



## Politikat e shamisë

### Description

Fragment i shkëputur nga libri i [Joan Wallach Scott](#) me titull: “The Politics of Veil”, (Princeton University Press 2010), fq. 151-175. Perkthyer në shqip me titullin: “Politikat e ferexhese” (copyright: Olsi Jazexhi)

Ligji për ndalimin e shamive në shkollat publike bëri një dallim të qartë ndërmjet shenjave të pranueshme dhe atyre të papranueshme të bindjes fetare:

Veshjet dhe simbolet fetare të ndaluara janë shenja të dukshme (*ekstravagante*), të tilla si kryqi me përmasa të mëdha, ferexheja apo kësula. Nuk konsiderohen simbole që tregojnë përkatësi fetare objekte *modeste* si medalionet, kryqet e vegjël, yjet e Davidit, duart e Fatimes apo Kuranët e vegjël.

Fjalët “ekstravagante” dhe “modeste” i kam paraqitur me shkronja kursive, për shkak se ato tregojnë vështirësinë e komisionit Stasi dhe të këshilluesve të tij, për të artikuluar atë çka qëndronte pas tyre. Siç ndodh zakonisht në debate politike të këtij lloji, ndërmjet ligjvënësve dhe të tjerëve pati mosmarrëveshje të mëdha për formulimin e saktë të ligjit. Për një periudhë të gjatë, diskutimi u përqendrua në ndalimin e shenjave “ekstravagante”, por ky përcaktim u hodh poshtë, sepse ai i ngjiste mbajtësit të vetë shenjës, motive që mund të ishin të vështira për t’u vërtetuar. Më pas u diskutua për fjalën “të dallueshme”; kryetari i komisionit të Asamblesë Kombëtare rekomandoi ndalimin e të gjitha “shenjave të dallueshme” të përkatësisë fetare nëpër shkollat publike. Kolegët e tij e kundërshtuan, sepse sipas tyre, një përcaktim i tillë ishte shumë i gjerë dhe mund të binte ndesh me vendimet e Gjykatës Evropiane për mbrojtjen e shfaqjes së fesë si një e drejtë e individit. Fjala “të dukshme” tingëllonte si alternativë e mirë, sepse ia ngjiste domethënien e shenjës vetë shenjës dhe jo individit që e mbante atë. Sipas këtij përcaktimi, shenja ishte më shumë se “e dallueshme”; thënë ndryshe, ishte...hmmm, qartazi e dukshme. Ligjvënësit zgjodhën fjalën “modeste”, si një mënyrë për të dalluar shenjat e pranueshme nga ato të papranueshme, pasi fjala “e dallueshme” mbetej gjithsesi një nocion me dy kuptime (fundja, gjërat që janë qartazi të dukshme, janë gjithashtu edhe të dallueshme).

Njëri nga komentuesit e shumtë vuri theksin në kotësinë e dallimeve të tilla akademike: teorikisht mund të jetë e mundur të bëhet ndarja ndërmjet përcaktimeve “ekstravagant”, “i dukshëm” apo “i dallueshëm”, por në praktikë do të jetë shumë e vështirë.<sup>[1]</sup> Sidoqoftë, mendoj se përpjekja e bërë ia vlen të merret në konsideratë, jo edhe aq për shkak se ajo ilustron merakun obsesiv ndaj atij lloji

formulimi që mund të mendohet si tipikisht francez, por sepse ajo shfaq shqetësimet e fshehura që e udhëhoqën debatin në fjalë. Më patën bërë përshtypje në mënyrë të veçantë, ngjyrimet seksuale që mbartnin fjalët e përzgjedhura nga ligjvënësit. Meqënëse fjalët “ekstravagante” apo “qartazi të dukshme” i referohen ekspozimit të tepruar mbi ose të një trupi, e veçanërisht nëse flitet për trupin e një gruaje, ato mbartin në vetvete njëfarë provokimi erotik. Fjala “modeste” është e kundërta e fjalëve të sipërpërmendura: një objekt modest nuk tërheq vëmendje; ai minimizon tërheqjen e trupit në fjalë, pra është disi asnjans, joseksual. Me kontrastin ndërmjet fjalëve “ekstravagante” dhe “modeste”, formulimi i ligjit e shtoi edhe më shumë mospranimin e tij filozofik të dhunimit të laicitetit nga ana e shamive, duke iu adresuar në mënyrë të fshehtë seksualitetit të papranueshëm. Kishte diçka seksualisht të gabuar tek vajzat me shami; dukej sikur ekspozimi i tyre ishte edhe shumë i pakët, edhe shumë i tepërt. Por, në ç’mënyrë “i tepërt”? Fundja, sipas vajzave që i mbanin ato, shamitë nënkuptonin modesti dhe mungesë të disponimit seksual. Në traditën juridike muslimane, “ekspozimi i tepërt” duhej shmangur me çdo kusht. Fjala marokeno-arabe e përdorur në këtë rast nga teologët është “*teberruxh*”. *Abdellah Hammoudi* na tregon se kjo fjalë ka kuptimin “ekspozim i tepërt” dhe tregon “një sjellje që mendohet si e paturpshme ose e tepruar”.<sup>[2]</sup> Antropologia *Saba Mahmood* thotë se është edhe një fjalë tjetër arabe, “*fitne*”, që përdoret si për joshjen seksuale, ashtu edhe për prishjen e rendit politik. Supozohet se gratë janë objekte të dëshirës seksuale mashkullore dhe për pasojë, ato janë provokuese, “supozim ky që shërben për të justifikuar urdhrin se gratë duhet “t’i fshehin hijeshitë e tyre” në publik, në mënyrë që të mos nxisin epshet e burrave që nuk i kanë të afërm”. Qëllimi i veshjes modeste për gratë ishte pikërisht parandalimi i një ngacmimi të tillë.<sup>[3]</sup> Mbi bazë të cilit kriter mund të konsideroheshin vajzat me shami si jomodeste dhe ekstravagante? Ato dallonin në një klasë të mbushur plot me vajza të veshura në stilin perëndimor, por jo sepse veshja e tyre ishte më e ekspozuar. Përkundrazi, ajo ishte më modeste; trupi i tyre ishte edhe më i mbuluar. Atëherë, si është e mundur që thuhej çuditërisht e kundërta? Modestia islame konsiderohet si seksualisht jonormale për vëzhguesit francezë, të cilët e akuzojnë atë jo vetëm si të ndryshme por në njëfarë mënyrë të tepruar (ekstravagante), madje perverse. Arsyeja e dhënë nga politikanët dhe nga shumë feministë ishte e njëjta: ferexheja përfaqësonte nënshtrimin e grave, poshtërimin dhe pabarazinë e tyre. Ajo nuk duhej lejuar nga ata që besonin në parimet republikane të lirisë dhe të barazisë. Nuk mendoj se ky është një shpjegim i mjaftueshëm për atë lloj domethënieje seksuale shqetësuese që ka ferexheja për kritikët e saj. Ata nuk e vënë theksin tek mungesa e seksualitetit, por tek prania e tij, prani kjo, e përforcuar nga refuzimi i vajzave për t’u përshirë në atë që konsiderohet si protokoll “normal” i bashkëveprimit me anëtarët e gjinisë së kundërt.

