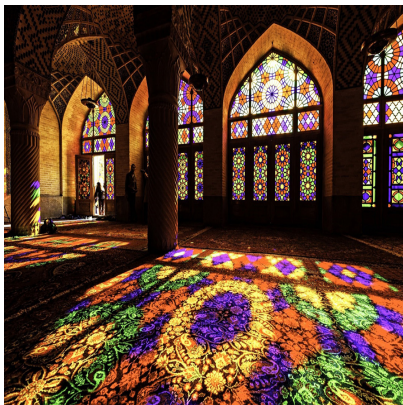




Seksi dhe seksualiteti: Përplasja e civilizimeve seksuale

Description

Anne Norton

Fragmenti shkeputur nga libri i Anne Norton, “On the Muslim Question” (Princeton: Princeton University Press, 2013), fq. 45-67.

Dënimi i trajtimit që Islami u bën grave ka bashkuar katolikët konservatorë dhe nostalgjikët stalinistët, neoliberalët dhe social demokratët. Kjo pikë e rrallë e unitetit në gjirin e filozofëve dhe politikanëve, të cilët më shpesh e gjejnë veten duke iu hedhur në fytyrë njëri tjetrit, nuk buron, sidoqoftë, nga një moment i konsensusit të thellë kulturor të Perëndimit. Përkundrazi, seksi dhe seksualiteti në Perëndim mbesin vendndodhjet e pabarazive jetëgjata dhe mospajtimeve fundamentale. Ky është terreni i luftërave kulturore, dhe nën marrëveshjen në dukje mbi Islamin, debatet rreth seksit dhe seksualitetit, barazisë dhe shenjtërisë së familjes, rolit të grave, kulturës dhe të drejtave, vazhdojnë të paepura.

Si për Zizek ashtu edhe për Okin, rasti i Islamit është një padi bindëse ndaj multikulturalizmit. Librin e saj Okin e ka titulluar *Is Multiculturalism Bad for Women? (A është multikulturalizmi i keq për gratë?)* Titulli ka qenë dyfish çorientues. Ka patur vetëm një kulturë që ka shqetësuar Okin-in: pikërisht Islami. Okin-i kishte vendosur prej kohësh se përgjigja ndaj pyetjes që ajo kishte shtruar ishte “Po, Islami është i keq për gratë.”^[1]

Zizek, pozicioni filozofik i të cilit ndryshon në mënyrë radikale nga ai i Susan Okin, ka të përbashkët me të antipatinë ndaj Islamit. Ai argumenton se Islami “është i rrënjësuar mbi një feminitet të refuzuar”, mbi “inexistencën e feminales”. Dhe kjo na shpie pas te funksioni i shamisë në Islam: po sikur skandali i vërtetë që kjo mbulesë bën orvatje që të errësojë nuk është trupi femëror që ajo fsheh, por INEKZISTENCA e feminales?”^[2] Për Zizek-un, jo më pak se sa për kolegët e tij nga krahuri i djathtë, Islami është një botë burrash.

Dënimet që Okin dhe Zizek i bënë “multikulturalizmit” pararendën këndvështrimin e përqafuar më vonë nga politikanët në spektrin e të djathtës evropiane (që nga kryeministri britanik David Cameron e deri te politikanë hollandez Geert Wilders) se multikulturalizmi ka dështuar. Për politikanët, njëlloj si për

filozofët, “multikulturalizmi” don të thotë “Islam”. Fjalimi i Cameron u çel si një fjalim mbi terrorin, por ai kaloi me shpejtësi drejt asaj që ai e quajti “rrënja e problemit ... ekstremizmi islamik”. Cameron këmbënguli se ai po hiqte një dallim ndërmjet Islamit dhe “ekstremizmit islamik”, por i përshkruajti të dy ata sikur ekzistojnë në një kontinuitet, apo vazhdimësi, të vetme. Myslimanët e pranueshëm do të dalloheshin nga mënyra se sa ngushtësisht ata i përqaseshin vetë vlerave të Cameron-it.

Cameron e bëri statusin e grave kriterin nëpërmjet të cilit duhet të gjykoheshin organizatat myslimane. “Le të gjykojmë siç duhet këto organizata: A besojnë ato në të drejta njerëzore universale – përfshirë ato të grave?”[3] Nënkuptimi këtu ishte se organizatat myslimane ishin në një rrezik të veçantë në rast se dështonin në këtë masë “universale”. Kancelarja gjermane Angela Merkel dhe presidenti francez Sarkozy i bënë jehonë fjalimit të Cameron. Wilders mund të pretendonte se ai e kishte avancuar këtë pikëpamje në Hollandë dhe në Europë përpara se ajo të bëhej kaq e respektueshme, por ai ishte mjaft i këndellur të shihte ata teksa i bashkangjiteshin korit të tij: “Më mirë vonë se sa kurrë,” deklaroi ai. Në një fjalim të mbajtur në Fondacionin Magna Carta në Romë, Wilders iu bashkua bërjes së të drejtave të grave një shibolet, apo sllogan. Ai deklaroi: “Europa po islamizohet me një hap të shpejtë.... Të drejtat e grave po shkelen me këmbë. Ne po ballafaqohemi me shamitë dhe me burkat, me poligaminë, gjymtimin e gjenitaleve të femrave, vrasjet e nderit.” Të drejtat e grave, këmbëngulte ai, ishin të papajtueshme me Islamin. “Dita ndërkombëtare e Grave është e pakuptimtë në botën arabe në qoftë se nuk ka një Ditë Ndërkombëtare të Braktisjes së Islamit.”[4] Wilders beson se gratë duhet ta lënë Islamin për të gjetur veten.

Ayaan Hirsi Ali është gruaja që e la Islamin. Rasti i saj dëshmon për mundësitë dhe kufijtë për gratë në Perëndim.

Theo van Gogh dhe Ayan Hirsi Ali e paraqitën filmin e tyre *Submission (Nënshtrimi)* si një mbrojtje të grave kundër sulmeve të porositura nga Kurani. Islami, pohonte filmi, ishte armiku i grave. Hirsi Ali e theksoi këtë mesazh me titullin e librit të saj, *Infidel (Pabesimtare)*. Van Gogh dhe Hirsi Ali kishin të përbashkët një kundërvënie të zjarrtë ndaj fesë dhe autoritetit fetar, si dhe bashkëndanin një përkushtim për të shkaktuar tronditje, duke e përdorur këtë si strategji politike dhe artistike. *Nënshtrimi*, megjithatë, është më pak interesant në vlerën e tij tronditëse se sa për ndrojtjen e tij. Ajo që ai thotë është më pak interesante se ajo që nuk arrin dot ta thotë.[5]

