

ΦΩΤΕΙΝΗ ΤΣΙΜΠΙΡΙΔΟΥ
(επιμέλεια)

ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ
ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ
«ΚΑΘ' ΗΜΑΣ ΑΝΑΤΟΛΗ»

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΙΤΙΚΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΑΠΑΓΟΡΕΥΕΤΑΙ η αναδημοσίευση και γενικά η αναπαραγωγή του παρόντος έργου με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά, στο πρωτότυπο ή σε μετάφραση ή άλλη διασκευή χωρίς γραπτή άδεια του εκδότη, σύμφωνα με τον Ν. 2121/1993 και τη Διεθνή Σύμβαση της Βέρνης (που έχει κυρωθεί με τον Ν. 100/1975).

Το βιβλίο τυπώθηκε σε χαρτί
Ελεγχόμενης Καλλιέργειας Δέντρων (fsc)

1η έκδοση: Μάρτιος 2020

Φωτεινή Τσιμπιρίδου (επιμέλεια), *Εθνογραφία και καθημερινότητα στην «καθ' ημάς Ανατολή»*

© 2020, Εκδόσεις Κριτική ΑΕ για την ελληνική γλώσσα σε όλο τον κόσμο

Εκδόσεις Κριτική
Κεντρική διάθεση: Νευροκοπίου 8, 118 55 Αθήνα, τηλ.: 210 82 11 470
e-mail: biblia@kritiki.gr
www.kritiki.gr

ISBN 978-960-586-317-3

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή: «Σκότωση τη Σεχραζάτ»: Παράδοξες οικειότητες, εθνογραφία και καθημερινότητα Μετά την «καθ' ημάς Ανατολή» <i>Φωτεινή Τσιμπιρίδου, Πανεπιστήμιο Μακεδονίας</i>	11
---	----

ΜΕΡΟΣ Ι: ΑΝΑΤΟΛΙΚΑ ΤΗΣ ΜΕΣΟΓΕΙΟΥ...

1. Ένας σουλτάνος με οικολογική συνείδηση: Ιμπαντική παράδοση, φυλετική οργάνωση και χαρισματική ηγεσία στο σύγχρονο Σουλτανάτο του Ομάν <i>Φωτεινή Τσιμπιρίδου, Πανεπιστήμιο Μακεδονίας</i>	47
2. Τα παιδιά του Λώρενς: Βεδουίνικος ανδρισμός στην έρημο της Ιορδανίας <i>Κατερίνα Μαρινάκη, Δρ Πανεπιστημίου Μακεδονίας</i>	81
3. Οι κληρονόμοι των Ομαγιαδών; Παγκοσμιοποίηση, αντίσταση και συνύπαρξη στη Συρία του Bashār al-Asad <i>Πάνος Κουργιώτης, Δρ Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης</i>	105
4. Τεχνο-ηθικές της ειρήνης και επιμέλεια του εαυτού στη Μέση Ανατολή: Εθνογραφία πάνω στα εργαστήρια συμφιλίωσης στον μεταπολεμικό Λίβανο <i>Νικόλας Κοσματόπουλος, Αμερικανικό Πανεπιστήμιο της Βηρυτού</i>	135
5. Πολιτική οικονομία της συγκίνησης και Μιζραχί οικειοποιήσεις της ελληνικής μουσικής στο σύγχρονο Ισραήλ <i>Ασπασία (Σίσου) Θεοδοσίου, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων</i>	169

6. Νέες «σχέσεις αγάπης»: Εξετάζοντας την γκάμα της επιθυμίας για την εγγύς Δύση στο σύγχρονο Ισραήλ
Βασιλική Γιακουμάκη, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας 201
7. Μαγειρεύοντας την «πολιτική» στη σύγχρονη Αίγυπτο: Γυναικείες εμπειρίες καθημερινότητας στον χωροχρόνο της κουζίνας
Κλεοπάτρα Γιούσεφ, υπ. Δρ Πανεπιστημίου Μακεδονίας 235
8. Διεκδικώντας (σ)την πλατεία Tahrir: Ενσώματη αντίσταση και η πολιτική της αλληλεγγύης
Έλενα Τζελέπη, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας 265
9. Επιτελώντας την Ασούρα στον Πειραιά: Προς μια σιιτική ποιητική «πολιτισμικής οικειότητας»
Μάριος Χατζηπροκοπίου, Δρ Aberystwyth University – Μεταδιδάκτορας Πανεπιστημίου Θεσσαλίας – Κέντρο Έρευνας για τις Ανθρωπιστικές Επιστήμες 299

ΜΕΡΟΣ II: ΣΤΗ ΓΕΙΤΟΝΑ ΤΟΥΡΚΙΑ...

10. Χιτίρελεζ λέγαν οι Τούρκοι, Αϊ-Γιώργη λέγαμε εμείς! «Ανοιχτοί» ιεροί τόποι και βίοι παράλληλοι στην Ανατολία και στην Κωνσταντινούπολη
Maria Couroucli, Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain, CNRS/EHESS 335
11. Αναζητώντας το δικαίωμα στη «φωνή»: Υποκειμενοποίηση, ιδεολογική έγκληση και η συν-αισθηματική γραμματική της ετερότητας μέσα από την αντιπαράθεση για τη μουσουλμανική μαντίλα στην Τουρκία
Ειρήνη Αβραμοπούλου, Πάντειο Πανεπιστήμιο 361
12. Αναζητώντας ρίζες: Μνήμη και ανανοηματοδοτήσεις του εαυτού στη βορειοανατολική Τουρκία
Νίκος Μιχαηλίδης, Λέκτορας Ελληνικών Σπουδών και Ανθρωπολογίας, Δρ Πανεπιστημίου Πρίνστον 399

13. Τίγρεις και μαντίλες της Ανατολίας: Νεοφιλελεύθερη επιχειρηματικότητα και νεοϊσλαμικά ήθη σε μια πόλη της τουρκικής ενδοχώρας
*Αιμιλία Βουλβούλη, Δρ UCL, Μεταδιδάκτορας
 Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 431*
14. Ευρωσκεπτικισμός και νεο-κοσμοπολιτισμός: Μια ανθρωπολογική ανάγνωση των σχέσεων της Τουρκίας με την Ε.Ε.
Νικήτας Παλάντζας, Δρ Πανεπιστημίου Μπρίστολ 465
15. Εθνογραφώντας το «χάος» στο κέντρο της παγκόσμιας Ιστανμπούλ: Φεμινιστική κριτική, τέχνη, τραύμα, ευάλωτα σώματα και κοσμοπολιτική
Φωτεινή Τσιμπιρίδου, Πανεπιστήμιο Μακεδονίας 497

Διεκδικώντας (σ)την πλατεία Tahrir: Ενσώματη αντίσταση και η πολιτική της αλληλεγγύης

Περίληψη

Τον Ιανουάριο του 2011 ο λαός της Αιγύπτου κατέλαβε την πλατεία Tahrir: μια συλλογική έκκληση για λαϊκή κυριαρχία αναδύθηκε στους δημόσιους χώρους της χώρας. Οι διαδηλωτές/τριες δημιούργησαν έναν πολυεπίπεδο πολιτικό χώρο κοινής δράσης, ο οποίος εμπεριείχε διάφορες σωματικές διαθεσιμότητες, τροπικότητες πολιτικού πάθους και τεχνολογίες μαζικής επικοινωνίας. Η Tahrir δεν ήταν ένας χώρος ομοιογενούς και περικλειστής ενότητας, αλλά ανοιχτής συνάθροισης και πολλαπλών συναισθηματικών συσχετίσεων, που επέτρεψε την αλληλεγγύη μεταξύ των διαδηλωτών/τριών. Κύρια αφετηρία διερεύνησης σε αυτό το άρθρο είναι πώς η επαναστατική συνάθροιση ετερογενών σωμάτων στην πλατεία Tahrir δημιούργησε έναν εναλλακτικό χώρο κοινωνικής συσχέτισης. Στο κείμενο αυτό, το φύλο γίνεται το πεδίο για να περιπλεχθεί κριτικά η πολιτική αλληλεγγύης που αναδύθηκε στη συνάθροιση της Tahrir. Το ερώτημα είναι πώς τα ενσώματα και έμφυλα υποκείμενα διεκδικούν και επινοούν τρόπους αντίστασης: από πού αντλούν δύναμη, με ποια υλικά αναλαμβάνουν δράση και με τι κόστος κάθε φορά.

Λέξεις-κλειδιά: ενσώματη αντίσταση, ευαλωτότητα, δημόσια συνάθροιση, αλληλεγγύη, αξιοπρέπεια, εξέγερση, πλατεία Tahrir.

Abstract

In January 2011, the people of Egypt occupied Tahrir square: a collective claim for popular sovereignty emerged in the public spaces of the country. The protestors created a multifaceted political space of collective action that included different bodily dispositions, tropes of political passion, and technologies of mass communication. Tahrir was not a space of homogeneous and demarcated unity, but rather an open assembly of multiple affected relationalities that promoted solidarity among protestors. The main question that encapsulates the inquiry put forward in this article is how the revolutionary assembly of heterogeneous bodies in Tahrir square enabled an alternative space of social relationality. In this text, gender theory is deployed as a conceptual framework to complicate critically the politics of solidarity that was enacted in Tahrir's assembly. The analysis is propelled by the question how the embodied and gendered subjects claim and invent means of resistance: where they draw power/courage from, with what resources they assume action, and at what cost.

Key-words: embodied resistance, vulnerability, public assembly, solidarity, dignity, uprising, Tahrir.

Εισαγωγή στο «πεδίο»: η πολιτική πράξη της ερευνητικής και αλληλέγγυας δι-υποκειμενικότητας

Οι εξεγέρσεις στη Βόρεια Αφρική και στη Μέση Ανατολή το 2011 πρόσφεραν προοπτικές για τον επαναπροσδιορισμό του πολιτικού στις διάφορες διαστάσεις του: της πολιτικής υποκειμενικότητας και αγωνιστικής επιτελεσματικότητας, του δημόσιου χώρου, των δρώντων υποκειμένων και της πολιτικής ευθύνης. Ιδιαίτερα ανέδειξαν το ζήτημα των συνδέσεων του πολιτικού με τις έννοιες της κοινωνικής δικαιοσύνης, της δημόσιας συνάθροισης και της αξιο-

πρέπειας ως έννοιες ανοιχτές και πολυσήμαντες. Πρόσφεραν νέες πολιτικο-θεωρητικές οπτικές τού τι σημαίνει να κινητοποιείς δυνατότητες για επαναστατικές συνάψεις εκτός από τους περιορισμούς της εδαφικότητας και των εθνικών συνόρων.

Οι εξεγέρσεις αυτές δεν συνιστούν μια στιγμή «αφύπνισης» (nahda), όπως έχουν παρουσιαστεί σε ορισμένα στερεοτυπικά αφηγήματα. Δεν πρόκειται για επαναστάσεις που ξέσπασαν εν είδει ενός θαυματουργού συμβάντος μετά από χρόνια αδράνειας και απραξίας. Αντίθετα, θα πρέπει να εστιάσουμε στην πολιτική επιτελεσματικότητα και στην πολυεπίπεδη ιστορικότητα που οδήγησαν στην εξέγερση.¹ Επιχειρώντας μια ανάγνωση πέρα από συμβατικές απεικονίσεις των αραβικών πολιτικών ως υποτιθέμενα εγγενώς μη δημοκρατικών και αναπόδραστα εγκλωβισμένων ανάμεσα στη θεοκρατία και την κοσμική δικτατορία, το παρόν άρθρο επιχειρεί να αναδείξει τους τρόπους με τους οποίους η εξέγερση της Tahrir ανατοποθέτησε και αναπλασίωσε τις νοηματικές και συν-αισθηματικές επιτελέσεις της δημοκρατικής διεκδίκησης, ανυπακοής και διαμαρτυρίας, όπως αυτές αναδύθηκαν αμέσως μετά στο πλαίσιο των αντι-νεοφιλελεύθερων αγώνων στη Νότια

1. Για την ιστορική ανάλυση του χαρακτηρισμού «Αραβική Άνοιξη», που συνδέεται με επεκτατικούς και δυτικοκεντρικούς λόγους και συντηρητικές επικλήσεις του όρου σε καθεστωτικά αλλά και προοδευτικά δυτικά μέσα, βλ. Ronald Judy, «Introduction: For Dignity; Tunisia and the Poetry of Emergent Democratic Humanism». Όπως υποστηρίζει ο Judy, ο χαρακτηρισμός «Αραβική Άνοιξη» είναι μειωτικός για τις αφρικανικές επαναστάσεις, καθώς προσφέρεται ως ευρωπαϊκή αναλογία (ως «αλληγορική ανάγνωση») με γνωστές περιόδους ευρωπαϊκών επαναστάσεων, όπως η Άνοιξη των Ευρωπαϊκών Λαών. Η αναφορά στην ευρωπαϊκή ιστορία, λοιπόν, εμφανίζεται ως ένα επιβλητικό εννοιολογικό πλαίσιο που εξηγεί από τα έξω ένα επαναστατικό γεγονός στη Βόρεια Αφρική που θα ήταν ειδάλλως ακατανόητο. Όσον αφορά την τυνησιακή επανάσταση του 2011, ο ίδιος σχολιάζει: «Κάθε αναφορά στην "Αραβική Άνοιξη" μας προτρέπει να ξεχάσουμε τι συμβαίνει στην Τυνησία. Επιπλέον, μας επισημαίνει ότι οι Τυνήσιοι δεν μπορούν στ' αλήθεια να ξέρουν τι κάνουν και πρέπει εμείς να το περιγράψουμε και να το αναλύσουμε με σωστούς και έγκυρους όρους γνώσης» (σ. 11).