Domethënia seksuale shqetësuese e ferexhesë për vëzhguesit francezë, buronte nga rëndësia që kishte ajo në një sistem marrëdhëniesh gjinore, që ata e shihnin si krejtësisht të ndryshëm me të vetin. Për muslimanët, ferexheja është deklaram i nevojës për të frenuar seksualitetin e rrezikshëm të grave (dhe të burrave gjithashtu), një kundërpërgjigje, siç thotë *Hammoudi*, “ndaj rreziqeve që lidhen me impulset [tona] jetësore. Ajo është pranim i kërcënimit që parashtron seksi për shoqërinë dhe politikën. Në të kundërt me këtë, sistemi francez e konsideron seksin dhe seksualitetin si të çliruar nga rreziku social dhe politik. Në të njëjtën kohë, seksi përbën një kleçkë të madhe për individualizmin abstrakt, që është edhe baza e republikanizmit francez: nëse ne jemi të gjithë të njëjtë, atëherë pse dallimi seksual ka qenë një pengesë kaq e madhe për arritjen e barazisë së vërtetë?”

Në këtë kapitull do të argumentoj se shamia e nxorri në pah këtë kontradiktë të sistemit gjinor francez: këmbëngulja e Islamit në njohjen e vështirësive të krijuara nga seksualiteti, zbuloi shumë më tepër se ç’donin të shihnin republikanët mbi limitet e vetë sistemit të tyre.

Është e rëndësishme të theksojmë se sistemet gjinore për të cilat po flas këtu janë të idealizuara. Sigurisht, ato lidhen me mënyrën se si sillen njerëzit dhe si e perceptojnë ata njëri-tjetrin, por nuk janë aq fikse dhe aq gjithëpërfshirëse sa ç'duken. Ashtu si çdo kategorizim tjetër, ato përmbajnë norma të shumta urdhëruese dhe nënvlerësojnë shumëllojshmërinë e praktikave individuale. Në këtë pjesë të librit do të trajtojmë pikërisht se si pasqyrohen koncepte të tilla të idealizuara, sepse edhe për ata individë që nuk i ndjekin me saktësi, këto koncepte përbëjnë një pikë të rëndësishme reference, mbi bazën e së cilës arsyetohet mbi dallimin. Këtu evidentojmë sërish objektivizimin e Islamit nga njëra anë dhe të Francës nga ana tjetër: Islami konsiderohet si një sistem që i shtyp gratë, ndërsa republikanizmi francez si sistemi që i çliron ato.

Francezët që e mbështetën ligjin për ndalimin e shamisë, folën për një konflikt që, sipas tyre, ekziston ndërmjet modernizmit emancipues dhe traditës shtypëse. Ndonëse nxënëset franceze që zgjedhën të mbajnë shami, e bënë këtë zgjedhje jo si anëtare të shoqërive apo të komuniteteve tradicionale, ato pranuan një dallim që ishte tipar i Islamit. Në terminologjinë e përdorur nga sociologu *Farhad Khosrokhavar*, paraqiten dy qasje mbi marrëdhëniet gjinore: qasja “e hapur” dhe ajo “e mbyllur”, ku të dyja i referohen trajtimit të trupit nga pikëpamja seksuale. Në sistemet “e mbyllura”, marrëdhëniet gjinore rregullohen nga rregullat e modestisë. “Modestia dhe nderi lidhen drejtpërdrejt me mbulimin trupor dhe mendor të gruas (të gruas si mburojë e nderit të komunitetit, si menaxhere e hapësirës private)”. Nëse nga pikëpamja tradicionale, rregulli i familjes dhe pastërtia e krejt mekanizmit social mbështetej në ndarjen mes gjinive, për vajzat muslimane në Francë ishte në lojë vetë integriteti trupor dhe nderi i tyre. Nga ana tjetër, sistemet “e hapura” janë ato në të cilat ekspozimi i trupit nuk shihet si diçka e dëmshme. Në këto sisteme, “njëfarë soditjeje dhe ekspozimi vlerësohet pozitivisht. Gjuha e trupit është ajo që hap dyert e bashkëveprimit me gjininë tjetër”.<sup>[4]</sup>

Siç kanë theksuar edhe feministët perëndimorë, trupat e pambuluar nuk janë një garanci më shumë për arritjen e barazisë sesa trupat e mbuluar. Te të dyja shoqëritë apo sistemet, gratë janë konsideruar si inferiore ndaj burrave dhe u janë kufizuar të drejtat ligjore, ndonëse është padyshim e vërtetë se shumë shoqëri me sisteme “të hapura”, u kanë garantuar tashmë grave njëfarë barazie formale. Në Francë, pavarësisht opozitës së hidhur, të përbërë nga të njëjtët politikanë që miratuan ligjin e ndalimit të shamisë në emër të të drejtave të gruas, ekziston edhe një ligj për listat (të miratuar në vitin 2000), i cili kërkon që në listat zgjedhore të ketë numër të barabartë mes burrave dhe grave thuajse në të gjitha zgjedhjet. Por ky ligj, siç quhet ndryshe edhe ligji i barazisë, nuk e ndaloi zhvlerësimin e grave apo trajtimin e tyre si objekte seksi. Ishte pikërisht ky lloj mentaliteti, që i bëri kolegët e Partisë Socialiste të politikanes *Ségolène Royal* të zbrapsin ambiciet e saj presidenciale, duke i kujtuar se gara për presidencë “nuk është një konkurs bukurie”.

Deri para kundërvënies së tyre ideologjike ndaj Islamit, shumë feministë francezë e shihnin ekzibicionizmin seksual të shoqërisë së tyre (sidomos praninë e tij tek femrat), si një fenomen poshtërues për gratë, sepse ai i kthente ato në objekte seksi. Por, gjatë valës së polemikave për shaminë, shqetësime të tilla u lanë mënjanë, barazia u bë sinonim i emancipimit seksual dhe ky i fundit u identifikua me dukshmërinë e trupit të femrës. Ashtu si edhe në rastin e laicitetit dhe të individualizmit të pavarur, sistemi francez u paraqit jo vetëm si më i miri, por si sistemi i vetëm i pranueshëm dhe si mënyra e vetme për rregullimin e marrëdhënieve ndërmjet gjinive. Ata që nuk pajtoheshin me të, konsideroheshin si inferiorë dhe si rrjedhojë, s'mund të ishin kurrë tërësisht francezë. Çështja e seksualitetit të mbuluar dhe apo të pambuluar e përshkallëzoi problemin e shamisë. Ajo ishte dëshmi e ndryshimit të papajtueshëm, që ekzistonte ndërmjet “kulturës” së Islamit dhe Francës.