Nënshtrimi fillon me një skenë të shkurtër të një burri dhe një gruaje në një tryezë. Ata pozojnë si pjesëmarrës në një emision lajmesh dhe janë të veshur me rroba perëndimore. Gruaja është zezake, burri i bardhë. Ata e kanë hedhur vështirimin mënjane. Pas tyre gjendet një motiv orientalist i ndriçuar nga pas, me një grua me shami që qëndron në këmbë përpara tij. Siluetat perëndimore hidhen menjëherë në hijen më të errët. Kamera fokusohet mbi gruan, shamia e së cilës shfaqet krejtësisht e patejdukshme. Ajo skanohet nga koka deri te këmbët (e fshehura). Teksa ajo hap një sixhade faljeje, ne shohim këmbët e saj të zhveshura. Teksa ajo ecën, ne shohim trupin e saj poshtë burkës tanimë transparente. Teksa ajo falet, një tjetër grua shfaqet pas saj, një grua më e moshuar me burka të patejdukshme. Kamera ndjek konturet e trupit të gruas më të re poshtë mbulesës. Ajo është e mbishkruar me vargje kuranore. Gruaja mandej i drejtohet Zotit, duke deklaruar se ajo është e plagosur, dhe shpirti i saj është i thyer. Kamera alternohet ndërmjet imazheve të gruas që i flet Zotit dhe trupit të saj, tanimë pothuajse i zhveshur, i mbuluar vetëm pjesërisht nga një çarçaf dhe me vragat e fshikullimave të kamzhikut. Tingulli i fshikullimës çan tejprtej ligjërimin e saj para Zotit. Ajo këndon pjesë të ajeteve që trajtojnë ndëshkimin për burrat dhe gratë e dënuara për imoralitet dhe kurvëri. Filmi i shkurtër mandej rrëfen lidhjen jashtëmartesore të gruas së re dhe martesën e saj abuzive, përdhunimin e saj nga një ungj, dhe shtatzaninë e saj teksa kamera ndjek trupin e saj të zhveshur dhe teksa tingulli i fshikullimës dëgjohet përkundër muzikës arabe. Gruaja më e vjetër qëndron në sfond, e

ngritur në këmbë dhe autoritare.

Skenari i *Nënshtimit* është shkruar nga Ayaan Hirsi Ali, kurse regjia nga van Gogh. Përvojat e Hirsi Ali si një grua myslimane nënshkruajnë filmin. Në këtë kuptim, filmi është për të, por në film nuk tregohet Hirsi Ali. Ç'është më e rëndësishmja, nuk është trupi i Ayaan Hirsi Ali ai që është i filmuar. Ai dështim i nervave është më tepër për t'u lavdëruar se sa për t'u fajësuar.

Me gjithë vullnetin e tyre për provokuar, madje edhe për të shkaktuar zemërim, ky është një hap i hedhur ca si larg nga ana e Hirsi Ali dhe van Gogh. Vendimi i tyre e pranonte se do të kishte diçka të paftuar, diçka poshtëruese, në zhveshjen e petkave që Hirsi Ali zgjedh të mbajë veshur në botë. Në vend të kësaj, ajo qëndron në pozicionin e gruas së moshuar që filmi e dënon. Ajo qëndron në sfond, ajo ka autoritet. Ajo ka shkruar skenarin. Ajo gdhend fjalët e saj mbi trupin e një tjetër gruaje. Ajo i tregon gruas varfërisht të mbuluar se çfarë duhet të bëjë. Por Ayaan Hirsi Ali nuk është kjo figurë e errët dhe kërcënuese. Ayaan Hirsi Ali është e bukur.

Mbajtja mend e autoritetit të Ayaan Hirsi Ali ndryshon mesazhin e filmit. Gruaja e re si e mbuluar ashtu dhe e zhveshur gjendet e ngërthyer ndërmjet kërkesave konfliktuale. Gruaja e mbuluar (vërtet) këmbëngul që ajo t'i nënshtrohet një konceptimi të ashpër dhe primitiv të Islamit. Ayaan Hirsi Ali ofron shpëtimin e saj nëpërmjet seksit. Burrat në film bëjnë të njëjtë gjë. Ata e rrahin apo e përdhunojnë atë, ose i ofrojnë asaj terratisje nëpërmjet transgresionit seksual. Nuk ka asnjë çast të lirisë së vërtetë për këtë grua. Asaj i ofrohet një zgjidhje që nuk është aspak zgjidhje: nënshttrim ndaj Islamit puritan ose nënshttrim ndaj shthurjes sekulare. Puna e kamerës e paraqet atë si një trup në dispozicion të vështimit shigjetë të çdo burri.

Në vargun e imperativëve që *Nënshtimi* u lëshon grave ka një mizori personale, si abstrakte ashtu edhe të thellë. Ti duhet ta dëshirosh medoemos seksin; ti duhet ta dëshirosh medoemos seksin me burrat. Tradhtia bashkëshortore është seksi, seksi është dashuri, dhe dashuria është e mirë. Ti duhet të dëshirosh medoemos që t'ia hapësh trupin tënd burrave. Gratë myslimane janë viktima dhe të burgosura. Ti mund të kesh lirinë dhe fuqinë vetëm pasi refuzon Kuranin.[6]

Këto janë mizoritë e hapura, publike. Mizoritë private janë më të thellësishme.

Në memoaret e saj *Infidel (Pabesimtare)*, Ayaan Hirsi Ali mban shënim dëmin që i është bërë trupit të saj nga gjyshja e saj tradicionale dhe konservatore. I ati i saj ishte orvatur që ta mbronte nga prerja gjenitale që ka qenë endemike në shoqërinë tribale somaleze. Ai e kishte ndaluar atë. Edhe imami i zonës e kishte ndaluar atë gjithashtu. Islami dhe autoriteti patriarkal, në këtë rast, kishin folur në favor të vajzës. Gjyshja, e lidhur me imperativët e një Islami tjetër, e një Islami më pagan, e një Islamit të bërë hasha si nga i ati ashtu dhe autoriteti fetar, priti që t'i jepej një mundësi, dhe e nënshtroi Ayaan Hirsi Ali dhe të motrën e saj ndaj një forme jashtëzakonisht të ashpër të prerjes, apo gjymtimit.[7]

Në *Nënshttrim*, seksi është kënaqësi dhe liri. Ky tekst qëndron në kontrast të mprehtë me kuptimin e seksit dhe dhunës në jetën e Ayaan Hirsi Ali. Për trupat e plagosur të atyre që janë shtrënguar t'u nënshtrohen prerjes, seksi nuk ka gjasa që të jetë thjesht i këndshëm. Sa më e ashpër prerja, aq më e madhe dhimbja që nuk shuhet. Seksi mund të jetë i vështirë, i dhimbshëm, dhe i rrezikshëm. Pasojat e prerjes gjenitale gjenden të fshehura pikërisht këtu. Edhe kompleksitetet e këtij episodi në autobiografinë e Hirsi Ali injorohen gjithashtu. Në vend të tyre, ne kemi mësimet e thjeshta të *Nënshttrimit* : Kurani është i keq; tradhtia bashkëshortore është e mirë; Islami dëmton gratë; seksi është kënaqësi dhe liri.

Fshehja e plagëve mbi trupin e Ayaan Hirsi Ali mund të jetë e lëvdueshme si një akt mirësie në qoftë se ajo nuk nuk do ta paraqiste kaq mizorisht kënaqësinë seksuale si shpagim sekular. Memoaret e Hirsi Ali janë më të sigjerta, më të guximshme, dhe (për ata prej nesh që përpiqen të gjejnë udhën e tyre) më komplekse dhe më kërkuese. Hirsi Ali nuk ka ngurruar që t'i bëjë vetë plagët e saj të dukshme në këto memoare. Ajo na rrëfen se plagët e gjymtimit të saj gjenital ishin të ashpra, dhe se vuajtja e të motrës së saj ishte më keq. Ndonëse i ati i saj e kishte kundërshtuar prerjen, ajo nuk i paraqet burrat si shpëtimtarët e grave. Dhe as nuk e paraqet ajo seksualitetin si mënyra e vetme apo edhe parësore për gratë që të gjejnë kënaqësi apo liri. Përkundrazi, bota e memoareve të saj është një botë në të cilën burrat dhe gratë shpaguhen jo nga seksi, por nga politika.