Ευρώπη και στη Βόρεια Αμερική. Εκείνες οι εξεγέρσεις, από τα κινήματα των πλατειών στην Ισπανία και στην Ελλάδα εναντίον των μέτρων λιτότητας, τις μαζικές κινητοποιήσεις με αφορμή το πάρκο Gezi στην Τουρκία, τις διαδηλώσεις για την αύξηση της τιμής του ρεύματος στη Βουλγαρία, μέχρι τις εργατικές κινητοποιήσεις στο Ουισκόνσιν των ΗΠΑ και το κίνημα Occupy Wall Street στη Νέα Υόρκη εναντίον της φτωχοποίησης που επέφεραν οι πολιτικές των οικονομικών ελίτ, άντλησαν από στρατηγικές και πρακτικές της αιγυπτιακής εξέγερσης. Διαμαρτυρόμενα ενάντια στην απώλεια της αξιοπρέπειας που επέφερε η πολιτική της νεοφιλελεύθερης αποστέρησης και αυταρχικότητας, εκείνα τα κινήματα διεκδίκησαν εκ νέου τον δημόσιο χώρο ως χώρο συλλογικής δράσης και κριτικής.

Στη διάρκεια της ακαδημαϊκής χρονιάς 2010-2011 βρισκόμουν στο Κάιρο ως επισκέπτρια καθηγήτρια στο ιδιωτικό Αμερικανικό Πανεπιστήμιο του Καΐρου. Στον χωροχρόνο αυτής της εμπειρίας, βρέθηκα να εμπλέκομαι σε μια διαδικασία «συμμετοχικής παρατήρησης» που δεν είχα προσχεδιάσει και που αναδείκνυε τις αλληλένδετες προβληματικές του δημόσιου χώρου, της ενσώματης αντίστασης, της συλλογικότητας και της πολιτικής του φύλου. Τοποθετώντας τη φράση «συμμετοχική παρατήρηση» σε εισαγωγικά, αναφέρομαι όχι στην εμπρόθετη μακρόχρονη εμπλοκή και δέσμευση που διακρίνει τη *sensu stricto* (αν αυτό υπάρχει) ανθρωπολογική επιτόπια έρευνα, αλλά περισσότερο στη μεθοδολογική δυνατότητα ανήσυχης εξοικείωσης με –και έγκλησης από– την εντατικά συμπυκνωμένη χρονικότητα μιας ιστορικής συνθήκης. Αυτή η ιδιότυπη διαλεκτική ερευνητικής κοινωνικότητας ή δι-υποκειμενικότητας και πολιτικής αλληλεγγύης που με εισήγαγε στο «πεδίο» πέρα από τα όρια της «οικείας» μου επιστημονικής περιοχής (φιλοσοφία) είχε μέσα της το εννοιολογικό αποτύπωμα αυτού που εκλαμβάνω ως συμμετοχική παρατήρηση: μια πολιτική πράξη μέσω της οποίας η εμπλοκή με τις ζωές άλλων ανθρώπων (μια εμπλοκή βασισμένη στη διαλεκτική οικειότητας και ξενότητας) «ξεβολουέει» τις βεβαιότητές μας και ανοίγει διαφορετικούς δρόμους και τρόπους παραγωγής γνώσης.

Με τις περιπλανήσεις μου στην πόλη τους καλοκαιρινούς και φθινοπωρινούς μήνες ανακάλυψα μια δυναμική καλλιτεχνική σκηνή με πειραματικό κινηματογράφο και θέατρο και πρωτοποριακούς κοινοτικούς χώρους τέχνης, όπως η γκαλερί Townhouse. Ο χώρος αυτός, σε εγγύτητα με την Tahrir και ανάμεσα σε γκαράζ αυτοκινήτων, μανάβικα, παραδοσιακά καφενεία και ένα οθωμανικό παλάτι-ερείπιο, είχε φιλοξενήσει εκθέσεις αβανγκάρντ καλλιτεχνών όπως η Mona Hatoum, η Lara Baladi και ο Wael Shawky, αλλά πλέον είχε έντονη εστίαση στις πολιτικές ανησυχίες της πόλης. Στην έκθεση «Invisible Publics», το καλοκαίρι του 2010, καλλιτέχνες/καλλιτέχνιδες, ανατρέχοντας σε γεγονότα ιστορικά, μουσικά και λογοτεχνικά, αναπαρέστησαν ή σκηνοθέτησαν πράξεις συλλογικότητας. Στο επίκεντρο της έκθεσης τέθηκε το «εμείς» του εδώ και τώρα, με σημείο αναφοράς τα «αθέατα κοινά» της πόλης.

Στις διαδρομές εξοικείωσής μου με τις γειτονιές της πόλης, δορυφορικές αντένες ξεπρόβαλλαν μέσα από μισοχτισμένα σπίτια και ταλαιπωρημένες πολυκατοικίες, λες και η πόλη είχε προτάξει τη διεθνή επικοινωνία στους καθημερινούς αγώνες της ως αντίσταση στον επίσημο κρατικό λόγο τον οποίο εξέπεμπε καταϊστικακά η αιγυπτιακή τηλεόραση. Μέσω της δικτύωσης άλλωστε, λίγους μήνες μετά, οι νέοι/νέες του Καΐρου θα κοινωνούσαν την εξέγερσή τους, σε πείσμα των εμπεδωμένων στερεότυπων οριενταλιστικών αναπαραστάσεων. Στους λόγους των δυτικών αλλά και αραβικών ελίτ της διανόησης, ο αραβικός λαός παρουσιάζεται σαν παθητικός, χωρίς πολιτική παιδεία και επιρρεπής, όπως τα παιδιά, στη χειριστικότητα ηγετών. Τέτοιου είδους οριενταλιστικές αναπαραστάσεις, ριζωμένες στην ιστορία της αποικιοκρατίας, αναπαρήγαν και επιστράτευαν τα πολιτικά τοπικά καθεστώτα που ήρθαν στην εξουσία αντιμαχόμενα τις αποικιοκρατικές δυνάμεις.

Στον λόγο του προς τον λαό της Αιγύπτου λίγο πριν από τη λαϊκή του αποπομπή τον Φεβρουάριο του 2011, ο Hosni Mubarak απευθύνεται στον αιγυπτιακό λαό σαν να είναι ο πατέρας του έθνους, ενώ ο Omar Suleiman, αντιπρόεδρος διορισμένος από τον Mubarak τις τελευταίες μέρες του εξουσιαστικού καθεστώτος του,

τον εγκαλεί ότι «δεν είναι έτοιμος για δημοκρατία» και ότι οι γονείς πρέπει να κλειδώσουν τα παιδιά τους στα δωμάτιά τους, ενώ οι πιστοί Αιγύπτιοι πολίτες πρέπει να κλείσουν τις δορυφορικές κεραίες και να ακούσουν τη φωνή της πατριωτικής τους συνείδησης (Seikaly & Ghazaleh, 2011).

Η ενσώματη συλλογικότητα διεκδικούσε σταθερά δημόσιο χώρο καταστρατηγώντας τις πολιτικές συνθήκες και τις στερεότυπες αναπαραστάσεις των «αθέατων κοινών». Σε ένα ταξίδι μου στην Αλεξάνδρεια, τον Νοέμβριο του 2010, έπεσα πάνω σε κινητοποιήσεις κατά της αστυνομικής αυθαιρεσίας έξω από το δικαστήριο όπου δικάζονταν οι αστυνομικοί που ξυλοκόπησαν μέχρι θανάτου τον Khaled Saeed, ένα εμβληματικό πρόσωπο της εξέγερσης. Ένα υπόστρωμα κριτικής και πολιτικού ανταγωνισμού εμπεδωμένον στην ιστορία της Αιγύπτου τους προηγούμενους δύο αιώνες προετοιμάζε την εξέγερση που θα ξεσπούσε λίγο αργότερα.²

2. Κάποιες χαρακτηριστικές εξεγέρσεις: Το 1821, όταν οι αγρότες εξεγείρονται εναντίον άδικων φόρων. Το 1879-1882, όταν κινητοποιήσεις εξαπλώνονται σε όλη τη χώρα εναντίον των απεριόριστων εξουσιών του μονάρχη, με αίτημα συνταγματικές ρυθμίσεις που τελικά καταστέλλονται από τη βρετανική στρατιωτική επέμβαση, η οποία στη συνέχεια εξελίχθηκε σε στρατιωτική κατοχή για εβδομήντα χρόνια. Λαϊκές κινητοποιήσεις το 1919 διεκδικούν ανεξαρτησία από τη βρετανική κυριαρχία και εκδημοκρατισμό της πολιτικής, ενώ το 1967 αντίστοιχες κινητοποιήσεις αντιδρούν στις ήπιες τιμωρίες των υπευθύνων της βίας του διδακτορικού καθεστώτος του Gamal Abdel Nasser. Το 2000 διεξάγονται φοιτητικές διαδηλώσεις υπέρ της δεύτερης παλαιστινιακής Ιντιφάντα, ενώ το 2003 πλήθος κόσμου καταλαμβάνει την πλατεία Tahrir σε ένδειξη διαμαρτυρίας στους βομβαρδισμούς της τότε αμερικανικής κυβέρνησης στο Ιράκ. Το 2004 αναδύεται το κίνημα Kefaya (Φτάνει πια!), που διαδηλώνει εναντίον της αυταρχικότητας του καθεστώτος Mubarak και το 2008 διαδηλώσεις ξεσπούν σε συμμαχία με τους απεργούς εργάτες στην πόλη Μαχάλα. Τέλος, την παραμονή της Πρωτοχρονιάς του 2010, με αφορμή τις βομβιστικές ενέργειες σε κοπτικές εκκλησίες, διαδηλώσεις με συμμαχίες ανάμεσα σε πλήθος διαφόρων θρησκευμάτων στρέφονται εναντίον του καθεστώτος Mubarak τον οποίο θεωρούν υπεύθυνο για την τρομοκρατία και τη θρησκευτική διάσπαση. Βλ. Fahmy, «Opening politics' black box: Reflections on the past, present and future of the Egyptian Revolution».

