

Πτωχιακή εργασία:

*Αντιλήψεις για τη θέση και τον ρόλο της γυναίκας στην σύγχρονη κοινωνία
από μουσουλμάνες μετανάστριες που ζουν στην πόλη του Ηρακλείου*



Σπουδάστριες: Διαμαντοπούλου Αθανασία,
Τόσκα Αουρέλα

Υπεύθυνος Καθηγητής: Προκοπάκης Εμμανουήλ

ΗΡΑΚΛΕΙΟ 2020

Περιεχόμενα

| | |
|--|----|
| ΕΙΣΑΓΩΓΗ..... | 4 |
| ΜΕΡΟΣ Α΄: ΘΕΩΡΙΑ..... | 7 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1:ΓΥΝΑΙΚΑ ΚΑΙ ΑΡΑΒΙΚΟΣ ΚΟΣΜΟΣ..... | 7 |
| 1.1.Πολιτισμικά στοιχεία του αραβικού κόσμου και η σχέση τους με το γυναικείο φύλο..... | 8 |
| 1.2 Ισλαμικός φεμινισμός..... | 13 |
| 1.3 Η θέση της γυναίκας στη Συρία πριν και κατά την διάρκεια του πολέμου..... | 20 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2:ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΣ..... | 28 |
| 2.1 Το φάσμα του οριενταλισμού και οι προβληματισμοί που γεννά..... | 28 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΤΙΚΗ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ: ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ «ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΕΝΤΑΞΗ» ΚΑΙ ΤΩΝ ΜΟΝΤΕΛΩΝ ΕΦΑΡΜΟΓΗΣ ΤΗΣ..... | 37 |
| 3. 1. Εννοιολογικές προσεγγίσεις και προβληματισμοί για το φαινόμενο της ένταξης μεταναστών..... | 38 |
| 3. 2. Μοντέλα ένταξης..... | 41 |
| ΜΕΡΟΣ Β΄: ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ ΈΡΕΥΝΑΣ..... | 50 |
| 1. 1. Σκοπός..... | 50 |
| 1.2. Στόχοι..... | 50 |
| 1.3. Ερευνητικά Ερωτήματα..... | 51 |
| 1.4.Μεθοδολογικά εργαλεία..... | 52 |
| 1.5. Επιλογή Δείγματος..... | 53 |
| 1.6 Τα χαρακτηριστικά του δείγματος..... | 55 |
| ΑΝΑΛΥΣΗ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΩΝ..... | 58 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1:ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΩΝ ΕΡΩΤΩΜΕΝΩΝ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΑ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΤΗΣ ΧΩΡΑΣ ΠΡΟΕΛΕΥΣΗΣ..... | 58 |
| 1.1. Περιγραφή των βασικών χαρακτηριστικών της αραβικής κοινωνίας..... | 58 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2:ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΩΝ ΕΡΩΤΩΜΕΝΩΝ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗ ΘΕΣΗ ΚΑΙ ΤΩΝ ΡΟΛΟ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ ΤΟΥΣ ΣΤΗΝ ΧΩΡΑ ΠΡΟΕΛΕΥΣΗΣ..... | 63 |
| 2.1. Η εξωοικιακή ζωή των γυναικών στην χώρα προέλευσης..... | 63 |
| 2.2. Η εργασιακή απασχόληση των γυναικών στην χώρα προέλευσης..... | 65 |
| 2.3. Η ενδοοικιακή ζωή των γυναικών στην χώρα προέλευσης..... | 67 |
| 2.4. Οι συζυγικές σχέσεις στην χώρα προέλευσης..... | 69 |
| 2.5. Ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της μουσουλμάνας γυναίκας..... | 71 |

| | |
|---|-----|
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Η ΘΕΣΗ ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΓΥΝΑΙΚΕΙΟΥ ΦΥΛΟΥ ΣΤΟ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΟ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ | 74 |
| 3.1. Διαφορές ανάμεσα στην παραδοσιακή και την μοντέρνα γυναίκα. Παράγοντες που συνέβαλλαν στη δημιουργία τους..... | 74 |
| 3.2. Αξιολόγηση της θέσης και του ρόλου των γυναικών στο οικογενειακό και κοινωνικό πλαίσιο της σύγχρονης κοινωνίας | 76 |
| 3.3. Προβληματισμοί που δημιουργεί ο σύγχρονος τρόπος ζωής των γυναικών | 80 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΧΩΡΑ ΥΠΟΔΟΧΗΣ | 83 |
| 4.1. Αντιλήψεις για την κοινωνική ζωή στην ελληνική κοινωνία | 83 |
| 4.2. Αντιλήψεις για την οικογενειακή ζωή στην ελληνική κοινωνία | 89 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: Η ΕΝΤΑΞΗ ΣΤΟ ΝΕΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ | 93 |
| 5.1. Η αλληλεπίδραση με την κοινωνία υποδοχής | 93 |
| 5.2. Δυσκολίες στην κοινωνία υποδοχής | 97 |
| 5.3. Αλλαγές στον τρόπο ζωής με την έλευση στην κοινωνία υποδοχής | 101 |
| 5.4. Προσδοκίες για το μέλλον | 104 |
| ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ | 108 |
| ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ | 113 |

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αν και οι απαρχές της μετανάστευσης εντοπίζονται στο μακρινό παρελθόν, συνιστά ένα φαινόμενο που συναντάται σε τακτά χρονικά διαστήματα και απασχολεί μέχρι και σήμερα. Απασχολεί πρωτίστως τον ίδιο τον μετακινούμενο πληθυσμό κι έπειτα συγγραφείς, πολιτικές ηγεσίες και γενικότερα τις κοινωνίες υποδοχής. Το παράδοξο για εμάς στο μεταναστευτικό ζήτημα είναι διττό. Αφενός, οι εμπόλεμες καταστάσεις εξακολουθούν να παρουσιάζονται, την ώρα που βρισκόμαστε σε μια εποχή ανθρωπιστικής προόδου, όπως φαίνεται από την ύπαρξη πλήθους κατοχυρωμένων ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αφετέρου, η σύγχυση που επικρατεί σχετικά με τη διαχείριση των νεοφερμένων ατόμων από την εκάστοτε χώρα υποδοχής έχει ως αποτέλεσμα οι νεοεισερχόμενοι να βιώνουν δύσκολες συνθήκες διαβίωσης, οι κοινωνίες να προβληματίζονται ή και να διχάζονται, ενώ η πολιτική ενότητα μεταξύ των ευρωπαϊκών χωρών αμφισβητείται, αφού υπάρχουν διαμάχες για το ποιο κράτος θα υποδεχτεί τους μετανάστες.

Οι κοινωνικές απόψεις που λειτουργούν ανασταλτικά στη διαμόρφωση μιας πολιτισμικής αλληλεπίδρασης ήταν το έναυσμα για την παρούσα έρευνα. Ιδιαίτερα η είσοδος Αράβων μεταναστών, που είναι και επίκαιρη, έχει προκαλέσει πληθώρα αντιδράσεων. Αυτές, σχεδόν στο σύνολο τους απορρέουν από τον ρόλο και τη θέση των γυναικών στις χώρες της Ανατολής. Η βία, η πατριαρχία και η ολιστική και καθολική «οπισθοδρομικότητα», θεωρούνται από ένα μεγάλο μέρος της ελληνικής κι όχι μόνο κοινωνίας, θεμέλια των αραβικών κρατών. Παράλληλα, αυτές οι απόψεις προκαλούν και προκαλούνται από ένα αίσθημα φόβου, την ονομαζόμενη «ισλαμοφοβία». «Η ισλαμοφοβία θεωρείται ως συστηματικός και ιδεολογικός πολιτικός έλεγχος και αυθεντία που παράγεται και αναπαράγεται για να διατηρήσει την ιδέα μιας ιδεολογικής διαφοράς μεταξύ ορισμένων ομαδικών κανόνων και αξιών που υποστηρίζονται ότι είναι ασυμβίβαστες με την κοινωνία της πλειοψηφίας» (Abbas, 2017:141). Κι εδώ οι λέξεις «εισβολείς» και «απειλή» είναι χαρακτηριστικές. Η μελέτη μας ωστόσο, δεν θα εστιάσει ιδιαίτερα στο πολιτικό προσκήνιο, καθώς εμπλέκονται και τρέχουσες αποφάσεις και στρατηγικές.

Σε σχέση με τις συνθήκες ζωής, αλλά και τη δυναμική των Αράβισσων στην πατρίδα τους, υπάρχει αρκετή βιβλιογραφία, αν και κατά βάση προσεγγίζει αυτά τα θέματα από παρόμοια οπτική γωνία, ειδικά όταν προέρχεται από Δυτικούς

συγγραφείς. Παράλληλα, σημαντική είναι η θεωρητική γνώση για τα μοντέλα ένταξης που έχουν εκφραστεί και υλοποιηθεί κατά τόπους.

Ωστόσο, οι Αράβισσες μετανάστριες συνιστούν μια ομάδα που δεν έχει προσεγγιστεί αρκετά, πόσο μάλλον άμεσα και μάλιστα από την σκοπιά των προσωπικών τους αντιλήψεων, οραμάτων και συναισθημάτων σχετικά με το φύλο τους. Έτσι, κρίναμε ενδιαφέρον και ωφέλιμο να έρθουμε σε επαφή με τις ίδιες. Στόχος μας είναι αρχικά να κατανοήσουμε τις κοινωνικές καταστάσεις που επικρατούν στην χώρα καταγωγής τους, την ερμηνεία που προσδίδουν στις υφιστάμενες εκεί συνθήκες, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο τις διαχειρίζονται και λειτουργούν μέσα σε αυτές. Έπειτα, επιδιώκεται η προσέγγιση των απόψεων τους για τη θέση και τον ρόλο των γυναικών στον οικογενειακό και κοινωνικό πυρήνα της μουσουλμανικής κοινότητας, καθώς και για τις έμφυλες σχέσεις. Συνάμα, στοχεύουμε στη διερεύνηση των απόψεων σχετικά με την εξελικτική πορεία του γυναικείου φύλου με έμφαση στον τρόπο ζωής των σύγχρονων γυναικών. Τέλος, επιθυμούμε την προσέγγιση των σκέψεων τους για το νέο κοινωνικό περιβάλλον και τα γενικότερα ζητήματα που σχετίζονται με την ένταξη τους, όπως οι δυσκολίες που αντιμετωπίζουν σε αυτό.

Στο σημείο αυτό, αξίζει να σημειωθεί ότι σύμφωνα με τον Ζιάκα (χ.χ.), η ισλαμική κοινωνία είχε αρχίσει να μην ακολουθεί κατά γράμμα κάποια ήθη και έθιμα. Στις μέρες μας όμως πέρα από αυτό, παρατηρείται και το αντίστροφο του. Ο ίδιος υποστηρίζει πως οι πολιτικές πρακτικές και ο πόλεμος έχουν αναζωπυρώσει τον ρόλο της θρησκείας και της παράδοσης στον ισλαμικό λαό, αφού έχουν βιώσει αρνητικά γεγονότα από τους «ισχυρούς πολιτισμούς» κι έτσι δεν θέλουν να γίνουν ένα με αυτούς. Επομένως, παράλληλα με την επίτευξη των τελευταίων στόχων, επιδιώκεται η διερεύνηση του εάν η αντιμετώπιση που λαμβάνει το δείγμα από την νέα κοινότητα επηρεάζει την στάση που θα τηρήσει, κι αν η μορφή αυτής της επιρροής κλίνει προς την ισχυροποίηση των στοιχείων της παράδοσης τους ή μήπως προς την υιοθέτηση των κοινωνικών προτύπων της χώρας υποδοχής.

Έτσι, η παρούσα εργασία αναπτύσσεται σε δυο μέρη. Το θεωρητικό και το ερευνητικό. Το θεωρητικό σκέλος ξεκινάει με μια εισαγωγή στα πολιτισμικά στοιχεία της αραβικής κοινωνίας, τα οποία αναλύονται σε συνάφεια με τις έμφυλες σχέσεις. Ο ισλαμικός φεμινισμός είναι μια έννοια που προσεγγίζεται επίσης, μιας και το κίνημα του φεμινισμού αρχικά συνδέεται με το γυναικείο φύλο κι έπειτα, ενώ είναι ευρέως

γνωστό, δεν έχει λάβει την ίδια αναγνώριση σχετικά με τη μορφή και τη διάσταση του στις ισλαμικές κοινότητες. Τέλος, ακολουθεί μια λεπτομερέστερη αναφορά στη Συρία και τη θέση των γυναικών εκεί.

Κατά το δεύτερο κεφάλαιο γίνεται λόγος για το φάσμα του οριενταλισμού. Ο οριενταλισμός αφορά την τάση «να παρουσιάζεται η Εγγύς και η Μέση Ανατολή με τρόπο που προσδιορίζει στις υποθέσεις, τα γούστα, τις φαντασιώσεις, τις πολιτικές σκοπιμότητες και τις προκαταλήψεις των Δυτικών» (Said, E. 1996 στο Καραλή, Σ. 2017). Όπως αναφέραμε παραπάνω, η επιρροή των οριενταλιστικών τοποθετήσεων είναι εμφανής και συνιστά κίνητρο για τη διεξαγωγή της παρούσας μελέτης. Άλλωστε, θεωρούμε ότι μέσα από την συνδυαστική μελέτη των γενικότερων θεωρητικών πηγών, των οριενταλιστικών θεωριών και των αφηγήσεων του δείγματος, θα προκύψει μια παραγωγική σύγκριση και κατά επέκταση μια όσο το δυνατόν ολοκληρωμένη επισκόπηση του θέματος.

Το τρίτο κεφάλαιο αφορά το ζήτημα της ένταξης. Πρότερα αναλύονται διάφορες πτυχές που συνοδεύουν τη διαδικασία αυτή και έπειτα παραθέτονται τα μοντέλα ένταξης που έχουν διατυπωθεί στην υπάρχουσα βιβλιογραφία. Είναι αναμενόμενο ότι τα στοιχεία που αναφέρθηκαν στα προηγούμενα κεφάλαια ασκούν επιρροή στην όποια πολιτισμική επαφή. Έτσι, κρίναμε θεμιτό να αποκτήσουμε μια εικόνα για τις μορφές με τις οποίες μπορεί να εκφραστεί μια κοινωνική επιθυμία, πέρα από τις αιτίες που μπορεί να οδηγήσουν σε αυτήν.

Τέλος, στην έρευνα συμμετείχαν γυναίκες από την Συρία και γενικότερα από τον Αραβικό κόσμο. Στο χωρίο της έρευνας παραθέτονται πρώτα οι στόχοι που τέθηκαν και τα μεθοδολογικά εργαλεία που αξιοποιήθηκαν, όπως τα κριτήρια επιλογής του δείγματος, ο τρόπος εύρεσης του και η μορφή προσέγγισης των αντιλήψεων του. Ακολουθεί η ανάλυση των δεδομένων και η παρουσίαση των αποτελεσμάτων.

ΜΕΡΟΣ Α΄: ΘΕΩΡΙΑ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΓΥΝΑΙΚΑ ΚΑΙ ΑΡΑΒΙΚΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

Εισαγωγή

Μεταξύ των αραβικών χωρών, οι οποίες συγκροτούνται κατά βάση από μουσουλμάνους, εμφανίζονται ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά αναφορικά με τα έμφυλα ζητήματα. Σε κάθε περίπτωση όμως, είναι σημαντικό να λαμβάνουμε υπόψη μας πως ο τρόπος αντίληψης, επεξεργασίας, ερμηνείας και πρακτικής εφαρμογής δεδομένων που έχουν σχέση με την ανθρώπινη συμπεριφορά διαφοροποιείται ανά άτομο. Επίσης, στην περίπτωση των αραβικών χωρών, έντονες είναι οι διαφοροποιήσεις ανά χώρα (Hayani, 1980· Moghadam, 2003· Alexandera και Parhizkar, 2018), όσο και ανά γεωγραφική περιοχή κάθε χώρας, με τις αστικές περιοχές να έχουν θετική επίδραση στην ισότητα των φύλων, (Charles κ Denman, 2012· Alexandera και Parhizkar, 2018) και κοινωνική τάξη, (Moghadam, 2003). Με βάση τα παραπάνω, θα λέγαμε πως ένα μοναδικό πορτραίτο των μουσουλμανικών χωρών είναι αδύνατον να υπάρξει και όπως αναφέρει η Treacher (2003), η αραβική περιοχή δεν είναι ομογενοποιημένη. Ωστόσο, ένα πρώτο βήμα στην προσπάθεια κατανόησης καταστάσεων που εμπεριέχουν τη σχέση μεταξύ των δυο φύλων, είναι η απόκτηση μιας γενικής εικόνας του κοινωνικού πλαισίου στο οποίο εντοπίζονται. Στο παρόν κεφάλαιο θα γίνει μια εισαγωγική προσέγγιση των κυρίαρχων στοιχείων που επικρατούν στις αραβικές χώρες και επηρεάζουν την κοινωνική πραγματικότητα των γυναικών. Παράλληλα με αυτά τα στοιχεία, σήμερα εμφανίζονται και νέες στάσεις ζωής στον μουσουλμανικό κόσμο, που ίσως δεν συνάδουν με την παράδοση αυτή καθ' αυτή, έχουν όμως σχέση με αυτήν. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το φαινόμενο του ισλαμικού φεμινισμού, ως μια άλλη μορφή φεμινισμού, βασισμένη στην ορθή ερμηνεία του νοήματος του Κορανιού, για το οποίο θα γίνει λόγος στην συνέχεια. Επομένως, στο κεφάλαιο αυτό, αρχικά θα προσεγγιστούν κάποια βασικά στοιχεία των χωρών αυτών που σχετίζονται με το ρόλο της μουσουλμάνας γυναίκας. Έπειτα, θα διερευνηθεί ο τρόπος συσχέτισης των δεδομένων αυτών με τις γυναίκες στην Συρία. Η χώρα αυτή διατηρεί έντονα τα πολιτισμικά της στοιχεία και ταυτόχρονα πριν το ξέσπασμα του πολέμου είχε ξεκινήσει μια διαδικασία αλλαγών

και προόδου, ειδικά στο θέμα των δικαιωμάτων των γυναικών, όπως θα γίνει αντιληπτό κατά την ανάγνωση του σχετικού υποκεφαλαίου.

1.1. Πολιτισμικά στοιχεία του αραβικού κόσμου και η σχέση τους με το γυναικείο φύλο

Σε γενικές γραμμές, θα λέγαμε πως η κάθε χώρα έχει ένα μοναδικό αποτύπωμα, το οποίο σκιαγραφείται στη ζωή των πολιτών της, και χαράσσεται στη σκέψη των πολιτών των άλλων χωρών. Η τοπική κουζίνα για παράδειγμα, ή η εργασιακή νομοθεσία της εκάστοτε χώρας, μπορεί να αποτελεί μέρος του δικού της αποτυπώματος.

Σε αυτό το υποκεφάλαιο θα γίνει αναφορά στα βασικά κοινωνικά χαρακτηριστικά που επικρατούν στις αραβικές χώρες καθώς και στον τρόπο και τον βαθμό που τα χαρακτηριστικά αυτά επηρεάζουν τις συνθήκες ζωής των αράβισων γυναικών. Συγκεκριμένα, θα γίνει λόγος για την θρησκευτική ευλάβεια, τον θεσμό της οικογένειας και την τήρηση εθίμων και παραδόσεων, που βάση της βιβλιογραφία αποτελούν κεντρικά στοιχεία στον αραβικό κόσμο (Charles κ Denman 2012· Farhat 2015· Alexandera και Parhizkar, 2018 · Ventura 2018· και Habib 2018).

Δεδομένου ότι αρκετά συχνά, παρατηρείται μια ασυνείδητη ταύτιση του μουσουλμανικού κόσμου με τον αραβικό, αξίζει να επισημανθεί αρχικά πως δεν ασπάζονται όλοι οι Άραβες ανεξαιρέτως το μουσουλμανικό θρήσκευμα, και δεν ανήκουν όλες οι χώρες στις οποίες επικρατεί η μουσουλμανική θρησκεία στον αραβικό κόσμο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η Ινδονησία, η οποία έχει τον μεγαλύτερο αριθμό μουσουλμάνων παγκοσμίως, αλλά δεν είναι αραβική χώρα. Συνεπώς, όταν αναφερόμαστε στον πληθυσμό των μουσουλμάνων ή των αράβων, γίνονται συχνά γενικεύσεις που δεν ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα και για αυτόν τον λόγο θα πρέπει να γινόμαστε συγκεκριμένοι.

Ο Ζιάκας (χ.χ.) υποστηρίζει ότι η ισλαμική κοινωνία είχε αρχίσει να μην ακολουθεί κατά γράμμα κάποια ήθη και έθιμα. Στις μέρες μας όμως πέρα από αυτό, παρατηρείται και το αντίστροφο του. Ο ίδιος , υποστηρίζει πως οι πολιτικές πρακτικές και ο πόλεμος έχουν αναζωπυρώσει τον ρόλο της θρησκείας και της

παράδοσης στον ισλαμικό λαό, αφού έχουν βιώσει αρνητικά γεγονότα από τους «ισχυρούς πολιτισμούς» κι έτσι δεν θέλουν να γίνουν ένα με αυτούς.

Η θρησκεία αποτελεί κατά βάση μια σταθερά των αραβικών χωρών που καθορίζει πολλές από τις πτυχές του βίου των μουσουλμάνων. «Στη Μέση Ανατολή, η κουλτούρα και η θρησκεία είναι συχνά συγκεχυμένες έννοιες και κάποιες φορές είναι δύσκολο ακόμα και για τον αναλυτή να τις διαχωρίσει», (Moghadam, 2003). Σύμφωνα με τον Al Hassan Golley (2004) η ιδέα του εκμοντερνισμού έδινε μεγάλη σημασία στα θρησκευτικά πιστεύω και την κοινωνία γενικά κι όχι τόσο στο άτομο, γεγονός που, όπως υποστηρίζει, δεν ανταποκρίνεται στη Δυτική ιδέα του «μοντέρνου», που έχει αναπτυχθεί κυρίως πάνω στις ιδέες του Διαφωτισμού και της σύγχρονης καπιταλιστικής οικονομίας. Ωστόσο, όπως προσέθεσε ο ίδιος, αυτό δεν θα πρέπει να γίνεται κατανοητό ως είδος εκμηδένισης του ατόμου, αλλά θα πρέπει να εστιάσουμε στο ότι η ταυτότητά του ορίζεται μέσα στο περιβάλλον που ανήκει κι όχι έξω από αυτό. Η δεδομένη κοινωνική κατάσταση δηλαδή είναι λογικό να επηρεάζει όσους αποτελούν μέρος της συγκεκριμένης κοινωνίας. Όπως αναφέρει ο Matle (2002 στο Omair, 2008: 117), «ο συντηρητισμός και η επίκληση της παράδοσης και της θρησκείας στις αραβικές χώρες επηρεάζουν την άποψη που έχουν και οι ίδιες οι γυναίκες για τον ρόλο τους».

Στο σημείο αυτό, κρίνεται αναγκαία μια συνοπτική αναφορά στο τι εμπεριέχει ο όρος «θρησκεία» στο Ισλάμ. Αρχικά, το Ισλάμ έχει εδραιωθεί πάνω στο Κοράνι, που είναι τα ακριβή λόγια του Θεού που στάλθηκαν στον προφήτη. Τα γραπτά κείμενα, όμως, που αποτελούν δημιούργημα μιας άλλης εποχής, έχουν παρουσιαστεί με διαφορετικές εκδοχές, όπως είναι «τα χαντίθ που έχουν επινοηθεί από ειδικούς οι οποίοι ένιωσαν την ανάγκη να εγκαθιδρύσουν μια τεχνική για να κρατήσουν τις παλιές παραδόσεις» Bennett (2005). Επίσης, η Σούννα αποτελεί δημιούργημα των ακολούθων του προφήτη μετά τον θάνατό του και περιλαμβάνει «πράξεις, συμπεριφορές και προσεγγίσεις σε ζητήματα πίστης, τρόπου ζωής και νόμων» (Moghadam και Namrata 2014).

Οι περισσότεροι Μουσουλμάνοι πιστεύουν ότι η ισότητα των φύλων είναι τόσο εμφανής στο Κοράνι, που απαιτεί μικρή τεκμηρίωση, καθώς υπάρχουν πολλά εδάφια που τονίζουν τη δικαιοσύνη και ισότητα ανάμεσα στα δυο φύλα, (Mahmudul, 2013). Επίσης, «αρκετοί ακαδημαϊκοί αναφέρουν πως στο Κοράνι και στη Σούννα

επαναλαμβάνεται πολλές φορές ότι οι γυναίκες και οι άντρες είναι ίσοι μπροστά στο Θεό, κι αυτό αποτελεί την πιο δυνατή απόδειξη σχετικά με την έμφυλη ισότητα στο Ισλάμ», Bezzi (2016:22). Σύμφωνα με τον (Farhat,2015:1), «το Ισλάμ δίνει τη δυνατότητα στις γυναίκες να συμμετάσχουν σε νέα πεδία δραστηριοτήτων και να έχουν θέση μαζί με τους άντρες στην επιθυμητή κοινωνική αλλαγή». Τα πεδία αυτά είναι η πολιτική και η κοινωνική συμμετοχή των γυναικών. Έτσι, σχετικά με την αξιοπιστία των διάφορων «χαντίθ» που είναι καταπιεστικά για τις γυναίκες, υπάρχει αρκετή αμφισβήτηση, ακόμη και μεταξύ κάποιων μουσουλμάνων μιας και «μετά τον θάνατο του προφήτη άρχισαν να εμφανίζονται χιλιάδες από αυτά» (Moghadam και Namrata, 2014:15) και σύμφωνα με την βιβλιογραφία, (Bennett, 2005) είναι υπεύθυνα για την απουσία κοινής κατευθυντήριας γραμμής σε αρκετά ζητήματα.

Ο Alajmi (2001 στο Omaid, 2008:117) επισημαίνει ότι «οι Αραβικές χώρες εισήγαγαν αόριστους νόμους της ιδιωτικής ζωής (personal status) που αντικατέστησαν τους νόμους που βασίζονται στο Ισλάμ». Οι νόμοι λοιπόν αυτοί, που είναι γνωστοί ως Σαρία, είναι κατά πολλούς καταπιεστικοί επειδή βασίζονται κυρίως σε ανθρώπινες παρερμηνείες των ιερών κειμένων και όχι στο Ισλάμ, (Hayani, 1980). Συνεπώς, ο διαχωρισμός ανάμεσα στη θρησκευτική και την πολιτική εξουσία συχνά απουσιάζει. Η θρησκευτική εξουσία έχει έντονα παρεμβατικό ρόλο στη νομοθεσία και μάλιστα σε κάποιες περιπτώσεις, ο λόγος της υπερβαίνει τη νομοθετική ισχύ (Alsaba & Kapilashrami, 2016). Η κατάσταση αυτή έχει αρνητικό αντίκτυπο στη ζωή των γυναικών, καθώς εμποδίζει την κοινωνική ενδυνάμωση τους, πράγμα που εξυπηρετεί πολιτικής φύσεως συμφέροντα (Maktabi, 2010). Όπως αναφέρουν και οι Charles κ Denman (2012) η υποβάθμιση των γυναικών εξασφαλίζει τη σταθερότητα του κράτους. Κι αυτό καθώς όταν οι κοινωνίες συνεχίζουν να διατηρούν την πατριαρχία, δεν δημιουργούνται εντάσεις, διαμαρτυρίες και ανάγκη για αλλαγή. Ωστόσο, «Η ασυμμετρία του ρόλου των γυναικών στο Μουσουλμανικό κόσμο δεν μπορεί να αποδοθεί μόνο στο Ισλάμ, επειδή η προσκόλληση στις Ισλαμικές αρχές και η εφαρμογή των θρησκευτικών νόμων διαφέρει στο Μουσουλμανικό κόσμο και συνεπώς η νομική και κοινωνική θέση των γυναικών ποικίλλουν σε μεγάλο βαθμό», (Moghadam 2003:6).

Σε σχέση με το οικογενειακό πλαίσιο ο Al Hasan Golley (2004), επισημαίνει πως ο αυστηρός διαχωρισμός της κοινωνικής ζωής ανάμεσα στη δημόσια και ιδιωτική ζωή είναι βασική ιδέα στο δυτικό τρόπο σκέψης και πως ίσως αυτός να μην

αποτελεί ένα χρήσιμο εργαλείο στην ερμηνεία κοινωνικών και πολιτικών δυναμικών στην Ανατολή. Ο ίδιος, προσθέτει ότι στις Αραβικές χώρες η οικογένεια, ως βασικό κοινωνικό κεφάλαιο, έχει προφανείς πολιτικές, οικονομικές και πολιτισμικές λειτουργίες και οι γυναίκες επηρεάζουν την κοινωνική ζωή μέσα από την οικογενειακή δομή και σύμφωνα με την κοινωνική τους τάξη. Αυτή η επικέντρωση στην οικογένεια προσφέρει στη γυναίκα ασφάλεια και ένα σημείο αναφοράς, ενώ παράλληλα γίνεται το μέσο μέσα από το οποίο εκτελούνται κάποιες βασικές κοινωνικές και πολιτικές λειτουργίες.

Όπως τονίζει και η Farhat (2015:1) «στην υπάρχουσα κατάσταση οι Μουσουλμάνες γυναίκες έχουν έναν σημαντικό και καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση του μέλλοντος της κοινωνίας και οι ευθύνες τους για αυτό δεν είναι περιορισμένες αλλά πολύ μεγάλες, καθώς είναι υπεύθυνες για την ανατροφή της μελλοντικής γενιάς και έτσι μπορούν να εμπλουτίσουν και να βελτιώσουν τη ζωή σε μια κοινωνία αλλά και εξίσου να προκαλέσουν την αποδιοργάνωσή της».

Από την άλλη πλευρά σύμφωνα με τον El- Ghannam (2003: 40) «τα ισχύοντα πρότυπα που ευνοούν τον νεανικό γάμο, τα οποία προάγουν υψηλά επίπεδα γονιμότητας και χαμηλό μέσο όρο ηλικίας κατά το γάμο είναι ένα από τα πολλά πράγματα που διαιωνίζουν την χαμηλή θέση των γυναικών στις αραβικές κοινωνίες». Όπως ισχυρίζονται και ορισμένοι ακαδημαϊκοί, η αραβική κουλτούρα είναι αυστηρά πατριαρχική, η ανωτερότητα του άνδρα είναι ο κανόνας και υπάρχει ανισότητα σε κάθε φάσμα της ιδιωτικής ζωής ανάμεσα στα δυο φύλα, (Moghadam 2003· Charles και Denman 2012).

Επιπλέον, η Haj-Yahia (2012 στο Alsaleh, 2015: 115) υπογραμμίζει πως « η ενδοοικογενειακή βία κατά των γυναικών και / ή των παιδιών, δεν θεωρείται κανονικά ως έγκλημα στις αραβικές κοινωνίες, λόγω της επικρατούσας κοινωνικοπολιτικής δομής και του πολιτισμικού πλαισίου στις κοινωνίες αυτές». Τα θέματα που σχετίζονται με αυτό τον τύπο βίας εξακολουθούν να επιλύονται μέσα στην οικογένεια διότι «η πατριαρχία, τα κυρίαρχα έθιμα και οι παραδόσεις στην κοινωνία και η πολιτιστική άποψη βλέπουν ότι η βία κατά της γυναίκας είναι προσωπικό και οικογενειακό πρόβλημα και όχι κοινωνικό πρόβλημα» (Alsaleh, 2015: 116). Επίσης, η αραβική κοινωνία δεν έχει καταλήξει σε ένα κοινώς αποδεκτό συμπέρασμα για τις αιτίες που υφίσταται η ενδοοικογενειακή βία. Όπως αναφέρει στην συνέχεια η Alsaleh (2015), η ατομική παθολογία, η θρησκεία και η παράδοση

αποτελούν τις πιθανές αιτίες στις οποίες μπορεί να αποδώσει κάποιος την κατάσταση αυτή.

Τέλος, αναπόσπαστο κομμάτι ενός πολιτισμού είναι οι παραδόσεις και τα έθιμα του. Ο ρόλος των παραδόσεων και των εθίμων είναι ιδιαίτερος στις ανατολικές χώρες και διαφέρει από εκείνον που συναντάτε στις δυτικές, καθώς σε πολλές περιπτώσεις έχει τόση δύναμη, ώστε να ασκεί έντονη κοινωνική επιρροή σε θέματα σχετικά με τη θέση των γυναικών. «Το ίδιο το Ισλάμ έχει μια ποικιλία παραδόσεων που σχετίζονται με το φύλο και εξαρτώνται από τις διάφορες ισλαμικές θρησκευτικές κοινότητες», τονίζει η Bullock (2002) στο Bastian et al., 2018: 21). Η ισχύς της παράδοσης, αποδεικνύεται και από το γεγονός πως «όπου οι κοσμικοί νόμοι (secular laws) έχουν θεσπιστεί επίσημα, δεν μπορούν να επιβληθούν όταν έρχονται σε αντίθεση με βαθιά ριζωμένα έθιμα και παραδόσεις», όπως επισημαίνει ο Alajmi (2001 στο Omair, 2008:117). Έτσι, σε πολλές αραβικές χώρες, με βάση τον Würth (2008) οι γυναίκες κατηγορούν τις κοινωνικές παραδόσεις για τις διακρίσεις που υφίστανται οι ίδιες, ενώ σχολιάζουν θετικά τα δικαιώματα που τους δόθηκαν από τον Ισλαμικό νόμο.

Έπειτα από την ανάγνωση των παραπάνω, γίνεται αντιληπτό ότι η θρησκεία και η παράδοση διατηρούν την ζωτικότητα τους μέχρι και σήμερα, στις αραβικές χώρες. Ωστόσο, όπως καταλαβαίνουμε, από τον όρο «θρησκεία» δεν πηγάζουν αποκλειστικά ενιαίες αξίες και γενικότερα κοσμοθεωρίες, εφόσον τα αρχικά θρησκευτικά κείμενα, έχουν δεχτεί αρκετές παραλλαγές. Βέβαια, η ισλαμική θρησκεία με την όποια έννοια της αποδίδεται στην κάθε περίπτωση, είναι βασικός πυλώνας του κοινωνικού βίου των μουσουλμάνων. Εντούτοις, η παράδοση καταφέρνει αρκετές φορές να υπερβεί ακόμη και την θρησκευτική ισχύ, στην πλειονότητα των περιπτώσεων μάλιστα, κατά τρόπο αρνητικό για τις γυναίκες, αφού τους αποδίδει συχνά έναν συγκεκριμένο, μονοδιάστατο ρόλο, τον οικογενειακό. Επομένως, ο συνδυασμός θρησκείας και παράδοσης φαίνεται πως κάνει την κοινωνική κατάσταση στην εκάστοτε Αραβική χώρα περίπλοκη και καθιστά αναγκαία μια πολυεπίπεδη προσέγγιση κάθε φορά που επιχειρείται η κατανόηση τόσο του κοινωνικού πλαισίου όσο και του ατομικού.

1.2 Ισλαμικός φεμινισμός

Τα τελευταία χρόνια ο όρος «Φεμινισμός» εμφανίζεται συχνά στο λεξιλόγιο των Δυτικών χωρών, με αποτέλεσμα η βασική ιδέα του να είναι γνώριμη στο μεγαλύτερο μέρος των πολιτών αυτών των χωρών. Από την άλλη, ο όρος «Ισλαμικός Φεμινισμός», αν και έχει παρουσιαστεί από το 1990, στους περισσότερους ανθρώπους είναι σίγουρα λιγότερο οικείος, εάν όχι άγνωστος. Πολλές γυναίκες, σε διάφορα μέρη του κόσμου, πάλεψαν για τη διάδοσή του συγκεκριμένου όρου, χωρίς να έχουν απαραίτητα το ίδιο ακριβώς σκεπτικό για τα ζητήματα που σχετίζονται με αυτόν. Κάποιες για παράδειγμα, ζούσαν σε αποικιοκρατική περιοχή, ενώ άλλες συμμετείχαν σε κινήματα απελευθέρωσης ή ορισμένες προσπαθούσαν- προσπαθούν να φέρουν την κοινωνική αλλαγή τονίζοντας το ρόλο της θρησκείας και άλλες το επιχειρούσαν- επιχειρούν αναζητώντας μια συμφιλίωση με το δυτικό φεμινισμό. Επιπλέον, το φαινόμενο του ισλαμικού φεμινισμού έχει συζητηθεί ιδιαίτερα στους ακαδημαϊκούς κύκλους των κοινωνικών επιστημών. Η τοποθέτηση του κινήματος αυτού σε ένα ισλαμικό πλαίσιο, για αρκετούς ακαδημαϊκούς και όχι μόνο, τόσο στη Δύση όσο και στη Μέση Ανατολή, περιέχει μια ουσιώδη αντίφαση καθώς ο φεμινισμός αποτελεί ένα φαινόμενο της Δύσης που έχει θεμελιωθεί στην απαλλαγή από θρησκευτικά ιδεώδη και δεν μπορεί να συνυπάρξει με οποιαδήποτε θρησκεία, και ακόμα περισσότερο με την θρησκεία του Ισλάμ. Κι αυτό καθώς είναι εδραιωμένη στις συνειδήσεις των δυτικών ως μια κατά βάση πατριαρχική θρησκεία που υπονομεύει τα δικαιώματα των γυναικών. Ωστόσο, σύμφωνα με κάποιους άλλους αποτελεί μια καινοτόμα απάντηση στα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι γυναίκες της Μέσης Ανατολής, καθώς προέρχεται από το δικό τους ιστορικό και πολιτισμικό πλαίσιο, (Badran, 2002. Treacher, 2003. Ahmed 1992) και αποτελεί μέρος του παγκόσμιου φεμινισμού, αν και έχει τους περιορισμούς του (Moghadam 2002). Μια άλλη άποψη είναι ότι αυτό το είδος φεμινισμού ενδυναμώνει τις πατριαρχικές αξίες και επηρεάζει αρνητικά το γενικότερο φεμινιστικό κίνημα, (Mourad, xx). Παρακάτω θα γίνει ανάλυση του ισλαμικού φεμινισμού, ενός φαινομένου που πηγάζει από την μάχη σε δύο πεδία: το πρώτο πεδίο είναι αυτό του πατριαρχικού κοινωνικού πλαισίου και των παραδόσεων, ενώ το δεύτερο συνίσταται από την ευρωπαϊκή αποικιοκρατία και τις κοινωνικές νόρμες του καπιταλιστικού τρόπου ζωής.

Η ιδέα του Φεμινισμού στο μουσουλμανικό κόσμο παρουσιάστηκε αρχικά στην Αίγυπτο το 1880 και ο όρος Φεμινισμός πρωτοεμφανίστηκε το 1909 όταν η

Malak Nasif εξέδωσε μια σειρά από άρθρα στο βιβλίο με τίτλο «Al Nisaiyat», που σημαίνει γυναίκες στα αραβικά, (Daraz et al. 2013:29). Ο Qasim Amin θεωρείται ο θεμελιωτής του φεμινισμού στην αραβική κουλτούρα με το βιβλίο “Tahrir Al'-Mar'a” (η απελευθέρωση της γυναίκας), το οποίο κυκλοφόρησε το 1899, (El Guidi, 2005, Ahmed, 1992). Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι το αραβικό Φεμινιστικό κίνημα ξεκίνησε στα τέλη του 19ου αιώνα κατά την εποχή της αραβικής Νάχτα (Αφύπνιση στα αραβικά), μια περίοδο πολιτιστικής αναγέννησης που ξεκίνησε στην Αίγυπτο και σύντομα εξαπλώθηκε στο Λίβανο, τη Συρία και άλλες αραβόφωνες χώρες, (Erhaim 2017).

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα δημιουργήθηκε η «Ιντζντιχάντ» (ανεξάρτητη κριτική επανεξέταση των ιερών κειμένων από Μουσουλμάνους), η οποία υποσχόταν να συμβάλλει στον εκσυγχρονισμό της κοινωνίας καθώς θα μπορούσαν τα άτομα να είναι μοντέρνοι και καλοί μουσουλμάνοι ταυτόχρονα, (Badran ,2008` Badran 2002` Moghadam,2002). Σε αυτό το πλαίσιο, οι μουσουλμάνες φεμινίστριες διεκδικούν το δικαίωμα “ijtihād” μαζί με το δικαίωμα να παίρνουν μέρος στις προσευχές και ακόμη και να ηγούνται αυτών. Πρόκειται για μια τάση που δεν είναι αποδεκτή από όλα τα μέλη της ισλαμικής κοινότητας, αλλά αποτελεί ένα μέρος της ευρύτερης αναμορφωτικής προσπάθειας μέσα στο Ισλάμ.

Η ακαδημαϊκός Mai Yamani από τη Σαουδική Αραβία, ανέφερε τον όρο το 1996, στο βιβλίο της “Feminism and Islam”, ενώ οι ακαδημαϊκοί τουρκικής καταγωγής Yesim Arat, Feride Acar και Nilufer Gole αξιοποίησαν τον όρο αυτό, για να περιγράψουν ένα καινούριο φεμινιστικό παράδειγμα που παρουσιαζόταν στην Τουρκία (Κυρίδης κ. ά., 2009). Άλλοι ακαδημαϊκοί, όπως η Nawal El Saadawi, η Fatima Mernissi, η Layla Ahmed και η Margot Badran ξεκίνησαν την μελέτη του αραβικού φεμινισμού και, γράφοντας κάποια βιβλία τους στην αγγλική γλώσσα ή μεταφράζοντας τα, έγιναν οι πρωτοπόρες στην ακαδημαϊκή μελέτη αυτού του κοινωνικού φαινομένου.

Η Καρακουλάκη (2013) τονίζει ότι το φαινόμενο του Φεμινισμού, στη Μέση Ανατολή, διακρίνεται σε δυο μορφές ανάλογα με τον τρόπο αντιμετώπισης των σχετικών προβλημάτων. Η πρώτη αναπτύχθηκε το 19^ο αιώνα, ονομάζεται Κοσμικός Φεμινισμός και διαχωρίζεται από τη θρησκεία, ενώ η δεύτερη εισήλθε στα τέλη του 20^{ου} αιώνα, καλείται Ισλαμικός φεμινισμός και εστιάζει στην ορθή ερμηνεία της

θρησκείας. Κοινό στοιχείο αυτών των δυο φεμινιστικών ρευμάτων είναι η εμφάνιση σε μουσουλμανικές χώρες με πολλές θρησκείες ή και εθνικότητες. Η Badran (2008), τονίζει τη διαφορά ανάμεσα στο ισλαμικό φεμινιστικό κίνημα και τον κοσμικό Φεμινισμό στους μουσουλμάνους, καθώς στον κοσμικό φεμινισμό υποστηρίζεται η ισότητα των φύλων στη δημόσια σφαίρα, εξαιρώντας το θρησκευτικό μέρος της. Μολονότι, η πηγή του ισλαμικού φεμινισμού είναι το Ισλάμ, «οι πρωτοπόροι του κινήματος έχουν χρησιμοποιήσει επίσης τις κοσμικές και δυτικές φεμινιστικές θέσεις και αναγνωρίζουν το ρόλο του ισλαμικού φεμινισμού ως τμήμα μιας ενσωματωμένης σφαιρικής φεμινιστικής κίνησης» (Κυρίδης κ. ά., 2009:6). Από την άλλη μεριά και οι φεμινίστριες που πιστεύουν στο διαχωρισμό θρησκείας –κράτους και δεν βασίζονται τόσο στο Ισλάμ, αποδέχονται την ύπαρξη ισλαμικής βάσης για την υλοποίηση της επιθυμητής κοινωνικής αλλαγής, καθώς εκτιμούν ότι η βάση αυτή είναι κρίσιμη για τη δημιουργία μιας φεμινιστικής πρακτικής που θα είναι ελκυστική για τα πλήθη και υποστηρίζουν ότι η εμπλοκή με το Ισλάμ δεν είναι θέμα επιλογής, αλλά ανάγκης για την παρέμβαση στις αραβικές χώρες, (Abdul Rani, 2015).

Αρκετοί συγγραφείς έχουν προσεγγίσει την τελευταία δεκαετία την έννοια του Ισλαμικού Φεμινισμού. Σύμφωνα και με την Badran (2002), ο ισλαμικός φεμινισμός βασίζεται στο Κοράνι και αναζητά ισότιμα δικαιώματα και δικαιοσύνη για τους άνδρες και τις γυναίκες, προκειμένου να ολοκληρωθεί η ύπαρξής τους. Η Moghadam (2003) τοποθετεί τον Ισλαμικό Φεμινισμό ως μέρος του ευρύτερου Ισλαμικού εκσυγχρονισμού και μεταρρύθμισης, μιας παγκόσμιας προσπάθειας για περιθωριοποίηση της πατριαρχίας των ισλαμικών κοινωνιών. Ο Abdul Rani (2015) αναφέρθηκε στον σύγχρονο ισλαμικό φεμινισμό, υπογραμμίζοντας πως πρόκειται για μια μορφή Φεμινισμού, η οποία αφορά τον ρόλο των γυναικών στο Ισλάμ και συγκροτείται από μορφωμένες γυναίκες που ξαναδιαβάζουν το Κοράνι και την πρώιμη ισλαμική ιστορία, ώστε να ανακαλέσουν την θρησκεία τους από τις πατριαρχικές ερμηνείες και τις βίαιες πρακτικές.

Σε γενικές γραμμές, οι μουσουλμάνες φεμινίστριες κλίνουν προς το κίνημα του Ισλαμικού Φεμινισμού. Θεωρούν δηλαδή πως το πρόβλημα είναι οι παρερμηνείες τις οποίες έχουν υποστεί οι αρχές του Ισλάμ από την εκεί πατριαρχική ελίτ που βρίσκεται στην εξουσία. Εξαιτίας των παρερμηνειών αυτών οι αραβικές κοινωνίες καταλήγουν στην εφαρμογή δυτικών ιδεών για την αναβάθμιση της θέσης των γυναικών, πράγμα που, όπως θεωρούν οι μουσουλμάνες φεμινίστριες, υποβιβάζει την

ισλαμική διδασκαλία, (Abdul Rani, 2015). Έτσι, επιδιώκουν την επανερμηνεία του ιερού κειμένου και υποστηρίζουν πως ο φεμινισμός για αυτές δεν αποτελεί κάτι ξένο που έρχεται από τη Δύση, αλλά βασίζεται στο αληθινό μήνυμα που έδωσε ο Προφήτης τον 7^ο αιώνα, (Moghadam 2002). Ως επί το πλείστον, λοιπόν, πιστεύουν ότι οι έμφυλες διακρίσεις έχουν κοινωνική κι όχι φυσιολογική ή θρησκευτική πηγή, και πως η τελευταία είναι το μέσο για την επίτευξη τους. Επιπλέον, η Moghadam (2002), αναφέρει ότι οι γυναίκες και όχι η θρησκεία πρέπει να είναι στο επίκεντρο της φεμινιστικής θεωρίας και πρακτικής, ενώ είναι αδύνατο να υποστηρίξει ως φεμινίστρια ότι η ισότητα μπορεί να αποκτηθεί μόνο μέσα στο πλαίσιο του Ισλάμ, καθώς αυτό είναι μια φονταμεταλιστική θέση, που δεν συνάδει με τον φεμινισμό.

Ένα σημαντικό σημείο στο φαινόμενο του Ισλαμικού Φεμινισμού είναι η σχέση του με το Δυτικό Φεμινισμό. Η Ventura (2018), αναφέρει ότι ο όρος Ισλαμικός Φεμινισμός συζητείται εξαιτίας της σχέσης του με τη δυτική σκέψη πάνω στα δικαιώματα των γυναικών και πως το θέμα του Φεμινισμού στις αραβικές-μουσουλμανικές χώρες συνδέεται με την σχέση ανάμεσα στο Ισλάμ και το δυτικό κόσμο. Με άλλα λόγια, θεωρεί πως το φαινόμενο αυτό δεν θα αποτελούσε πεδίο συζήτησης, αν δεν αποτελούσε πεδίο σύγκρουσης. Μάλιστα, η σύγκρουση αυτή επιτυγχάνεται ευκολότερα με μια μονομερή εστίαση στη θρησκεία που παρουσιάζεται ως η πηγή του κακού, αντί για μια ολιστική διερεύνηση των στοιχείων της Μέσης Ανατολής. Είναι προφανές ότι η σχέση ανάμεσα σε θέματα κουλτούρας και θέματα που αφορούν το γυναικείο φύλο και συγκεκριμένα την κοινωνική καταπίεση που υφίστανται οι γυναίκες, είναι κατασκευασμένη σε Δυτικό πλαίσιο, επισημαίνει η Ahmed (1992). Αξίζει να αναφερθεί ότι πολλές μουσουλμάνες ακτιβίστριες αρνούνται να αποκαλούνται φεμινίστριες, διότι, όπως θεωρούν, με τον τρόπο αυτό συνδέονται με δυτικά ή αποικιοκρατικά ιδεώδη φεμινισμού, (Mourad, xx:18).