Në Somalinë e Hirsi Ali, si burrat ashtu gratë pësojnë dëmtime. Të vëllanë e saj e mbajnë me forcë dhe e presin, apo gjymtojnë, njëlloj siç ndodhi edhe me atë vetë: në të njëjtën kohë, nga të njëjtët njerëz. Ajo sheh një djalosh që rrihet për vdekje nga një turmë. Babai i saj është vazhdimisht në arrati, një mërgimtar politik nën kërcënimin e ekzekutimit. Në kampin refugjat në Kenia, ajo sheh një burrë të armatosur që ulet në rërë e qan me duart në kokë. Askush nuk është i lirë: as babai i saj, me statusin e tij të lartë në klan (një krenari mbas së cilës ajo kapet fort); as i vëllai i saj; as bashkëshorti i saj; as i dashuri i saj; as burrat e armatosur. Askush nuk është i lirë. Të gjithë janë të lidhur nga kërkesat e besnikërisë ndaj klanit, joshjet e statusit të klanit, imperativët fetarë, dhe detyra familjare. Të gjitha u nënshtrohen barrëve të një politike të dhunshme dhe diktatoriale.

Hollanda çel mundësinë e lirisë për Hirsi Ali. ajo është në gjendje që të gdhendë jetën e saj si një individ i pavarur, autonom. Ajo mund të marrë një arsimim. Ajo ishte lindur në një klan dhe në një komb. Ajo zgjedh tani të jetë një qytetare.

Hirsi Ali prezantohet – ndonjëherë ajo prezanton veten – si një kundërshtare e Islamit. Shkrimet e saj dhe pozicionet e saj politike, megjithatë, janë habitshëm ekumenike. Ajo ka një shpërfillje katolike për fenë në jetën publike. Si anëtare e Parlamentit në Holandë, ajo iu kundërvu financimit të shkollave të krishtera, për tmerrin e konservatorëve të krishterë të cilët më parë e kishin lëvdur atë si një heroinë të apostazisë.

Ajo që e bënte Holandën një vend të lirisë nuk ishte mungesa e Islamit, por prezenca e sistemit politik demokratik, respekti për ligjin dhe institucionet pa korrupsion. Hirsi Ali e përmbyll *Infidel (Pabesimtare)* me një buqetë mirënjohjesh. “Unë kam lindur,” shkruan ajo, “në një vend të shqyer nga lufta dhe jam rritur në një kontinent që kryesisht njihet për atë që shkon keq e jo për atë që shkon mirë.” Nuk është aspak befasuese, pra, që mirënjohjet e saj përfshijnë shprehje të miradijes për njerëz që shumica e perëndimorëve i konsiderojnë si probleme: “Zyrtarët e imigracionit INS, policinë ... qiradhënësit.[8]” Hirsi Ali e pranonte se mungesa e korrupsionit në gjirin e zyrtarëve të imigracionit, mundësia e të vajturi në polici pa qenë nevoja për rryshfet apo për frikë se mos abuzohesh, dhe e të marrurit me qiradhënësit pa patur frikën e mashtrimit apo shfrytëzimit, janë gjëra për t'u ngritur në qiell. Ka pak vende në botë ku mund të ecësh lirisht, me besimin se zyrtarët do të trajtojnë me ndershmëri dhe se

ligjet të mbrojnë ty. Vepra e Hirsi Ali, në thelbin e saj, është një kremtim i kësaj kënaqësie konfidente që është kaq e rëndomtë, kaq e mirëqenë, saqë është bërë e padukshme për bashkëpatriotët e saj holandezë. Ajo tingëllon si një fëmijë në dashurinë e saj për vendin e saj të ri, në besimin e saj se duke votuar ajo mund të ndryshojë botën. Ajo e di se çfarë duan gratë.

Kur mori nënshtetësinë holandeze, shkruan ajo, “ai ishte rasti më pak vendimtar në botë” për burokratin që i dha asaj një pasaportë holandeze, për miqtë holandezë që ajo kishte ftuar për të festuar bashkë me atë. “Askush nuk ishte *krenar* se ishte holandez.” Për Hirsi Ali, ai ishte çasti më vendimtar në botë. Ajo sjell në kujtesë kënaqësinë e saj të thellë kur votoi: “I dhashë atij momenti një mori mendimesh. Çfarë thua, të kesh mundësinë që të zgjedhësh qeverinë e Holandës....”^[9] Ajo do të bëhej pjesë e po asaj qeverie.

Përkrahësit e Hirsi Ali i paraqesin kujtimet e saj si historia e një gruaje që është në kërkim të lirisë seksuale: “një vajzë e re e lindur për t’u martuar me forcë” (*Elle*, Francë); “puthja e parë e një vajze të re” (*San Francisco Chronicle*); “fluturimi i saj i dëshpëruar drejt Holandës për t’u arratisur nga një martesë me shkesi” (*New York Times*). Ajo është “një grua të cilën myslimanët radikalë i kanë vënë vulën për vdekje”, me “një kritikë të paepur ndaj Islamit”; “një kryqëtare ... përnjëmend një Pabesimtare” (*The Age*). Ajo është “një figurë karizmatike ... e një bukuri rrëmbyese dhe hipnotizuese” (Christopher Hitschens, *Slate*), “Inteligjente, pasionante, e bukur. Dhe rron me frikën për jetën e saj” (*Observer Review*).^[10] Historia e “bukurisë hipnotizuese” që ka marrë arratinë nga dhuna e shkretëtirës, e ndjekur këmba këmbës nga sheikët fanatikë, për të gjetur dashurinë dhe strehën në Perëndim është qartësisht magjepsëse, por ajo i jep atë që i takon Hirsi Ali-t.

Ndoshta shtypi dhe botuesit mendojnë se askush nuk do të prekej tej mase nga një grua që ka marrë arratinë nga një politikë e dhunshme, e korruptuar, dhe diktatoriale për të gjetur burokratë që japin ndihmën e tyre, policë të besueshëm, dhe qiradhënës të ndershëm. Ndoshta është më eksituese që të imagjinohet se ajo gjen lirinë seksuale se sa të shohësh atë që shfrytëzon shansin për të shkuar në “universitetin më të vjetër të Holandës” me “standarde rigoroze,” të fitojë shtetësinë, të votojë, të kandidojë për një post zyrtar, apo të fitojë një vend në Parlament.^[11] Ndoshta është më e sigurtë që të tregohet gruaja myslimane si viktimë, e zënë në kurthin e një martese pa dashuri dhe e kufizuar në vatrën e saj familjare, se sa të tregohet një grua myslimane që është e lirë të refuzojë besimin e saj dhe të shkruajë haptazi kundër tij. Ndoshta është më e sigurtë që të tregohet një refugjate myslimane që është ende e fshehur se sa të tregohet një grua holandeze me prejardhje afrikane që ka pushtet në botë.