Το εαρινό ακαδημαϊκό εξάμηνο αποτύπωνε τη φλόγα της εξέγερσης. Ένα μέρος του campus του πανεπιστημίου, τα παλιότερα ιστορικά του κτίρια –εκεί όπου ο θεωρητικός Edward Said έδινε ρεσιτάλ πιάνου ως νεαρός μαθητής και η πολιτική φιλόσοφος Judith Butler, δίνοντας την ετήσια «Edward Said» διάλεξη λίγους μήνες πριν από την εξέγερση, μίλησε για το πώς να φανταστούμε το αδύνατο– ήταν στην καρδιά των γεγονότων της Tahrir. Δημόσιες συζητήσεις, ομιλίες, συμπόσια, καινούρια μαθήματα που έθεσαν το ζήτημα του «απόηχου» της Tahrir για την αντίσταση, τη δημόσια ανυπακοή, την απο-αποικιοποίηση και τους πολιτικούς αγώνες στις αποικιοκρατούμενες και μετααποικιακές κοινωνίες στην Αφρική προστέθηκαν στις εκδηλώσεις και στο Πρόγραμμα Σπουδών του πανεπιστημίου. Με αφετηρία το μάθημα που δίδασκα για την *Πολιτεία* του Πλάτωνα και τον κεντρικό ισχυρισμό του κειμένου ότι η φιλοσοφία διεξάγεται στην πόλη, η συλλογική σκέψη και οι διεκδικήσεις που αρθρώνονταν στην πλατεία Tahrir πυροδοτούσαν εκ νέου ερωτήματα στις συζητήσεις μας για τις πολιτικές συλλογικότητες, την κοινωνική αλλαγή, το διακύβευμα ποιοι/ποιες ανήκουν στην πόλη και ποιοι/ες εξαιρούνταν. Το πανεπιστήμιο θρήνησε φοιτητές/τριες που συμμετείχαν στην εξέγερση λόγω της βίαιης καταστολής από τις στρατιωτικές και τις αστυνομικές δυνάμεις του καθεστώτος. Έντονες συζητήσεις για τη μετονομασία κτιρίων που έφεραν ονόματα συνδεδόμενα με το παλιό καθεστώς διαμείβονταν καθημερινά μεταξύ συναδέλφων στην ηλεκτρονική λίστα του πανεπιστημίου.

Προς το τέλος του εξαμήνου, κινητοποιήσεις των διοικητικών υπαλλήλων και των φοιτητών/φοιτητριών για τους χαμηλούς μισθούς και τα υψηλά δίδακτρα, αντίστοιχα, έκαναν την εμφάνισή τους στις καινούριες εγκαταστάσεις του πανεπιστημίου μέσα στην έρημο – περιοχή που είχε αρχίσει να οικοδομείται με ταχείς καπιταλιστικούς ρυθμούς, ήδη μερικά χρόνια πριν από την εξέγερση. Γενικότερα, πολιτικές διεκδικήσεις και αγώνες που διαδραματιζόνταν στον χώρο του πανεπιστημίου και σε αναφορά με τον ρόλο του, όπως το ερώτημα της ιδιοκτησίας του πανεπιστημίου, η πρό-

σβαση φοιτητών/φοιτητριών στην πανεπιστημιακή εκπαίδευση, ή οι κινητοποιήσεις τους για συμμετοχή σε διαδικασίες λήψης αποφάσεων έναντι των μηχανισμών εξουσίας, αντικατόπτριζαν τους στόχους των αραβικών εξεγέρσεων το 2011 (Elsadda, 2015).

Η πολιτική και η ποιητική της συνάθροισης

Το παρόν κείμενο επιχειρεί να διερευνήσει το πολυσχιδές νόημα της Tahrir, που ενέπνευσε τον Ιανουάριο του 2011 εκατοντάδες χιλιάδες ανθρώπους στην Αίγυπτο και πέρα από αυτήν, και να αναστοχαστεί τις έννοιες της αντίστασης, της λαϊκής κυριαρχίας και της εξέγερσης μέσα από το πρίσμα του συμβάντος της Tahrir. Η ανάλυση της αιγυπτιακής εξέγερσης που προτείνεται εδώ εστιάζει στις διεκδικήσεις που επιτέλεσαν οι ενσώματες υποκειμενικότητες μέσω της συνάθροισης στον δημόσιο χώρο. Με ενδιαφέρει το ερώτημα της σχέσης ανάμεσα στην εξέγερση και στις σχέσεις εξουσίας εντός και έναντι των οποίων αυτή έλαβε χώρα. Σε αυτό το πλαίσιο αναδύμενων και μετατοπιζόμενων επιτελέσεων του πολιτικού, θα ήθελα να διερευνήσω τον ρόλο της κοινωνικής σχεσιακότητας στη δημιουργία χώρων όπου μπορούν να καλλιεργηθούν η κοινή αξιοπρέπεια και η συνύπαρξη. Αν η εξέγερση ανακατέλαβε την Tahrir και τον δημόσιο χώρο γενικότερα μέσα από επισφαλείς αλλά επιδραστικές συλλογικότητες, τα καίρια ερωτήματα που αναδύονται είναι: Πώς οι συναντήσεις μεταξύ ενσώματων, χωρικών προδιαθέσεων διέπουν διαφορετικές πράξεις, χειρονομίες και επιτελέσεις της αντιστασιακής υποκειμενικότητας; Πώς οι συλλογικότητες της Tahrir ανασχεδίασαν τον δημόσιο χώρο ως χώρο δημοκρατικής συνάθροισης; Πώς το φύλο, η τάξη, η θρησκεία και η οικονομική θέση περιέπλεξαν και διαμεσολάβησαν αυτές τις συναθροίσεις; Τι είδους ταυτίσεις και αισθήματα του ανήκειν, τι είδους διαφορές και συσχετίσεις, τι είδους αντιστάσεις και ετεροδοξίες παρήγαγαν;

Τον Ιανουάριο του 2011 ο λαός της Τυνησίας ανέτρεψε τον δι-

κτάτορα Ben Ali, ενώ αμέσως μετά, στις 25 Ιανουαρίου, ο λαός της Αιγύπτου, σε σύγκλιση και συμμαχία με την εξέγερση στη γειτονική χώρα, κατέλαβε την πλατεία Tahrir (πλατεία Απελευθέρωσης) τραγουδώντας το ρεφρέν-σύνθημα «ο λαός απαιτεί τη διάλυση του καθεστώτος» («al-sha'b/ya-rîd/is-qât/al-ni-zâm»). Η Tahrir έχει υπάρξει χώρος συμβολικής συμπύκνωσης της αποικιακής εισβολής, αφού κάποτε εκεί είχε την έδρα του το αρχηγείο του βρετανικού στρατού κατοχής, αλλά και χώρος μαζικών κινητοποιήσεων που διεκδικούσαν λαϊκή κυριαρχία και αντιμάχονταν τις αποικιακές πολιτικές στη Μέση Ανατολή και στη Βόρεια Αφρική.

Η αμέσως προηγούμενη μαζική κατάληψη της Tahrir ήταν τον Μάρτιο του 2003, στη διαδήλωση εναντίον της αμερικανικής εισβολής στο Ιράκ. Το παραπάνω σύνθημα που κατέκλυσε την Tahrir τον Ιανουάριο του 2011 ξεκίνησε από την Τυνησία και στη συνέχεια, την άνοιξη του 2011, επεκτάθηκε στη Λιβύη, στο Μπαχρέιν, στην Υεμένη, στη Σαουδική Αραβία και στην Αλγερία. Η ιστορικός Sherene Seikaly, με αφορμή μια συνομιλία με φίλη της διαδηλώτρια στην Tahrir που περιέγραψε το παραπάνω ρυθμικό σύνθημα, σχολιάζει ότι το νόημα του συνθήματος δεν γινόταν ακριβώς άμεσα αναγνωρίσιμο, καθώς ήταν σε μια τυπική και αυστηρή εκδοχή των αραβικών και όχι στην καθομιλουμένη αιγυπτιακή γλώσσα. Ο λαός (al-sha'b) που εκφωνούσε το σύνθημα και εκφωνούνταν μέσα από αυτό ήταν το συλλογικό υποκείμενο μιας ευρύτερης διακρατικής αραβικής κοινότητας που εξέφραζε την εναντίωσή της στο αιγυπτιακό κράτος (Seikaly, 2015).

Με το ερώτημα του «λαού» ανοιχτό και όχι άμεσα αναγνώσιμο και αναγνωρίσιμο, μια συλλογική έκκληση για λαϊκή κυριαρχία αναδύθηκε και διαχύθηκε στους δημόσιους χώρους της χώρας. Η επιλογή της ημέρας για την κατάληψη (επίσημη ημέρα εθνικής τιμής προς την Αστυνομία) είχε τον συμβολισμό της, καθώς οι διαδηλωτές/διαδηλώτριες κατήγγειλαν, μεταξύ άλλων, την αστυνομική βαναυσότητα που κυριαρχούσε στις φυλακές και σε άλλους χώρους κράτησης. Οι δημόσιες κινητοποιήσεις τάσσονταν υπέρ της αξιοπρέπειας και εναντίον της αυθαιρεσίας του καθεστώτος το

οποίο με την αστυνομική βία και τις νεοφιλελεύθερες πολιτικές του καταπίεζε και φτωχοποιούσε τον λαό. Ο απόηχος άλλωστε των εργατικών εξεγέρσεων στη βιομηχανική πόλη Ελ Μαχάλα το 2008 είχε προετοιμάσει το έδαφος για εργασιακές και οικονομικές διεκδικήσεις της λαϊκής πλειοψηφίας. Στην ταινία *Out in the Streets* (2015) των Jasmina Metwaly και Philip Rizk, εργάτες εργοστασίου αναπαριστούν, στο πλαίσιο ενός εργαστηρίου υποκριτικής το οποίο λαμβάνει χώρα σε μια ταράτσα λαϊκής συνοικίας στο Κάιρο, αυτοβιογραφικά επεισόδια αδικίας και εκμετάλλευσης από την εμπειρία τους σε εργοστάσια που ιδιωτικοποιούνται. Οι νεοφιλελεύθερες πολιτικές που αντιμετωπίζουν τους εργάτες/τριες σαν αναλώσιμη ύλη χωρίς εργασιακά δικαιώματα και τους/τις οδηγούν εντέλει στην ανεργία και στην αποστέρηση εμπλέκονται στην ταινία με τη βία και τη διαφθορά της αστυνομίας. Η ευαλωτότητα των διαφορετικών υπεξουσίων δεν αναφέρεται απλώς σε μια γενικευμένη ανθρώπινη κατάσταση, αλλά, τουναντίον, σε μια πολιτική ρύθμιση των όρων της έκθεσης στην αδικία· και αυτοί οι όροι είναι κοινωνικά διαμορφωμένοι, δηλαδή ταξικοί, έμφυλοι, σεξουαλικοί, εθνικοί και φυλετικοί.

Το απολυταρχικό καθεστώς του Mubarak, σε συνέργεια με τον στρατό (που καρπωνόταν τεράστια ποσά ξένης βοήθειας και είχε υπό τον έλεγχό του εργοστάσια, επιχειρήσεις, καθώς και την εκμετάλλευση γης και εργαζομένων), δημιούργησε οικονομικές ελίτ οι οποίες αντιστρατεύονταν τα πολιτικά δικαιώματα της πλειοψηφίας εγκλωβίζοντάς τη σε αυτό που ο κριτικός της μετααποικιακής σκέψης Franz Fanon περιγράφει ως «ατμόσφαιρα βίας». Στην περίπτωση του αποικιακού καθεστώτος στην Αλγερία, ο ανταγωνισμός μεταξύ αποικιοκρατών και υπεξουσίων πυροδοτούσε τη συγκρουσιακή τμηματοποίηση του κοινωνικο-πολιτικού (Fanon, 2004: 10). Οι μηχανισμοί εξουσίας τους, επιδρώντας σε ταξικά, έμφυλα και φυλετικοποιημένα σώματα, τα μετέτρεπαν συστηματικά σε αναλώσιμη και απορριπτέα σωματική υλικότητα.

Η πλατεία Tahrir μετατράπηκε, για εκείνες τις πρώτες δεκαοκτώ μέρες της κατάληψης, σε επίκεντρο της εξεγερμένης λαϊκής συνά-

θροισής.³ Οι διαδηλωτές και οι διαδηλώτριες επιδόθηκαν σε μη βίαιους τρόπους επιτέλεσης της πολιτικής οργής τους αποδεικνύοντας ότι η μη βία «δεν είναι μια ειρηνική κατάσταση, αλλά ένας κοινωνικός και πολιτικός αγώνας που στόχο έχει να καταστήσει έναρθη και αποτελεσματική την οργή» (Butler, 2009: 170). Εκφράζοντας την πολιτική αγανάκτησή τους, εφηύραν νέες μορφές του συνέρχεσθαι, πειραματίστηκαν με τρόπους και μέσα δικτύωσης, συνέστησαν ένα δίκτυο υπηρεσιών υγείας, διένειμαν τρόφιμα και προμήθειες, διοργάνωσαν υπηρεσίες καθαρισμού της πλατείας, ίδρυσαν ραδιοφωνικό σταθμό και εφημερίδα, απήγγειλαν την ανατρεπτική ποίηση του Darwish και, πάνω απ' όλα, ενοίκησαν και χρησιμοποίησαν τον δημόσιο χώρο εκ νέου και από κοινού. Αυτό το έκαναν με τρόπους που ξεπερνούσαν θρησκευτικούς, έμφυλους και ταξικούς διαχωρισμούς, και υπερασπιζόμενοι/ες την πλατεία έναντι των εκφοβισμών που εξαπέλυαν οι φανατικοί υποστηρικτές του Mubarak. Οι διαδηλωτές/διαδηλώτριες στην Tahrir διαμόρφωσαν μια συνθήκη απελευθερωμένης πολιτείας, ήδη πριν ωθήσουν το αυταρχικό καθεστώς σε πτώση.