Η διαμόρφωση του Ισλαμικού Φεμινισμού έχει επηρεαστεί τόσο από το παγκόσμιο φεμινιστικό κίνημα, όσο και από τον ίδιο τον αραβικό-ισλαμικό πολιτισμό. Μάλιστα, όπως αναφέρει η (Al-Hassan Golley, 2004:521) τα παγκόσμια κινήματα έχουν παίξει ρόλο στην αύξηση των γυναικείων κινημάτων στον αραβικό κόσμο, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι ο φεμινισμός είναι κάτι ξένο για την αραβική κουλτούρα, (Al-Hassan Golley, 2004:521). Η Badran (2008:25) τονίζει ότι ο Φεμινισμός:

«Σχετίζεται με ζητήματα γυναικείων δικαιωμάτων, απελευθέρωσης των γυναικών και ισότητας των φύλων, ενώ δημιουργήθηκε και διαμορφώθηκε ταυτόχρονα από Ανατολίτες και Δυτικούς στα τέλη του 19^{ου} και αρχές 20^{ου} αιώνα. Όσοι υποστηρίζουν ότι είναι «δυτικός και λευκός» δεν γνωρίζουν ιστορία και διαιωνίζουν μύθους».

Γίνεται λοιπόν εύστοχα ένας διαχωρισμός μεταξύ της επιρροής και της ταύτισης, καθώς η ταύτιση του Φεμινισμού με το δυτικό στοιχείο υπονοεί μια μορφή πολιτισμικού ιμπεριαλισμού, αφού γίνεται σύνδεση των αγώνων των γυναικών με τη Δύση και αποκλείονται προσπάθειες για αλλαγή από άλλα πολιτισμικά περιβάλλοντα, και ακόμα πιο έντονα από τις αραβικές κοινωνίες.

Ένα σημαντικό χαρακτηριστικό άλλωστε του ισλαμικού φεμινισμού είναι ότι αποτελεί μια μορφή δράσης από τα «μέσα», δηλαδή μια μορφή δράσης που αξιοποιεί τις κοινωνικές δυναμικές του ίδιου του πολιτισμικού πλαισίου που ενδέχεται να υποστεί τις αλλαγές. Επομένως, ο ισλαμικός φεμινισμός μέσα από την αμφισβήτηση της πατριαρχικής θρησκευτικής ερμηνείας επιδιώκει τη διασφάλιση της δικαιοσύνης και της κοινωνικής ισότητας, οι οποίες δεν προκύπτουν αποκλειστικά από το φιλελεύθερο ευρωπαϊκό τρόπο σκέψης, αλλά από ένα αναθεωρημένο πλαίσιο που έχει τις ρίζες του στο Ισλάμ. Έτσι, ο φεμινισμός μπορεί να αναπτυχθεί σε διάφορα μέρη του κόσμου και να εκφραστεί με πολλούς διαφορετικούς τρόπους, (Badran, 2002). Η Δύση δεν αποτελεί το «σπίτι» όλων των φεμινισμών και τη σταθερά που όλοι οι άλλοι φεμινισμοί πρέπει να συγκρίνονται.

Σύμφωνα με την Habib (2018) ο όρος «φεμινισμός» δέχτηκε έντονη επίθεση από την ανατολή και τη δύση επειδή υπήρχε ο φόβος πως θα επέλθουν πολύ μεγάλες αλλαγές και έτσι προσπάθησαν αρκετά για να διαστρεβλώσουν τον όρο και να διασπαστούν οι φεμινίστριες σε μικρές ομάδες. Με τη διάσπαση αυτή το κίνημα δεν προχώρησε καθώς υπήρχαν ομάδες από διάφορους χώρους στο φεμινισμό, (όπως ριζοσπαστική, χριστιανική) και όχι ένα ενιαίο κίνημα. Ακόμη, οι μουσουλμανικές αρχές εξουσίας σε κάποιες χώρες προσπάθησαν να διώξουν τον φεμινισμό, για να μην διαταραχθεί η υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, ξορκίζοντάς τον ως δυτικό και διεφθαρμένο κατασκεύασμα που είναι ενάντια στις αρχές του Ισλάμ, (Abdul and Selangor 2015). Έτσι, μια από τις πιο διαδεδομένες αντιλήψεις περί φεμινισμού είναι το ότι αποτελεί μια εκδήλωση ιμπεριαλισμού, με στόχο την αποσταθεροποίηση της

πολιτισμικής ταυτότητας. Ένα επιπλέον σημαντικό εμπόδιο στην εξέλιξη των δικαιωμάτων των γυναικών στις αραβικές χώρες, με βάση την Habib (2018), είναι η ύπαρξη συνεχών πολέμων και αντιπαραθέσεων ανάμεσα σε θρησκευτικές ομάδες. Επίσης, η σύνδεση του κινήματος με τα δικαιώματα των λεσβιών, είναι κάτι που έθεσε αρκετούς περιορισμούς στη δημιουργία αραβικού φεμινισμού.

Σε μια προσπάθεια ανάκτησης του νοήματος και της εμπιστοσύνης στο κίνημα του φεμινισμού, το 2014 διακεκριμένοι συγγραφείς και ηθοποιοί άρχισαν να διαμηνύουν το σωστό νόημα του φεμινισμού για έμφυλη ισότητα, (Habib, 2018). Και από τη πλευρά των κοινωνικών επιστημόνων, σήμερα διακρίνεται ένα αυξημένο ενδιαφέρον πάνω στην μελέτη μορφών δράσης που λαμβάνονται από γυναίκες-πολίτες του τρίτου κόσμου και ιδιαιτέρως των μουσουλμανικών κοινωνιών. Οι μελέτες αυτές εστιάζουν στους τρόπους με τους οποίους οι μουσουλμάνες γυναίκες λειτουργούν μέσα στις πατριαρχικές δομές που καθορίζουν τις ζωές τους και στην προσπάθεια που καταβάλλουν οι ίδιες για να αλλάξουν τα όρια που αυτές οι δομές τοποθετούν στο ζήτημα των ελευθεριών τους. Βέβαια, η διεθνής βιβλιογραφία αναφέρει τις μουσουλμανικές κοινωνίες ως πολύ πιο πατριαρχικές και αρκετά ομογενοποιημένες σε σχέση με τα πολιτισμικά τους χαρακτηριστικά, παρουσιάζοντας τες έτσι, σαν ένα στατικό φαινόμενο. Η προσέγγιση αυτή περιορίζει τη δυνατότητα ταυτοποίησης «τοπικών μορφών αλλαγής» σε σχέση με την ισότητα των φύλων, (Alexandera and Parhizkar, 2018).

Εν κατακλείδι, θα λέγαμε πως ο Ισλαμικός Φεμινισμός είναι ένα πρόσφατο κίνημα που ήρθε να ανατρέψει κάποια από τα δεδομένα του δυτικού Φεμινιστικού κινήματος, καθώς βασίζεται στη ορθή ερμηνεία του Ιερού Κειμένου του Ισλάμ, κι όχι σε κοσμικές τοποθετήσεις. Αποτελεί μια εναλλακτική κινηματική δράση που προκαλεί το ενδιαφέρον της ακαδημαϊκής κοινότητας, των μέσων μαζικής ενημέρωσης αλλά και των πολιτών γενικότερα. Πρόκειται για ένα ρευστό και δυναμικό φαινόμενο, χωρίς απόλυτη δομή και χαρακτηριστικά. Κοινώς αποδεκτό είναι βέβαια πως έχει ασκήσει θετική επιρροή σε ορισμένα έμφυλα ζητήματα αναφορικά με τις αραβικές κοινωνίες, αλλά κάθε προσπάθεια κατανόησης του είναι επιθυμητό να λαμβάνει υπόψη δυο βασικά και αλληλοσχετιζόμενα συμπεράσματα στα οποία καταλήξαμε έπειτα από την σχετική μελέτη.

Το πρώτο είναι ότι ο όρος φεμινισμός δεν σηματοδοτεί απλώς και μόνο δυτικούς αγώνες. Απλουστεύσεις που τον ταυτίζουν αποκλειστικά με το δυτικό στοιχείο, και δεν συνυπολογίζουν ή εμβαθύνουν σε ιστορικά και πολιτισμικά ζητήματα των χωρών της Μέσης Ανατολής, δεν δίνουν πλήρη εικόνα αυτού που μελετάται, ενώ το παρουσιάζουν ως κάτι ξένο που δεν σχετίζεται με τους ιθαγενείς πληθυσμούς και την κουλτούρα τους. Δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι σημαντικοί παράγοντες για την ιδιαίτερη εξέλιξη της θέσης των γυναικών στην Αραβική και Ισλαμική κουλτούρα είναι η ιστορία, η ίδια η φύση της αραβικής κοινωνίας, η αλληλεπίδραση με τη Δύση στο πλαίσιο της αποικιοκρατίας, οι συχνοί πόλεμοι και η ανάγκη για Ισλαμική αναγέννηση.

Το δεύτερο συμπέρασμα είναι πως ο ισλαμικός φεμινισμός δεν μπορεί να γίνει κατανοητός μέσα από έναν αυστηρά δυτικοποιημένο τρόπο σκέψης και κρίσης. Η απλή επιβολή παγκόσμιας εμβέλειας ανθρωπίνων δικαιωμάτων συνάμα με την εστίαση στα επιτεύγματα των Δυτικών γυναικών δεν θα συνεισφέρει σε κάτι κατά την προσπάθεια δημιουργίας ενός πλαισίου κοινωνικής αλλαγής για τις μουσουλμάνες γυναίκες. Κρίνεται αναγκαία μια ριζοσπαστική αλλαγή με πολιτισμικά χαρακτηριστικά και με μια ισχυρή διανοητική βάση, καθώς χωρίς αυτή κάθε προσπάθεια δημιουργίας κινήματος είναι μάταια. Μάλιστα, χωρίς πολιτισμικό πλαίσιο, η βοήθεια των γυναικών είναι πιο κοντά στον πολιτισμική γενοκτονία. Κάθε κοινωνία έχει διαφορετική οπτική, δυναμική και μέσα για αλλαγή. Κι όταν μια κοινωνία καλείται να αλλάξει με τρόπους και πρακτικές προερχόμενες έξω από την ίδια, μπορεί να επιτευχθούν αντίθετα αποτελέσματα. Επομένως, ο φεμινισμός που είναι κατασκευασμένος από ευρωπαϊκά πλαίσια δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα.

Προφανώς και οι μουσουλμάνες χρειάζεται να απορρίψουν στοιχεία ανδροκρατίας και μισογνισμού, οποιασδήποτε παράδοσης και κουλτούρας κι αν είναι αυτά, όμως η παραπάνω θέση δεν είναι ίδια με την άποψη που θέλει τις μουσουλμάνες να υιοθετήσουν τη δυτική κουλτούρα και να απορρίψουν το Ισλάμ και αραβική κουλτούρα (Ahmed,1992). Και προφανώς, υπάρχουν κοινά στοιχεία μεταξύ των πολιτισμών. Ένα κοινό σημείο για παράδειγμα, του φεμινισμού μεταξύ της Μέσης Ανατολής και της Δύσης, συνιστά η άρνηση των γυναικών να αποτελούν αντικείμενα του σεξ, (El-Marsafy, 2014). Σημαντικό ζήτημα είναι όμως το να κατανοήσουμε, εάν αυτό βέβαια είναι εφικτό, που πρέπει να σταματάει αυτή η

διάθεση αλλαγής διαφορετικών πολιτισμικών καταστάσεων, ακόμη και με γνώμονα το κοινό καλό.

Ο Levi (1925 στο Edward, 1996:300) ανέφερε χαρακτηριστικά πως:

«Ισχυριζόμαστε, ορθά ή εσφαλμένα, ότι εκπροσωπούμε έναν ανώτερο πολιτισμό, και εξαιτίας του δικαιώματος που μας δίνει αυτή η ανωτερότητα, την οποία συνήθως επικυρώνουμε με τέτοια βεβαιότητα που την κάνει να φαίνεται αδιαμφισβήτητη στα μάτια των αυτοχθόνων, έχουμε αμφισβητήσει όλες τις αυτόχθονες παραδόσεις τους».

Επομένως, οι δυτικές φεμινίστριες πρέπει να εξετάσουν το ζήτημα της ισότητας στις αραβικές χώρες μέσα από το φακό του κοινωνικού πλαισίου προκειμένου να κατανοήσουν την αλληλεπίδραση αυτού με τη διαδικασία διαμόρφωσης ταυτοτήτων και κατ' επέκταση να συνδιαμορφώσουν μορφές δράσης με τις γυναίκες για τις οποίες μάχονται.

1.3 Η θέση της γυναίκας στη Συρία πριν και κατά την διάρκεια του πολέμου

Σε αυτό το υποκεφάλαιο θα εστιάσουμε στην διερεύνηση της σχέσης του θρησκευτικού παράγοντα, του οικογενειακού τομέα και της τοπικής παράδοσης με τον τρόπο ζωής των γυναικών στην Συρία, και κατά επέκταση με τον ρόλο και τη θέση τους στην Συριακή κοινωνία.

Η κυριαρχία του «κοινωνικού» πάνω από το «άτομο», που όπως αναφέραμε, είναι κάτι σύνηθες στον αραβικό κόσμο, χαρακτηρίζει και το συριακό πολιτικό και πολιτισμικό περιβάλλον. Στο άρθρο της Ventura (2018), γίνεται λόγος για την κατάσταση της Συρίας σχετικά με τα δικαιώματα των γυναικών λίγο πριν από τις εξεγέρσεις του 2011 και τονίζει ότι η προσέγγιση της κυβέρνησης στο θέμα αυτό είχε εμπνευστεί από μια ιδιαίτερη ιδέα εκμοντερνισμού που δεν ταυτιζόταν με τη δυτική κυρίαρχη ιδέα. Κι αυτό γιατί δεν είχε ως επίκεντρο το άτομο και δεν περιείχε την αντίληψη για απομάκρυνση από τον έλεγχο της θρησκείας, υποβιβάζοντας με αυτό τον τρόπο την κοινωνική και πολιτική σημασία των θρησκευτικών πιστεύω.

Οι Charles και Denman (2012:196) αναφέρουν σχετικά με την κατάσταση του γυναικείου φύλου στη Συρία τα εξής: «Ο Μπασάρ Αλ Άσαντ χαλάρωσε την

νομοθεσία σε σχέση με τον πατέρα του και έκανε την Συρία ένα πιο ανοιχτό κράτος όπου πολλές καταπιεσμένες ομάδες, όπως οι γυναίκες, απέκτησαν φωνή. Ωστόσο το 2011, ο Μπασάρ εναντιώθηκε στους υποστηρικτές της αλλαγής, φτάνοντας στο σημείο να τους κατηγορήσει ως φορείς αλλαγής από τη Δύση και εχθρούς του κράτους, κι αυτό είχε ως αποτέλεσμα την εγκατάλειψη πολλών αλλαγών και την φυλάκιση κάποιων που τον επέκριναν».

Με μια γενική ματιά, λοιπόν, όπως υποστηρίζει και ο Dillabough (2011:178), «η Συρία λειτουργεί μέσω μιας αυταρχικής κρατικής δομής που βασίζεται ιστορικά σε θρησκευτικές και εθνοτικές συγκρούσεις και μέσω ενός συστήματος ασφαλείας που οδηγείται λιγότερο από τα εθνικά συμφέροντα και περισσότερο από την πίστη στην κρατική ηγεσία» (βλ. Barakat και Milton, 2015). Η άποψη αυτή, επιβεβαιώνεται και από την Latif (xx) η οποία αναφέρει πως στη Συρία υπήρχαν πολλά εμπόδια σχετικά με την ίση συμμετοχή των γυναικών, τα οποία προέρχονταν από τις θρησκευτικές ομάδες και το συντηρητικό μέρος της κοινωνίας. Οι κοινωνικές συνθήκες στη Συρία προωθούσαν πρακτικές διάκρισης εναντίον των γυναικών και την ύπαρξη κοινωνικών ιεραρχιών που έβαζαν τις γυναίκες στο πάτο της κοινωνίας, δημιουργώντας εμπόδια στις ελευθερίες τους (Charles κ Denman 2012). Οι Charles και Denman (2012) επισημαίνουν αναφορικά με την νομοθεσία στη Συρία, την ύπαρξη συγκεκριμένων νόμων, οι οποίοι κάνουν διακρίσεις απέναντι στις γυναίκες, ειδικά σε ζητήματα γάμου, διαζυγίου, επιμέλειας τέκνων και κληρονομιάς.

Όπως υπογραμμίζει χαρακτηριστικά, η Latif (xx) ακόμη και όταν η Συρία είχε μπει σε μια διαδικασία αλλαγών και προόδου πριν από τις πολεμικές συγκρούσεις, με τις εξελίξεις για τις γυναίκες να αφορούν κυρίως ενδοοικογενειακά δικαιώματα κι αλλαγές στην εκπαίδευση και την εργασία, ενώ ο θρησκευτικός νόμος έκανε αισθητή την παρουσία του (Alsaba, 2016). Η υπογραφή για παράδειγμα το 2003 από την Συρία, του CEDAW (Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women), ένα διεθνές πρωτόκολλο σχετικά με την ισότητα των φύλων (Ventura, 2018) με βάση την Latif (xx:2) «είχε γίνει με επιφύλαξη για τα άρθρα που δεν ήταν συμβατά με το νόμο της Σαρία» και παρά την συναίνεση στη διεθνή σύμβαση δεν κατέστη δυνατή η πλήρης συμμόρφωση της Συρίας με την σύμβαση αυτή. Παρατηρούμε λοιπόν, ότι ο θρησκευτικός νόμος, δηλαδή η Σαρία, έχει μεγάλη κοινωνική βαρύτητα, πράγμα που δείχνει πως δεν είναι τυχαίο το γεγονός

ότι όταν άρχισε ο πόλεμος η Συρία ήταν στην 124 θέση από τις 135 που ήταν συνολικά στο Global Gender Gap Report, (Alsaba ,2016).

Αυτή η σημαντικότητα που αποδίδεται στις θρησκευτικές παραδόσεις, και όπως έχει λεχθεί, δεν αποτελεί γνώρισμα μόνο στη Συριακή κοινωνία, αποτυπώνεται και στον οικογενειακό τομέα. Γενικότερα, η οικογένεια είναι ένα επίσης σημαντικό κεφάλαιο στην Συριακή κοινωνία. Μάλιστα, η μεγαλύτερη καταπίεση των γυναικών, στον πλαίσιο των εθίμων και των παραδόσεων, λαμβάνει χώρα μέσα στην οικογένεια, με τις γυναίκες να έχουν την ευθύνη διασφάλισης της οικογενειακής τιμής. (Habib, 2018).

Σύμφωνα με την Maktabi (2010: 568) «η ενίσχυση της νομικής θέσης των συριακών γυναικών στο πλαίσιο του οικογενειακού δικαίου, στην Συρία παρεμποδίζεται σοβαρά από τις μειοψηφικές και πλειοψηφικές εκτιμήσεις σε μια πολυθρησκευτική πολιτεία». Επιπλέον, ακόμη και όταν υπάρχουν ευνοϊκά για αυτές σημεία στο νομοθετικό πλαίσιο, αρκετές Σύριες δεν είναι εξοικειωμένες με τις λεπτομέρειες για τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις τους σχετικά με την ενδοοικογενειακή νομοθεσία, ακόμη και σήμερα (Habib, 2018).

Αναφορικά με τον τομέα της εκπαίδευσης η Ventura L. (2018), υπογραμμίζει πως η εκπαίδευση στη Συρία πριν τον πόλεμο είχε αναγνωριστεί ως βασικό ανθρώπινο δικαίωμα. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με την ίδια συγγραφέα το 1994 το ποσοστό των κοριτσιών που ολοκλήρωσαν τη φοίτησή τους στο δημοτικό σχολείο ήταν 22.4%, ενώ το 2002 ήταν 36.5%. Οι τοπικές παραδόσεις όμως, φαίνεται να ασκούν μεγάλη επιρροή στις ζωές των γυναικών στη Συριακή κοινωνία, και συχνά και σε αυτή την μουσουλμανική κοινότητα υπερβαίνουν την θρησκευτική ισχύ.

Ο Metle (2002 στο Omaid, 2008:116) υπογράμμισε πως «είναι πολιτιστικά αποδεκτό και μάλιστα επιθυμητό για μια γυναίκα να αποκτήσει εκπαίδευση, αλλά ακόμα και η αμειβόμενη απασχόληση των γυναικών αποτελεί στίγμα για όλη την οικογένεια, καθώς υποδηλώνει την ανικανότητα του άντρα να υποστηρίξει την σύζυγό του». Η εγκυρότητα αυτής της θέσης επί του εκπαιδευτικού τομέα, σε ολιστικό επίπεδο βέβαια, είναι αμφισβητήσιμη. Ο συριακός νόμος για παράδειγμα παρέχει δωρεάν και υποχρεωτική εκπαίδευση για όλα τα παιδιά, μέχρι την ηλικία των

15 ετών, αλλά των κυρίαρχων εθίμων και παραδόσεων στη συριακή κοινωνία, τα περισσότερα κορίτσια δεν λαμβάνουν καμία εκπαίδευση (Alsaleh, 2015).

Μέσα στους τρόπους πρακτικής συμμετοχής των γυναικών, και γενικότερα των πολιτών, στο κοινωνικό περιβάλλον εμπεριέχεται και η εργασιακή και πολιτική συμμετοχή. Ιστορικά, το ξεκίνημα της πολιτικής συμμετοχής των γυναικών στην αραβο-ισλαμική κοινωνία συνδέεται με την αποικιοκρατία και την αύξηση των εθνικιστικών κινημάτων, (Fluehr-Lobban C. 1993). Ο Σακκάς (2011: 257) αναφέρει ότι «η συμμετοχή των αράβων γυναικών στην πολιτική και οικονομική ζωή των χωρών τους εξακολουθεί να είναι από τις χαμηλότερες στον κόσμο». Πολλοί μουσουλμάνοι, όπως επισημαίνει ο ίδιος, έχουν την αντίληψη ότι «οι εξωοικιακές δραστηριότητες αποσπών τις γυναίκες από τις βασικές τους υποχρεώσεις, που είναι η φροντίδα του συζύγου και η ανατροφή των παιδιών» (Σακκάς, 2011: 258). Από την άλλη, θα λέγαμε πως μπορεί να περιορίζεται σε γενικές γραμμές η κοινωνική τους συμμετοχή, αλλά όχι και η κοινωνική τους συμβολή. Η μητρότητα παρέχει στις γυναίκες έναν ουσιαστικό ρόλο στη διαμόρφωση του μέλλοντος, αφού μέσα από την αγωγή των τέκνων τους, γίνονται οι θεματοφύλακες της ηθικής σε μια κοινωνία.

Αναφορικά με το φάσμα της εργασιακής απασχόλησης, η Sidani (2005: 504) τονίζει ότι:

« Η έλλειψη γυναικείας συμμετοχής στον εργασιακό χώρο δεν μπορεί να αποδοθεί αποκλειστικά στον ρόλο του παραδοσιακού «Ουλάματος». Τα κυρίαρχα πολιτισμικά πρότυπα, που είναι μερικές φορές φυλετικής, μη θρησκευτικής προέλευσης, έχουν ασκήσει πιέσεις στην ικανότητα των γυναικών να εμπλακούν στην οικονομική ανάπτυξη των κοινωνιών τους».

Αξίζει να σημειωθεί ότι με τον όρο «Ουλάμα» αναφερόμαστε σε εκείνους που ερμηνεύουν και μεταδίδουν την θρησκευτική γνώση στο Ισλάμ, όπως καταλαβαίνουμε από το ακόλουθο εδάφιο: «Άλλο πράγμα είναι το Ισλάμ έτσι όπως βιώθηκε και έγινε πράξη στην προφητική κοινωνία της Μεδίνας, στην οποία δεν υπήρχαν ούτε κληρικοί, ούτε μουλάδες (νομοδιδάσκαλοι), ούτε ουλεμάδες (μουσουλμάνοι θεολόγοι ερμηνευτές των νόμων)» ... «κι άλλο πράγμα είναι η κωδικοποιημένη θρησκεία και οι θεσμοί που εμφανίστηκαν μεταγενέστερα, μέσα από διεργασίες που υπόκεινται στην επιρροή της εξουσίας και τους καθοριστικούς παράγοντες της κάθε εποχής» (Prado, 2014:12).

Όσον αφορά το εργασιακό πεδίο, οι γυναίκες έχουν παραδοσιακά περιθωριοποιηθεί από το εργατικό δυναμικό της Συρίας. Αυτό φαίνεται από το ότι η γυναικεία συμμετοχή πριν το 2011 ήταν χαμηλή καθώς το 2005 περίπου το 16.3 % άνηκαν στο ενεργό εργατικό δυναμικό, ενώ το 2013 το ποσοστό μειώθηκε στο 13.5%, (The Tahrir institute for Middle East Policy, 2017). Παρά το γεγονός, λοιπόν, ότι ήταν καλά εκπαιδευμένες, το κοινωνικό πλαίσιο αποτελούσε ένα μεγάλο εμπόδιο.

Σε σχέση με τον άξονα της πολιτικής συμμετοχής, οι Charles κ Denman (2012) τονίζουν πως στη Συρία αυτός ήταν ένας από τους τομείς που εμφάνιζε την μεγαλύτερη ανισότητα ανάμεσα στα δυο φύλα, καθώς η ανδροκρατούμενη και πατριαρχική κοινωνία της χώρας ήταν ένας αποτρεπτικός παράγοντας για την ενεργό συμμετοχή των γυναικών σε τέτοια ζητήματα. Ωστόσο, οι ίδιες συνεχίζουν ότι σε σχέση με τα προηγούμενα χρόνια υπάρχει μεγαλύτερη πολιτική συμμετοχή των γυναικών και έχουν γίνει θετικές αλλαγές ως προς αυτή την κατεύθυνση. Η Al-Rahabi (2017) αναφέρει ότι οι Σύριες συμμετείχαν ενεργά σε κοινωνικά κινήματα τη δεκαετία πριν τον πόλεμο, όπως η «Damascus Spring» το 2000 και η «Damascus Declaration» το 2005 καλώντας για ένταξη και ισότητα, ενώ η κυβέρνηση έκανε πολλές συλλήψεις και πολλές γυναίκες-κλειδί στα κινήματα αυτά φυλακίστηκαν για χρόνια. Ωστόσο, οι γυναίκες έχουν χαμηλή αντιπροσώπευση στα τοπικά συμβούλια, κι αυτό είναι αποτέλεσμα των συντηρητικών κοινωνικών απόψεων αναφορικά με την συμμετοχή των γυναικών στην κοινωνική ζωή, (The Tahrir institute for Middle East Policy, 2017).

Αναφορικά με τον τομέα της πολιτικής συμμετοχής επήλθαν πολλές αλλαγές μετά το 2011, όταν ξεκίνησε η επανάσταση όπου οι γυναίκες ήταν στο προσκήνιο, κάνοντας ειρηνικές διαμαρτυρίες και σχηματίζοντας τοπικά συμβούλια παρά την απροκάλυπτη βία της εξουσίας του Άσαντ, ενώ πολλές ακτιβίστριες αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν την χώρα και δημιούργησαν φεμινιστικές οργανώσεις εκτός Συρίας για να κοινοποιήσουν τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν, (Al- Rahabi, 2017). Αν και αυτό απουσίαζε από τους τίτλους των ειδήσεων, πολλές γυναίκες, ήταν στην πρώτη γραμμή των εξεγέρσεων, καταγράφοντας τα γεγονότα, καταγγέλλοντας την εξουσία του Άσαντ, ενώ αρκετές σκοτώθηκαν, φυλακίστηκαν ή αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν την χώρα, (Charles κ Denman 2012). Επίσης, σύμφωνα με την Sohlman (2013), οι γυναίκες έφτιαξαν ταινίες για την επανάσταση, δούλεψαν στα M.M.E., έγραψαν επαναστατικά τραγούδια, παρείχαν ανακούφιση και τροφή στους

επαναστάτες και τους εσωτερικά εκτοπισμένους, μάζεψαν και μετακίνησαν λεφτά. Παράλληλα, την ίδια περίοδο είχαν σημαντικό ρόλο στη δημιουργία του κινήματος μη βίας και κέρδισαν αναγνώριση στις κοινότητες καθώς καθιέρωσαν δίκτυα νομικής, πολιτικής και κοινωνικής στήριξης για διάφορους οργανισμούς, όπως επισημαίνει η Alsaba (2016).

Η επανάσταση του 2011 ήταν μια επανάσταση ενάντια στα πάντα και έτσι οι γυναίκες είχαν ρόλο επαναστατικών ακτιβιστριών στην πρώτη γραμμή της επανάστασης και αυτό επεκτάθηκε στη σημαντική παρουσία των γυναικών στον συντονισμό (διαδηλώσεων, τοπικών συμβουλίων κλπ.). Στη συνέχεια οι συριακές φεμινιστικές οργανώσεις που αναπτύχθηκαν εκτός αυτού υποστήριζαν τα δικαιώματα των γυναικών και τα συνένωσαν στις απαιτήσεις της επανάστασης. Σε δεύτερο επίπεδο, υπήρχαν οι εξτρεμιστικές ομάδες που αλληλεπιδρούσαν με τις γυναίκες βάνουσα και καταπιεστικά και προσπάθησαν να τις στείλουν αιώνες πίσω. Έτσι υπήρχαν δύο μέτωπα αγώνα κατά τη διάρκεια της επανάστασης. Ωστόσο, οι πολιτικές συγκρούσεις δημιουργούν σημαντικούς κινδύνους για τις γυναίκες, αφού οι υπάρχουσες καταστάσεις βίας εντείνονται και παράλληλα δημιουργούνται καινούριες. (Alsaba & Kapilashrami, 2016). Η χρήση της σεξουαλικής βίας λόγου χάρη, ως τακτική του πολέμου, δεν λείπει από την τρέχουσα Συριακή διαμάχη (Alsaba & Kapilashrami, 2016).

Κλείνοντας θα λέγαμε ότι, αναφορικά με τη θέση της γυναίκας στη Συρία, είχαν παρατηρηθεί σημαντικές αλλαγές τα τελευταία χρόνια, πριν τον πόλεμο. Οι αλλαγές αυτές αφορούσαν τους τομείς της οικογενειακής ζωής, της εκπαίδευσης και της πολιτικής συμμετοχής. Όπως κατανοούμε, η Συρία αποτελεί μια χώρα με ιδιαίτερα πολιτισμικά χαρακτηριστικά, και κατά βάση με έντονο το ρόλο της θρησκείας σε όλες τις πτυχές του αραβικού βίου. Μάλιστα, για μεγάλο ποσοστό γυναικών, συνιστά κριτήριο λήψης επιλογών ζωής είτε από τις ίδιες, είτε από τους άλλους για αυτές.

Επίσης, οι γυναίκες έχουν παίξει έναν εξέχοντα ρόλο στις εξεγέρσεις με στόχο την κοινωνική αλλαγή από την αρχή και είχαν πρωταγωνιστικό ρόλο στις εξεγέρσεις ενάντια στην εξουσία του Άσαντ στη χώρα τους, θέτοντας σε κίνδυνο πολλές φορές ακόμα και τη δική τους ασφάλεια. Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι στην αρχή αλλά και κατά την διάρκεια του πολέμου ο ρόλος των Σύριων γυναικών έχει υποστεί μεταβολές και συνεπώς αμφισβητείται η παραδοσιακή στερεοτυπική προσέγγιση των γυναικών αυτών αποκλειστικά ως θύματα της πατριαρχικής κουλτούρας που ζουν.

Επομένως, ο παράγοντας της θρησκείας μαζί με άλλους κάνουν την κοινωνική κατάσταση στη χώρα αυτή πιο περίπλοκη και καθιστούν αναγκαία μια πολυεπίπεδη προσέγγιση στη προσπάθεια κατανόησης τόσο του κοινωνικού πλαισίου όσο και του ατομικού.

Συμπεράσματα

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι, όταν θέλουμε να προσεγγίσουμε έμφυλα ζητήματα στις χώρες της Μέσης Ανατολής, είναι σημαντικό να λαμβάνουμε υπόψη το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο υφίστανται και τα χαρακτηριστικά του, καθώς αυτό το πλαίσιο διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της ατομικής ταυτότητας. Βέβαια παρατηρούνται έντονες διαφοροποιήσεις ανά χώρα και γεωγραφική περιοχή κάθε χώρας. Σε γενικές γραμμές όμως, στο κοινωνικό πεδίο της Μέσης Ανατολής, φαίνεται πως η οικογένεια, η θρησκεία, και οι παραδόσεις είναι τα στοιχεία που κατέχουν εξέχουσα θέση, ενώ η θρησκεία και το κράτος συχνά αλληλοεπηρεάζονται ή ακόμη και αλληλοεπικαλύπτονται.

Η παρατήρηση αυτή δεν μπορεί να γίνει εύκολα κατανοητή από κάποιον που έχει γαλουχηθεί σε μια Δυτική χώρα, καθώς το καπιταλιστικό μοντέλο εκεί προωθεί ατομικιστικούς τρόπους αίσθησης της ταυτότητας και οι περισσότερες χώρες της Δύσης έχουν ως βασικό χαρακτηριστικό τον κοσμικισμό (secularism), δηλαδή τον διαχωρισμό θρησκείας και κράτους. Συνεπώς, η προσέγγιση έμφυλων ζητημάτων μέσα από φιλελεύθερες προσεγγίσεις δεν μπορεί να είναι αποτελεσματική, καθώς βασίζονται στη «δυτική» εμπειρία και στις «δυτικές» αξίες, ενώ τα ζητήματα αυτά είναι σημαντικό να τοποθετούνται στο πλαίσιο που εντοπίζονται προκειμένου να μην οδηγηθούμε σε απλουστεύσεις που καταλήγουν σε παραπλανητικές συγκρίσεις ανάμεσα στην «πολιτισμένη» Δύση και την «πρωτόγονη» Ανατολή.

Παράλληλα, μετά την ανάγνωση αυτού του κεφαλαίου, συμπεραίνει κανείς πως το Ισλάμ θεωρείται πιο μοντέρνο από την παράδοση, παρόλο που μερικές φορές χρησιμοποιείται σαν δικαιολογία για πράξεις, όπως η ενδοοικογενειακή βία, καθώς έχει παρατηρηθεί ότι, στο πυρήνα της συνύπαρξης και του πλουραλισμού, η ευθύνη για την απουσία σημαντικών δικαιωμάτων για τις γυναίκες έχει να κάνει με την παράδοση και δεν θεωρείται πρόβλημα που απορρέει από την θρησκεία. Συνεπώς, θα ήταν άστοχο και πάλι οι όποιες ανθρώπινες πράξεις να ταυτίζονται με κάποια θεία προτροπή, χωρίς να συνυπολογίζεται ο ρόλος του κοινωνικού πλαισίου και η δυναμική του κάθε ατόμου.

Ο Ισλαμικός Φεμινισμός είναι μια νέα παρουσία στον αραβο-ισλαμικό πολιτισμό που μπορεί να αναλυθεί σαν ένα μοναδικό συνδυασμό των τρέχοντων πολιτισμικών όσο και ιστορικών γεγονότων. Αποτελεί ένα τρόπο ενδυνάμωσης και απελευθέρωσης, ο οποίος αποφεύγει την ολοκληρωτική αμφισβήτηση της υπάρχουσας κουλτούρας. Ο στόχος του κινήματος αυτού είναι η ισότητα των φύλων, η οποία μπορεί να επιτευχθεί μέσα από την επανερμηνεία του ιερού κειμένου, το οποίο σύμφωνα με τις ισλαμικές φεμινίστριες έχει δεχτεί πατριαρχικές παρερμηνείες. Το γεγονός ότι χρησιμοποιούν το Κοράνι ως πηγή έμπνευσης αποτελεί ένα χαρακτηριστικό που κάνει τον ισλαμικό φεμινισμό ένα φαινόμενο που έχει τις δυναμικές να συμβάλλει στην επιθυμητή αλλαγή του ρόλου των γυναικών, καθώς επιχειρεί την αλλαγή με μορφή δράσης από τα «μέσα».

Η Συρία είναι μια χώρα που έχει δεχτεί απότομες αλλαγές στην κατανομή των κοινωνικών ρόλων τα τελευταία χρόνια. Ήταν μια από τις πιο ευνοούμενες αραβικές χώρες αναφορικά με τη θέση των γυναικών και είχαν γίνει αρκετές αλλαγές και βελτιώσεις στη νομοθεσία την χρονική περίοδο πριν ξεσπάσει ο πόλεμος. Ωστόσο, ο έντονος ρόλος των παραδόσεων που βασίζονταν σε αρκετές θρησκευτικές παρερμηνείες καθυστέρησε πολλές νομοθετικές τροποποιήσεις να έχουν πρακτική ισχύ. Ο κοινωνικός ρόλος των Σύριων γυναικών άλλαξε περισσότερο με την συμμετοχή τους στις εξεγέρσεις του 2011 αλλά και έπειτα κατά τη διάρκεια του πολέμου. Οι κοινωνικές απαιτήσεις του ρόλου τους τροποποιήθηκαν από την φροντίδα του νοικοκυριού στην υποστήριξη της επανάστασης. Τα παραπάνω έχουν συνθέσει ένα ιδιαίτερο πορτραίτο της Σύριας γυναίκας, το οποίο γίνεται κατανοητό μέσα από την αλληλεπίδραση των μεταβαλλόμενων κοινωνικών της ρόλων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΣ

Εισαγωγή

Από γενικής άποψης, οτιδήποτε είναι άγνωστο στον άνθρωπο, μετατρέπεται σε κάτι που τον προβληματίζει και ίσως τον φοβίζει, ενώ η ενασχόληση με αυτό, τον εξιτάρει και τον κάνει να αισθάνεται πως έχει τον έλεγχο. Ειδικότερα στον πυρήνα των ανθρώπινων επαφών έχουμε την ανάγκη να γνωρίζουμε κάποια δεδομένα για τον άλλον, ώστε, έστω και ασυνείδητα να τον τοποθετήσουμε σε μια ομάδα ανθρώπων. Η ομαδοποίηση είναι ένα διευκολυντικό βήμα στη διαχείριση πληροφοριών. Όταν πρόκειται όμως για άτομα με τα οποία δεν έχουμε προσωπική επαφή, η εικόνα που χρειαζόμαστε για να αισθανθούμε ότι έχουμε επίγνωση και έλεγχο των καταστάσεων αναζητείται από τρίτους. Στην περίπτωση μάλιστα που αυτοί οι τρίτοι είναι άτομα με επαγγελματικό κύρος, όπως συγγραφείς ή δημοσιογράφοι, επαναπαυόμαστε αρκετά όσον αφορά το ζήτημα της εγκυρότητας και της αξιοπιστίας των νέων ειδήσεων. Κατά επέκταση, με το πέρασμα των χρόνων δημιουργείται μια συνολικότερη αίσθηση για την εκάστοτε κοινωνική ομάδα. Όσον αφορά την γνώση για τους μουσουλμάνους της Μέσης Ανατολής, έχει αναπτυχθεί μια επιστήμη, η οποία βέβαια δέχεται αμφισβήτηση σε σχέση με την αντικειμενική στάση που οφείλει να τηρεί και την σφαιρική επισκόπηση του πεδίου, που θα πρέπει να επιδιώκει. Πρόκειται για αυτό που καλείται «Οριενταλισμός». Στην παρούσα υποενότητα θα γίνει ανάλυση του οριενταλιστικού φάσματος, συνάμα με την παρουσίαση κάποιων ανθρώπινων τάσεων που αναφέρονται ως γνωστικά σφάλματα στη χρήση των κοινωνικών πληροφοριών, μιας και ο οριενταλισμός έχει να κάνει με τη διαχείριση τέτοιων πληροφοριών.

2.1 Το φάσμα του οριενταλισμού και οι προβληματισμοί που γεννά

Η μελέτη της Ανατολικής φιλολογίας, όπως επισημαίνει η Hsu-Ming (2013), ξεκίνησε πριν από την αποικιοκρατική περίοδο, εξαιτίας της περιέργειας και του θαυμασμού που προκαλούσε στους Δυτικούς η Ινδο-Περσική λογοτεχνία. Μάλιστα, σύμφωνα με την Gurmail-Kaufmann οι καλλιτέχνες της Δύσης έβρισκαν γοητευτική την προσέγγιση της Ανατολής διότι, πέρα από το ότι εντυπωσιάζονταν από την

ζωτικότητα του πολιτισμικού και φυσικού περιβάλλοντος που τους έκανε να νιώθουν ότι έρχονται κοντά με τις ιστορικές και βιβλικές τους ρίζες, είδαν τον οριενταλισμό ως πηγή αυθεντικότητας, ως μέσο απελευθέρωσης από το δυτικό μοντερνισμό και συντηρητισμό (Gurmail-Kaufmann, 2019).

Ωστόσο, από τα τέλη της δεκαετίας του 1970, με την αύξηση του πολιτικού Ισλάμ στο μουσουλμανικό κόσμο, οι δυτικοί είχαν βομβαρδιστεί με αρνητικές εικόνες θυμωμένων αντρών που κλείδωναν τις γυναίκες στο σπίτι, (Hamid, 2006).

Το 1978 ο Edward Said εισήγαγε τον όρο « Οριενταλισμός » με την έκδοση ενός βιβλίου που φέρει τον ίδιο τίτλο (*Orientalism*) και αποτελεί μια πρωτοπόρα κριτική ματιά στην κλασική αντίληψη της Δύσης για την Ανατολή. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο Οριενταλισμός είναι «η τάση να παρουσιάζεται η Εγγύς και η Μέση Ανατολή με τρόπο που προσδιορίζει στις υποθέσεις, τα γούστα, τις φαντασιώσεις, τις πολιτικές σκοπιμότητες και τις προκαταλήψεις των Δυτικών» (Said, E. 1996 στο Καραλή, Σ. 2017).

Το αποτέλεσμα του οριενταλισμού είναι η δημιουργία ενός «Άλλου» που χαρακτηρίζεται από έλλειψη λογικής και παθητικότητα, μέσα στο καταπιεστικό και πατριαρχικό περιβάλλον που συνθέτει το Ισλάμ και το οποίο εναντιώνεται στο «εγώ», στην ατομική δηλαδή δράση και πρόοδο, υπογραμμίζει η Glas (2018).

Σε σχέση με τα κίνητρα του Οριενταλιστή και τα μέσα επίτευξης του Οριενταλισμού, ο Edward Said επισημαίνει ότι:

« Ο Οριενταλιστής κάνει έργο του το να μεταστρέφει πάντα την Ανατολή από κάτι σε κάτι άλλο για τον εαυτό του, για χάρη της κουλτούρας του, και μερικές φορές, όπως πιστεύει, για χάρη της ίδιας της Ανατολής. Η διαδικασία αυτή της μεταστροφής είναι άκρως πειθαρχημένη: διδάσκεται, έχει τις εταιρίες, περιοδικά, παραδόσεις, λεξιλόγιο, ρητορική, όλα κατά θεμελιώδη τρόπο συνδεδεμένα με και συμπληρούμενα από την κυρίαρχη κουλτούρα και τους πολιτικούς κανόνες της Δύσης» (Said, 1978:87).

Η ιστορικός τέχνης Linda Mochlin υπογράμμισε το 1983 στο «The Imaginary Orient», την αναγκαιότητα εξέτασης, στο πλαίσιο της κριτικής τέχνης, τυχόν κεκαλυμμένων εξουσιαστικών δομών στο εκάστοτε δημιούργημα ή στον εκάστοτε δημιουργό, όπως υπενθυμίζει στο έργο της η Demerdash (2015). Αυτό θεωρείται άλλωστε και το σημαντικότερο επίτευγμα του έργου του Said που προηγήθηκε, η

διαμόρφωση δηλαδή μιας πληρέστερης παρουσίας κοινωνικών πληροφοριών η οποία προσδίδει μια ισορροπία στον συναφή δημόσιο διάλογο και προωθεί τις γνήσιες επαφές μεταξύ πολιτισμών (Ghazoul, 2004). Βέβαια, παρότι οι περισσότεροι συγγραφείς βλέπουν σπουδαίο το έργο του Said, υπάρχουν και αρνητικές επισημάνσεις για τις τοποθετήσεις του. Ο Kennedy (2000 στο Mellor, 2004) και ο Fox (1992 στο Fox 2001) για παράδειγμα, υποστήριξαν ότι ο τρόπος ανάλυσης του οριενταλισμού από τον Said καταλήγει σε γενικεύσεις για τους Δυτικούς με το να χρησιμοποιεί αρνητικά μόνο λεγόμενα αυτών για τις Ανατολικές κοινωνίες, τα οποία έχουν ειπωθεί από συγκεκριμένους μόνο συγγραφείς.

Κατά επέκταση, ιδιαίτερα μετά το βιβλίο του Said, ο οριενταλισμός απέκτησε αρνητική χροιά και « υποδηλώνει ψευδής, προκατειλημμένες και γενικευμένες Ευρωπαϊκές αναπαραστάσεις του ανατολικού κόσμου που παράγονται από τους μελετητές της Ανατολής ειδικά για να δικαιολογηθεί και να εξασφαλιστεί η ευρωπαϊκή αποικιοκρατική κυριαρχία στην περιοχή αυτή, ιδιαίτερα από τα τέλη του 18ου αιώνα και μετά» (Hsu-Ming, 2013: 2). Υπό αυτήν την έννοια, ο οριενταλισμός θεωρείται ότι έχει σχέση με «παρωχημένες και προκατειλημμένες εξωτερικές ερμηνείες των ανατολικών πολιτισμών και λαών, επιτρέποντας συχνή παρεξήγηση των πολιτιστικών, δεοντολογικών και θρησκευτικών τους τις πεποιθήσεις» αναγράφει η εγκυκλοπαίδεια της Νέας Υόρκης.

Ο Said (1978:388) αναφέρει επίσης, ότι « η «Ανατολή» είναι από μόνη της μια τεχνητή οντότητα και ότι η ιδέα πως υπάρχουν γεωγραφικοί τόποι με αυτόχθονες, ριζικά «διαφορετικούς» κατοίκους οι οποίοι μπορούν να προσδιοριστούν με βάση κάποια θρησκεία, κουλτούρα ή φυλετική ουσία κατάλληλη γι' αυτόν τον γεωγραφικό τόπο είναι εξαιρετικά αμφισβητήσιμη ιδέα».

Από την άλλη, από τα κεντρικά σημεία στον οριενταλισμό είναι η ύπαρξη μιας «δραματικής», μεγάλης διαφοράς μεταξύ των δυο πολιτισμών, μιας διαφοράς «που είναι από την φύση», όπως χαρακτηριστικά γίνεται συχνά αντιληπτή, η οποία κάνει μια ομάδα ανθρώπων να φέρονται με απάνθρωπες συμπεριφορές και να είναι κατώτεροι, (Ahmed. 1992, Said. 2002).

Αυτή η διαφορά μεταξύ της γενικευμένης εικόνας για τους Ανατολίτες και της εικόνας των δυτικών τονίζεται μέσα από συγκρίσεις που έχουν να κάνουν κατά βάση με τον ρόλο της θρησκείας και την θέση της γυναίκας στις Ανατολικές χώρες, ως

αντανάκλαση των συναφών θρησκευτικών επιταγών. Η άποψη δηλαδή, ότι στις ανατολικές χώρες επικρατεί μια πατριαρχική κουλτούρα- θρησκεία, επιβεβαιώνεται μέσα από περιγραφές για την ζωή των γυναικών εκεί. Αυτή, έρχεται σε αντίθεση με την ζωή στις προοδευτικές και απελευθερωμένες Δυτικές χώρες.

Τα συμβάντα με την επίθεση στο Παγκόσμιο Κέντρο Εμπορίου στη Νέα Υόρκη, στις 11 Σεπτεμβρίου του 2001 είχαν αναμφισβήτητα καταλυτικό ρόλο στην αναζωπύρωση και αναπαραγωγή των στερεοτύπων που απεικόνιζαν τους μουσουλμάνους ως επιθετικούς και βίαιους άντρες εξαιτίας της αντιμετώπισής τους ως προς το γυναικείο φύλο, όπως αναφέρθηκε παραπάνω. Λίγο αργότερα εκδόθηκαν πολλά βιβλία που εστίαζαν στην μελέτη του Ισλάμ και της συγκρουσιακής του σχέσης με τη Δύση (Γέρος, 2008). Έτσι, γίνεται αντιληπτό ότι στην σκέψη των δυτικών μέσων ενημέρωσης και των δυτικών πολιτών, το Ισλάμ έγινε συνώνυμο της τρομοκρατίας (Ashcroft, 2004).