Ndoshta ne nuk duhet të mbesim të habitur që Theo van Gogh mendoi se do të ishte më frytdhënëse (apo të paktën më erotike) që të tregohet një grua që merr arratinë nga Islami për të bërë seks. Gjinjtë e zhveshur dhe një shpinë e fshikulluar ngjallin dëshirë seksuale si edhe simpati. Gjenitalet e plagosura mund të shkaktojnë neveri – ose, më keq akoma, ato mund të zbulojnë një formë më të trazuar dhe më trazuese të seksualitetit perëndimor. Në qoftë se kamera nuk do të kishte lëvizur tutje në sekuencën e hapjes, filmi mund të kishte sugjeruar se një grua zezake mund të ketë autoritare mbi një burrë të bardhë, se kënaqësia nuk është një çështje vetëm për trupin, se liria vjen jo nga kënaqësia seksuale por nga pushteti politik dhe mundësia e autonomisë individuale.

Faqja në internet e Theo van Gogh, De Gezonde Roker, ofron një koment ironik mbi përdorimin metaforik të seksuales për pushtet politik. Van Gogh i dha vetes një kreshtë heraldike të pikturuar me një fallus të lëshuar dhe me moton *Luctor et emergo* (Do të luftoj dhe do ngrihem).^[12] Kreshta e përvetësuar e Van Gogh mund të shihet si një gjest i seksualitetit ngashënjyeshëm vetëdënues. Kjo shenjë vë në lojë një mori pretendimesh në një çast të vetëm: pretendimet aristokratike të kreshtës, të

motos, dhe të mjedisit social të vetë van Gogh; pretendimet e një maskuliniteti arrogant; pretendimet e politikanëve predikues – ata të cilët mund të mbishkruajnë faqet e tyre në internet me *Verittas, La lotta continua*, “Ne do të fitojmë”, dhe të tilla si këto. Është një komentari kulturor goxha finok, ndonëse me gjasë aksidental.

Për van Gogh, ashtu si dhe për shumë të tjerë, liria seksuale figuronte si shenja e lirisë, dhe ndofta madje edhe si substanca e saj. Pushteti seksual – pushteti mbi seksualitetin, pushteti i ngarkuar me seksualitet – është qendror për politikën. Administrimi i seksualitetit (kush mund të martohet, cilat forma të seksualitetit do të lejohen ose do të ndalohen, duke inkurajuar lindjet ose duke kufizuar rritjen e popullsisë) është thellësisht politik. Konfliktet mbi administrimin e seksualitetit, qendror për të gjithë politikën, marrin një formë tronditëse në Holandë. Nga qytetarët pritet që të kenë këndvështrime korrekte mbi seksualitetin, apo të udhëzohen rreth tyre, apo madje ato edhe u kërkohen atyre. Jo tolerancë, por pranimi plot afeksion i homoseksualitet bëhet testi lakmues i përkatësisë. Liria seksuale bëhet forma e lirisë që vjen e përfaqëson të gjitha të tjerat. Në disa momente të caktuara, në disa kontekste të caktuara, liria seksuale zëvendëson të gjitha liritë e tjera. Kësisoj, udhëheqësi politik holandez Pim Fortuyn mund të thotë, në një shprehje të cituar mjaft shpesh, se ai nuk ishte racist, meqenëse ai bënte seks me djem marokenë.

Jo të gjithë holandezët e presin krahëhapur këtë ekonomi seksuale. Partitë konservatore dhe ato kalviniste protestojnë kundër financimit shtetëror të abortit (apo madje edhe kundër ligjshmërisë së tij); ata e dënojnë ashpër ligjshmërinë e prostitucionit dhe prezencën e homoseksualitetit në sferën publike. Megjithatë, kjo nuk i ka shtyrë ata që të bashkohen në një kauzë të njëjtë me myslimanët konservatorë. Përkundrazi, përpjekjet konservatore për administrim seksual flasin për “problemin demografik”. Vizioni i tyre për administrimin e seksualitetit – i kundërvënë ndaj abortit dhe seksualitetit – dëshiron të prodhojë një Holandë heteroseksuale pjellore, ku imigrantët (sidomos myslimanët) nuk kanë përse të aplikojnë për të qenë aty.

Prezantimi global i përplasjes së civilizimeve seksuale e paraqet seksualitetin evropian si të hapur, të parregulluar, individualisht të përcaktuar, dhe afetar. Debatimi në fjalë i paraqet të gjithë myslimanët si kulturalisht dhe fetarisht konservatorë në të gjitha çështjet seksuale, duke fshehur një gamë të gjerë të variacioneve fetare, kulturore dhe personale. Kjo përplasje e civilizimeve seksuale mban të fshehta konturet e politikës seksuale evropiane. Konservatorizmi seksual i një pjese të madhe të shoqërisë evropiane paraqitet thellë në hije. Prezenca e evropianëve seksualisht konservatorë mohohet dhe zvogëlohet. Pushteti i tyre politik është i fshehur madje edhe teksa ai zgjerohet. Madje herë pas here vëzhguesve liberalë ata u prezantohen si liberalë dhe progresivë.

Ngjitja e Pim Fortuyn drejt pushtetit politik dhe kulturor ishte ngushtësisht e lidhur me këtë ekonomi seksuale. Homoseksualiteti teatror i Fortuyn ishte një performancë spektakolare e lirisë personale. Ai fliste lirisht për dëshirën e tij për kënaqësi seksuale të pakufizuar, të papërmbajtur. Ai ishte njeriu i orekseve të lira në tregun e lirë, duke u zbavitur në indulgjencat konsumatore, të vogla e të mëdha: Daimleri fisnik, qentë e vegjël, jakat prej gëzofi. Ai, për shumë njerëz, u bë simboli i suksesit ekonomik, pavarësisht ekonomike, dhe lirisë personale. Burra si Pim Fortuyn e kishin tejkaluar përjashtimin. Fortuyn e kishte parë pranimin e homoseksualitetit gjatë jetës së tij. Kur kishte qenë i ri, burrat *gay* kishin qenë të shtrënguar që të jetonin të fshehur, njëllëj si Ana Frank. Ai i përkiste brezit të parë që do të bënte daljen (*coming out*) nga dollapi dhe do të ngjitej në pushtet: burra *gay* që jo thjesht toleroheshin, por pranoheshin, dhe madje edhe priteshin krahë hapur.

Fortuyn, sikundër kanë vërejtur disa komentatorë holandezë, dukej më pak një figurë politike se sa një figurë kulturore, më pak një burrështetas se sa një argëtues. Antropologu holandez Peter van der Veer

shkruan se “argëtuesit *gay* ekstrovertë, *kitsch* janë bërë jashtëzakonisht popullorë në Holandë. “Ata thonë atë që të gjithë mendojnë” është mënyra se si argëtues të tillë përshkruhen zakonisht, dhe Fortuyn i shkon pikërisht për shtat këtij imazhi.”[13] Performancat e Fortuyn ishin me humor të hollë dhe argëtuese – dhe ato ishin gjithashtu politikisht të ngarkuara. Këmbëngulja e tij e druajtur se ai nuk mund të paragjykohej meqenëse atij i pëlqente që të bënte dashuri me djem marokenë nuk ishte thjesht një shprehje e zgjuar. Ajo nënkuptonte se marokenët mund të përdoreshin për kënaqësi dhe për përfitim, por ata do të mbeteshin të nënshtruar dhe të shfrytëzuar. Ata të cilët kishin tundur kryet në pohim në rastin e karakterizimit ahistorik që Ayaan Hirsi Ali kishte bërë rreth Muhamedit si pedofil e patën të lehtë që të linin pa e vënë re përshkrimin që Fortuyn i bënte prirjes që ai kishte për djem marokenë. Çështja nuk ishte çfarë u bë, por kush e bëri.