Τα σώματα στην πλατεία που εξέφραζαν την πολιτική τους αντίθεση, φροντίζοντας ταυτόχρονα ο/η ένας/μία τον/την άλλον/η με συλλογικό τρόπο, αμφισβήτησαν τα συμβατικά όρια ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο, ανάμεσα σε αυτό που μπορεί να εκτεθεί δημόσια και αυτό που πρέπει να παραμένει κρυφό από την κοινή θέα σύμφωνα με τους κώδικες της εμφυλοποιημένης και σεξουαλικοποιημένης κοινωνικότητας. Φαίνεται πως επήλθε ένα είδος κρίσης στους στερεοτυπικούς έμφυλους διαχωρισμούς ανάμεσα στο αρρενωπό ήθος της δημόσιας συλλογιστικής και στα θηλυκοποιημένα συναισθήματα που υποβιβάζονται στις οικιακές και οικογενειακές υποθέσεις. Οι διαδηλώσεις δεν κινητοποιήθηκαν από κάποιου είδους ηρωική, αρρενωπή πολιτική δραστηριότητα,

3. Στο άρθρο του «An African reflection on Tahrir Square» ο πολιτικός επιστήμονας και ειδικός στις Αφρικανικές Σπουδές Mahmood Mamdani (2011) θα αναλύσει την εξέγερση στην Tahrir σε σχέση με μια γενεαλογία μη βίαιων εξεγέρσεων στη Νότιο Αφρική.

αλλά περισσότερο από το κοινό αίσθημα υπαρφαγής της αξιοπρέπειας και της ελευθερίας. Βέβαια, η πολιτική του φύλου που εκτυλίχτηκε στο πλαίσιο της κατάληψης της Tahrir παραμορφώθηκε σε μεγάλο βαθμό από δυτικοκεντρικές οπτικές οι οποίες ουσιοποιούσαν το «γυναικείο» επιμένοντας να εστιάζουν στον ρόλο των γυναικών στην εξέγερση και αδυνατώντας, έτσι, να ανιχνεύσουν πώς η πολιτική φύλου της Tahrir έθετε υπό ερώτηση κανονιστικές έμφυλες κατηγοριοποιήσεις (Elsadda, 2015). Το ερώτημα που έθεταν αυτές οι ουσιοκρατικές προσεγγίσεις αφορούσε τη «θέση των γυναικών» στην επανάσταση, στο πλαίσιο μιας «πατριαρχικής και απαίδευτης κοινωνίας». Ο «πολιτισμός» και όχι η φυλή είναι το πλαίσιο μέσα από το οποίο οι ισλαμοφοβικοί λόγοι και αναπαραστάσεις νομιμοποιούνται και ισχυροποιούνται (Mahmood, 2019). Η γενίκευση του φεμινισμού, πέρα από τις ιδιαίτερες συνθετότητες του συγκεκριμένου χωροχρονικού και πολιτισμικού πλαισίου, και μέσω της μηχανιστικής αναγωγής σε έναν οικουμενικό νομικό λόγο για τα «δικαιώματα των γυναικών» εν γένει, έχει συσκοτίσει και παραγνωρίσει έμφυλες διεκδικήσεις και κινητοποιήσεις από τα κάτω, όπως οι απεργίες εργαζόμενων γυναικών που προηγήθηκαν της αιγυπτιακής εξέγερσης το 2011. Οικουμενικές αναπαραστάσεις περί της γυναικειάς χειραφέτησης έχουν ταυτιστεί με τη φεμινιστική πολιτική της Susan Mubarak και μη κυβερνητικών οργανισμών οι οποίοι είχαν στόχο τη συγκαταβατική επικοινωνία και συνεργασία με μηχανισμούς και θεσμούς της εξουσίας και όχι την αναφορά σε κινήματα άσκησης πολιτικής πίεσης από τα κάτω (Abu-Lughod & El-Mahdy, 2011).

Το ερώτημα της διαλεκτικής ανάμεσα στο κοινό και στη διαφορά είναι κρίσιμο εδώ. Φροντίζοντας ακόμη και για τις προσωπικές σωματικές ανάγκες τους δημοσίως, οι διαδηλώτριες/διαδηλωτές πραγματοποίησαν μια αντι-ιεραρχική οργάνωση και διαχείριση του δημόσιου χώρου υλοποιώντας τις ίδιες τις αρχές που διεκδικούσαν (Μπάτλερ, 2009: 258). Αναθέτοντας και οργανώνοντας καθορισμένους ρόλους για τη διακυβέρνηση της πλατείας, ενσάρκωσαν την ισότητα και τη δημοκρατία που διεκδικούσαν από τις

υπάρχουσες πολιτικές αρχές. Το ερώτημα που ανακύπτει όμως είναι: Πώς μπορούμε να εντοπίσουμε τις διαδρομές της επανεγγραφής και της μεταφρασιμότητας της δημοκρατίας σε σύγχρονες εκδοχές; Πώς θα μπορούσε μια απο-εξουσιοδότηση της προτεραιότητας του ιδεώδους της «Δύσης» να παρακινήσει νέες, ετερόδοξες χρήσεις του; Στην επιτελεστική εμπλοκή τους με το δυτικό πρότυπο, οι διαδηλωτές/διαδηλώτριες στην Αίγυπτο έφεραν στο προσκήνιο την παραγωγή της διαφοράς και μιας διαφορετικής επίτευξης της δημοκρατίας. Η δημοκρατία αναπλαισιώθηκε καθώς οι εξεγερμένοι/εξεγερμένες της Tahrir άσκησαν τη δημοκρατία με δημοκρατικό τρόπο, με τα πολλαπλά ενσώματα και τοπικά νοήματά της. Αυτές οι επανοικειοποιήσεις της δημοκρατίας παρέχουν ένα κριτικό πλαίσιο για την «προέλευση» της δυτικής αναπαράστασης εντός του οποίου μπορεί να αποκαλυφθεί η ιδρυτική βία που εμπεριέχεται στην παραγωγή του λόγου περί προέλευσης και απαρχής. Αυτό που διακυβεύεται, επομένως, είναι τι και ποιοι/ποιες καθίστανται μη διανοητοί/ές σε αυτή την οριενταλιστική οικονομία της προέλευσης των ιδεών και των πολιτικών αξιών, ποιοι σχηματισμοί φυλετικοποιημένων Άλλων παράγονται ως τόποι καταστατικής δημοκρατικής ακαταλληλότητας και αποκλεισμού. Τέτοιου είδους αρχεία και παραγωγή γνώσης για γεωπολιτικές περιοχές και πολιτισμικά «Άλλους» είναι άμεσα συνδεδεμένα με ιμπεριαλιστικές και αποικιακές ιστορίες (Said, 1978, 1993· Spivak, 1988, 1999· Mikdashi & Puar, 2016).

Μια ποιητική της συλλογικής αντίστασης και της αντοχής σηματοδότησε το πνεύμα της εξέγερσης. Το συναθροισμένο πλήθος άρθρωσε αιτήματα για την κυριαρχία του λαού. Πάνω απ' όλα, οι διαδηλωτές/ώτριες της Tahrir πειραματίστηκαν πάνω στην ίδια την άσκηση της λαϊκής κυριαρχίας, προωθώντας εκκλήσεις για κοινωνική δικαιοσύνη, αξιοπρέπεια, ελευθερία (ή αξιοπρέπεια ως ελευθερία). Στην πλατεία Tahrir αλλά και στους γειτονικούς δρόμους και στα στενά παρατηρούσα, τους πρώτους μήνες της εξέγερσης, τις δημόσια εκτεθειμένες λίστες με τα αιτήματα της εξέγερσης και τσεκαρισμένα όσα από αυτά είχαν ήδη εκπληρωθεί.

Αλλά οι διαδηλωτές/διαδηλώτριες και οι σύμμαχοί τους επέκτειναν τα όρια του δημόσιου χώρου τριγύρω και πέρα από την Tahrir, στις γειτονιές και στην επαρχία της χώρας. Η κοινωνική ανθρωπολόγος Abu-Lughod διερεύνησε τον ρόλο της νέας γενιάς στην εξέγερση της Tahrir και κυρίως τους τρόπους με τους οποίους αυτή διαμόρφωσε και επέκτεινε την επαναστατική πρακτική και πέρα από το Κάιρο στην αιγυπτιακή περιφέρεια.⁴

Παράλληλα με τα συλλογικά εγχειρήματα κατάληψης του δημόσιου χώρου στην καρδιά της πόλης, οι εξεγερμένοι/ες διαδηλωτές/τριες έθεσαν σε εφαρμογή απεδαφοποιημένους τρόπους κοινωνικής συνάθροισης, όπως το blogging και το tweeting. Υλοποιώντας το όραμα της εξέγερσης, δημιούργησαν έναν πολυεπίπεδο πολιτικό χώρο δικτύωσης και κοινής δράσης, ο οποίος εμπεριείχε διάφορες γλώσσες, αιτήματα, σωματικές διαθεσιμότητες, πολιτικά πάθη και τεχνολογίες μαζικής επικοινωνίας. Οι εναλλακτικές κοινότητες των συναθροίσεων και της διαδικτυακής αλληλεγγύης πολύ σύντομα έπρεπε να αντιμετωπίσουν τις βάνουσσες προσπάθειες του καθεστώτος Mubarak να ποινικοποιήσει την εξέγερση. Σε απάντηση, οι διαδηλωτές/ώτριες ανέπτυξαν ψηφιακά μέσα διαφυγής από τους περιορισμούς του κράτους και της αστυνομίας, διέδιδαν εβδομαδιαία προγράμματα των διαδηλώσεων και ανέλαβαν «δοκιμές πεδίου» διά ζώσης, προκειμένου να κινητοποιήσουν την ευρύτερη δυνατή συμμετοχή των πολιτών στη διαμαρτυρία. Με τον τρόπο αυτό, οι επαναστάτες/τριες όχι μόνο υπερασπίστηκαν τον χώρο της πολιτικής, αλλά και αναμόρφωσαν ριζικά τα όρια του τι είναι πολιτικά εφικτό. «Εμείς δεν πρόκειται να πάμε στα σπίτια μας μέχρι να φύγει αυτό το καθεστώς», έγραψε ο μπλόγκερ και ακτιβιστής Alaa Abd El Fattah. Η διατύπωση μιας πολιτικής επιφύλαξης όσον αφορά τις αντιφατικές χρήσεις του διαδικτύου είναι

4. Στο άρθρο της «Living the "Revolution" in an Egyptian Village: Moral Action in a National Space», η Abu-Lughod εξέτασε τι το επαναστατικό υπήρχε στον ηθικό λόγο της ευθύνης και της ανιδιοτέλειας, ιδιαίτερα της νέας γενιάς στην αιγυπτιακή επαρχία.



Από έναν δρόμο πίσω από την πλατεία Tahrir, Φεβρουάριος του 2011. Ένα αυτοκόλλητο στο έδαφος απαριθμεί τα πολιτικά αιτήματα των διαδηλώσεων. Όσα αιτήματα είχαν ικανοποιηθεί είναι σημειωμένα με νι. Φωτογραφία: Oia Saif.

απαραίτητη εδώ. Παράλληλα με τη διεθνοποίηση των εξεγέρσεων, την παραγωγή γνώσης και νέων μεθόδων αρχειοποίησης που προώθησαν, έδωσαν επίσης τη δυνατότητα στο καθεστώς να ασκήσει περισσότερη επιτήρηση και λογοκρισία. Θυμάμαι το αίσθημα αιφνιδιασμού όταν αμέσως μετά την καθαίρεση του Mubarak από τον λαό της Αιγύπτου, στο «νέο» πολιτικό τοπίο, άρχισα να λαμβάνω sms μηνύματα στο κινητό μου από τη μεταβατική ηγεσία σχετικά με την απαγόρευση της κυκλοφορίας και άλλες ενημερώσεις «προστασίας» των πολιτών.

