

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ»

Η πρακτική της μαντίλας στο πεδίο της Μουσουλμανικής ετερότητας υπό την οπτική
δικηγόρων παρεχόντων υπηρεσίες σε αιτούντες άσυλο.

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Αθηνά Χαλάτση

Αθήνα, 2018

Τριμελής επιτροπή

Γεράσιμος Μακρής, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Αθηνά Αθανασίου, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Παναγιώτα Κυριαζή, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright ©Αθηνά Χαλάτση, 2018

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος

Απαγορεύεται η διανομή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκρισης της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

στους δικηγόρους που μοιράστηκαν μαζί μου τις σκέψεις και τα συναισθήματά τους.....

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να εκφράσω τις θερμές μου ευχαριστίες στον επιβλέποντα της διπλωματικής μου εργασίας, καθηγητή κ. Γεράσιμο Μακρή, για την υποστήριξη, τις επισημάνσεις και την πολύτιμη καθοδήγησή του ως προς την διενέργεια της εθνογραφικής μου μελέτης. Ακόμη, οφείλω να ευχαριστήσω και τις δύο καθηγήτριες της συμβουλευτικής μου επιτροπής, την κα. Αθηνά Αθανασίου και κα. Παναγιώτα Κυριαζή για τη σημαντική συνεισφορά τους στην εκπόνηση της εργασίας μου.

Περιεχόμενα

1.Περίληψη	σ.7
2.Εισαγωγή.....	σ.9
3.Μεθοδολογία.....	σ.10
3.1. Επιλογή ερευνητικής μεθόδου	σ.10
3.2. Επί μέρους ερευνητικά ερωτήματα	σ.14
4.Βιβλιογραφική ανασκόπηση περί της εξεταζόμενης θεματικής	σ.15
5.Φεμινιστικοί Λόγοι για την μαντίλα	σ.20
6.Η αναπαράσταση της μουσουλμανικής προσφυγικής ετερότητας στο έθνος-κράτος.....	σ.23
7. Η συγκρότηση της δικηγορικής υποκειμενικότητας μέσω της θέασης του μουσουλμάνου Άλλου	σ.26
8. Η επιταγή της δικηγορικής ουδετερότητας έναντι των αιτούντων άσυλο ως κοινωνική βίωση της δικηγορικής δεοντολογίας.....	σ.28
8.1 Η ρυθμιζόμενη πρακτική της αξιοπρεπούς δικηγορικής συμπεριφοράς.....	σ.28
8.2 Πρακτικές μερικής ανατροπής του άγραφου δικηγορικού κώδικα: μια νέα ανάγνωση του δικηγορικού λειτουργήματος	σ.30
9. Εκκοσμίκευση και έκφραση της θρησκευτικής ελευθερίας στο πεδίο αλληλόδρασης δικηγόρων και μουσουλμάνων αιτούντων άσυλο.....	σ.35
9.1 Η πρακτική της μαντίλας ως δικαίωμα των μουσουλμάνων αιτουσών άσυλο.....	σ.35
9.2 Η έκφραση της δικηγορικής ουδετερότητας στο πεδίο της εκκοσμίκευσης.....	σ.38
10. Εθνογραφία των αισθημάτων σεβασμού προς τους μουσουλμάνους αιτούντες άσυλο: οι συζητήσεις μου με τους δικηγόρους πληροφορητές μου	σ.42
10.1 Λόγοι για το συναίσθημα	σ. 42
10.2 Η συζήτησή μου με τα Κατερίνα.....	σ.45
10.3 Η συζήτηση μου με την Ανθή.....	σ.49
10.4 Η συζήτηση μου με την Δήμητρα.....	σ.53
10.5 Η συζήτηση μου με την Μαρία.....	σ.57
10.6 Η συζήτηση μου με το Θανάση.....	σ.62
10.7 Η συζήτηση μου με την Άννα.....	σ.66
11. Πορίσματα έρευνας- Συμπεράσματα.....	σ.70

12.Πηγές-Βιβλιογραφία.....	σ.75
12.1 Πηγές.....	σ.75
12.1.1 Διεθνείς Συμβάσεις/Νομοθεσία.....	σ.75
12.1.2 Κανονιστικές αποφάσεις.....	σ.75
12.2 Βιβλιογραφία.....	σ.75
12.2.1 Ελληνόγλωσση.....	σ.75
12.2.2 Ξενόγλωσση.....	σ.77

1.Περίληψη

Η συμβολική υπόσταση της μαντίλας στο πλαίσιο μιας καθημερινής μουσουλμανικής πρακτικής ως σημαίνοντος του πολιτισμικά διαφορετικού εμπλέκεται στην επαγγελματική ζωή των δικηγόρων, που υποστηρίζουν νομικά και εκπροσωπούν τους μουσουλμάνους αιτούντες άσυλο· καθοδηγεί τις σκέψεις, τους συνειρμούς και τα συναισθήματα των δικηγόρων που δρουν με απώτερο σκοπό την επίτευξη επικοινωνίας και συνεργασίας με τους μουσουλμάνους αιτούντες. Οι τυπικές επαγγελματικού τύπου σχέσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα στους μουσουλμάνους αιτούντες άσυλο και τους δικηγόρους φιλτράρονται μέσω της αναπαράστασης μιας θεωρούμενης, κατά πρώτον, κοινωνικής και, κατά δεύτερον, θρησκευτικής ετερότητας που σταδιακά γίνεται οικεία. Η προσαρμογή της δεοντολογικής νόρμας της αξιοπρεπούς δικηγορικής συμπεριφοράς μέσω επιτελέσεων του σεβασμού, στο πεδίο του πολιτισμικού συμφραζόμενου της μουσουλμανικής σεμνότητας ως κοινωνικο-θρησκευτικού αυτοπεριορισμού, εισάγει μια ανατρεπτική θεώρηση ως προς την υποκειμενικότητα του δικηγόρου.