## Dukshmëria

Në polemikat për shaminë, kundërshtarët e ferexhesë ishin të fiksuar pas idesë se ajo nuk e pranon atë dukuri, që ata e quanin *mixité*, përzierjen e gjinive nëpër shkolla, spitale dhe kudo tjetër.<sup>[5]</sup> Sipas komisionit Stasi (dhe të ekspertëve të shumtë që dëshmuar para tij), ferexheja ishte shprehje e ndarjes së rreptë ndërmjet gjinive. Në fakt, të paktën për rastin e shkollave, e vërteta ishte krejt e kundërta: mbajtja e shamisë u mundësonte vajzave të frekuentonin shkolla të përziera, që nuk do të mund t'i kishin frekuentuar ndryshe. Por, shqetësimi i vërtetë i disa prej ekspertëve që dëshmuar para komisionit Stasi, nuk kishte të bënte edhe aq me përzierjen sesa me statusin pamor të femrave dhe të meshkujve. Kështu, kur psikoanalistja *Elisabeth Roudinesco* u pyet nëse mendonte se duheshin ndaluar mjekrat në shkollë, meqë edhe ato mund të ishin një formë e identifikimit islamik, ajo u përgjigj se as që bëhej fjalë të kishte ndonjë ligj për to. Një ligj i tillë jo vetëm që nuk do të ishte praktik, por mjekrat, edhe në rast se lihen për arsye fetare, nuk kanë të njëjtin efekt izolimi që kanë ferexhetë për gratë. Sigurisht, edhe mjekrat lidhen ngushtë me seksualitetin, por ndryshimi mes tyre qëndronte në faktin se mjekrat ishin të dukshme, ndërsa trupat e grave ishin të mbuluar nga ferexhetë. “Jam plotësisht e bindur se problemi i vërtetë i shkaktuar nga ferexheja është se ajo mbulon [il recouvre] dimensionin seksual. Ajo e mohon barazinë ndërmjet burrave dhe grave, mbi të cilën ngrihet shoqëria jonë”.<sup>[6]</sup> Ishte pikërisht mbulimi i seksualitetit të grave, që e shqetësonte kaq shumë këtë psikoanaliste. Sipas saj, ferexheja nuk i pranonte gratë si “objekte dëshire”.<sup>[7]</sup> *Roudinesco* ishte e shqetësuar jo vetëm për lidhjen e ferexhesë me pabarazinë e grave, por gjithashtu mendonte se ferexheja binte ndesh me atë që ajo e quante proces të natyrshëm psikologjik: vlerësimi pamor i trupave të grave nga burrat mbante gjallë feminitetin e tyre.

Sipas kësaj pikëpamjeje, nëse trupat e tyre nuk mund të shiheshin, vajzat e humbnin identitetin e tyre femëror. Ky identitet përcaktohej nga mundësia e meshkujve për t'i parë ato si objekte seksuale. Identiteti femëror varej nga dëshira mashkullore, ndërsa kjo e fundit mbështetej në nxitjen pamore. Për Stasin, ferexheja i ndalonte “objektivisht” gratë jo vetëm nga ushtrimi i të drejtave themelore, por edhe nga vetë seksualiteti i tyre. Feministja iraniane *Chahdortt Djavann*, njëra prej shumë të ikurve nga një teokraci islamike, e quajti ferexhenë një formë të “gjymtimit psikologjik, seksual dhe social”. Ajo i mohonte një vajze të re çdo mundësi për “t'u bërë qenie njerëzore”.<sup>[8]</sup> Ky gjymtim i përmendur prej saj përbënte një shqetësim të madh për shumë komentues. Madje disa e barazuan mbajtjen e ferexhesë me gjymtimin gjenital.<sup>[9]</sup> Filozofi *André Glucksmann* e përshkroi ferexhenë si “të njollosur me gjak” (përshkrim që kishte për qëllim terroristët dhe nazistët, por që lidhej edhe me gjymtimin).<sup>[10]</sup> Logjika e vrojtimit të *Glucksmann* ishte e tillë: terrorizmi përbën thyerje të të gjitha rregullave të qëndrimit politik; mbulimi me ferexhe çënon rregullat e bashkëveprimit gjinor; rregullat e bashkëveprimit gjinor janë baza

e rendit social dhe politik e si pasojë e gjithë kësaj, ferexheja është terrorizëm.

Në bazë të kësaj logjike, ishte e vështirë të mbrohej pikëpamja se vajzat dhe gratë muslimane ishin viktima; vetë mbajtja e ferexhesë u shndërrua në një akt agresioni. *Jasques Chirac* e deklaroi këtë gjatë një fjalimi të mbajtur në Tunizi, në dhjetor të vitit 2003: “Mbajtja e ferexhesë, qoftë ajo e qëllimshme ose jo, përbën një vepër agresioni”.<sup>[11]</sup> Në këtë koment, *Chirac* i përziën terrorizmin dhe ferexhenë, duke iu referuar në mënyrë të tërthortë rrezikut të fshehtë që vjen nga seksualiteti i ndrydhur i grave. Duke qenë i dukshëm, seksualiteti i grave mund të menaxhohej, ndërsa i padukshëm, ai mund shkaktonte rrënim si politik ashtu edhe social.

Por, me deklaratën e tij, *Chirac* nënkuptonte edhe diçka tjetër. Agresioni, të cilit i referohej ai, ishte i dyfishtë: agresioni i gruas së mbuluar, por gjithashtu edhe i burrit (perëndimor), që përpiqet ta shohë atë. Agresioni i gruas qëndronte në mohimin e dëshirës së burrave (francezë) [kënaqësi kjo e menduar si një e drejtë e natyrshme (një privilegj mashkullor)], për të parë poshtë ferexhesë. Një mohim i tillë u konsiderua si dhunim i seksualitetit mashkullor. T’u privoje burrave objektin e dëshirës ishte sikur t’u minoje kuptimin e vetë maskilitetit të tyre. Identiteti seksual (në modelin perëndimor ose atë “të hapur”), funksionon për të dyja palët: burrat e përforcojnë seksualitetin e tyre jo vetëm duke pasur mundësi t’i shohin gratë me epsh, por edhe duke marrë në këmbim “vështrime” prej këtyre të fundit. Shkëmbimi i ndërsjellë i vështrimeve lakmuese dhe mundësia e leximit të mimikave në fytyra, përbëjnë aspektin thelbësor të dinamikës gjinore në “sistemet” e hapura.