Η πολιτική υπόσχεση της ευαλωτότητας

Πώς μπορούμε να αντιληφθούμε την επαναστατική συγκέντρωση ετερόκλιτων σωμάτων στην πλατεία Tahrir, σωμάτων που δεν μιλούν με μια φωνή, αλλά δημιουργούν έναν χώρο σχεσιακότητας;

Καταλυτικό γεγονός για την αιγυπτιακή εξέγερση στάθηκε η δημόσια οργή για την ειδική δολοφονία του εικοσιοκτάχρονου μπλόγκερ Khaled Saeed, ο οποίος στοχοποιήθηκε με πλαστές κατηγορίες και ξυλοκοπήθηκε δημόσια μέχρι θανάτου από άνδρες των σωμάτων ασφαλείας, επειδή φαίνεται ότι είχε στην κατοχή του οπτικοακουστικό υλικό που αποδείκνυε τη συμμετοχή μελών του αστυνομικού σώματος σε διακίνηση ναρκωτικών. Λίγο μετά τη βίβανση δολοφονία ο Wael Ghonim δημιούργησε στη μνήμη του δολοφονημένου μια σελίδα στο Facebook με τίτλο «Είμαστε όλοι Khaled Saeed» [We are all Khaled Saeed]. Η σελίδα μετατράπηκε σύντομα σε τόπο αλληλεγγύης και πολιτικής εναντίωσης. Αυτή ήταν η σελίδα στην οποία εμφανίστηκε για πρώτη φορά το κάλεσμα για τη διαμαρτυρία στις 25 Ιανουαρίου. Οι διαδηλωτές/διαδηλώτριες συγκεντρώθηκαν στην πλατεία Tahrir του Καΐρου και στην Αλεξάνδρεια με πανό και αφίσες που απεικόνιζαν τη μεταθανάτια εικόνα του σπασμένου κρανίου του Khaled Saeed. Η εικόνα αυτή θα γινόταν αργότερα «το πρόσωπο που ξεκίνησε μια επανάσταση»,⁵ καθώς όσοι/όσες διαμαρτυρήθηκαν αγωνίστηκαν για την επανίδρυση ενός δημόσιου χώρου ισότητας και ασφάλειας για τον Khaled Saeed. Όταν το πένθος για ζωές σαν του Khaled Saeed που χάθηκαν επειδή δεν αναγνωρίζονται ως ακριβώς ανθρώπινες δημιουργοποιείται μέσω κινητοποιήσεων, οι κινητοποιήσεις αυτές δεν αναγνωρίζουν μόνο τη ζωή που χάθηκε, αλλά κινητοποιούν συλλογικές ευθύνες ώστε να υπάρξει δέσμευση για ένα μέλλον κοινωνικής δικαιοσύνης. Οι ακτιβιστές/ακτιβίστριες δεν ήταν οι μόνοι/ες

5. Για την ηρωική μυθοποίηση του Khaled Saeed που εντέλει αποσπά την προσοχή από την υπαρξιακή απόγνωση και τον πολιτικό αποκλεισμό στον οποίο εξωθείται η ψηφιακή νεολαία της Αιγύπτου, με συνέπεια να οδηγούνται στη χρήση ναρκωτικών ουσιών, στον θρησκευτικό φανατισμό και στη μετανάστευση, βλ. Ali Amro (2012), «Saeeds of Revolution: De-Mythologizing Khaled Saeed». Παρ' όλα αυτά, όπως υποστηρίζει ο Ali Amro, ο Khaled Saeed έχει αποτελέσει έναν αναγκαίο μύθο, από την άποψη ότι βοήθησε στο να προσωποποιηθεί η καθημερινή πολιτική καταπάτηση των δικαιωμάτων και της αξιοπρέπειας των ανθρώπων.

που φυλακίζονταν και βασανίζονταν. Υπήρχαν και «απλοί πολίτες» που κατηγορούνταν και καταδικάζονταν για αδικήματα που ουδέποτε είχαν διαπράξει. Σε ένα άρθρο γνώμης με τίτλο «Η τροχιά της σύγκρουσης της Αιγύπτου με την Ιστορία» [Egypt's collision course with history], ο Ali Amro (2010), γείτονας του Saeed, υιοθετώντας την ανάλυση της πολιτικής φιλοσόφου Adriana Cavarero ότι οι υποκειμενικότητες μας διαμορφώνονται σχεσιακά, καθώς μας δίνονται από τον/την άλλο/η με την αφηγηματική μορφή μιας ιστορίας ζωής, περιγράφει ως εξής τη διαδρομή του Saeed:

Η τραγωδία του Saeed είναι τραγωδία της Αιγύπτου. Πρόκειται για έναν νέο άντρα, που δεν ήταν ούτε πολιτικός ακτιβιστής ούτε θρησκευτικός εξτρεμιστής, αλλά ένας απλός Αιγύπτιος. Οι πράξεις για τις οποίες κατηγορήθηκε δεν θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν το λιντσάρισμά του. Ο Saeed ήταν γιος κάποιων ανθρώπων, αδερφός κάποιων ανθρώπων, φίλος, γείτονας, πελάτης κάποιων ανθρώπων, και αν δεν είχε συμβεί αυτό που συνέβη, θα ήταν το μέλλον κάποιου ανθρώπου... Όμως το σύστημα που θα τον προστάτευε και θα εγγυόταν τα δικαιώματά του του στέρησε αυτά τα δικαιώματα αφαιρώντας του τη ζωή... Κι αυτή ήταν η σταγόνα που ξεχείλισε στο ολοένα και μεγαλύτερο χάσμα ανάμεσα στους κυβερνώντες και τους κυβερνώμενους.

Η εξέγερση μετατράπηκε σε έναν χώρο για τη διεκδίκηση της πολιτικής επιτελεσματικότητας που ενδέχεται να φέρει η συλλογική ευαλωτότητα. Σύμφωνα με την αφήγηση του φίλου του, η ιστορία της ζωής του Khaled Saeed είναι μια ιστορία για την επένδυση της εξουσίας στη νεκροπολιτική, «στην ισχύ και την ικανότητά [της] να αποφασίζει ποιος/ποια μπορεί να ζήσει και ποιος/ποια πρέπει να πεθάνει» (Mbembe, 2003: 11). Δεν μπορούμε ποτέ να ελέγξουμε πλήρως τι μας συγκροτεί και μας καθιστά διανοητούς ως ανθρώπους, καθώς η αξιοπρέπεια της ανθρωπότητάς μας γίνεται αντικείμενο ενός ατέρμονου σφετερισμού.

Η Cavarero έχει θεωρητικοποιήσει τον εαυτό ως «μοναδική

ύπαρξη» που δεν μπορεί να αναχθεί σε γενικεύσιμες ουσιακές ποιότητες και προτείνει μια σωματική ενικότητα που καθιστά δυνατή την εγγύτητα: χάρη σε αυτή τη μη υποκαταστασιμότητα, δύο σώματα μπορούν να καταλαμβάνουν τον ίδιο τόπο χωρίς να εξολοθρεύουν το ένα το άλλο. Σε αντίθεση με την κλασική μεταφυσική έννοια του οικουμενικού και κυρίαρχου υποκειμένου, η φιλόσοφος βλέπει τον εαυτό ως μια ανεπανάληπτη ενσώματη μοναδικότητα. Υπό αυτή την έννοια, αναφέρεται και στην «αξιοπρέπεια» από την άποψη μιας μοναδικής σωματικής ζωής. Επιχειρώντας να επεξεργαστεί το ζήτημα της βίας από την οπτική εκείνων που εκτίθενται σε αυτήν, η Cavarego εισήγαγε τον νεολογισμό «τρομισμός» [horrorism] και εστίασε στη βία που καταφέρεται εναντίον της μοναδικότητας των σωμάτων. Αυτό που την ενδιαφέρει είναι οι βίαιες ενέργειες που τραυματίζουν σε οντολογικό επίπεδο καταστρέφοντας την αξιοπρέπεια του υποκειμένου. Αναπτύσσει, έτσι, την «ευαλωτότητα» ως καταστατική οντολογική συνθήκη στο πλαίσιο της οποίας καθένας/καθεμιά εκτίθεται στην εξουσία της φροντίδας ή της βλάβης του άλλου/της άλλης με αμοιβαίο τρόπο. Από αυτή την άποψη, λοιπόν, ο τρομισμός υποδηλώνει την παραβίαση της αξιοπρέπειας, την παραβίαση της σωματικής ευαλωτότητας σε όλη την ενικότητά της. Η ενικότητα αυτή ωστόσο δεν συνδέεται απλώς με ένα συγκεκριμένο σώμα στο οποίο ανήκει ατομικά, αλλά μοιράζεται και εκτίθεται σε «όλα τα σώματα» της ανθρώπινης ενικότητας. «Στη σκηνή του τρόμου, το σώμα που τίθεται υπό διερώτηση δεν είναι απλώς ένα ενικό σώμα, όπως είναι προφανώς κάθε σώμα· πρωτίστως είναι ένα σώμα πάνω στο οποίο εκτίθεται με έντονο τρόπο η ανθρώπινη ενικότητα, καθώς συγκεντρώνεται στο πιο εκφραστικό σημείο της σάρκας του» (Cavarego, 2008: 19). Ο τρομισμός, όπως ισχυρίζεται η Cavarego, διαμελίζει τα θύματά του στο επίπεδο της ύπαρξής τους. Με αυτή την έννοια, η βαναυσότητα της αστυνομικής εξουσίας παραμόρφωσε τη σωματική ενικότητα του Khaled Saeed καταστρέφοντας το πρόσωπό του ως πρόσωπο, δηλαδή ως μέσο δημοσιοποίησης. Ωστόσο το τραυματισμένο σώμα δεν μένει στη θέση του, παρόλο που ο τρομισμός επιχειρεί να το ακινητοποιή-

ήσει, και αντίθετα γίνεται δυνάμει αφορμή για την πολιτικοποίηση της ευαλωτότητας και των διαπεραστικών γενεαλογιών της.⁶

Ένα από τα κύρια ερωτήματα που διερευνάται εδώ είναι πώς η επαναστατική συνάθροιση ετερογενών σωμάτων στην πλατεία Tahrir δημιούργησε έναν εναλλακτικό χώρο κοινωνικής συσχέτισης. Η Judith Butler, σε συνομιλία με την Cavarero για την πολιτική της ευαλωτότητας, έχει υποστηρίξει ότι η συνθήκη της ευαλωτότητας, ως έκθεση και σχέση με τους άλλους, λειτουργεί ως σημείο εκκίνησης για τη διαμόρφωση δεσμών συσχετισμού και σχεσιακότητας. Όταν έχουμε υποφέρει από τις δικές μας πληγές, έχουμε αποκτήσει και μια εγγήγορη σε σχέση με τους τραυματισμούς από τους οποίους υποφέρουν οι άλλοι και οι άλλες. Εντέλει συνδεόμαστε βάσει μιας κοινής αλλά διαφορετικά κατανεμημένης συνθήκης τρωτότητας και οδύνης. Από αυτή την άποψη, «εμπλεκόμαστε σε ζωές που δεν είναι δικές μας» (Butler, 2006: 28). Καθένας από εκείνους τους ανθρώπους που βρέθηκαν στις πολυπληθείς διαμαρτυρίες στην Αίγυπτο είχε τη δική του ιστορία, τον δικό του πόνο και τα δικά του αιτήματα. Παρ' όλα αυτά, στις διαμαρτυρίες αυτές, ο ένας συνδεόταν με τις ιστορίες, τον πόνο και τα αιτήματα της άλλης. Ενώ τους χώριζαν οι νόρμες, όπως η τάξη, το μορφωτικό και θρησκευτικό επίπεδο, οι έμφυλες θέσεις, τελικά επέμειναν στη συμμαχία τους. Πέρα από την άνιση οικονομία του οίκου και της οικειότητας, διαμορφώθηκε μια συνθήκη συνύπαρξης όπου η διαφορά επιτελούνταν διαφορετικά, χωρίς να υπάγεται στην κανονιστική φαντασίωση της ομοιογένειας ούτε στην ιεραρχική βία της διάκρισης. Αυτό λοιπόν μας οδηγεί στο να σκεφτούμε την επανάσταση όχι ως συγκρότηση θεσμών ή ανασχεδιασμό του κράτους, αλλά ως άσκηση κοινών, αν και διαφορετικών, ευαισθησιών στον δημόσιο χώρο. Οι εντάσεις και οι διαμάχες που ενδέχεται να αναδύονται μέσα από αυτή την άσκηση είναι μια καίρια διάσταση αυτής της ανοιχτής προβληματικής.