Të qenit *gay* i dha Fortuyn një licensë për të qenë i singertë. Ai kishte dalë nga dollapi: nuk ishte më i nënshtruar ndaj represionit, nuk ishte i detyruar që të fshihej, ai ishte Ana Frank jashtë papafingos. Përkrahja për mungesën e reticencës, taktit dhe pjekurisë nga ana e tij ishte përkrahje për sinqeritetin në të dyja kuptimet: për fjalën e shfrenuar, të ndershme, të pacensuruar; dhe për pranimin social të grupeve dikur të presekutuara. Personi flakërues *gay* i Pim Fortuyn, dhe asocimet e tij simbolike, i mundësuan përkrahësve të tij (dhe më vonë partisë së tij, Lista Pim Fortuyn) që ta shihnin veten si përkrahës e jo si persekutorë të minoriteteve. Homoseksualiteti flakërues i Fortuyn vepronte si një lloj shfajësimi sekular. Ai i mundësonte përkrahësve të tij që të afirmonin tolerancën e tyre madje edhe teksa ata manifestonin intolerancën e tyre. Pranimi që ata i bënë homoseksualitetit të tij teatral licensonte refuzimin që ata i bënë tolerancës ndaj myslimanëve. Liria seksuale u bë jo një metonomi për liri seksuale, por një zëvendësuese.

Seksualiteti mashkullor *gay* u bë shiboleti, apo sllogani dogmatik, i lirisë dhe modernitetit për autoritetet e imigracionit në Holandë. Ai është dislokuar në mënyrë të ngjashme në qarqe më kozmopolitane. Megjithatë, kjo nuk tregon pranim të seksualitetit *queer* (termi do të përdoret në origjinal, ka dy kuptime – njëri: homoseksual, tjetri: bizarr, i çuditshëm p.sh.), apo madje edhe braktisje të sharjeve. Në të njëjtën kohë që Islami u bë pre e sulmeve për një të supozuar armiqësi të dallueshme ndaj seksualitetit *queer*, myslimanët (sidomos fundamentalistët myslimanë) përtalleshin si *gay*. Leximi tashmë i njohur i Sodomës të Sadam Huseini u bë një element kryesor i *South Park*. Portreti i Samad Huseinit si torturuesi i një Satanai të torturuar nga dashuria kishte një teh të rrezikshëm: ai, fundja fundit, ishte Satanai i Madh, i cili shfaqej edhe si homoseksual edhe homoseksualisht simpatik.

Megjithatë, kishte dislokime më të thjeshta të retorikës anti *gay*. Kritikët francezë (dhe magrebinët frankofilë) kanë argumentuar prej kohësh se fundamentalistët islamikë janë homoseksualë të ndrydhur në dollap, prirja e tyre për mantele dhe sytë e lyer me kohl tradhëton pa dashur ndrydhjen e tyre seksuale. Politika e keqe është analoge me seksin *queer*. Autori dhe kritiku Bruce Bawer ka shkruar: “Liderët kulturorë evropianë duhet të puthin pllaq-plluq islamistët fanatikë. Por në vend se të bëjnë këtë, ata po përkulen para tyre.”[14] Theksi që Bawer vendos mbi identitetin e tij *gay* licenson ekonominë seksuale që kjo metaforë përkrah. Burrat e vërtetë përdorin dhunën; ata “puthin pllaq-plluq”. Burrat *queer* përrulen. Seksi *queer* është politikë e keqe: por vetëm në qoftë se burrat e gabuar përkulen.

Bawer ka jetuar për vite më radhë në Europë dhe është në pajtim të plotë me ata evropianë që lëvdojnë çiltërsinë e shoqërive të tyre ndaj burrave *gay* teksa ata orvaten që t’u mbyllin portat myslimanëve. Njëlloj si Fortuyn, Bawer e dislokon identitetin e tij *gay* si një licensë për intolerancë ndaj Islamit. Ka diçka perverse te Bawer, ithtari *gay* i politikës **he-man**, sikundër kishte në Islamofobinë e kampit të Fortuyn. Ata përdorin përjashtimin e dikurshëm të personave *gay* për të licensuar përjashtimin e tanishëm dhe të ardhshëm të myslimanëve. Ata i marrin përjetimet e tyre të intolerancës sikur ato ofrojnë një shfajësim për vetë aktet dhe diktatet e tyre intolerante. Një perversitet më i thellë

shtrihet në përkrahjen që ata u bëjnë normave seksuale që janë si të dhunshme ashtu dhe hierarkike: atje ku evropianët “puthin pllajq-plluq” myslimanët, ata nuk pajtohen, “përlulja” është diçka që vetëm të shfrytëzuarit e bëjnë. Bawer këmbëngul, njëloj sikundër bënte Fortuyn, mbi ruajtjen e një ekonomike seksuale dhe politike në të cilën burrat e bardhë janë në majë dhe shtrëngimi (nga pala e duhur) është rendi i duhur i botës.

Në qoftë se kjo do të jetë e ardhmja e një Perëndimi të iluminuar, të përqafuarit e personin *gay* me heteroseksualin nuk është aq *queer* sa duhet. Nuk ka shumë hapësirë këtu për burra që e preferojnë seksin e tyre pa shtrëngim dhe ndërmjet të barabartëve. Nuk ka aspak hapësirë për burrat që mund ta konsiderojnë seksin si një akt e jo si një identitet. Nuk ka asnjë hapësirë për një imagjinare erotike në të cilën një mysliman i zeshkët mund të jetë diçka tjetër përpos një sheik apo një skllav. Nuk ka aspak hapësirë për gratë kurrsesi.

Perëndim a Lindje, bota është më *queer* se ç’e imagjinojnë ata (këtu hyn në lojë edhe kuptimi i dytë i termit *queer*: bizarr). Burrat myslimanë ecin rrugëve të Kajros, dhe ndonjëherë në Paris, dorë për dorë. Ata përqafohen kur takohen. Askujt – asnjë myslimani – s’i luan qerpiku. Ata nuk i sfidon kush në lidhje me seksualitetin e tyre, dhe as nuk u kërkohet që të japin një përshkrim të historive të tyre seksuale apo të dëshirave të tyre. Ata nuk janë të obliguar që të rrëfehen. Një koleg i imi ka vërejtur se ndonëse homoseksualiteti ishte i paligjshëm në vendet e Gjirit, “unë mund të ecja në rrugë dorë për dorë me partnerin tim. Ne e kemi të pamundur ta bëjmë këtë në Filadelfia.”