Në fakt, shamitë nuk i mbulojnë fytyrat e mbajtëseve të tyre. Ato mbulojnë flokët, veshët, dhe qafat, por fytyrat mbeten qartazi të dukshme. Pavarësisht këtij fakti, komentuesit i ngatërruan gratë e shteteve të Gjirit Persik me ato të Francës dhe ngulën këmbë në përcaktimin e shamisë si një copë që mbulonte fytyrën. Për shembull, kur personaliteti i medias franceze *Bernard Henri Lévy* u pyet nga Radioja Kombëtare e Shteteve të Bashkuara për ndalimin e shamisë, ai nxorri si pretekst kryesor fytyrën. Pas përmendjes së një sërë vërejtjesh ndaj ferexhesë dhe shpjegimit të nevojës së një ligji për ndalimin e saj në shkollat publike, ai e mbylli komentin e tij, duke u shprehur se sa e trishtueshme ishte t’i mbuloje fytyrat e bukura të atyre vajzave të reja [çka ishte edhe ofendimi më i rëndë që mund t’i bëhej Islamit]. Në pamje të parë, vërejtja e tij ishte çoroditëse, për shkak se në të vërtetë, fytyrat e vajzave në fjalë nuk ishin të mbuluara. Megjithatë, kjo vërejtje bëhet e kuptueshme po të marrim parasysh faktin se për ta termi “fytyrë e mbuluar” i referohet dukshmërisë së të gjithë trupit dhe çka është më e rëndësishmja, disponimit të tij seksual. Sipas këtij arsytimi, një trup konturet e të cilit nuk mund të shihen, përbën një fytyrë të fshehur. Kështu, është e kuptueshme që *Lévy* e ngatërron shaminë me ferexhenë, jo vetëm se të dyja ato janë variante të stilit musliman të veshjes, por sepse të dyja tregojnë modestinë dhe mungesën e disponimit seksual të gruas. Kjo mungesë disponimi është thellësisht shqetësuese për mënyrën se si jetohet identiteti nga femrat dhe meshkujt francezë.

Ndërsa *Lévy* shprehet i habitur dhe i trishtuar nga të privuarit e shikimit të bukurisë femërore, një tjetër reagim i këtij lloji përbën agresion të vërtetë. Ja se si i përshkruan psikiatri *Frantz Fanon*, qëndrimet e kolonizatorëve meshkuj ndaj grave të mbuluara në Algjeri, në komentet e tij të viteve 1950:

... I vënë përballë gruas algjeriane, evropiani bëhet agresiv, deri diku i dhunshëm...Për të, t’i heqësh mbulesën kësaj gruaje do të thotë t’ia zbulosh asaj bukurinë, sekretin, t’ia thyesh rezistencën...do të thotë ta bësh atë të disponueshme për aventurë...Kështu, evropiani e përjeton marrëdhënien e tij me gruan algjeriane në një nivel tepër të ndërlikuar. Brenda tij ndizet dëshira për ta bërë atë të kapshme, për ta bërë një objekt të mundshëm zotërimi. Kjo grua që sheh pa u parë, e irriton kolonizatorin. Nuk ka

reciprocitet. Ajo nuk e tregon, nuk e lëshon dhe as nuk e ofron veten.[12]

Në vitet 1950, kjo “dëshirë për t’i bërë gratë të kapshme” lidhej me fantazitë seksuale të sundimit kolonial, që i kemi trajtuar në kapitullin e dytë: pushtimi i grave vendase nga burrat e bardhë. Në shekullin e ri, kjo dëshirë ka të bëjë me një sulm apo agresion kundër asaj që mbështetësit francezë e proklamojnë si mënyrën e duhur (ndoshta të vetme) të rregullimit të marrëdhënieve ndërmjet gjinive. Nuk bëhet më fjalë për pushtim të një territori të ri, por për mbrojtje (agresive) të atdheut, të parimeve republikane të lirisë dhe të barazisë. Madje forma e veçantë franceze e seksualitetit, u konsiderua si tipar dallues i karakterit kombëtar. Sipas historianes *Mona Ozouf*, ai ishte tipar i veçantë francez (“la singularité française”).[13]

Në atë që mund të përshkruhet vetëm si një shpërthim i entuziazmit nationalist, shumë feministë francezë bënë thirrje për çlirim të grave muslimane, duke harruar kritikën e bërë prej vetë atyre ndaj shfrytëzimit pamor, kundër të cilit kishin protestuar në të shkuarën. Gjatë kohës kur u bë bujë çështja e “rripave”, pati kundërshtime ndaj stilit joshës që shpalosnin vajzat e reja. Për shembull, *Sérolène Royal*, paralajmëroi se në sytë e djemve, rripi i kthente vajzat në objekte joshjeje.[14] Ajo dhe të tjerët theksuan se tirania e kësaj mode nuk ishte çliruese, por nuk arritën deri në qëndrimin që mbajtën disa kritikë amerikanë (studentë të Islamit), të cilët vunë në diskutim epërsinë e mënyrës së “hapur” të veshjes ndaj asaj “të mbyllur”: “A munden sytjenat, kravatat, pantallonat, minifundet, të brendshmet dhe kostumet tona të banjës, të rreshtohen kaq lehtësisht në njërën apo në tjetrën anë të kufirit që ekziston ndërmjet lirisë së robërisë?[15] Në fund të fundit, a nuk bëhet fjalë për dy sisteme të ndryshme nënshtrimi?

Në Francë, përveç një apo dy artikujve që vinin shenjën e barazimit mes ferexhesë dhe rripit, si dy anë të së njëjtës monedhe shtypëse, nuk pati diskutime të tjera mbi limitet e veshjes perëndimore. Ishte ferexheja ajo që duhej hequr në emër të barazisë. Dhe, në këtë rast, nuk flitej për barazi ndërmjet burrave dhe grave, por ndërmjet grave muslimane dhe atyre franceze. Sigurisht, ndonëse kishte shumë kategori të grave muslimane, disa të mbuluara e disa të tjera jo, si dhe shumë kategori të grave franceze, ky diskutim vuri përballë njëra-tjetrës vetëm dy kategoritë e kundërta. Çështja ishte të edukoheshin gratë muslimane me standartin e motrave të tyre franceze (version ky i misionit qytetëruar me të gjitha nënkuptimet e tij raciste dhe koloniale), të ishin të lira për të ekspozuar trupat e tyre dhe për të përjetuar kënaqësitë e seksit në atë mënyrë që shoqëria franceze (gratë dhe burrat) i kuptonte ato. Pikërisht këtë e deklaroi në vitin 2005 edhe Ministri i Brendshëm *Nicolas Sarkozy*: “Ne jemi krenarë për vlerat e Republikës, për barazinë ndërmjet burrave dhe grave, për laicitetin dhe për idealin francez të integritetit. Prandaj, le të marrim guximin për t’u folur për këto atyre që i mirëpresim në vendin tonë dhe le të ushtrojmë presion që të drejtat e grave franceze të zbatohen edhe për gratë e ardhura”. [16]

### Liria seksuale

Në prag të miratimit të ligjit për ndalimin e shamisë, shkencëtarja politike feministe *Janine Mossuz-Lavau* shkroi një apel elokuent kundër tij: “Kur ndeshem rrugës me një grua të mbuluar”, e nis artikullin ajo, “ndjej njëfarë emocioni”. Sipas saj, kjo i ndodh jo sepse ishte kundër fesë së asaj gruaje, por sepse ferexheja e përcaktonte gruan si “një burim mëkati” dhe si “një prostitutë të mundshme”. Si e tillë, asaj “i ndalohej seksi me këdo tjetër përveç burrit aktual ose burrit të ardhshëm të saj”. *Mossuz-Lavau* i vinte keq për këtë grua të privuar nga çlirimi seksual, që i takonte asaj me të drejtë.