Λέξεις κλειδιά: μαντίλα, πρακτική, ετερότητα, δικηγόρος, επιτέλεση σεβασμού.

**The practice of the headscarf in the field of Muslim alterity from the lawyers' point
of view who provide services to asylum seekers**

Athina Chalatsi

Abstract

The symbolic substance of the headscarf (hijab) in the context of a daily Muslim practice as a signifier of the culturally different is involved in the professional life of lawyers who legally support and represent Muslim asylum seekers: it guides lawyers' thoughts and feelings who act with the ultimate goal of achieving communication and collaboration with the Muslim asylum seekers. Formal professional relationships developed between Muslim asylum seekers and lawyers are filtered through the representation of a social, in the first place, and secondly religious considered alterity that gradually becomes familiar. The adaptation of the ethical norm of lawyer's dignified conduct through performances of respect, in the cultural context of the Muslim modesty as a socio-religious self-restraint, introduces a subversive view of lawyer's subjectivity.

Keywords: headscarf (hijab), practice, alterity, lawyer, performance of respect.

2. Εισαγωγή

Με την παρούσα διπλωματική εργασία θα εξετάσω πως η πρακτική της μαντίλας ως αναπαράστασης της μουσουλμανικής ετερότητας βιώνεται από δικηγόρους που παρέχουν υπηρεσίες σε αιτούντες άσυλο ως ένας κοινωνικός κώδικας συμπεριφοράς, με τον οποίο αλληλεπιδρούν αναπροσαρμόζοντας την συμπεριφορά και την εμφάνισή τους κατά την άσκηση των καθηκόντων τους. Ειδικότερα, θα διερευνηθεί η μουσουλμανική μαντίλα ως σύμβολο που υλοποιείται μέσω ενσώματων πρακτικών στο πεδίο του έμφυλου κοινωνικού σώματος της σεμνής Μουσουλμάνας και ως αναπαράσταση της μουσουλμανικής ετερότητας εν γένει.

Εν προκειμένω, ερωτάται αν η πρακτική της μαντίλας ως κοινωνικού θρησκευτικού σύμβολου δύναται να οδηγήσει τους δικηγόρους μέσω επιτελέσεων του σεβασμού, που απευθύνουν προς τους μουσουλμάνους αιτούντες άσυλο, στην εκ νέου επεξεργασία του γραπτού και άγραφου κώδικα δικηγορικής δεοντολογίας επί τη βάσει της επιτασσόμενης αξιοπρεπούς συμπεριφοράς τους. Η προσαρμογή της δεοντολογικής νόρμας της αξιοπρεπούς δικηγορικής συμπεριφοράς στο πεδίο του πολιτισμικού συμφραζόμενου της μουσουλμανικής σεμνότητας ως κοινωνικο-θρησκευτικού αυτοπεριορισμού εισάγει μια ανατρεπτική θεώρηση για την δικηγορική υποκειμενικότητα. Ο δικηγόρος ως εκφραστής μιας δημόσιας λειτουργίας καλείται υπακούοντας στο γραπτό δεοντολογικό κώδικα και στις άγραφες νόρμες, που ρυθμίζουν το λειτούργημά του, να υπερασπισθεί τα δικαιώματα και τα έννομα συμφέροντα των νεοεισερχόμενων στην ελληνική επικράτεια αιτούντων άσυλο, μετέχοντας ο ίδιος σε μια ιδιάζουσα σχέση εξουσίας, που ορίζεται δυνάμει του μεσολαβητικού του ρόλου μεταξύ κράτους και αιτούντα άσυλο.

Η συμβολική υπόσταση της μαντίλας στο πλαίσιο μιας καθημερινής μουσουλμανικής πρακτικής ως σημαίνοντος του πολιτισμικά διαφορετικού εμπλέκεται στην επαγγελματική ζωή των δικηγόρων, που υποστηρίζουν νομικά και εκπροσωπούν τους μουσουλμάνους αιτούντες άσυλο· καθοδηγεί τις σκέψεις, τους συνειρμούς και τα συναισθήματα των δικηγόρων, οι οποίοι επιδιώκουν την επίτευξη επικοινωνίας και συνεργασίας με τους μουσουλμάνους «Άλλους». Οι κατ' αρχήν τυπικές επαγγελματικές σχέσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα στους μουσουλμάνους αιτούντες άσυλο και τους δικηγόρους σταδιακά μετασχηματίζονται από την επιδραστική για τους δικηγόρους αναπαράσταση μιας θεωρούμενης, κατά πρώτον, κοινωνικής και, κατά δεύτερον,

θηρσκευτικής ετερότητας που σταδιακά γίνεται οικεία. Η κουλτούρα της σεμνότητας και του αυτοπεριορισμού που εισάγει η μαντίλα σε ένα δυτικοευρωπαϊκό περιβάλλον, επιφέρει ψυχοσυναισθηματικές μετατοπίσεις και αναθεωρήσεις σε σχέση με την ερμηνεία της δικηγορικής ουδετερότητας και της ρυθμιζόμενης δικηγορικής εμφάνισης και συμπεριφοράς σε σχέση με τον εξυπηρετούμενο μουσουλμάνο «Άλλο».