Με βάση πολλούς ακαδημαϊκούς, αναφέρει η Moghissi (2011), οι μουσουλμάνοι παρουσιάζονται ως μια αδιαφοροποίητη ομάδα, ενώ η πίστη και η δέσμευση στο Ισλάμ αποτελεί τον μοναδικό καθοριστικό παράγοντα για τη διαμόρφωση της ταυτότητάς τους.

Στο σημείο αυτό δημιουργούνται δυο παρατηρήσεις. Η πρώτη παρατήρηση σχετίζεται με το ότι όταν προβάλλονται αρνητικά νέα για έναν πληθυσμό, τα οποία μπορεί να είναι αληθή, αλλά δεν έχουν ως αντίβαρο, και θετικές αληθείς ειδήσεις, εύκολα οδηγούμαστε σε γενικεύσεις για την κουλτούρα μιας χώρας και κατά επέκταση η ουσιαστική επαφή μεταξύ των δυο πολιτισμών δυσχεραίνεται. Πρόκειται για την τάση της απατηλής συνάφειας που επισημαίνεται ως γνωστικό σφάλμα στη χρήση κοινωνικών δεδομένων. Αυτή έχει να κάνει με την αντίληψη των ατόμων ότι «όταν ένα αρνητικό χαρακτηριστικό εμφανίζεται στο μέλος μιας μειονότητας, υπάρχουν πολύ μεγάλες πιθανότητες όλα ή τα περισσότερα μέλη της ομάδας να φέρουν αυτό το χαρακτηριστικό» (Ντάνη, 2017:18).

Η δεύτερη, αλλά εξίσου σημαντική παρατήρηση είναι το γεγονός ότι, όπως είναι αναμενόμενο, «όταν μια ομάδα κατασκευάζεται και γίνεται αντιληπτή με όρους ριζικής αντίθεσης σε σχέση με την κοινωνικά κυρίαρχη, εθνική ομάδα, για όσους/ες η ταύτιση είναι ισχυρή είναι περισσότερο πιθανό να αντιληφθούν τον Άλλο ως απειλή» (Ντάνη, 2017:53).

Η απειλή αυτή μπορεί να έχει υλική ή συμβολική βάση. Κατά την υλική απειλή, διευκρινίζει η Ντάνη (2017), μια κοινωνική ομάδα αισθάνεται τον κίνδυνο περιορισμού των προνομίων της, από ζητήματα κατοχής χώρων και θέσεων, έως ζητήματα δικαιωμάτων, ενώ η συμβολική απειλή έχει να κάνει με την αίσθηση του κινδύνου αλλοίωσης πολιτισμικών στοιχείων της κυρίαρχης ομάδας, εξαιτίας των μεγάλων διαφορών σε αξίες, πιστεύω και κανόνες, που θεωρεί ότι υφίστανται σε σχέση με την άλλη ομάδα.

Ο Sered (1996) επισημαίνει το διαχωρισμό του οριενταλισμού, σε λανθάνων και φανερό, όπως τον ανέπτυξε ο Said. Η ιδέα πως οι Ανατολικές χώρες χαρακτηρίζονται από μια οπισθοδρομικότητα είναι κοινή σε αυτές τις δυο μορφές του οριενταλισμού. Βασική διαφορά μεταξύ τους είναι ότι ο λανθάνων οριενταλισμός αναφέρεται σε μια ασυνείδητη διαδικασία κατασκευής της εικόνας για την Ανατολή, ενώ ο φανερός εμπεριέχει συμπεριφορές και λεκτικές εκφράσεις σχετικές με την εικόνα αυτή (Sered, 1996). Θα λέγαμε λοιπόν πως ο βραχυπρόθεσμος σκοπός του Οριενταλισμού είναι ο λανθάνων οριενταλισμός ή αλλιώς η κατασκευή της συμβολικής απειλής.

Επίκαιρη είναι η οριενταλιστική προσέγγιση που περιγράφεται στη διατριβή του Samuel Huntington με τίτλο « Clash of Civilizations», στην οποία υποστηρίζεται η σύγκρουση αξιών ανάμεσα στον ισλαμικό και δυτικό κόσμο. Τα τελευταία χρόνια ο οριενταλισμός έχει υποστεί μεταβολές και εμφανίζεται με τον όρο «νέα τρομοκρατία», (Khalid 2011, Kumar ,2012). Ο Samiei (2010) αναφέρει τον όρο νεο-οριενταλισμό για να περιγράψει την νέα εποχή του φαινομένου του οριενταλισμού και υπογραμμίζει ως σημαντικούς παράγοντες στην εξέλιξη του, την παγκοσμιοποίηση και τη διάδοση του ίντερνετ. Η νέα μορφή βαρβαρότητας που εκδηλώνεται ως σύγχρονος οριενταλισμός παρέχει εξηγήσεις για την πολιτική βία οι οποίες, όπως επισημαίνει ο Samiei (2010:1149) «παραλείπουν πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα όταν περιγράφουν την βία, και την παρουσιάζουν ως αποτέλεσμα χαρακτηριστικών προσωπικότητας που βασίζονται στις τοπικές κουλτούρες».

Κι εδώ γεννιέται ένα εύλογο ερώτημα: «Το ερώτημα είναι γιατί η γνώση για την κουλτούρα μιας περιοχής και ειδικά για τα θρησκευτικά πιστεύω και τη μεταχείριση των γυναικών, ήταν πιο επείγον από την ιστορία της ανάπτυξης των

καταπιεστικών κυβερνήσεων και το ρόλο της Αμερικής σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο», (Abu-Lughod, 2002:784).

Ίσως η απάντηση δοθεί με την επισήμανση ενός ακόμη γνωστικού σφάλματος, του θεμελιώδους σφάλματος απόδοσης. Αυτό αναφέρεται στην τάση των μελών μιας κοινωνικής ομάδας να αποδίδει ανεπιθύμητες συμπεριφορές σε ενδογενείς παράγοντες, όταν αυτές προέρχονται από μέλη άλλης ομάδας, και σε εξωγενή αίτια, όταν αυτές υλοποιούνται από μέλη της (Ντάνη, 2017).

Τα όρια βέβαια, μεταξύ της ασυνείδητης ανάγκης για προστασία της ομάδας μας και της εσκεμμένης επιθυμίας για υποβάθμισης των άλλων ομάδων, είναι περισσότερο ασαφή στο πλέγμα της οριενταλιστικής σκέψης, αφού δεν πρόκειται αόριστα για άλλες ομάδες, αλλά σταθερά για την μουσουλμανική κοινότητα. Η κατάσταση γίνεται ακόμη πιο περίπλοκη στην περίπτωση που μια ομάδα επιδιώκει φαινομενικά τουλάχιστον, να προστατέψει μια άλλη ομάδα.

Στο σημείο αυτό, αξίζει να παρουσιαστεί η σχετική παρατήρηση του Candiard:

«Μια συχνή, και μάλιστα σχεδόν γενικευμένη διάκριση στον μιντιακό κόσμο, είναι η βολική διάκριση ανάμεσα στο Ισλάμ και στον ισλαμισμό, που εγκαθιδρύει έναν δυϊσμό στο μουσουλμανικό σύμπαν: σαν να υπάρχουν δυο ριζικά διαφορετικά αντικείμενα – αν και αναμφιβόλως συγγενή – που δεν θα πρέπει επ’ ουδενί να συγχέουμε. Το Ισλάμ παρουσιάζεται έτσι ως η νόμιμη ειρηνική, ανεκτική θρησκεία που αξίζει τον σεβασμό όλων’ ο ισλαμισμός, από την άλλη είναι μια παρεκκλίνουσα μορφή του, μια εμφανώς μη νόμιμη εξαπάτηση. Ένας τέτοιος στόχος είναι αξιόπαινος και σίγουρα καλοδεχούμενος στο συγκείμενο της σημερινής έντασης. Η διάκριση αυτή αναμφίβολα επιχειρεί να εισαγάγει ένα στοιχείο μεγαλύτερης πολυπλοκότητας στον δημόσιο διάλογο, πράγμα ευτυχές. Το κακό είναι όμως ότι δεν είναι καλά θεμελιωμένη και γρήγορα φαίνονται τα όριά της» (Candiard, 2018:37-38).

Με άλλα λόγια, παίρνοντας ως δεδομένο το ότι δεν μπορούμε να αγνοήσουμε αρνητικά συμβάντα από το Ισλάμ, όπως τρομοκρατικές επιθέσεις ή μειωμένα δικαιώματα των γυναικών, για να διαχωρίζονται τους υπαίτιους από τους μη υπαίτιους, έχουμε δημιουργήσει τους όρους ισλαμικός και ισλαμιστής, Όπως αναφέρθηκε, είναι θετικό να αποφεύγονται γενικεύσεις για ανθρώπινα σύνολα. Όμως,

η διάκριση αυτή γεννά πολλά ερωτήματα και αφήνει πολλά «παράθυρα» για τη δημιουργία διαφορετικών τοποθετήσεων σε ζητήματα που την αφορούν. Για παράδειγμα, όταν πρόκειται για γεγονότα σχετικά με τον ισλαμισμό, δικαιολογείται ή απαιτείται η παρέμβαση της Δύσης; Κατά πόσο παρεμβαίνουμε με βάση τη δική μας κρίση σε αυτόν το διαχωρισμό; Ποια συμβάντα αγγίζει αυτή η διάκριση; Περιορίζετε λόγου χάριν, σε πολεμικά δράματα ή εμπλέκεται ακόμη και σε ενδυματολογικές επιλογές;

Η ιστορία έχει δείξει πως ο οριενταλισμός στοχεύει μακροπρόθεσμα στην ανάληψη πρωτοβουλίας από τις μεγάλες Δυτικές πολιτικές δυνάμεις, με το πρόσχημα ότι η παρέμβασή της πραγματοποιείται προς όφελος των ίδιων των μουσουλμάνων γυναικών, αφού σε αυτές στηρίζονται κυρίως τα στερεότυπα για την Ανατολή. Με βάση την Ahmed (1992) η άποψη ότι οι «Άλλοι» άντρες, δηλαδή εκείνοι που βρίσκονταν έξω από τα όρια της πολιτισμένης Δύσης, καταπίεζαν τις γυναίκες προβλήθηκε και χρησιμοποιήθηκε στη ρητορική της αποικιοκρατίας για να δικαιολογήσει ηθικά το σχέδιο εξάλειψης της κουλτούρας των ντόπιων πληθυσμών. Επιπλέον, η Abu-Lughod (2002) τονίζει ότι η ιδέα της αλλαγής της θέσης των γυναικών εγκαταλείποντας τις τοπικές συνήθειες ήταν προϊόν μιας συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής και αποτέλεσμα μιας ανδροκεντρικής αποικιοκρατίας που εξυπηρετούσε συγκεκριμένους πολιτικούς σκοπούς. Ένα ακόμη χαρακτηριστικό παράδειγμα παρέμβασης αποτελεί η προσπάθεια του πρόεδρου των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής, George W., να κινητοποιήσει το 2002 τους αμερικάνους, σε πόλεμο εναντίον του Αφγανιστάν και του Ιράκ, μέσα από μια δήλωση που εμπειρεύει φιλελεύθερη φεμινιστική ρητορική και τονίζει ότι βασικός λόγος πολέμου ήταν η καταπίεση που υφίστανται οι γυναίκες εκεί, (Viner ,2002 στο Gurel, 2009).

Ο δυτικός φεμινισμός λοιπόν, έχει συνηγορήσει στο παρελθόν σε βίαιες πράξεις, προκειμένου να «σωθούν» οι γυναίκες αυτές από τους πατριάρχες που εξουσίαζαν τις ζωές τους. Μάλιστα, ο εκσυγχρονισμός της κοινωνίας θεωρείται αποκλειστικό προνόμιο της Δύσης πράγμα που αποδεικνύει ότι ο Οριενταλισμός είναι βαθιά ριζωμένος στο δυτικό φεμινιστικό τρόπο σκέψης, (Khalid , 2011, Belli και Loretoni, 2017). Κάπως έτσι, το φιλελεύθερο μοντέλο γίνεται αναπόφευκτο για την κοινωνική αλλαγή , ενώ όπως τονίζει ο Samiei, (2010:1156) «δεν υπάρχει απόδειξη ότι αυτό το μοντέλο είναι το καλύτερο σε παγκόσμιο επίπεδο, το πιο λογικό ή η μόνη έγκαιρη μορφή μιας καλής κοινωνίας».

Επιπρόσθετα, οι Verkuyten & Zaremba (2005 στο Ντάνη, 2017) υπογραμμίζουν ότι οι αρνητικές στάσεις για το Ισλάμ εμφανίζονται στον πολιτικό λόγο με περιεχόμενο που σε γενικές γραμμές το ορίζουν ως μια οπισθοδρομική θρησκεία που απειλεί τις δυτικές προοδευτικές κοινωνίες, εθνικές ταυτότητες και κουλτούρα. Με άλλα λόγια, καλλιεργώντας αυτό που ορίστηκε ως συμβολική απειλή, οι πολιτικές δυνάμεις μπορούν να εφαρμόσουν στην πράξη με μεγαλύτερη ευκολία τις όποιες επιλογές τους, χωρίς να έχουν την επίκριση της κοινής γνώμης, καταλήγοντας στον φανερό- έκδηλο οριενταλισμό. Συνεπώς, θα λέγαμε συνοπτικά ότι ο οριενταλισμός έχει πάρει μια πολιτικοποιημένη μορφή που εκφράζει εξαναγκασμό και κυριαρχία, όπως τόνισε ο Wang (2015).

Επομένως, σε γενικές γραμμές ο οριενταλισμός έχει να κάνει με αντιλήψεις περί Ανατολής και αναπαραστάσεις αυτής, που μεταφέρονται από μη Ανατολίτες, ώστε οι Δυτικοί να αποκτήσουν γνώση για την Μέση Ανατολή. Αυτό που κάνει τον Οριενταλισμό επίκεντρο για περαιτέρω αναλύσεις είναι ο σκοπός για τον οποίο αναφέρονται τα όσα αναφέρονται για την Μέση Ανατολή, η ορθότητα και η πληρότητά τους. Τα παραπάνω δεν είναι ξεκάθαρα δεδομένου του ότι ο παραδοσιακός τρόπος που η Δύση βλέπει τους πολιτισμούς που βρίσκονται εκτός των γεωγραφικών ορίων της και ιδιαίτερα τον αραβικό πολιτισμό, εμπεριέχει μια σειρά από στερεότυπα που, όπως κατανοούμε από τα παραπάνω, μόνο τυχαία δεν είναι η ύπαρξή τους. Εν κατακλείδι, με την στενή του έννοια, είναι μια ελλιπής και σκόπιμη παρουσίαση γεγονότων για την Μέση Ανατολή, καθώς στοιχεία που αφορούν κοινωνικοπολιτικές, πολιτισμικές και ιστορικές συνθήκες ή στοιχεία προόδου παραμερίζονται, ενώ τα στοιχεία που δημοσιεύονται προβάλλουν μια ενιαία, αρνητική και αναλλοίωτη στον χρόνο κατάσταση των χωρών της Μέσης Ανατολής. Αυτή η κατάσταση φαίνεται να έρχεται σε αντίθεση με εκείνη που επικρατεί στις Δυτικές χώρες, πράγμα που διευρύνει το χάσμα μεταξύ Μέσο- Ανατολικής και Δυτικής κοινότητας. Κατά επέκταση, βασιζόμενοι μόνο σε οριενταλιστικές αναγνώσεις, οδηγούμαστε σε ένα μονόδρομο. Στην ανάγκη διαχείρισης μιας φαντασιακής απειλητικής κατάστασης, αφού ο κάθε άνθρωπος είναι πολυσύνθετος και μοναδικός και οι όποιες περιβαλλοντικές συνιστώσες, επιδρούν διαφορετικά στον καθένα.

Εξαιρετικά ωφέλιμη κρίνεται λοιπόν, η επισκόπηση των ιστορικών και πολιτικών συνθηκών που βρίσκονται σε συνάφεια με την κοινωνία που μελετάτε,

καθώς και η διερεύνηση του τι σηματοδοτούν οι όποιες ενέργειες, συνήθειες, επιλογές και γενικότερα το κάθε κομμάτι του τρόπου ζωής της εκάστοτε κοινωνικής ομάδας για την ομάδα αυτή που τις υιοθετεί, καθώς η ίδια η πραγματικότητα μπορεί να μεταφράζεται διαφορετικά στο κάθε κοινωνικό σύνολο. Μέσα από την αναφερθείσα διερεύνηση άλλωστε θα βοηθηθούμε και στην αναγνώριση του τρόπου με τον οποίο η δεδομένη κοινότητα επιθυμεί και προσπαθεί να περάσει τα δικά της μηνύματα, σε αντίθεση με την τήρηση μιας βεβιασμένης, αφοριστικής στάσης απέναντι σε οτιδήποτε μοιάζει διαφορετικό.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΤΙΚΗ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ: ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ «ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΕΝΤΑΞΗΣ» ΚΑΙ ΤΩΝ ΜΟΝΤΕΛΩΝ ΕΦΑΡΜΟΓΗΣ ΤΗΣ

Εισαγωγή

Στα προηγούμενα κεφάλαια έγινε αναφορά στην τάση των ανθρώπων να ανήκουν σε μια ομάδα, καθώς και στη δυναμική που κατέχει η εικόνα που έχει διαμορφώσει η εκάστοτε κοινωνική ομάδα για τα μέλη μιας άλλης, ως προς την αντιμετώπισή της. Αυτά τα δυο στοιχεία διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην ενταξιακή πορεία των μεταναστών. Η διαδικασία της ένταξης αφορά το τι συμβαίνει από την στιγμή που το άτομο έχει ήδη μεταβεί σε ένα νέο κοινωνικό περιβάλλον. Έτσι, κατά καιρούς έχουν διαμορφωθεί και εφαρμοστεί κάποια μοντέλα ένταξης στα διάφορα κοινωνικά περιβάλλοντα που σχετίζονται και αντανακλούνται από την κάλυψη των βιολογικών αναγκών των εισερχόμενων μέχρι την κοινωνικό-συναισθηματική τους πληρότητα. Παρόλο όμως, που σχεδόν πάντα, η κοινωνία υποδοχής έχει τον πρώτο λόγο, αφού έχει αναπτύξει εκ των προτέρων τη δική της θεσμική διαρρύθμιση για τη διαχείριση του μεταναστευτικού πληθυσμού, όπως δυνατότητα ασφαλούς πρόσβασης στην χώρα, προνοιακά επιδόματα κ.λπ., οι ανθρώπινες αλληλεπιδράσεις δεν συνιστούνται από μονομερείς διαδικασίες. Όπως έχει αναφερθεί ήδη στην παρούσα εργασία, οι μετανάστες δεν αποτελούν μια ενιαία και αδιαφοροποίητη μάζα ανθρώπων, απλώς και μόνο επειδή μοιράζονται το βίωμα του αποχωρισμού της πατρίδας τους. Το κάθε άτομο έχει διαφορετικές δυνατότητες και ανάγκες, προσωπικές επιθυμίες και ερμηνευτικές λειτουργίες, διαφορετικές πολιτισμικές καταβολές αλλά και διαφοροποιημένο βαθμό ταύτισης με αυτές και ανοχής της διαφορετικότητας. Επομένως, το φαινόμενο της ένταξης θα μπορούσε να γίνει αντιληπτό ως τον τρόπο αντίδρασης και ανταπόκρισης σε μια νέα κοινωνική κατάσταση, τόσο από την πλευρά των γηγενών, όσο και από την πλευρά των μεταναστών. Στο παρόν κεφάλαιο θα γίνει βαθύτερη ανάλυση του όρου «ένταξη» καθώς και των συναφών εννοιών, μέσα από μια περισσότερο κοινωνική παρά νομοθετική εστίαση. Στην συνέχεια θα επισημανθούν τα κυριότερα μοντέλα ένταξης, όπως παραθέτονται στη διεθνή βιβλιογραφία.

3. 1. Εννοιολογικές προσεγγίσεις και προβληματισμοί για το φαινόμενο της ένταξης μεταναστών

Το φαινόμενο της μετανάστευσης ορίζεται συνοπτικά ως την « μόνιμη ή προσωρινή μεταβολή του τόπου εγκατάστασης ενός ατόμου ή ενός κοινωνικού συνόλου» (Τσαούσης, 1996:238). Βέβαια, η μετανάστευση είναι μια έννοια με αρκετές διακλαδώσεις, καθώς τα αίτια που οδηγούν κάποιους ανθρώπους σε αυτήν, αλλά και οι συνθήκες πραγμάτωσης της ποικίλουν.

Την μετανάστευση ακολουθεί η διαδικασία της ένταξης. Με την άφιξη λοιπόν του ατόμου στη νέα χώρα, θα πρέπει να γίνουν κάποιες τυπικές και άτυπες ενέργειες, προκειμένου να υπάρξει μια συνολική, ομαλή κοινωνική λειτουργικότητα. Η εκμάθηση της ελληνικής γλώσσας για παράδειγμα, είτε ως μέρος της δράση κάποιας οργάνωσης, είτε μέσα από άτυπες ατομικές πρωτοβουλίες θα μπορούσε να αποτελεί έναν από τους τρόπους προαγωγής αυτής της κοινωνικής λειτουργικότητας. Η γνώση μιας κοινής γλώσσας δηλαδή, θα συμβάλλει σημαντικά αφενός, στη δικτύωση των μεταναστών και κατά επέκταση στην ευκολότερη και αμεσότερη συμμετοχή τους σε διάφορους τομείς, όπως είναι η αγορά εργασίας και αφετέρου, στην μείωση του αισθήματος φόβου που δημιουργεί στον γηγενή πληθυσμό, αλλά και γενικότερα στους ανθρώπους, το οτιδήποτε αγνώστο, «ξένο».

Σύμφωνα με τον Penninx (2019), η ένταξη εμπεριέχει τρεις βασικούς άξονες σε σχέση με τις οποίες τα άτομα μπορούν, ή δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτά στο νέο κοινωνικό πλαίσιο:

- τον νομικο-πολιτικό άξονα, ο οποίος σχετίζεται με το καθεστώς της χώρας που δέχεται τον μεταναστευτικό πληθυσμό και τα νομικά και πολιτικά δικαιώματα που του αναγνωρίζει.
- τον κοινωνικο-οικονομικό άξονα, που αφορά τη δυνατότητα συμμετοχής των μεταναστών στο νέο κοινοτικό περιβάλλον (πρόσβαση σε υπηρεσίες, συμμετοχή στην αγορά εργασίας κ. λπ.) και
- τον πολιτιστικό-θρησκευτικό άξονα, ο οποίος έχει να κάνει με ζητήματα διαχείρισης των όποιων διαφορών και από τον νεοεισερχόμενο και από τον γηγενή πληθυσμό.

Όπως είναι αναμενόμενο, οι άξονες που περιγράφηκαν παραπάνω τις περισσότερες φορές, αν όχι πάντα, βρίσκονται σε αλληλεξάρτηση. Στις μέρες μας

λόγου χάρη, αρκετές χώρες υποδοχής διανύουν μια περίοδο οικονομικής κρίσεως που σαφώς περιορίζει τις δυνατότητες τους σε διάφορους τομείς. Συνάμα, η κατάσταση αυτή δημιουργεί μια κοινωνική ένταση, που ενίοτε μπορεί να βρίσκει δίοδο σε πρακτικές δυσμενείς για τους μετανάστες, με χαρακτηριστικό παράδειγμα την άνοδο των ακροδεξιών κομμάτων.

Το ζήτημα της αποδοχής του «διαφορετικού», συνοδεύει πάντοτε το φαινόμενο της ένταξης, ενώ είναι σημαντικό να μην ξεχνάμε πως πέρα από τα μέλη της χώρας υποδοχής και οι ίδιοι οι μετανάστες έρχονται αντιμέτωποι με μια διαφορετικότητα, την οποία καλούνται να διαχειριστούν, συνάμα με τη διαχείριση ενδότερων θεμάτων, όπως είναι ο αποχωρισμός συγγενικών προσώπων, το πένθος και το μετατραυματικό στρες, που δημιουργεί η εμπειρία της μετανάστευσης. Μάλιστα, οι επιλογές που θα ακολουθήσουν οι μετανάστες «διαμορφώνονται παράλληλα με τις προσδοκίες που έχει από αυτούς/ές η κοινωνία υποδοχής» υπογραμμίζει η Ντάνη (2017: 73).

Από την άλλη, είναι γεγονός πως η «εικόνα» που έχει υιοθετηθεί από την κοινωνία υποδοχής για το εκάστοτε κοινωνικό σύνολο, έχει ισχυρή σύνδεση με την αντιμετώπιση των μελών του. Οι Pettigrew & Meertens (1995 στο Ντάνη, 2017: 52) επισημαίνουν ότι:

« Συχνά, οι μετακινήσεις πληθυσμών προς άλλες χώρες συνοδεύονται από το φόβο σε κάποια κομμάτια του ντόπιου πληθυσμού ότι στοιχεία ξένων παραδόσεων και κουλτούρας θα ανατρέψουν παραδοσιακές αξίες και θα επιφέρουν αλλαγές στον παραδοσιακό τρόπο ζωής και αυτό μάλιστα εμφανίζεται ως βασική θέση εναντίωσης απέναντι στην αποδοχή της μετανάστευσης ».

Ωστόσο, η αντίληψη της ύπαρξης μιας αυθεντικής κουλτούρας, αυτόνομης και εσωτερικά συνεκτικής, είναι αρκετά αμφισβητήσιμη, ειδικά στον σημερινό μετααποικιακό κόσμο, (Joppke & Lukes 1999 στο Alexander, 2013). Εξάλλου, όσο πλούσια κι αν είναι μια κουλτούρα, τονίζει ο Parech (2000), δεν μπορεί να συμπεριλάβει όλα τα στοιχεία που βοηθούν στην ολοκλήρωση των ανθρωπίνων δυνατοτήτων και γι αυτό είναι σημαντικό να υπάρχει αλληλεπίδραση και αλληλοσυμπλήρωση μεταξύ των πολιτισμών. Μάλιστα, σύμφωνα με τον Schinkel (2017 στο Klarenbeek, 2019), θα πρέπει να σκεφτούμε την κοινωνία ως ένα ζωντανό

συλλογικό δημιούργημα φαντασίας, αφού αυτή δεν μπαίνει σε πλαίσια, ούτε επιδέχεται διχοτομήσεις που ορίζουν το εάν κάποιος είναι μέλος της ή όχι, αλλά βρίσκεται σε συνεχή ροή και όλοι παίρνουν μέρος στον σχηματισμό της.

Τι συμβαίνει όμως στην περίπτωση που κάποια στοιχεία από την κουλτούρα της νέας κοινωνικής ομάδας έρχονται σε σύγκρουση με τις θεσπισμένες αρχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων του κράτους υποδοχής; Με βάση τον νόμο του 2005 «Η κοινωνική ένταξη αποσκοπεί στη χορήγηση δικαιωμάτων στους υπηκόους τρίτων χωρών, τα οποία διασφαλίζουν αφ' ενός την αναλογικώς ισότιμη συμμετοχή τους στην οικονομική, κοινωνική και πολιτιστική ζωή της χώρας και, αφ' ετέρου, αποβλέπουν στην υποχρέωση σεβασμού των θεμελιωδών κανόνων και αξιών της ελληνικής κοινωνίας, με παράλληλη διατήρηση της εθνικής τους ταυτότητας» (Νόμος 3386, 2005, άρθρο 65, παρ.1).

Όπως επισημαίνει ο Πανταζής (2017) για να είναι συμπαγής μια δημοκρατική κοινωνία θα πρέπει οι αρχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων να γίνονται κοινός παρανομαστής για όλες τις ομάδες και τα άτομα που συνθέτουν το κράτος, συνάμα με την αναγνώριση της πολιτισμικής πολλαπλότητας που, βέβαια δεν έρχεται σε σύγκρουση με τις αρχές αυτές. Στο ίδιο πλαίσιο, η Okin (1997 στο Καραμάνου, 2011:7) λαμβάνοντας υπόψη παραδείγματα, όπως τα συστήματα διαζυγίου εις βάρος των γυναικών, αναφέρει ότι «οι φιλελεύθερες δημοκρατίες δεν θα πρέπει να αναγνωρίζουν στις μειονότητες ιδιαίτερα δικαιώματα ή προνόμια για να τους βοηθήσουν να διατηρήσουν την κουλτούρα τους σε μια ξένη χώρα, διότι τα ατομικά δικαιώματα είναι ιερά και η κάθε μορφής καταπίεση καταδικαστέα». Με άλλα λόγια, προκειμένου να αποφευχθούν περιπτώσεις όπου η κουλτούρα ενός μετανάστη περιλαμβάνει μια συμπεριφορά, η τέλεση της οποίας απειλεί οποιοδήποτε αναγνωρισμένο από την κοινωνία υποδοχής δικαίωμα ενός άλλου μετανάστη ή μη, υποστηρίζει την καθολική τήρηση αυτών των αναγνωρισμένων δικαιωμάτων του νέου κοινωνικού περιβάλλοντος, χωρίς εξαιρέσεις.

Ωστόσο, ο Sander αναφερόμενος στις γυναίκες, μιας και το φύλο είναι βασικός πυρήνας των συζητήσεων περί ανισότητας και καταπάτησης δικαιωμάτων, υπογραμμίζει ότι «συχνά οι γυναίκες εκβιάζονται να επιλέξουν ανάμεσα στη εκκοσμικευμένη φιλελεύθερη δημοκρατία και την πολιτισμική κοινότητα, ανάμεσα στην «ισότητα» και την «κουλτούρα» ή ανάμεσα στα «δικαιώματα» και στη «θρησκεία». Για πολλές γυναίκες αυτή η «επιλογή» είναι αδύνατη. Οι γυναίκες

επιθυμούν να μπορούν να επιλέγουν και τα δύο» (2007 στο Καραμάνου, 2011:4). Η Ahmed (1992), διευκρινίζει σχετικά με αυτόν τον προβληματισμό ότι, προφανώς και οι μουσουλμάνες χρειάζεται να απορρίψουν την ανδροκρατία και το μισογυνισμό οποιασδήποτε παράδοσης και κουλτούρας, διαχωρίζει όμως την παραδοχή αυτή από το να υποστηρίζουμε ότι θα πρέπει να υιοθετήσουν τη δυτική κουλτούρα και να απορρίψουν την αραβική και το Ισλάμ.

Στο σημείο αυτό, έχει αξία να αναφερθεί μια παρατήρηση που αφορά το πεδίο « κουλτούρα» και έχει ουσιαστική σχέση με το δεδομένο προβληματισμό. Ο Laungani (2007) λοιπόν, αναφέρει πως η κουλτούρα συνιστά έναν όρο που είναι δύσκολο να οριστεί ενώ συχνά γίνεται το «καλάθι των αγρήστων» μέσα στο οποίο πετιούνται όλες οι ανεξήγητες, μη αποδεκτές κοινωνικές και ηθικές συμπεριφορές. Με άλλα λόγια, φυσικά και τα ανθρώπινα δικαιώματα θα πρέπει να διασφαλίζονται, μέσα όμως, από μια λεπτομερή εξέταση που λαμβάνει υπόψη τη σημασία την οποία κατέχει για τους νεοεισερχόμενους κάτι που στην χώρα υποδοχής αντιλαμβάνεται ως καταπίεση και παραβίαση, προκειμένου να υπάρξει μια όσο το δυνατόν αντικειμενικότερη κρίση, ιδιαίτερα πάνω σε θέματα που επιδέχονται πολλές ερμηνευτικές αξιολογήσεις.

3. 2. Μοντέλα ένταξης

Στην συνέχεια γίνεται αναφορά των προτύπων/ μοντέλων ένταξης με βάση τη διερεύνηση μέρους της διεθνούς βιβλιογραφίας, που ακολουθούνται στην προσέγγιση των μεταναστών/ προσφύγων, κατά τη διαδικασία ένταξής τους στην κοινωνία υποδοχής. Τα πρότυπα που θα αναλυθούν είναι τα εξής: το αφομοιωτικό πρότυπο, το πολυπολιτισμικό και το διαπολιτισμικό.

Το Αφομοιωτικό πρότυπο

Το μοντέλο αυτό βασίζεται στην ιδέα ότι η ισότητα μπορεί να επιτευχθεί μέσα από την απόλυτη υιοθέτηση των στοιχείων, κανόνων και αξιών της κυρίαρχης ομάδας του εκάστοτε κοινωνικού συνόλου. Ο μετανάστης είναι ο ξένος, ο οποίος καλείται να αναδιαμορφώσει την ταυτότητα του με βάση τα πολιτισμικά στοιχεία της κοινωνίας υποδοχής. Συνεπώς, η αφομοίωση είναι «η διαδικασία σύμφωνα με την οποία η κάθε μειονοτική ομάδα εγκαταλείπει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της γνωρίσματα, όπως

τη γλώσσα, τη θρησκεία, τον πολιτισμό, τις στάσεις και τις αντιλήψεις ζωής, και καλείται να αποδεχτεί τους τρόπους, τις συμπεριφορές και, γενικότερα, το πολιτισμικό πρότυπο της κυρίαρχης ομάδας, με στόχο να γίνει ένα με αυτήν», (Προκοπάκης, 2009). Με βάση τα παραπάνω, η πολιτισμική διαφορετικότητα δεν έχει θέση σε κανένα επίπεδο της κοινωνικής ζωής και δεν είναι αποδεκτή.

Βασικά χαρακτηριστικά αυτού του μοντέλου είναι ότι αποτελεί μια μονόπλευρη και μονόδρομη διαδικασία, στην οποία αποκλειστικά ο μετανάστης οφείλει να προσαρμοστεί στις νέες κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες. Αφομοίωση είναι η διαδικασία αλληλοδιείσδυσης και συγχώνευσης κατά την οποία τα πρόσωπα και οι ομάδες αποκτούν τις μνήμες, τα αισθήματα και τις συνήθειες μιας άλλης πολιτισμικής ομάδας, (Μουσούρου, 1991). Στο μοντέλο αυτό οι μετανάστες ενσωματώνουν τις αξίες, πρακτικές του γηγενή πληθυσμού στο δικό τους αξιακό σύστημα και υιοθετούν πλήρη αποδοχή των πολιτισμικών προτύπων της χώρας υποδοχής, προκειμένου να ενταχθούν σε αυτή και να συμμετέχουν ισοδύναμα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα εφαρμογής του αφομοιωτικού μοντέλου αποτελεί η Γαλλία.

Μια από τις πιο διαδεδομένες θεωρίες αφομοιωτικής πρακτικής αποτελεί εκείνη του χωνευτηρίου (“Melting Pot”). Σύμφωνα με την θεωρία αυτή, κρίνεται αναγκαία η αποκήρυξη της καταγωγής και των ιδιαίτερων πολιτιστικών χαρακτηριστικών των μεταναστών, (Γκριν, 2010).

Οι Brown and Bean (2006), αναφέρουν τους όρους «κλασική» και «νέα» αφομοιωτική πρακτική. Σύμφωνα με την κλασική, ο χρόνος παραμονής των μεταναστών στην κοινωνία υποδοχής είναι καθοριστικός για την μεγαλύτερη δυνατή προσαρμογή τους και υιοθέτηση των προτύπων και κανόνων της νέας κοινωνικής πραγματικότητας, ενώ η νέα τονίζει τον ρόλο που έχουν οι διάφοροι οργανισμοί στην επίτευξη αυτού του στόχου.

Το μοντέλο της αφομοίωσης έχει δεχτεί αρκετή κριτική καθώς αναπόφευκτα, μέσω αυτού δημιουργούνται άνισες σχέσεις επιβολής των κοινωνικών προτύπων της κυρίαρχης ομάδας στις μειονοτικές. Παράλληλα, κατηγορήθηκε ως «Αγγλοκομφορμιστικό», καθώς οι μεταναστευτικές ομάδες καλούνταν να ενσωματωθούν αποκλειστικά και μόνο στις δυτικές-λευκές αξίες, (Brown and Bean, 2006). Συμπερασματικά, θα λέγαμε πως για το μοντέλο αυτό υπάρχει έντονη αμφισβήτηση

για το θετικό ρόλο που μπορεί να έχει στην ενσωμάτωση των μεταναστών από πληθώρα ακαδημαϊκών (Brown and Bean (2006), Προκοπάκης,(2009), καθώς κρίνεται ανεπαρκές να ανταποκριθεί στις διεργασίες που λαμβάνουν χώρα στα σύνθετα κοινωνικο-πολιτισμικά περιβάλλοντα.

Το Πολυπολιτισμικό πρότυπο

Η Πολυπολιτισμικότητα είναι μια ευρεία έννοια που ενσωματώνει μια ποικιλία συμπεριφορών, πεποιθήσεων, αξιών και πρακτικών, (Laungani, 2007). O Yoppke (1999) αναφέρει πως το μοντέλο αυτό πρωτοεμφανίστηκε σαν μια κριτική στη κυριαρχία του δυτικού πολιτισμικού μοντέλου και ο στόχος του είναι να δώσει φωνή στις πολιτισμικά καταπιεσμένες κοινωνικές ομάδες, οι οποίες περιθωριοποιούνται από τα κυρίαρχα στερεότυπα για αυτές και γίνονται αόρατες. Ο σεβασμός και η προστασία της διαφορετικότητας αποτελούν βασικούς άξονες αναφοράς του μοντέλου αυτού. Ο Barrett (2013 στο Murdock 2016) αναγνώρισε ότι ο όρος αυτός έχει αποκτήσει πολλαπλά νοήματα στον καθημερινό λόγο ενώ στην ορθή του χρήση καταδεικνύει ένα συγκεκριμένο είδος στρατηγικών και πρακτικών που μπορούν να χρησιμοποιηθούν για τη διαχείριση των πολιτισμικά διαφοροποιημένων κοινωνιών. Το πρότυπο αυτό προωθεί την συνύπαρξη περισσότερων του ενός πολιτισμικών στοιχείων στο εκάστοτε κοινωνικό πλαίσιο.

Το κυρίαρχο αντιθετικό στοιχείο ανάμεσα στο αφομοιωτικό και πολυπολιτισμικό πρότυπο είναι η εστίαση του πρώτου στην ομοιότητα, ενώ του δεύτερου στη διαφορά. Ενώ λοιπόν στο μοντέλο της αφομοίωσης στόχος είναι η εγκατάλειψη της προηγούμενης ταυτότητας του μετανάστη, στο μοντέλο της πολυπολιτισμικότητας στόχος είναι η διατήρησή αυτής και η ειρηνική συνύπαρξη ατόμων που προέρχονται από διαφορετικές πολιτισμικές ομάδες στο ίδιο κοινωνικό πλαίσιο. Το πολυπολιτισμικό μοντέλο δέχεται ότι η κοινωνία αποτελείται από διαφορετικές ομάδες με πολιτισμικές ιδιαιτερότητες και ότι καμία κουλτούρα δεν είναι καλύτερη από τις άλλες. Παράλληλα, ενθαρρύνει τη διατήρηση των πολιτισμικών παραδόσεων και των ιστορικών στοιχείων των διαφόρων εθνικών ομάδων και τονίζει την ενότητα μέσα από τη διαφορετικότητα.

Προερχόμενο από τη διακήρυξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (Murdock, 2016) υποστηρίζει πως όλες οι κουλτούρες που υπάρχουν στο εκάστοτε κοινωνικό πλαίσιο πρέπει να αντιμετωπίζονται ισότιμα και να λαμβάνουν της ίδιας

αναγνώρισης. Μέσα από αυτή την προσέγγιση αποθαρρύνεται η υποβάθμιση και η δημιουργία ιεράρχησης των κουλτούρων των μειονοτικών ομάδων, ενώ παράλληλα ενθαρρύνεται η δημοκρατική κοινωνική συμμετοχή. Το δικαίωμα στη διαφορετικότητα και η αναγνώριση των πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων αποτελούν επιτεύγματα της προσέγγισης αυτής.

Ο Farrar (2012), κάνει αναφορά ενός νέου πλαισίου για την πολυπολιτισμικότητα που την ονομάζει «Ριζοσπαστική πολυπολιτισμικότητα» (Radical Multiculturalism). Αυτή διαφέρει από τον συνήθη όρο ως προς δυο κρίσιμα σημεία: Την εναντίωση στον πολιτισμικό σχετικισμό και την επικέντρωση στην οικονομική διάσταση της ένταξης. Αναφορικά με το πρώτο σημείο, ειδικά στο κομμάτι των δικαιωμάτων μειονοτικών ομάδων, η εξέλιξη του μοντέλου αυτού τάσσεται ενεργά υπέρ της υπεράσπισης τους για όλα τα μέλη μιας κοινωνίας ανεξάρτητα από τους κανόνες, τυπικούς και άτυπους, της κοινωνίας καταγωγής. Ωστόσο, το ζήτημα αυτό είναι ιδιαίτερα σύνθετο όταν τίθεται το θέμα της υπεράσπισης των δικαιωμάτων κοινωνικών ομάδων που βιώνουν έντονο αποκλεισμό, όπως για παράδειγμα εκείνα των σεξουαλικών μειονοτήτων και αυτό οφείλεται σε βαθιά ριζωμένες πεποιθήσεις της κοινωνίας καταγωγής. Ο σεβασμός μιας διαφορετικής κουλτούρας είναι αποδεκτός στο σημείο που δεν τίθεται ζήτημα καταπάτησης θεμελιωδών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ο Joppke (1999), ταυτίζει την « Ριζοσπαστική Πολυπολιτισμικότητα» με την αίσθηση κοινής ταυτότητας που αποκτούν οι μετανάστες με τα μέλη της εκάστοτε κοινωνίας και στην οποία οι πρώτοι αποβάλλουν τα στοιχεία εκείνα που αποτελούν πηγή καταπίεσης των πιο ευάλωτων κοινωνικών ομάδων.

Ωστόσο, τα τελευταία χρόνια έχει παρατηρηθεί αμφισβήτηση του θετικού ρόλου που έχει το μοντέλο αυτό για την ολοκληρωτική ένταξη των μεταναστών στην κοινωνία υποδοχής. Η κριτική που έχει ασκηθεί στο μοντέλο αυτό εστιάζει στην περιορισμένη αποτελεσματικότητά του σχετικά με τη διαχείριση της πολιτισμικής ποικιλίας. Αυτό είναι αποτέλεσμα της αναπαραγωγής κοινωνιών που αποτελούνται από μέλη με τη δική τους ξεχωριστή πολιτισμική ταυτότητα, η οποία έχει αποκτηθεί μέσα από τις διαδικασίες κοινωνικοποίησης στην κοινωνία καταγωγής. Το φαινόμενο αυτό, γνωστό και ως « μωσαικό», αποτελεί σύμφωνα με τον Joppke (1999: 8) εκδήλωση μιας μονοδιάστατης κουλτούρας, στην οποία το άτομο συνδέεται στην ευρύτερη κοινωνία μόνο μέσα από την προηγούμενη συμμετοχή του στην

πολιτισμική του ομάδα. «Ένα μοντέλο πολυπολιτισμικότητας που προσπαθεί να δημιουργήσει μια κοινωνία με πολλές ξεχωριστές κουλτούρες αποτελεί βαθιά απειλή της ιδιότητας του πολίτη (citizenship) », Joppke (1999: 53).

Αξίζει να σημειωθεί ότι η πολυπολιτισμικότητα προϋποθέτει για τον Murdock (2016) ότι τόσο η κυρίαρχη πολιτισμική ομάδα μιας κοινωνίας όσο και οι μειονοτικές να κάνουν αλλαγές και να υιοθετήσουν νέους τρόπους σκέψης, οι οποίες επιδρούν στην αίσθηση της ταυτότητας. Παρατηρούμε λοιπόν ότι υπάρχει το στοιχείο της «μειξής» ανάμεσα σε φορείς διαφορετικών πολιτισμών, το οποίο έρχεται μέσα από την κατανόηση των στοιχείων της κάθε κουλτούρας, συμπεριλαμβανομένης και της δικής μας. Κι αυτό καθώς το σημείο εκκίνησης για να γνωρίσουμε άλλους πολιτισμούς είναι να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τη δική μας κουλτούρα μέσα από μια διαδικασία αμφισβήτησης. Όταν μπορούμε να καταρρίψουμε τα δεδομένα που έχουμε υιοθετήσει μέσα από την κοινωνικοποίησή μας και να έχουμε μια κριτική ματιά σε αυτά, είμαστε αληθινά ελεύθεροι να διαλέξουμε τα στοιχεία που θεωρούμε ότι ταιριάζουν σε εμάς και να απορρίψουμε κάποια άλλα, είτε αυτά προέρχονται από την κουλτούρα- καταγωγής, είτε από άλλες κουλτούρες.

Παράλληλα, έχει ασκηθεί κριτική για τις διάφορες πολυπολιτισμικές γιορτές και φεστιβάλ, τα οποία εστιάζουν στο φαγητό, τις παραδοσιακές φορεσιές και την μουσική. Αυτό το «γιορτινό μοντέλο της διαφορετικότητας», έχει κατηγορηθεί ως παραπλανητικό, καθώς όπως τονίζει ο Murdock (2016) δεν αναδεικνύει τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι μεταναστευτικές κοινότητες ενώ παράλληλα εστιάζει σε πρακτικές από το παρελθόν και παρουσιάζει τις κουλτούρες σαν στατικές οντότητες. Η προσέγγιση της εκάστοτε κουλτούρας μέσα από το πρίσμα της στατικότητας είναι προβληματική, καθώς από την μια αγνοούνται οι αλλαγές που υφίστανται με τις νέες κοινωνικές συνθήκες και από την άλλη η εστίαση είναι στη διαφορά. Το παραπάνω είναι πολύ πιθανό να φέρει τα αντίθετα αποτελέσματα και να ενδυναμώσει την αντίληψη του «Άλλου ως Ξένου» και τη διαίωνιση στερεοτυπικών αντιλήψεων για εκείνον. Τέλος, ο Habermas (2003) υποστηρίζει πως ο ίδιος ο όρος πολυπολιτισμικότητα είναι προβληματικός, καθώς υπονοεί την ύπαρξη πολιτισμικά ετερογενών κοινωνικών ομάδων.

Το Διαπολιτισμικό πρότυπο

Το μοντέλο αυτό παρουσιάζει τη διαπολιτισμικότητα σαν ένα είδος «γέφυρας» που επιτρέπει την αμοιβαία προσέγγιση και επικοινωνία δύο ή περισσότερων πολιτισμών στη βάση της ισοτιμίας. Αμφισβητώντας έντονα την αφομοιωτική πρακτική και την λογική επιβολής της κυρίαρχης κουλτούρας στις μειονοτικές ομάδες, επιχειρεί μια νέα προσέγγιση στη διαχείριση της πολυπολιτισμικής διαφορετικότητας, βάση της οποίας όλοι οι πολιτισμοί έχουν δυνατά και αδύνατα στοιχεία. Ενώ παράλληλα προωθεί τη διαπολιτισμική εκπαίδευση ως μέσο για την αντιμετώπιση του εθνικιστικού τρόπου σκέψης και την καλλιέργεια αισθημάτων αλληλεγγύης και διαπολιτισμικού σεβασμού προκειμένου να αντιμετωπιστούν τα προβλήματα που ανακύπτουν σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία, (Πουλοπούλου – Έμκε, 2007).

Το πρότυπο αυτό υπόσχεται εναλλακτικές προτάσεις ανατρέποντας το μονοπολιτισμικό προσανατολισμό και αναδεικνύει τη σχέση μεταξύ των πολιτισμών κι όχι την απλή συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμών, που έχει ως ακρογωνιαίο λίθο την ανοχή της διαφορετικότητας. «Κι ενώ το μοντέλο της πολυπολιτισμικότητας ευνοεί την απλή συνύπαρξη διαφορετικών κοινωνικοπολιτισμικών μοντέλων, εκείνο της διαπολιτισμικότητας προσανατολίζεται στην συνδιαπλοκή τους» (Bombelli, 2015: 22).

Κάθε μεταναστευτική ομάδα είναι φορέας πολιτισμού με ιδιαίτερα δυναμικά χαρακτηριστικά και μπορεί τόσο να επηρεαστεί από τα στοιχεία της χώρας υποδοχής όσο και να τα επηρεάσει. Η διαδικασία αυτή είναι αμφίδρομη και οι δυο πλευρές έχουν να πάρουν και να δώσουν στοιχεία κι αυτό έρχεται σε αντίθεση με τις συνήθειες πρακτικές στις οποίες ο μετανάστης καλείται να εγκαταλείψει τα δικά του πολιτισμικά στοιχεία, τα οποία θεωρούνται στο σύνολό τους προβληματικά.