6. Για τη σχέση ευαλωτότητας και πρακτικών αντίστασης, βλ. Judith Butler, Zeynep Gambetti, Leticia Sabsay (2016), *Vulnerability in Resistance*, επιμ.

Προτάσσοντας την «ενικο-πληθυντική» οντολογία, ο φιλόσοφος Jean-Luc Nancy έχει αναλύσει τη σχέση ανάμεσα στην οντολογία και την πολιτική, όπου η οντολογία θεωρείται ζήτημα κοινωνικής ύπαρξης ή, όπως το θέτει ο ίδιος, ζήτημα του *να-είσαι-από-κοινού, να-είσαι-με, να-είσαι-μαζί, να-είσαι-με-τον-άλλον* και *να-είσαι-με-πολλούς*. Για τον Nancy, η ύπαρξη αφορά πάντα το «να είσαι με», κάτι το οποίο δεν φωλιάζει σε προϋπάρχουσες μορφές του μαζί, αλλά χαρακτηρίζεται από την αμοιβαία έκθεση στον άλλο. Πρόκειται για έναν ιδιαίτερο τρόπο αντίληψης του *να-είσαι-με*, όπου κάτι ή κάποιος είναι οικείο ή οικείος, ενώ ταυτόχρονα παραμένει στο έξω. Ιδιαίτερη σημασία έχει το ότι η συνύπαρξη δεν πραγματοποιείται λόγω κάποιας προϋπάρχουσας ομοιότητας. Το *να-είσαι-μαζί* δεν περιλαμβάνει «κάποιον συνεπή λόγο να είσαι μαζί» (Nancy, 2013: 31). Αντιθέτως, το μαζί έχει να κάνει με την αίσθηση ότι είσαι μαζί, με «μια κοινή ευαισθησία» που είναι «η ευαισθησία των πολλών, που είναι μόνοι, μαζί, και δεν έχουν ως αφετηρία κάτι που τους λέει: είστε οικογένεια» (Nancy, 2013: 32). Αυτή η εννοιολόγηση του πολιτικού αφορά το να ζεις μαζί και να επηρεάζεσαι στο πλαίσιο της πόλης, κάτι το οποίο όμως δεν νοείται σαν ένα «μοναδικό πράγμα», σύμφωνα με το μοντέλο της πατρίδας ή του ηγέτη. Ο πληθυντικός δεν αφορά μια διαδικασία ενοποίησης από την άποψη της ολότητας του ενός, αλλά «όλους τους νεκρούς και ζώντες και όλα τα όντα» (Nancy, 2013: 32). Αυτό που εμπεριέχει η συνύπαρξη αποτελεί ένα είδος επικοινωνίας των αισθήσεων και όχι της νοηματοδότησης. Σύμφωνα με τον Nancy, αυτό συνοψίζεται στα περιεχόμενα του «συν»:

Τοποθετείται πριν και μετά από κάθε νόμο ή κάθε σχέση, εάν ως σχέση νοείται ένα είδος τεχνικού ή διανοητικού δεσμού. Θα προσέθετα, επιπλέον, ότι η ευαισθησία του αμοιβαίου, του κοινού, είναι κάτι παραπάνω από δεσμός. Σήμερα μιλάμε για έναν κοινωνικό δεσμό, αλλά ο δεσμός είναι σαν ένα σκοινί που δεν είναι ακριβώς ορατό. Λέμε ότι η φιλία ή ο έρωτας δημιουργεί δεσμούς, όμως μπορούμε ταυτόχρονα να συμφωνήσουμε ότι

η φιλία και ο έρωτας δεν είναι ακριβώς δεσμοί, αλλά κάτι άλλο. Μπορούμε, για παράδειγμα, να το θέσουμε σαν μια απλή αντίθεση· δεν είναι δεσμός αλλά άγγιγμα. Στο άγγιγμα δεν υπάρχει δεσμός, υπάρχει εγγύτητα μα όχι δεσμός (Nancy, 2000: 15).

Η Tahrir δεν ήταν χώρος ενότητας αλλά συν-αισθηματικής σχεσιακότητας· ήταν ένας χώρος που επέτρεψε να γίνει αισθητό το μαζί και οι εντάσεις και αντιφάσεις του ανάμεσα στους διαδηλωτές/τριες, ανάμεσα στους/στις ζωντανούς/ές και τους/τις νεκρούς/ές διαδηλωτές/τριες. Πρόκειται για μια σχέση που υπήρχε μόνο ως κάτι το «εύθραυστο» που δεν θεωρείται ποτέ αυτονόητο ή δεδομένο» (Nancy, 2013: 37).

Στο πλαίσιο αυτό, η αξιοπρέπεια που διεκδίκησαν οι διαδηλωτές/τριες δεν αφορά την περιφρούρηση της ατομικότητας κάθε ανθρώπου, με την έννοια του αυτόνομου εαυτού που διακήρυξε ο δυτικός φιλελεύθερος ατομικισμός. Αντίθετα, λαμβάνει χώρα ως πληθυντική και ρευστή μοναδικότητα που παραμένει ανοιχτή στις δυνατότητες και στις αδυνατότητες των σχέσεων με τους άλλους, γι' αυτό και δεν πρέπει να συγχέεται με τη φιλελεύθερη παράδοση των ατομικών διεκδικήσεων και της θεσμικής αναγνώρισης. Παράλληλα η εννοιολόγηση της αξιοπρέπειας ως πληθυντική σχεσιακότητα δεν πρέπει να μας κατευθύνει σε μορφές ομοιογενοποιημένου κοινοτισμού: τέτοιου είδους μορφές τείνουν να προϋποθέτουν τους κοινούς δεσμούς με όρους καθολικών κοινωνικοτήτων, να εξαλείφουν τη διαφορά και να συσκοτίζουν τους τρόπους με τους οποίους νόρμες και αποκλεισμοί, κυρίως έμφυλοι αλλά και άλλοι, εγκαθιδρύουν κοινότητες μα και περιθωριοποιήσεις. Η αξιοπρέπεια δεν μπορεί να αναχθεί μόνο σε ένα αίτημα για αναγνώριση, αλλά σχετίζεται και με μια πληθυντική αυτοδιάθεση, όπου ο εαυτός δύναται να σχετίζεται πλουραλιστικά ή/και διατομικά.⁷ Υπό αυτή

7. Περισσότερα για τη γενεαλογία της έννοιας της αξιοπρέπειας αλλά και της *karamah* βλ. Fotini Tsiibiridou και Michalis Bartsidis (2016), «“Dignity” as Global Civic Virtue: Redefining Democracy through Cosmopolitics in the Era of Neoliberal Governmentality».

την έννοια, η σχεσιακή μοναδικότητα που η έννοια *karamah* (αξιοπρέπεια) κινητοποίησε στην / από την πλατεία Tahrir δεν προσιδιάζει στην ηθικά νοούμενη και αστικά τοποθετημένη κατηγορία της αξιοπρέπειας, όπως έχει ιστορικά εμπεδωθεί στο φιλελεύθερο πλαίσιο των ατομικών δικαιωμάτων και της ταυτοτικής αναγνώρισης. Η *karamah*⁸ δεν προϋποθέτει την ανθρωπινότητα, αλλά αμφισβητεί τις προϋποθέσεις και τους όρους με τους οποίους αυτή ορίζεται και διανέμεται σε κάθε ιδιαίτερο και μοναδικό ιστορικο-κοινωνικό πλαίσιο.⁹

Εξεγερμένες σωματικότητες

Σε μια χειρονομία αναστοχαστικής αυτο-ψυχογραφίας, ο Fanon, που τάσσεται με την αντιαποικιακή αφύπνιση της πατρίδας του και την αλληλέγγυα στάση προς τους εξεγερμένους ομοεθνείς του Αλγερινούς, θα περιγράψει την επίκληση βίας στο μέτωπο του εθνικού απελευθερωτικού αγώνα της αποικιοκρατούμενης Αλγερίας σαν:

μια ατομική μάχη και αποκαλύπτει πόσο αναγκαίο είναι για τον διανοούμενο να βλάψει τον εαυτό του, να τραυματιστεί, να χύσει κυριολεκτικά αίμα και να απελευθερωθεί από το είναι του, που είναι ήδη μολυσμένο από τα μικρόβια της παρακμής. Μια εσπευσμένη, οδυνηρή μάχη όπου αναπόδραστα ο μύς θα πρέπει να αντικαταστήσει την ιδέα (Fanon, 2004: 157).

8. Για την έννοια *al karamah* δεξ και στο κείμενο της Κλεοπάτρας Γιουσέφ στον παρόντα τόμο.

9. Καίρια εδώ είναι η ανάλυση της αξιοπρέπειας ως παγκοσμιοποτικής αρετής και ενδεχομένως ένα νέο καθολικό ιδεώδες με όρους κοσμοπολιτικής, που προτείνουν στο κείμενό τους οι Fotini Tsibiridou και Michalis Bartsidis (2016), «“Dignity” as Global Civic Virtue: Redefining Democracy through Cosmopolitics in the Era of Neoliberal Governmentality».

Μέσα από ποιες συν-αισθηματικότητες, προδιαθέσεις, αποκηρύξεις και δεκτικότητες επανεφευρίσκονται και επανενσαρκώνονται τα σώματα καθώς υπάγονται σε εξουσιαστικές προδιαγραφές, αλλά και εκτρέπονται από αυτές;¹⁰ Πριν καν ξεσπάσει η εξέγερση, κατά την περίοδο του ξεσηκωμού στην Τυνησία, η διαδικτυακή ομάδα «Κίνημα Νέων της 6ης Απριλίου» [April 6 Youth Movement] έστειλε ένα σημείωμα σε μια σελίδα στο Facebook κατά της διαφθοράς και των βιαιοπραγιών του καθεστώτος, ζητώντας «βοήθεια για την προώθηση» της ημέρας της διαμαρτυρίας. Η Asmaa Mahfouz, συν-ιδρύτρια του Κινήματος Νέων της 6ης Απριλίου, ανάρτησε ένα βίντεο όπου μιλούσε ευθέως στην κάμερα κρατώντας ένα πλακάτ που ανακοίνωνε ότι η ίδια θα βγει έξω και θα διαμαρτυρηθεί εναντίον του καθεστώτος Mubarak. Μιλώντας στον κόσμο και μιλώντας με κόσμο, πήρε θέση επώνυμα και δημόσια, έβαλε το σώμα της σε κίνδυνο και βοήθησε στην κινητοποίηση των μαζικών διαδηλώσεων στις 25 Ιανουαρίου. Σύμφωνα με τα λόγια και το κάλεσμα της ίδιας της Mahfouz:¹¹

Ενημερώστε τον κόσμο... εσείς ξέρετε τον κοινωνικό σας κύκλο, την πολυκατοικία σας, την οικογένειά σας, τους φίλους σας, πείτε τους να έρθουν μαζί μας. Φέρτε πέντε ανθρώπους, δέκα ανθρώπους· αν καταφέρει ο καθένας από εμάς να φέρει πέντε ή δέκα ανθρώπους στην πλατεία Tahrir... μιλήστε στον κόσμο και πείτε τους, αυτό μόνο αρκεί! Θα κάνει τη διαφορά, θα κάνει μεγάλη διαφορά... Κατεβείτε μαζί μας και απαιτήστε τα δικαιώματά σας, τα δικαιώματά μου, τα δικαιώματα της οικο-

10. Σχετικά με τον επανακαθορισμό του πολιτικού ως προς το συν-αίσθημα, βλ. Ειρήνη Αβραμοπούλου (2018), *Το συν-αίσθημα στο πολιτικό: Υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στο σύγχρονο κόσμο*.

11. Αναλυτικότερα στην εξής ιστοσελίδα: https://www.google.gr/search?source=hp&ei=yZrIXJD7N87JrgSYsbqoDA&q=asmaa+mahfouz+video&oq=Asmaa+Mahfouz+&gs_l=psy-ab.1.0.0i203l2j0i22i30l8.2225.2225..4863...0.0..0.163.280.0j2.....0.....2j1..gws-wiz.....0.WaVDlw24BgE

γένειάς σας. Εγώ θα κατέβω στις 25 Ιανουαρίου και θα πω «όχι» στη διαφθορά, «όχι» σ' αυτό το καθεστώς.

