



Ndërtimi i kategorisë “Gruajamyslimane”

Description

Miriam Cooke

Copyright: Erasmus

Fragment i shkëputur nga artikulli i Miriam Cooke, “Deploying the Muslimwoman”, *Journal of Feminist Studies on Religion*, 24.1 (2008), fq. 91-99

Në Paris, Stamboll, Xhakarta, Amsterdam dhe Kajro, gratë myslimanë po risjellin në kujtesë ankthet që janë ngjizur në epokën koloniale, kur fundamentalistët myslimanë, orientalistët dhe shtetet myslimane e jomyslimane argumentonin në lidhje me atë që ishte e drejtë apo e gabuar për gratë myslimane. Kaq i skajshëm është shqetësimi për gratë myslimanë sot sa që gratë me shami, madje edhe ato pa shami, nuk mendohen më si individë: kolektivisht ato janë bërë gruajamysliane.

Unë i ndërthur fjalët “myslimane” dhe “gruaja” në një fjalë të vetme, *gruajamyslimane*, në rastet kur këto dy fjalë përdoren për të evokuar një identitet të veçantë. Duke vepruar kështu, unë ndjek përdorimin që islamocisti Sherman Jackson i bën termit *amerikanzezak*, që lidh racën dhe shtetësinë, dhe termin e teologes gruaiste^[1] Joan Martin *gruajazezake*, që lidh racën dhe gjininë.^[2] Shamia, e vërtetë ose e imagjinuar, funksionon si racë, një shënjuer i dallimit thelbësor të cilit gruaja myslimane nuk mund t’i shpëtojë dot sot. Neologjizmi gruajamyslimane tërheq vëmendjen në shfaqjen e një identifikimi të ri të veçantë fetar dhe të gjinorizuar që mbulon me shtresa të ndryshme diversitetin kombëtar, etnik, kulturor, historik dhe madje edhe filozofik. Si një fenomen i kohëve të fundit i lidhur me Islamofobinë gjithnjë e në rritje, ky identifikim është krijuar për gratë myslimanë nga forca të jashtme, qoftë burra jomyslimanë qoftë islamistë. Gruajamyslimane pozicionon një kufi midis “ne” dhe “atyre”. Si gra, gratë myslimane janë të jashtme / të brendshme përbrenda komuniteteve myslimane, ku, për të pasur përkatësi, identiteti i tyre është i lidhur gjithnjë e më tepër me idenë e shamisë. Si myslimane, ato po negociojnë rolet kulturore të brendshme / të jashtme në shoqëritë ku myslimanët janë pakicë.

Disa gra e refuzojnë identifikimin *gruajamyslimane* dhe të tjera e përqafojnë atë. Uniformiteti i tij përtej hendeqeve të diferencës intensivon një vetëdije të komunitetit global në të cilin ato marrin pjesë, një ndërgjegje kozmopolitane që ndërlidh të panjohurit që pikasin një komunalitet në termat e fesë dhe gjinisë. Ndërgjegja e tyre politike si gruamyslimane pohon lidhjen e pazgjidhshme ndërmjet gjinisë dhe fesë.

Disa gra myslimane janë duke e dislokuar në mënyrë strategjike identifikimin gruajamyslimane në mënyrë që ta ndryshojnë atë. Në këtë proces, ky term po bëhet ajo çfarë sociologu Manuel Castells e quan "identitet primar". Teknologjitë e reja të informacionit kanë shkundur nga themelet sigurisë e vjetra dhe kanë detyruar imponimin e besnikërive të reja. Në shoqërinë e rrjetit, apo *networking*, "kuptimi organizohet përreth një identiteti primar (domethënë, një identiteti që fut në kornizë të tjerët), që do të thotë, i vetëmbajtur përgjatë kohës dhe hapësirës... Kërkimi për kuptim ndodh, pra, në risëndërtimin e identiteteve mbrojtëse përreth parimeve komunale [...] feja ofron një identitet kolektiv nën identifikimin e sjelljes individuale dhe institucioneve të shoqërisë ndaj normave të rrjedhuara nga ligji i Zotit, të interpretuara nga një autoritet i përkufizuar që ndërmjetëson midis Zotit dhe njerëzimit."^[3]

Me fjalë të tjera, mediumet e reja prodhojnë ndërlidhshmëri radikale anembanë globit dhe ushqejnë një lloj të ri të kozmopolitanizmit të shënuar nga feja. Kozmopolitanizmi është njëkohësisht unifikues dhe i larmishëm për shkak se sa më tepër njerëz identifikohen dhe lidhen me njëri tjetrin aq më tepër hibride dhe të ndara do të jenë identitetet e tyre në gjirin e grupeve të shumëfishta në të cilat ata veprojnë dhe dëshirojnë që të kenë përkatësi. Ata që janë të kërcënuar nga një hibriditet i tillë te gratë myslimane mund të përpiqen që të kyçin në kafaz identitetet që vijojnë të shumohen. Shenja e kafazit është shamia (qoftë e urdhëruar, qoftë e ndaluar).