Η Phillips (2007), τονίζει την ανάγκη επανεξέτασης ενός σύνθετου διαλόγου ανάμεσα στις διάφορες κουλτούρες στα πλαίσια της διαρκούς αλληλεπίδρασης και της αναδιαμόρφωσης ανάμεσα στο «εμείς» και οι «άλλοι», πέρα από την παραδοσιακή αντίληψη του μοντέλου της πολυπολιτισμικότητας. Μέσα από το διαπολιτισμικό μοντέλο προωθείται ο διάλογος και η συνδιαλλαγή ανάμεσα στις κουλτούρες, με στόχο τη διαμόρφωση μιας σφαιρικής εικόνας για τον κόσμο και μιας αναθεωρημένης εξέτασης της δικής μας κουλτούρας.

Απαραίτητη προϋπόθεση για να επιτευχθεί αυτό είναι η προσέγγιση κάθε κουλτούρας συμπεριλαμβανομένης και της δικής μας απαλλαγμένης από τους πολιτισμικούς φακούς (cultural lenses), καθώς « η αντίληψή μας για τον κόσμο και τους ανθρώπους σε αυτό γενικά δημιουργείται μέσα από την αντανάκλαση που δημιουργείται μέσα από αυτούς», Laungani (2007). Ο « Άλλος» μετουσιώνεται από «ξένος» σε φορέας ενός ιδιαίτερου πολιτισμού που έχει να μας μάθει πράγματα και να μάθει από εμάς. Μέσα από αυτήν την προσέγγιση γίνεται από παθητικός αποδέκτης των προτύπων κοινωνικής ζωής της κοινωνίας υποδοχής σε ενεργό υποκείμενο που συνδιαμορφώνει και έχει ρόλο στην αναθεώρηση της πολιτισμικής πραγματικότητας.

Με βάση τα παραπάνω, το πρότυπο αυτό προτείνει μια κοινωνία της συμπερίληψης κι όχι την ύπαρξη παράλληλων, κλειστών και ανεξάρτητων πολιτισμικών ομάδων, (Habermas, 2003). Η αναγνώριση της σημαντικότητας της κουλτούρας και της ίσης αξίας της για όλα τα μέλη της κοινωνίας είναι κρίσιμο στοιχείο μιας κοινωνίας που έχει διαπολιτισμικά χαρακτηριστικά. Παράλληλα, η κουλτούρα δεν είναι ένα στατικό στοιχείο που μεταδίδεται από γενιά σε γενιά, αλλά αντιθέτως είναι αποτέλεσμα της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης. Παράλληλα, ένα άλλο κρίσιμο στοιχείο της προσέγγισης αυτής είναι η αμφισβήτηση των παγιωμένων αντιλήψεων και η τοποθέτησή τους σε νέα βάση. Η κουλτούρα είναι ένα πολυσύνθετο πλέγμα από αντιλήψεις, ήθη, έθιμα, γνώσεις, συμπεριφορές και πρακτικές, το οποίο απαιτεί πολλές φορές μια κριτική προσέγγιση και την αποφυγή προσεγγίσεων «άσπρου-μαύρου» (“Black and White”).

«Είναι ένας χρήσιμος όρος που μπορεί να περιλαμβάνει κάθε ομάδα που μοιράζεται κοινή οπτική ή εμπειρίες και δεν είναι στενά συνδεδεμένος αποκλειστικά με ζητήματα φυλετικά και εθνοτικά, αλλά περιλαμβάνει επίσης διαφορές σε θέματα τάξης, χώρας καταγωγής, φύλου, σεξουαλικού προσανατολισμού θρησκείας, βαθμού αναπηρίας και έτσι ο καθένας μπορεί να ανήκει σε κάποια κατηγορία», Anderson (2010:11).

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι η διαπολιτισμικότητα δεν περιορίζεται αποκλειστικά σε ζητήματα που προκύπτουν από τη διαφορετική εθνικότητα αλλά δημιουργεί ένα πλαίσιο για διάλογο και συνδιαμόρφωση που περιλαμβάνει όλα τα μέλη της κοινωνίας. Επιδιώκεται, λοιπόν, η αμφισβήτηση της διαδεδομένης άποψης

ότι υπάρχει μια ομοιογενής εθνική κουλτούρα που εκπροσωπεί όλα τα μέλη μιας κοινωνίας και ότι οι κουλτούρες των μειονοτήτων πρέπει να σχετιστούν μαζί της. Στα πλαίσια αυτής της σχέσης, το πολιτισμικό πλαίσιο μετατρέπεται από παγιωμένο και στατικό με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά σε ένα ζωντανό εργαστήριο που αναδιαμορφώνεται μέσα από την βαθιά επικοινωνία που αναπτύσσεται στα μέλη του.

Ωστόσο, αμφιλεγόμενη είναι η σχέση που υπάρχει ανάμεσα στο μοντέλο της Διαπολιτισμικότητας και της Πολυπολιτισμικότητας. Ο Grillo (2016), υποστηρίζει ότι τα δυο αυτά μοντέλα αλληλοσυμπληρώνονται καθώς έχουν διαφορετικά δυνατά στοιχεία. Ο ίδιος συνεχίζει πως η πολυπολιτισμικότητα αναγνωρίζει την ύπαρξη πολιτισμικών και θρησκευτικών συλλογικών πεποιθήσεων και επιχειρεί την διαπραγμάτευσή τους, ενώ η διαπολιτισμικότητα αναζητά την γέφυρα επικοινωνίας ανάμεσα σε αυτές τις πεποιθήσεις και δημιουργεί χώρο για να συμβεί αυτό χωρίς να αναγκάζει κάποιους να εγκαταλείψουν σημαντικά για αυτούς στοιχεία των ταυτοτήτων τους.

Από την άλλη μεριά, κάποιοι ακαδημαϊκοί υποστηρίζουν ότι η προσέγγιση της διαπολιτισμικότητας προωθεί το διάλογο και αυτό το χαρακτηριστικό την διαφοροποιεί από την πολυπολιτισμικότητα που στηρίζεται στην απλή συνύπαρξη μέσα στα πλαίσια της διαφορετικότητας, (Habermas, 2003, Phillips. 2007, Bombelli, 2015, Belli & Loretoni .2017).

Κλείνοντας, θα λέγαμε ότι η ένταξη των μεταναστών είναι ένα πολύπλοκο φαινόμενο, στο οποίο εμπλέκονται σύνθετες διεργασίες, ενώ η ικανότητα ενσυναίσθησης και το κοινωνικό ενδιαφέρον των ανθρώπων, συνάμα με την οικονομική δυναμική του κράτους υποδοχής είναι σημεία- κλειδιά σε αυτήν. Δεν υπάρχει ένα μοναδικό, γενικά αποδεκτό μοντέλο ή θεωρία αναφορικά με την ένταξη των μεταναστών και προσφύγων, αλλά αποτελεί ένα πεδίο έντονης διαπραγμάτευσης, (Castles et al., 2001 στο Ager and Strang, 2008: 167). Ωστόσο, το αφομοιωτικό μοντέλο κρίνεται ανεπαρκές να συμπεριλάβει στους κόλπους του τις σύγχρονες κοινωνικές δυναμικές στις παγκόσμιες μετακινήσεις πληθυσμών. Αναφορικά με το μοντέλο της Πολυπολιτισμικότητας και της Διαπολιτισμικότητας υπάρχει σύγχυση στους ακαδημαϊκούς κύκλους για το αν χρήζει ανάγκης ύπαρξης δυο διαφορετικών μοντέλων ή εάν επρόκειτο ουσιαστικά για το ίδιο. Παρόλα αυτά, η Διαπολιτισμική προσέγγιση θεωρείται, με βάση την πιο πρόσφατη βιβλιογραφία, το μοντέλο που

μπορεί να αντεπεξέλθει καλύτερα στις ανάγκες των σύγχρονων πολυεθνικών κοινωνιών. Κι αυτό καθώς μέσα από αυτή είμαστε σε θέση να κάνουμε ένα βήμα έξω από την κουλτούρα μας, να παρατηρήσουμε και να διαλέξουμε, όσο αυτό είναι δυνατό, τα στοιχεία που θεωρούμε πως μας ταιριάζουν. Διαφορετικά τείνουμε να μένουμε εγκλωβισμένοι στα κοινωνικά πρότυπα που μεγαλώσαμε, εξιδανικεύοντάς τα ως τους μοναδικούς τρόπους κατανόησης και οργάνωσης της κοινωνικής συμπεριφοράς. Το Διαπολιτισμικό μοντέλο επιδιώκει τη δημιουργία μιας αναθεωρημένης πολιτισμικής πραγματικότητας, η οποία έχει ως βασικό χαρακτηριστικό την συμπερίληψη των διαφορετικών φορέων κουλτούρας. Έτσι, η κουλτούρα δεν αποτελεί απλή μεταβίβαση της πολιτισμικής κληρονομιάς μιας συγκεκριμένης περιοχής από γενιά σε γενιά, αλλά ένα πλαίσιο αναδιαμόρφωσης που βασίζεται τόσο στις δυναμικές που έχουν κληρονομηθεί, όσο και σε εκείνες που προκύπτουν στην εκάστοτε κοινωνία μέσα από τις μετακινήσεις πληθυσμών.

ΜΕΡΟΣ Β΄: ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ ΈΡΕΥΝΑΣ

1. 1. Σκοπός

Ο αριθμός των Μουσουλμάνων στην πόλη του Ηρακλείου έχει αυξηθεί αρκετά τα τελευταία χρόνια. Σε μια σύντομη βόλτα στο κέντρο της πόλης θα συναντήσει κανείς αρκετές φορές, γυναίκες να κάνουν βόλτα φορώντας την μαντήλα τους. Κι είναι τότε που η μαντήλα ίσως σηματοδοτεί ένα χάσμα. Από την μια μεριά «η προοδευτική και ανεπτυγμένη Δυτική κοινωνία» και από την άλλη «η οπισθοδρομική Αραβική κοινωνία». Η ασυνείδητη αναπαράσταση του μέσου Δυτικού ανθρώπου στο άκουσμα της λέξης Μουσουλμάνοι έχει τις έννοιες καταπίεση, φόβος, πατριαρχία. Υπάρχει πληθώρα απόψεων κατά βάση στερεοτυπικών για τον ρόλο και την θέση των γυναικών Μουσουλμάνων. Συχνά παρατηρείται σύγχυση και άγνοια σχετικά με τις συνήθειες και τον τρόπο ζωής των γυναικών που προέρχονται από Μουσουλμανικές χώρες. Ωστόσο, για την κατανόηση των συνηθειών και του τρόπου αντίληψης των ατόμων σε ένα διαφορετικό πολιτισμικό πλαίσιο, είναι σημαντικό να δοθεί χώρος στα ίδια τα άτομα να εκφράσουν το πως βιώνουν τις συνήθειες αυτές και ποια νοηματοδότηση τους δίνουν. Σκοπός της μελέτης μας είναι να ερευνήσουμε το πως αντιλαμβάνεται η μουσουλμάνοι γυναίκα τον ρόλο και τη θέση του γυναικείου φύλου στην κοινωνία που βρίσκεται. Πιο αναλυτικά, μέσα από αυτή την μελέτη θέλουμε να έρθουμε σε επαφή με το δικό της κόσμο, να ακούσουμε τη δική της αλήθεια για το πώς αντιλαμβάνεται τον ρόλο και τη θέση της σε διάφορους τομείς ζωής.

1.2. Στόχοι

1. Διερεύνηση της ζωής των γυναικών στην χώρα προέλευσης.
2. Διερεύνηση της αντίληψης της για το γυναικείο φύλο, για τη θέση και τον ρόλο του σε μικροκλίμακα και μακροκλίμακα, τόσο στην παραδοσιακή όσο και στην σύγχρονη εποχή.
3. Διερεύνηση των απόψεών της για την κοινωνία υποδοχής και των συναισθημάτων που της δημιουργεί η επαφή με το νέο κοινωνικό περιβάλλον.
4. Οι απόψεις της για ζητήματα που αφορούν τη διαδικασία της κοινωνικής ένταξης της.

1.3. Ερευνητικά Ερωτήματα

1. Διερεύνηση της θέσης της μουσουλμάνας στην χώρα προέλευσης.

Διερεύνηση της θέσης της γυναίκας στη χώρα προέλευσης, καθώς και του ρόλου της μέσα από την συμμετοχή της σε διάφορους κοινωνικούς τομείς, όπως την οικογενειακή και κοινωνική ζωή, το εκπαιδευτικό σύστημα, την αγορά εργασίας.

2. Διερεύνηση των απόψεων για το γυναικείο φύλο.

Διερεύνηση των απόψεων των γυναικών για το τι είναι σύγχρονο και τι παραδοσιακό ως προς το γυναικείο φύλο, τις έμφυλες σχέσεις μέσα στην οικογένεια και στην ευρύτερη κοινωνία. Επιδίωξη μας είναι η διερεύνηση του αισθήματος πληρότητας και ελευθερίας των ατομικών επιλογών της συνεντευξιαζόμενης. Παράλληλα, θα προσεγγιστεί το πως βιώνει τη θέση της σε σχέση με το αντρικό φύλο τόσο στο πλαίσιο της οικογένειας, όσο και στο ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο.

3. Διερεύνηση των αντιλήψεων σχετικά με την κοινωνία υποδοχής:

Πως αξιολογεί τον τρόπο ζωής και τα χαρακτηριστικά του νέου κοινωνικού περιβάλλοντος; Ποια εικόνα πιστεύει ότι έχουν διαμορφώσει οι Έλληνες πολίτες για αυτήν; Η εικόνα αυτή, ασκεί κάποια επιρροή στην ζωή της; Πως βλέπει η ίδια την Ελληνίδα γυναίκα; Πώς βιώνει τα αξιακά πρότυπα της θρησκείας και κουλτούρας της σε ένα διαφορετικό πολιτισμικό περιβάλλον; Τι σημαίνει για την ίδια να είσαι μουσουλμάνη γυναίκα στην Ελλάδα;

4. Η κοινωνική ένταξη στη χώρα υποδοχής.

Στο συγκεκριμένο άξονα γίνεται διερεύνηση των απόψεων των γυναικών σχετικά με την κοινωνική τους ένταξη, πως αντιλαμβάνονται τη διαδικασία αυτή, τί συναισθήματα τους προκαλεί. Επιπλέον, διερευνάται η στάση τους σχετικά με ζητήματα που άπτονται άμεσα της ένταξης, όπως η κοινωνικοποίηση των παιδιών, η συμμετοχή τους στην αγορά εργασίας και η επικοινωνία με το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον. Υπάρχει κάτι που τις εμποδίζει ή τις διευκολύνει στις καθημερινές της συναλλαγές;

5. Σκέψεις και προσδοκίες για το μέλλον

Διερεύνηση των επιθυμιών για την ζωή τους, αλλά και των προβλέψεων για την εξέλιξη αυτής. Παράλληλα, επιδιώκεται η προσέγγιση της οπτικής τους σε σχέση με την μελλοντική πορεία του γυναικείου φύλου τόσο στην χώρα καταγωγής όσο και στην χώρα υποδοχής.

1.4.Μεθοδολογικά εργαλεία

Η επίτευξη της παρούσας έρευνας θα επιχειρηθεί μέσα από την ποιοτική διερεύνηση καθώς, σκοπός μας είναι η μέγιστη δυνατή εξωτερίκευση των προσωπικών θέσεων, αντιλήψεων, αξιών των συνεντευξιαζόμενων, παράλληλα με την βέλτιστη κατανόηση αυτών, από τους ερευνητές. Τα παραπάνω, σε συνδυασμό με την ύπαρξη μιας θεματολογία που επιδιώκει να εισχωρήσει σε πιο ευαίσθητα κοινωνικά ζητήματα, όπως αυτή που έχουμε θέσει, πραγματοποιούνται πιο αποτελεσματικά, όταν δίνεται χώρος στον συνομιλητή να πάει την συζήτηση και ένα βήμα πιο κοντά σε αυτό που σκέφτεται μια συγκεκριμένη στιγμή, αλλά και χρόνος για την καλλιέργεια ενός θετικού κλίματος. Ένα τέτοιο πλαίσιο, εξυπηρετείται αποδοτικότερα με την χρήση της ποιοτικής μεθόδου, αφού στην ποσοτική οι ερωτήσεις είναι καθορισμένες, η οριοθέτηση της συζήτησης πιο επιτακτική και γενικότερα υπάρχει λιγότερη ευελιξία, πράγμα που διευκολύνει μελέτες με διαφορετική εστίαση από ότι η δεδομένη. Σύμφωνα με την Willing (2008:8) «οι ποιοτικοί ερευνητές τείνουν να ενδιαφέρονται για το πώς οι άνθρωποι νοηματοδοτούν τον κόσμο και πως βιώνουν τα γεγονότα». Η ποιοτική έρευνα λοιπόν, επενδύει περισσότερο στην προσωπική ερμηνεία και την κριτική σκέψη των συνεντευξιαζόμενων, που είναι το ζητούμενο μας. «Η ποιοτική έρευνα θεωρείται -ημική (emic), δηλαδή επικεντρώνεται στην ανάλυση ενός πολιτισμού στη βάση κάποιων εσωτερικών κριτηρίων, τονίζοντας τη μοναδικότητά του, ενώ η ποσοτική έρευνα θεωρείται -ητική (etic) στη συγκριτική μελέτη πολλών πολιτισμών στη βάση κάποιων καθολικών, οικουμενικών κριτηρίων» (Ισαρη και Πουρκός, 2015:13). Συνεπώς, η αξιοποίηση της ποιοτικής μεθόδου, θεωρήθηκε καταλληλότερη σε μια προσπάθεια να ξεδιπλωθούν ξεχωριστές, ενδότερες απόψεις και εμπειρίες. Άλλωστε, το ίδιο το αντικείμενο της μελέτης απαιτεί μια κατά βάση κοινωνιολογική σκοπιά, παρά μια στατική ανάλυση.

Καταλήγοντας, δύο από τις σημαντικές και σχετιζόμενες θα λέγαμε δυνατότητες που προσφέρει η ποιοτική συνέντευξη στους ερευνητές, όπως αναφέρουν οι Ίσαρη και Πουρκός (2015), είναι η διαδραστική επικοινωνία με τους συμμετέχοντες και η διερεύνηση μη προκαθορισμένων θεμάτων. Προκειμένου να αξιοποιήσουμε τις δυνατότητες αυτές και ταυτόχρονα να αποκομίσουμε γνώση για τα συγκεκριμένα θεματικά πεδία, για τα οποία κρίναμε ότι έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να ακουστεί η φωνή αυτής της μερίδας ανθρώπων, επιλέξαμε την ημιδομημένη συνέντευξη. Επιπλέον, ο συγκεκριμένος τύπος συνέντευξης επιτρέπει την τροποποίηση των διευκρινιστικών ερωτήσεων (Παπαϊωάννου κ.ά., 2003), γεγονός που θα ωφελήσει την επικοινωνία με την συνεντευξιαζόμενη και κατά επέκταση την παραγωγικότητα της συζήτησης, μιας και τα μέλη του δείγματος μας θα έχουν πιθανώς διαφορετικό εκπαιδευτικό επίπεδο. Ένα ακόμη πλεονέκτημα της ημιδομημένης συνέντευξης, είναι η δυνατότητα τροποποίησης της σειράς διατύπωσης των ερωτήσεων (Παπαϊωάννου κ.ά., 2003), κάτι που λαμβάνοντας υπόψη το δείγμα μας, μπορεί να αποδειχθεί πολύ βοηθητικό και στη δεδομένη μελέτη, καθώς, για παράδειγμα κατά την παρουσία του συζύγου, θα μπορούσαν να τεθούν οι ερωτήσεις εκείνες που δεν επικεντρώνονται στον έγγαμο βίο.

Τέλος, όσον αφορά την καταγραφή του υλικού, έχοντας λάβει την σύμφωνη γνώμη των συνεντευξιαζόμενων, οι συνεντεύξεις αρχικά θα μαγνητοφωνηθούν και στην συνέχεια θα γίνει η απομαγνητοφώνηση τους. Με βάση την Κεδράκα (2008), η διαδικασία της απομαγνητοφώνησης είναι μεν χρονοβόρα, αλλά πολύ βοηθητική στο να αναλυθεί με μεγαλύτερη συστηματικότητα το περιεχόμενο της συνέντευξης, διασφαλίζοντας όσο το δυνατόν την πλήρη συγκράτηση των δεδομένων. Επομένως, ιδιαίτερα στην παρούσα μελέτη, όπου μέρος του δείγματος δεν γνωρίζει την ελληνική γλώσσα, η χρήση του μαγνητοφώνου κρίνεται εξαιρετικά βοηθητική.

1.5. Επιλογή Δείγματος

Η παρούσα έρευνα πραγματοποιείται στην πόλη του Ηρακλείου και ο πληθυσμός στόχου είναι οι Μουσουλμάνες γυναίκες. Η επιλογή του δείγματος έγινε με βάση κριτήρια που θα βοηθούσαν τη διεξαγωγή της έρευνας με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Αρχικά, αξιοποιήθηκε η μέθοδος της Θεωρητικής δειγματοληψίας. Η συγκεκριμένη στρατηγική διαμορφώθηκε στο πλαίσιο της Θεμελιωμένης θεωρίας, η οποία γεννήθηκε από τον Barney Glasser και τον Alselm Strauss και αποτελεί « μια

απόπειρα να εξαχθούν θεωρίες από μια ανάλυση των μοτίβων, των θεμάτων και των κοινών κατηγοριών που διαπιστώνουμε ότι διαθέτουν τα δεδομένα της παρατήρησης», (Babbie, 2011: 474). Στη Θεωρητική δειγματοληψία το δείγμα πρέπει να έχει κάποια συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, τα οποία καθιστούν δυνατή την προσέγγιση βάση των ερευνητικών ερωτημάτων και στόχων. Μέσα από αυτή την τεχνική επιτρέπεται η διείσδυση σε βάθος στην προσωπική ερμηνεία των ερωτώμενων και δεν επιχειρείται επιβεβαίωση ερευνητικών υποθέσεων του ερευνητή. Παρακάτω, ακολουθούν τα κριτήρια που προέκυψαν από αυτή την τεχνική σκόπιμης δειγματοληψίας.

Ως πρώτο κριτήριο τέθηκε το να ζούνε στην πόλη του Ηρακλείου, και ως δεύτερο το να είναι αράββισες, καθώς παρά τις διαφοροποιήσεις που εντοπίζονται μεταξύ τους αποτελούν μια ξεχωριστή πολιτισμική οντότητα. Παράλληλα κρίνεται σημαντικό να έχουν διαφοροποιήσεις ως προς τα κοινωνιολογικά τους χαρακτηριστικά, όπως η οικογενειακή τους κατάσταση, η επαγγελματική τους εμπειρία, ο χρόνος παραμονής στην χώρα και το μορφωτικό επίπεδο.

Μια ακόμη τεχνική σκόπιμης δειγματοληψίας, η οποία ακολουθήθηκε για την προσέγγιση του δείγματος, είναι εκείνη της χιονοστιβάδας ή αλυσιδωτή δειγματοληψία. Σύμφωνα με τον Ιωσηφίδη (2008), σε αυτήν ο ερευνητής αρχικά επιλέγει ορισμένα άτομα-κλειδιά από τον πληθυσμό που τον ενδιαφέρει, τα οποία διαθέτουν τα χαρακτηριστικά, τη γνώση και την κοινωνική δικτύωση ώστε να τον οδηγήσουν στον εντοπισμό και άλλων μελών του πληθυσμού. Η συγκεκριμένη διαδικασία είναι κατάλληλη όταν είναι δύσκολο να εντοπιστούν τα μέλη ενός ειδικού πληθυσμού, όπως άστεγοι ή μετανάστες χωρίς χαρτιά, ενώ ο όρος «χιονοστιβάδα» αναφέρεται στη διαδικασία της συσσώρευσης καθώς κάθε υποκείμενο συστήνει άλλα υποκείμενα (Babbie, 2011). Στο δείγμα που τελικά θα σχηματιστεί, θα πρέπει να συμπεριλαμβάνονται και άτομα με χαρακτηριστικά διαφορετικά από αυτά των αρχικών πληροφορητών, έτσι ώστε να υπάρχει όσο το δυνατόν πιο ολοκληρωμένη εικόνα του φαινομένου (Ιωσηφίδης, 2008).

Μετά το πέρας των συνεντεύξεων, ακολούθησε η επεξεργασία του υλικού, με τη μέθοδο της ποιοτικής ανάλυσης περιεχομένου.

1.6 Τα χαρακτηριστικά του δείγματος

Παρακάτω παραθέτονται τα κεντρικά κοινωνιολογικά χαρακτηριστικά των συνεντευξιζόμενων. Φυσικά, οι ονομασίες είναι πλασματικές για λόγους εχεμύθειας και εμπιστευτικότητας.

- Η « Λ. » ήταν 27 ετών, παντρεμένη με τρία παιδιά. Ένα κορίτσι 8 ετών, ένα κορίτσι 7 και ένα μωρό 1,5 χρόνων που γεννήθηκε στην Ελλάδα. Κατάγεται από το Λίβανο. Εκεί φοίτησε μέχρι την έβδομη τάξη, εργάστηκε λίγο καιρό ως νταντά και σταμάτησε όταν απέκτησε το δεύτερο παιδί. Στην Ελλάδα ήρθε πριν ένα χρόνο και τρεις μήνες και μένει στο Ηράκλειο. Δεν εργάζεται.
- Η « Ν. » ήταν 42 ετών, παντρεμένη με τρία παιδιά. Ένα αγόρι 14 ετών , ένα αγόρι 13 ετών κι ένα κορίτσι 9 ετών, ενώ ήταν έγκυος το τέταρτο παιδί. Κατάγεται από την Συρία, και είχε σπουδάσει εκεί. Ήρθε στην Ελλάδα και συγκεκριμένα στο Ηράκλειο, πριν από 18 χρόνια. Εργάζεται σε κάποιο γραφείο.
- Η « Χ. » ήταν 40 ετών, παντρεμένη με τέσσερα. Τρία κορίτσια 16, 14 και 9 ετών και ένα αγόρι 5 χρόνων. Κατάγεται από την Συρία. Εκεί τελείωσε την σχολή καλών τεχνών, αλλά δεν εργαζόταν. Το 2011 πήγε στην Γερμανία, όπου έζησε μέχρι το 2013. Έπειτα ήρθε στην Ελλάδα, στο Ηράκλειο. Δεν εργάζεται.
- Η « Ι » ήταν 34 χρόνων, παντρεμένη με τέσσερα παιδιά. Μια κόρη που είναι στην έκτη δημοτικού, μια κόρη στην Πέμπτη, έναν υιό στη Δευτέρα, και έναν υιό 1 έτους. Κατάγεται από την Συρία. Στην Ελλάδα βρίσκεται 2,5 χρόνια, στο Ηράκλειο. Δεν έχει εργαστεί ποτέ.
- Η « Τ » ήταν 25 ετών, παντρεμένη με δυο παιδιά. Ένα αγόρι 4 ετών κι ένα κορίτσι 2 ετών, ενώ βρισκόταν στον έκτο μήνα της εγκυμοσύνης της. Κατάγεται από την Συρία. Σπούδασε λογοτεχνία και πήρε το πτυχίο της το 2014. Πρόλαβε να εργαστεί τέσσερις μήνες, πριν το ξέσπασμα του πολέμου και τα τελευταία τέσσερα χρόνια είναι στο Ηράκλειο. Δεν εργάζεται.

- Η « Α » ήταν 25 ετών, παντρεμένη, χωρίς παιδιά. Κατάγεται από την Συρία. Είχε ξεκινήσει να σπουδάζει εκεί ως νοσηλεύτρια, αλλά εξαιτίας του πολέμου σταμάτησε. Στην Ελλάδα βρίσκεται έξι μήνες και εφτά ημέρες. Αρχικά έμεινε στη Ρόδο σε κάμπ και τους τελευταίους πέντε μήνες ζει στο Ηράκλειο. Δεν εργάζεται.
- Η « Ο » ήταν 47 ετών, παντρεμένη με δυο παιδιά. Ένα αγόρι 18 ετών κι ένα κορίτσι 9 χρόνων. Κατάγεται από την Παλαιστίνη. Δεν σπούδασε, ούτε εργάστηκε. Στην Ελλάδα βρίσκεται τέσσερα χρόνια. Ήταν πολύ λίγο καιρό στη Λέρο και τα Τρίκαλα και τώρα ζει στο Ηράκλειο. Δεν εργάζεται.
- Η « Φ. » ήταν 43 ετών, παντρεμένη με τρία παιδιά. Ένα αγόρι 10 ετών, ένα αγόρι 8 ετών κι ένα κορίτσι 3 χρόνων. Κατάγεται από την Παλαιστίνη. Δεν σπούδασε, ούτε εργάστηκε. Βρίσκεται στην Ελλάδα δυο χρόνια και συγκεκριμένα στο Ηράκλειο. Δεν εργάζεται.
- Η « Σ. » ήταν 35 ετών, παντρεμένη με τέσσερα παιδιά. Τρία αγόρια, 16, 12 και 4 ετών και ένα κορίτσι 1 έτους. Ολοκλήρωσε το σχολείο, αλλά δεν σπούδασε, ούτε εργάστηκε. Κατάγεται από την Παλαιστίνη, βρίσκεται στην Ελλάδα 16 χρόνια και πιο πριν είχε ζήσει λίγο καιρό στην Γερμανία. Δεν εργάζεται.
- Η « ΜΠ. » ήταν 29 χρόνων, παντρεμένη με τρία παιδιά. Το ένα της παιδί είναι 8 ετών, το άλλο 7 και το τελευταίο 3. Κατάγεται από την Παλαιστίνη. Δεν σπούδασε, ούτε εργάστηκε, αλλά συνέβαλε στις οικιακές- αγροτικές εργασίες. Στην Ελλάδα βρίσκεται ένα χρόνο. Τον πρώτο μήνα έζησε στην Χίο, έπειτα πήγε στην Αθήνα και εδώ κι ενάμιση μήνα μένει στο Ηράκλειο. Δεν εργάζεται.
- Η « Ζ. » ήταν 49 ετών, παντρεμένη με 10 παιδιά. Το μεγαλύτερο παιδί της είναι 32 ετών και το μικρότερο 5. Κατάγεται από την Παλαιστίνη. Δεν σπούδασε, ούτε εργάστηκε. Βρίσκεται στην Ελλάδα τρία χρόνια. Τα πρώτα

δυο έμενε στην Αθήνα και το τελευταίο χρόνο ζει στο Ηράκλειο. Δεν εργάζεται.

- Η « Μ. » ήταν 52 ετών, παντρεμένη με τρία παιδιά. Μια κόρη 19 ετών, έναν υιό 18 ετών και έναν 15. Κατάγεται από την Συρία. Σπούδασε εκεί οικονομικά και εργαζόταν ως υποδιευθύντρια σε τράπεζα. Έζησε λίγο καιρό στην Γερμανία. Στην Ελλάδα και συγκεκριμένα στο Ηράκλειο βρίσκεται τρία χρόνια. Δεν εργάζεται εδώ.

ΑΝΑΛΥΣΗ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΩΝ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΩΝ ΕΡΩΤΩΜΕΝΩΝ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΑ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΤΗΣ ΧΩΡΑΣ ΠΡΟΕΛΕΥΣΗΣ

Στόχος του παρόντος κεφαλαίου είναι η προσέγγιση των ευρύτερων κοινωνικών συνθηκών και του τρόπου ζωής του δείγματος στην χώρα προέλευσης. Έτσι, δεν ζητήθηκε από τις ερωτώμενες να σχολιάσουν συγκεκριμένα στοιχεία, αλλά μια αναφορά όσων οι ίδιες ήθελαν να μοιραστούν από την ζωή τους εκεί, πριν βέβαια το ξέσπασμα του πολέμου που συνέβη σε κάποιες αραβικές χώρες. Σκοπός μας λοιπόν, είναι να αποκτήσουμε αρχικά μια εικόνα για την ανατολική κουλτούρα, μέσα από τα μάτια του δείγματος. Ταυτόχρονα, από το τα στοιχεία που θα επιλέξουν να αναφέρουν θα κατανοήσουμε καλύτερα τα χαρακτηριστικά που θεωρούνται βασικά στην κοινωνία προέλευσης τους. Έπειτα, θα διερευνηθεί η πιθανότητα επιρροής κάποιων δημογραφικών χαρακτηριστικών των συνεντευξιαζόμενων στη διαμόρφωση των εκάστοτε αντιλήψεων τους. Τέλος, σκόπιμη κρίνεται η σύνδεση της γνώσης που θα αποκομισθεί από το παρόν κεφάλαιο, με το κεφάλαιο που έπεται. Το επόμενο κεφάλαιο εστιάζει στη θέση και τον ρόλο των γυναικών στην χώρα καταγωγής τους. Έτσι, θα διερευνηθεί εάν υπάρχει κάποια σχέση μεταξύ των κοινωνικών συνθηκών που θα επισημανθούν παρακάτω, με τις συνθήκες ζωής των γυναικών που θα παρουσιαστούν στο δεύτερο κεφάλαιο. Εάν για παράδειγμα σημειωθεί εδώ ότι η εκπαιδευτική διαδικασία είναι κοστοβόρα και στο επόμενο κεφάλαιο παρατηρήσουμε ότι κάποιες ερωτώμενες δεν σπούδασαν εξαιτίας οικονομικών δυσκολιών, θα είναι σαφές ότι πρόκειται για μια κοινωνική κατάσταση που έχει αντίκτυπο και στις γυναίκες κι όχι για μια κοινωνική διάκριση με βάση το φύλο.

1.1. Περιγραφή των βασικών χαρακτηριστικών της αραβικής κοινωνίας

Αρχικά, όλες οι συνεντευξιαζόμενες χαρακτήρισαν όμορφη και ήρεμη την ζωή στην πατρίδα τους, επισημαίνοντας την ασφαλή κοινωνική συμβίωση. Όπως ανέφερε η Τ.: *«Υπήρχε ασφάλεια, δεν είχε για παράδειγμα μεθυσμένους στους δρόμους και ένιωθες άνετα να κυκλοφορήσεις οποιαδήποτε ώρα».*

Επίσης, το σύνολο του δείγματος έκανε λόγο για διαφοροποιήσεις στον τρόπο και την ποιότητα ζωής των πολιτών με βάση δυο παράγοντες: την οικογένεια και την οικονομική κατάσταση. Οι περισσότερες γυναίκες εντοπίζουν ως παράγοντα διαφοροποίησης της καθημερινότητας, τις οικογενειακές συνθήκες. Αρχικά, το πρόγραμμα των παιδιών εξαρτάται από τις αντιλήψεις των γονιών, οι οποίες σε κάποιες οικογένειες είναι αυστηρότερες από ότι σε κάποιες άλλες, ως προς την ανατροφή των κοριτσιών. Μπορεί δηλαδή μια οικογένεια να τους επιτρέπει την συμμετοχή σε μια εξωσχολική δραστηριότητα κ.λπ., ενώ κάποια άλλη να θέτει περισσότερα όρια στις όποιες κοινωνικές συναναστροφές τους, εμμένοντας κατά βάση στον οικογενειακό κύκλο. Χαρακτηριστική είναι η αναφορά της Μ.: *«υπήρχαν οικογένειες που τα κορίτσια είχαν πολύ μεγάλη ελευθερία και άλλες που δεν άφηναν τα κορίτσια να βγαίνουν για καφέ ή να πάνε σε άλλη πόλη για σπουδές, εξαρτάται από την οικογένεια το τι θα κάνουν»*. Μετέπειτα, ως ενήλικες γυναίκες, το πρόγραμμα τους επηρεάζεται από το εάν είναι παντρεμένες ή όχι, καθώς και στη νέα οικογένεια υπάρχουν κάποιες αρμοδιότητες και κάποια όρια. Η Α., λόγου χάρη, επισήμανε ότι: *«γενικά το πώς είναι η ζωή των κοριτσιών εξαρτάται από το εάν είναι παντρεμένες ή όχι. Μπορεί μια γυναίκα για παράδειγμα, να έχει παιδιά και να μην της φτάνει ο χρόνος για άλλα πράγματα γιατί θα ασχολείται με το μεγάλωμά τους και την φροντίδα του σπιτιού»*.

Από τις ερωτώμενες που αναφέρθηκαν στους οικογενειακούς περιορισμούς, οι μισές υπογράμμισαν ότι εκφράζουν κάτι που παρατηρούν να συμβαίνει κι όχι κάτι που βιώνουν οι ίδιες, καθώς εκείνες μεγάλωσαν σε μια αρκετά ελεύθερη οικογένεια, όπως ειπώθηκε, και είχαν για παράδειγμα τη δυνατότητα να σπουδάσουν. Οι υπόλοιπες συνεντευξιαζόμενες μιλούσαν βασιζόμενες σε προσωπικά βιώματα και υποστήριζαν ότι ανατράφηκαν σε μια οικογένεια με σχετικά αυστηρές οριοθετήσεις, αφού έπρεπε για παράδειγμα, να αφιερώνουν πολύ χρόνο στις οικογενειακές - αγροτικές καλλιέργειες.

Ένα μικρότερο μέρος του δείγματος, ανέφερε τις οικονομικές δυνατότητες ως αιτία των διαφοροποιήσεων στον τρόπο ζωής. Σε αντίθεση με τον προηγούμενο παράγοντα, αυτός δεν σχετίζεται με το φύλο. *«Στο πανεπιστήμιο προχωράνε λίγοι γιατί είναι πολύ ακριβή, ιδιωτική εκπαίδευση. Οι περισσότεροι πηγαίνουν μέχρι την έβδομη τάξη, όπως κι εγώ, διότι μετά χρειάζονται αρκετά χρήματα και δεν υπάρχει βοήθεια από το κράτος, ούτε επιδόματα, ούτε τίποτα»*, όπως είπε η Ζ.

Αξίζει να αναφερθεί ότι, ένας πολύ μικρός αριθμός μίλησε για τα όρια και τις αρμοδιότητες στον οικογενειακό πυρήνα ως δεδομένα που επιβάλλεται να ακολουθήσουν. Το μεγαλύτερο ποσοστό τα αντιλαμβάνεται ως ένδειξη αλληλοσεβασμού και προσπάθεια διαφύλαξης των γυναικών από «μη ορθές» συμπεριφορές. Στο επόμενο κεφάλαιο βέβαια, που θα γίνει λόγος συγκεκριμένα για την οικογενειακή και κοινωνική ζωή των γυναικών και την συζυγική σχέση, θα κατανοηθεί εις βάθος η αντίληψή του δείγματος σχετικά με τον ρόλο της οικογένειας.

Επιπλέον, όλες οι ερωτώμενες έκαναν λόγο για την σημασία που έχει για τις ίδιες η μαντίλα που συνηθίζουν να φοράνε οι γυναίκες στην αραβική κοινωνία. Σχεδόν στο σύνολό του, το δείγμα μας έχει επιλέξει να φοράει την μαντίλα, ενώ ένας μικρός αριθμός γυναικών την κρατάει λόγω κοινωνικής παράδοσης. Στο πλαίσιο αυτής της παράδοσης δεν εμπλέκονται στοιχεία καταναγκασμού, όπως κάποια τιμωρητική πράξη, αλλά αποδίδονται έννοιες του τύπου ηθικό – ανήθικο, σωστό - λάθος. Όπως ανέφερε η Σ.: *«Στην Συρία δεν πρέπει να βγει μια γυναίκα χωρίς την μαντίλα. Κάποιες το έκαναν, αλλά ειδικά για τις παντρεμένες δεν ήταν σωστό να την βλέπουν οι άλλοι άντρες χωρίς την μαντίλα»*.

Μεταξύ των γυναικών που φοράνε από προσωπική επιθυμία την μαντίλα, για τον μεγαλύτερο αριθμό, η πράξη αυτή πηγάζει από την θρησκευτική τους πίστη. Θεωρείται από τα πράγματα που αναγράφονται στο Κοράνι και γίνεται αντιληπτή ως τρόπος έκφρασης στο θεό της πίστης τους σε εκείνον. *«Δεν την φοράω επειδή είμαι από την συγκεκριμένη χώρα, αλλά επειδή θέλω να την φορέσω, γιατί έχω μέσα μου πίστη στο θεό. Ο θεός είναι παντού κι έτσι σε όποια χώρα και να ήμουν θα την φορούσα»*, υπογράμμισε η Ν.

Σε μικρότερο ποσοστό, η επιλογή των ερωτώμενων βασίζεται στην «ζήλια». Μέσα από την μαντίλα επιδιώκεται η ύπαρξη κάποιων ορίων στις ευρύτερες κοινωνικές επαφές ως ένδειξη αλληλοσεβασμού. Όπως μας εξήγησε και η Λ.: *«Ο λόγος που φοράμε την μαντίλα έχει να κάνει με την «ζήλια». Αυτή δεν υπάρχει μόνο ανάμεσα στον άντρα και την γυναίκα, όπου για παράδειγμα κάποιος άντρας μπορεί να μην θέλει να βλέπουν την γυναίκα του άλλοι, αλλά και μεταξύ των γυναικών, όπου για παράδειγμα εγώ αγαπάω πολύ την αδερφή μου και δεν θέλω πάρα πολλοί άνθρωποι να την αγαπούν με τον ίδιο τρόπο που την αγαπάω εγώ»*.

Όσον αφορά την κοινωνική ασφάλεια, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή απορρέει, σε κάποιο βαθμό τουλάχιστον, από ένα γενικότερο αίσθημα «σωστής» κοινωνικής στάσης, που όπως θα δούμε και παρακάτω, είναι ιδιαίτερα έντονο στην

μουσουλμανική κοινωνία και συσχετίζεται με την θρησκεία. Σε αυτή την περίπτωση, ο σεβασμός στις γυναίκες στο δρόμο, το ενδιαφέρον για τον συνάνθρωπο στο δρόμο και η αποχή από τις ουσίες και τις παραβατικές συμπεριφορές, είναι οι τρόποι εκδήλωσης της «ορθής» συμπεριφοράς στην κοινωνία. Στη συνέχεια, η επισήμανση της «σωστής» συμπεριφοράς, ως αιτία ορισμένων οικογενειακών συνθηκών, έχει να κάνει κατά βάση με την τήρηση ορίων στις έμφυλες σχέσεις.

Σχετικά με το ποσοστό των ερωτώμενων που εστίασαν στην οικονομική κατάσταση ως καθοριστικό κριτήριο του τρόπου ζωής, παρατηρούμε ότι προέρχονται από οικογένειες που αντιμετώπιζαν οικονομικές δυσκολίες, με αποτέλεσμα οι ίδιες να μην κατορθώσουν να ολοκληρώσουν τις σπουδές τους ή να διακόψουν μια δραστηριότητα που έκαναν.

Έπειτα, παρατηρούμε ότι οι συνεντευξιαζόμενες επιθυμούσαν πολύ να τονίσουν το τι νοηματοδοτεί για την κάθε μια η μαντίλα. Το γεγονός αυτό αντανακλά ίσως την ανάγκη τους να επιλυθούν συναφείς παρερμηνείες, που αισθάνονται ότι υπάρχουν στις δυτικές χώρες. Μάλιστα, αρκετές συνεντευξιαζόμενες ανέφεραν ότι ο λόγος που φοράνε την μαντίλα δεν είναι το ότι δέχονται καταπίεση από κάποιον, όπως πιστεύεται από πολλούς δυτικούς.

Στο ίδιο πλαίσιο, παρατηρούμε επίσης, ότι αν και οι έννοιες «θρησκεία» και «παράδοση» δεν αναφέρθηκαν και οι δυο ξεκάθαρα στον λόγο της κάθε ερωτώμενης, για το σύνολο του δείγματος υπάρχει ένας συνδυασμός κοινωνικών και θρησκευτικών πιστεύω σχετικά με το ζήτημα της μαντίλας. Η κεντρική πηγή των αντιλήψεων τους όμως, δεν είναι σαφής. «Στη Μέση Ανατολή, η κουλτούρα και η θρησκεία είναι συχνά συγκεχυμένες έννοιες και κάποιες φορές είναι δύσκολο ακόμα και για τον αναλυτή να τις διαχωρίσει», όπως υπογράμμισε ο Moghadam (2004).

Ακόμη, παρατηρείτε ένας συσχετισμός ανάμεσα σε ορισμένες απόψεις για την μαντίλα και στην χώρα καταγωγής. Όπως συναντήσαμε και κατά την μελέτη μας, στις αραβικές χώρες υπάρχουν έντονες διαφοροποιήσεις τόσο ανά χώρα (Hayani, 1980· Moghadam, 2004· Alexandera & Parhizkar, 2018), όσο και ανά γεωγραφική περιοχή κάθε χώρας, με τις αστικές περιοχές να έχουν θετική επίδραση στην ισότητα των φύλων, (Charles & Denman, 2012· Alexandera & Parhizkar, 2018).

Τέλος, αξίζει να επισημανθεί ότι το ποσοστό του δείγματος που έκανε λόγο για την έννοια της «ζήλειας», φορούσε την μαντίλα και κατά τη διάρκεια της συνέντευξης, ενώ η συνάντησή μας πραγματοποιήθηκε στην οικία τους και δεν υπήρχε η παρουσία άλλων προσώπων.

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε ότι η υιοθέτηση μιας καλής συμπεριφοράς στην κοινωνία αποτελεί κεντρικό πυλώνα των αραβικών χωρών. Στην ορθή κρίση για το πώς ορίζεται η σωστή κοινωνική συμπεριφορά συμβάλλουν οι θρησκευτικές προτροπές. Ο αλληλοσεβασμός είναι βασικό στοιχείο τους και εκδηλώνεται μέσα από την οικογενειακή ενότητα και την τήρηση ορίων στις έμφυλες σχέσεις. Αυτά τα χαρακτηριστικά έχουν ευρεία αποδοχή και έχουν εδραιωθεί στην αραβική κοινωνία, συνιστώντας πλέον μέρος της ανατολικής παράδοσης. Σε σχέση με το γυναικείο φύλο, παρατηρούμε ότι η οικογενειακή κατάσταση έχει αντίκτυπο σε όλους τους τομείς της ζωής των γυναικών. Από την άλλη, οι γυναίκες, ως μέλη της οικογένειας, ασκούν επιρροή στην κοινωνία, ανάλογα με τις αντιλήψεις και τη δυναμική τους. Όπως επισημαίνει ο Hasan (2004), στις Αραβικές χώρες η οικογένεια, ως βασικό κοινωνικό κεφάλαιο, έχει προφανείς πολιτικές, οικονομικές και πολιτισμικές λειτουργίες και οι γυναίκες επηρεάζουν την κοινωνική ζωή μέσα από την οικογενειακή δομή και σύμφωνα με την κοινωνική τους τάξη. Βέβαια, ο βαθμός στον οποίο το δείγμα επιθυμεί αυτόν τον τρόπο κοινωνικής συμβολής ή κάποιον διαφορετικό θα εξεταστεί στο επόμενο κεφάλαιο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΩΝ ΕΡΩΤΩΜΕΝΩΝ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗ ΘΕΣΗ ΚΑΙ ΤΩΝ ΡΟΛΟ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ ΤΟΥΣ ΣΤΗΝ ΧΩΡΑ ΠΡΟΕΛΕΥΣΗΣ

Το κεφάλαιο αυτό έχει στόχο την προσέγγιση των αντιλήψεων του δείγματος σχετικά με τη θέση και τον ρόλο των γυναικών σε διάφορους τομείς ζωής στην πατρίδα τους. Συγκεκριμένα, θα διερευνηθούν οι απόψεις των συνεντευξιαζόμενων για τη θέση και τον ρόλο των γυναικών στην οικογενειακή και συζυγική στέγη καθώς και η κοινωνική και επαγγελματική τους συμμετοχή. Η επίτευξη του στόχου αυτού, θα γίνει μέσα από προσωπικά βιώματα που οι ερωτώμενες επιθυμούν να μοιραστούν, αλλά και μέσω της ερμηνείας και αξιολόγησης των όσων παρατηρούν να συμβαίνει γενικότερα, σε σχέση με τους τομείς αυτούς. Στη συνέχεια, θα διερευνηθούν τα χαρακτηριστικά που θεωρούν ότι κυριαρχούν στις μουσουλμάνες, προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα, αφενός την ατομική και πολιτισμική τους ιδιοσυγκρασία, και αφετέρου το πώς αξιολογούν τη θέση και τον ρόλο τους στους τομείς που αναφέρθηκαν, μέσα από την αυτοεικόνα τους, μέσα από την αναφορά δυνατών και τυχόν αδύναμων στοιχείων. Τέλος, θα εξεταστεί η πιθανότητα επιρροής κάποιων δημογραφικών χαρακτηριστικών του δείγματος, στη διαμόρφωση των εκάστοτε αντιλήψεων τους.