Στην ανάλυση του Franz Fanon σχετικά με τη βία που υφίσταται το αποικιοποιημένο υποκείμενο, το υποκείμενο αποσχίζεται από το σώμα του, το οποίο έχει πραγματοποιηθεί. Στα όνειρά του όμως, ξαναβρίσκει τη σωματική σαρκικότητά του, όταν φαντάζεται ότι χρησιμοποιώντας μυϊκή δύναμη είναι και πάλι σε κίνηση και μεταβολή μέσω της κίνησης:

Το πρώτο πράγμα που μαθαίνει το αποικιακό υποκείμενο είναι να παραμένει στον τόπο του και να μην υπερβαίνει τα όριά του. Εξού και τα όνειρα του αποικιακού υποκειμένου είναι μυώδη όνειρα, είναι όνειρα δράσης, όνειρα επιθετικής σφριγηλότητας. Ονειρεύομαι ότι χοροπηδάω, κολυμπάω, τρέχω και σκαρφαλώνω [...]» (Fanon, 2004: 15).

Η Asmaa Mahfouz κατέβηκε στην Tahrir καλώντας παράλληλα τους συμπολίτες/λίτισσές της να την ακολουθήσουν. Κι αυτό το έκανε τραγουδώντας και χορεύοντας, χρησιμοποιώντας, έτσι, το σώμα ως δραστικό μέσο απεύθυνσης και αντίστασης. Εκείνη η στιγμή, η οποία αντηχούσε με ανοίκειο τρόπο τη ρήση της αντικομφορμίστριας φεμινίστριας του 19ου αιώνα Emma Goldman «Αν δεν μπορώ να χορέψω, δεν θα είμαι κομμάτι της επανάστασής σας», άντλησε το κεντρικό πολιτικό της νόημα από το γεγονός ότι το κράτος και άλλοι φορείς εξουσίας επιχειρούσαν βίαια να πειθαρχήσουν τα σώματα που αντιστέκονταν στην καθυπόταξη. Το ερώτημα είναι πώς τα ενσώματα υποκείμενα διεκδικούν και επινοούν τρόπους αντίστασης: από πού αντλούν δύναμη, με ποια υλικά αναλαμβάνουν δράση, πώς εμπλέκουν τα ίδια τα σώματά τους, αλλά και με τι κόστος κάθε φορά. Το έναυσμα των εξεγέρσεων στη Βόρεια Αφρική δόθηκε από το συμβάν της δημόσιας αυτοπυρπόλησης του πλανόδιου πωλητή Mohamed Bouazizi στην Τυνησία: ο εικοσιτετράχρονος βιοπαλαιστής έδωσε τέλος στη ζωή του όταν η

αστυνομία κατάσχεσε τα εμπορεύματά του και μετά τον εξευτελισμό που υπέστη από μια κρατική υπάλληλο. Παρόμοιες πράξεις έκφρασης πολιτικής οργής και ανυπακοής απέναντι στον κρατικό αυταρχισμό εξαπλώθηκαν στην Τунησία, αλλά και στην Αλγερία, στην Αίγυπτο και στη Σαουδική Αραβία.

Αυτή τη συσχέτιση ευαλωτότητας, πολιτικής βίας και ενσώματης υποκειμενοποίησης φωτίζει ο Fanon αναλύοντας πώς το υποτέλές υποκείμενο στην αποικιακή συνθήκη γίνεται μάρτυρας (με τη διπλή έννοια, της οδύνης και της μαρτυρίας) της αλλοτρίωσης και απαλλοτρίωσης του σώματός του: το σώμα, ριζικά αναλώσιμο, υπάρχει μόνο με τους όρους και τις προδιαγραφές του αποικιοκράτη, και με αυτόν τον τρόπο, της αποξένωσης και της αποστέρησης, βιώνεται επίπονα από το ίδιο το αποικιοκρατούμενο υποκείμενο. Για τον Fanon, η αντίσταση και η πρόκληση βίας εναντίον της αποικιακής εξουσίας κινητοποιούν το αποικιοκρατούμενο υποκείμενο ώστε να επανοικειοποιηθεί (να νιώσει ξανά) το σώμα του μέσω της αισθησιακής αναζωογόνησης και της μυϊκής και σαρκικής ενεργοποίησης. Αυτή η αισθησιακή εξέγερση είναι εκτονωτική, αλλά μπορεί να αποβεί και αυτοκαταστροφική καθώς εκθέτει το υπεξούσιο υποκείμενο στην υπέρτερη ισχύ της αποικιακής εξουσίας.

Η απελευθερωτική ανασύναξη και εκκίνηση του σώματος, παρά τους κινδύνους αυτοδιάλυσης του υποκειμένου, ανακινεί μια άλλου είδους αυτοσυνειδησία: το αποικιοποιημένο υποκείμενο μπαίνει σε μια σχέση ενσυναίσθησης με το σώμα του. Καθώς όμως ανακτά τη σχέση με τον ενσώματο εαυτό και αρχίζει να αναρωτιέται για την αυτοδιάθεση του σώματός του, παράλληλα συσχετίζεται με κοινούς αγώνες που θα εξασφαλίσουν την αποκτηθείσα ενσυναίσθηση με το σώμα. Αυτή τη συμβολή της τραυματικής ενσώματης εμπειρίας στη δημιουργία μιας συλλογικής συνείδησης φαίνεται να υπονοεί ο Fanon όταν κλείνει το βιβλίο του *Μαύρο δέρμα, λευκές μάσκες* με την έκκληση «Ω σώμα μου, κάνε με άνθρωπο που πάντα ρωτάει!» (Fanon, 2008: 231). Στην κειμενική συνομιλία της με τον Fanon γύρω από τη βία και την υποκειμενοποίηση, η Butler υποδεικνύει ότι η βία δεν είναι απόλυτα διαβρωτική για το

υποκείμενο, αλλά ότι υπάρχουν εν δυνάμει υπολείμματα διερώτησης, όπως: «Πώς θα βιώσω τη βία της διαμόρφωσής μου; Πώς θα ζήσει αυτή η βία εντός μου; Πώς θα με φέρει, παρά και πέρα από εμένα, ενόσω κι εγώ τη φέρω;» (Butler, 2009: 170).

Τα σώματα δεν είναι μόνο πειθαρχημένα και πειθήνια. Αντιθέτως, ενσαρκώνουν την εμπρόθετη δράση και αντιστέκονται στην υποταγή, περιλαμβάνοντας τη δράση τού να εμπλέκεσαι και να συνυφαίνεσαι με τις πολυπλοκότητες της εξουσίας. Οι διαδηλωτές/τριες της αιγυπτιακής εξέγερσης χρησιμοποίησαν το σώμα τους ως μέσο δημόσιας κατακραυγής απέναντι στην κατάχρηση της κρατικής εξουσίας αλλά και διεκδίκησης μιας αίσθησης αξιοπρέπειας και ελευθερίας. Όταν συγκεντρώθηκαν στην πλατεία Tahrir, στάθηκαν και διαδήλωσαν μαζί, έφαγαν και κοιμήθηκαν σε κοινό χώρο, υπέστησαν αστυνομικές και στρατιωτικές παραβιάσεις, προστάτευσαν με τα σώματά τους άλλα σώματα από τις αυθαιρεσίες του αυταρχικού καθεστώτος. Η Tahrir λοιπόν έθεσε εκ νέου και επιτακτικά το ζήτημα του πώς τα εξεγερμένα σώματα παράγονται καθώς εμπλέκονται με –και απεμπλέκονται από– τις νόρμες που επιδιώκουν να τα «βάλουν στη θέση τους».

Η θεωρητική επεξεργασία της έμφυλης επιτελεστικότητας και της μετασχηματιστικής εμπρόθετης δράσης από την Butler μάς επιτρέπει εδώ να συλλάβουμε τις δυνατότητες που προσφέρει μια τέτοια επανάληψη για την ανάσχεση των προτύπων της κανονιστικότητας και των αποκλεισμών και για τη διάνοιξη διαφόρων δυνατοτήτων πολιτικής και συναισθηματικής ευαισθησίας. Σύμφωνα με αυτή την εκδοχή για την πολιτική της επιτελεστικότητας, τα υποκείμενα εγκαλούνται συνεχώς από την επανάληψη κανόνων των οποίων η υλοποίηση είναι κοινωνικά υποχρεωτική, αν και πάντα είναι ατελής και ατυχής· καθώς τα υποκείμενα ιδιοποιούνται αναστοχαστικά αυτούς τους τραυματικούς όρους και ανταποκρίνονται στο απαιτητικό κάλεσμά τους, ενσωματώνουν και δημιουργούν τις συνθήκες που τα διαμορφώνουν και τα καθιστούν ικανά μέσα στον λόγο. Η επιτελεστικότητα περιλαμβάνει μια ατέρμονη σχεσιακή αλληλεπίδραση τρωτότητας και δυνατότητας, ενσωμά-



Αυτό το γκράφιτι φωτογραφήθηκε από τη Mona Abaza στις 21 Φεβρουαρίου του 2012. Μπλε σουτιέν πάνω σε τοιμεντένιες περιφράξεις που οι δυνάμεις ασφαλείας του στρατιωτικού καθεστώτος ανόρθωσαν στη Mohamed Mahmoud Street κοντά στην πλατεία Tahrir.

τωσης και αντίστασης, κατά την οποία εκδιπλώνονται πολυεπίπεδες δυνάμεις ιδιοποίησης, σφετερισμού και απαλλοτρίωσης.

Παρ' όλα αυτά, η ενσώματη ενότητα της πλατείας Tahrir επιτελέστηκε με αποκλεισμούς και κυρίως με έμφυλους αποκλεισμούς. Στις 8 Μαρτίου του 2011 δημοσιοποιήθηκε μια πρόσκληση για συγκέντρωση γυναικών στην Tahrir. Τη συγκέντρωση διέλυσαν βίαια οι δυνάμεις ασφαλείας, αυτή τη φορά υπό τη νέα και μεταβατική στρατιωτική κυβέρνηση που διαδέχθηκε το καθεστώς Mubarak. Οι διαδηλώτριες εξωθήθηκαν από την πλατεία, συνελήφθησαν και βασανίστηκαν στο υπόγειο του Εθνικού Μουσείου, που βρίσκεται στην άκρη της πλατείας Tahrir. Ο λόγος του στρατιωτικού καθεστώτος παρουσίασε τις διαδηλώτριες σαν γυναίκες «ελευθερίων ηθών», που ατιμάζουν τις εθνικές και τις οικογενειακές αξίες των σεμνών γυναικών του οίκου (Hafez, 2014). Η Σαμίρα

Ιμπραήμ, μια από τις γυναίκες που υπέστησαν τη σεξουαλική βία και ταπείνωση του τεστ παρθενίας, κατέθεσε μήνυση. Σε μια διαδήλωση στην πλατεία Tahrir εναντίον του αυταρχισμού της μεταβατικής στρατιωτικής κυβέρνησης τον Δεκέμβριο του 2011, μια διαδηλώτρια ξυλοκοπήθηκε, σύρθηκε και ποδοπατήθηκε δημόσια από τις στρατιωτικές και αστυνομικές δυνάμεις, με αποτέλεσμα να αποκαλυφθεί το μπλε σουτιέν της μέσα από τη μουσουλμανική ενδυμασία της (abaya). Ο λόγος του στρατιωτικού καθεστώτος παρουσίασε τη διαδηλώτρια σαν «μοιραία γυναίκα», που έσκισε εσκεμμένα τα ρούχα της προκειμένου να προκαλέσει τους άνδρες των δυνάμεων ασφαλείας. Ως αντίδραση στο βίαιο αυτό περιστατικό, οργανώθηκε μια μαζική κινητοποίηση που διέσχισε το Κάιρο απαιτώντας το τέλος της στρατιωτικής κυβέρνησης και αντηχώντας το αυτοσχέδιο τραγούδι «Οι κόρες της Αιγύπτου είναι κόκκινη γραμμή». Το μπλε σουτιέν της διαδηλώτριας μετατράπηκε σε σύμβολο πολιτικής αντίστασης, που μάλιστα έγινε γκράφιτι πάνω σε μερικές από τις τσιμεντένιες περιφράξεις που οι δυνάμεις ασφαλείας είχαν ανορθώσει για να εμποδίσουν τις μαζικές συγκεντρώσεις.