Me shami apo jo, gruajamyslimane është bërë standardi kulturor për umetin, apo shoqërinë myslimane kolektive në mbarë botën. Ndërkohë që më parë ishin burrat ata që përfaqësonin umetin, sot është gruajamyslimane që ua ka zënë vendin atyre. Ekzemplari fetar dhe i gjinorizuar konfirmon dhe vë në pah moralitetin e patriariksë që ka drojë nga Zoti ku burrat mbrojnë dhe gratë janë të mbrojtura. Në një ekonomi të tillë morale, gratë përkufizojnë kufirin ndërmjet të dëlirës dhe të ndoturës. Logjika e argumentit është se gratë janë *pjesa e jashtme* potenciale të cilën të brendshmit duhet ta mbajnë të dëlirë apo ta purifikojnë në mënyrë që të ruajnë pastërinë e *pjesës së brendshme*. Për të mbajtur në këmbë këtë regjim moral, të brendshmit duhet të bashkëpunojnë në ruajtjen dhe monitorimin e pamjes dhe sjelljes së gruasmyslimane.

Që nga vitet 1990, politika e të mbuluarit me shami është bërë tej mase e kontestuar, sidomos kur shteti ndërhyr qoftë për të ndaluar shaminë, qoftë për ta imponuar atë. Në Turqinë sekulariste dhe në Europë, gratë po pretendojnë të drejtën për gruanmyslimane që të mbulohet, dhe ato po persekutohen për kërkesat e tyre për të mbajtur veshur në publik simbolin e fesë së tyre. Shoqëritë sekulare nuk janë vendet e vetme ku shamia është bërë armë në luftën midis grave, islamistëve, dhe shtetit; në Egjipt, për shembull, gratë po këmbëngulin në të drejtën e tyre për të mbajtur veshur në universitet ferexhenë, apo *nikabin* e ndaluar. Këmbyerazi, në Indonezi, Afganistan, dhe Iran, udhëzimet nga lartë poshtë detyrojnë mbulesën për gratë. Kaq të përgjithshme janë bërë kodet e veshjes sa që ato mund t'i aplikohen të gjitha grave, jo vetëm grave myslimane. Duke i etiketuar ato "kujdestaret kulturore", burrat islamistë i mveshin gratë me vlerë simbolike që i privon ato nga individualiteti dhe vullenti i veprimit, apo agjensia e veprimit. Gruajamyslimane bëhet jo thjesht një standard, por një zëvendësuese për të gjitha normat dhe vlerat e umetit.

Në të njëjtën kohë që islamistët konkurrojnë për kontrollin e trupave të grave, neo-orientalistët blegërijnë dhembshurinë e tyre për "të gJORËN" gruanmyslimane. Gratë myslimane sot gjenden të

kapura ndërmjet këtyre dy kampeve, secili duke këmbëngulur që sa më i dukshëm të jetë diversiteti në gjirin e shoqërive myslimane, aq më tepër shoqëritë perëndimore e projektojnë Islamin dhe gratë myslimane si entitete themeltare dhe fundamentaliste. Me fjalë të tjera, gruajamyslimane fshin për jomyslimanët diversitetin në gjirin e grave myslimane, dhe, ç'është e vërteta, në gjirin e të gjithë myslimanëve. Kjo fshirje e diversitetit pasqyrohet si e kërcënuar brenda shoqërive myslimane, ku gruajamyslimane bëhet një rrufepritëse për rrezikun. Në sytë perëndimorë, një Islam esencial (zakonisht negativ) është i koduar nga gruajamyslimane e shtypur; në shoqëritë myslimane nën kërcënim nga jomyslimanët, gruajamyslimane bëhet emblema e një Islami barabartë thelbësor (por kësaj here pozitiv). Disa gra po përpiqen që të përvetësojnë dhe të rrënojnë identifikimin gruamyslimane. Por si mund të përftojë ato agjensi, apo vullnet veprimi, nga një identitet i mveshur që parashtron bindjen dhe heshtjen e tyre? Si mund të lirohen ato nga kafazi që islamistët dhe neo-orientalistët kanë ngritur së bashku përreth tyre gjatë njëzet e pesë viteve të fundit?