Të qenit *queer* shkon edhe më thellë. Në *Women with Mustaches and Men without Beards* (Gra me mustaqe dhe burra pa mjekra), Afsaneh Najmabadi paraqet një përshkrim të bukurisë mashkullore dhe femërore që e kthen përmbys estetikën perëndimore.^[15] Në botën iraniane që ajo shpërfaq, gratë janë më të bukura me mustaqe; burrat e humbasin pamjen e tyre të jashtme me shpejtësi, ndërkohë që bukuria e grave rron gjatë. Bukuria dhe mosha, maskuliniteti dhe feminiliteti shihen ndryshe mbasi lexon librin e Najmabadi-t. Ajo na mundëson që të shohim se erotikja është e variueshme dhe e ndryshueshme, dhe se në çdo vend dhe në çdo kohë vetëm një pjesë e vogël e saj është e kuptuar. Dëshira është ende më e ndërlikuar. Për Richard Burton, për Andre Gide, për Gustave Flaubert, për Ingres dhe Gericault, bota e Islamit ishte një vend i dëshirës: dëshira provokonte, dëshira kënaqte, dëshira mohonte dhe aq më tepër kur ishte e fuqishme. Në një pjesë të madhe të pikturës dhe letërsisë perëndimore, bota e Islamit është një strehë e sigurtë për praktikën e dënuara në Perëndim. Kjo udhëton nga letërsia e lartë e deri të kultura popullore si *Një mijë e një net* dhe i jep udhë versioneve të fëmijëve dhe mandej *Aladinit*. *The Sheikh (Sheiku)* (1921) e rimodeloi performancën e maskulinitetit nëpërmjet performancës së Valentino-s, duke e bërë burrin e mbuluar me vello dhe me sy të lyer me kohl objekt të dëshirës femërore, paraqitjen e një pushteti mashkullor të fuqishëm, të dhunshëm, dhe ngashënjes. Seriali televiziv i viteve 1960 i titulluar *I Dream of Jeannie* (Ëndërron për Xhinin) e bëri diçka të rrokshme një erotikë të pushtetit femëror, duke e bërë alienen bjonde dhe duke i dhënë një fytyrë rrezatuese dhe nënshtruese një gruajë e cila kishte një fuqi që ia kalonte tej mase fuqisë së një burri. Pak gjëra janë të qëndrueshme në këtë trajtesë. Velloja mund të vishet nga një burrë apo nga një grua; për të zmbrapsur vështirimin apo për ta tëhequr atë; për të parandaluar apo për të provokuar dëshirën seksuale. Shkretëtira arabe e imagjinatës perëndimore ka mbajtur në këmbë çadrat e fundamentalistëve puritanë dhe haremet e hedonistëve. Perëndimorët kanë ardhur në botën myslimane për të çliruar meshkujt *gay* nga vargonjtë e Islamit, për të shpëtuar një klub nate *gay* në Kajro, *Queen Boat*, dhe ata kanë ardhur (si në rastin e Gide) edhe për të praktikuar lirisht atë që ata nuk mund ta bënin të sigurtë në vendin e tyre.

Kur isha në Danimarkë, kishte danezë që shpeshherë do të më thonin (në anglisht, dhe saktësisht me këto fjalë): “Ne e bëjmë këtë shumë mirë këtu. Imigrantët duhet ta bëjnë sipas mënyrës tonë.” “Këtë” i

aplikohej gjithçkaje, që nga çerdhja e deri te manierat në tavolinë. Unë ngela e befasuar, jo nga pretendimi i tyre se i bëjnë gjërat mirë (vërtet i bëjnë mirë), por nga bindja e tyre se kishte vetëm një mënyrë për të bërë diçka mirë dhe se ata e dinin for mirë atë. Përpyekjet e *Gay International* shpërfaqin një vetëbesim të ngjashëm me shumë më pak merita.

Shkencëtari politik Joseph Massad e shpiku termin “*Gay International*” për të përshkruar një përpjekje misionare moderne. Sikundër shkruan Massad, aktivistët e *Gay International* përpiqen që të “çlirojnë ‘gejt dhe lesbiket’ arabë dhe myslimanë nga shtypja në të cilën ata pretendohet se jetojnë duke i transformuar ata nga praktikues të kontaktit mes të njëjtit seks në subjekte të cilët identifikohen si homoseksualë dhe *gay*.”^[16] Këto emra, “*gay*” dhe “homoseksual”, kanë patur një jetë të shkurtër madje edhe në Perëndim, e megjithatë ato lexohen si përfaqësuese të identiteteve që janë të njëjtat në të gjitha vendet dhe kohërat. Ato paraqiten si identitete universale, ndonëse janë të shumtë, madje edhe në Perëndim, ata që vijojnë të dyshojnë në stabilitetin e tyre. Ata ecin përkundër studimeve mbi seksin dhe seksualitetin që pranon sa pak dimë ne rreth këtyre gjërave, sa të pangulitura janë praktikat dhe identitetet tona. Pozicioni misionar këmbëngul se ne në Perëndim (apo të paktën ata në gjirin e *Gay International* që flasin në emrin tonë) e njohim seksin dhe orientimin seksual, dhe se “ne e bëjmë atë shumë mirë”. Ne kemi besimin në vete se ne mund t’u shpjegojmë të tjerëve në vende më pak të iluminuara se çfarë dëshirojnë ata, çfarë duhet ta quajnë ata veten, dhe se cilët janë ata. Ne kemi besimin se orientimi seksual e ndan vendosmërisht botën, se ato ndasi janë gjithnjë dhe kudo të njëjtat, se ato ndasi duhet t’u bëhen të dukshme të gjithëve, dhe se ato ndasi duhet të ruhen dhe mbahen në mënyrë të pamëshirshme. Kategoritë e *Gay International* operojnë sipas një lloji rregulli të tipit një-pikë apo një-akt i seksualitetit. Secila sjellje e vetme drejt të njëjtit seks e bën një person *gay* apo lesbike. Kjo, sipas logjikës së *Gay International*, është liri dhe barazi. Por kurrsesi nuk është kështu.

Studimet rreth seksualitetit dhe diskutimet rreth seksualitetit në median perëndimore dhe studimet akademike perëndimore kanë shpërthyer për arsyen e mirë sokratike sipas së cilës ne dimë që nuk dimë. Ne po mësojmë dhe po përpiqemi që të mësojmë. Ky është një tjetër argument për pak më shumë modesti në trajtimin që ne i bëjmë seksit dhe seksualitetit.