3. Μεθοδολογία

3.1 Επιλογή ερευνητικής μεθόδου

Η μέθοδος που θα χρησιμοποιήσω είναι ποιοτική. Θα προσεγγίσω την υπό επεξεργασία θεματική με την ανθρωπολογική μέθοδο της εθνογραφίας εστιάζοντας στη «μερική αλήθεια», όπως αποτυπώνεται στο λόγο και στα συναισθήματα των συγκεκριμένων πληροφορητών μου, δικηγόρων, που παρέχουν νομικές υπηρεσίες σε αιτούντες άσυλο. Η πολιτισμική γενίκευση ως τακτική των ανθρωπολόγων, που αφορά την αντικειμενικότητα, συνεπάγεται την χρήση γλώσσας εξουσίας και κατασκευασμένων ιεραρχήσεων. Η Abu-Lughod τοποθετεί στο κέντρο του ενδιαφέροντος την ανθρώπινη εμπειρία, που αποτυπώνεται μέσω των σύγχρονων περιστάσεων και των λεπτομερών αφηγήσεων των ατόμων εν είδει εργαλείων των «εθνογραφιών του ειδικού και μερικού» (Abu-Lughod, 1991, σσ. 149-54).

Η επιλογή των δικηγόρων ως παρατηρούμενων υποκειμένων και συνάμα πληροφορητών της έρευνάς μου έχει γίνει λαμβανομένου υπόψη του αντιπροσωπευτικού τους ρόλου ως νομικών παραστατών αλλά και ως κοινωνικών μεσολαβητών των αιτούντων άσυλο. Η κλασική τυπική σχέση δικηγόρου και πελάτη ανατρέπεται εν μέρει στο πεδίο της επαγγελματικής σχέσης που αναπτύσσουν δικηγόροι και αιτούντες άσυλο λαμβανομένης υπόψη της πολιτισμικής μεταξύ τους διαφοράς στο συμφραζόμενο της προσφυγικής ανθρωπιστικής κρίσης. Επί τη βάση της ιδιάζουσας επαγγελματικής σχέσης ταύτισης και αποαύτισης με τους αιτούντες, που παρατηρείται εν προκειμένω, θα διερευνήσω το μηχανισμό και τις σημασίες, που προκύπτουν από την εκ νέου ερμηνεία της δεοντολογικής δικηγορικής νόρμας της αξιοπρεπούς δικηγορικής συμπεριφοράς μέσω επιτελέσεων που φανερώνουν μια αναπτυσσόμενη πρακτική.

Επέλεξα τη χρήση ψευδώνυμων για τους ερωτώμενους δικηγόρους ως μια τακτική για τη δημιουργία ατμόσφαιρας «ρεαλισμού» στη ροή της γραφής και με απώτερο σκοπό

την διασφάλιση της ανωνυμίας των συμμετεχόντων στην έρευνα. Επίσης η επιλογή να μην παραθέσω ειδικότερες πληροφορίες για το προφίλ των ερωτώμενων δικηγόρων αποσκοπεί στη διασφάλιση της ανωνυμίας τους. Ακόμα, όπως σημειώνει η Ν. Κυριαζή (2011), «βασικό χαρακτηριστικό της ποιοτικής συνέντευξης είναι ότι δίνει στον ερωτώμενο τη δυνατότητα να αναπτύξει τα θέματα όπως εκείνος θέλει». Εξίσου πρέπει να παρέχεται στον ερωτώμενο η δυνατότητα να αφηγείται ελεύθερα τις εμπειρίες του σε σχέση με καταστάσεις και γεγονότα που θεωρούνται σημαντικά για τον ίδιο, καθώς και αναφορικά με την έκφραση των απόψεών του (σ. 254). Ως εκ τούτου, έμφαση δόθηκε στην κατάσρωση της δομής των συνεντεύξεων εν είδει συνομιλίας με τους ερωτώμενους δικηγόρους προκειμένου να εκφράσουν στο μέτρο του δυνατού ελεύθερα τις σκέψεις και τα συναισθήματά τους. Οι παρεμβάσεις εκ μέρους μου περιορίστηκαν σε κατάλληλες ερωτήσεις που έδιναν τροφή για περαιτέρω διάλογο. Οι ερωτήσεις αναπροσαρμόζονταν ως προς τη δομή και τον τρόπο διατύπωσής τους εν τη εξελίξει της κάθε συνέντευξης ανάλογα με τις απαντήσεις που λάμβανα και σε συνάφεια με το προφίλ του πληροφορητή.