Por ky çlirim, vazhdon sociologia, mund të arrihej vetëm duke u vënë në kontakt me idetë moderne në

shkollë. Në fakt, sondazhet e opinionit publik treguan se qëndrimet moderne liberale mbaheshin nga ata që kishin nivel të lartë arsimimi; anëtarët më fanatikë të shoqërisë franceze ishin ata pa nivel. Më pas, *Mossuz-Lavau* përmendte një studim që kishte bërë në vitet 2000-2001 për praktikat seksuale në shoqërinë franceze. Nga femrat muslimane që kishte intervistuar ajo, “të vetmet që i kishin shkelur normat (islamike) dhe që kishin pasur marrëdhënie seksuale përpara martesë, ishin studente dhe menaxhere me nivel të lartë”. “Këto të reja nuk e pranonin diktatin e virgjërisë deri në martesë dhe nuk ishte rastësi që të gjitha kishin...një arsimim më të lartë”. Nëse kriter për çlirimin ishte liria seksuale, atëherë vajzat me shami duheshin lejuar të qëndronin në shkollë-përfundonte ajo. “Mendoj se shkolla, e çfarëdo niveli qoftë, mund ta kryejë këtë funksion dhe do t’i ndihmojë ato që do të lejohen të qëndrojnë në të, për ta udhëhequr veten drejt një jete më të lirë”.<sup>[17]</sup>

*Chahdortt Djavann*, pretendimi për ekspertizë i së cilës bazohej në eksperiencën e saj në Iran, paraqiti rrëfenja të bujshme të mungesës së lirisë së grave në vendet muslimane. Fakti që as ajo dhe as pjesa më e madhe e dëgjuesve të saj të vëmendshëm, nuk bënë dallime ndërmjet formave të ndryshme të Islamit [Islami si fe shtetërore në një teokraci të qeverisur nga mullahët nuk është i njëjtë me fenë e ndjekur nga ata që jetonin në Francë], dëshmon qartë hysterinë që e karakterizonte shumicën e debateve. *Djavann* deklaroi se në “shoqëritë islamike, jo vetëm që gratë ishin të shtypura (deklarim që të kujton qëndrimet koloniale që i kemi përshkruar në kapitullin e dytë), por ndarja e gjinive kishte çuar në përhapjen e përdhunimeve dhe të prostitucionit. Dukej sikur ferexheja, duke i përcaktuar gratë si rrezik shturjeje, i nxiste sulmet. Edhe pedofilia ishte një dukuri e përhapur: “ndërsa marrëdhëniet seksuale, joseksuale dhe jashtëmartesore ndërmjet dy të rriturve, ishin të ndaluara dhe të sanksionuara rreptazi nga ligjet islamike, nuk ekzistonte asnjë ligj që i mbronte fëmijët”.<sup>[18]</sup> Në raportin e saj, as gratë dhe as fëmijët nuk i shpëtonin vëmendjes së meshkujve grabitqarë, vëmendje kjo që stimulohet nga ndarja e rreptë e gjinive. “I gjithë Islami organizohet mbi bazën e interesit të burrave”-pohonte ajo. Vetëm miratimi i një ligji për ndalimin e shamive do t’i parandalonte zhvillime të tilla të ngjashme në Francë. Madje ky ligj, mendonte ajo, do t’u ngjallte shpresa grave në regjimet teokratike si Irani. Ajo çka nuk pranohej në diskutimin e *Djavann*-it ishte kompleksiteti i jetës në Iran (ku, siç e kam përmendur tashmë, gratë votojnë dhe zgjidhen në parlament edhe pse mbajnë ferexhe) apo prania e fenomenit të keqtrajtimit të grave në Francë. Siç thotë edhe sociologja *Christine Delphy*, “muslimanët nuk kanë monopol mbi abuzimin e grave”.<sup>[19]</sup>

Megjithëse *Mossuz-Lavau* dhe *Djavann* kishin mendim të ndryshëm rreth mençurisë së miratimit të ligjit, ato ndanin besimin e përbashkët në dëshirën e lindur të grave për emancipim të stilit perëndimor. Për to ishte e qartë se gratë nuk do ta zgjidhnin ferexhenë po të mos ishin të detyruara për ta bërë këtë. Ky ishte gjithashtu edhe qëndrimi i mbajtur nga *Ni Putes, Ni Soumises* (“As prostituta, as të nënshtruara”), një grup feministësh që përbëhej nga shumë gra që kishin jetuar në regjimet islamike. Në një peticion që pati qarkullim të madh, ato e mbështetën ndalimin e shamive për shkak se sipas tyre, “ferexheja islamike na nënshtron të gjithë ne, muslimanë dhe jomuslimanë, ndaj një diskriminimi të patolerueshëm kundër grave”.<sup>[20]</sup> Kjo pikëpamje i tronditi dy autorët muslimane të librit “Njëra e mbuluar, tjetra jo”. *Dounia Bouzar*, e cila nuk mbante ferexhe, u çudit gjithsesi me keqkuptimin e asaj çka përfshinte Islami në standartin e emancipimit, të paraqitur nga feministët francezë.

“Tema kryesore e mesazheve të tyre sillet rreth idesë se gratë muslimane do të integrohen vetëm atëherë kur të jenë të lira për të fjetur me aq burra sa të duan. Liria matet nga numri i akteve seksuale që kryejnë ato”. *Saïda Kada* i kujtonte *Bouzar*-it imazhet e para që u shfaqën në Francë për çlirimin e

Kabulit. “Gratë vënë makiazh. Ç’simbolikë! Nga burka tek i kuqi i buzëve! Ata (francezët) dilnin garant jo për mirëqënien e njerëzimit, por për aftësinë e grave për të jetuar sipas modeleve perëndimore”.<sup>[21]</sup>

Argumenti i *Bouzar*-it për integrimin është domethënës. Ajo e shpjegon drejt faktin se çlirimi seksual qëndron në thelb të kundërshtimeve ndaj fereksesë dhe ndaj Islamit në përgjithësi. Problemi nuk është vetëm tek cënimi i pavarësisë individuale nga besnikëria ndaj komunitetit apo tek ndërhyrja e urdhërave fetarë në formimin shekullar të unit. Uni i imagjinuar prej ligjvënësve dhe mbështetësve të tyre feministë nuk ishte vetëm gjinor, por edhe seksual; ai nuk ishte vetëm një un seksual, por edhe seksualisht aktiv. Duke komentuar mbi një sërë ngjarjesh skandaloze, të ndodhura në komunitetin musliman në vitin 1989 (dy vëllezër patën vrarë veten pas vrasjes së motrës së tyre, e cila shoqërohej me një francez; vrasje të tilla për çështje nderi, ndonëse të rralla në llojin e vet, iu atribuan gabimisht Islamit), gazetarja e televizionit *Christine Ockrent* nxorri një përfundim moral: “Kjo histori e tmerrshme nxjerr në pah vështirësitë, tensionet dhe anët më të errëta të një kulture tjetër, ku veçanërisht seksualiteti, përjetohet krejt ndryshe”.<sup>[22]</sup> *Jean Daniel*, botues i *Le Nouvel Observateur*, duke shkruar në vitin 1986 rreth çështjes nëse Islami mund të transformohej përmes kontakteve me “qytetërimin francez”, theksonte: “problemi i grave, problemi i seksualitetit, është jashtëzakonisht i rëndësishëm në këtë histori”.<sup>[23]</sup> Seksualiteti ishte njësi matëse e ndryshimit, njësi matëse e rrugës që duhej të përshkonin muslimanët për t’u bërë plotësisht francezë.