Që nga Revolucioni islamik në Iran në vitin 1979, kafazi në fjalë është ngushtuar. Islamistët sunitë dhe shiitë në mbarë globin kanë kërkuar zbatimin e Sheriatit me një fokus të veçantë mbi daljen dhe prezencën publike të grave (dhe, rrjedhimisht, dhe mungesën e tyre). Legjislacioni misogynist i kohëve të fundit në Indonezi, i pasqyruar në fetva (opinione fetare), kufizon të drejtat e grave, dhe ato kanë dalë nëpër rrugë për të protestuar. Që nga viti 2004, Siti Musdah Mulia nga Ministria e Çështjeve Fetare ka sfiduar mullahët: Përse ka kaq shumë fetva që kanë të bëjnë me të drejtat e burrave në martesë dhe ka kaq pak në lidhje me trafikimin e grave, abuzimin e grave migrante, poligaminë, përdhunimin, abortin, dhe dhunën ndaj grave? Mulia ngre zërin kundër deterministëve biologjikë të cilët besojnë se barazia gjinore është “kundër vetë natyrës së grave sikundër mësohet kjo çështje nga Islami.”^[4]

Ndërkohë që gratë nga shoqëritë tropikale të Azisë Juglindore mund të duket se kanë pak të përbashkëta me gratë që jetojnë në shkretëtirat arabe apo në klimën e freskët të Europës, disa po kuptojnë se kafazi gruajamyslimane mund të ofrojë një platformë paradoksale për veprim. Ky identitet i ri primar e kompleks duhet të dekonstruktohet dhe të bëhet i hapur ndaj kontestimit nga brenda.

Gjatë tridhjetë viteve të fundit, gratë nga Lindja e Mesme dhe Afrika e Veriut kanë botuar letërsi dhe poezi në lidhje me gratë e forta që trondisin pritshmëritë e lexuesve. Nga realizmi magjik i saudites Raja 'Alim me rezidencë në Mekë, e deri te rrëfenjat e luftës, ekzilit dhe tëhuajësimit të libanezes Hanan al-Shaykh, e deri te sulmet e egjiptianes Nawal el Saadawi ndaj misogynjisë së justifikuar fetarisht, e deri te narrativa e sudanezo-britanikes Leila Aboulela rreth rizgjimit fetar në ekzil, e deri te kërkesat lirike të siriano-amerikanës Mohja Kahf për të drejta të barabarta të grave për të praktikuar Islamin, autorët myslimane po artikulojnë mënyra të reja për të qenë persona të fortë fetarë dhe të gjinorizuara. Ato dëshirojnë që lexueset dhe lexuesit e tyre, njëlloj si burrat në historitë e tyre, të pajtohen me gratë e fuqizuara rishtazi të cilat e jetojnë seksualitetin e tyre, seksin e tyre, dhe fenë e tyre në mënyra ndonjëherë të papritura.

Kjo dalje e re në pah e shkrimtareve myslimane ka një aspekt trazues. Disa shfrytëzojnë etiketimin gruajamyslimane. Duke pranuar paradigmën e gjinorizuar neo-orientaliste dhe islamiste, ato mund të ekspozojnë të ashtuquajturën misogynji të tyre për botën e jashtme. Politikanja holandeze e lindur në Somali Ayaan Hirsi Ali, sudanezo-amerikanja Kola Boof, kanadezja Irshad Manji, sauditja Raja' Abdallah al-Sana, dhe iranianja Azar Nafisi kanë mobilizuar gruanmyslimane si një mjet marketingu dhe botuesit po e presin krahëhapur këtë dallge të re të “rrëfenjave nga brenda”. Këto autore e paraqesin veten si përjashtimi që vërteton rregullin: Unë jam një grua myslimane, për rrjedhojë unë e njoh gruanmyslimane. Gra të tjera myslimane po shkruajnë kundërhistori për ta përmbysur situatën ose ato po bëjnë antologji dhe vëllime të edituara nga gra myslimane dhe në lidhje me gratë

muslimane. Fawzia Afzal-Khan i bën jehonë motiveve të editorëve të tjerë për prodhimin e vëllimeve të tilla:

Unë synoj që të thur së bashku rrymat e ndryshme të bashkëbisedimit që kanë ndodhur ndërmjet grave nga sfonde të ndryshme muslimano-amerikane që nga 11 shtatori ... Shpresoj gjithashtu që diçka e re dhe dinamike mund të lindë nga kjo njohje e një hapësire dhe trajektoreje të përbashkët pavarësisht nga dallimet në pamje të jashtme, në kulturë, temperament, shprehje, dhe, sigurisht, edhe në marrëdhëniet e ndryshme që secila prej nesh ka me konceptin e Islamit dhe vendin e tij në jetët dhe identitetet tona.[5]

Në këto vëllime, kontributorët theksojnë komunalitetin e përgjithshëm të grave muslimane brenda përbrenda laryshisë së jetëve të tyre individuale. Që nga 11 shtatori, artistet, aktoret, dramaturget, producentet filmike, regjisorët, dhe gazetaret muslimane janë bërë të spikatura, dhe revistat luksoze për gratë muslimane janë një tendencë fringo e re.

Aktivizmi sheriatik është një tjetër arenë ku gratë e kanë mprehur retorikën e tyre kundër institucioneve dhe praktikave islame të cilave u është dhënë formë nga burrat. Duke refuzuar një gjuhë të sakralizuar që invokon Zotin ose një Islam apo Kuran të vetëm normativ, ato po interpretojnë rishtazi tekstat autoritative dhe interpretimet e tyre feministe po ndryshojnë kuptimet tradicionale të asaj çfarë do të thotë të jesh grua muslimane. Në këtë proces, ato po zgjerojnë hapësirën publike për të rimenduar Islamit dhe për të negociuar shkëmbimin e kuptimeve të të shenjtës. Zainah Anwar, njëra nga themelueset e rrjetit malajzian Motra në Islam, shkruan: “Në qoftë se feja do të përdoret për të administruar jetët fetare dhe private të qytetarëve të saj, atëherë cilido ka të drejtë për të folur në lidhje me fenë, si dhe të shprehë këndvështrimet dhe shqetësimet e tij mbi impaktin e ligjeve dhe politikave të bëra në emër të Islamit... Fakti se Islami po i jep përherë e më tepër trajtë jetëve tona dhe po i ripërkufizon ato, do të thotë se *të gjitha ne* duhet të angazhohemi me fenë në qoftë se nuk duam që feja të merret peng.”[6] Referenca ndaj “*të gjitha ne*” përfshin gratë përtej ndasisë islamiste-sekulare, dhe secila grua që angazhohet me islamit për ta parandaluar pengmarrjen e tij ripohon këtë identitet të ri primar si gruamuslimane.

Feministet e vetëdeklaruarat islame nuk janë të vetmet që po rimendojnë rolet dhe imazhet fetare e gjinore. Gratë që janë praktikante të fesë të cilat u shmangen qendrës së vëmendjes dhe duket se nuk kërkojnë asgjë më tepër por vetëm një jetë të devotshme pasive janë gjithashtu një njohje interesante e anëtarësisë së tyre në komunitete që deri së voni kishin bllokuar prezencën publike të grave. Duke lidhur devotshmërinë me politikën, ato po u rezistojnë trysnive për të qenë roje të bindura e të heshtura të burrave. Duke përdorur si burim modelet nga historia islame, sidomos Zejnepen, mbesën luftëtare e guximtare (defiant) të Profetit Muhamed, gratë Shiite në Iran, Indi, Siri, dhe Liban po bëjnë lidhjen ndërmjet performancave individuale të “devotshmërisë publike” dhe paraqitjeve të modernitetit. Komuniteti që nxit angazhimin publik të grave ndaj Islamit është shoqërisht dhe shpirtërisht modern. Rëndësia e grave në familjen e Profetit, kaq qendrore për ritualin dhe besimet Shiite, ofron një precedent historik për fuqizimin e grave.