Ειδικότερα η δομή των ασθενώς δομημένων συνεντεύξεων έχει οργανωθεί με άξονα τόσο τις σημασίες/εννοιολογήσεις που προσδίδουν οι ερωτώμενοι δικηγόροι στην πρακτική της μουσουλμανικής μαντίλας, όπως την βιώνουν στους χώρους εργασίας τους, όσο και σε σχέση με την αναπροσαρμογή της συμπεριφοράς τους μέσω της αλληλόδρασής τους με μουσουλμάνους αιτούντες άσυλο, πολιτισμικούς φορείς της εν λόγω πρακτικής. Η επικέντρωση της εν λόγω εθνογραφίας στα συναισθήματα των δικηγόρων εν είδει επιτελέσεων σεβασμού εκ μέρους τους, προέκυψε μέσα από τις συνεντεύξεις, που ως πολιτισμικά συμβάντα δημιουργικά ανασυνέθεταν κάθε φορά τις εμπειρίες των δικηγόρων μέσω των συζητήσεών τους μαζί μου ως νυν υπαλλήλου της Υπηρεσίας Ασύλου και εκπροσώπου του κράτους αλλά και πρώην δικηγόρου, ήτοι μετόχου της δικηγορικής κουλτούρας.

Σύμφωνα με τον Edward Said (1979/1996), η γραφή που αναπτύχθηκε από δυτικούς εθνογράφους δυνάμει αναπαραστάσεων για τους μη δυτικούς πολιτισμούς συνιστά λόγο περί της εξουσίας. Η Abu-Lughod υποστηρίζει ότι ο πολιτισμός υπάρχει στην ενσώματη εμπειρία. Ο δε ενδεικνυόμενος τύπος εθνογραφίας δεν αναπαριστά τη «λογική της κοινωνικής ζωής», αλλά αφορά τις αφηγήσεις, τις συνομιλίες και τις προσωπικές

ιστορίες των ερευνώμενων (Abu-Lughod, 1991, σσ.152-8). Σύμφωνα με τον Herzfeld (1987/1998), ο πολιτισμός ενυπάρχει στις πρακτικές, στις οποίες ανήκει και η γραφή και δη η εθνογραφία ως μια «δημιουργική ανακατασκευή» της πραγματικότητας. Ακολούθως τα πολιτισμικά συμβάντα καταγράφονται στο εθνογραφικό κείμενο ως «δυναμικές, διαλογικές αλληλεπιδράσεις» ανάμεσα στα μετέχοντα ενεργά υποκείμενα οπότε ο ρόλος του εθνογράφου δεν μπορεί να προσδιορισθεί επί τη βάση ενός «αμέτοχου τρίτου» παρατηρητή (σ. xii-xiii). Εν προκειμένω, ο ρόλος μου στην εθνογραφική ανασύνθεση των συναφών με τη θεματική βιωμάτων των ερωτώμενων δικηγόρων ορίζεται στη βάση της ενεργού συνομιλήτριας και γνώστριας του πεδίου της παροχής υπηρεσιών σε αιτούντες άσυλο ως συμβασιούχου υπαλλήλου της Υπηρεσίας Ασύλου.

Αναφορικά με την εν λόγω ομάδα πεδίου η επαγγελματική εγγύτητα παρατηρούμενου/πληροφορητή και παρατηρητή δυνάμει και της παρελθούσας ιδιότητάς μου ως δικηγόρου, συνετέλεσε στη σταδιακή εξοικείωση των πληροφορητών μαζί μου. Τους εξέθεσα ως ένα θεμιτό βαθμό, τηρουμένων των όρων επαγγελματικής δεοντολογίας, τις σκέψεις και τα συναισθήματά μου πάνω στη θεματική που επεξεργάστηκα μαζί τους. Η ιδιότητά μου ως συμβασιούχου υπαλλήλου της Υπηρεσίας Ασύλου και δη ως χειρίστριας υποθέσεων επί αιτημάτων χορήγησης διεθνούς προστασίας, φάνηκε αρχικά, να θέτει περιορισμούς και να δημιουργεί εμπόδια στη γόνιμη αλληλεπίδρασή μου με κάποιους εκ των συνομιλητών μου. Ήμουν για εκείνους χωρίς να μου το δηλώσουν ρητά αλλά μέσω των συμφραζόμενων, ήτοι μέσω τήρησης μιας κοινωνικού τύπου απόστασης από εμένα ή και μέσω σχολίων για την λειτουργία της Υπηρεσίας Ασύλου, μια χειρίστρια, που «κρατούσε στα χέρια της» την τύχη δεκάδων αιτούντων άσυλο. Ο θεσμικός ρόλος της χειρίστριας ως κριτή που δύναται σε διοικητικό επίπεδο να εκδώσει απορριπτικές αποφάσεις επί των αιτημάτων των αιτούντων άσυλο, επέδρασε υπόρρητα στην αναπτυσσόμενη σχέση μου με μερίδα των συνομιλητών μου ως μια παράμετρος που δεν μπορούσε να παραβλεφθεί.

