεί ένας θρησκευτικός στόχος. Ας σημειωθεί ότι αυτές οι ομάδες δεν αυτοαποκαλούνται HF, MA ή Jihad, αλλά ότι αυτά τα ονόματα τους δίνονται από τις αρχές ή από τα μέσα ενημέρωσης. Τα μέλη της Jihad, για παράδειγμα, αυτοαποκαλούνται Ισλαμική Ομάδα της Αιγύπτου, *Al Jamaa al-Islamiyya fi Misr*.
7. Salafi ή Salatiyyin σημαίνει «πιστοί οπαδοί του "Salaf el-Saleh"», δηλαδή πραγματικοί πιστοί από την εποχή του Προφήτη μέχρι σήμερα. Υποστηρίζουν Σαουδική Αραβία, την Ulama της χώρας (τους θεολόγους διανοητές), καθώς ορίζεται για το είδος του Ισλάμ που ασκείται εκεί.
8. Tabligh κατά λέξη σημαίνει να πληροφορείς (στα αραβικά). Καθήκον τους είναι η ενημέρωση σχετικά με το Ισλάμ.
9. Οργάνωση που ιδρύθηκε από μια γυναίκα στη Συρία. Στη χώρα προέλευσής της μπορεί να έχει διαφορετικό όνομα, στην Αίγυπτο όμως αποκαλείται *haga*. Διατηρεί μια γυναικεία ισλαμική ομάδα στο Κάιρο, η οποία επίσης αποκαλείται Zahra, προς τιμήν της κόρης του Προφήτη Fatima el Zahra.

βιβλιογραφία

- Abbot, *Aishah the Beloved of Muhammed*, Σικάγο: University Press of Chicago, 1942.
- Abdallah, "Islamist and the State", *Middle East report*, vol. 23, no. 183, 1993.
- del-Hamid, Fathi-Mursi, *Huda Sha'rawi, uthakirat huda Sha'rawi*, Κάιρο: al-Hilal, 1981.
- Abdel Kadar, "The Image of Women in Drama & Women's Programs on Egyptian TV", διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο του Καίρου, 1982.
- Adel-Fattah, *Al Moshaf Wal Seif (Το Βιβλίο και το Ξίφος)*, Κάιρο: Madbouli, 1984.

- H. Afshar, "Muslim Women and the Burden of Ideology", στο H. Afshar (επιμ.), *Iran: A Revolution in Turmoil*, Λονδίνο: Macmillan, 1984.
- L. Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical roots of a Modern Debate*, Νιου Χέιβεν και Λονδίνο: Yale University Press, 1992.
- F. Ajami, *The Arab Predicament*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1981.
- A. S. Akbar, *Postmodernism and Islam. Predicament and Promise*, Λονδίνο: Routledge, 1992.
- N. Atiya, *Khul-Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories*, Νέα Υόρκη: Syracuse University Press, 1982.
- N.M. Ayubi, "The Political Revival of Islam", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, no. 4, 1980.
- M. Badran, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist*, Νέα Υόρκη: Feminist Press, 1987.
- B. Baron, "Unveiling in Early Twentieth Century Egypt: Practical and Symbolic Considerations", *Middle Eastern Studies*, vol. 25, no. 3, 1988.
- M. De Certeau, "Des espaces et des pratiques", *La Culture au pluriel*, Παριού: Union Générale d'éditions, 1984.
- A. Dessouki, *Islamic Resurgence in the Arab World*, Νέα Υόρκη: Praeger Publishers, 1982.
- S. Duval, *Socio-economic Effects of Labour Migration on Women and Children in Egypt*, Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου της Lund, 1989.
- M. Foucault, *Power/Knowledge*, Νέα Υόρκη: Pantheon, 1972.
- E. Fox-Genovese, *Feminism without Illusions: A Critique of Individualism*, Τσάππελ Χιλ: University of North Carolina Press, 1991.
- Al-Ghazali, *Ayyam Min Hayyati*, Κάιρο: Dar El Shuruq, 1976.
- S. Graham-Brown, *Women and Politics in the Middle East*, ειδική έκδοση του MERIP, 1994.
- F. Al-Guindi, "Veiling Infitah with Muslim Ethic", *Social Problems*, vol. 28, no. 4, 1981.
- F. Hussain (επιμ.), *Muslim Women*, Νέα Υόρκη: St. Martin's Press, 1984.
- S. Joseph, *Gender and Family in the Arab World*, ειδική έκδοση του MERIP, 1994.
- N. Keddie & B. Baron (επιμ.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, Νιου Χέιβεν και Λονδίνο: Yale University Press, 1991.
- G. Krämer, "Islamist Notions of Democracy", *Middle East Report*, no. 183, vol. 23, no. 4, 1993.
- D. Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Νέα Υόρκη: Free Press, 1958.
- S. Marshall, "Paradoxes of Change: Culture, Crisis, Islamic Revival and the Reactivation of Patriarchy", *Journal of Asian and African Studies*, no. 19, vols. 1 & 2, 1984.
- J. Mincses, *The House of Obedience*, Λονδίνο: Zed Press, 1982.
- S. Mohsen, "New Images Old Reflections: Working Middle-Class Women Egypt",