2.1. Η εξωοικιακή ζωή των γυναικών στην χώρα προέλευσης

Οι συνεντευξιαζόμενες μίλησαν αρκετά για τους συγγενείς τους και εξέφραζαν τακτικά την ευχαρίστηση που λάμβαναν με το να κάνουν από κοινού πράγματα, αλλά και την επιθυμία τους να ξανασμίξουν, καθώς εξαιτίας του πολέμου δεν βρίσκονται πλέον όλοι στην ίδια χώρα. *«Στην Συρία κρατάμε πολύ δυνατές σχέσεις με τους συγγενείς. Με την οικογένειά μου πηγαίναμε συνέχεια στους γονείς μου και στα πεθερικά μου. Εάν ήμουν ακόμη εκεί θα πήγαινα κάθε μέρα να τους επισκεφθώ. Είχαμε την παρέα και την βοήθεια τους καθημερινά και αυτό μου άρεσε παρά πολύ»*, όπως εξέφρασε η Χ.

Στην πλειοψηφία τους, οι ερωτώμενες ανέφεραν τις επισκέψεις σε συγγενικά σπίτια, τις οικογενειακές εκδρομές, τις συγκεντρώσεις με συγγενείς και φίλους για κάποιον εορτασμό ή για την υλοποίηση μιας συλλογικής δράσης, όπως τη δημιουργία

γλυκισμάτων, ως τις κύριες δραστηριότητες που έκαναν και ταυτόχρονα, τις αγαπημένες τους συνήθειες.

Ένα μικρότερο ποσοστό έκανε λόγο για εξόδους με φίλες και συμμετοχή σε κάποια ασχολία, όπως τα μαθήματα ραπτικής, ενώ ένας επίσης μικρός αριθμός ένιωθε περιορισμό στην κοινωνική του ζωή, ο οποίος βασίζεται στο φύλο. Συγκεκριμένα, όπως ανέφερε χαρακτηριστικά η Φ.: *«Ακόμη και να είσαι αρραβωνιασμένη απαγορεύεται να βγεις από το σπίτι εάν δεν είναι μαζί σου ο σύντροφος ή ο πατέρας σου ή ο αδερφός σου. Εξάλλου, δεν είχαμε πολλές επιλογές στο να πάμε κάπου, γιατί θα έπρεπε να μην υπάρχουν άντρες εκεί που θα πάμε και σχεδόν παντού υπήρχαν, για παράδειγμα δεν έχω πάει ποτέ σε καφετέρια γιατί δεν υπάρχει καφέ που να είναι μόνο για γυναίκες».*

Βέβαια, από έναν αντίστοιχο αριθμό γυναικών, το γεγονός αυτό ερμηνεύεται ως προσπάθεια προστασίας του γυναικείου φύλου από κινδύνους και τυχόν λανθασμένες επιλογές και αποτελεί δείγμα σεβασμού προς το πρόσωπό τους, άποψη που συναντήσαμε και στο πρώτο κεφάλαιο. *«Στο κοράνι είναι γραμμένο ότι η γυναίκα είναι η μισή κοινωνία. Είναι σαν η γυναίκα να είναι μέσα σε ένα γυάλινο μπουκάλι και πρέπει η κοινωνία και περισσότερο ο σύζυγός της, να την προσέχουν. Εάν σπάσει το γυαλί, δεν θα ξανά είναι το ίδιο. Εάν σπάσει το γυαλί είναι σαν να χαλάει ένα μεγάλο κομμάτι της κοινωνίας»*, όπως είπε η Χ.

Παρατηρούμε λοιπόν, ότι οι ισχυροί συγγενικοί δεσμοί που το δείγμα απολαμβάνει να έχει, σχετίζονται άμεσα με την κοινωνική του δραστηριοποίηση. Το ποσοστό των γυναικών, σύμφωνα με το οποίο οι ευκαιρίες συμμετοχής των γυναικών στα κοινωνικά δρώμενα είναι λιγότερες από εκείνες που έχουν οι άντρες, βρέθηκε ότι είχαν παντρευτεί από αρκετά νεαρή ηλικία. Σύμφωνα με τον El- Ghannam (2003: 40) *«τα ισχύοντα πρότυπα που ευνοούν τον νεανικό γάμο, τα οποία προάγουν υψηλά επίπεδα γονιμότητας και χαμηλό μέσο όρο ηλικίας κατά το γάμο είναι ένα από τα πολλά πράγματα που διαιωρίζουν την χαμηλή θέση των γυναικών στις αραβικές κοινωνίες»*. Πράγματι, τα κοινωνικά πρότυπα φαίνεται να έχουν σημαντικό ρόλο, αλλά όπως παρατηρούμε βρίσκονται σε αλληλεπίδραση και με τις θρησκευτικές επιταγές. Η ασάφεια ανάμεσα στη διαχωριστική γραμμή αυτών των δυο είχε επισημανθεί και στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Σχετικά με τον αριθμό του δείγματος που αντιλαμβάνεται την όποια κοινωνική αποχή των γυναικών ως τρόπο διαφύλαξης των αξιολογών κατά την κοινωνία χαρακτηριστικών και δυνατοτήτων που διαθέτουν, προκειμένου να τα

μεταδώσουν και στην επόμενη γενιά, παρατηρούμε ότι είναι γυναίκες που επιθυμούσαν να εργαστούν, αλλά δεν εργάστηκαν, επειδή ο σύζυγός τους διαφωνούσε με αυτό. Βέβαια, κατά την αφήγησή τους φάνηκε να μην αισθάνονται έντονη δυσαρέσκεια ή θυμό για το γεγονός αυτό. Όπως αναφέρει ο Matle (2002 στο Omair, 2008: 117), «ο συντηρητισμός και η επίκληση της παράδοσης και της θρησκείας στις αραβικές χώρες επηρεάζουν την άποψη που έχουν και οι ίδιες οι γυναίκες για τον ρόλο τους».

Τέλος, μέσα από το παρόν υποκεφάλαιο, επιβεβαιώνεται η σπουδαιότητα που έχει η «ορθή» κοινωνική συμπεριφορά για την αραβική κοινωνία, ενώ τα κίνητρα της πραγμάτωσης αυτής κυρίως μέσω συμπεριφορών που σχετίζονται με το γυναικείο φύλο θα μας απασχολήσουν παρακάτω.

2.2. Η εργασιακή απασχόληση των γυναικών στην χώρα προέλευσης

Όσον αφορά την γυναικεία εργασία, όλες οι συνεντευξιαζόμενες ανέφεραν ότι η θρησκεία αναγνωρίζει το δικαίωμα των γυναικών στην επαγγελματική απασχόληση κι ότι οι μουσουλμάνες που σπουδάζουν και εργάζονται είναι αρκετές.

Εντούτοις, το μεγαλύτερο ποσοστό του δείγματος δεν έχει εργαστεί ποτέ. Από αυτές, οι μισές ανέφεραν ως αιτία την αρνητική στάση του συζύγου τους, ενώ οι υπόλοιπες εντόπισαν τον λόγο στην έλλειψη ελεύθερου χρόνου, λόγω οικογενειακών καθηκόντων. Αξίζει να σημειωθεί ότι, μεταξύ των γυναικών που δεν εργάστηκαν, επειδή δεν συμφωνούσε με αυτή την προοπτική ο σύζυγός τους, ένα μέρος τους μίλησε για κακή οικονομική ευμάρεια είτε των ίδιων, είτε του ανδρός τους, είτε και των δυο.

Το σύνολο του δείγματος υποστήριξε ότι οι γυναίκες δεν έχουν τον ίδιο αριθμό επαγγελματικών επιλογών με τους άντρες. Ο λόγος για τον οποίο θεωρεί η πλειοψηφία ότι συμβαίνει αυτό είναι ένας συνδυασμός κοινωνικών προτύπων και θρησκευτικών επιταγών. Με την σειρά τους, αυτά έχουν να κάνουν με μια πολυεπίπεδη τάση της κοινωνίας να προστατεύεται η γυναίκα και η αξιοπρέπειά της από εξωτερικούς κινδύνους ή αρνητικές συμπεριφορές που «αλλοιώνουν την αθωότητά» της κι άρα και την «ορθότητά» της ως μουσουλμάνα, κι όχι με πεποιθήσεις που αμφισβητούν την ικανότητά της να ανταπεξέλθει σε μια εργασία. Χαρακτηριστική είναι η τοποθέτηση της I., σύμφωνα με την οποία: «*Το κοράνι και η σαρία επιτρέπει στις γυναίκες να εργάζονται σε όλους τους τομείς, απλώς δεν*

επιτρέπεται να πηγαίνεις όπως εδώ, με κοντά ρούχα, στενά ρούχα, χωρίς μαντίλι. Μπορεί να είσαι δασκάλα, λογίστρια, σε σουπερ μάρκετ, σε τράπεζα, στην πληροφορική, ότι θελήσεις εκτός όμως από καφετέριες και μπαρ γιατί εκεί πηγαίνουν σχεδόν αποκλειστικά άντρες».

Αξίζει να διευκρινιστεί στο σημείο αυτό, ότι η αναφορά σε αυτούς τους δυο παράγοντες δεν έγινε επικριτικά, καθώς και οι ίδιες έχουν έντονη θρησκευτική πίστη και αυτή έχει σχέση και με την κοινωνική στάση.

Σχετική είναι εδώ η διατύπωση της Latif (xx) ότι στη Συρία υπήρχαν πολλά εμπόδια σχετικά με την ίση συμμετοχή των γυναικών, τα οποία προέρχονταν από τις θρησκευτικές ομάδες και το συντηρητικό μέρος της κοινωνίας. Όντως, παρατηρούμε ότι οι γυναίκες δεν είναι πολύ ενεργές επαγγελματικά. Ωστόσο, ενώ κάποιες θρησκευτικές και κοινωνικές ομάδες συμβάλλουν σε αυτή την εργασιακή κατάσταση με τους περιορισμούς που θέτουν, ο γενικός ρόλος της θρησκείας αναφορικά με την γυναικεία εργασία, αναγνωρίζεται ως υποστηρικτικός από το σύνολο των συνεντευξιαζόμενων, ενώ η κοινωνία, με την ευρεία έννοια, αναφέρθηκε μόνο ως αποτρεπτικός παράγοντας, είτε συμφωνούσαν και οι ίδιες με τις θέσεις της, είτε όχι.

Σε συνάφεια με την επισήμανση των οικογενειακών υποχρεώσεων από ένα μέρος του δείγματος, ως ανασταλτικό παράγοντα εργασίας τους, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι αυτές δεν είναι κατανοημένες ισάριθμα ανάμεσα στα δυο φύλα με τις γυναίκες να επωμίζονται το μεγαλύτερο μέρος τους. Πολλοί μουσουλμάνοι έχουν την αντίληψη ότι «οι εξωοικιακές δραστηριότητες αποσπών τις γυναίκες από τις βασικές τους υποχρεώσεις, που είναι η φροντίδα του συζύγου και η ανατροφή των παιδιών» υπογράμμισε ο Σακκάς (2011: 258).

Τέλος, το γεγονός ότι μεταξύ των μη εργαζόμενων ερωτώμενων υπήρχαν αρκετές γυναίκες με χαμηλό οικογενειακό εισόδημα μας προβληματίσε, διότι αναμέναμε ότι εξαιτίας των μειωμένων οικονομικών δυνατοτήτων και άρα των αυξημένων βιοποριστικών αναγκών, θα ήταν αυξημένη και η εμπλοκή των γυναικών στην αγορά εργασίας. Ανατρέχοντας στην προγενέστερη μελέτη συναντάμε μια σχετική αναφορά του Metle (2002 στο Omair, 2008), ο οποίος υποστήριξε ότι, στις αραβικές χώρες η γυναικεία απασχόληση αποτελεί στίγμα για το σύνολο της οικογένειας, καθώς υποδηλώνει την ανικανότητα του άντρα να φροντίσει την σύζυγό του.

2.3. Η ενδοοικιακή ζωή των γυναικών στην χώρα προέλευσης

Σε σχέση με την ζωή εντός σπιτιού όλες οι ερωτώμενες ανέφεραν ότι ασχολούνταν με την φροντίδα του νοικοκυριού και των παιδιών τους, όσες είχαν. Το μεγαλύτερο μέρος του δείγματος αναλάμβανε μόνο του τις οικιακές εργασίες ή με την βοήθεια των τέκνων του, ενώ ένα πολύ μικρό ποσοστό μίλησε για την συμβολή του συζύγου του σε αυτές.

Στην πλειοψηφία τους, οι συνεντευξιαζόμενες χαροποιούνται από την οικιακή τους δράση, καθώς νιώθουν μεγάλη αγάπη για τον θεσμό της οικογένειας, επιθυμούν να προσφέρουν φροντίδα και αισθάνονται σημαντικό το έργο της ανατροφής και διαπαιδαγώγησης των παιδιών. *«Το πιο σημαντικό είναι να μεγαλώσεις τα παιδιά σου σωστά. Τα παιδιά είναι το μέλλον της κοινωνίας. Πρέπει να τα μάθεις να συμπεριφέρονται σωστά, αυτά αντιπροσωπεύουν- αντανακλούν τον πατέρα και την μητέρα τους στην κοινωνία»*, όπως είπε χαρακτηριστικά η ΜΠ. Ένα ελάχιστο μέρος των γυναικών δεν επιθυμούσε το συνολικό φόρτο των εργασιών.

Οι ερωτώμενες που υποστήριζαν ότι υλοποιούν τις οικιακές εργασίες από κοινού με τον σύντροφό τους, έχουν σπουδάσει και εργάζονται σε υψηλή επαγγελματική θέση ή εργάζονταν και σταμάτησαν διότι απέκτησαν παιδί, αλλά έχουν σκοπό να συνεχίσουν μόλις αυτό μεγαλώσει. Επιπλέον, αξίζει να σημειωθεί ότι και ο σύζυγος αυτών τελεί παρόμοια εργασία.

Όσον αφορά το ποσοστό που νιώθει έναν βαθμό επιβάρυνσης από το γεγονός της φροντίδας του σπιτιού χωρίς την συνεισφορά του ανδρός, πρόκειται για νεαρές γυναίκες περίπου 20-25 ετών, ενώ αρκετές από αυτές έζησαν σε αγροτική περιοχή.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι, η ενασχόληση με την οικία και τα παιδιά είναι κατά βάση γυναικεία υπόθεση. Σχετικά με το κίνητρο της κατάστασης αυτής αξίζει να τονίσουμε τα λεγόμενα της Farhat (2015:1):

«στην υπάρχουσα κατάσταση οι Μουσουλμάνες γυναίκες έχουν έναν σημαντικό και καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση του μέλλοντος της κοινωνίας και οι ευθύνες τους για αυτό δεν είναι περιορισμένες αλλά πολύ μεγάλες, καθώς είναι υπεύθυνες για την ανατροφή της μελλοντικής γενιάς και έτσι μπορούν να εμπλουτίσουν και να βελτιώσουν τη ζωή σε μια κοινωνία αλλά και εξίσου να προκαλέσουν την αποδιοργάνωσή της».

Από την άλλη, η υποβάθμιση των γυναικών εξασφαλίζει τη σταθερότητα του κράτους κι αυτό καθώς όταν οι κοινωνίες συνεχίζουν να διατηρούν την πατριαρχία,

δεν δημιουργούνται εντάσεις, διαμαρτυρίες και ανάγκη για αλλαγή επισημαίνουν οι Charles & Denman (2012).

Επομένως, στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να κάνουμε δυο υποθέσεις για την σχέση μεταξύ του ρόλου και της θέσης των γυναικών με την γενική αίσθηση της «ορθής» λειτουργίας της κοινωνίας. Η πρώτη υπόθεση είναι ότι, η κοινωνική επιθυμία για αφιέρωση των γυναικών στην τακτοποίηση του σπιτιού και την ανατροφή των παιδιών έχει απώτερο σκοπό τη δημιουργία «σωστών» πολιτών, που όπως αναφέρθηκε ήδη, είναι σπουδαίο ζητούμενο στις ανατολικές χώρες και άρα αντανakλά την εμπιστοσύνη, τον σεβασμό και των θαυμασμό των γυναικείων δυνατοτήτων από τον αντρικό πληθυσμό. Η δεύτερη υπόθεση περιλαμβάνει την κοινωνική επιθυμία των αντρών να ηγούνται, προκειμένου να λειτουργούν με βάση τα δικά τους οφέλη και να απολαμβάνουν προνόμια μέσα από έμμεσους τρόπους που δεν εξεγείρουν το γυναικείο φύλο.

Όσον αφορά το ποσοστό που υποστήριξε ότι υπάρχει συμβολή του συζύγου στις οικογενειακές υποχρεώσεις, μπορούμε να κάνουμε μια ακόμη υπόθεση, η οποία μπορεί να έχει εν μέρει σχέση με τις δυο παραπάνω. Θα λέγαμε λοιπόν, ότι υφίσταται μια διαφοροποίηση μεταξύ των αντιλήψεων και της επαγγελματικής κατάρτισης, με τις γυναίκες και τους άντρες που βρίσκονται σε υψηλότερη εργασιακή θέση να αναγνωρίζουν σε μεγαλύτερο βαθμό την ισότητα των φύλων ή αλλιώς να την εκδηλώνουν με τρόπους πιο οικείου στις δυτικές χώρες. Σχετική είναι και εδώ λοιπόν, η τοποθέτηση του Golley (2004) ότι οι γυναίκες επηρεάζουν την κοινωνική ζωή μέσα από την οικογενειακή δομή και σύμφωνα με την κοινωνική τους τάξη, όπως επισημάνθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, μιας και συνήθως η επαγγελματική θέση βρίσκεται σε συνάφεια με την κοινωνική τάξη.

Παρατηρούμε ακόμη, ότι η παντρεία σε νεαρή ηλικία συνδέεται με κάποιες μορφές περιορισμό των γυναικών. Όπως αναφέρθηκε πρωτίτερα από τον El-Ghannam, αυτή η κατάσταση είναι ένα από τα πράγματα που συμβάλλουν στη διατήρηση της χαμηλής θέσης του γυναικείου φύλου στις αραβικές χώρες. Ωστόσο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχει το ενδεχόμενο, τουλάχιστον για ένα μέρος των γυναικών, το γεγονός ότι παντρεύονται πολύ νέες να φέρει αντίστροφα αποτελέσματα στο ζήτημα της κοινωνικής τους θέσης. Με άλλα λόγια, ακριβώς επειδή είναι νεαρές, δεν βιώνουν το ίδιο έντονα με τις γυναίκες μεγαλύτερης ηλικίας, την ανάγκη για αφιέρωση στην τακτοποίηση του σπιτιού ή στην ανατροφή των παιδιών, ως αποκλειστικό τουλάχιστον, στόχο ζωής. Η ισχυρή βούλησή τους δηλαδή, για φιλικές

συναναστροφές, για εξωοικιακές δραστηριότητες, για σπουδές μπορεί να αποτελέσει παράγοντα κινητοποίησης στη διεκδίκηση αυτών. Στη δεδομένη υπόθεση μας οδήγησε αυτό καθ' αυτό το γεγονός της επισήμανσης από την συγκεκριμένη ηλικιακή ομάδα του δείγματος, της θέλησής τους για μικρότερο οικιακό φόρτο.

Τέλος, παρατηρούμε διαφοροποίηση στις αντιλήψεις μεταξύ των πόλεων και των χωριών, με τις πόλεις να έχουν θετικό πρόσημο στην ισότητα των φύλων, όπως αναφέρθηκε και στα αποτελέσματα του κεφαλαίου που προηγήθηκε, από τους Charles & Denman, 2012' Alexandera & Parhizkar, 2018. Έτσι, επιβεβαιώνεται ίσως η υπόθεση για τον ρόλο της επαγγελματικής κατάρτισης, καθώς οι υψηλές επαγγελματικές θέσεις σχετίζονται συνήθως με τις αστικές περιοχές.

2.4. Οι συζυγικές σχέσεις στην χώρα προέλευσης

Αναφορικά με το ζήτημα των συζυγικών σχέσεων, ένα μικρό ποσοστό τονίζει το αρνητικό πρόσημο που έχει το νομοθετικό πλαίσιο για τις γυναίκες καθώς, στις περιπτώσεις διευθέτησης ενδοοικογενειακών ζητημάτων, πάντοτε ευνοούνται οι άντρες. *«Πολλές αράββισες υποφέρουν από αδικία στις χώρες τους από το νόμο για το διαζύγιο, έτσι ήταν και στην Συρία δυστυχώς. Όταν χωρίσει ένα ζευγάρι για παράδειγμα, τα παιδιά πηγαίνουν στον άντρα. Ούτε στο θέμα της κληρονομιάς ο νόμος αντιμετωπίζει ισότιμα την γυναίκα και τον άντρα, καθώς ο άντρας έπαιρνε πολύ περισσότερα»*, όπως ανέφερε η Ο.

Από την άλλη, ένας αντίστοιχος αριθμός επισημαίνει τις νομοθετικές διατάξεις, προσδίδοντάς τους θετικό χαρακτήρα ως προς το γυναικείο φύλο. Όπως ειπώθηκε χαρακτηριστικά από την Α.: *«Στην Συρία παρόλο που ο νόμος δεν απαγορεύει κάποια πράγματα, αυτά απαγορεύονται από άτυπους νόμους, από τις οικογένειες. Έτσι, η γυναίκα μπορεί να αποκτήσει δίπλωμα οδήγησης, αλλά στην πράξη πολύ λίγες οδηγούσαν»*.

Η αιτία της απόκλισης που αυτό το ποσοστό, διακρίνει ανάμεσα στο τι ορίζει η νομοθεσία και στην κοινωνική πραγματικότητα, είναι άγνωστη για το μεγαλύτερο μέρος του, ενώ ο υπόλοιπος αριθμός εστιάζει στην βούληση των αντρών να κυριαρχούν, όπως υπογραμμίστηκε και στο παραπάνω υποκεφάλαιο. *«Το ότι πρέπει να γίνεται διάλογος, υπήρχε εξ αρχής στο Ισλάμ, όμως δεν υπήρχε ο πολιτισμός, η κουλτούρα να το στηρίζει. Η κοινωνία δεν άφηνε τον λαό να καταλάβει το αληθινό μήνυμα, γιατί φοβόταν τη δύναμη των γυναικών, επειδή το Ισλάμ δίνει πολλά*

δικαιώματα στις γυναίκες» εξέφρασε η Χ. Βέβαια, θα πρέπει να τονιστεί στο σημείο αυτό ότι, η έννοια της «κοινωνικής πραγματικότητας» χρησιμοποιείται με βάση τον γενικό κανόνα, αφού δεν υιοθετούν όλοι οι πολίτες μιας χώρας το ίδιο ακριβώς μοντέλο σκέψεων και πρακτικών.

Η πλειοψηφία των συνεντευξιαζόμενων επικεντρώθηκε στις θρησκευτικές προτροπές. Αυτές είναι ιδιαίτερες ευνοϊκές για τις γυναίκες. Προάγουν τον αλληλοσεβασμό και την ισότητα στον έγγαμο βίο και τονίζουν την αποφυγή βιαιοτήτων. Όπως τοποθετήθηκε η Ν.: *«Το Ισλάμ λέει ότι δεν πρέπει να χτυπάς για παράδειγμα, την γυναίκα, αλλά να την προστατεύεις και να την σέβεσαι με κάθε τρόπο, να τις δίνει τα δικαιώματα που θέλει και ότι χρειάζεται. Όποιος την χτυπάει και δεν της δίνει τα δικαιώματά της, δεν είναι σωστός μουσουλμάνος».*

Τέλος, σχεδόν το σύνολο του δείγματος, παρατήρησε μια κοινωνική αλλαγή, λίγο πριν από την εμπόλεμη κατάσταση, με τις γυναίκες να έχουν μεγαλύτερη βαρύτητα λόγου στον οικογενειακό πυρήνα, πιο διευρυμένο επαγγελματικό προσανατολισμό και γενικότερα περισσότερες επιλογές ζωής. Η ευρύτερη διάχυση πληροφοριών για τα "αληθινά" θεία κείμενα και το μήνυμα αυτών, μέσα από τη δυναμική παρουσία του διαδικτύου και η επαφή κάποιων αντρών με τον τρόπο ζωής άλλων χωρών, αναγνωρίστηκαν από έναν ίσο αριθμό γυναικών, ως παράγοντες που συνέβαλαν σε αυτή την αλλαγή.

Η διερεύνηση της ύπαρξης συσχετισμού, μεταξύ των συνεντευξιαζόμενων που αντιλαμβάνονται ως θετικό τον ρόλο του νομοθετικού πλαισίου για το γυναικείο φύλο και αυτών που τον θεωρούν αρνητικό, θεωρούμε πως δεν είναι ωφέλιμη εδώ, αφού οι ερωτώμενες δε διατύπωσαν κάποια αντίθετη άποψη, αλλά επισήμαναν ξεχωριστούς τομείς δικαίου, ενώ για αυτή τη διαφορετική εστίαση δεν βρέθηκε κάποια πιθανή αιτιολογία.

Θα λέγαμε λοιπόν, ότι το οικογενειακό και το κληρονομικό δίκαιο φαίνεται να είναι πιο προστατευτικό ως προς τους άντρες, παρόλο που οι γυναίκες έχουν την βασική ευθύνη για την ανατροφή των τέκνων τους, με βάση τα δεδομένα της κοινωνίας, όπως είδαμε παραπάνω. Σύμφωνα και με την προγενέστερη μελέτη για τη νομοθεσία, όσον αφορά την Συρία, υπάρχουν συγκεκριμένοι νόμοι, οι οποίοι κάνουν διακρίσεις απέναντι στις γυναίκες, ειδικά σε ζητήματα γάμου, διαζυγίου, επιμέλειας τέκνων και κληρονομιάς (Charles&Denman, 2012).

Αντίθετα, σε θέματα που δεν αφορούν αποκλειστικά τα δυο φύλα ως «αντιτιθέμενα μέρη», οι νομοθετικές διατάξεις δεν φαίνεται να κάνουν κάποια

φυλετική διάκριση. Εντούτοις, υπερισχύει η τήρηση του κοινωνικού δεδομένου που προηγουμένως παραβλέφθηκε κι έτσι μέσα από την οικογένεια και την ευρύτερη κοινωνία οι γυναίκες δεν βιώνουν απόλυτη ισότητα. Όπως είδαμε και από την θεωρητική γνώση, με την τοποθέτηση του Alajmi (2001 στο Omair, 2008:117), η ισχύς της παράδοσης, αποδεικνύεται και από το γεγονός πως «όπου οι κοσμικοί νόμοι (secular laws) έχουν θεσπιστεί επίσημα, δεν μπορούν να επιβληθούν όταν έρχονται σε αντίθεση με βαθιά ριζωμένα έθιμα και παραδόσεις». Έτσι, σε πολλές αραβικές χώρες, επισήμανε αργότερα ο Würth (2008), οι γυναίκες κατηγορούν τις κοινωνικές παραδόσεις για τις διακρίσεις που υφίστανται οι ίδιες, ενώ σχολιάζουν θετικά τα δικαιώματα που τους δόθηκαν από τον Ισλαμικό νόμο.

Πέρα από την αναφορά στη νομοθεσία, μεγάλη έμφαση δόθηκε στον άξονα της θρησκείας επί της έγγαμης συμβίωσης, με το δείγμα να εκφράζει γενικές θρησκευτικές αντιλήψεις, χωρίς την χρήση πρώτου ενικού προσώπου. Ενδεχομένως αυτό συνέβη διότι, ο θείος λόγος απευθύνεται σε όλους ή πιθανών να μην ένιωθαν άνετα να μοιραστούν περαιτέρω στοιχεία για τόσο ιδιωτικά ζητήματα.

Πάντως, όλες οι θρησκευτικές απόψεις που ειπώθηκαν έκλιναν στην ισότητα ανάμεσα στους άνδρες και τις γυναίκες. Σύμφωνα με τον Mahmudul (2013), οι περισσότεροι μουσουλμάνοι πιστεύουν ότι η ισότητα των φύλων είναι τόσο εμφανής στο Κοράνι, που απαιτεί μικρή τεκμηρίωση, αφού υπάρχουν πολλά εδάφια που τονίζουν τη δικαιοσύνη και την ισότητα μεταξύ τους. Σε κάποια από τα θέματα που προσεγγίστηκαν βέβαια, φάνηκε ότι οι γυναίκες δεν έχουν λόγου χάρη, την ίδια ελευθερία επιλογών, γεγονός που υποβαθμίζει την έμφυλη ισότητα, με γνώμονα τουλάχιστον, το πώς αυτή ερμηνεύεται και αξιολογείτε από το δυτικό τρόπο σκέψεως, καθώς μπορεί να γίνεται αντιληπτή ή να εκδηλώνεται διαφορετικά ανά κοινωνία.

2.5. Ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της μουσουλμάνας γυναίκας

Στο υποκεφάλαιο αυτό, αξίζει να αναφερθεί ότι ένα ποσοστό των γυναικών σημείωσε ότι πρόκειται να μιλήσει για χαρακτηριστικά που εντοπίζει και θαυμάζει γενικότερα σε κάποιες γυναίκες, κι όχι συγκεκριμένα μόνο στις μουσουλμάνες.

Η συντριπτική πλειοψηφία, τόνισε τον αυτοσεβασμό ως ιδιαίτερο και αξιόπαινο στοιχείο του χαρακτήρα της μουσουλμάνας, ο οποίος αντανάκλαται μέσα από τις ενδυματολογικές της προτιμήσεις, τις κοινωνικές της συμπεριφορές, την

συζυγική της στάση, γενικότερα την ψυχική και σωματική φροντίδα του εαυτού. Όπως υπογράμμισε η Λ.: «Για μένα αυτό που είναι σημαντικό και ίσως συναντάται περισσότερο στις μουσουλμάνες είναι ο σεβασμός προς το σώμα τους. Κάποιες από τις επιλογές τους δηλαδή βασίζονται σε αυτό και μου αρέσει πολύ. Είναι σημαντικό οι γυναίκες να συμπεριφέρονται με σεβασμό προς τον εαυτό τους, για παράδειγμα να μην μιλάνε με άσχημο τρόπο».

Ένας μικρότερος, αλλά σημαντικός αριθμός, έδωσε έμφαση στη δυνατή θρησκευτική πίστη που έχει η μουσουλμάννα, στη διαρκή καλλιέργεια της σχέσης της με το θεό και στην αντανάκλαση αυτής της θρησκευτικότητας στις επιλογές και τις πράξεις της. «Μου αρέσει το ότι η μουσουλμάννα γυναίκα αποπνέει σεβασμό και γίνεται σεβαστή. Αρκετές μουσουλμάνες μπορεί να μην βγαίνουν χωρίς τον άντρα ή τα αδέρφια τους, γενικά είναι καλές και πολύ θρησκευόμενες. Οι περισσότερες μέσα από την θρησκεία και την κοινωνία μαθαίνουν τι είναι καλό και τι όχι, τι επιτρέπεται και τι όχι και πώς να συμπεριφέρονται στην κοινωνία», είπε χαρακτηριστικά η Χ.

Ένα μικρότερο μέρος των γυναικών ανέφερε την αφοσίωση στην οικογένεια ως ιδιαίτερο στοιχείο. Οι μουσουλμάνες παλεύουν πάντοτε για την οικογένειά τους, για την φροντίδα και την ενότητα αυτής. Όπως επισήμανε η ΜΠ.: «Η μουσουλμάννα προσέχει το σπίτι της και τα παιδιά της, δεν κοιτάει καθόλου έξω, έχει πολύ ωραίο τρόπο στο μεγάλωμα και πάρα πολύ αγάπη για την οικογένεια. Το Ισλάμ λέει ότι η γυναίκα πρέπει να μεγαλώσει τα παιδιά της και δεν πρέπει να τα αφήσει καθόλου, ότι και να συμβεί, δεν χωρίζουν εύκολα τα ζευγάρια εκεί εκτός κι αν συμβαίνει κάτι σοβαρό, κι αυτό είναι πολύ καλό, η γυναίκα δηλαδή προσπαθεί να είναι καλά στο σπίτι της, να μην χαλάει την σχέση της γιατί αυτό μετά θα περάσει και στα παιδιά».

Σε αυτό το υποκεφάλαιο δεν υπήρχε κάποια συσχέτιση του σημείου στο οποίο δίνουν έμφαση οι συνεντευξιαζόμενες και των δημογραφικών ή άλλων χαρακτηριστικών. Παρατηρείται εξάλλου έντονη συσχέτιση μεταξύ των στοιχείων προσωπικότητας, των προτύπων κοινωνικής συμπεριφοράς και των θρησκευτικών προτροπών. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, γενικότερος σκοπός και λόγος θαυμασμού των μουσουλμάνων γυναικών, από το δείγμα, είναι η αποφυγή της εσωτερικής και εξωτερικής "φθαρτότητας". Αυτός επιτυγχάνεται σε αδρές γραμμές με την σεμνότητα, μέσω των ενδυμάτων και των ορίων στις έμφυλες σχέσης και την αφοσίωση στους βασικούς πυλώνες ζωής, μέσω της φροντίδας της οικογένειας και της εφαρμογής του θείου λόγου στην καθημερινότητά τους.

Συνοψίζοντας, κατανοούμε ότι ο θεσμός της οικογένειας διαδραματίζει σπουδαίο ρόλο στην ζωή των γυναικών. Σε αρκετές περιπτώσεις, αυτό έχει ως αποτέλεσμα την μειωμένη δραστηριοποίηση των γυναικών στην κοινότητα. Ως έναν βαθμό τουλάχιστον, το γεγονός αυτό είναι επιθυμητό από τις ερωτώμενες καθώς χαροποιούνται από την αφιέρωση χρόνου στην οικογένεια και από τον σεβασμό που νιώθουν ότι λαμβάνουν από την ευρύτερη κοινωνία. Στην καλλιέργεια αυτού του σεβασμού θεωρείτε ότι συμβάλει η ύπαρξη οριοθετήσεων στις έμφυλες κοινωνικές σχέσεις. Έτσι, σε γενικές γραμμές οι άνδρες έχουν πιο ενεργό ρόλο εκτός σπιτιού, ενώ οι γυναίκες ασχολούνται κατά βάση με τα οικιακά ζητήματα. Εξίσου καταλυτικός, παρατηρούμε ότι είναι ο ρόλος της θρησκείας. Οι θρησκευτικές επιταγές φαίνεται ότι είναι απόλυτα επιθυμητές από τις ερωτώμενες, καθώς η θρησκευτικότητα και τα συστατικά της αναφέρθηκαν μεταξύ των χαρακτηριστικών που το δείγμα θεωρεί ιδιαίτερα στοιχεία των μουσουλμάνων. Βέβαια, οι θρησκευτικές προτροπές δεν αναφέρθηκαν ως παρεμποδιστικές για την ενεργή κοινωνική ζωή των γυναικών. Συνεπώς, παρατηρούμε ένα τρίτο βασικό στοιχείο, αυτό των κοινωνικών προτύπων και της παράδοσης. Το εάν οι θρησκευτικές καταβολές εφαρμόζονται στην πράξη, μέσω της παράδοσης, με την μορφή και τον βαθμό που επιθυμούν οι ερωτώμενες, θα διερευνηθεί περαιτέρω στα επόμενα κεφάλαια.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Η ΘΕΣΗ ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΓΥΝΑΙΚΕΙΟΥ ΦΥΛΟΥ ΣΤΟ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΟ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ

Στόχος του παρόντος κεφαλαίου είναι η προσέγγιση της εικόνας που έχουν διαμορφώσει οι συνεντευξιαζόμενες για την παραδοσιακή και την μοντέρνα γυναίκα. Επίσης, επιδιώκεται η κατανόηση των σκέψεων και των προβληματισμών τους, αναφορικά με τη διαχρονική εξέλιξη του γυναικείου φύλου. Έτσι, η κριτική σκέψη των συνεντευξιαζόμενων αποτελεί σημείο- κλειδί σε αυτό το κεφάλαιο. Σκοπός μας είναι η προσέγγιση του ρόλου και της θέσης που οι ίδιες επιθυμούν να έχουν στον κοινωνικό και οικογενειακό πυρήνα. Τέλος, θα διερευνηθεί το εάν η δημιουργία των αντιλήψεων τους, επηρεάζεται από κάποιο δημογραφικό ή άλλο χαρακτηριστικό, όπως η χώρα καταγωγής ή η οικογενειακή κατάσταση.

3.1. Διαφορές ανάμεσα στην παραδοσιακή και την μοντέρνα γυναίκα.

Παράγοντες που συνέβαλλαν στη δημιουργία τους.

Σε σχέση με το οικογενειακό περιβάλλον, το σύνολο των συνεντευξιαζόμενων διακρίνει αλλαγές στο προφίλ της σύγχρονης γυναίκας. Παλαιότερα οι γυναίκες παντρεύονταν τον άντρα που θα επέλεγε η οικογένειά τους και ασχολούνταν αποκλειστικά με τις οικιακές εργασίες και την ανατροφή των τέκνων τους. Σήμερα όμως, έχουν μεγαλύτερη βαρύτητα λόγου στον οικογενειακό πυρήνα, σπουδάζουν, εργάζονται και απολαμβάνουν ψυχαγωγικές εξόδους. Όπως επισήμανε η Μ.: *«η παραδοσιακή γυναίκα έπρεπε να ακολουθεί γενικά αυτό που αποφάσιζε η οικογένειά της. Σήμερα όμως αποφασίζει η ίδια για εκείνη, μπορεί να σέβεται την γνώμη των άλλων, όμως θα κάνει τη δική της επιλογή, στο αν θα σπουδάσει, στο αν θα δουλεύει, σε όλα».*

Ένα μεγάλο ποσοστό ερωτωμένων, υπογράμμισε την θρησκευτικότητα, ως στοιχείο απόκλισης. Η θρησκευτική πίστη αλλά και οι τρόποι εκδήλωσης της, θεωρείται ότι έχουν αποδυναμωθεί πολύ τα τελευταία χρόνια. *«Η παραδοσιακή γυναίκα ήταν πιο κοντά με την θρησκεία, για παράδειγμα μέσα από την μαντίλα και πιο κοντά με αυτά που είναι γραμμένα στο κοράνι, τα οποία λένε το τι να κάνουμε»*, ανέφερε χαρακτηριστικά η Α..

Όσον αφορά την αιτία της ύπαρξης διαφορών μεταξύ της παραδοσιακής και της σύγχρονης γυναίκας, η πλειοψηφία του δείγματος, επισήμανε τη δυναμική είσοδο

του διαδικτύου στην ζωή μας. Ωστόσο, συναντιούνται δυο τρόποι επίδρασης αυτού: Το μεγαλύτερο ποσοστό, επικεντρώθηκε στη δυνατότητα που προσέφερε στις γυναίκες, να διερευνήσουν μόνες τους για τα ζητήματα που τις απασχολούσαν, να κατανοήσουν καλύτερα τα δικαιώματά τους και να υιοθετήσουν στην πράξη όποια γνώση συμβάδιζε με τις επιθυμίες και τις αρχές τους. Οι υπόλοιπες ερωτώμενες, αντιλαμβάνονται ως αρνητική την επίδραση του διαδικτύου στο γυναικείο φύλο. Μέσω αυτού, διαδόθηκαν εικόνες που αποθανάτιζαν γυναίκες να έχουν μια διαφορετική εξωτερική εμφάνιση και μια σχέση με το αντίθετο φύλο, στενότερη από αυτό που ήταν σύνηθες. Έτσι, αυτή η νέα συμπεριφορά που προβαλλόταν, επηρέασε μεγάλο αριθμό γυναικών, με αποτέλεσμα να καταγραφεί ως κοινωνική νόρμα. Ένα μικρότερο μέρος, αντιλαμβάνεται την όποια αλλαγή στη ζωή των γυναικών, ως φυσική συνέπεια της εξελικτικής διαδικασίας όλων των πραγμάτων και των καταστάσεων.

Οι συνεντευξιαζόμενες που δεν διέκριναν καμία διαφοροποίηση του γυναικείου φύλου ανά τα έτη, ήταν ελάχιστες. Όπως σημείωσε η Ο.: *«Για μένα η παραδοσιακή και η σύγχρονη γυναίκα είναι ίδιες, δεν έχουν διαφορές. Σημασία έχει η γυναίκα είναι ειλικρινής, να μην λέει ψέματα, να συμπεριφέρεται με σεβασμό, προς τον εαυτό της και προς τους άλλους. Να σέβεται τον σύζυγό της, για παράδειγμα να μην κοιτάει ερωτικά άλλους, ενώ είναι παντρεμένη»*. Στην ουσία δηλαδή, αυτό το ποσοστό επικεντρώθηκε στη διαχρονικότητα των ηθικών αξιών. Βέβαια, πολλές προσωπικές αξίες δεν γίνονται αντιληπτές από εξωτερικούς παρατηρητές, οπότε και υφίστανται δύσκολα κάποια συγκριτική αξιολόγηση.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι, η συντριπτική πλειοψηφία θεωρεί πως υπάρχει μεγάλο χάσμα ανάμεσα στην παραδοσιακή και την σύγχρονη γυναίκα. Οι αλλαγές στη ζωή του γυναικείου φύλου πηγάζουν κατά βάση, από το οικογενειακό πλαίσιο και αντανακλώνται έντονα στην κοινωνική ζωή και την θρησκευτική επαφή.

Σε σχέση με τις ερωτώμενες που υπογράμμισαν τον θρησκευτικό παράγοντα, ως σημείο διαφοροποίησης, δεν φάνηκε να υπάρχει κάποιο δημογραφικό στοιχείο που να επηρεάζει αυτήν τους την εστίαση. Επίσης, το δείγμα αυτό, αναφορικά με τον ρόλο του διαδικτύου, δεν υποστήριξε μια συγκεκριμένη άποψη. Κάποιες δηλαδή, από τις συνεντευξιαζόμενες που επικεντρώθηκαν στο θρησκευτικό στοιχείο, αξιολογούν ως αρνητική την επίδραση του διαδικτύου στις γυναίκες και κάποιες ως ωφέλιμη.

Οι ερωτώμενες που υποστήριξαν ότι το διαδίκτυο βοήθησε τις γυναίκες να γνωρίσουν καλύτερα τα δικαιώματά τους, είχαν υψηλές φιλοδοξίες για την ζωή τους,

τις οποίες δεν μπόρεσαν να εκπληρώσουν εξαιτίας οικογενειακών υποχρεώσεων. Η οικογένεια και οι αρμοδιότητες των γυναικών μέσα σε αυτή, αποτέλεσαν ανασταλτικό παράγοντα και για τις ερωτώμενες που αναφέρθηκαν στον αρνητικό αντίκτυπο του διαδικτύου στις γυναίκες. Σε αυτή την περίπτωση όμως ούτε οι ίδιες οραματίζονταν μια σύνθετη ζωή. Σε σχέση με το δείγμα που θεωρεί τη νέα στάση ζωής των γυναικών, μέρος της φυσικής ροής των πραγμάτων, δεν βρέθηκε κάποιος παράγοντας που θα μπορούσε να έχει συμβάλει στη διαμόρφωση αυτής της άποψης. Έτσι, στο σημείο αυτό τονίζεται η δυναμική των προσωπικών- εξατομικευμένων, ερμηνευτικών λειτουργιών και επιθυμιών.

Τέλος, οι ερωτώμενες που δεν εντοπίζουν κάποια διαφορά ανάμεσα στην παραδοσιακή και την σύγχρονη γυναίκα, προέρχονται από οικογένειες που δεν είχαν αυστηρά όρια σε σχέση με την κοινωνική ζωή. Είχαν τη δυνατότητα να πραγματοποιούν εξόδους και να σπουδάσουν. Αργότερα, ως παντρεμένες, εργάζονταν και μοιράζονταν τις οικιακές εργασίες με τον σύζυγό τους. Αξίζει να σημειωθεί ότι, κατά τη διάρκεια της συνέντευξης μας, ανέφεραν συχνά την σημαντικότητα της θρησκευτικής πίστης.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι, αφενός μεν το θρησκευτικό αίσθημα είναι έντονο στο σύνολο του δείγματος, αφετέρου δε, αυτό δεν συνάδει με συγκεκριμένες αντιλήψεις ή με έναν δεδομένο τρόπο ζωής. Σύμφωνα με τον Moghadam (2003:6), «η ασυμμετρία του ρόλου των γυναικών στο Μουσουλμανικό κόσμο δεν μπορεί να αποδοθεί μόνο στο Ισλάμ, επειδή η προσκόλληση στις Ισλαμικές αρχές και η εφαρμογή των θρησκευτικών νόμων διαφέρει και συνεπώς η νομική και κοινωνική θέση των γυναικών ποικίλλουν σε μεγάλο βαθμό».

3.2.Αξιολόγηση της θέσης και του ρόλου των γυναικών στο οικογενειακό και κοινωνικό πλαίσιο της σύγχρονης κοινωνίας

Το σύνολο του δείγματος χαροποιείται από το γεγονός ότι, οι γυναίκες μπορούν πλέον να επιλέγουν και να κάνουν πράγματα για τον εαυτό τους. Ωστόσο, για την συσχέτιση των πρακτικών προσωπικής εξέλιξης και ευεξίας των γυναικών με τα οικογενειακά τους καθήκοντα, εκφράστηκαν δυο απόψεις. Το μεγαλύτερο μέρος των συνεντευξιαζόμενων, υποστήριξε ότι πρωταρχικό μέλημα των γυναικών, θα πρέπει να είναι η βέλτιστη δυνατή ανατροφή των παιδιών τους. *«Η γυναίκα είναι θετικό να κάνει πράγματα για εκείνη, αλλά αυτό εξαρτάται και από την ηλικία των παιδιών, γιατί*

το σημαντικότερο από όλα είναι να φροντίσει τα παιδιά, να τους μάθει πώς να συμπεριφέρονται στην κοινωνία κι αυτό θέλει πολύ χρόνο», όπως υπογράμμισε η Μπ.

Ένας μικρότερος αριθμός τόνισε ότι, θα πρέπει να υπάρχει μια ισορροπία μεταξύ των ευρύτερων ασχολιών του γυναικείου φύλου και των αρμοδιοτήτων του στον οικογενειακό πυρήνα. Χαρακτηριστική είναι η τοποθέτηση της Μ. ότι: *«Η γυναίκα πρέπει να δουλεύει, να έχει φίλους, να έχει ενδιαφέρον η ζωή της. Είναι απαραίτητο να έχει προσωπικό χρόνο, για παράδειγμα μια μέρα την εβδομάδα να την αφιερώνει στον εαυτό της και να κάνει πράγματα που την γεμίζουν, να έχει δηλαδή χρόνο για τα παιδιά της και τον άντρα της αλλά, να μην τους αφιερώνει όλο της τον χρόνο, για να μπορεί να ανανεώνεται και έτσι να είναι πιο σωστή μέσα στην οικογένεια, γιατί θα είναι και η ίδια καλά».*

Επιπλέον, το σύνολο των ερωτώμενων θεωρεί εξαιρετικά σημαντικό σημείο της εποχής μας, το γεγονός ότι οι οικογενειακές αποφάσεις λαμβάνονται πλέον από κοινού, μεταξύ των συζύγων. *«Παλιά η γυναίκα δεν μπορούσε ούτε να σηκώσει το βλέμμα της προς τον σύζυγο, μπορεί να τον συνόδευε, αλλά είχε το βλέμμα της κάτω, μπορεί ακόμη και να δεχόταν βία. Σήμερα όμως δεν είναι έτσι τα πράγματα, οι σύγχρονες γυναίκες έχουν φωνή και αυτό είναι πολύ καλό»*, όπως εξήγησε η Τ.

Την ίδια στιγμή όμως, όλες οι συνεντευξιαζόμενες τονίζουν ότι, η ισότητα στο συζυγικό πλαίσιο, πέρα από αδιαπραγμάτετο ζητούμενο, είναι και άρρηκτα συνδεδεμένο με τον αλληλοσεβασμό. Ο σεβασμός των γυναικών προς τον άντρα τους, πιστεύουν ότι εκδηλώνεται μεταξύ άλλων, με την σεμνή ενδυμασία, την τήρηση ορίων στις κοινωνικές συναναστροφές και την αποφυγή της συχνής εναλλαγής ερωτικού συντρόφου. Αυτές οι μορφές έκφρασής του, πιστεύουν ότι δυστυχώς δεν συναντιούνται σε μεγάλο βαθμό ή εκλείπουν από την μοντέρνα γυναίκα. Όπως υποστήριξε χαρακτηριστικά η Σ.: *«Για εμένα έχει σημασία μια γυναίκα να σέβεται πρώτα τον εαυτό της, το σώμα της. Οι σημερινές γυναίκες είναι πολύ όμορφες, όμως πιστεύω ότι η ομορφιά της κάθε γυναίκας πρέπει να μένει για τον σύζυγό της. Μου φαίνεται ενοχλητικό το να φοράει μια γυναίκα προκλητικά ρούχα που αποκαλύπτουν πολύ ιδιαίτερα πράγματα, όπως το στήθος, αυτό σημαίνει ότι δεν υπολογίζει τον άντρα της και χάνει τον σεβασμό που πρέπει να έχει».*

Οι συνεντευξιαζόμενες οι οποίες αναφέρθηκαν στο διαφορετικό ρόλο που έχει σήμερα η θρησκεία, συσχέτισαν τους τρόπους με τους οποίους οι γυναίκες αποδίδουν σεβασμό στον σύζυγό τους, με τον θρησκευτικό κώδικα συμπεριφοράς. Κατά επέκταση, δυσανεστούνται από το ότι, όπως η θρησκευτική πίστη, έτσι και ο

σεβασμός των γυναικών απέναντι στον σύντροφο τους, αμβλύνονται όσο προχωρούν τα έτη.