Το φθινόπωρο του 2011 η νεαρή φοιτήτρια Αλία Αλ Μάχντι αυτοφωτογραφήθηκε γυμνή και δημοσίευσε τη φωτογραφία στο διαδίκτυο κάνοντας αναφορά σε μια μακρά γενεαλογία γυμνών σωμάτων στην τέχνη, υπερασπιζόμενη έτσι την πράξη της με όρους σεξουαλικής ελευθερίας και ελευθερίας της έκφρασης. Το γυμνό της σώμα πυροδότησε διαμάχες γύρω από το αν αναπαράγει ή υπονομεύει αναπαραστάσεις του γυναικείου ως σώματος, και μάλιστα γυμνού, ενώ συνάμα περιέπλεξε τις στερεοτυπικές διακρίσεις μεταξύ κοσμικών και μουσουλμανικών φεμινισμών (Eiler-aas, 2014· Τσιμπιρίδου, 2006). Μέσω των σωμάτων τους, η ανώνυμη διαδηλώτρια με το μπλε σουτιέν, η Ιμπραήμ και η Μάχντι διατάραξαν την κανονιστική διάκριση ανάμεσα στο «ιδιωτικό» και το «δημόσιο». Κατά κάποιο τρόπο η κρατική πολιτική βίαιης πειθάρχησης των σωμάτων παράγει το φάντασμα της εκτροπής της. Η δυνατότητα εμπρόθετης δράσης και μετασχηματισμού φαίνεται



Αυτό το γκράφιτι φωτογραφήθηκε από την Gigi Ibrahim στις 29 Νοεμβρίου του 2011. Το κείμενο παραθέτει: «Η γυναίκα με τη μαντίλα (Σαμίρα Ιμπραήμ) είναι 35 ετών. Την εξανάγκασαν να ξεγυμνωθεί για να εξεταστεί η παρθενία της με παρουσία στρατιωτών και αξιωματικών του στρατού. Κατέφυγε σε αιγυπτιακά δικαστήρια για να καταθέσει μήνυση, αλλά δεν έλαβε καμία προσοχή από τα μέσα και καμία δημόσια υποστήριξη. Η ημίγυμνη γυναίκα (Αλία Αλ Μάχντι) γδύθηκε με τη θέλησή της και εξέθεσε το σώμα της. Πολύς κόσμος μαζεύτηκε γύρω της και απέκτησε ένα κοινό 3 εκατομμυρίων, ενώ γράφτηκαν γι' αυτήν τουλάχιστον πενήντα άρθρα και γυρίστηκαν πολλές τηλεοπτικές εκπομπές.

ότι δεν προκύπτει από κάτι καθαρά νέο, μια ιδεώδη εξωτερικότητα ως προς την τάξη του λόγου, αλλά από μια συνεχή διαδικασία – και δοκιμασία– αποδιάρθρωσης των απαγορεύσεων και των υποχρεώσεων που συγκροτούν ιδεολογικά και πολιτισμικά την υπαρκτή τάξη του λόγου.

Όταν η Μάχντι επιχείρησε να συμμετάσχει στη συνέλευση της πλατείας Tahrir, μετά τη δημοσιοποίηση της φωτογραφίας της, το πλήθος την απώθησε. Η συνάθροιση «δεν προϋποθέτει και δεν παράγει, ακριβώς, μια συλλογική ταυτότητα, αλλά ένα σύνολο δυ-

ναμικών και ενισχυτικών σχέσεων που περιλαμβάνουν την υποστήριξη, τη διαφωνία, τη ρήξη, τη χαρά και την αλληλεγγύη» (Μπάτλερ, 2018: 41). Ως κοινωνικο-πολιτική συνθήκη, η επισφάλεια συσχετίζει ετεροποιημένους/ες άλλους/ες και κινητοποιεί τη μεταξύ τους αλληλεγγύη, ενδεχομένως προσπερνώντας αγεφύρωτες διαφορές, αλλά χωρίς να οδηγείται αναγωγικά σε παραγωγή ενιαίας και σταθερής ταυτότητας (ό.π.: 75). Η επίκληση αυτών των περιστάσεων έμφυλης σύγκρουσης, όπως στην περίπτωση του αποκλεισμού της Αλ Μάχντι, έχει στόχο να περιπλεχθεί κριτικά η πολιτική αλληλεγγύης που αναδύθηκε στη συνάθροιση της Tahrir. Σε αντίθετη περίπτωση, ελλοχεύει ο κίνδυνος της τυπικής οριενταλιστικής χειρονομίας της ομογενοποίησης του «άλλου». Και όπως έχει δείξει η Ιστορία, η μορφή του/της επαναστατημένου/της «άλλου»/«άλλης» παραμένει ευάλωτη στους δυτικοκεντρικούς τρόπους της οριενταλιστικής ομογενοποίησης και θεαματοποίησης (Αθανασίου, 2016).

Αντί επιλόγου

Τι σηματοδοτεί λοιπόν η Tahrir σήμερα; Τι πολιτικούς αναστοχασμούς και τι πολιτικές μνήμης κινητοποιεί; Εντέλει, εάν η ενσωμάτωση νοείται ως ατελής και ανέφικτη υλοποίηση ρυθμιστικών ιδεωδών, μπορούμε να σκεφτούμε το σώμα ως μέσο της επιτελεστικότητας και όχι ιδιοκτησία ενός προϋπάρχοντος υποκειμένου;¹² Όπως φάνηκε παραπάνω, η μετασχηματιστική εμπρόθετη δράση είναι κυρίως μια διαρκής ετοιμότητα συλλογικής απόκρισης και ευθύνης· είναι η απάντηση στις εγγενείς ρωγμές της εγκληματικής επανάληψης, στον διαβρωτικό άλλο που ενοικεί στον εαυτό και στην επίμονη ανοιχτότητα απέναντι στη φασματικότητα του επι-

12. Σχετική εδώ η συζήτηση γύρω από τη σχεσιακότητα ως αυτο-απαλλοτρίωση στο Judith Butler και Αθηνά Αθανασίου, *Απ-αλλοτρίωση: Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό* (2016).

τελεστικού. Πώς «χώρεσαν» στο χωροχρονικό, πολιτικό και φαντασιακό πεδίο της πλατείας Tahrir η ενσώματη αλληλεγγύη και η συλλογική διεκδίκηση κοινωνικής δικαιοσύνης μαζί με τις πειθαρχικές νόρμες περιχαράκωσης του πολιτικού σώματος μέσω του εξοβελισμού των απείθαρχων γυναικείων σωμάτων; Είναι ακριβώς σε αυτά τα διάκενα μεταξύ «κοινού» και εξαιρέσεων που η εξέγερση παίρνει ενσώματη μορφή ως ένα διαρκώς διαφιλονικούμενο πεδίο πολιτικού πάθους.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Abu-Lughod, L. (2012). «Living the “Revolution” in an Egyptian Village: Moral Action in a National Space», *American Ethnologist* 39 (1), 10.1111/j.1548-1425.2011.01341.x.
- Abu-Lughod, L. & Rabab, El-Mahdy (2011). «“Beyond the Woman Question” in Egyptian Revolution», *Feminist Studies*, τχ. 3, σ. 683-691.
- Αβραμοπούλου, Ειρ. (2018). *Το συν-αίσθημα στο πολιτικό: Υποκειμενικότητες, εξουσίες, και ανισότητες στο σύγχρονο κόσμο*. Αθήνα: Νήσος.
- Αθανασίου, Αθ. (2016). «Μετααποικιακή κριτική και σπουδές φύλου: Παρεμβαίνοντας σε αυτό που είναι δυνατό να ακουστεί», στο Αθανασίου, Αθ. (επ.), *Αποδομώντας την Αυτοκρατορία: Θεωρία και πολιτική της μετααποικιακής κριτικής*. Αθήνα: Νήσος, σ. 129-161.
- Amro, A. (2012). «Saeeds of Revolution: De-Mythologizing Khaled Saeed», *Jadaliyya*, 5 Ιουνίου 2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/5845/saeeds-of-revolution_de-mythologizing-khaled-saeed
- . (2010). «Egypt’s collision course with history», On Line Opinion: Australia’s e-journal of social and political debate, <http://www.on-lineopinion.com.au/view.asp?article=10663&page=2>
- Butler, J. (2018). Σημειώσεις για μια επιτελεστική θεωρία της συνάθροισης, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης. Αθήνα: Angelus Novus.
- . (2009). *Frames of War: When is Life Grievable?* London: Verso.

- . (2006). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Butler, J., Αθανασίου, Αθ. (2016). *Απ-αλλοτριώση: Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό*. Αθήνα: Τόπος.
- Butler, J., Gambetti, Z., Sabsay, L. (2016). *Vulnerability in Resistance* (ed.). Darham: Duke University Press.
- Cavarero, A. (2008). *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, μτφρ, William McCuaig. New York: Columbia University Press.
- . (2000). *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. New York: Routledge.
- Eileraas, K. (2014). «Sex(t)ing Revolution, Femmen-izing the public square: Aliaa Magda Elmahdy, Nude protest, and Transnational Feminist Body Politics», *Signs* 40 (1), 40-52.
- Elsadda, H. στο Attalah Lina, Hoda Elsadda, Pascale Ghazaleh, Dina Mansour Laila Shereen Sakr, and Sherene Seikaly, «Who are "the people"», *Mada*, 11 Φεβρουαρίου 2015. Στην ιστοσελίδα <https://madamasr.com/en/2015/02/11/feature/politics/who-are-the-people/>
- Fanon, Fr. (2004). *The Wretched of the Earth*, μτφρ. Richard Philcox. New York: Grove Press.
- . *Black Skin, White Masks* (2008), μτφρ. Charles Lam Markmann. London: Pluto Press.
- Fahmy, Kh. (2015). «Opening politics' black box: Reflections on the past, present and future of the Egyptian Revolution», στο Shehadeh Raja & Johnson Penny (eds), *Shifting Sands: The Unravelling of the Old Order in the Middle East*. London: Profile Books, 69-81.
- Hafez, Sh. (2014). «Bodies that protest: The Girl in the Blue Bra, Sexuality, and State Violence in Revolutionary Egypt», *Signs* 40 (1), 20-40.
- Judy, R. (2012). «Introduction: For Dignity; Tunisia and the Poetry of Emergent Democratic Humanism», στο Judy R. (ed.), *Tunisia Dossier: The Tunisian Revolution Dignity, boundary 2*, 39, τχ. 1, 1-16.
- Mahmood, S. (2019). «Φεμινισμός, δημοκρατία και αυτοκρατορία: Το Ισλάμ και ο πόλεμος της τρομοκρατίας», *Φεμινιστικά*, #2, ηλεκτρονικό περιοδικό.

- Mamdani, M. (2011). «An African reflection on Tahrir Square», *Pambazuka News: Voices for Freedom and Justice*, 12 Μαΐου 2011, ηλεκτρονικό περιοδικό.
- Mbembe, A. (2003). «Necropolitics», *Public Culture*, τόμ. 15, τχ. 1, Winter 2003, σ. 11-40.
- Mikdash, M. & Puar, J. (2016). «Queer Theory and Permanent War», *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, τόμ. 22, # 2, σ. 215-222.
- Nancy, J.-L. (2013). *Being with the without*, Axl Books.
- . (2000). *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press.
- Said, Edward W. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage.
- . 1993. *Culture and imperialism*. New York: Vintage.
- Seikaly, Sh. στο Attalah Lina, Hoda Elsadda, Pascale Ghazaleh, Dina Mansour Laila Shereen Sakr & Sherene Seikaly, «Who are 'the people'», *Mada*, 11 Φεβρουαρίου 2015. Στην ιστοσελίδα <https://madamasr.com/en/2015/02/11/feature/politics/who-are-the-people/>
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). «Can the Subaltern Speak?», στο Nelson Cary & Grossberg Lawrence (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*. United Kingdom: Macmillan Education Basingstoke.
- . (1999). *A Critique of Postcolonial Reason*. Harvard University Press, Cambridge.
- Tsibiridou, F. & Michalis, B. (2016). «Dignity' as Global Civic Virtue: Redefining Democracy through Cosmopolitics in the Era of Neoliberal Governmentality», στο Sabah Alnaserri (ed.), *Arab Revolutions and Beyond: The Middle East and Reverberations in the Americas*. New York: Palgrave, 31-54.
- Τσιμπιρίδου, Φ. (2006). «Μουσουλμάνες της Ανατολής»: Αναπαραστάσεις, πολιτισμικές σημασίες και πολιτικές (επιμ.). Αθήνα: Κριτική.