- στο Fernea E. (επιμ.), *Women and the Family in the Middle East*, Όστιν, Τέξας: University of Texas Press, 1985.
- Y. Nawal, *Kvinnan under Islam*, Στοκχόλμη, Roda Rummet: Prinkipo Press, 1982.
- Z. Radwan, *Thahirat Al-Hijab*, Κάιρο: Behouth al Jenaia, 1992.
- E. E. Rosander, *Women in Borderland: Managing Muslim Identity where Morocco meets Spain*, Στοκχόλμη: Gotab, 1991.
- E.I. Saad, *The New Social Order*. Boulder, CO: Westview Press, Λονδίνο: Croom Helm, 1981.
- N. el-Saadawi, *The Hidden Face of Eve*, Βοστώνη: Beacon Press, 1980.
- M. Saalman, "The Arab Women", *Women in the Middle East*, Λονδίνο: Zed Books.
- Al-Said, *Hassan al-Banna*, Κάιρο: Madbouli, 1977.
- E. Said, *Orientalism*, Νέα Υόρκη: New York Vintage Books, 1978.
- Z. Sami, εκθέσεις του MERIP, Νοέμβριος/ Δεκέμβριος, no. 179, vol. 22, (1980), (1992).
- B. Shaaban, *Both Right and Left Handed: Arab Women Talk about their Lives*, Λονδίνο: The Women's Press, 1988.
- E. Sivan, *Radical Islam*, Νιου Χέιβεν: Yale University Press, 1985.
- G. Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Νέα Υόρκη: Mathew Bell Books, 1987.
- E. Sullivan, *Women in Egyptian Public Life*, Νέα Υόρκη: Suracuse University Press, 1986.
- N. Toubia (επιμ.), *Women of the Arab World*, Νιου Τζέρσεϊ: Zed Press, 1988.
- I. Tucker, *Women in Nineteenth Century Egypt*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1985.
- I. Tucker, *Arab Women: Old Boundaries New Frontiers*, Indiana University Press, 1993.
- R.H. Turner & L.M. Killian, *Collective Behavior*, Νιου Τζέρσεϊ: Prentice Hall, 1957.
- I. Webster, "Harim and Hijab: Elusive and Exclusive Aspects of Traditional Muslim Identity", *Women Studies International Forum*, vol. 7, no. 4, 1984.
- J. Wikan, *Behind the Veil in Arabia*, Βαλτιμόρη: John Hopkins University Press, 1982.
- V. Zenie-Ziegler, *In Search of Shadows: Conversations with Egyptian Women*, Νιου Τζέρσεϊ: Zed Books, 1988.

Shajrbanou Tadjbakhsh

9

ΜΕΤΑΞΥ ΤΟΥ ΛΕΝΙΝ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΛΛΑΧ: ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΚΑΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟ ΤΑΤΖΙΚΙΣΤΑΝ

Η πολιτικοποίηση των θεμάτων που αφορούν τις γυναίκες στο Τατζικιστάν δεν πραγματοποιείται στο κενό: Έχει πολλά κοινά χαρακτηριστικά με τις ιστορικές εμπειρίες της μετα-αποικιακής εποχής και τη μετάβαση στη δημοκρατία των χωρών του Τρίτου κόσμου, καθώς και με τη σοσιαλιστική εμπειρία των χωρών του πρώην ανατολικού μπλοκ. Ας σημειωθεί ότι, στο διαχωρισμό μεταξύ δύσης και ανατολής, το Τατζικιστάν τοποθετείται στην ανατολή, ενώ στο διαχωρισμό βορρά/νότου, εντάσσεται στο νότο.

Πολλά έχουν γραφτεί για τις μουσουλμάνες στον Τρίτο κόσμο, ενώ εξίσου αναλυτικά έχει περιγραφεί η σοσιαλιστική εμπειρία των γυναικών στις χώρες του πρώην ανατολικού μπλοκ, τόσο σε έργα της σοβιετικής περιόδου όσο και στις όλο και πιο πολλές μελέτες για τις συνέπειες της πολιτικής μετάβασης στις γυναίκες της Ρωσίας, καθώς και των χωρών της Κεντρικής και της Ανατολικής Ευρώπης. Ωστόσο, η περίπτωση των μουσουλμάνων γυναικών στα πρώην σοσιαλιστικά καθεστώτα δεν έχει υποβληθεί σε εκτεταμένη έρευνα, παρόλο που κάτι τέτοιο θα βοηθούσε ιδιαίτερα στην εκπόνηση συγκριτικών ερευνών. Η μελέτη της εμπειρίας των γυναικών στην Κεντρική Ασία, στο Αζερμπαϊτζάν και το Αφγανιστάν κατά τη σοβιετική περίοδο θα βοηθούσε στην καλύτερη κατανόηση όχι μόνο του Ισλάμ υπό το σοσιαλισμό, αλλά επίσης της εμπειρίας μιας παραδοσιακής κοινωνίας υπό κατοχή. Στο παρόν άρθρο παρατίθενται ορισμένες εισαγωγικές παρατηρήσεις που αφορούν στην ιστορική εμπειρία των γυναικών στο Τατζικιστάν και τίθενται τα θεμέλια για την ανάλυση ενός παραμελημένου και απομονωμένου πεδίου.

Όπως υποστηρίζεται στο βιβλίο του Halef Afshar *Women and Politics in the Third World* (Γυναίκες και πολιτικές στις χώρες του Τρίτου Κό-