Ακολούθως ορισμένες συνεντεύξεις αποτέλεσαν το πεδίο μιας ενδιαφέρουσας μάχης εν είδει ανταλλαγής σκέψεων και συναισθημάτων επί τη βάση μιας υποκρυπτόμενης κρίσης που σταδιακά οδήγησε στη συμφιλίωση. Θα μπορούσε να ερμηνευτεί από τους ερωτώμενους δικηγόρους το μεταξύ μας επιτελούμενο πολιτισμικό συμβάν της

συνομιλίας ως εξής: η χειρίστρια που φέρεται να έχει εμποτισθεί από την έκφραση της κρατικής εξουσίας επιτελώντας τον κανονιστικού τύπου ρόλο του κριτή συνομιλεί με τους δικηγόρους που σχολιάζουν ρητά ή άρρητα μέσω της στάσης τους τη σχέση κρατικού καταναγκασμού και ανθρωπισμού στο πεδίο της προσφυγικής κρίσης. Η αγωνιστική συνθήκη διάνοιξης ενός «κοινωνικού δράματος» φανερώθηκε σε αρκετές συνομιλίες μου με τους δικηγόρους. Από την πλευρά μου, ο κοινωνικός ρόλος της χειρίστριας έχει καταστεί βιωματική επένδυση στη δικηγορική μου κουλτούρα, βάσει της οποίας (κουλτούρας) μπορούσα να αντιληφθώ τις επιφυλάξεις, τα συναισθήματα και τη στάση των δικηγόρων απέναντί μου.

Στη μεταμορφωτική φάση της τελετουργίας σύμφωνα με τον Turner (1982/2015) «η πραγματικότητα καταβυθίζεται θυσιαστικά στη δυνατότητα και αναδύεται σαν ένα διαφορετικό είδος πραγματικότητας» (σ. 173). Ως εκ τούτου, καταδείχθηκε, εν προκειμένω, ως δυνατότητα εν είδει συνειδητοποίησης εαυτού μέσω της έκφρασης των συναισθημάτων μου για το πεδίο της έρευνάς μου, το πραγματικό μου πρόσωπο κάτω από το αποδιδόμενο προσωπείο της χειρίστριας. Επίσης στην επανορθωτική φάση του κοσμικού τελετουργικού, που καλείται κοινωνικό δράμα, διερευνάται ο εαυτός και «το προς κατανόηση αντικείμενο υπεισέρχεται και μετασχηματίζει» το υποκείμενο που κατανοεί (σ.156). Όπως διατυπώνει ο Geertz (1973/2003) «πρέπει να γνωρίζουμε πως αισθανόμαστε για τα πράγματα» γεγονός που επιτυγχάνεται μέσω «των συμβολικών μοντέλων του συναισθήματος», μέσω «των δημόσιων εικόνων του συναισθήματος» που παράσχουν η τελετουργία, ο μύθος και η τέχνη (σ. 89). Ακολούθως η αμοιβαία άρρητη διάγνωση εξ ημών του αρχικού ρήγματος των κατά τα φαινόμενα αντιτιθέμενων σκοπών χειριστή και δικηγόρου επί τη βάσει διαφορετικών κοινωνικών θέσεων ενεργοποίησε την αγωνιστική συνθήκη εξομάλυνσης της αναπτυσσόμενης κρίσης δυνάμει της «αυτοαναστοχαστικότητας» (Turner, 1982/2015, σσ.125-155). Προέκυψε μέσω των συνομιλιών μας ότι οι κοινωνικοί ρόλοι δικηγόρου και χειριστή αν και διαφορετικοί θεμελιώνονται σε κοινές βάσεις, στην επαγγελματική κουλτούρα του ενιαίου πεδίου παροχής υπηρεσιών σε αιτούντες άσυλο, στην αποδοχή και την εξοικείωση με την πολιτισμική διαφορά.

Συνοψίζοντας, οι ερωτηθέντες δικηγόροι με αντιμετώπισαν ως ένα πρόσωπο που μπορεί να κατανοήσει τις ιδιαιτερότητες και τις δυσκολίες του πεδίου παροχής νομικών

υπηρεσιών σε αιτούντες άσυλο. Το εν λόγω στοιχείο επαγγελματικής εγγύτητας πληροφορητή και εθνογράφου θέτει στο προσκήνιο την αναγκαιότητα απομάκρυνσης από την κουλτούρα του δικηγορικού μου εαυτού, που διατηρείται εντός μου ως μια αναπαλλοτριώτη αξιακή διανοητική θέση υποκειμένου. Η έρευνα μου διενεργήθηκε λαμβανομένης υπόψη της ενδεικνυόμενης προσέγγισης της «ανθρωπολογίας οίκου» ώστε να τηρήσω αποστάσεις από τον δικηγορικό μου «εαυτό» προκειμένου να τον μελετήσω επανερχόμενη σε αυτόν ως μέρος του «εμείς» υπό μια αναστοχαστική εκδοχή (Γκέφου - Μαδιανού, 2009).

Το σύνολο των δεδομένων της έρευνάς μου αποτελείται από έξι μαγνητοφωνημένες συνεντεύξεις, που διενεργήθηκαν σε δημόσιους ουδετέρους σε σχέση με την ερευνώμενη θεματική χώρους, από τις καταγραφές των παρατηρήσεων μου σε σχέση τα πολιτισμικά συμβάντα των συνομιλιών, καθώς και από το σώμα των διατάξεων/αποφάσεων που ρυθμίζουν τους κανόνες της δικηγορικής δεοντολογίας. Έμφαση δίδεται στα πρόσωπα που αφηγούνται τη βιωματική πρόσληψη της πρακτικής της μαντίλας στους χώρους εργασίας τους. Ο Geertz (1973) μελετά «μεμονωμένα πολιτισμικά μορφώματα» όπως έναν αγώνα κοκορομαχίας ή ορισμένα πρόσωπα εν είδει μιας βαθειάς μορφής κατανόησης των σημασιών και των νοημάτων που πηγάζουν από την πραγματικότητα, που την ονομάζει «πυκνή γραφή» (Γκέφου-Μαδιανού, 2011, σσ. 351-2).