Gratë sunite gjithashtu po ndërlidhin devotshmërinë dhe politikën. Sociologja Islah Jad argumenton se gratë palestineze të Hamasit kanë kuptuar implikimet që ka për ato shkrirja në një e fesë dhe nacionalizmit. Kur “Islami bëhet bërthama e identitetit kombëtar palestinez,” aktivistet gra mund të përkufizohen rojtare morale, vendi i të cilave është në shtëpi.[7] Departamenti i Aksionit të Grave i Hamasit po punon mbi një imazh të ri: nëna, gra dhe aktiviste politike model. Brenda këtij konteksti, shamia vjen e “shihet si një shënjuese e modernitetit.... Për herë të parë, gratë bëhen një shqetësim strategjik për lëvizjen kombëtare palestineze, kësaj here nën flamurin e Islamit.... Të mbuluarit me

shami mund të bëhet gjithashtu një simbol i rëndësishëm politik i përdorur për të farkëtuar (një identitet) të ri social modern dhe një mjet konkret në hapjen e mundësive të reja për gratë si nga brenda ashtu dhe jashtë lëvizjes.”[8] Këto aktiviste kërkojnë një barazi dhe përfaqësim më të madh në parti. Gra të tjera, si ato në lëvizjen e grave të xhamive të Kajros, po vërshojnë nëpër xhamia, ku ato duan njohje pikërisht si gra myslimane. Se çfarë do të thotë kjo, varion nga njëri person te tjetri. Disa mund të duan që të bëhen imame, të tjera thjesht mund të dëshirojnë që të përjetojnë devotshmërinë që përbën Islamin e vërtetë, ose nënshtrimin. Megjithatë, ia vlen të vihet në dukje, sipas antropologes Saba Mahmud, se këto gra kanë “rikonfiguruar në mënyrë domethënëse praktikën e gjinorizuar të pedagogjisë islame dhe institucionin social të xhamive.”[9]

Disa gra që përqafojnë etiketimin gruamyslimane kanë zgjedhur gjithashtu dhunën. Mbas 11 shtatorit, *istishhadijetet* (dëshmoret sh.p.) palestineze, për shembull, fituan famë për pjesëmarrjen e tyre në operacionet vetëvrasëse. Në një testament të dhënë përpara se ajo të hidhte veten në erë, Darin Abu Aisha shkroi, “roli i gruas myslimane nuk është më i vogël se sa ai i vëllezërve tanë muxhahidinë. Roli i gruas palestineze nuk është më thjesht të qajë për bashkëshortin e saj, vëllain e saj, apo të atin e saj, por ajo do të transformojë trupin e saj në një bombë njerëzore.” Këto gra, shpjegon Jad, nuk po imitojnë burrat; ato po kërkojnë një “barazi fatale” që do t’u lejonte atyre të mbronin burrat nëpërmjet një “akti spektakolar të vetëflimit”. [10] E drejta për të mbajtur armë në emër të Islamit ka qenë prej kohësh një temë polemizimi ndërmjet grave dhe autoriteteve fetare: Ku qëndron gruaja e armatosur në imagjinaren myslimane? Meqenëse luftëtari i pashënjuar presupozohet se është mashkull, *këto istishhadijete* shpalosin dhe sfidojnë përjashtimin e grave nga kjo arenë konfirmuese e identitetit dhe akorduese e shtetësisë.

“Qëndresa jonë na ka bërë të ndryshme nga përkufizimi që shoqëria jonë ka lidhur me gratë e pranueshme,” ka shkruar Azza Basaruddin në një bashkëbisedim elektronik të botuar. “Teksa guxojmë të kujtojmë, shkruajmë dhe pyesim, ne jemi të vetmuara, jopopullore dhe ndonjëherë të fyera nga ata që dëshirojnë të na mbajnë ne në vargonjtë e heshtjes dhe shtypjes. Duke sendërtuar solidaritet nëpërmjet përvojave tona të ndryshme, ne po hartojmë një përpjekje që i shndërron *dallimet* në fuqi. Duke sfiduar komunitetet tona që të kthejnë vështrimin nga brenda për të gjetur përgjigje dhe zgjidhje, ne, me shpresë, do të jemi në gjendje që të përkufizojmë dhe të kërkojmë një botë në të cilën të gjitha ne mund të lulëzojmë.” [11] Duke iu përgjigjur Basaruddin, Khanum Shaikh e ka shprehur me keqardhje të thellë vështirësinë e të negociuarit ndërmjet dëshirave, dinjitetit, dhe angazhimit ndaj një “marrëdhënieje plot dashuri me Islamin.... Për herë të parë në jetën time, unë dëgjoj veten teksa i referohem vetes time si një grua myslimane pakistaneze. A është konteksti i Islamofobisë që e ushqen dëshirën time për t’u ndërlidhur me umetin? Mos vallë janë luftërat imperialiste kundër myslimanëve që më nxisin mua të (ri)krijoj marrëdhënien time me një fe me të cilën unë kam luftuar personalisht?” [12]