Ajo që ne e mbulojmë

Shamia është një mbulim dhe një zbulesë, puritane dhe erotike, puna e burrave dhe zgjedhja e grave. Gruaja që mban veshur një shami zbulon diçka dhe fsheh më shumë. Ajo e zbulon veten si një grua, dhe si një grua praktika e besimit e të cilës është relativisht konservatore. Ai fsheh jo vetëm (dhe jo ç’është më e rëndësishmja) ato “thesare të fshehta” që Kurani sugjeron se gratë fshehin, por një numër gjërash të tjera. Një mendje si edhe një trup jeton poshtë shamisë. Ne nuk e dimë se çfarë e ka prekur atë që të mbulonte veten, cila pjesë e asaj të mbuluarit është e nxitur nga të tjerët, cila pjesë është zgjedhje e saj. Ne mund ta lexojmë shaminë e saj, sikundër ne mund të lexojmë çdo zgjedhje veshjesh, por këto (njëlloj si çdo fjalim) mund të jenë mashtruese. Cilidoqoftë qëllimi i saj, shamia do të tërheqë vështrimin. Për myslimanët, shamia është më e lexueshme, më e dukshme si tekst. Ajo tërheqë shaminë sikundër bën çdo tekst: për shkak se ka shumëçka për të lexuar në të. Syri mund të rrëshkasë lehtësisht mbi një shami konvencionale të mbajtur veshur në Arabinë Saudite apo Malajzi por një shami jokonvencionale – qoftë më tepër qoftë më pak se çfarë pret mendja – do të mbajë syrin mbi vete. Madje edhe shamia e pritur, konvencionale do të lexohet kalimthi. Politika e mbajtëses së shamisë, të kuptuarit e saj rreth fesë, rajonit, moshës, urbanitetit, mund të jenë të gjitha të dukshme te shamia. Në Perëndim, shamia tërheq syrin për shkak se ajo provokon frikë dhe ankth. Pyetja se çfarë

mbartet nën shami përfiton një rëndësi të re në këtë kontekst: si literale ashtu dhe metaforike. Shamia tani nxit frikëra se armët mund të fshihen poshtë saj, dhe në mos armët, ndjesi dhe besime të rrezikshme. Joan Scott tregon historinë e një gruaje me shami në një bankë franceze: arkëtarja “refuzoi t’i shërbente për shkak se shamia e saj mund të ishte një maskim për një grabitje.” Kundërshtaret feministe franceze të shamisë, si Caroline Fourest dhe Fiammetta Venner, i paraqesin hixhabet si “flamuj armiq në një luftë deri në vdekje.”^[17] Megjithatë, lufta nuk është kundër Islamit, por brenda përbrenda Perëndimit.

Në studimin e saj brilant *The Politics of the Veil (Politikat e Shamisë)*, Joan Scott e tërheq shaminë mënjane për të na treguar se çfarë ka fshehur ajo në politikën franceze. Shamia fsheh prezencën dhe jetëgjatësinë e hierarkive racore që francezët këmbëngulin që mungojnë. Shamia fsheh ngjashmërinë përndjekëse të trajtimit të myslimanëve francezë me trajtimin e çifutëve francezë. Shamia mbështjell një të kaluar koloniale që francezët këmbëngulin se ka vdekur dhe ka sosur. Scott e hap atë copë pëlhere të shumë debatuar dhe e përdor atë për t’i bërë një hartë anktheve që përndjekin politikën dhe shoqërinë franceze. Liria, barazia dhe vëllazëria nuk janë vetëm vlerat thelbësore të Francës – ato janë gjithashtu kërkesa që francezët (njëlloj si perëndimorët e tjerë) e kanë të vështirë që të plotësojnë. Liria bëhet më e manaxhueshme kur ajo reduktohet në liri seksuale. Ngulmimi i hierarkive koloniale jashtë vendit dhe racizmi brenda vendit përndjek aspiratën drejt Barazisë. Vëllazëria është e humbur në konflikte mbi shaminë dhe në ato rrethina të quajtura *banlieys d'Islam*. Sërish, një çështje në dukje myslimane e shpalos veten si një varg pyetjesh që Perëndimi tërthorazi ia bën vetes.

Vështrimi i filozofit Alain Badiou ndaj shamisë tregon se, sikundër ndodh kaq shpesh me seksin në Perëndim, çështja nuk është dashuria, por paraja; jo romanca por biznesi i mirë; jo të drejtat e njeriut, por normat e kapitalizmit. Badiou në mënyrë therëse vëzhgon se në diskutim, në rastin e nxjerrjes jashtë ligjit të shamisë, është jo vetëm seksi por edhe kapitalizmi. Badiou guxon të thotë se nxoshta ka “një shpjegim të thjeshtë: një vajzë duhet të tregojë atë që ajo ka për të shitur.” Trupat e femrave trajtohen si çdo mall tjetër i ofruar në tregun e hapur. “Cilado që mban të mbuluar atë që ajo ka në treg nuk është grua e ndershme biznesi.”^[18] Badiou e refuzon idenë se shaminë duhet të hiqen për shkak se çdo grua që mban veshur një shami duhet të jetë një budallaqe apo një peng, e tiranizuar apo e zhgënjyer. Badiou argumenton shamia nuk është as një shenjë e nënshtrimit dhe as koracë kundër vështrimit mashkullor. Duke fshehur trupin e gruas, të mbuluarit sfidon kapitalizmin dhe komodifikimin, apo shndërrimin në mall, të seksualitetit femëror.

Kritika e Badiou-së e drejton vëmendjen tonë drejt ndërthurjes dhe mbivendosjes së shfrytëzimit seksual e ekonomik. Nuk është vetëm, sikundër ka thënë për *New York Times* një ish pjesëtar i Talibanëve, se perëndimorët përdornin trupin e zhveshur të një gruaje për të shitur një cigare, se ngacmimi seksual dhe padrejtësitë në paga vijnë të trazojnë vendin perëndimor të punës. Kritikët e kapitalit të financës në rrugët e Athinës, Rejkjavikut dhe Nju Jorkut do të bënin mirë të shqyrtonin vartësinë e vazhdueshme të rendit ekonomik nga puna e papaguar e grave.

Kritika që Badiou i bën sfidës ndaj shamisë mund të na shtyjë ne gjithashtu që të shohim me një sy më kritik valorizimet zyrtare të seksualitetit mashkullor gay. Këto janë sendërtuar si liria për të ndjekur kënaqësi, për të konsumuar, dhe prandaj u japin po aq përkrahje imperativëve të kapitalizmit sa edhe u japin barazisë seksuale.

Në Perëndim, martesë (gay apo hetero) supozohet të ndjekë romancën. Njerëzit martohen për dashuri; ata martohen për lumturi. Kur konservatori Theodore Olson dhe liberali David Boies argumentonin se martesë e të njëjtit seks ishte një e drejtë e garantuar nga kushtetuta, ata e bazonin argumentin e tyre mbi klauzolën që gjendet në preambulën e Kushtetutës dhe e cila siguron “ndjekjen e lumturisë”.

Por martesë, njëlloj si kjo sasi e madhe e policimit seksual, nuk ka të bëjë vetëm me dashurinë; ka të bëjë me paranë. Martesë përcakton të drejtat e pronës. Martesë është një kontratë. Njëlloj si kontratat e tjera, ajo administrohet nga shteti. Ligjet na tregojnë se kë mund të martojmë dhe kë jo. Ato na tregojnë se kur ne mund të martohemi (jo përpara moshës gjashtëmbëdhjetë vjeç, le të themi). Ligjet nuk duan t’ia dinë fort për lumturinë. Ato ama duan t’ia dinë për seksin (në qoftë se ai është i dobishëm për shtetin). Ligjet në Evropë, në mos në Shtetet e Bashkuara, i shpërblejnë njerëzit që kanë fëmijë. Martesë, në të gjitha rastet, drejton rrjedhën e parave. Prona rrjedh teksa martesë drejton: drejt një bashkëshorti apo partneri, drejt fëmijëve. Partneritetet shtëpiake dhe bashkimet civile kanë të njëjtat lidhje me paratë. Kur korporatat amerikane filluan t’u ofronin benefite partnerëve të të njëjtit seks, ato u kërkuan njerëzve që të provonin se ata ishin vërtetë partnerë. Kjo nuk ishte një çështje seksi, dashuri apo romance. Ishte çështje paraje. Partnerët duhet të demonstrojnë jo se ata kishin lidhje romantike apo seksuale, por ata kishin lidhje financiare. Ata duhet të tregojnë se ata zotëronin pronë së bashku, se ata ishin përmendur në testamentin e njëri tjetrit, apo se kishin të përbashkët një llogari bankare.