### **Përplasja e sistemeve gjinore**

Gjatë dëshmisë së saj përpara Komisionit Stasi, *Elisabeth Roudinesco* i garantoj anëtarët e tij se ligji për ndalimin e shamive ishte i arsyetuar. Për të nënvizuar urgjencën e këtij ligji, ajo e cilësoi atë jo si një pjesë të zakonshme të legjislativës, por si një ndalim themelor, të barazvlershëm me ligjet kundër inçestit.<sup>[24]</sup> Këtu vihet re përmendja që i bëhet tabusë së inçestit, ku aludohet për shqetësimin e thellë të shkaktuar nga mënyrat e ndryshme islame të rregullimit të seksit dhe të seksualitetit. Kjo përmendje shpreh gjithashtu edhe idenë se Islami nuk e rregullonte seksualitetin siç duhej dhe se diçka e tepruar, madje përverse, po ndodhte në komunitetet dhe në familjet muslimane. Inçesti konsiderohet si devijim i asaj që njihet botërisht si morale, e shëndetshme dhe e natyrshe. Në fillim të këtij kapitulli përmenda se shumë kundërshtime të bëra ndaj shamisë, përçonin ndjenjën se shamia e ekspozonte pak, por edhe shumë trupin e femrës. Tani, le t’i kthehemi përsëri kësaj çështjeje.

Mbështetësit francezë të ndalimit të shamive ngulën këmbë se nocioni i tyre për barazinë gjinore nuk ishte i përshtatshëm vetëm për francezët (sikurse edhe tabuja e inçestit), por për të gjithë botën. Kjo gjë kundërshtohet nga disa prej grave muslimane që kam cituar në këtë libër. Ato e hidhnin poshtë pretendimin se sistemi francez ishte domosdoshmërisht më egalitarian. Këtu nuk bëhej fjalë vetëm për konfliktin ndërmjet kulturave “të hapura” dhe “të mbyllura”, por për një teori të veçantë franceze, që lidhej me marrëdhënien ndërmjet individualizmit abstrakt dhe dallimit seksual. Siç do ta shpjegoj edhe në vazhdim, teoria franceze përfshin në vetvete mohimin e problemit të pajtimit të këtyre dy koncepteve. Përkundrazi, nga teoricienët muslimanë, dallimi seksual pranohet si një problem potencial politik; ndarja e gjinive është një mënyrë për ta trajtuar atë. Si për ironi, teoria islamike e evidenton seksin si një problem për të cilin duhet të ndërhyjë shoqëria në të gjithë, duke e mbuluar trupin, ndërsa teoria franceze fton në një ekspozim të dukshëm të trupave, për të mos e pranuar problemin që parashtron seksi për teorinë politike republikane. Në vijim do ta përshkruaj dallimin ndërmjet Islamit dhe republikanizmit francez, duke iu referuar psikologjisë së pranimit dhe asaj të njohjes.

Duke ndaluar shaminë, ligjvënësit francezë ngulën këmbë se po hiqnin shenjën e pabarazisë së grave



nga klasa, duke deklaruar njëkohësisht se barazia e grave dhe e burrave ishte parimi kryesor i republikës. Kushdo që zotohej për besnikëri ndaj republikës, duhej ta mbështeste këtë parim. Ai ishte pjesë përbërëse e laicitetit. “Sot, laiciteti nuk mund të konceptohet pa lidhjen e tij të drejtpërdrejtë me barazinë ndërmjet gjinive”.<sup>[25]</sup> Diskutimet e bëra në Komisionin Stasi dhe në vende të tjera (në shtyp, televizion, në forume të ndryshme publike), e vunë theksin tek vetëshprehja seksuale si kriteri parësor i barazisë, shprehje që konsistonte në ato që *Mona Ozouf* i quante “shkëmbime të gëzueshme mes gjinive”.<sup>[26]</sup> Dukshmëria e trupave të grave dhe të burrave, mundësia e lehtë e hyrjes tek njëri-tjetri dhe loja e shpenguar e joshjes, u konsideruan shenja dalluese të lirisë dhe të barazisë, shfaqje në nivel personal i të jetuarit në një shoqëri të lirë politikisht. Seksi nuk ishte i rrezikshëm për marrëdhëniet politike (siç kishin paralajmëruar dikur *Rusoi* dhe teoricienë të tjerë të politikës), por përkundrazi, ai ndikonte pozitivisht tek ato.

Sidoqoftë, gratë përbëjnë prej kohësh një sfidë për teoricienët republikanë francezë, sfidë e cila është bërë edhe më e vështirë qëkurse atyre iu dha e drejta e votës, në vitin 1945. Qytetaria në Francë i ka bazat tek individualizmi abstrakt. Individu është qenia themelore, pavarësisht fesë, etnisë, statusit social apo profesionit të tij. Kur shkëputen nga këto veçori, individët konsiderohen të njëjtë, pra të barabartë. Barazia në sistemin francez mbështetet mbi njëtrajtshmërinë. Për vite me radhë, e vetmja pengesë e kësaj njëtrajtshmërie ka qenë dallimi gjinor: gratë ishin “gjini”, e për pasojë nuk mund të shkëputeshin prej saj. Për burrat ishte ndryshe. Kështu, individët abstraktë ishin sinonim i burrave. Dallimi gjinor i grave u konsiderua si një dallim i natyrshëm dhe si rrjedhojë, ato nuk mund të shkëputeshin nga kjo veçori e tyre. Atëherë, si mund të ishin gratë qytetare? Historia e feminizmit francez dëshmon se sa e vështirë ka qenë përballja me këtë dilemë: gratë duhet të përpiqen për t’u shkëputur nga veçoritë e tyre, me qëllim që të bëhen të barabarta (njëlloj me burrat), por dallimi i gjinisë së tyre (ato nuk ishin burra) ua bënte këtë gjë të pamundur që më përpara. A mund të jenë gratë të njëjta e sidoqoftë të ndryshme? Përgjigjja për këtë pyetje do të ishte: Po dhe jo. Po, sepse në bazë të teorisë politike republikane, qytetarët janë individë abstraktë, të padallueshëm nga njëri-tjetri. Kështu, kur gratë janë qytetare, ato janë njëkohësisht edhe individë. Jo, sepse sipas definicionit, dallimi gjinor nënkupton se jo të gjithë individët janë të njëjtë; natyra ka përcaktuar njëfarë mungese të njëtrajtshmërisë (një pabarazi) që shoqëria nuk mund ta korrigjojë. Burrat mund t’i shmangen gjinisë së tyre, gratë jo. Si rrjedhojë, midis arsytimit të teorisë politike dhe dilemës së parashtruar nga dallimi gjinor, ka një papajtueshmëri të madhe; dallimi gjinor nuk duket të jetë i prekshëm nga logjika republikane.