Ky bashkëbisedim, në kuintesencë pas-11 shtatorit, prek disa pika të rëndësishme. Së pari, u pëlqen apo jo, gratë myslimane po ndihen të shtrënguara që ta marrin fenë e tyre më seriozisht se sa kurrë më parë në identifikimin e vetes. Së dyti, që nga krijimi i internetit, gratë myslimane si gruamyslimane kanë farkëtuar marrëdhënie virtuale në mbarë kontinentet dhe kanë krijuar komunitete transnacionale në të cilat informacioni mund të grumbullohet, problemet mund të ajrosen, dhe koalicionet të sendërtohen, sikundër thotë Basaruddin, për të “përkufizuar dhe kërkuar një botë në të cilën të gjitha ne mund të lulëzojmë.” Së treti, dhe sërish u pëlqen apo jo, ato po funksionojnë në termat e një identiteti të ri primar kompleks: në termat e gruasmyslimane.

11 shtatori si një moment bosht, konditat politike, kulturore dhe ekonomike të globalizuara që e mundësuan atë, Islamofobia e shfrenuar që e pasoi atë, dhe bota përherë e më tepër e ndërlidhur që ai ka sjellë në jetë, kanë krijuar të gjitha së bashku gruanmyslimane. Gratë myslimane po mbrojnë

kudo një prani të dukshme në komunitetet e tyre të zgjedhura. Disa takohen në xhami, të tjera në konferenca apo ekspozita ndërkombëtare, dhe shumica janë në kontakt *online* nëpërmjet postës elektronike dhe forumeve të diskutimit, siç është “Zgjohu” (Wake Up) dhe Islami Sot (Islam Today). Castells nënvizon risinë e rrjeteve të informacionit që u shfaqën në vitet 1990. Për shembull, WLUM (Gra që Jetojnë Nën Ligjet Myslimane) dhe Karama (një rrjet i avokateve myslimane) po lidhin gratë të cilat përpara vitit 1994 nuk ishin asnjë ide për ekzistencën e njëra tjetrës dhe të cilat nuk do të kishin menduar se të ishte një grua myslimane ishte një komunalitet, apo gjendje e përbashkët, e mjaftueshme për të garantuar ndërlidhshmëri. Këto rrjete krijojnë një “hapësirë transnacionale për refleksion intelektual mbi identitetin dhe normat islame. Në këtë proces, sensi i identitetit dhe vullneti i veprimit, apo agjensia, [e grave myslimane] po ndryshon.... Transnacionalja është bërë një formë e “hapësirës publike” që u mundëson grave që të transcendojnë izolimin e tyre dhe të gjejnë frymëzim nga realitetet e tyre lokale për veprim.... Transnacionalizmi nuk është thjesht një mjet i fuqizimit por është gjithashtu një portë drejt një *ripërkufizimi të autoidentitetit*.”^[13] Në një kontekst translokal, dallimet mund të gëlojnë dhe dija shpërndahet me shpejtësi si nëpërmjet teknologjisë ashtu dhe rrjetit fizik të ofruar nga konferencat kombëtare dhe ndërkombëtare që endin, thënë me termat plot ngjyra të Castell, “një hiper-jorgan të zërave të grave aneskaj pjesës më të madhe të planetit.”^[14]

Lidhjet transnacionale, transmoderne harkëtohen dhe përforcohen ditë pas dite teksa gratë myslimane bëhen të integruara në pëlhurën e jetës publike në mbarë globin. Këto rrjete të reja mjegullojnë kufijtë gjeografikë, kombëtarë, fetarë dhe ideologjikë që dikur kanë qenë të qartë. Në rrethana të tilla, bëhet urgjente që të caktohen linjat që po zhduken midis të jashtmes dhe të brendshmes. Me t’u ravijëzuar, këto linja kanë nevojë që të mbahen nën kontroll për të mbajtur komunitetin të dëlirë. Por ku janë këto linja? Ato janë pikërisht atje ku gjendet gruajamyslimane. Gruajamyslimane përfaqëson njëkohësisht kufirin, dëlirësinë që ajo konservon, dhe gjithashtu një armë në luftën kundër vetë linjës që ajo shërben për të shënjuar.