Badiou ka një sy të mprehtë. Ai sheh përtej shamisë dhe vështron drejt gjërave që ne normalisht i mbajmë të fshehura në Perëndim. Seksi dhe seksualiteti, njëlloj si martesë dhe romanca, janë të lidhura ngushtë, në Perëndim, me çështjet e kapitalit dhe pronës. Nënshtrimi i grave nuk është, sikundër mund t’u pëlqente konservatorëve të besonin, punë e natyrës. Dhe as, sikundër liberalëve do t’u pëlqente të besonin, nuk është vepër e zakoneve arkaike dhe besimeve fetare. Si konservatorët ashtu dhe liberalët e paraqesin nënshtrimin femëror si tradicional. Badiou e pranon modernitetin e këtij nënshtrimi. Konservatorët dhe liberalët e vendosin statusin e mbrojtur dhe të nënshtruar të grave në të kaluarën e lashtë. Ato mund të dëshirojnë që t’i ndryshojnë ato tradita ose t’i ruajnë ato, por ata janë të një mendjeje kur i konsiderojnë ato si të bëra, aspak pjesërisht, nga feja. Badiou pranon se shteti sekular liberal nuk është më pak përgjegjës.

Shamia e shënjon gruan poshtës saj si të rrezikshme. Ajo e tërheq syrin për shkak se ajo ndjell frikë. Kjo do të ishte e mjaftueshme për të bindur më tepër gra perëndimore për t’iu kthyer mbulesës, por ka edhe më tepër. Mbulesa është thellësisht erotike. Shamia tërheq syrin perëndimor për shkak se ajo e shënon atë që e mban veshur si seksuale. Në qoftë se djemtë thonë “çokollatë,” nuk është nevoja që të shihet përmbajtja për të menduar për çokollatën, për të dëshiruar çokollatën, apo për të imagjinuar hapjen e një kutie çokollatash. Shamia thotë “seksualitet”: nuk është nevoja për të parë se çfarë shtrihet poshtë saj. Është ironike që gratë perëndimore të cilat e përvetësojnë shaminë si një gjest modestie po e shënojnë veten, çdo ditë, ndaj myslimanëve dhe jomyslimanëve, me një shenjë të asaj që ato dëshirojnë të fshehin.

Për shkak se shamia, njëlloj si të gjitha petkat e tjera, vepron si një tekst, ajo gjithashtu i nënshtrohet ligjeve të tekstit. Ajo nuk nënkupton vetëm atë që ajo që e vesh dëshiron që të thotë. Kuptimi i saj mund të ndryshojë. Mund të gënjejë, dhe mund të keqinterpretohet. Gruaja e cila mban veshur rrobat më modeste mund të jetë një kurorëshkelëse. Gruaja e të cilën shikuesit e shohin si skllave të bashkëshortit apo babait të saj mund të ketë zgjedhur që të mbajë shaminë veshur kundër vullnetit të tij. Shamia nuk është transparente (madje edhe kur është e tillë).

Ndoshta kjo është arsyeja përse shamia trazon dhe magjeps Iluminizmin. Në një epokë dhe për një filozofi që këmbëngul mbi transparencën, shamia sugjeron se transparenca nuk është një virtyt. Shamia argumenton se ka disa gjëra që janë më mirë të fshehura. Niçeja e bëri këtë kritikë eksplicite (sipas modës së tij) dhe me referencë ndaj të mbuluarit: “po sikur e Vërteta të ketë arsyet e veta përse nuk na lë ne të shohim arsyet e saj?” Mbulesa proteston kundër transparencës. Në një epokë që ngulmon mbi transparencën, mbulesa e refuzon atë. Duke vepruar kështu, shamia refuzon imperativin për të rrëfyer gjithçka (sidomos sa i përket seksit dhe seksualitetit). Shamia parandalon imperativin rrëfyesor, kërkesën për të folur e folur pafundësisht, që Fukoja e shënjoj si njëra prej kërkesave më imperative dhe më të pashmangshme të jetës moderne.

Përktheu: Arjol Guni

Shënime:

1. Disa prej eseve të grumbulluara në këtë vëllim — më të spikaturat ato nga Bonnie Honig dhe Azizah al Hibri — e vënë në diskutim pretendimin e Okin me mjaft efikasitet, por është këndvështrimi i saj ai që mbizotëron.
2. Slavoj Žižek, “A Glance into the Archives of Islam,” fillimisht botuar si një editorial i *New York Times*, rishikuar dhe ribotuar në lacan.com.
3. David Cameron, fjalim para Konferencës së Sigurisë së Mynihut, 25 shkurt, 2011, cituar në <http://www.newstatesman.com/blogs/the-staggers/2011/02/terrorism-islam-ideology>.
4. Geert Wilders, fjalim para Magna Carta Foundation, 25 mars, 2011, cituar në jihadwatch.com.
5. Filmi gjendet në YouTube dhe në një larmi uebsitesh të tjera.
6. Shiko Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), 151–74. Libri është botuar edhe në shqip *Politikat e Shamisë*, përktheu Klodiana Smajlaj.
7. Ayaan Hirsi Ali, *Infidel* (New York: Free Press, 2008), 31–34. Sikundër shënon Hirsi Ali, “Gjymtimi gjenital femëror daton para Islamit” dhe nuk përkon me të.
8. Ibid., 351.
9. Ibid., 256–57, 235, 261.
10. Këto citime shfaqen në posterin publicitar të botimit të vitit 2008 të *Infidel* nga Free Press. Ato tregojnë jo vetëm çfarë thuhej, por edhe çfarë duan botuesit që lexuesi të gjejë në libër.
11. Ibid., 237.
12. Uebisti <http://www.thevangogh.nl/> e ruan De Gezonde Roker si një memorial.
13. Van der Veer, “Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the Politics of Tolerance in the Netherlands.”
14. Editoriali titullohej “Tolerance or Death!” (Tolerancë dhe vdekje!) me nëntitullin “Liderët kulturorë evropianë duhet të puthin pllajq pllajq islamistët fanatikë. Por jo, ata po përulen para tyre.” U botua në revistën *Reason*, nëntor 30, 2005.
15. Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005).

16. Joseph Massad, "Re-orienting Desire: The Gay International and the Arab World," *Public Culture* 14, no. 2 (Spring 2002): 361–85, 362.
17. Scott, *The Politics of the Veil*, 179, 176.
18. Alain Badiou, "The Law on the Islamic Headscarf," në *Polemics*, përktheu Steve Corcoran (New York: Verso, 2006), 102–3.

Date Created

08/01/2018

Author

erasmusi