Τέλος, ένας πολύ μικρός αριθμός του δείγματος, κλίνει προ τις παραδοσιακές γυναίκες. «*Μου αρέσουν οι παραδοσιακές γυναίκες γιατί ήταν περισσότερο νοικοκυρές, αγαπούσαν το σπίτι τους, ετοίμαζαν το φαγητό, τα έκαναν με πολύ αγάπη όλα. Οι άνθρωποι παλιά είχαν μεγαλώσει διαφορετικά, κουβαλούσαν μια αθωότητα και ήταν πιο ευτυχισμένοι νομίζω*», ειπώθηκε συγκεκριμένα από την Ν..Οι ερωτώμενες αυτές λοιπόν, δεν εστίασαν μόνο στον τρόπο ζωής της παραδοσιακής γυναίκας αλλά και στα χαρακτηριστικά του περιβάλλοντός στο οποίο βίωσε.

Επομένως, παρατηρούμε ότι, η συντριπτική πλειοψηφία του δείγματος δεν νιώθει απόλυτη ικανοποίηση ή δυσαρέσκεια σε σχέση με τα στοιχεία που συγκροτούν την σύγχρονη γυναίκα. Αναγνωρίζει κάποια από τα χαρακτηριστικά του νέου τρόπου ζωής ως θετικά και κάποια ως λιγότερο επιθυμητά. Τα θετικά και τα αρνητικά στοιχεία που υπογραμμίστηκαν, ήταν κοινά στο σύνολο αυτών των ερωτώμενων.

Το ποσοστό που υποστήριξε την ίση κατανομή του χρόνου μεταξύ των ευρύτερων ασχολιών και των οικογενειακών καθηκόντων, είναι γυναίκες που έχουν σπουδάσει και εργάζονται ή εργάζονταν και σταμάτησαν προσωρινά λόγω εγκυμοσύνης. Από την άλλη, οι ερωτώμενες που ιεραρχούν υψηλότερα την προσήλωση στα ζητήματα του οίκου, κατάγονται από την ίδια χώρα, έχουν αποκτήσει πολλά παιδιά και δεν έχουν εργαστεί ποτέ. Έτσι, επιβεβαιώνεται η διαφοροποίηση των απόψεων για τα έμφυλα ζητήματα με βάση την χώρα καταγωγής (Hayani, 1980· Moghadam, 2004· Alexandera και Parhizkar, 2018), αλλά και η συμβολή του υψηλού αριθμού γονιμότητας στην αποχή των γυναικών από την κοινωνική ζωή (El- Ghannam, 2003), όπως αναφέρθηκε κατά την ανάλυση του πρώτου κεφαλαίου.

Σε γενικές γραμμές, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, η ένταξη των ερωτώμενων στον σύγχρονο τρόπο ζωής, όσον αφορά τον άξονα της οικογένειας, ίσως σχετίζεται περισσότερο με την θέση τους, παρά με τον ρόλο τους. Οι γυναίκες δηλαδή, εξακολουθούν να μεριμνούν για τα οικιακά ζητήματα, απλώς με την αξιοποίηση των επιτευγμάτων της τεχνολογίας, όπως λόγου χάρη, με την χρήση του πλυντηρίου ρούχων, έχουν περισσότερο ελεύθερο χρόνο. Με την ενδυνάμωση της οικογενειακής τους θέσης, αυτόν τον χρόνο μπορούν να τον αξιοποιήσουν πλέον συμμετέχοντας στην εκπαιδευτική διαδικασία, στην αγορά εργασίας, γενικά στα κοινωνικά δρώμενα.

Αντιστοίχως, η αλλαγή στο κοινωνικό πεδίο, ίσως συνδέεται περισσότερο με τον ρόλο των γυναικών, παρά με την θέση τους. Με άλλα λόγια, για να εξακολουθούν οι

γυναίκες να έχουν την κύρια ευθύνη της φροντίδας του σπιτιού και των παιδιών, ενώ η δραστηριοποίησή τους στο εξωτερικό περιβάλλον ενισχύθηκε, υποθέτουμε ότι και η κοινωνία εξακολουθεί να τις θεωρεί ως τις πλέον αρμόδιες για αυτά. Οπότε, το δείγμα αντιλαμβάνεται ως θετικές τις αλλαγές στον κοινωνικό του ρόλο, αλλά επιδιώκει σε αυτόν, στοιχεία που σχετίζονται με την θρησκεία και την παραδοσιακή γυναίκα. Απώτερος στόχος είναι να μην επηρεαστεί από τις εξελίξεις στον κοινωνικό ρόλο και ο οικογενειακός ρόλος, τον οποίο προτιμούν στην παραδοσιακή του μορφή.

Την ίδια στιγμή, παρατηρούμε ότι οι συνεντευξιζόμενες που προτιμούν τη ζωή των παραδοσιακών γυναικών, επικεντρώνονται επίσης στον οικογενειακό τους ρόλο και στα εσωτερικά τους χαρακτηριστικά. Θεωρούν μεν ότι, μέσα από τον σημερινό τρόπο ζωής, αυτά τα χαρακτηριστικά είναι πιο εύκολο να αλλοιωθούν, αλλά δεν είναι αυτός καθ' αυτός που τις βρίσκει αντίθετες. Έτσι, δεν απέχουν ιδιαίτερα από το δείγμα που επιθυμεί το νέο προφίλ των γυναικών.

Από την θεωρητική γνώση, μπορούμε να αιτιολογήσουμε με δυο τρόπους τις παραπάνω παρατηρήσεις, οι οποίοι σχετίζονται με το κίνημα του φεμινισμού. Σύμφωνα με τους Abdul&Selangor (2015) οι μουσουλμανικές αρχές εξουσίας σε κάποιες χώρες προσπάθησαν να διώξουν τον φεμινισμό, για να μην διαταραχθεί η υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, ξορκίζοντάς τον ως δυτικό και διεφθαρμένο κατασκευάσμα που είναι ενάντια στις αρχές του Ισλάμ. Θα μπορούσε επομένως αυτή η σύνδεση των γυναικών με τις οικογενειακές υποχρεώσεις, να είναι αποτέλεσμα της επιρροής των αραβικών κοινωνικών προτύπων, τα οποία αποτελούν μια σκόπιμη προσπάθεια της κοινωνίας να περιορίσει τη δυναμική των γυναικών.

Από την άλλη, είναι προφανές ότι η σχέση ανάμεσα σε θέματα κουλτούρας και θέματα που αφορούν το γυναικείο φύλο και συγκεκριμένα την κοινωνική καταπίεση που υφίστανται οι γυναίκες, είναι κατασκευασμένη σε Δυτικό πλαίσιο, επισημαίνει η Άχμεντ (1992). Έτσι, η μεγάλη αφοσίωση των γυναικών στα οικογενειακά καθήκοντα, δεν απορρέει από κάποια κοινωνική σκοπιμότητα, αλλά από μια διαφορετική κοινωνική λειτουργικότητα, που όπως είδαμε, βασίζεται στην οικογενειακή ενότητα και την θρησκευτική αγάπη.

Βέβαια, δεδομένου του ότι, οι ερωτώμενες δεν αξιολογούν ως εξ ολοκλήρου αρνητικά τα χαρακτηριστικά του σύγχρονου τρόπου ζωής, καταλαβαίνουμε ότι ακόμα κι αν ισχύει η πρώτη άποψη, σίγουρα συνυπάρχει σε κάποιο βαθμό με τη δεύτερη. Με άλλα λόγια, εφόσον υπάρχει αυτή η διαφορετική κρίση ανάμεσα στη θέση και στον ρόλο του γυναικείου φύλου στην οικογένεια, θεωρούμε ότι το δείγμα

έχει έντονη κριτική σκέψη και απλώς εφαρμόζει μόνο τα στοιχεία της σύγχρονης γυναίκας που ταιριάζουν με τις επιθυμίες και την προσωπικότητα της.

3.3. Προβληματισμοί που δημιουργεί ο σύγχρονος τρόπος ζωής των γυναικών

Ένα μεγάλο μέρος από τις ερωτώμενες που παρατηρούν διαφορές ανάμεσα στην παραδοσιακή και την μοντέρνα γυναίκα, εξέφρασε κάποιες ανησυχίες, οι οποίες πηγάζουν από το νέο προφίλ των γυναικών και αφορούν το μέλλον.

Οι περισσότερες συνεντευξιαζόμενες, επισήμαναν τον φόβο, μήπως τα επόμενα χρόνια εμφανιστεί ή εδραιωθεί η σεξουαλικοποίηση του γυναικείου σώματος. Η ελευθερία σε όλους τους τομείς θεωρείται ως αναμφισβήτητα σημαντική και επιθυμητή. Την ίδια στιγμή όμως, η χρήση της με αλόγιστους τρόπους, υποστηρίζεται ότι, μπορεί να υπονομεύσει την γυναικεία αξιοπρέπεια, που είναι εξίσου σημαντική. Όπως εξέφρασε χαρακτηριστικά η Λ. :*«Οι γυναίκες θα πρέπει να σέβονται τον εαυτό τους και να βγάζουν σεβασμό στους άλλους. Οι σημερινές γυναίκες έχουν πολύ ελευθερία και πολλές φορές αυτό δεν είναι καλό γιατί δεν την αξιοποιούν σωστά και μπορεί να δημιουργήσουν πρόβλημα. Θα εξηγήσω με ένα ρητό πότε θεωρώ πως μπορεί η πολύ ελευθερία να δημιουργήσει πρόβλημα: Η γυναίκα είναι σαν ένα γυάλινο μπουκάλι, το οποίο εάν σπάσει και κολληθεί ξανά δεν θα είναι το ίδιο, αλλά ραγισμένο»*. Αξίζει να σημειωθεί ότι, πρόκειται για ένα λαϊκό γνωμικό που ειπώθηκε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, ως αιτία για κάποιους περιορισμούς που υφίσταται το γυναικείο φύλο.

Ένα μικρότερο ποσοστό, ανησυχεί για το εάν τα νέα κοινωνικά δεδομένα επηρεάσουν την οικογενειακή κατάσταση. Πιο ειδικά, ο προσανατολισμός του ενδιαφέροντος των γυναικών σε πολλαπλές ασχολίες και η φθορά της ζωτικότητας των ηθών και των εθίμων, θεωρείται ότι ενδέχεται να οδηγήσουν σε χαλαρούς οικογενειακούς δεσμούς. *«Θεωρώ πολύ σημαντική τη διατήρηση των ηθών και των εθίμων γιατί κρατάνε τις οικογένειες κοντά, για παράδειγμα εάν τα αδέρφια μου δεν θέλουν να πάνε μια μέρα στους γονείς μας, εγώ θα τους τηλεφωνήσω να τους πω ότι πρέπει να πηγαίνουν καθημερινά. Χωρίς τα ήθη και τα έθιμα δεν θα υπάρχει αυτή η έντονη σύνδεση μεταξύ των μελών της οικογένειας, όπως συμβαίνει ήδη σε κάποιες άλλες χώρες που δεν δίνουν τόση σημασία σε αυτά»*, υποστήριξε σχετικά η Λ..

Τέλος, η μειοψηφία του δείγματος, προβληματίζεται για το εάν τα επόμενα χρόνια θα υπάρχει έμφυλη ισότητα ή μητριαρχία. Όπως σημείωσε η Χ. :*«κάποιες φορές*

νιώθω ότι οι άντρες αδικούνται καθώς, τελευταία δίνεται έμφαση στα δικαιώματα των γυναικών μόνο, χωρίς να ακούγονται τα ανδρικά δικαιώματα. Σαν η γυναίκα να γίνεται πιο δυνατή από τον άντρα. Μπορεί για παράδειγμα να αυτοτραυματιστεί και να κατηγορήσει τον άνδρα για αυτό κι εκείνος να αντιμετωπίσει προβλήματα, αυτό δεν μου αρέσει καθόλου, αυτό δεν είναι ισότητα».

Σχετικά με τις συνεντευξιαζόμενες που προβληματίζονται για το εάν οι γυναίκες θα εκπέμπουν και θα αντιμετωπίζονται με σεβασμό τα επόμενα χρόνια, αλλά και αναφορικά με το δείγμα που εξέφρασε την ανησυχία του για την εξέλιξη του θεσμού της οικογένειας, δεν βρέθηκε κάποιο στοιχείο που θα μπορούσε να συμβάλει στην καλλιέργεια του κάθε σκεπτικού.

Μεταξύ των ερωτώμενων που έκαναν λόγο για τον κίνδυνο διαμόρφωσης άνισων έμφυλων σχέσεων, κάποιες από αυτές είχαν ζήσει λίγα χρόνια στην Σουηδία και κάποιες στην Γερμανία. Επομένως, ίσως σε αυτές τις χώρες να αντίκρισαν μια αρκετά διαφορετική εκδοχή της οικογενειακής δομής και των σχέσεων μεταξύ των μελών της οικογένειας. Έτσι, αυτό τις κάνει να ανησυχούν για το εάν τα στοιχεία της σύγχρονης στάσης ζωής, τα οποία κρίνουν ως θετικά, ισχυροποιηθούν τόσο πολύ που επηρεάσουν τα επιθυμητά για αυτές, παραδοσιακά στοιχεία.

Παρατηρούμε λοιπόν, ότι υπάρχει μια αλληλεξάρτηση μεταξύ αυτών των προβληματισμών. Αναλυτικότερα, τα ήθη και τα έθιμα του οικογενειακού πλαισίου, περιλαμβάνουν την σεμνή ενδυμασία των γυναικών και τα όρια στις έμφυλες σχέσεις. Έτσι, σύμφωνα με τις αντιλήψεις του δείγματος, αφενός αποτρέπουν την μείωση της γυναικείας αξιοπρέπειας και αφετέρου, αποτελούν ένδειξη αλληλοσεβασμού στην συζυγική σχέση. Ο σεβασμός μεταξύ των συντρόφων στοχεύει στην ύπαρξη ισότητας, όπως αναφέρθηκε νωρίτερα. Με την σειρά της, η ισότητα στο οικογενειακό πλαίσιο, αποτρέπει την κυριαρχία ενός από τα δυο φύλα.

Με βάση το δείγμα λοιπόν, η ισότητα επιτυγχάνεται μέσα από τη νέα θέση των γυναικών στην οικογένεια, αλλά με τη διατήρηση του παραδοσιακού ρόλου τους σε αυτήν. Μπορεί ο οικογενειακός ρόλος να είναι εν μέρει ανανεωμένος, εξαιτίας της ενίσχυσης του κοινωνικού ρόλου, αλλά δεν πρέπει να χάσει το βαθύτερο νόημα που επιζητούν από την παραδοσιακή του μορφή. Ο αλληλοσεβασμός, το ενδιαφέρον, η φροντίδα, και η γενικότερη οικογενειακή και κοινωνική ενότητα συνιστούν τον απώτερο σκοπό. Μάλιστα, αυτά αναγνωρίζονται από τις ερωτώμενες ως βασικά χαρακτηριστικά της κοινωνίας τους.

Συνεπώς, στην ουσία οι συνεντευξιαζόμενες, ερμηνεύουν την ύπαρξη ή όχι ισότητας στις υπόλοιπες χώρες με βάση τον τρόπο ζωής που υπάρχει στην κοινωνία καταγωγής τους και όχι το αντίστροφο. Όπως είδαμε στο θεωρητικό μέρος, ο ισλαμικός φεμινισμός, μέσα από την αμφισβήτηση της πατριαρχικής θρησκευτικής ερμηνείας, επιδιώκει τη διασφάλιση της δικαιοσύνης και της κοινωνικής ισότητας. Αυτές δεν προκύπτουν αποκλειστικά από το φιλελεύθερο ευρωπαϊκό τρόπο σκέψης, αλλά από ένα αναθεωρημένο πλαίσιο που έχει τις ρίζες του στο Ισλάμ. Άλλωστε, ο Badran (2002) τόνισε ότι ο φεμινισμός μπορεί να αναπτυχθεί σε διάφορα μέρη του κόσμου και να εκφραστεί με πολλούς διαφορετικούς τρόπους.

Συνοψίζοντας, από την ανάγνωση του συγκεκριμένου κεφαλαίου κατανοεί κανείς την σημαντικότητα των στοιχείων, με βάση τα οποία το δείγμα προσεγγίζει την έννοια του παραδοσιακού και του μοντέρνου. Έτσι, για να κατανοήσουμε το τι σηματοδοτεί για την κάθε ερωτώμενη ο όρος «σύγχρονη γυναίκα», θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τα στοιχεία που θεωρούν ότι τον αντιπροσωπεύουν, την ερμηνεία που δίνουν σε αυτά καθ' αυτά και τις επιθυμίες τους σχετικά με τον τρόπο εφαρμογής τους. Σε γενικές γραμμές λοιπόν, οι ερωτώμενες κρίνουν επιθυμητό τον σύγχρονο τρόπο ζωής των γυναικών, καθώς θεωρούν ότι η τοποθέτησή των συστατικών του, στο δικό τους πολιτισμικό υπόβαθρο, προάγει την έμφυλη ισότητα. Ταυτόχρονα όμως, πιστεύουν ότι, ο τρόπος προσαρμογής των πολιτών άλλων χωρών σε κάποια από αυτά τα νέα δεδομένα, δεν είναι απόλυτα ευνοϊκός για την ισότητα μεταξύ ανδρών και γυναικών κι άρα δεν επιδιώκουν την υιοθέτησή αυτής της έκφρασής του. Όπως, πολύ εύστοχα ανέφερε ο Al Hassan Golley (2004), η ιδέα του εκμοντερνισμού στις αραβικές χώρες, δίνει μεγάλη σημασία στα θρησκευτικά πιστεύω και την κοινωνία γενικά κι όχι τόσο στο άτομο, γεγονός που, όπως υποστηρίζει, δεν ανταποκρίνεται στη Δυτική ιδέα του «μοντέρνου», που έχει αναπτυχθεί κυρίως πάνω στις ιδέες του Διαφωτισμού και της σύγχρονης καπιταλιστικής οικονομίας. Ωστόσο, όπως προσέθεσε ο ίδιος, αυτό δεν θα πρέπει να γίνεται κατανοητό ως είδος εκμηδένισης του ατόμου, αλλά θα πρέπει να εστιάσουμε στο ότι η ταυτότητά του ορίζεται μέσα στο περιβάλλον που ανήκει κι όχι έξω από αυτό.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΧΩΡΑ ΥΠΟΔΟΧΗΣ

Στόχος του παρόντος κεφαλαίου είναι η προσέγγιση της εικόνας που έχουν διαμορφώσει οι συνεντευξιαζόμενες για την κοινωνία διαμονής. Αναλυτικότερα, θα επιχειρηθεί η προσέγγιση των στοιχείων που θεωρούν αντιπροσωπευτικά της κοινωνικής και οικογενειακής ζωής στην κοινότητα του Ηρακλείου Κρήτης. Η αξιολόγηση αυτών των χαρακτηριστικών από το δείγμα αποτελεί μέρος του στόχου μας. Σκοπός είναι η βαθύτερη κατανόηση των αντιλήψεων και των επιθυμιών που έχουν οι συνεντευξιαζόμενες για τον κοινωνικό και οικογενειακό ρόλο του γυναικείου φύλου. Επιπλέον, η γνώση που θα αποκομισθεί από αυτό το κεφάλαιο, θα συμβάλλει στην βέλτιστη κατανόηση και του κεφαλαίου που έπεται. Το επόμενο κεφάλαιο αφορά τις σκέψεις των ερωτώμενων για την ένταξή τους στη νέα κοινότητα. Έτσι, η σύνδεση με τα ακόλουθα αποτελέσματα κρίνεται ιδιαίτερα ωφέλιμη, αφού κάποιος από τους παράγοντες που θα επισημανθούν εδώ, μπορεί να επηρεάζουν την επιθυμία τους σε σχέση με το ζήτημα της ένταξης.

4.1. Αντιλήψεις για την κοινωνική ζωή στην ελληνική κοινωνία

Το σύνολο των ερωτώμενων θεωρεί ότι η ελληνική κοινωνία διαφέρει από τις υπόλοιπες χώρες της Δύσης. Έτσι, μεταξύ των ευρωπαϊκών χωρών και του τόπου καταγωγής τους, νιώθουν μεγαλύτερη ταύτιση με το ελληνικό περιβάλλον. Όπως ανέφερε χαρακτηριστικά η Ο.: *«η Ελληνίδα διαφέρει από την ευρωπαϊά, δεν είναι το ίδιο. Εμείς έχουμε πιο πολλά κοινά, είμαστε πιο κοντά στα έθιμα, στις παραδόσεις μας, στον τρόπο ζωής μας. Εδώ, οι άνθρωποι είναι ζεστοί, ανοιχτοί. Στην Ευρώπη είναι πιο κρύα τα πρόσωπά τους και στην Γερμανία που πήγα το είδα αυτό. Και οι σχέσεις είναι διαφορετικές, πιο απόμακρες. Δεν χαμογελάνε τόσο όσο εμείς, είναι χωρίς συναισθήματα και έχουν σαν προτεραιότητα να αποκτήσουν χρήματα»*. Προχωρώντας σε μια βαθύτερη περιγραφή, οι συνεντευξιαζόμενες διευκρίνισαν ότι πρόκειται να διατυπώσουν γενικές εντυπώσεις και όχι καθολικά χαρακτηριστικά των Ελληνίδων ή των Αράββισων γυναικών.

Η πλειοψηφία του δείγματος υποστήριξε ότι οι Ελληνίδες έχουν πιο ενεργό κοινωνικό ρόλο από αυτόν που μπορούν να έχουν οι γυναίκες στην πατρίδα τους.

Συγκεκριμένα, πραγματοποιούν περισσότερες εξόδους, σε αυτές δεν συνοδεύονται απαραίτητα από κάποιο άλλο άτομο και συμμετέχουν στην αγορά εργασίας χωρίς περιορισμούς. *«Αυτό που μου αρέσει περισσότερο εδώ είναι ότι οι πιο πολλές γυναίκες εργάζονται. Βλέπω ότι μπορούν να εργαστούν όπου θελήσουν, μπορούν ακόμη και να οδηγούν ταξί. Επίσης, μπορούν να βγουν μόνες από το σπίτι και να πάνε όπου θέλουν, οι καφετέριες είναι γεμάτες από γυναίκες»*, ανέφερε η Α.. Η άποψη αυτή λοιπόν, απορρέει από την παρατήρηση του τρόπου με τον οποίο οι γυναίκες δρουν στο κοινωνικό περιβάλλον.

Για ένα μικρότερο ποσοστό, η άποψη αυτή πηγάζει μέσα από την παρατήρηση της στάσης που τηρεί η κοινότητα σε σχέση με την κοινωνική ζωή των γυναικών. Όπως επισήμανε η Φ.: *«Μου αρέσει επίσης που εδώ δεν υπάρχει τόσος πολύς σχολιασμός, για παράδειγμα εάν καθίσει μια γυναίκα για καφέ με έναν άντρα, δεν θα είναι κάτι, ενώ οι Άραβες θα κοιτάνε με περιέργεια, θα αναρωτιούνται «γιατί είναι μαζί; Είναι παντρεμένοι; Θα παντρευτούν;»*.

Η πηγή για την ύπαρξη αυτής της διαφοροποίησης στις δυο κοινωνίες, θεωρείται ότι ξεκινάει από το τρόπο ανατροφής των παιδιών και ολοκληρώνεται με τους τυπικούς και άτυπους κοινωνικούς κανόνες. Σχετική είναι η αναφορά της Ν.: *«Έχει να κάνει με το πως μεγαλώνει η γυναίκα στην Ελλάδα και πως στην Συρία. Εδώ είναι πολύ ελεύθερη, στο σχολείο μπορεί να έχει σχέσεις με αγόρια, εκεί είναι «μην μιλάς με αγόρια» «μην βγαίνεις με αγόρια». Εδώ είσαι τελείως ελεύθερος να κάνεις πράγματα που θες στην ζωή σου, έχουν όντως καλούς κανόνες στην Ελλάδα, ας πούμε εμάς δεν μας απαγορεύει κανείς εδώ να φοράμε την μαντίλα, σε αντίθεση με άλλες χώρες που έχω ακούσει ότι δεν επιτρέπεται»*. Το γεγονός αυτό λοιπόν, δημιουργεί μεγάλη ευχαρίστηση στις συνεντευξιαζόμενες με την έννοια της ύπαρξης κοινωνικής ισότητας και ελευθερίας.

Την ίδια στιγμή, στο πλαίσιο της σχέσης με το αντίθετο φύλο, ένα μεγάλο μέρος του δείγματος επιθυμεί την τήρηση περισσότερων ορίων και από τις δυο πλευρές. Όπως υπογράμμισε η Τ.: *«εδώ δεν είναι απλώς ότι υπάρχουν στον ίδιο χώρο άντρες και γυναίκες, αλλά δεν υπάρχουν όρια στην συμπεριφορά μεταξύ τους, πράγμα που δεν μου αρέσει. Μπορεί για παράδειγμα σε μια συζήτηση τους να ακουμπήσει ο άντρας την γυναίκα, ενώ σε εμάς, μόνο ο σύζυγός της είναι σωστό να την αγγίξει»*. Επομένως, αναφορικά με αυτό το στοιχείο της κοινωνικής θέσης των γυναικών, η

έννοια της ελευθερίας στην κοινωνία υποδοχής εκδηλώνεται με διαφορετικό τρόπο από αυτόν που θα ήθελαν.

Η επιθυμία για μεγαλύτερη οριοθέτηση στις έμφυλες συναναστροφές, θεωρείται θεμέλιος λίθος του αλληλοσεβασμού. Στη δημιουργία της συνδράμουν θρησκευτικοί και κοινωνικοί παράγοντες. *«Ένα μέρος στο κοράνι αναφέρεται στο ότι δεν πρέπει την γυναίκα να την ακουμπάνε πολλοί άντρες, είναι θέμα θρησκείας αλλά και εθίμων. Μεγαλώσαμε έτσι και συνηθίσαμε. Δεν είναι μόνο ότι απαγορεύονται κάποια πράγματα από τους άλλους, όπως τους γονείς, είναι ότι είναι αμαρτία να γίνονται»,* όπως τόνισε η Ι.

Όσον αφορά τον γενικότερο ρόλο της θρησκείας, η συντριπτική πλειοψηφία του δείγματος επισημαίνει ότι η έκφραση της θρησκευτικής ισχύος, στην σφαίρα της κοινωνικής ζωής, είναι πολύ αποδυναμωμένη στην ελληνική κοινότητα. Αξίζει να διευκρινιστεί ότι η αναφορά στην έννοια της θρησκευτικότητας αντανακλά την σπουδαιότητα της προσωπικής θρησκευτικής συνείδησης κι όχι την ανάγκη ακολουθίας μιας συγκεκριμένης θρησκείας. Κεντρική ιδέα είναι ότι, η θρησκευτική πίστη ωθεί τα άτομα να εκδηλώνουν έμπρακτα σεβασμό προς τον συνάνθρωπο τους. Χαρακτηριστική είναι η τοποθέτηση της ΜΠ.: *«Δυστυχώς στην Ελλάδα δεν έχουν μεγάλη σχέση με τη θρησκεία. Εμείς την σεβόμαστε πολύ και οι μουσουλμάνοι και οι χριστιανοί. Από όταν είμαστε μικρές, μας μαθαίνουν την καλή πράξη και την αμαρτία, για να μπορούμε να ξεχωρίζουμε πιο εύκολα κάποια πράγματα. Αρκετοί εδώ δεν πιστεύουν σε κάποια θρησκεία και αυτό τους κάνει να μην έχουν την ανάγκη να σέβονται. Όταν δεν υπάρχει η θρησκεία δεν υπάρχουν πολλοί φραγκοί. Σε εμάς είναι αλλιώς».*

Έτσι, η παρατήρηση αυτή, δημιουργεί δυσαρέσκεια στις συνεντευξιαζόμενες και θεωρείται αιτία για την ύπαρξη ορισμένων κοινωνικών μοτίβων που διαφέρουν ανά χώρα. Σχετικά με αυτά, ένα σημαντικό ποσοστό των ερωτώμενων θεωρεί ότι η μικρή δυναμική του θρησκευτικού πυλώνα, συμβάλλει στη δημιουργία μειωμένου κοινωνικού ενδιαφέροντος. Όπως εξέφρασε η Χ.: *«κάτι που βλέπω και με στενοχωρεί είναι πως δεν υπάρχει πολύς σεβασμός. Μπορεί να προσβάλλουν ή να φωνάζουν σε κάποιον ηλικιωμένο κι αυτό είναι αμαρτία. Εγώ για παράδειγμα λέω συνέχεια στα παιδιά μου από μικρά ότι πρέπει να βοηθάνε τους άλλους κι εάν δουν κάποιον ηλικιωμένο στο δρόμο να κουβαλάει πολλές σακούλες, να τον βοηθήσουνε. Αυτό δεν το*

κάνουν τόσο οι Έλληνες. Είμαι συχνά μέσα σε λεωφορείο και μου κάνει μεγάλη εντύπωση που βλέπω παππούδες να στέκονται όρθιοι και οι νέοι να μην δείχνουν ενδιαφέρον, να συνεχίζουν να κάθονται. Σε μας κάθονται πρώτα οι ηλικιωμένοι, μετά οι γυναίκες με παιδιά και μετά τα κορίτσια». Θα πρέπει να σημειωθεί ότι, το μεγαλύτερο μέρος αυτού του δείγματος διακρίνει τη δεδομένη κοινωνική συμπεριφορά στον νεανικό κατά βάση ελληνικό πληθυσμό.

Ένας εξαιρετικά μικρός αριθμός, επισημαίνει ότι ο βαθμός ενδιαφέροντος προς τον συνάνθρωπο αντανακλάται και στο πεδίο των φιλικών επαφών. Οι φιλικές σχέσεις κρίνονται αρκετά αποστασιοποιημένες στην ελληνική κοινότητα. *«Κάτι που δεν μου αρέσει εδώ είναι ότι νιώθω τις σχέσεις μεταξύ των γυναικών παγωμένες. Σε ρωτάνε αν είσαι καλά, αλλά μέχρι εκεί. Στην Ιορδανία και ακόμα περισσότερο στην Παλαιστίνη καμία σχέση, σε ρωτάνε πως είσαι, αν έχεις φαγητό αν χρειάζεσαι κάτι. Μοιραζόμασταν ότι είχαμε, τρώγαμε όλοι μαζί»,* περιέγραψε η Ζ. Στην περίπτωση αυτή, η άμβλυνση του ενδιαφέροντος δεν χαρακτηρίστηκε ξεκάθαρα ως απόσταγμα της ατομικής θρησκευτικότητας. Δόθηκε έμφαση στο αποτέλεσμα κι όχι στο αίτιο.

Ωστόσο, ένα αντίστοιχο ποσοστό σχολιάζει θετικά το ζήτημα της φιλίας στην νέα κοινωνία. Αναλυτικότερα, οι ερωτώμενες διακρίνουν στις Ελληνίδες μεγαλύτερη άνεση στο να εκφράσουν τις επιθυμίες τους, πράγμα που υποστηρίζεται ότι διευκολύνει την επικοινωνία. Όπως σημείωσε η Ο.: *«Μου φαίνεται πολύ ωραίο που οι γυναίκες εδώ λένε μεταξύ τους αυτό που πιστεύουν. Είναι πιο ξεκάθαρες. Αν για παράδειγμα μια Ελληνίδα δεν θέλει να έρθει στο σπίτι μου θα μου το πει ευθέως, ενώ σε εμάς δεν θα το πει με άμεσο τρόπο».*

Το δείγμα που επισήμανε τον ενεργό κοινωνικό ρόλο των γυναικών στην χώρα υποδοχής, είναι γυναίκες που σπούδασαν και εργάζονται ή που επεδίωκαν να σπουδάσουν και να εργαστούν, αλλά δεν είχαν την ευχέρεια. Όσον αφορά το ποσοστό που τόνισε την συμβολή της κοινότητας στην υφιστάμενη κοινωνική ζωή των Ελληνίδων, δεν παρατηρήθηκε κάποιο ιδιαίτερο δημογραφικό στοιχείο που πιθανόν να σχετίζεται με αυτήν την εστίαση. Ωστόσο, οι συνεντευξιαζόμενες αυτές, ανήκουν στο σύνολο που δεν κατόρθωσε να υλοποιήσει τις επιθυμίες του. Επομένως, οι παρατηρήσεις της κάθε ερωτώμενης στην υφιστάμενη κοινωνία σχετίζονται με τα πρότερα προσωπικά βιώματα στην κοινωνία προέλευσης. Κατά επέκταση, υπάρχει

συσχέτιση μεταξύ των προσωπικών αναγκών και του τρόπου ερμηνείας των νέων κοινωνικών συνθηκών.

Μεταξύ των συνεντευξιαζόμενων που υπογράμμισαν την περιορισμένη θρησκευτική πίστη στο νέο κοινωνικό περιβάλλον, δεν βρέθηκε κάποιο δημογραφικό χαρακτηριστικό που θα μπορούσε να αποτελεί παράγοντα επιρροής στη διαμόρφωσή αυτής της θέσης τους. Άλλωστε, πρόκειται για το σύνολο σχεδόν του δείγματος. Όμοια ήταν τα αποτελέσματα και για το δείγμα που εξέφρασε την επιθυμία για μεγαλύτερη οριοθέτηση στις σχέσεις των δυο φύλων.

Έτσι, η βούληση των ερωτώμενων για μεγαλύτερη θρησκευτικότητα στην κοινότητα, όπως και η επιθυμία για περισσότερα όρια στις έμφυλες κοινωνικές επαφές, δεν σχετίζονται με συγκεκριμένα δημογραφικά χαρακτηριστικά, ούτε συνδέονται με συγκεκριμένους κοινωνικούς τομείς. Εντούτοις, στα αποτελέσματα του δεύτερου κεφαλαίου είδαμε ότι για κάποιες ερωτώμενες, η αποχή από την εργασία οφείλεται στο ζήτημα των ορίων στις σχέσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών. Με την σειρά του, αυτό συνδέθηκε με ορισμένες θρησκευτικές επιταγές. Θα μπορούσαμε να πούμε λοιπόν ότι, εφόσον η γενικότερη δράση των γυναικών στην κοινότητα υποδοχής κρίνεται επιθυμητή, η επιδίωξη των συνεντευξιαζόμενων για αλληλοσεβασμό δεν είναι αποτρεπτική για μια πιο ενεργή κοινωνική συμμετοχή από αυτήν που έχουν στην κοινωνία προέλευσης.

Έτσι, είναι κατανοητό ότι οι συνεντευξιαζόμενες επιδιώκουν περιοριστικές γραμμές στις συναναστροφές με το αντίθετο φύλο, γεγονός που τους λείπει από την κοινωνία υποδοχής. Ωστόσο, κάποιες από τις πρακτικές στην χώρα προέλευσης που στοχεύουν στην τήρηση αυτών των ορίων, δεν είναι σαφές εάν αντανακλούν την ακριβή επιθυμία τους. Σύμφωνα με την Habib (2018), η μεγαλύτερη καταπίεση των γυναικών, στον πλαίσιο των εθίμων και των παραδόσεων λαμβάνει χώρα μέσα στην οικογένεια, με τις γυναίκες να έχουν την ευθύνη διασφάλισης της οικογενειακής τιμής.

Οι ερωτώμενες που θεωρούν ότι το φιλικό και κοινωνικό ενδιαφέρον συναντάται σε μικρότερη κλίμακα στην ελληνική κοινότητα, βρίσκονται σε δυσμενή οικονομική κατάσταση. Αντίθετα, το μέρος του δείγματος που επισήμανε την ευθύτητα στις φιλικές σχέσεις, δεν βιώνει σημαντικές οικονομικές δυσκολίες. Συνεπώς, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το ποσοστό που είναι δυσαρεστημένο με το ζήτημα των φιλιών στο κοινωνικό περιβάλλον υποδοχής, έχει αυξημένες ανάγκες και

δεν αισθάνεται την υποστήριξη που θα ήθελε σχετικά με αυτές. Στην ίδια λογική, το δείγμα που δεν αντιμετωπίζει βιοποριστικά προβλήματα, δεν αναζητά ούτως ή άλλως την ίδια ανταπόκριση. Σύμφωνα με την Κριπαροπούλου (2017:11), στις συνέπειες των κοινωνικών ανισοτήτων συμπεριλαμβάνεται η διάλυση του κοινωνικού ιστού, κατά την οποία «διαλύεται το αίσθημα του «εμείς» και του «ανήκειν» που συνέχουν μια κοινωνία».

Τέλος, σχετικά με το κοινωνικό ενδιαφέρον κατανοούμε ότι οι συνεντευξιζόμενες ερμηνεύουν την ισότητα ως αποτέλεσμα αντιστοιχίας των προνομίων ανά αναγκαιότητα κι όχι με την έννοια της καθολικής εφαρμογής τους. Η άποψη αυτή λαμβάνει βέβαια ευρείας αποδοχής, ωστόσο το ερώτημα που γεννιέται είναι βάση ποιων κριτηρίων θεωρείται μια κοινωνική ομάδα περισσότερο ευάλωτη από κάποια άλλη. Παρατηρούμε ότι για το δείγμα, οι ηλικιωμένοι, βρίσκονται πρώτοι σε αυτή την ιεράρχηση. Βέβαια, η ηλικία είναι επίσης κοινό κριτήριο στις διάφορες χώρες και δεν αποτελεί πεδίο αμφισβητήσεων. Έπειτα, από τα παραπάνω κατανοούμε ότι στην κοινωνία προέλευσης, οι γυναίκες έχουν προτεραιότητα σε σχέση με τους άντρες. Αυτό το σημείο όμως, ίσως αποτελεί πεδίο προβληματισμών. Σύμφωνα με τις ερωτώμενες, στόχος είναι η ένδειξη σεβασμού προς το γυναικείο φύλο κι όχι η απόδοση στοιχείων αδυναμίας σε αυτό. Σκεπτικό που συναντήθηκε και στο ζήτημα της εργασίας και της ανατροφής των παιδιών, όπως αναλύθηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο. Μάλιστα, η τάση να προηγούνται σε κάποια θέματα οι γυναίκες, συναντάται και στην ελληνική κουλτούρα.

Στην ουσία λοιπόν, ο τρόπος αντίληψης της ισότητας είναι κοινός, απλώς ο τρόπος έκφρασής της διαφέρει. Οι ερωτώμενες δηλαδή δεν νιώθουν έντονα τα στοιχεία του κοινωνικού σεβασμού και άρα την ισότητα στην νέα κοινωνία, ενώ η κοινωνία υποδοχής ενδεχομένως ερμηνεύει διαφορετικά τη διάκριση των προνομίων μεταξύ αντρών και γυναικών και άρα την ισότητα στην αραβική κοινωνία, όπως είδαμε στο θεωρητικό μέρος της μελέτης. Ίσως, σε αυτή την παρατήρηση οφείλεται το γεγονός ότι, ενώ εκφράστηκε μια γενική αίσθηση ομοιότητας ανάμεσα στις δυο κοινωνίες, τα στοιχεία που συζητήθηκαν κρίνονται κυρίως διαφορετικά.

4.2. Αντιλήψεις για την οικογενειακή ζωή στην ελληνική κοινωνία

Ένα εξαιρετικά μικρό ποσοστό των συνεντευξιαζόμενων, αντιλαμβάνεται το δυναμισμό και την αποφασιστικότητα στον έγγαμο βίο ως αρεστά χαρακτηριστικά των Ελληνίδων. Θεωρείται ότι η ισότητα μεταξύ των συζύγων συναντάται και στην χώρα προέλευσης, όμως στην ελληνική κοινωνία η γυναίκα έχει μεγαλύτερη βαρύτητα λόγου και αναλαμβάνει περισσότερες πρωτοβουλίες. Όπως ανέφερε η Ν.: *«εδώ οι γυναίκες έχουν τον πρώτο λόγο στο σπίτι. Όταν θα πει η γυναίκα αυτό πρέπει να γίνει, αυτό θα γίνει. Η μουσουλμάνα θα πει την γνώμη της, αλλά στο τέλος θα κάνει ο άντρας αυτό που θέλει. Η Ελληνίδα θα κάνει αυτό που θέλει αυτή».*

Οι ερωτώμενες αυτές, έχουν την αίσθηση ότι η δεδομένη οικογενειακή συνθήκη απορρέει από δυο παράγοντες της ελληνικής κοινωνίας. Αρχικά, η οικογενειακή στέγη βρίσκεται στην ιδιοκτησία των γυναικών κι έπειτα οι νομοθετικές ρυθμίσεις είναι υπέρ των δικαιωμάτων των γυναικών, ιδιαίτερα σε ζητήματα διαζυγίου και επιμέλειας τέκνων.

Ωστόσο, ένα παρόμοιο μέρος του δείγματος, κάνει μεν την ίδια παρατήρηση, αλλά δίνει διαφορετική χροιά σε αυτήν. Ειδικότερα, θεωρεί ότι η αναφέρουσα οικογενειακή κατάσταση, δημιουργεί ανισότητα και εντάσεις μέσα στην οικογένεια. Όπως τόνισε η Σ.: *«Προτείνει για παράδειγμα κάτι ο άντρας και εδó η γυναίκα θα πει αν θα το κάνουν ή όχι. Πρέπει να υπάρχει διάλογος στο ζευγάρι και να υπάρχει ισότητα. Πρέπει οι γυναίκες να είναι δυνατές, αλλά με ευγένεια. Να μιλάνε όταν νευριάζουν αλλά με σεβασμό και ευγένεια. Κάθε μέρα εδó η γειτόνισσα φωνάζει στον άντρα της κι αυτό δεν είναι όμορφο».*

Όσον αφορά την σχέση με τα παιδιά εκφράστηκαν τρεις απόψεις. Η πλειοψηφία των συνεντευξιαζόμενων θεωρεί ότι υπάρχει σύγκλιση μεταξύ των Ελληνίδων και των Αράββισων γυναικών στο ζήτημα της μητρότητας. Η απόκτηση παιδιών και η βέλτιστη δυνατή φροντίδα αυτών είναι κοινός στόχος.

Από την άλλη, ένας μικρότερος αριθμός παρατηρεί ότι η κοινωνική δραστηριότητα των γυναικών δεν συνδυάζεται πάντοτε ισορροπημένα με τον οικογενειακό χρόνο. *«Δεν μου αρέσει που πολλές γυναίκες εδó δουλεύουν πάρα πολύ και αφήνουν τα παιδιά στη γιαγιά συνέχεια, πιστεύω ότι είναι καλό να δουλεύουν, αλλά μέχρι έξι ώρες για να έχουν μετά χρόνο για την οικογένειά τους, γιατί τα παιδιά χρειάζονται την μητέρα τους πρώτα από όλα»*, όπως σημείωσε η ΜΠ.

Τέλος, ένα ελάχιστο μέρος του δείγματος, υπογράμμισε ότι στην κοινωνία υποδοχής, το ποσοστό των γυναικών που καταλήγουν στην λύση του γάμου, χωρίς να συντρέχει κάποιος σοβαρός λόγος, είναι αυξημένο σε σχέση με την αραβική κοινότητα. Έτσι, οι ερωτώμενες θα επιθυμούσαν να καταβάλλεται μεγαλύτερη προσπάθεια για τη διατήρηση μιας αρμονικής συζυγικής σχέσης, προκειμένου να μην επηρεαστεί η ψυχολογία των τέκνων τους. Όπως εξέφρασε χαρακτηριστικά η Ο.: «κάποιες φορές οι γυναίκες εδώ φέρονται χωρίς πολύ σκέψη για τα παιδιά τους. Όταν αντιμετωπίζουν μια απλή δυσκολία, ή ακόμα κι αν είναι όλα μια χαρά και εκείνες χρειάζονται μια αλλαγή, παίρνουν τα παιδιά και φεύγουν. Δεν σκέφτονται τα παιδιά τους που χρειάζονται και τον μπαμπά τους. Άλλο όταν υπάρχει λόγος, όμως εδώ χωρίζουν πολύ εύκολα».

Στο ίδιο πλαίσιο, ένα αντίστοιχο ποσοστό υπογραμμίζει ότι οι οικογενειακοί δεσμοί είναι λιγότερο ισχυροί στο νέο κοινωνικό περιβάλλον. Αυτή την φορά η διαπίστωση πηγάζει από την παρατήρηση της στάσης των παιδιών προς τους γονείς τους. Όπως περιέγραψε η Ο.: «Στις οικογένειες εδώ έχω δει ότι μετά από κάποιον καιρό είναι ο καθένας είναι για τον εαυτό του. Μπορεί για παράδειγμα μια γυναίκα να πάει στο νοσοκομείο και τα παιδιά της να μην το μάθουν ποτέ και να την φροντίζει μόνο κάποιος γείτονας κι αυτός εάν τύχει να τη δει. Αυτό είναι μεγάλη αμαρτία, δεν μου αρέσει καθόλου. Ήμουν στο νοσοκομείο πρόσφατα και δίπλα ήταν ένα ζευγάρι μεγάλης ηλικίας και δεν είχαν κανέναν, με στενοχώρησε πάρα πολύ αυτό. Κατάλαβα ότι ζουν μόνοι τους. Σε εμάς δεν συμβαίνει αυτό, ακόμη κι εάν δεν μπορούν για κάποιο λόγο τα παιδιά, κάποιος άλλος συγγενείς θα βρεθεί σίγουρα να πάει».

Σε σχέση με την αιτία της αποστασιοποίησης των παιδιών, οι συνεντευξιαζόμενες αυτές, σκεπτόμενες την τρυφερότητα που τους προσφέρεται εκ μέρους των γονέων, δεν μπορούν να οδηγηθούν σε κάποιο συμπέρασμα. «Δεν καταλαβαίνω γιατί γίνονται έτσι τα πράγματα, δεν ξέρω. Βλέπω ότι οι Ελληνίδες μητέρες έχουν πολύ αγάπη για τα παιδιά τους, τους δίνουν τα καλύτερα ρούχα, τα καλύτερα παιχνίδια, γενικά τους έχουν ότι θέλουν και εκείνα όταν ενηλικιώνονται τους ξεχνάνε», όπως τόνισε η Ι.

Όσον αφορά το δείγμα που αντιλαμβάνεται θετικά τη δυναμικότητα των Ελληνίδων στην συζυγική σχέση, δεν εντοπίστηκε κάποιο δημογραφικό στοιχείο που ενδεχομένως να συνέδραμε στη δημιουργία αυτής της αίσθησης. Το ίδιο αποτέλεσμα βρέθηκε και σχετικά με το ποσοστό που δεν θεωρεί ωφέλιμο το αναφερθέν χαρακτηριστικό των γυναικών.

Οι ερωτώμενες που υποστήριξαν ότι η στάση των γυναικών προς τα τέκνα τους είναι όμοια στις δυο κοινωνίες είναι εργαζόμενες μητέρες. Αντίθετα, το ποσοστό που θεωρεί ότι η συμμετοχή των Ελληνίδων σε εξωοικιακές ασχολίες, έχει ως αποτέλεσμα την εύρεση λιγότερου χρόνου για την φροντίδα των παιδιών, συνιστάται από μητέρες που δεν επιθυμούν να εργαστούν.

Αξιίζει να σημειωθεί ότι, οι συνεντευξιαζόμενες που δεν αντιλαμβάνονται διαφορά στο ζήτημα της μητρικής συμπεριφοράς, βρίσκονται εντός του αριθμού που αξιολογεί θετικά την αποφασιστικότητα των Ελληνίδων στο πλαίσιο του γάμου. Από την άλλη, το δείγμα που έκανε λόγο για τον περιορισμένο οικογενειακό χρόνο των γυναικών στην νέα κοινωνία, αποτελούν μέρος του συνόλου που δεν κρίνει επιθυμητές τις περιπτώσεις όπου οι γυναίκες έχουν στοιχεία κυριαρχίας στην συντροφική σχέση. Επομένως, μέχρι αυτό το σημείο, ίσως το στοιχείο της ατομικής ιδιοσυγκρασίας διαδραματίζει βασικό ρόλο στην επιλογή του τρόπου οργάνωσης της οικογενειακής ζωής.