Gratë myslimane janë kozmopolitanet e reja të ditëve të sotme. Ato lidhen me njëra tjetrën përtej barrierave të gjithëfarësojshme dhe destabilizojnë rolet që ato pritet të luajnë si shënjuese të caqeve për komunitetet e tyre. Ato negociojnë kufijtë si vende për t’u fshirë por gjithashtu për t’u shënuar dhe banuar. Kjo vendndodhje ambivalente intensifikon vetëdijen e përkatësive të shumëfishta dhe të hibriditetit kulturor, ndërkohë që i bën zërat e tyre të mundur. Dhe gratë myslimane po e ngrejnë zërin. Të përkushtuara ndaj një transnacionalizmi që mbetet i rrënjësor në vende dhe identitete specifike (me fjalë të tjera, translokalizëm), ato po përvetësojnë një kozmopolitanizëm që është dyshues rreth “potencialit për trysni konformiste brenda komuniteteve të cilave pluralistët u thurin lavde e i ngrejnë në qiell.”^[15] Ato “përkrahin një takim me njerëz që janë dukshëm të ndryshëm nga ne dhe në të njëjtën kohë shumë të ngjashëm me ne – një takim kompleks i bërë në një mëtim të përzier për të parë botën ashtu siç ata e shohin dhe, si pasojë, për të denatyrizuar vetë pikëpamjet (e tyre).”^[16] Supozimi bazë këtu është se individët mund ta shohin botën nëpërmjet syve të të tjerëve, dhe, duke vepruar kështu, ata gjejnë “mbivendosje të mjaftueshme në leksikon e tyre të vlerave për të nisur një bashkëbisedim.”^[17] Bashkëbisedime të tilla nuk kanë për qëllim që të ndryshojnë mendjet e të tjerëve apo të krijojnë konsensus. Më saktë, ato kërkojnë një shkëmbim të ideve që mund të argumentohet dhe polemizohet, por kurrë të refuzohet aty për aty. Ato mund të pajtohen në lidhje me atë çfarë duhet bërë, madje edhe në qoftë se arsyet e tyre për zhvillimin e platformave të përbashkëta kontingjente mund të jenë të ndryshme.

Kozmopolitanizmi është diçka më tepër se sa lidhje me të tjerët; ai përfshin ndërgjegje, autondërgjegje, dhe një receptueshmëri ndaj diferencave që mund të krijojnë udhëzim dhe ndoshta edhe transformim. Kozmopolitanizmi është një mënyrë e të jetuarit në mënyrë empatike përtej diferencave. Për gruanmyslimane, kombi është vetëm njëri nga komunitetet që përcakton veprimet, dëshirat dhe vlerat.

Kozmpolitanizmi i gruasmuslimane lips një angazhim të trefishtë: Së pari, ndaj vlerave fetare që nuk supozohen se janë universale. Së dyti, ndaj të drejtave të grave muslimane për drejtësi dhe dinjitet. Dhe në fund, për të drejtat që të tjerët kanë ndaj angazhimeve të tyre, sado të ndryshme qofshin ato.

Kozmopolitanizmi i gruasmuslimane funksionon përtej kufijve për të endur një sistem kulturor hibrid që trazon hegjemoninë dhe homogjenitetin e dëshiruar si të neo-orientalizmit ashtu dhe të ekstremizmit fetar. Për t'iu kundërvënë kësaj paqëndrueshmërie, neo-orientalistët dhe ekstremistët islamikë duhet të shfrytëzojnë vazhdimisht një retorikë homogjenizuese që përforcon dhe riprodhon paradigmen e tyre dominante dhe e pohon atë si natyrore, ndryshe nga hibriditeti jonatyror i identiteteve dhe dëshirave të reja të gruasmuslimane. Në përpjekjen për të futur në kafaz diversitetin dhe për të homogjenizuar këtë hibriditet, ligjërime të tilla hegjemonike, nga ana tjetër, bëhen hibride, kontradiktore, dhe kësodore të prirura drejt shfrytëzimit. Kur përpjekja për të marrë në interpretancë gruanmuslimane dështon, kur ajo refuzon të konstituohet si subjekt nga ata që e brohorasin atë, ajo minon si kontrollin e tyre ashtu dhe riprodhimin e ideologjisë së tyre.