3.2 Επί μέρους ερευνητικά ερωτήματα

Ειδικότερα, το πεδίο της ανθρωπολογικής έρευνάς μου αφορά τους δικηγόρους τόσο ως παρατηρητές της πρακτικής της μαντίλας όσο και ως δρώντα υποκείμενα και επιτελεστές ενός διαπραγματεύσιμου δικηγορικού κώδικα συμπεριφοράς και εμφάνισης προσαρμοσμένου στο πεδίο των μουσουλμανικών υποκειμενικοτήτων και δη στο συμφραζόμενο της προσφυγικής κρίσης στην Ελλάδα. Για τον λόγο αυτό, πρέπει, κατ' αρχήν, να διερευνηθούν οι λόγοι περί της μουσουλμανικής μαντίλας, καθώς και τα μέσω λόγων εκφραζόμενα συναισθήματα σεβασμού που επιτελούνται από τους δικηγόρους εργαζόμενους στον αναφερόμενο τομέα μέσω της δικηγορικής πράξης.

Ακολούθως η πρόσληψη της πολιτισμικής ταυτότητας της Μουσουλμάνας συνεπάγεται την αναγνώρισή της ως ενός υποκειμένου που αξίζει τον σεβασμό στο δυτικοποιημένο περιβάλλον της Ελλάδας, όπως προέκυψε από τους λόγους των

δικηγόρων. Προκειμένου να πραγματοποιηθεί η μελέτη πεδίου στην κατεύθυνση αυτή δια της εθνογραφικής έρευνας που κρίνεται, εν προκειμένω, ως η πλέον πρόσφορη ερευνητική μέθοδος για τη διερεύνηση συμπλεκόμενων συναισθημάτων και λόγων εκφραζόμενων εν είδει επιτελεστικών πρακτικών, θα πρέπει να έχουμε λάβει υπόψη πληροφορίες σχετικά με την βιωματική επεξεργασία της μουσουλμανικής ταυτότητας υπό την συνθήκη της πρακτικής της μαντίλας στο πεδίο της αλληλόδρασης διαφορετικών πολιτισμών, ήτοι των μουσουλμάνων αιτούντων άσυλο και των Ελλήνων δικηγόρων, που κατέστησαν υποκείμενα μελέτης στη διπλωματική μου εργασία.

Επομένως, τα επιμέρους ερευνητικά ερωτήματα, για την περίπτωση της εν λόγω θεματικής της διπλωματικής, τίθενται ως εξής: i) Ποιές κοινωνικές σημασίες/εννοιολογήσεις προσδίδουν οι δικηγόροι στην πρακτική της μαντίλας και πως βιώνονται οι σημασίες αυτές επί τη βάσει συμπλεκόμενων λόγων και συναισθημάτων μέσω της αλληλόδρασης και των πολιτισμικών ανταλλαγών μουσουλμάνων αιτούντων/σων άσυλο και δικηγόρων, ii) Μπορεί η βιωματική επεξεργασία της πρακτικής κάλυψης με μαντίλα να επιφέρει ψυχοκοινωνικές μετατοπίσεις και ανατροπές στα υποκείμενα της έρευνας σε σχέση με την δικηγορική τους συμπεριφορά και υπό ποιά έννοια.

4. Βιβλιογραφική ανασκόπηση περί της εξεταζόμενης θεματικής

Η θεματική που επεξεργάζομαι, δεν έχει διερευνηθεί στη μέχρι σήμερα ελληνόφωνη και αγγλόφωνη δημοσιευμένη βιβλιογραφία στην εξειδικευμένη της μορφή που έχω προσδιορίσει υπό τη συνθήκη της πρόσληψης της μουσουλμανικής μαντίλας ως συμβόλου και αναπαράστασης σε σχέση με την βιωματική επεξεργασία της πρακτικής χρήσης της επί τη βάσει μιας εκ νέου διαπραγμάτευσης της δικηγορικής νόρμας συμπεριφοράς και ένδυσης. Θα προσεγγίσω ερευνητικά την εν λόγω θεματική με βάση κατά κύριο λόγο την θεώρηση του Bourdieu περί πρακτικής, στην οποία μυείται το δρών υποκείμενο δυνάμει μιας κοινωνικά κατασκευασμένης έξης, σε σχέση με την πρακτική της μαντίλας. Θα επικαλεστώ θεωρίες για τη δραστηριότητα της μαντίλας ως συμβόλου και αναπαράστασης. Η προκύπτουσα αναπροσαρμογή της δικηγορικής συμπεριφοράς και εμφάνισης θα καταστεί αντικείμενο ερμηνείας κυρίως μέσω της αναλυτικής έννοιας της επιτέλεσης αλλά και δυνάμει μιας αναπτυσσόμενης πρακτικής.