Το ποσοστό που επισήμανε την απόμακρη στάση των ενήλικων παιδιών προς τους γονείς τους, συντελείται από ερωτώμενες που δεν έχουν σπουδάσει και δεν εργάζονται, προκειμένου να αφοσιωθούν στα οικογενειακά καθήκοντα. Από την άλλη, οι συνεντευξιαζόμενες που δυσχεραστούν από τον υψηλό αριθμό των διαζυγίων στην ελληνική κοινότητα, έχουν σπουδάσει και εργάζονται. Συνεπώς, θα λέγαμε ότι, ακόμη κι αν ο γενικότερος τρόπος ζωής μεταξύ δυο γυναικών διαφέρει, η βούληση για ισχυρή οικογενειακή ενότητα είναι σταθμός στην αραβική κουλτούρα.

Συνοψίζοντας, η καθοριστική σημασία της κοινωνικής ενότητας, της θρησκείας και του οικογενειακού δεσμού στις αραβικές χώρες γίνεται σαφής και σε αυτό το κεφάλαιο. Έτσι, σε γενικές γραμμές, το δείγμα θα ήθελε η παρουσία αυτών των στοιχείων να ήταν πιο αισθητή στην κοινωνία υποδοχής. Πιο ειδικά, η κοινωνική θέση των γυναικών στην χώρα προέλευσης θεωρείται διαφορετική από αυτή των γυναικών στην νέα κοινωνία, καθώς στην τελευταία οι γυναίκες λαμβάνουν λιγότερο σεβασμό. Ο σεβασμός θεωρείται βασικό συστατικό για την ευρύτερη κοινωνική και οικογενειακή ενότητα και συμβαδίζει με την θρησκευτικότητα. Παρατηρούμε λοιπόν, ότι τα στοιχεία αυτά είναι αλληλένδετα. Ανόμοιος κρίνεται και ο κοινωνικός ρόλος του γυναικείου φύλου μεταξύ της χώρας καταγωγής και του υφιστάμενου κοινωνικού περιβάλλοντος, αφού οι Ελληνίδες συμμετέχουν σε μεγαλύτερο βαθμό στην κοινωνία, πράγμα που κρίνεται θετικό, όταν βρίσκεται σε αρμονία με τα στοιχεία που

αναφέρθηκαν. Επομένως, όπως διακρίναμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, το δείγμα φαίνεται να επιθυμεί έναν συνδυασμό της κοινωνικής θέσης των γυναικών στην πατρίδα τους και του κοινωνικού ρόλου των γυναικών στο νέο κοινωνικό περιβάλλον.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: Η ΕΝΤΑΞΗ ΣΤΟ ΝΕΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ

Στο δεδομένο κεφάλαιο στόχος είναι η προσέγγιση διάφορων πτυχών που περιλαμβάνει η μετάβαση από μια χώρα σε μια άλλη. Συγκεκριμένα, θα γίνει λόγος για τις μορφές των σχέσεων που έχουν αναπτύξει οι συνεντευξιαζόμενες με την κοινότητα του Ηρακλείου Κρήτης. Επιπλέον, θα προσεγγιστούν οι δυσκολίες που αντιμετωπίζει το δείγμα στη νέα κοινότητα, καθώς και οι προσδοκίες που έχουν αναφορικά με την πορεία ζωής τους. Σκοπός είναι η κατανόηση των συναισθημάτων, των επιθυμιών και των αναγκών τους. Βέβαια, μέσα από τα παραπάνω θα κατανοηθούν εις βάθος και οι αντιλήψεις των ερωτώμενων για τη θέση και τον ρόλο του γυναικείου φύλου στην οικογενειακή και κοινωνική σφαίρα.

5.1. Η αλληλεπίδραση με την κοινωνία υποδοχής

Σχεδόν το σύνολο του δείγματος έχει τη δυνατότητα να κάνει πράγματα από την παράδοση της πατρίδας του και στην νέα κοινωνία. Κατά βάση, οι ερωτώμενες εστίασαν στον θρησκευτικό παράγοντα. Η τήρηση της μαντίλας, η νηστεία, οι προσευχές σε τζαμί ή στο σπίτι, καθώς και οι οικογενειακές συγκεντρώσεις για κάποιον εορτασμό, αποτελούν τα βασικά στοιχεία που αναφέρθηκαν. *«Δεν υπάρχει κάτι που έκανα στο Λίβανο και δεν μπορώ να το κάνω εδώ, νιώθω ελεύθερη να κάνω ότι έκανα. Τα Χριστούγεννα για παράδειγμα στολίζω δέντρο γιατί και στο Λίβανο στολίζαμε παρόλο που δεν είμαστε χριστιανοί. Κατά το ραμαζάνι στολίζω και πάλι το σπίτι και νηστεύω. Εδώ δεν υπάρχει το κάλεσμα για την προσευχή βέβαια, όμως όποτε το θελήσω προσεύχομαι, δεν με περιορίζει κάτι σε αυτό»*, όπως ανέφερε η Λ.

Ένα ελάχιστο μέρος των συνεντευξιαζόμενων αισθάνεται ότι καμία από τις πρακτικές που συνήθιζε να κάνει στην χώρα προέλευσης δεν μπορεί να γίνει εδώ, αφού, χωρίς την οικογενειακή και κοινωνική ενότητα, η σημασία τους χάνεται. Αξίζει να σημειωθεί βέβαια ότι καμία ερωτώμενη δεν λαμβάνει την ίδια ικανοποίηση από την υλοποίηση κάποιων από αυτά τα ήθη και έθιμα, διότι τέτοιες στιγμές η απουσία των συγγενικών προσώπων είναι πιο έντονη.

Το μεγαλύτερο ποσοστό του δείγματος ανέφερε ότι βιώνει ταυτόχρονα και αρκετή αποδοχή και έναν ήπιο βαθμό ρατσισμού από την κοινωνία υποδοχής. Χαρακτηριστική είναι η περιγραφή της Ζ.: *«μια γυναίκα άρχισε να με βρίζει επειδή είμαι στην Ευρώπη και φοράω την μαντήλα. Μια φορά πήγαινα στο σχολείο την κόρη*

μου και μια μαμά που κρατούσε μια συμμαθήτριά της κόρης μου από το χέρι, άλλαξε πεζοδρόμιο και περίμενε να φύγω για να έρθει στην είσοδο του σχολείου, γιατί φοβόταν. Μια άλλη όμως Ελληνίδα που έδωσε συγχαρητήρια που ντύνομαι έτσι, κάποιες αγαπάνε αυτό το ντύσιμο».

Ένας μικρότερος αριθμός συνεντευξιζόμενων αισθάνεται μόνο αποδοχή από το νέο κοινωνικό περιβάλλον. «Πηγαίνω άνετα στην αγορά να ψωνίσω, δεν έχω αντιμετωπίσει κάποιο πρόβλημα. Η εμπειρία μου μέχρι τώρα με τους Έλληνες είναι πολύ καλή. Πιστεύω ότι οι Έλληνες αγαπάνε τους Σύριους», όπως είπε χαρακτηριστικά η Ο.

Οι ερωτώμενες που εστίασαν αποκλειστικά στην μη αποχή που εισπράττουν από την ελληνική κοινωνία ήταν ελάχιστες. Όπως επισήμανε η ΜΠ. Λόγου χάρη: «ειδικά εξαιτίας της μαντήλας έχω ακούσει διάφορα σχόλια. Νιώθω πολύ ρατσισμό για αυτό τον λόγο. Μια φορά, μια κυρία με χτύπησε γιατί νευρίασε που ντροπιάζω τις γυναίκες. Ήρθε κοντά μου, με κοίταζε έντονα και μου είπε γιατί το φοράς αυτό; Και με χαστούκισε. Μια άλλη με είχε ρωτήσει τι θέλω εδώ και γιατί δεν πάω στην χώρα μου να φοράω την μαντίλα».

Ως αίτια για την αρνητική στάση απέναντί τους αναφέρθηκαν δυο στοιχεία, τα οποία θα λέγαμε ότι είναι ταυτόσημα. Αφενός, πολλά χαρακτηριστικά της αραβικής κουλτούρας έχουν ερμηνευτεί με ανακρίβεια στην χώρα υποδοχής. Η τοποθέτηση της Χ. είναι χαρακτηριστική: «Εάν σταματήσει ο πόλεμος και επιστρέψω στην Συρία χωρίς να φοράω την μαντίλα, δεν θα μου πουν κάτι που δεν την φοράω, όμως εδώ με ρωτάνε συνέχεια γιατί την φοράω. Μια μέρα που φορούσε και η κόρη μου μαντίλα την ρώτησαν «ο άντρας σου θέλει να την φοράς» επειδή πιστεύουν ότι πρέπει να είσαι παντρεμένη και να σου το ζητάει ο σύζυγός σου, όμως δεν είναι έτσι, εγώ θέλω να το κάνω γιατί αγαπάω την θρησκεία μου». Έπειτα, η επαφή με έναν άνθρωπο που έχει διαφορετικά πολιτισμικά στοιχεία, αλλά και τα πρόσφατα πολεμικά συμβάντα που σχετίζονται με την Ανατολή, υποστηρίχτηκε ότι προκαλούν φόβο και ενδοιασμό.

Έτσι, ένα ποσοστό του δείγματος επισημαίνει ότι στις μέρες είναι πολύ λιγότερες οι περιπτώσεις ρατσιστικών συμπεριφορών, επειδή η κοινότητα υποδοχής έχει αποκτήσει μια επαφή με τον αραβικό πληθυσμό. Αντίθετα, ένας κατά λίγο μικρότερος αριθμός αισθάνεται ή του έχουν μεταφέρει συμπατριώτες του, ότι τα τελευταία χρόνια η αντιμετώπιση του νεοφερμένου πληθυσμού από την ελληνική

κοινωνία έχει επηρεαστεί αρνητικά εξαιτίας των αιματηρών επεισοδίων στα οποία εμπλέκονται άραβες.

Μεταξύ των συνεντευξιαζόμενων που έχουν βιώσει μη δεκτική συμπεριφορά από την κοινότητα υποδοχής, εντοπίζονται τρία κοινά σημεία. Πρώτον, το δείγμα δεν αντιδρά άμεσα σε αυτά τα περιστατικά. *«Τέτοιες στιγμές θυμάμαι την ιστορία του Νοε. Όταν ήταν στην έρημο και έφτιαζαν το καράβι και επιβιβάστηκαν, οι άλλοι που ήταν έξω τους κοροϊδεύανε και τους λέγανε τι κάνετε τώρα; Μέσα στην έρημο φτιάχνετε καράβι; Όμως μετά στην πλημμύρα σώθηκαν. Κι εγώ κάπως έτσι σκέφτομαι ότι άσχετα με τα σχόλια, θέλω να προσπαθώ να μην απομακρύνομαι από την θρησκεία μου, γιατί ο θεός δεν έχει χώρα, βρίσκεται παντού. Αυτό σκέφτομαι από μέσα μου και δεν απαντάω σε άσχημα σχόλια»*, όπως εξέφρασε η Χ.

Μάλιστα, οι ερωτώμενες που δέχτηκαν την εντονότερη επίκριση, προσπαθούν να αποφύγουν τελείως την επαφή με την κοινότητα. Η Μ. για παράδειγμα, μοιράστηκε ότι: *«εγώ φοβήθηκα και από τότε φοβάμαι πολύ να βγω από το σπίτι και ο άντρας μου μετά από αυτό, μου έλεγε να μην βγαίνω πολύ»*.

Δεύτερον, όλες οι γυναίκες δυσαρεστούνται από την έλλειψη κατανόησης της αναγκαιότητας τους να μεταναστεύσουν. Όπως σημείωσε η Λ.: *«αυτές οι συμπεριφορές είναι άσχημες για εμένα, γιατί καμία μουσουλμάνα δεν έφυγε από την πατρίδα της επειδή το ήθελε, δεν ήθελε να αφήσει το σπίτι της, την ζωή της, έφυγε επειδή δεν μπορούσε να ζήσει άλλο εκεί. Ήταν αναγκασμένη να τα εγκαταλείψει κι αυτό πιστεύω πως πρέπει να το σέβονται οι ντόπιοι και να μην συμπεριφέρονται με ρατσιστικό τρόπο»*.

Τρίτον, το δείγμα θεωρεί ότι η μη αποδοχή της διαφορετικότητας που συναντάται, στην ουσία υποσκάπτει τη δημοκρατία που γενικά θεωρούν ότι υπάρχει στην ελληνική κοινότητα. *«Ντρέπομαι στο δρόμο καθώς καταλαβαίνω από το βλέμμα τους πως σκέφτονται γιατί φοράω την μαντήλα, ένα μεγάλο γιατί, συνήθως απλώς κοιτάω κάτω και προχωράω γρήγορα. Δεν καταλαβαίνω τι τους ενοχλεί. Είμαστε σε δημοκρατική χώρα και ο καθένας φοράει ότι θέλει»*, όπως τόνισε η Ζ.

Οι συνεντευξιαζόμενες που λαμβάνουν ως εξ ολοκλήρου αρνητική την αντιμετώπιση τους από την τοπική κοινωνία, βρίσκονται λίγο διάστημα στο Ηράκλειο και πρότερα ζούσαν στην Αθήνα. Μάλιστα, οι ίδιες συγκροτούν το δείγμα που υποστήριξε ότι σήμερα είναι πιο δύσκολο να συναντήσει αποδοχή ένας μετανάστης.

Η μαντίλα συνιστά την κύρια πηγή της επικριτικής στάσης που δέχονται οι ερωτώμενες. Το γεγονός αυτό διχάζει το δείγμα σχετικά με το ποια είναι εν τέλει η θέση της κοινωνίας, αφού η ελληνική νομοθεσία είναι υποστηρικτική προς το δεδομένο δικαίωμα των μουσουλμάνων.

Τέλος, παρατηρούμε ότι ακόμη και οι συνεντευξιαζόμενες οι οποίες νιώθουν μόνο αποδοχή, στην ουσία, αξιολογούν την τοπική κοινότητα μέσα από τις υποχρεωτικές συναναστροφές που έχουν με αυτή κι όχι μέσω κάποιας στενότερης σχέσης.

Αναφορικά με τις υπόλοιπες σκέψεις του δείγματος δεν βρέθηκε κάποιο δημογραφικό στοιχείο που θα μπορούσε να συμβάλλει στην καλλιέργεια μιας συγκεκριμένης αντίληψης. Η σπουδαιότητα της οικογενειακής και κοινωνικής ενότητας για τις ερωτώμενες είναι εμφανής και σε αυτό το υποκεφάλαιο. Ταυτόχρονα, θα λέγαμε ότι η ύπαρξη ορισμένων στιγμάτων του οριενταλισμού στις αντιδράσεις μέρους της ελληνικής κοινωνίας, είναι γεγονός.

Σύμφωνα με την Ντάνη (2017:18), η απατηλή συνάφεια, που επισημαίνεται ως γνωστικό σφάλμα στη χρήση κοινωνικών δεδομένων, έχει να κάνει με την αντίληψη των ατόμων ότι «όταν ένα αρνητικό χαρακτηριστικό εμφανίζεται στο μέλος μιας μειονότητας, υπάρχουν πολύ μεγάλες πιθανότητες όλα ή τα περισσότερα μέλη της ομάδας να φέρουν αυτό το χαρακτηριστικό». Άλλωστε, αυτό είναι ένα από τα χαρακτηριστικά του οριενταλισμού. Κατά επέκταση, «όταν μια ομάδα κατασκευάζεται και γίνεται αντιληπτή με όρους ριζικής αντίθεσης σε σχέση με την κοινωνικά κυρίαρχη, εθνική ομάδα, για όσους/ες η ταύτιση είναι ισχυρή είναι περισσότερο πιθανό να αντιληφθούν τον Άλλο ως απειλή» (Ντάνη, 2017:53).

Με την προβολή λοιπόν, αρνητικών νέων για έναν πληθυσμό, τα οποία μπορεί να είναι αληθή, αλλά δεν έχουν ως αντίβαρο και θετικές αληθείς ειδήσεις, εύκολα οδηγούμαστε σε γενικεύσεις για την κουλτούρα μιας χώρας. Έτσι, η ουσιαστική επαφή μεταξύ δυο πολιτισμών δυσχεραίνεται.

Ο Sered επισημαίνει τον διαχωρισμό του οριενταλισμού, σε λανθάνων και φανερό, όπως τον ανέπτυξε ο Said. Η ιδέα πως οι Ανατολικές χώρες χαρακτηρίζονται από μια οπισθοδρομικότητα είναι κοινή σε αυτές της δυο μορφές του οριενταλισμού. Βασική διαφορά μεταξύ τους είναι ότι ο λανθάνων οριενταλισμός αναφέρεται σε μια ασυνείδητη διαδικασία κατασκευής της εικόνας για την Ανατολή, ενώ ο φανερός

εμπεριέχει συμπεριφορές και λεκτικές εκφράσεις σχετικές με την εικόνα αυτή (Sered, 1996).

Θα λέγαμε ότι η αντίληψη μιας άλλης κουλτούρας ως «οπισθοδρομικής» έχει ως αποτέλεσμα την επιθυμία προσαρμογής εκείνης στα πρότυπα της εκάστοτε χώρας υποδοχής. Αυτή η κατάσταση συνάδει με το μοντέλο της αφομοίωσης. Με την σειρά της, αυτή αφορά «τη διαδικασία σύμφωνα με την οποία η κάθε μειονοτική ομάδα εγκαταλείπει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της γνωρίσματα, όπως τη γλώσσα, τη θρησκεία, τον πολιτισμό, τις στάσεις και τις αντιλήψεις ζωής, και καλείται να αποδεχτεί τους τρόπους, τις συμπεριφορές και, γενικότερα, το πολιτισμικό πρότυπο της κυρίαρχης ομάδας, με στόχο να γίνει ένα με αυτήν», (Προκοπάκης, 2009).

Με βάση τα παραπάνω, η πολιτισμική διαφορετικότητα δεν έχει θέση σε κανένα επίπεδο της κοινωνικής ζωής και δεν είναι αποδεκτή. Παρατηρούμε λοιπόν ότι στην κοινότητα του Ηρακλείου υπάρχουν ατομικές στάσεις και συλλογικές δράσεις προσέγγισης του νεοφερμένου πληθυσμού, ωστόσο η ιδέα της αλλαγής κάποιων στοιχείων σε αυτόν, είναι επίσης υπαρκτή στην τοπική κοινωνία.

5.2. Δυσκολίες στην κοινωνία υποδοχής

Το σύνολο του δείγματος ανέφερε ως βασικό εμπόδιο στις καθημερινές του δραστηριότητες την μη γνώση της ελληνικής γλώσσας. Ως εκ τούτου, προκύπτουν δυο ακόμη δυσκολίες. Αρχικά, σχεδόν όλες οι ερωτώμενες δυσαρεστούνται από την αδυναμία τους να συνδράμουν στις μαθησιακές απαιτήσεις των παιδιών τους. Όπως τόνισε η Μ.: *«στεναχωριέμαι που δεν καταλαβαίνω τα ελληνικά για να βοηθήσω τα παιδιά μου στο σχολείο και εδώ πρέπει να πληρώνεις φροντιστήριο στα παιδιά σου κι αυτό είναι δύσκολο για εμένα».*

Έπειτα, ένας σημαντικός αριθμός συνεντευξιζόμενων ανέφερε ότι δυσκολεύεται να εργαστεί. *«Εδώ ήθελα να εργαστώ πριν κάνω και το μικρό μου παιδί, αλλά δυστυχώς δεν έχω μάθει πολύ καλά ακόμη την ελληνική γλώσσα, γιατί γνώριζα αγγλικά και στην αρχή εστίασα στο να εξασκήσω αυτά για να καταφέρω να συνεννοούμαι πιο γρήγορα»*, όπως επισήμανε η Ι. λόγου χάρη.

Όλες οι γυναίκες σημείωσαν επίσης ως δυσκολία την απομάκρυνση από το συγγενικό τους περιβάλλον. Μάλιστα, το γεγονός αυτό επηρεάζει και τη δυνατότητα τους να εργαστούν. Χαρακτηριστική είναι η αναφορά της Τ: *«είναι δύσκολο που δεν έχω κανέναν εδώ. Μου λείπουν πολλοί οι συγγενείς μου. Έχω μικρά παιδιά και πρέπει*

να τα φροντίζω, αφού δεν έχω εδώ τους συγγενείς μου για να αφήσω για λίγο τα παιδιά, όπως θα μπορούσα να κάνω στην Συρία και να εργάζομαι».

Ταυτόχρονα, για κάποιες ερωτώμενες η συναισθηματική αυτή ανάγκη για επαφή με οικία πρόσωπα εντείνεται από την απουσία φιλικών σχέσεων στην κοινωνία υποδοχής. Για ένα μικρό ποσοστό, το γεγονός αυτό οφείλετε στη διαφορετική εθνικότητα τους. Όπως εξέφρασε η Χ: «δεν έχω κάποια φίλη Ελληνίδα, να έρχεται ας πούμε στο σπίτι να τα λέμε κι αυτό είναι μια δυσκολία. Δεν πιστεύω ότι φταίει η γλώσσα γιατί πλέον έχω μάθει αρκετά ελληνικά, απλώς με βλέπουν ως ξένη».

Από την άλλη, αντίστοιχος είναι ο αριθμός του δείγματος που αποδίδει τη δεδομένη κατάσταση στη δυσκολία του να επικοινωνήσει στην ελληνική γλώσσα κι άρα να δημιουργήσει σχέσεις με την τοπική κοινότητα. «Είχα πάει μια φορά να βοηθήσω στο μπαζάρ που κάνουν στο σχολείο των παιδιών μου, αλλά δεν θα ξαναπάω. Εξαιτίας του ότι δεν μιλάω ελληνικά, δεν καταλαβαίνω τι πρέπει να κάνω», όπως περιέγραψε η Λ.

Η επαγγελματική κατάσταση είναι ένα ζήτημα που απασχολεί αρκετές συνεντευξιζόμενες και σε σχέση με τις εργασιακές συνθήκες του συζύγου τους. Η Σ. υπογράμμισε σχετικά: «ο σύζυγός μου βρίσκει πάντα μόνο δύσκολες, βαριές εργασίες, όπως οικοδομή, επειδή είναι ξένος. Δεν έχει σταθερή εργασία, μπορεί έναν μήνα να δουλεύει κάθε μέρα και έναν μήνα καθόλου. Όταν δουλεύει πολύ πρέπει να καταφέρνω και πράγματα έξω από το σπίτι ενώ δεν ξέρω καλά την γλώσσα».

Τέλος, ένα μικρότερο μέρος ερωτώμενων συναντά γραφειοκρατικά εμπόδια. «Αυτό που με δυσκολεύει πολύ είναι ότι μας ζητάνε χαρτιά που δεν μπορούμε να πάρουμε από την Συρία. Χρειάζονται οικογενειακή κατάσταση και μας το ζητάνε συνέχεια, αλλά αυτό δεν μπορώ να το πάρω. Έχουμε πόλεμο. Επίσης, ο άντρας μου δεν μπορεί να βγάλει το δίπλωμα οδήγησης γιατί δεν υπάρχει στα αραβικά, και δεν ξέρει να διαβάζει ελληνικά. Αυτό είναι μεγάλο πρόβλημα», όπως ανέφερε χαρακτηριστικά η Μ.

Ορισμένες από αυτές τις δυσκολίες έχουν ξεπεραστεί για το δείγμα που διαμένει αρκετά χρόνια στην Ελλάδα. Καταλυτικό ρόλο σε αυτό είχε η εκμάθηση της γλώσσας με την παρακολούθηση εθελοντικών ομάδων διδασκαλίας, αλλά και μέσω της κοινωνικοποίησης των παιδιών στο σχολικό περιβάλλον. Όπως εξέφρασε η Ν.: «σιγά σιγά έμαθα την γλώσσα και αυτό με βοήθησε πολύ στα πάντα, μπορούσα να πω δυο κουβέντες ότι ξέρετέ είμαι μουσουλμάννα και θέλω να το φοράω επειδή μου αρέσει, όχι επειδή πρέπει και υπήρχαν άνθρωποι με πολύ κατανόηση. Βρήκα και δουλειά, γενικά με βοήθησε ο λαός εδώ».

Αξίζει να αναφερθεί ότι, σε σχέση με την εθελοντική παράδοση μαθημάτων ελληνικής, οι συνεντευξιζόμενες δυσκολεύονται από το ότι δεν πραγματοποιούνται πολλές όμοιες δράσεις. Το γεγονός αυτό έχει ως αποτέλεσμα ο χώρος τέλεσης των μαθημάτων να απέχει πολύ από την οικία αρκετών γυναικών και σε συνδυασμό με την χαμηλή οικονομική τους κατάσταση, δεν μπορούν να παραβρίσκονται εκεί. *«Μακάρι να είχαμε μια κάρτα συγκοινωνίας, ξέρω ότι στην Αθήνα δίνουν μια κάρτα, για να έχουμε δυνατότητα δωρεάν μετακίνηση. Αυτό θα με βοηθούσε πολύ να πηγαίνω σε δωρεάν μαθήματα ελληνικής γλώσσας και ραπτικής που γίνονται μακριά από εδώ»*, όπως δήλωσε και η Φ.

Όσον αφορά τα συναισθήματα των ερωτώμενων, το ποσοστό που αντιμετωπίζει οικονομικά προβλήματα εξαιτίας της ανεργίας, σκέφτεται ότι δεν πρέπει να σταματήσει να αγωνίζεται για μια καλύτερη ποιότητα ζωής. Όπως επισήμανε η Λ.: *«αφού άντεξα να κάνω αυτό το ταξίδι που έζησα και αφού αντέχω να είμαι μακριά από την οικογένειά μου που είναι πολύ δύσκολο για εμένα, νιώθω ότι ήδη έχω καταφέρει πράγματα και αυτό με κάνει δυνατή, ώστε να κάνω ότι καλύτερο μπορώ για τα παιδιά μου»*.

Το δείγμα που δεν μπορεί να ανταπεξέλθει πλήρως σε κάποιες δραστηριότητες, νιώθει μια γενικότερη ματαίωση, αφού περιορίζεται η ανεξαρτησία του. Η τοποθέτηση της Τ. είναι χαρακτηριστική: *«ο πρώτος λόγος που σπούδασα στην Συρία ήταν ότι ήθελα να ξέρω πολύ καλά την γραμματική για να μπορώ να βοηθάω τα παιδιά μου στις μαθησιακές τους ανάγκες, ο δεύτερος είναι το ότι μου άρεσε πολύ να δουλεύω. Εάν ήμουν στην Συρία, θα εργαζόμουν, αλλά και να μη δούλευα θα μπορούσα να βοηθήσω τα παιδιά μου, τώρα δεν μπορώ ούτε για τον εαυτό μου. Τώρα νιώθω πως σε όποια υπηρεσία πάω είμαι σαν τις γυναίκες του χωριού που δεν είχαν τη δυνατότητα να μορφωθούν. Με δυσκολεύει πολύ η γλώσσα, νιώθω πως πρέπει να εξαρτιέμαι από κάποιον, ας πούμε όταν θέλω να έναν γιατρό στο νοσοκομείο, τώρα που είμαι και έγκυος, δεν μπορώ εύκολα»*.

Τέλος, οι ερωτώμενες που αναπολούν τις οικογενειακές στιγμές, αισθάνονται ότι στη νέα κοινωνία δεν έχουν κάποιο στήριγμα για τις απαιτήσεις της καθημερινότητας. *«Μερικές φορές νιώθω ότι είμαι σαν σε φυλακή εδώ πέρα, γιατί είμαι πολύ μακριά από εκείνους και δεν μπορώ να τρέξω εάν χρειαστώ κάτι. Έχω τα παιδιά μου, αλλά και η μάνα, είναι μάνα»*, όπως σημείωσε η Σ.

Η πλειοψηφία των συνεντευξιζόμενων που θα ήθελαν να εργαστούν συνιστάται από γυναίκες που είχαν επαγγελματική ενασχόληση και στην χώρα

προέλευσης. Οι υπόλοιπες, κινητοποιούνται σε αυτή την ζήτηση λόγω οικονομικών δυσχερειών.

Το μέρος του δείγματος που επιθυμεί να σπουδάσει στην Ελλάδα, συγκροτείται από ερωτώμενες που έχουν αποκτήσει ήδη κάποιο πτυχίο στην χώρα καταγωγής κι έτσι δεν θέλουν να χάσουν την πληρότητα που ένιωθαν σε σχέση με τον εκπαιδευτικό τομέα.

Το ποσοστό που υποστήριξε ότι για την αποστασιοποίηση ανάμεσα σε αυτές και τις Ελληνίδες ευθύνεται η αντίληψη των ίδιων ως «ξένες» από τον ντόπιο πληθυσμό, δεν έχει συμμετάσχει σε κάποια κοινωνική δράση προσέγγισης του προσφυγικού-μεταναστευτικού πληθυσμού. Αξίζει να σημειωθεί ότι οι ίδιες ερωτώμενες συγκροτούν το δείγμα που επισήμανε την αδυναμία να βιώσει εδώ τα ήθη και τα έθιμα της πατρίδας του. Αντίθετα, οι συνεντευξιζόμενες που θεωρούν ότι η διαφορετική γλώσσα εμποδίζει την ανάπτυξη βαθύτερων επαφών, έχουν λάβει μέρος σε αντίστοιχες δράσεις, όπως την ομάδα διδασκαλίας ελληνικών ή τα μαθήματα ραπτικής.

Τέλος, αναφορικά με τις συνθήκες εργασίας του συζύγου και τα γραφειοκρατικά ζητήματα δεν βρέθηκε κάποιο δημογραφικό ή άλλο στοιχείο που θα μπορούσε να εξηγή την αιτία που οι συγκεκριμένες γυναίκες αντιμετωπίζουν αυτά τα προβλήματα.

Σύμφωνα με τον Penninx (2019), η ένταξη εμπεριέχει τρεις βασικούς άξονες σε σχέση με τις οποίες τα άτομα μπορούν, ή δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτά στο νέο κοινωνικό πλαίσιο:

- τον νομικο-πολιτικό άξονα, ο οποίος σχετίζεται με το καθεστώς της χώρας που δέχεται τον μεταναστευτικό πληθυσμό και τα νομικά και πολιτικά δικαιώματα που του αναγνωρίζει.
- τον κοινωνικο-οικονομικό άξονα, που αφορά τη δυνατότητα συμμετοχής των μεταναστών στο νέο κοινοτικό περιβάλλον (πρόσβαση σε υπηρεσίες, συμμετοχή στην αγορά εργασίας κ. λπ.) και
- τον πολιτιστικό-θρησκευτικό άξονα, ο οποίος έχει να κάνει με ζητήματα διαχείρισης των όποιων διαφορών και από τον νεοεισερχόμενο και από τον γηγενή πληθυσμό.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι, και οι τρεις αυτοί άξονες υλοποιούνται εν μέρει, αφού υπάρχουν αρκετές συναφείς δυσκολίες, ταυτόχρονα όμως, ένα μέρος της ελληνικής κοινότητας προσπαθεί για την επίλυσή τους.

5.3. Αλλαγές στον τρόπο ζωής με την έλευση στην κοινωνία υποδοχής

Το μεγαλύτερο μέρος του δείγματος εντοπίζει μερικές αλλαγές στον τρόπο ζωής του, ως αποτέλεσμα της διαμονής του στο νέο κοινωνικό περιβάλλον. Η πλειοψηφία ανέφερε ότι πλέον πραγματοποιεί περισσότερες εξόδους και ότι σε αυτές δεν συνοδεύεται από κάποιον, όπως συνήθιζε στην χώρα προέλευσης. *«Εδώ βγαίνω πιο πολύ από ότι έβγαίνα στην Συρία και πιο εύκολα. Μπορεί να πάω στην αγορά, στα μαθήματα ραπτικής, γενικά βγαίνω, ενώ στη Συρία έπρεπε να βγω μόνο με τους γονείς ή τον άντρα μου»*, όπως είπε για παράδειγμα η Α.

Από την άλλη, για ένα μικρότερο ποσοστό λειτουργεί αντίστροφα αυτή η κοινωνική μετάβαση. Όπως επισήμανε η Τ.: *«τώρα εδώ κάνω μόνο δουλειές στο σπίτι, μαγειρεύω, φροντίζω τα παιδιά, γιατί δεν ξέρω την γλώσσα για να εργαστώ σε κάτι έξω. Τώρα στην Ελλάδα δηλαδή έχω μια ρουτίνα, ενώ στην Συρία θα δούλευα, θα έβγαίνα, θα αξιοποιούσα τις γνώσεις που έχω, γενικά θα είχα πιο ολοκληρωμένη ζωή»*.

Ένας μικρότερος αριθμός ερωτώμενων υποστήριξε ότι έχει τροποποιήσει εν μέρει τις ενδυματολογικές του επιλογές. Ωστόσο και σε αυτό το στοιχείο συναντάμε δυο τρόπους επιρροής του δείγματος. Κάποιες συνεντευξιαζόμενες επισήμαναν ότι είχαν έναν ενδυματολογικό κώδικα παρόμοιο με αυτόν της ελληνικής κοινότητας, αλλά τώρα που διαμένουν σε αυτήν προτιμούν πιο καλυπτικά ρούχα.

Στη δεδομένη απόφαση συντελούν δυο παράγοντες. Αρχικά, το δείγμα θεωρεί ότι στο νέο κοινωνικό περιβάλλον, υπάρχει πιθανότητα μετάδοσης λανθασμένων μηνυμάτων προς το ανδρικό φύλο. Έπειτα, μέσα από αυτή την επιλογή αισθάνονται μεγαλύτερη επαφή με την θρησκεία, μιας και οι εκφάνσεις αυτής δεν είναι όσο αισθητές θα ήθελαν στην κοινότητα υποδοχής. Η τοποθέτηση της Λ. είναι χαρακτηριστική: *«στο Λίβανο ήμουν πολύ διαφορετική, φορούσα μπλουζάκια με τιράντα και δεν είχα την μαντίλα. Ήμουν μουσουλμάνα, άλλα δεν είχα κάποια χαρακτηριστικά σχετικά με την θρησκεία που έχω τώρα. Από όταν ήρθα εδώ, επειδή έβλεπα ότι υπάρχει ένας άλλος τρόπος σκέψης και ότι οι άνθρωποι δεν έχουν πολύ στενό δεσμό με την θρησκεία, ήθελα να νιώθω πιο κοντά στην θρησκεία. Δεν έχω καμία*

δυσαρέσκεια με ανθρώπους άλλου θρησκευματος, έχω πολλούς φίλους χριστιανούς και εβραίους, απλώς αυτό συμβαίνει μέσα μου, στη δική μου καρδιά».

Αντίθετα, ένα παρόμοιο ποσοστό ερωτώμενων, ενώ στην αραβική κοινωνία είχε υιοθετήσει τον παραδοσιακό ενδυματολογικό κώδικα, πλέον επιλέγει ρούχα που δεν διαφέρουν ιδιαίτερα από αυτά που αποτελούν τάση στο νέο κοινωνικό περιβάλλον.

Αυτή η αλλαγή είναι αποτέλεσμα δυο συνιστωσών. Αφενός, υπήρχε δυσκολία στην εύρεση ενδυμάτων, πλησιέστερων σε αυτά που φορούσαν στην πατρίδα τους και αφετέρου οι συνεντευξιαζόμενες πιστεύουν ότι αυτός είναι ένας τρόπος να δείχνουν πιο προσιτές στην τοπική κοινότητα. Όπως περιέγραψε η Φ.: *«πριν έρθω εδώ δεν ντυνόμουν έτσι, με παντελόνι και μπλούζα. Φορούσα μακρύ φόρεμα, αλλά είδα πώς ντύνονται εδώ και προσαρμόστηκα. Στην αρχή ήθελα να πάρω μακρύ φόρεμα, αλλά δεν υπήρχε στα μαγαζιά, δεν έβρισκα, μόνο σε πολύ λίγα που τα είχαν 100 ευρώ. Έτσι, άρχισα να συνηθίζω σε αυτά τα ρούχα που είναι φτηνά και τα βρίσκω παντού. Τώρα όμως ακόμη και να τα έβρισκα όπως τα θέλω, δεν θα τα αγόραζα, γιατί πιστεύω ότι όλα τα μάτια θα ήταν πάνω μου και ότι θα με φοβούνται, θα φοβούνται να νιώσουν άνετα μαζί μου στην αγορά λόγου χάρη».*

Τέλος, αρκετές ερωτώμενες σημείωσαν μια διαφορά συναισθηματικής φύσεως. Πρόκειται για την ασφάλεια που απολαμβάνουν στην Κοινότητα του Ηρακλείου. Βέβαια, σε σχέση με την χώρα καταγωγής, το αίσθημα του φόβου δεν περιγράφεται ως σταθερό χαρακτηριστικό της, αλλά ως συνέπεια των πολεμικών επεισοδίων σε αυτήν. *«Κάτι που μου αρέσει πολύ και δεν το ένιωθα πια στην Παλαιστίνη είναι το ότι υπάρχει ασφάλεια. Εδώ μπορώ να κοιμάμαι το βράδυ και να είμαι ήσυχη για τα παιδιά μου»*, όπως εξέφρασε η Ν.

Αξίζει να σημειωθεί ότι παράλληλα με την περιγραφή των αλλαγών που εντοπίζουν στις ίδιες, ένα μεγάλο μέρος του δείγματος έκανε λόγο για διαφοροποιήσεις που παρατηρεί στις συμπατριώτισσες του. Συγκεκριμένα, τονίστηκε ότι κάποιες μουσουλμάνες έχουν τηρήσει στοιχεία της αραβικής κουλτούρας και έχουν υιοθετήσει χαρακτηριστικά της χώρας υποδοχής, με τρόπο που δεν δημιουργείται ένας αρμονικός συνδυασμός. Η Σ. υπογράμμισε σχετικά: *«δεν μου αρέσει που κάποιες μουσουλμάνες εδώ φοράνε στενά ρούχα ή κοντά και κρατάνε το μαντίλι, δεν βρίσκω τον λόγο τότε να το φοράνε».*

Η άγνοια του ουσιαστικού θείου μηνύματος, εκ των προτέρων, από την κοινότητα προέλευσης, κρίνεται ως αιτία για την στάση αυτών των γυναικών. Όπως σημείωσε η Ι.: *«αυτό πιστεύω ότι συμβαίνει επειδή εξ αρχής, από την χώρα τους δεν έχουν κατανοήσει το ουσιαστικό νόημα του Ισλάμ, ζουν «στην σκιά του Ισλάμ», απλώς ακολουθούσαν αυτό που η κοινωνία ορίζει και όταν έφυγαν προσαρμόστηκαν σε αυτό που η νέα κοινωνία ορίζει. Στην μουσουλμανική κοινωνία, η γυναίκα πρέπει να φοράει μαντίλα, να προσεύχεται, να φροντίζει τα παιδιά και το σπίτι, όταν έρχεται σε μια κοινωνία που δεν είναι μουσουλμανική και βλέπει τις γυναίκες να κάνουν ότι θέλουν και ξέρει από το Ισλάμ ότι η γυναίκα μπορεί να κάνει ότι θέλει, χάνει την κριτική της σκέψη και μπορεί να ξεφύγει σε κάποια πράγματα».*

Οι ερωτώμενες που νιώθουν περιορισμένες στην χώρα υποδοχής, δεν συνάντησαν αυστηρές οριοθετήσεις κατά την ζωή τους στην κοινωνία προέλευσης. Έτσι, ενώ έχουν σπουδάσει, πλέον δεν μπορούν να αξιοποιήσουν κάποια γνώση τους.

Το ποσοστό που επιλέγει στο νέο κοινωνικό περιβάλλον έναν ρουχισμό πιο οικείο στα αραβικά πρότυπα, αξίζει να αναφερθεί ότι επισήμανε το ίδιο λαϊκό γνωμικό. Αυτό σημειώθηκε και στην ανάλυση του δεύτερου κεφαλαίου και σχετίζεται με τη θέση της γυναίκας στην κοινωνία: *«η γυναίκα είναι σαν ένα γυάλινο μπουκάλι, το οποίο δεν θα πρέπει να φθαρεί».* Εφόσον λοιπόν, η τοπική κοινωνία θεωρείται ότι έχει ελλιπή όρια στις έμφυλες σχέσεις, οι συνεντευξιαζόμενες προσπαθούν να ενισχύσουν το δικό τους τρόπο οριοθέτησης. Σύμφωνα με τον Ζιάκα (χ.χ.) η ισλαμική κοινωνία, ήδη, είχε αρχίσει να μην ακολουθεί κατά γράμμα κάποια ήθη και έθιμα. Στις μέρες μας όμως, πέρα από αυτό, παρατηρείται και το αντίστροφο του. Ο ίδιος, υποστηρίζει ότι οι πολιτικές πρακτικές και ο πόλεμος έχουν αναζωπυρώσει τον ρόλο της θρησκείας και της παράδοσης στον ισλαμικό λαό, αφού έχουν βιώσει αρνητικά γεγονότα από τους «ισχυρούς πολιτισμούς» κι έτσι δεν θέλουν να γίνουν ένα με αυτούς.

Όσον αφορά το ποσοστό που προσπαθεί η εξωτερική του εμφάνιση να μη προκαλεί αρνητικά συναισθήματα στον ελληνικό πληθυσμό, δεν συναντήθηκε κάποιο δημογραφικό ή άλλο στοιχείο που θα μπορούσε να τελεί παράμετρο επιρροής στην οικοδόμηση αυτής της πρακτικής. Σχετική είναι όμως η τοποθέτηση της Ντάνη (2017:73) ότι *«οι επιλογές που θα ακολουθήσουν οι μετανάστες διαμορφώνονται παράλληλα με τις προσδοκίες που έχει από αυτούς/ές η κοινωνία υποδοχής».*

Για τις υπόλοιπες τοποθετήσεις του δείγματος, δεν βρέθηκε κάποιο δημογραφικό ή άλλο χαρακτηριστικό που θα μπορούσε να επηρεάσει τη διαμόρφωση

τους. Άλλωστε, πρόκειται για το σύνολο σχεδόν των ερωτώμενων. Σε γενικές γραμμές, θα λέγαμε ότι το σκεπτικό των συνεντευξιαζόμενων σχετικά με τις αλλαγές που παρατηρούν σε κάποιες μουσουλμάνες, κλίνει προς το κίνημα του Ισλαμικού Φεμινισμού. Ειδικότερα, στον πυρήνα αυτού, το πρόβλημα εντοπίζεται στις παρερμηνείες που έχουν υποστεί οι αρχές του Ισλάμ από την εκεί πατριαρχική ελίτ, η οποία βρίσκεται στην εξουσία (Abdul and Selangor 2015).

Είναι πάντως σαφές, όπως έχει ειπωθεί και στις αναλύσεις των προηγούμενων κεφαλαίων, ότι οι συνεντευξιαζόμενες επιδιώκουν την κοινωνική δραστηριοποίηση των γυναικών, ή αλλιώς τον κοινωνικό ρόλο των γυναικών στην κοινωνία υποδοχής. Πάντοτε όμως επιθυμούν να υπάρχουν όρια μεταξύ αυτών και των αντρών, όπως και αντανακλά η θέση των γυναικών στην αραβική κοινότητα. Αυτή η βούληση δεν γίνεται κατανοητή από ένα μέρος της ελληνικής κοινότητας, όπως παρατηρήσαμε στο πρώτο υποκεφάλαιο, αφού θεωρείτε αποτέλεσμα εσωτερίκευσης της καταπίεσης που υφίσταται η Αράβισσα γυναίκα από τον σύζυγό της.

Ο Sander έκανε λόγο για την καταπίεση που δέχονται οι Αράβισσες, προσεγγίζοντας όμως το ζήτημα από μια άλλη οπτική. Με βάσει τον ίδιο λοιπόν, «συχνά οι γυναίκες εκβιάζονται να επιλέξουν ανάμεσα στη εκκοσμηκευμένη φιλελεύθερη δημοκρατία και την πολιτισμική κοινότητα, ανάμεσα στην «ισότητα» και την «κουλτούρα» ή ανάμεσα στα «δικαιώματα» και στη «θρησκεία». Για πολλές γυναίκες αυτή η «επιλογή» είναι αδύνατη. Οι γυναίκες επιθυμούν να μπορούν να επιλέγουν και τα δύο» (2007 στο Καραμάνου, 2011:4).

5.4. Προσδοκίες για το μέλλον

Όλες σχεδόν οι ερωτώμενες επιθυμούν να μείνουν μόνιμα στο νέο κοινωνικό περιβάλλον. Η ασφάλεια και το δημόσιο εκπαιδευτικό σύστημα συνιστούν τα βασικά κίνητρα για την παραμονή τους στην Ελλάδα. Όπως επισήμανε η Ν.: *«γενικά μου αρέσει πολύ εδώ και εδώ θα ήθελα να ζήσω. Θέλω πολύ να σπουδάσουν τα παιδιά μου. Εύχομαι αρχικά να μην έχουν δυσκολίες, να μην κινδυνεύσουν ποτέ και έπειτα να σπουδάσουν από την στιγμή που εδώ υπάρχει ασφάλεια και που μπορούν να σπουδάσουν σε αντίθεση με εμένα».*

Προχωρώντας σε μια αναλυτικότερη έκφραση των προσδοκιών, η συντριπτική πλειοψηφία του δείγματος τόνισε ότι θέτει σε προτεραιότητα την παροχή καλής ποιότητας ζωής στα παιδιά τους. Ευελπιστούν τα τέκνα τους να είναι καλοί

μαθητές-μαθήτριες, να σπουδάσουν αυτό που αγαπούν και να έχουν μια σωστή κοινωνική συμπεριφορά. Αξίζει να σημειωθεί ότι οι συνεντευξιαζόμενες επιθυμούν να μεταδώσουν στα παιδιά τους πολλά από τα στοιχεία της αραβικής κουλτούρας, συνάμα με την παροχή των δυνατοτήτων που τις χαροποιούν στην κοινωνία υποδοχής.

Στην ουσία, και οι προσωπικοί στόχοι του δείγματος αποτελούν μέσο για την επίτευξη των επιθυμιών που αφορούν τα παιδιά τους. Έτσι, βασικό μέλημα για το σύνολο είναι η εκμάθηση της ελληνικής γλώσσας, ώστε να μπορούν να είναι πιο δραστήριες στην κοινωνία και να στηρίζουν τα παιδιά τους στις όποιες ανάγκες τους.

Ένα σημαντικό ποσοστό, θα ήθελε να εργαστεί, προκειμένου να μπορέσει να ανταπεξέλθει στα οικονομικά ζητήματα της οικογένειας. *«Εύχομαι να βρω μια εργασία γιατί δεν φτάνουν τα χρήματα για τις ανάγκες μας. Δεν θα με πείραζε να εργαστώ σε οποιαδήποτε δουλειά, αλλά το μεγάλο μου πρόβλημα είναι η γλώσσα, δεν ξέρω τα ελληνικά για να ξεκινήσω αμέσως μια δουλειά. Προσπαθώ πολύ να τα μάθω για να μην στερήσω κάτι στα παιδιά μου»*, ανέφερε χαρακτηριστικά η Φ.

Μικρότερο είναι το μέρος του δείγματος που επιθυμεί να σπουδάσει, ώστε να ανταποκρίνονται καλύτερα και στις εκπαιδευτικές απαιτήσεις των παιδιών. Η Τ. εξέφρασε ότι: *«με προβληματίζει το πώς θα τα πηγαίνουν τα παιδιά μου στο σχολείο. Ήταν πολύ καλές μαθήτριες, αλλά εδώ είναι δύσκολα κι εγώ δεν μπορώ να τις βοηθήσω πια. Θα ήθελα τα παιδιά μου να ολοκληρώσουν το σχολείο, να σπουδάσουν ότι επιθυμούν εκείνα και εύχομαι να μπορώ να σπουδάσω κι εγώ. Να μάθω καλά την γλώσσα και να σπουδάσω το οτιδήποτε, ανάλογα με το πόσο καλά θα τα πηγαίνω»*.