Kur grave iu dha e drejta e votës, ato e fituan këtë të drejtë jo si individë, por si një grup i veçantë. Në debatet e kohëve të fundit për ligjin e barazisë, çifti heteroseksual u paraqit si një zëvendësues i individit. U tha se burrat dhe gratë mund ta plotësonin njëri-tjetrin në dallimin e tyre dhe se ky plotësim ishte një lloj barazie. Por, ashtu sikurse edhe ndarja e punës midis bashkëshortëve dhe bashkëshorteve në martesë nuk ka çuar në arrijtjen e barazisë perfekte, ashtu edhe ndarja e importuar në politikë, vazhdon të krijojë vështirësi të shumta për gratë që duan të bëjnë karrierë. Trajtimi brutal që i bënte *Sécolène Royal* (që vazhdoi edhe pas propozimit të saj nga socialistët) nuk është shembulli më i keq i këtij lloji. Të dyja nocionet e lartpërmendura [qytetarët që ishin gra e jo individë si dhe plotësimi i dallimit], u hodhën në qarkullim për ta korrigjuar, por jo për ta ndryshuar, thelbin e republikanizmit francez: barazia ishte gjithsesi e bazuar tek njëtrajtshmëria. (Natyrisht, mendimi se njëtrajtshmëria është kusht paraprak për barazinë, përbën shkakun e këmbënguljes në domosdoshmërinë e asimilimit, si pasaporta e vetme e të qenit francez).

Pra, në teorinë politike franceze, ekziston një mospajtim i vazhdueshëm ndërmjet barazisë politike dhe dallimit gjinor. Politikanët dhe teoricienët republikanë janë munduar ta fshehin këtë mospajtim, duke

ngulur këmbë se barazia arrihet kur dallimet mes gjinive ngrihen në nivelin e një veçorie karakteristike kulturore, të asaj veçorie që *Ozouf* e quan “singularité française”. Si për të provuar se gratë nuk mund të shkëputen nga gjinia e tyre (burrat sigurisht që po), vihet theksi në dukshmërinë dhe “çiltërsinë” e lojës joshëse ndërmjet grave dhe burrave dhe veçanërisht në ekspozimin publik (dhe dëshirën seksuale për burrat) të trupave femërorë. Prova që dëshmon dallimin e grave duhet të jetë e dukshme për të gjithë, çka përbën njëherësh pohim të nevojës për trajtim të ndryshëm të tyre si dhe mohim të problemit që parashtron gjinia për teorinë politike republikane. Kështu, mund të thuhet se objektivizimi i seksualitetit të grave shërben për të fshehur mospajtimin themelor të republikanizmit francez. Kjo është ajo çfarë unë nënkuptoj me termin “psikologji e mohimit”.

Juristët islamikë merren me dallimin gjinor në një mënyrë të tillë që të shmangin mospajtimin e republikanizmit francez, duke pranuar hapur se gjinia dhe seksualiteti nxjerrin probleme (për shoqërinë dhe politikën) që duhen trajtuar dhe administruar. Metodatat e trajtimit dhe të administrimit janë të ndryshme (Islami nuk përfaqësohet as nga talebanët e as nga ajatollahët e Iranit) dhe ato mund të mos duken të pranueshme për vëzhguesit perëndimorë. Megjithatë, nuk është e nevojshme t'i pranojmë ato, për të kuptuar dinamikën e gjërave dhe arsyen se pse një dinamikë e tillë i mërzit kaq shumë republikanët francezë. *Hammoudi* thotë se veshja modeste, e përfaqësuar nga shamia ose ferexheja tek gratë dhe veshjet e gjera tek burrat, është një mënyrë për të pranuar efektet e mundshme shpërthyesë dhe përçarëse të marrëdhënieve mes grave e burrave, të nxitura nga impulset, “të cilat janë burim vazhdimësie, por edhe burim rreziqesh e konfliktesh të egra”.<sup>[27]</sup> Veshja modeste u vë cak këtyre marrëdhënieve në vendet publike. Disa feministe muslimane thonë se në fakt, kjo gjë i çliron ato, por në secilin rast, edhe nëse ferexheja ka këtë simbolikë për çdo grua që e mban atë, ajo nënkupton pranim të seksualitetit dhe madje edhe shpalosje të tij, por vetëm aty ku duhet, pra privatisht, brenda familjes. Kjo është psikologji jo e mohimit, por e pranimit.

Me ato çka përmenda më lart, nuk kam për qëllim të argumentoj se sistemi nuk është patriarkal, sigurisht që është i tillë. Gratë objektivizohen në të dyja sistemet, ndonëse në mënyra të ndryshme. Ajo që dua të them këtu është se në këto dy sisteme, gjinia dhe seksualiteti paraqiten dhe administrohen ndryshe. Për Islamin, është ferexheja ajo që i bën të qarta (për të gjithë) rregullat e bashkëveprimit publik ndërmjet gjinive, të cilat nuk janë aspak kontradiktore dhe i nxjerrin shkëmbimet gjinore jashtë caqeve të hapësirës publike. Është pikërisht ky pranim i hapur i problemit të seksualitetit që, për vëzhguesit francezë, e bën ferexhenë ekstravagante apo “të dukshme” në kuptimin seksual të këtyre fjalëve. Në këtë kontekst, jo vetëm që thuhet shumë për gjininë, por dalin në pah të gjitha vështirësitë që krijon ajo. Gratë mund të jenë formalisht të barabarta, por dallimi i gjinisë së tyre e “zhvesh” disi këtë barazi. Deklarimet e devotshme të politikanëve francezë për barazinë e burrave dhe të grave janë krejt të ndryshme me shqetësimin e tyre të thellë për ndarjen e pushtetit me gjininë e kundërt. Janë pikërisht këto probleme, që teoricienët dhe mbështetësit e republikanizmit francez duan t'i mohojnë.