Η μαντίλα πρέπει να ερμηνευθεί ως «τελετουργικό» σύμβολο που αποκτά τον χαρακτήρα δυναμικής «οντότητας» στο κατάλληλο συμφραζόμενο δράσης, ήτοι εν προκειμένω στο πεδίο των λόγων περί της μουσουλμανικής ετερότητας. Σύμφωνα με τον Turner, «η τελετουργία είναι μια ιεροπραξία που αποβλέπει πάντα σ' ένα σκοπό»: αφορά δραστηριότητες που συνδυάζουν λεκτικές και μη λεκτικές δράσεις, και δεν είναι μια μεμονωμένη πράξη αλλά συνιστά επιτέλεση μιας σύνθετης σειράς από συμβολικές πράξεις. Τα σύμβολα ως σημαινόμενα («αισθητηριακά αισθητοί φορείς») και ως σημαίνοντα («σύνολα νοημάτων») δεν είναι απλώς σημεία, με τη σημειολογική έννοια του όρου, αλλά «έχουν ρευστό και πραξιακό χαρακτήρα». Για τον λόγο αυτό, «συμπυκνώνουν ανθρώπινη εμπειρία διυποκειμενικά συγκροτημένη», και αντίστοιχα «μετασηματίζουν την ανθρώπινη εμπειρία, καθώς τροποποιούνται τα συμφραζόμενα της χρήσης τους» (Turner, 1982/2015, σσ. 9, 45-51).

Όπως παραθέτουν ο Wagner κ.ά. (1999) σύμφωνα με τον Moscovici (1973), η κοινωνική αναπαράσταση συνιστά ένα «σύστημα αξιών, ιδεών και πρακτικών», που εγκαθιδρύει «έναν κανόνα που θα επιτρέψει στα άτομα να προσανατολίσουν τον εαυτό τους στο δικό τους υλικό και κοινωνικό κόσμο», καθώς και «να τον κυριαρχήσουν», διευκολύνοντας την επικοινωνία, «παρέχοντας έναν κώδικα για την κοινωνική ανταλλαγή και ένα κώδικα για τον προσδιορισμό και την ταξινόμηση με σαφήνεια των διαφόρων πτυχών των κόσμων τους και της ατομικής και συλλογικής ιστορίας τους» (σ. xiii). Ακολούθως, σύμφωνα με την Jodelet, οι κοινωνικές αναπαραστάσεις ως προς τη διαδικασία συγκρότησής τους είναι τρόποι απόκτησης γνώσης: συνεπάγονται δραστηριότητα ατομική και κοινωνική με σκοπό την αφομοίωση των πρακτικών, των εμπειριών και των προτύπων συμπεριφοράς ή σκέψης, που έχουν κοινωνικά ενσταλαχτεί ή μεταβιβασθεί μέσω της επικοινωνίας (Jodelet, 1984, σσ. 17-18).

Η πρακτική της Μουσουλμάνας, που φορά μαντίλα, στην Ελλάδα υπό τη συνθήκη μιας υβριδοποιημένης ταυτότητάς της πρέπει να ερμηνευτεί στο πεδίο αλληλόδρασης διαφορετικών πολιτισμικά δρώντων υποκειμένων, ως δημιουργική επιτέλεση επί τη βάση πρόκλησης κοινωνικών αισθημάτων, αναστοχασμού και ως δυνατότητα συγκρότησης νέων ταυτοτήτων. Ειδικότερα, σύμφωνα με τον Goffman, η επιτέλεση ορίζεται ως το σύνολο δραστηριοτήτων ενός ατόμου, «που συμβαίνουν κατά τη διάρκεια μιας περιόδου που έχει σημαδευτεί από τη διαρκή του παρουσία ενώπιον μιας

συγκεκριμένης ομάδας παρατηρητών», και η οποία παρουσία «επιδρά ως κάποιο βαθμό στους παρατηρητές» (Goffman, 1959/2006, σ. 77). Ακολούθως, στην περίπτωση παρουσίας ενός ατόμου μπροστά σε άλλους, «η παράστασή του τείνει να ενσωματώσει και να αποδώσει τις επίσημα αναγνωρισμένες αξίες της κοινωνίας, περισσότερο μάλιστα απ' ό,τι η όλη συμπεριφορά του». Πρόκειται για μια μορφή «εκφραστικής ανανέωσης και επιβεβαίωσης των ηθικών αξιών της κοινότητας» (Goffman, 1959/2006, σ. 91). Ακόμα, ο Goffman (1959/2006) σημειώνει ότι ενώ «διαφορετικοί κοινωνικοί ρόλοι μπορεί να φέρουν την ίδια όψη», «μια δεδομένη κοινωνική όψη τείνει να θεσμοποιείται σύμφωνα με τις αφηρημένες στερεότυπες προσδοκίες, που ενεργοποιεί, και να αποκτά ένα νόημα και μια σταθερότητα» με τέτοιον τρόπο ώστε να γίνεται η όψη «συλλογική αναπαράσταση» και «γεγονός καθ' αυτό» (σ. 83). Εν προκειμένω, το ζήτημα της πρακτικής της μαντίλας ανήκει στην ευρύτερη θεματική της κοινωνικής αυτοπαρουσίας του προσώπου έναντι των δρώντων υποκειμένων μετά των οποίων συμπράττει στο πεδίο μιας δημόσιας πρακτικής δυνάμει αναπαράστασης ενός ιδεατού προτύπου του συλλογικού κοινωνικού βίου μέσω της συμβολοποιημένης κατασκευής του γυναικείου σώματος.