Η μειοψηφία του δείγματος επιδιώκει να επιστρέψει στην χώρα προέλευση, μόλις ξεπεραστεί ο πόλεμος, καθώς η οικογενειακή και κοινωνική ενότητα που υφίσταται εκεί είναι το βασικό ζητούμενο τους. Ωστόσο, οι ερωτώμενες δεν πιστεύουν ότι αυτό θα είναι εφικτό, τουλάχιστον σύντομα. Έτσι, οι επιθυμίες τους για το μέλλον επικεντρώνονται στο πλαίσιο της χώρας υποδοχής και περιλαμβάνουν δράσεις κοινωνικής ενότητας και προσφοράς. Σχετική είναι η τοποθέτηση της Λ.: *«θα θελα πολύ αργότερα, που θα έχω μάθει καλά την ελληνική γλώσσα, να συμμετέχω σε μια ομάδα από άντρες και γυναίκες που θα μιλάμε για την ισότητα ανάμεσα στα δυο φύλα, το πώς αντιλαμβανόμαστε την ελευθερία, το πώς μπορούμε να λειτουργούμε στην κοινωνία για να γινόμαστε καλύτεροι άνθρωποι. Ένα όνειρο μου, που εδώ και πολύ καιρό είχα πει στον εαυτό μου πως σε όποια χώρα κι αν είμαι θα το κάνω, είναι να φτιάξω μια ομάδα με την οποία θα μοιράζουμε πράγματα σε ανθρώπους που το έχουν*

ανάγκη, αλλά χωρίς να το ξέρει κάποιος άλλος, χωρίς να το προβάλλουμε γιατί είναι σημαντικό να κάνεις με διακριτικότητα κάτι καλό».

Αξίζει να σημειωθεί ότι ένας μικρός αριθμός γυναικών, δεν εστιάζει στην εκάστοτε χώρα διαμονής, αλλά στην ύπαρξη ειρηνικής διαβίωσης σε αυτήν. *«Αυτό που σκέφτομαι πλέον είναι να υπάρχει ειρήνη και ασφάλεια. Δεν με απασχολεί πολύ πια ούτε το που θα είμαστε, ούτε το εάν θα σπουδάσουν τα παιδιά, αυτό που με νοιάζει είναι να μην φοβούνται»*, όπως τόνισε η Σ. Βέβαια, όλες οι ερωτώμενες θα ήθελαν να επισκεφτούν την πατρίδα τους, διότι αρκετά συγγενικά τους μέλη βρίσκονται ακόμη εκεί.

Σε γενικές γραμμές, οι συνεντευξιαζόμενες είναι αισιόδοξες για την πορεία των καταστάσεων και την επίτευξη των στόχων τους. Όπως υπογράμμισε η Ν.: *«Κάθε τι στην ζωή χρειάζεται προσπάθεια, τίποτα που ονειρεύεσαι να πετύχεις δεν γίνεται εύκολα, χρειάζεται υπομονή, αλλά πιστεύω πως θα τα καταφέρω. Στο Λίβανο λέμε εάν κουραστείς, θα προχωρήσεις, όπως ένα αυτοκίνητο χρειάζεται βενζίνη για να συνεχίσει, έτσι και τα σχέδια μου για το μέλλον θα γίνουν με προσπάθεια και υπομονή».*

Ωστόσο, στο πλαίσιο της εργασιακής απασχόλησης, ένα μικρότερο ποσοστό του δείγματος νιώθει άγχος. Λόγω της ηλικίας τους, οι ερωτώμενες δυσκολεύονται να μάθουν την ελληνική γλώσσα. Έτσι, όταν θα την γνωρίζουν θα είναι ακόμη μεγαλύτερης ηλικίας και άρα οι πιθανότητες να εμπλακούν στην αγορά εργασίας μειώνονται.

Όμοια λοιπόν με το πρώτο υποκεφάλαιο, η πλειοψηφία των συνεντευξιαζόμενων που θα ήθελε να εργαστεί συνιστάται από γυναίκες που είχαν επαγγελματική ενασχόληση και στην κοινωνία προέλευσης. Οι υπόλοιπες κινητοποιούνται σε αυτή την ζήτηση εξαιτίας οικονομικών δυσχερειών.

Οι ερωτώμενες που επιθυμούν να σπουδάσουν έχουν αποκτήσει ήδη κάποιο πτυχίο στην χώρα καταγωγής κι έτσι δεν θέλουν να χάσουν την πληρότητα που ένιωθαν σε σχέση με τον εκπαιδευτικό τομέα.

Το δείγμα που επιδιώκει τον επαναπατρισμό τόνισε ότι πέρασε μια ζωή ακριβώς όπως την ήθελε όσο καιρό κατοικούσε εκεί. Τέλος, μεταξύ των ερωτώμενων που εστιάζουν μόνο στην ύπαρξη ειρηνικών συνθηκών διαβίωσης δεν βρέθηκε κάποιο στοιχείο που θα μπορούσε να ενισχύει αυτή την εστίαση τους. Αυτές, όπως και όλες σχεδόν οι συνεντευξιαζόμενες βίωσαν την βαναυσότητα του πολέμου.

Θα λέγαμε λοιπόν ότι το ζήτημα της αποδοχής του «διαφορετικού», συνοδεύει πάντοτε το φαινόμενο της ένταξης, και σε αυτό το πλαίσιο είναι σημαντικό να μην ξεχνάμε ότι πέρα από τα μέλη της χώρας υποδοχής και οι ίδιοι οι μετανάστες έρχονται αντιμέτωποι με μια διαφορετικότητα, την οποία καλούνται να διαχειριστούν, συνάμα μάλιστα με τη διαχείριση ενδότερων θεμάτων, όπως είναι ο αποχωρισμός συγγενικών προσώπων, το πένθος και το μετατραυματικό στρες, που δημιουργεί η εμπειρία της μετανάστευσης. Βέβαια, μέσα από την αναφορά που έκαναν οι ερωτώμενες στα τα τέκνα τους, συμπεραίνουμε ότι για έναν μεγάλο αριθμό του δείγματος επιθυμεί έναν τρόπο ένταξης που προσεγγίζεται από το πολυπολιτισμικό πρότυπο. Η πολυπολιτισμικότητα είναι μια ευρεία έννοια που ενσωματώνει μια ποικιλία συμπεριφορών, πεποιθήσεων, αξιών και πρακτικών, (Laungani, 2007). Ο Joppke (1999) αναφέρει πως το μοντέλο αυτό πρωτοεμφανίστηκε σαν μια κριτική στη κυριαρχία του δυτικού πολιτισμικού μοντέλου και ο στόχος του είναι να δώσει φωνή στις πολιτισμικά καταπιεσμένες κοινωνικές ομάδες, οι οποίες περιθωριοποιούνται από τα κυρίαρχα στερεότυπα για αυτές και γίνονται άορατες. Το πολυπολιτισμικό μοντέλο δέχεται ότι η κοινωνία αποτελείται από διαφορετικές ομάδες με πολιτισμικές ιδιαιτερότητες και ότι καμία κουλτούρα δεν είναι καλύτερη από τις άλλες. Παράλληλα, ενθαρρύνει τη διατήρηση των πολιτισμικών παραδόσεων και των ιστορικών στοιχείων των διαφόρων εθνικών ομάδων και τονίζει την ενότητα μέσα από τη διαφορετικότητα.

Συνοψίζοντας, κατανοούμε ότι οι συνεντευξιαζόμενες καταβάλλουν μεγάλη προσπάθεια για την ομιλία των ελληνικών, προκειμένου να ενταχθούν περισσότερο στο κοινωνικό σύνολο. Βέβαια, δεν λαμβάνουν ιδιαίτερη κρατική μέριμνα επί αυτού, πράγμα που γίνεται εμφανές από την έλλειψη κέντρων εκμάθησης της γλώσσας στον ενήλικο μεταναστευτικό πληθυσμό και από την απουσία στήριξης των παιδιών τους στις εκπαιδευτικές ανάγκες. Την ίδια στιγμή, αξιόλογες είναι οι πρωτοβουλίες των ντόπιων πολιτών. Κατά βάση όμως, οι όποιες προσεγγίσεις που πραγματώνονται έχουν σκοπό να συμβάλλουν στην εξοικείωση του δείγματος με την ελληνική κουλτούρα κι όχι τόσο στη γεφύρωση μιας αλληλεπιδραστικής συναναστροφής. Τέλος, το σύνολο του δείγματος, μεταξύ του οποίου εντάσσονται και ερωτώμενες που διαμένουν αρκετά χρόνια στην Ελλάδα, δεν έχει χτίσει κάποια βαθύτερη σχέση με την κοινωνία υποδοχής. Άλλωστε, ένα μεγάλο μέρος του δείγματος δυσκολεύεται να βρει εργασία, πράγμα που θα βοηθούσε στη καλλιέργεια μιας στενότερης επαφής με το νέο κοινωνικό περιβάλλον, στην οποία τάσσονται θετικά.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Από την ανάλυση των συνεντεύξεων οδηγούμαστε στα ακόλουθα συμπεράσματα σχετικά με τον ρόλο και τη θέση του γυναικείου φύλου στην αραβική κοινωνία. Αρχικά, θα πρέπει να επισημανθεί ότι δεν εντοπίστηκε μια μονοδιάστατη γραμμή ζωής των γυναικών κι άρα είναι αδύνατο να υπάρξει ένα μοναδικό πορτραίτο των μουσουλμανικών χωρών. Έτσι, μέσα από τις συνεντεύξεις, οι οριενταλιστικές προσεγγίσεις που παρουσιάζουν τις γυναίκες ως θύματα μιας στατικής πατριαρχικής κουλτούρας τίθεται σε αμφισβήτηση, επιβεβαιώνοντας τη τοποθέτηση της Treacher (2008) ότι η αραβική περιοχή δεν είναι ομογενοποιημένη. Την ίδια στιγμή βέβαια, συναντιούνται ορισμένα στοιχεία που αποτελούν σταθερά για το σύνολο του δείγματος και παράλληλα επηρεάζουν τη δημιουργία διαφοροποιήσεων μεταξύ αυτού. Συγκεκριμένα, αυτά συνιστώνται από την θρησκευτική ευλάβεια, τον θεσμό της οικογένειας και την τήρηση των εθίμων και των παραδόσεων, όπως εντοπίσαμε και στη θεωρητική γνώση (Charles κ Denman 2012· Farhat 2015· Alexandera και Parhizkar, 2018· Ventura 2018· και Habib 2018).

Πιο ειδικά, ο ρόλος της θρησκείας στην χώρα προέλευσης είναι εξαιρετικά σημαντικός, όπως απορρέει από την προσωπική ανάγκη των πολιτών της να υιοθετούν θρησκευτική συνείδηση. Για αυτό άλλωστε, παραμένει έντονη η θρησκευτικότητα του δείγματος και στη χώρα υποδοχής. Κατά βάση, οι θρησκευτικές επιταγές αφορούν την ορθή κοινωνική συμπεριφορά, χωρίς ωστόσο να παραπέμπουν σε φαινόμενα φανατισμού. Στόχος είναι η οικογενειακή και κοινωνική ενότητα, ενώ το ζήτημα του αλληλοσεβασμού αναδεικνύεται ιδιαίτερα. Δεδομένης της ευρείας, εάν όχι καθολικής, αποδοχής των θρησκευτικών προτροπών από τον αραβικό λαό, μεγάλο μέρος αυτών αποτελεί πλέον κομμάτι της τοπικής παράδοσης. Έτσι, ο τρόπος απόδοσης σεβασμού προς το γυναικείο φύλο έχει λάβει διαφορετικές εκφάνσεις στην κοινωνία. «Το ίδιο το Ισλάμ έχει μια ποικιλία παραδόσεων που σχετίζονται με το φύλο και εξαρτώνται από τις διάφορες ισλαμικές θρησκευτικές κοινότητες», όπως τονίζει ο Bullock (2002 στο Bastianetal., 2018: 21). Αξίζει να σημειωθεί ότι ο θρησκευτικός πυλώνας αναφέρθηκε από τις ίδιες τις συνεντευξιζόμενες και αξιολογείτε θετικά από όλες τους. Επομένως, θεωρούμε ότι το σημείο όπου η θρησκευτικότητα συγχέεται με την παράδοση γεννά διαφοροποιήσεις.

Όσον αφορά την οικογένεια ως σπουδαίο πυλώνα στις χώρες της Ανατολής, παρατηρούμε ότι σχεδόν το σύνολο του δείγματος παντρεύτηκε σε νεαρή ηλικία και

έχει αποκτήσει τουλάχιστον τρία παιδιά. Κατά επέκταση, αφενός οι οικογενειακές αρμοδιότητες συνιστούν βασικό μέλημα των γυναικών, μειώνοντας το διαθέσιμο χρόνο τους. Αφετέρου, σχετικά με την αξιοποίηση αυτού του χρόνου, οι πρακτικές της κάθε οικογένειας διαμορφώνονται σε μεγάλο βαθμό από την επιλογή των κοινωνικών προτύπων που θεωρείται ότι αντικατοπτρίζουν τη θεία βούληση. Έτσι, η συμμετοχή των γυναικών στην εκπαίδευση, την εργασία, την κοινωνική δράση, δεν είναι όμοια για όλες τις ερωτώμενες. Η πλειοψηφία ακολουθεί μια αυστηρή οριοθέτηση στις έμφυλες συναναστροφές, γεγονός που περιορίζει τις επιλογές τους στα κοινωνικά δρώμενα. Από την άλλη, κάποιες συνεντευξιαζόμενες συνδυάζουν το αίσθημα του σεβασμού με την ενεργή κοινωνική λειτουργικότητα. Αυτή η επιλογή επηρεάζεται από το μορφωτικό επίπεδο, κι αυτό ίσως επειδή η θρησκεία και η παράδοση είναι τόσο συνυφασμένες που απαιτείτε έντονη κριτική σκέψη για την κατανόηση των ορίων της κάθε μιας. Συνεπώς, επηρεάζεται πρότερα από την οικογένεια των κοριτσιών, αφού αυτή έχει μεγάλη βαρύτητα λόγου στη καθοδήγηση των τέκνων της, όπως στην απόφαση του εάν θα σπουδάσουν ή όχι.

Ωστόσο, παρότι μεγάλο ποσοστό του δείγματος δεν έλαβε μέρος στην εκπαιδευτική διαδικασία επισημαίνει την ύπαρξη διαφοροποίησης ανάμεσα στο αληθινό θείο μήνυμα και τις παρερμηνείες που έχει δεχτεί. Ακόμη λοιπόν κι εάν οι γυναίκες δεν μπορούν να τροποποιήσουν άμεσα κάποια στοιχεία που τις δυσαρεστούν, όπως το οικογενειακό δίκαιο, η θρησκεία αποτελεί μέσο ενδυνάμωσης αυτής της επιθυμίας τους για αλλαγή. Με την σειρά της, αυτή η αλλαγή μπορεί να επιτευχθεί έμμεσα από την ανατροφή των παιδιών.

Παρατηρούμε επίσης μια αλληλοσυνδεόμενη στάση των συνεντευξιαζόμενων στους διάφορους τομείς ζωής. Μια γυναίκα για παράδειγμα που έχει παντρευτεί σε νεαρή ηλικία, δεν υλοποιούσε πολλές ψυχαγωγικές εξόδους μέχρι τότε κι έπειτα δεν σπούδασε και δεν εργάζεται. Ωστόσο, η αφοσίωση στην οικογένεια, η κοινωνική ενότητα, ο αλληλοσεβασμός και τα όρια μεταξύ ανδρών και γυναικών είναι έννοιες επιθυμητές από το δείγμα, όπως άλλωστε πρεσβεύει και η θρησκεία, άσχετα από την ακριβή μορφή εκπλήρωσης αυτών που θα ήθελε η κάθε ερωτώμενη.

Τέλος, μέσα από τις προσδοκίες των συνεντευξιαζόμενων για τις ίδιες και τα παιδιά τους, οι οποίες αφορούν την επαγγελματική σταδιοδρομία και την αρμοστή συμπεριφορά στην κοινωνία, κατανοούμε ότι χαροποιούνται από την κοινωνική δραστηριοποίηση των Ελληνίδων. Ταυτόχρονα, θα επιθυμούσαν περισσότερα όρια στην έμφυλες σχέσεις και πιο ισχυρό κοινωνικό ενδιαφέρον, χαρακτηριστικά που

υποστηρίζεται ότι εκλείπουν εξαιτίας της ατονικής θρησκευτικής συνείδησης στην χώρα υποδοχής. Αυτός ο συνδυασμός θεωρείται ως αρμοστός και σε σχέση με την αξιολόγηση της διαχρονικής εξέλιξης του γυναικείου φύλου. Η σύγχρονη γυναίκα σημειώνεται ότι απολαμβάνει μεγαλύτερη ελευθερία, αλλά μέσα στο ευρύ φάσμα αυτής, κινδυνεύει να υποβιβαστεί η έκφραση κάποιων ηθικών αξιών, όπως ο αυτοσεβασμός. Αντιλαμβάνονται δε ότι αυτή η επιθυμία τους μεταφράζεται διαφορετικά από τη νέα κοινωνία, προσδίδοντας της την έννοια της επιβολής και της καταπίεσης. Κατανοούμε λοιπόν, ότι οι συνεντευξιαζόμενες επιδιώκουν η ένταξή τους να περιλαμβάνει στοιχεία από τον κοινωνικό ρόλο που κυριαρχεί στην ελληνική κοινότητα και να συνδυάζεται με τις αξίες που κυριαρχούν στην χώρα προέλευσης και είναι εμφανής στην κοινωνική θέση των γυναικών εκεί.

Επομένως, παρατηρούμε ότι έχουν καλλιεργημένη κριτική σκέψη, μάχονται με το δικό τους τρόπο για την τροποποίηση κοινωνικών δεδομένων που κρίνουν αρνητικά στην πατρίδα τους και υιοθετούν με την μορφή που επιθυμούν τα καινούρια στοιχεία που κρίνουν θεμιτά. Θα λέγαμε μάλιστα, ότι ακόμη και με βάση το Δυτικό τρόπο σκέψης, έχουν κατορθώσει σημαντικά να επιτύχουν τους στόχους τους, αφού καμία ερωτώμενη δεν ανέφερε ως προσδοκία την παντρεία της κόρης της ή την συμβολή των παιδιών στα ζητήματα του οίκου, όπως συνέβαινε τα παλαιότερα χρόνια. Άλλωστε, πρόκειται για κοινωνικές συνήθειες που εφαρμόζονταν από διάφορες χώρες στο παρελθόν.

Για εμάς, η διαμόρφωση μιας κοινότητας, όπου η ύπαρξη διαφορετικών πολιτισμικών στοιχείων θα γίνεται αντιληπτή ως ευκαιρία για νέα γνώση και κατά επέκταση ως κοινωνικός πλούτος, είναι το βέλτιστο αποτέλεσμα της ενταξιακής πορείας.

Το μοντέλο της διαπολιτισμικότητας θεωρούμε ότι εμβαθύνει στο ζήτημα της ένταξης των μεταναστών και σε αυτό στηρίζονται οι αντιλήψεις μας, όπως συνάδει και με τις αρχές της κοινωνικής εργασίας. Στις βιβλιογραφικές αναφορές για τη διαπολιτισμικότητα εκφράζεται ως ζητούμενο και σημείο κλειδί η επαφή, η γνωριμία μεταξύ των μεταναστών και του νέου κοινωνικού περιβάλλοντος. Ο Habermas (2003) επισημαίνει ότι το διαπολιτισμικό πρότυπο προτείνει μια κοινωνία της συμπερίληψης κι όχι την ύπαρξη παράλληλων, κλειστών και ανεξάρτητων πολιτισμικών ομάδων.

Σύμφωνα με το γενικό περιεχόμενο της κοινωνικής εργασίας, για την επίλυση κάθε προβλήματος πρέπει να αναζητείται η «ρίζα» του. Όπως κατανοούμε από τις

συνεντεύξεις, ένα σημαντικό μέρος της χώρας υποδοχής έχει διαμορφώσει εκ των προτέρων αρνητικές αντιλήψεις σχετικά με την αραβική κουλτούρα.

Είναι επομένως σημαντικό η επίτευξη ενός στόχου να ξεκινάει ένα βήμα ακόμη πιο πίσω. Η πρόνοια είναι βασικός πυλώνας σε ένα κράτος για την αποτελεσματική διαχείριση του νεοφερμένου πληθυσμού κι αυτή θα πρέπει να διαμορφώνεται με ανθρωπιστικές αξίες. Πιο ειδικά θα πρέπει να υπάρχει:

- μεταναστευτική πολιτική που λαμβάνει αυστηρά υπόψη τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως α) την παροχή της δυνατότητας στους μετανάστες να αξιοποιήσουν τις υπηρεσίες ασύλου, συνάμα με την αξιοκρατική χορήγηση αυτού, β) την κάλυψη της ανάγκης για σίτιση και στέγαση και γ) τη διαφύλαξη ισότητας στους τομείς κοινωνικής συμμετοχής, όπως την αγορά εργασίας,
- ενσωμάτωση στο εκπαιδευτικό πρόγραμμα, αντιρατσιστικού επιμορφωτικού υλικού που θα καλλιεργεί την κριτική σκέψη και τον αλληλοσεβασμό στα παιδιά, τα βασικά συστατικά της κοινωνικής ανάπλασης.
- ενημέρωση και υποστήριξη των γονέων για την είσοδο των τέκνων τους στο εκπαιδευτικό σύστημα, πράγμα που θα συμβάλλει αφενός στην πολιτισμική αλληλεπίδραση και αφετέρου στην βέλτιστη μακροπρόθεσμη συμμετοχή των μεταναστών σε διάφορα πεδία, όπως την αγορά εργασίας.

Οι κρατικές αποφάσεις λοιπόν έχουν εξέχοντα ρόλο στην ένταξη του μετακινούμενου πληθυσμού. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η χάραξη τους δεν μπορεί να επηρεαστεί από τους πολίτες. Ως εκ τούτου, κρίνουμε σημαντικές τις δράσεις κοινωνικής ευαισθητοποίησης και κινητοποίησης. Πρόκειται για ενέργειες που μπορεί να πραγματοποιούνται στο πλαίσιο του έργου των κοινωνικών λειτουργών, των δράσεων κοινωνικών κινημάτων, ή των απλών εθελοντικών πρωτοβουλιών. Η συνεργασία όλων των παραπάνω και η πολυεπίπεδη προσέγγιση του ζητήματος είναι απαραίτητο στοιχείο στη δημιουργία μιας διαπολιτισμικής κοινωνίας.

Πιο ειδικά, από τις συνεντεύξεις που πραγματοποιήσαμε κατανοούμε ότι κρίνεται ωφέλιμη:

- η παροχή δωρεάν μαθημάτων ελληνικών,
- η υλοποίηση προγραμμάτων δωρεάν εκμάθησης στοιχείων της μουσουλμανικής και της ελληνικής κουλτούρας, όπως η παραγωγή του «Ζάταρ» (παραδοσιακό μπαχαρικό της αραβικής κουζίνας) και οι ελληνικοί

παραδοσιακοί χοροί, με στόχο την αλληλοσυσχέτιση και την προβολή θετικών χαρακτηριστικών από την χώρα των μεταναστών,

- η οργάνωση δωρεάν κοινωνικών δρώμενων, όπως το θερινό σινεμά, με μετάφραση της πρόσκλησης και υπότιτλους ταινίας. Το δείγμα δεν συνηθίζει τις εξόδους σε καφετέριες, αλλά χαροποιείτε από τις συλλογικές δραστηριότητες και έτσι εντείνετε το αίσθημα κοινωνικής ενότητας,
- η εμπλοκή της σχολικής κοινότητας στην καλλιέργεια διαπολιτισμικών σχέσεων, μέσα από την εβδομαδιαία πρόσκληση κάποιων μητέρων να αναλάβουν την επίβλεψη των διαλειμμάτων. Οι αρμοδιότητες που αφορούν το σχολείο συνιστούν επιθυμητή έξοδο από τις συνεντευξιαζόμενες κι έτσι η συμμετοχή μητέρων διαφορετικής εθνικότητας σε αυτές είναι ένας τρόπος επικοινωνίας μεταξύ τους,
- η συμβολή της εκκλησίας, με την παρουσίαση στο πλαίσιο αυτής, εισηγήσεων και δράσεων που αφορούν τους μετανάστες, είτε από τα μέλη της, είτε από επιστήμονες. Αφενός η εκκλησία έχει αρκετή ισχύ στην ελληνική κοινότητα και αφετέρου οι παρερμηνείες για τον νεοεισερχόμενο πληθυσμό απορρέουν κυρίως από τον θρησκευτικό ρόλο στις ανατολικές χώρες και τέλος,
- η αξιοποίηση της «δύναμης της εικόνας» που προσφέρει το διαδίκτυο. Η υλοποίηση καμπάνιας στην οποία δημόσια πρόσωπα θα παρουσιάζουν ένα στοιχείο από την χώρα των μεταναστών το οποίο θεωρούν θετικό ή θαυμαστό, θα μπορούσε λόγω χάρη να είναι ένας τρόπος ανατροπής των γενικευμένων στερεοτύπων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Μουσούρου, Λ. (1991), *Μετανάστες και Μεταναστευτική Πολιτική*, Gutenberg, Αθήνα.
- Καραμάνου, Α. (2011) «Πολυπολιτισμικότητα, Ανθρώπινα Δικαιώματα & Ισότητα των Φύλων» στο: Γιαρμενίτης, Π. (επιμ.) *Διαπολιτισμικότητα και θρησκεία στην Ευρώπη: Μετά την Επικύρωση της Συνθήκης της Λισσαβόνας*. Αθήνα: Ίνδικος, σ. 209-238.
- Παπαιωάννου, Α., Θεοδωράκης Ι., & Γούδας, Μ. (2003) «Ποιοτικές – ερμηνευτικές μέθοδοι έρευνας στη φυσική αγωγή» στο: *Για μία καλύτερη φυσική αγωγή*. Θεσσαλονίκη: Χριστοδουλίδη, σ. 341-364.
- Πουλοπούλου – Έμκε Hughes, M. & Kroehler, K. (2007) *Κοινωνιολογία, οι βασικές έννοιες*, Αθήνα: Κριτική.
- Σακκάς, Δ. (2011) *Οι άραβες στη νεότερη και σύγχρονη εποχή*. Αθήνα: Πατάκης.
- Τσαούσης, Δ. (2006) *Η κοινωνία του ανθρώπου: Εισαγωγή στην κοινωνιολογία*. Αθήνα: Gutenberg.

Μεταφρασμένα βιβλία

- Babbie, E. (2011) *Εισαγωγή στην κοινωνική έρευνα* (επιμ. Ζαφειρόπουλος Κ., μτφρ. Γ. Βογιατζής). Αθήνα: Κριτική.
- Candiard, A.(2018) *Κατανοώντας το Ισλάμ ή μάλλον γιατί δεν το καταλαβαίνουμε καθόλου*, μετάφρ. Λαμπρινού Κ. Αθήνα: Πόλις.

- Green N. (2010), *Οι δρόμοι της Μετανάστευσης: Σύγχρονες θεωρητικές προσεγγίσεις*, μετάφρ. Παρσανόγλου Δ. Αθήνα : Σαββάλας.
- Prado, A. (2014) *Ισλάμ και Αναρχισμός*, μετάφρ. Γονθάλεθ, Α. & Γεροδήμος, Θ., Ιωάννινα: Ισνάφι.
- Said, E. (1996) *Οριενταλισμός: Η πιο προκλητική σύγχρονη πολιτισμική μελέτη... Μια έντονη πολεμική της αντιμετώπισης που παραδοσιακά επιφυλάσσει η Δύση στην Ανατολή*, μετάφρ. Τερζάκης Φ. Αθήνα: Νεφέλη.
- Said, E. (2002) *Καλύπτοντας το Ισλάμ: Πως τα Μ.Μ.Ε. και οι αναλυτές καθορίζουν την εικόνα που έχουμε για τον υπόλοιπο κόσμο*, μετάφρ. Έμκε Ε. Αθήνα: Νεφέλη.

Αρθρογραφία

Ελληνόγλωσση

- Γέρος, Π. (2008) «Επανεξετάζονται τις έννοιες του «Ισλάμ» και της «Ευρώπης»: Θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 127 Γ', σ. 45-72.
<https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/ekke/article/view/9877/9978>
[πρόσβαση 20 Απριλίου 2019].
- Ζιάκας, Γ. (χ.χ.) *Ισλάμ: Οι βασικές αρχές και η σχέση του με τον χριστιανισμό*
<https://docplayer.gr/16400241-Islam-oi-vasikes-toy-arhes-kai-i-shesi-toy-me-ton-hristianismo.html>
- Ιωσιφίδης Θ. (2008), *Ποιοτικές μέθοδοι έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες*, Αθήνα: Κριτική.
- Ίσαρη, Φ., Πουρκός, Μ., (2015) *Ποιοτική μεθοδολογία έρευνας*. Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών.
<https://repository.kallipos.gr/handle/11419/5826> [πρόσβαση 25 Ιουνίου 2019].

- Κριπαροπούλου, Α. (2017) *Κοινωνικές ανισότητες: Βασικές Αρχές Κοινωνικών Επιστημών*. <https://www.slideshare.net/akriparopoulou/ss-72058161>
- Κυρίδης, Α., Σπινθουράκη, Ι.Α., Βαμβακίδου, Ι., Ιακωβίδου, Ε. (2009) «Ιστορίες ζωής Μουσουλμάνων γυναικών και η αναζήτηση πολιτικής ταυτότητας στη Δύση», *Πρακτικά του δεύτερου νοτιο-ευρωπαϊκού και μεσογειακού συνεδρίου Πολιτειότητα, Ταυτότητα και Πολιτισμός: Η Πρόκληση για την Εκπαίδευση*, Πάτρα: Πανεπιστήμιο Πατρών, σ. 1-17.
- Κεδράκα, Κ. (2008) *Μεθοδολογία λήψης συνέντευξης*. <https://docplayer.gr/30523970-Kedra-ka-k-2008-methodologia-lipsis-synenteyxis-sto-katerina-kedra-ka-kathigitria-symvoylos-sti-th-e.html>
- Καρακουλάκη, Μ. (2013) «Τα Τρία Κύματα Φεμινισμού και ο Ισλαμικός Φεμινισμός». *Κέντρο Μελέτης Μεσογειακής – μεσανατολικής Πολιτικής και πολιτισμού*(2), https://www.academia.edu/3557117/%CE%A4%CE%B1_%CE%A4%CF%81%CE%AF%CE%B1_%CE%9A%CF%8D%CE%BC%CE%B1%CF%84%CE%B1_%CE%A6%CE%B5%CE%BC%CE%B9%CE%BD%CE%B9%CF%83%CE%BC%CE%BF%CF%8D_%CE%BA%CE%B1%CE%B9_%CE%BF_%CE%99%CF%83%CE%BB%CE%B1%CE%BC%CE%B9%CE%BA%CF%8C%CF%82_%CE%A6%CE%B5%CE%BC%CE%B9%CE%BD%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82 [πρόσβαση 02 Απριλίου 2019].
- Καραλή, Σ. (2017) «Οριενταλισμός: Η πρόσληψη της Ανατολής από τους Αρχαίους Έλληνες μέχρι την Εθνικιστική Ευρώπη» <https://www.postmodern.gr/orientalismos-i-proslipsi-tis-anatolis-apo-tous-archeous-ellines-mechri-tin-ethnikistiki-evropi/>
- Ντάνη, Σ. (2017) «Η μη αποδοχή της ετερότητας: Αναπαραστάσεις της ετερότητας, κοινωνικός αποκλεισμός, ρητορική μίσους» στο: Αποστολίδου, Α. (επιμ.) *Όψεις του προσφυγικού φαινομένου*. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο.

- Νόμος 3386/2005: Είσοδος, διαμονή και κοινωνική ένταξη υπηκόων τρίτων χωρών στην Ελληνική Επικράτεια. *Τράπεζα πληροφοριών νομοθεσίας* <https://www.e-nomothesia.gr/kat-allodapoi/n-3386-2005.html> [πρόσβαση 7 Απριλίου 2019].
- Πανταζής, Β. (2017) «Μετανάστευση- Ένταξη των μεταναστών». *Faidra Project* <http://faidraproject.eu/%CE%BC%CE%B5%CF%84%CE%B1%CE%BD%CE%B1%CF%83%CF%84%CE%B5%CF%85%CF%83%CE%B7-%CE%B5%CE%BD%CF%84%CE%B1%CE%BE%CE%B7-%CF%84%CF%89%CE%BD-%CE%BC%CE%B5%CF%84%CE%B1%CE%BD%CE%B1%CF%83%CF%84%CF%89%CE%BD/> [πρόσβαση 17 Μαΐου 2019].
- Προκοπάκης Ε. (2009), " Πολυπολιτισμικότητα - Κοινωνική Ένταξη και αποκλεισμός " Σημειώσεις στο μάθημα Διαπολιτισμική Κοινωνική Εργασία.

Ξενόγλωσση

- Abdul Rani Z. (2015) “What is Islamic Feminism? Promoting cultural change and gender equality”, *Proceeding of the 2nd International Conference on Management and Muamalah*, Selangor: International Islamic University College pp: 247-254 https://www.researchgate.net/publication/309661059_WHAT_IS_ISLAMIC_FEMINISM_PROMOTING_CULTURAL_CHANGE_AND_GENDER_EQUALITY [accessed 04-03-2019].
- Abu-Lughod L. (2002), “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others”, *American Anthropologist* 104 (3):783-790 <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/aa.2002.104.3.783> [accessed 05-04-2019].
- Ager A. and Strang A. (2008), “Understanding Integration: A Conceptual Framework”, *Journal of Refugee Studies*, Oxford University Press, 21(2) : 167-191.

- Ahmed L. (1992) *Women and gender in Islam, Historical roots of a modern debate*, New Haven: Yale University pres.
- Alexander A. and Parhizkar S. (2018) “A multilevel study of gender egalitarian values across Muslim-majority provinces: the role of women and urban spaces” *International Review of Sociology* pp:18 <https://doi.org/10.1080/03906701.2018.1473124> [accessed 5-12-2018].
- Alexander, J. (2013) ‘Struggling over the mode of incorporation: backlash against multiculturalism in Europe’. *Ethnic and Racial Studies*, 36 (4), pp.531-556. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01419870.2012.752515> [accessed 18 May, 2019].
- Al-Hassan Golley,N. (2004) “Is feminism relevant to Arab women?” *Third World Quartely* 25(3), pp. 521-536. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0143659042000191410> [accessed 01-04-2019].
- Alsaba K. & Kapilashrami A. (2016) “Understanding women’s experience of violence and the political economy of gender in conflict: the case of Syria”, *Reproductive Health Matters*, 24:47, 5-17, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1016/j.rhm.2016.05.002> [accessed 04-02-2018].
- Alsaleh, M. (2015) ‘Family Violence in Syria’. *In Violence and Crime in the Family: Patterns, Causes, and Consequences*, pp. 99-127. <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/S1530-353520150000009005/full/html> [accessed 21-03-2019].
- Al- rahabi M. (2017), “Syrian Women unite for political change”, www.una.org.uk/magazine/2017-2/syrian-women-unite-political-change?fbclid=IwAR3JKZqlf7roAwz59LtI_fsufNtWnF1mejEQygfza7E5yjabWDuo143OL-k [accessed 22-04-2019].

- Anderson J. (2010), “Intercultural Dialogue and Free, Full and Equal Participation: Towards a new agenda for an intercultural Europe”, Platform for Intercultural Europe Discussion Paper 1 <http://phil.uu.nl/~joel/research/publications/Anderson-InterculturalDialogueEnablingfreefullequalparticipation.pdf> [accessed 10-04-2019].
- Badran M. (2002) Islamic Feminism: What's in a Name. *Al-Ahram Weekly Online*, 569 <http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2002/569/cu1.htm> [accessed 15-04-2019].
- Badran M. (2008) “Engaging Islamic Feminism” Kynsilehto A. (ed.) *Islamic feminism: current perspectives*. Finland: Tampere Peace Research Institute, pp: 25-37
https://www.academia.edu/24452114/ISLAMIC_FEMINISM_CURRENT_PERSPECTIVES [accessed 10-04-2019].
- Belli A. & Loretoni A. (2017) “Gender, Identity and Belonging: New Citizenships beyond Orientalism”, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*. 19 (5) ,pp: 483-498,
<https://doi.org/10.1080/19448953.2017.1296257> [accessed 07-05-2019].
- Bennett C. (2005) *Muslims and modernity*, New York: Continuum.
- Bezzi A. (2016), “Women and the Law in Jordan: Islam as a Path to Reform”, Amman: West Asia-North Africa Institute,
https://www.researchgate.net/publication/321527412_Women_and_the_Law_in_Jordan_Islam_as_a_Path_to_Reform [accessed 05-05-2019].
- Bill Ashcroft, B. (2004) ‘Representation and its discontents: Orientalism, Islam and the Palestinian crisis’. *Religion*, 34 (2), pp. 113–121.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1016/j.religion.2003.12.003> [accessed 24-04-2019].
- Bombelli G. (2015), “Toward a New Lexicon and a Conceptual Grammar to Understand the “Multicultural Issue” in: La Barbera (ed) *Identity and Migration in Europe: Multidisciplinary Perspectives*. Switzerland: Springer International p: 17-29

https://www.academia.edu/18367296/Identity_and_Migration_in_Europe_Multidisciplinary_Perspectives_La_Barbera_ed. [accessed 10-05-2019].

- Brown S. And Bean F. (2006), New immigrants, new models of assimilation, Prepared for a special issue on the “Second Generation”, Migration Policy Institute Washington, <https://www.migrationpolicy.org/article/assimilation-models-old-and-new-explaining-long-term-process> [accessed 23-09-2019].
- Bullock K. (2002) *Rethinking Muslim women and the veil*, UK: International Institute of Islamic thought.
- Charles L. and Denman K. (2012) “Every knot has someone to undo it. Using the Capabilities Approach as a lens to view the status of women leading up to the Arab Spring in Syria”. *Journal of International Women’s Studies*, (13), pp. 195-210. <https://www.researchgate.net/publication/293165879> [accessed 20-03-2019].
- Daraz, U., Hussain, M., Salman, M., Naz, A., Khan, Q. (2013) "Feminist Discourse Analysis in Islamic Feminism" *Global Journal of Human social science*, 13 (1), pp. 27-35 <https://www.researchgate.net/publication/283243149> [accessed 05-04-2019].
- Demerdash, N. (2015) «*Orientalism*» <https://smarthistory.org/orientalism/>
- Dillabough, J., Fimyar, O., McLaughlin, C., Al-Azmeh, Z., Abdullateef, S. & Abedtalas, M. (2018) ‘Conflict, insecurity and the political economies of higher education: The case of Syria post-2011’. *International Journal of Comparative Education and Development*, 20, pp. 176-196. <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/IJCED-07-2018-0015/full/html> [accessed 26 March, 2019].
- El-Ghannam, A. (2003) ‘Analytical study of women’s participation in political life in Arab societies’. *Equal Opportunities International*, 22 (8), pp. 38-53. <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/02610150310787522/full/html> [accessed 21 March, 2019].

- El Guidi, F. (2005) "Gendered Resistance, Feminist Veiling, Islamic Feminism" *Ahfad Journal*. pp. 52-78 <https://www.researchgate.net/publication/305725713> [accessed 11-04-2019].
- El-Marsafy H.(2014) “Islamic Feminist Discourse in the Eyes of Egyptian Women: A Fieldwork Study”, *International Journal of Gender and Women’s Studies*,2(4), pp: 27-50 http://ijgws.com/journals/ijgws/Vol_2_No_4_December_2014/2.pdf[accessed 01-04-2019].
- Erhaim Z. (2017), “The battle between Syrian secular activists and feminists: we all lose” <https://www.opendemocracy.net/en/north-africa-west-asia/battle-between-syrian-secular-activists-and-feminists-we-all-lose/?fbclid=IwAR3hgDapx9Q9ByhG1TWM8bb09zHtDyZtziVdGcdGzoegUFD7J1HH1qrjZy8> [accessed 25-04-2019].
- Farrar M. (2012), ‘Interculturalism’ or ‘critical multiculturalism’: which discourse works best? in Farrar, Max (ed. 2012) *Debating Multiculturalism 1*. London: Dialogue Society. https://www.researchgate.net/publication/303288489_'Interculturalism'_or_'critical_multiculturalism'_which_discourse_works_best [accessed 14-09-2019].
- Farhat N. (2015) “Responsibilities of today's Muslim women for the advancement of Islamic values in the light of Sunnah”. *Weber Sociology and Anthropology*, 1(2) https://www.researchgate.net/publication/274315671_Responsibilities_of_today's_Muslim_women_for_the_advancement_of_Islamic_values_in_the_light_of_Sunnah [accessed 04-02-2019].
- Fluehr-Lobban C. (1993), ‘Toward a theory of Arab-Muslim women as activists in secular and religious movements’ *Arab studies quarterly*,15 pp. 87-106 www.questia.com/library/journal/1G1-14522613/toward-a-theory-of-a-arab-muslim-women-as-activists [accessed 05-04-2019].
- Fox R. (2001) ‘Orientalism’. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, pp. 10976-

10978. <https://www.sciencedirect.com/topics/social-sciences/orientalism> [accessed 17 April, 2019].
- Ghazoul, F. (2004) ‘Orientalism: clearing the way for cultural dialogue’. *Religion*, 34 pp. 123–127. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0048721X0400017X> [accessed 9-04- 2019].
 - Glas S., et al (2018), “Re-Understanding Religion and Support for Gender Equality in Arab Countries” *Sage Journals*, 32(5): 686-712 <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0891243218783670> [accessed 05- 05- 2019].
 - Grillo R. (2016), But What is Interculturalism? University of Essex https://www.researchgate.net/publication/311650122_But_What_IS_Interculturalism [accessed 14-09-2019].
 - Gurel, P. (2009) ‘Transnational Feminism, Islam, and the Other Woman: How to Teach’. *Radical Teacher*, 86, pp. 66-70. <https://www.jstor.org/stable/20710519?seq=1> [accessed 12-04- 2019].
 - Gurmail-Kaufmann, K. (2019) ‘Orientalism and its Impact on Western Artists’ <https://www.sothebys.com/en/articles/orientalism-and-its-impact-on-western-artists> [accessed 09-042019].
 - Habermas, J. (2003), *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity
 - Habib N. (2018) *Gender Role Changes and their Impacts on Syrian Women Refugees in Berlin in Light of the Syrian Crisis* Discussion Paper SP VI 2018–101 WZB Berlin Social Science Center <https://bibliothek.wzb.eu/pdf/2018/vi18-101.pdf> [accessed 03- 05-2019].
 - Hamid S. (2006) *Between Orientalism and Postmodernism: The Changing Nature of Western Feminist Thought Towards the Middle East*: Oxford University, 4(1): 76-92

<https://org.uib.no/smi/seminars/newsletter/Pensum/Hamid,%20Shadi.pdf> [accessed 05-04-2019].

- Hayani I. (1980) “The changing role of a Arab women” *Convergence: XIII* (1-2) University of Aleppo, Syria.
- Hsu-Ming, T. (2013) ‘Orientalism: An Overview’, *Australian Humanities Review*, 54, pp. 1-20. <http://australianhumanitiesreview.org/2013/05/01/orientalism-an-overview/> [accessed 15-04- 2019].
- Khalid M. (2011), “Gender, Orientalism and representations of the other in the war on terror”, *Global change, peace and change*. 23 (1), pp: 15-29
- Klarenbeek, L. (2019) ‘Relational integration: a response to Willem Schinkel’. *Comparative Migration Studies*, 7:20 <https://comparativemigrationstudies.springeropen.com/articles/10.1186/s40878-019-0126-6> [accessed 17-042019].
- Kumar M. (2012), “Orientalism(s) after 9/11” *Journal of Postcolonial Writing* 48 (3), pp: 233–240 <https://doi.org/10.1080/19445833.2012.798909> [accessed 07-05-2019].
- Latif N. (xx), “Gender Profile Syrian Arab Republic”, *Institute for Women’s Studies in the Arab World* <https://aiw.lau.edu.lb/research/> [accessed 04-04-2019].
- Laungani P. (2007) *Understanding cross-cultural psychology* , London: Sage publication
- Mahmudul H. (2013) “Islam’s encounter with women’s rights and feminism: The need for greater engagement of Muslim women”, *International journal of Islamic thought* 2, pp: 81-94 <https://www.researchgate.net/publication/273909918> [accessed 17-04-2019].
- Maktabi R. (2010) “Gender, Family Law and Citizenship in Syria” *Citizenship Studies* 14(5):557-572

https://www.researchgate.net/publication/233179184_Gender_family_law_and_citizenship_in_Syria/link/580e060008aee6231ef1ccb/download [accessed 04-02-2018].

- Mellor, Ph. (2004) ‘Orientalism, representation and religion: the reality behind the myth’. *Religion*, 34, pp.99–112. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1016/j.religion.2003.12.002> [accessed 13-04-2019].
- Moghadam V. (2002), “Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate” *Journal of women in culture and society* 27(4), pp: 1135-1171 <https://org.uib.no/smi/seminars/Pensum/Moghadam,%20Valentine.pdf> [accessed 10-04-2019].
- Moghadam V. (2003), “Towards a gender equality in the Arab\ Middle East region: Islam, culture and feminist activism”, *Human Development Report* <http://hdr.undp.org/en/content/towards-gender-equality-arabmiddle-east-region> [accessed 13-04-2019].
- Moghadam M and Namrata M. (2014) “Women and Gender in the Muslim World” in: Kenney, J. (Ed.), Moosa, E. (Ed.). *Islam in the Modern World*. London: Routledge.
- Moghissi H. (2011) “Islamic Feminism Revisited” *Comparative Studies of South Asia Africa and the Middle East*, 31(1): 76-84 https://www.researchgate.net/publication/241893425_Islamic_Feminism_Revisited [accessed 15-04-2019].
- Mourad M. (xx), “How has Islamic Feminism affected the Feminist movement? A review of literature” The American University in Cairo <https://www.academia.edu/6171055> [accessed 15-04-2019].
- Murdock E. (2016), “ Multiculturalism, Identity and Difference”, London: Palgrave Macmillan

- Omair, K. (2008) 'Women in Management in the Arab Context'. *Education, Business and Society: Contemporary Middle Eastern Issues*, 1 (2), pp. 107-123. <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/17537980810890293/full/html> [accessed 06 May, 2019].
- Parekh B. (2000) *Rethinking Multiculturalism*, Great Britain: MacMillan press
- Phillips A. (2007), *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press: Princeton and Oxford
- Rinus Penninx, R. (2019) 'Problems of and solutions for the study of immigrant integration'. *Comparative Migration Studies*, 7:13 <https://comparativemigrationstudies.springeropen.com/articles/10.1186/s40878-019-0122-x> [accessed 26 April, 2019].
- Yoppke (1999)*Multicultural questions*, New York: Oxford university press
- Samiei, M. (2010), "Neo-Orientalism? The relation between the West and Islam in our globalized world", *Third World Quarterly*, 31 (7), pp: 1145 – 1160 <https://doi.org/10.1080/01945327.6010.318792> [accessed 07-05-2019].
- Sered, D. (1996) 'Orientalism' <https://scholarblogs.emory.edu/postcolonialstudies/2014/06/21/orientalism/> [accessed 12 April, 2019].
- Sidani, Y. (2005) 'Women, work, and Islam in Arab societies', *Women in Management Review*, 20 (7), pp. 498-512. <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/09649420510624738/full/html> [accessed 2 May, 2019].
- Sohlman, E. (2013) 'Women's Role in Syria Uprising Obscured by War and Islamists, but Still Crucial', *American Foreign Policy Interests*, 35 (2), pp. 70-74. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10803920.2013.775035> [accessed 10 April, 2019].

- The Tahrir institute for Middle East Policy (2017) <https://aiw.lau.edu.lb/research/> [accessed 05-04-2019].
- Treacher A. (2003), “Reading the Other Women, Feminism, and Islam”, *Studies in Gender and Sexuality*, 4(1) pp: 59–71 <https://doi.org/10.1080/15240650409349215> [accessed 29-04-2019].
- Ventura L. (2018) ‘Thank God We Are in Syria!’ Modernization, Interfaith Relations and Women’s Rights in Syria Before the ‘Arab Spring’ (2000–2010). *Islam and Christian–Muslim Relations*, 29 (3), pp. 349-369 <https://doi.org/10.1080/09596410.2018.1464730> [accessed 05-03-2019].
- Wang, J. (2015) ‘The Politicisation of Orientalism: The Mutation of a Paradigm’. *E-International Relations Students* <https://www.e-ir.info/2015/11/01/the-politicisation-of-orientalism-the-mutation-of-a-paradigm/> [accessed 16-04-2019].
- Willig, C. (2008) “Introducing Qualitative Research in Psychology: Adventures in Theory and Method”. England: Open University Press https://resv.hums.ac.ir/uploads/introducing_qualitative_research.pdf [accessed 20 June, 2019].
- Würth A. (2008), *Women's Rights in the Arab world Overview of the status of women in family law with special reference to the influence of Islamic factors: (GTZ) Programme for promoting gender equality* <http://menengage.org/wp-content/uploads/2014/06/womens-rights-arab-world-2008.pdf> [accessed 02-04-2019].