Forca e psikologjisë së mohimit është ajo që i bëri shumë feministë francezë të hiqnin dorë nga kritika ndaj gjendjes ekzistuese në Francë dhe të nxitonin për të mbështetur një ligj, që e konsideronte laicitetin si bazë të barazisë gjinore. Do të duhej një libër tjetër për të analizuar arsyet e heqjes dorë nga çështjet e punës dhe të diskriminimit në paga apo të dhunës në familje (pra të dukurisë që disa e kanë quajtur “raskapitje” të feminizmit militant të viteve 1970 dhe 1980). Këtu është e mjaftueshme të themi se, si për kujtim të disa prej paraardhësve të tyre, dashamirës të çështjes racore, feministët iu kthyen sërish shpëtimit të motrave të tyre emigrante me më pak fat. (Këmbëngulja në emancipimin e këtyre grave “të zhytura në errësirë”, të sjell ndërmend mbrojtjen që i bën Laura Bush luftës në Afganistan, si një përpjekje për çlirimin e grave në atë vend). Në këtë valë përkushtimi të devotshëm

ndaj lartësimit të lirisë së marrëdhënieve gjinore franceze, u la në harresë kritika e bërë nga po të njëjtët feministë, të cilët për vite me rradhë, e kishin qortuar vetë sistemin e tyre patriarkal, objektivizimin që i bënte grave dhe theksin e tepruar që ai vinte mbi tërheqjen seksuale të tyre. Është pikërisht forca e identifikimit të pavetëdijshëm me teorinë republikane (pranimi i psikologjisë së mohimit prej vetë atyre), që i bëri shumë prej tyre ta kundërshtonin në formë të prerë shaminë/ferexhenë, si dhunim të të drejtave të grave dhe të flisnin në mënyrë të atillë sikur statusi i grave në Francë nuk ishte aspak problem. Ndalimi i shamisë u bë akt patriotizmi. “Duke dalë kundër shenjave “të huaja” të *seksizmit*”, shkruan me sarkazëm *Christine Delphy*, “a nuk dëshmon shoqëria jonë se nuk ka për ta lejuar një dukuri të tillë dhe se për rrjedhojë, ajo nuk është *seksiste*? Dallimi i të tjerëve si *seksistë* është i vërtetuar, ndërkohë që mungesa e kësaj dukurie tek ne, është dëshmi e përkatësisë së huaj të *seksistëve*”.<sup>[28]</sup> Treguesi përfundimtar i pamundësisë së muslimanëve për t’u asimiluar, ishte qasja e ndryshme që ata kishin për gjininë dhe seksualitetin.

## Përfundim

Ruajtja e nocionit mitik të “Francës” në shumë prej aspekteve të tij, ishte shtysa kryesore e *affaires des foulards*. Masat e marra në këtë kuadër, nuk kishin të bënin edhe aq me frikën ndaj terrorizmit (padyshim që kishte mënyra më të mira për ta luftuar terrorizmin sesa ndalimi i shamisë, disa prej të cilave u propozuan nga komisione të ndryshme), sesa me mbrojtjen e identitetit kombëtar francez, të identitetit ku mënyra franceze e trajtimit të marrëdhënieve mes gjinive, përbënte pikën kritike, të padhunueshme. Në fakt, siç e ka theksuar edhe sociologu *Eric Fassin*, vënia e theksit (në 10 vitet e fundit) mbi natyrën themelore të barazisë gjinore, është një mënyrë për të ngulur këmbë në pandryshueshmërinë e republikës. Barazia gjinore (ashtu sikurse laiciteti) është bërë vlerë e qëmotshme. Ata që nuk pajtohen me këtë vlerë (muslimanët në këtë rast), nuk janë vetëm të ndryshëm, por edhe inferiorë, më pak të zhvilluar. Kështu, argumenti përfundimtar i pamundësisë së Islamit për t’u asimiluar, është papajtueshmëria gjinore. Kjo papajtueshmëri ishte aq e thellë sa mund të rrezikonte të ardhmen e kombit. Përcaktimi “një dhe i pandashëm” mund t’i përfshijë burrat dhe gratë në vetvete, por nuk mund të pranojë më shumë sesa një mënyrë të rregullimit të marrëdhënieve ndërmjet tyre, pasi sipas tij, kjo mënyrë ka zanafillë jo vetëm kulturore, por edhe natyrore. Pra, sistemi gjinor francez u paraqit jo vetëm si më i lartë, por edhe si “i natyrshëm”. E parë nga kjo perspektivë, neveria e thellë psikologjike ndaj një sistemi të ndryshëm, mund të jetë vetëm e gabuar.

Përktheu: Klodi Smajlaj

## Referenca

[1] Sylvie Pierre-Brossolette, “*Laïcité, le jeu de loi*”, Figaro Magazine, 13 dhjetor 2003 dhe “*Les religions face à une nouvelle loi*”, Le Monde, 15 dhjetor 2003.

[2] Hammoudi, *A season in Mecca*, fq. 42.

[3] Mahmood, *Politics of piety*, fq. 110-117.

[4] Chafiq dhe Khosrokhavar, *Femmes sous le voile*, fq. 145.

[5] Debré, *La laïcité à l'école*, vëll. 1, fq. 77.

- [6] Po aty, vëll. 2, fq. 52.
- [7] Po aty, vëll. 2, fq. 44.
- [8] ProChoix, nr. 26-27 (vjeshtë 2003), fq. 103-104.
- [9] ProChoix, nr. 28 (pranverë 2004), fq. 57.
- [10] L'Express, 17 nëntor 1994.
- [11] Deltombe, *L'Islam imaginaire*, fq. 347.
- [12] Fanon, *A dying colonialism*, fq. 43-44.
- [13] Mona Ozouf, *Les mots des femmes: Essai sur la singularité française* (Paris: Fayard, 1995).
- [14] Le Monde, 17 tetor 2003.
- [15] Charles Hirschkind dhe Saba Mahmood, "Feminism, the Taliban and the Politics of Counter-Insurgency", *Anthropological Quarterly* 75, nr. 2 (pranverë 2002), fq. 352-353.
- [16] Shih blogun e Sarkozy: <http://www.sarkozyblog.com/2005/immigration-une-immigration-choisie/>. Për këtë referencë falënderoj Eric Fassin. Shih: "La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations", *Multitudes*, nr. 26 (vjeshtë 2006), fq. 123-131.
- [17] Le Monde, 16 dhjetor 2003.
- [18] Deltombe, *L'Islam imaginaire*, fq. 352.
- [19] Christine Delphy, "Une affaire française", në: Nordmann, "Le foulard islamique", fq. 64-71.
- [20] Nacira Guénif-Souliamas dhe Eric Macé, *Les féministes et le garçon arabe* (Paris: Editions de l'Aube, 2004), fq. 9.
- [21] Bouzar dhe Kada, *L'une voilée*, fq. 58-59.
- [22] Deltombe, *L'Islam imaginaire*, fq. 70.
- [23] Po aty, fq. 65.
- [24] Debré, *La laïcité à l'école*, vëll. 2, fq. 53.
- [25] Stasi, *Laïcité et République*, fq. 114.
- [26] Ozouf, *Les mots des femmes*, fq. 395. Ozouf, *Les mots des femmes*, fq. 395.
- [27] Hammoudi, *A season in Mecca*, fq. 195.
- [28] Delphy, "Une affaire française", fq. 64.

## Date Created

28/05/2016

**Author**

erasmusi