Gratë muslimane po sendërtojnë një identitet kozmpolitan me rrënjë lokale që i bashkon ato në një "kulturë të bashkëndarë, të shpërndarë nga media elektronike, edukimi, shkrim-këndimi, urbanizimi, dhe modernizimi."^[18] Gratë muslimane afgane, pakistaneze, saudite, indoneziane, palestineze dhe amerikane po vetëdijësohen gjithnjë e më tepër për lidhjet midis përvojave të tyre dhe atyre të grave muslimane gjetiu, dhe ato po i demonstrojnë botës se grujasmuslimane kozmopolitane mund të ketë përkatësi në shumë komunitete të ndryshme ndërkohë që ruan rrënjët dhe të drejtat e saj në secilin prej këtyre komuniteteve.

Presupozimi i dukshëm i grave për një identitet islam në shekullin e njëzet e një po projektton një imagjinare transnacionale në të cilën ato janë pjesëtare të plota të komuniteteve të tyre fetare dhe politike. Pikërisht në termat e gjinisë dhe fesë lidhjet e reja bëhen të mundura, dhe kuptimet e reja mund të organizohen përreth këtij identiteti primar që modelon por gjithashtu edhe përthith të tjerët. Sa më tepër gratë të përfaqësojnë veten dhe të projektojnë nocione alternative të gjinisë në imagjinaren muslimane, aq më tepër kontroll do të kenë ato mbi gruanmuslimane. Kjo rezistencë kozmopolitane, e bazuar në besim, ndaj hegjemonisë së një imagjinareje neo-orientaliste/islamiste orvatet të "transformojë përvojat tona më të këqija në një dije të re dhe në një kuptim të shtuar mbi veten."^[19] Më tepër se sa kurrë, mbas 11 shtatorit, imagjinaria muslimane, dikur e ngulitur, po ndryshon, megjithëse nën shenjën e gruasmuslimane.

Përktheu: Arjol Guni

[1] Gruaizmi, *Womanism*, është një teori sociale e bazuar mbi zbulimin e kufijve të lëvizjes feministe sa i përket historisë dhe përvojave të grave me ngjyrë, dhe grupeve të tjera të marginalizuara të grave. Sh.p.

[2] Sherman Jackson, *Islam and the Blackamerican: Looking toward the Third Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2005); dhe Joan M. Martin, *More than Chains and Toil: A Christian Work Ethic of Enslaved Women* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000).

[3] Manuel Castells, *The Power of Identity* (Oxford: Blackwell, 1997), 7, 11, 13.

[4] Siti Musdah Mulia, "Fatëa and Its Influence on the Legal Protection for Eöomen" (kumtesë e paraqitur në konferencën mbi Ligjin islam në Indonezinë Moderne, Harvard Law School, Cambridge, MA , April 2004).

[5] Fawzia Afzal-Khan, ed., *Shattering the Stereotypes: Muslim Women Speak Out* (Northampton, MA : Olive Branch Press, 2005), 4.

[6] Zainah Anwar, "Sisters in Islam and the Struggle for Women's Rights," in *On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era*, ed. Fereshteh Nouraie-Simone (New York: Feminist Press, 2005), 248.

[7] Islah Jad, "Between Religion and Secularism: Islamist Women of Hamas," in Nouraie-Simone, *On Shifting Ground*, 175.

[8] Ibid., 177, 178, 181.

[9] Saba Mahmud, "Feminist Theory, Agency, and the Liberatory Subject," in Nouraie-Simone, *On Shifting Ground*, 120.

[10] Jad, "Between Religion and Secularism," 189–93.

[11] Azza Basaruddin et al., "Our Memories of Islam: Pakistani, Malaysian, and Palestinian Women (Re)imagine 'Muslim' and (Re)define Faith," in *Voices of Resistance: Muslim Women on War, Faith, and Sexuality*, ed. Sarah Husain (Emeryville, CA: Seal Press, 2006), 156.

[12] Khanum Shaikh në ibid., 158.

[13] Meena Sharify-Funk, "Women and the Dynamics of Transnational Networks," in Nouraie-Simone, *On Shifting Ground*, 252–53, 264.

[14] Castells, *Power of Identity*, 137.

[15] David Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism* (New York: Basic Books, 1995), 84–86.

[16] Domna C. Stanton, "Presidential Address 2005: On Rooted Cosmopolitanism," shtypur në *PMLA* 121, no. 3 (maj 2006): 627–40, citimi në 629.

[17] Anthony Kwame Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (New York: Allen Lane, 2006), 57.

[18] Castells, *Power of Identity*, 27.

[19] Afzal-Khan, *Shattering the Stereotypes*, 17.

Date Created

09/02/2018

Author

erasmusi