Η μουσουλμανική μαντίλα ως σημαίνουσα έκφραση της ενάρετης γυναίκας αλλά και ως αναπαράσταση των περιορισμών, που βιώνουν οι Μουσουλμάνοι ως μέλη της κοινότητας των πιστών εν γένει και ως προς τις σχέσεις των δύο φύλων, μπορεί να προκαλέσει μεταβολές στο ψυχοσυναισθηματικό κόσμο των εκτιθέμενων σε αυτή μη μουσουλμάνων δικηγόρων, που συμμετείχαν στην έρευνά μου. Σύμφωνα με τη θεωρία του Lévi-Strauss, ως προς τη σχέση του συμβόλου με το ασυνείδητο, η συμβολική σημασία των κοινωνικο-πολιτισμικών φαινομένων προσδιορίζεται στη βάση της ασυνείδητης υπο-δομής τους. Για τον εισηγητή του γαλλικού δομισμού, η δραστηριότητα των συμβόλων έγκειται στη δομική αναδιοργάνωση μέσω του βιώματος του μύθου, που παρέχει η συλλογική παράδοση (Lévi-Strauss, 1958/2010, σσ. 250-4).

Στο πεδίο της ψυχοκοινωνικής νοηματοδότησης του συμβολικού, ο Turner διακρίνει, σύμφωνα με τις θεωρήσεις των Freud και Sapir, τα σύμβολα σε «σύμβολα συμπύκνωσης» και «σύμβολα εργαλεία». Τα πρώτα, που τα κατατάσσει στα κυρίαρχα σύμβολα, είναι εκείνα «που κινητοποιούν συναισθηματικές απαντήσεις και στάσεις σε ορισμένες μνήμες, με χρήση της «νόρμας και των αξιών», αφενός διαπερνώντας τις με

συναίσθημα, αφετέρου εξευγενίζοντας το κύριο σύστημα και τα βασικά συναισθήματα, που έρχονται σε επαφή με τις κοινωνικές αξίες» (Αλεξιάκης, 2008, σ. 13· Turner 1967c, σσ. 29-32). Τα δυναμικά σημαντικά συστήματα συμβόλων, κατά τον Turner, «κερδίζουν και χάνουν νοήματα... και αποσκοπούν στο να προκαλούν μεταβολές στη ψυχική κατάσταση και στη συμπεριφορά εκείνων οι οποίοι εκτίθενται σ' αυτά ή αναγκάζονται να τα χρησιμοποιούν για την επικοινωνία τους με άλλα ανθρώπινα όντα» (Turner, 1967c, σ. 49).

Όπως έχει δείξει ο Bourdieu, η έξη πρέπει να γίνει αντιληπτή «ως τέχνη «του επινοείν» που επιτρέπει να παραχθούν άπειρες και σχετικά απρόβλεπτες πρακτικές, αλλά εντούτοις περιορισμένες σε ό,τι αφορά την ποικιλία τους». Η έξη «ως προϊόν μιας ιδιαίτερης τάξης αντικειμενικών κανονικοτήτων τείνει να παράγει συμπεριφορές του νου που έχουν τις πιθανότητες να κυρωθούν θετικά» (Bourdieu, 1980/2006, σ. 93). Η ενσώματη πρακτική της Μουσουλμάνας, που φορά μαντίλα, μπορεί να προσλάβει διαφορετικά νοήματα με θετική κύρωση, με βάση τα κοινωνικά συμφραζόμενα στο ιστορικό περιβάλλον που ασκείται η εν λόγω πρακτική. Ακολούθως σύμφωνα με τον Bourdieu, «τα αντικείμενα της γνώσης δεν εγγράφονται παθητικά, αλλά κατασκευάζονται». Οι πρακτικές, που παράγει η έξη, «προσαρμόζονται στις αντικειμενικές συνθήκες». Η έξη γίνεται αντιληπτή ως «μια άπειρη ικανότητα ελεύθερης παραγωγής προϊόντων - σκέψεων, αντιλήψεων, εκφράσεων, πράξεων - που έχουν πάντα ως όρια τις ιστορικά και κοινωνικά καθορισμένες συνθήκες παραγωγής της» (Bourdieu, 1980/2006, σσ. 87-93).

Στο *Persuasions and Performances* (1986), ο Fernandez καταδεικνύει την σημασία της «διατήρησης ικανοποιητικής επιτέλεσης των κοινωνικών μας ρόλων» στην προσπάθεια μας «να διαφυλάξουμε τη θέση μας» ως κοινωνικών όντων, με το σκοπό «να διατηρούμαστε στο κέντρο ή στη θέση του κοινωνικού κόσμου όπου ανήκουμε», αλλά και προκειμένου «να πείσουμε τους άλλους να μας αναγνωρίσουν αυτήν τη θέση, αυτήν την επιτέλεση και αυτόν τον κόσμο» (viii). Για τον Herzfeld, η «ποιητική» στο πεδίο της ανθρώπινης διαντίδρασης συνιστά ένα «προσόν», που συνεπάγεται την ικανότητα επιπόνησης του δρώντος υποκειμένου σε σχέση με τα άμεσα κοινωνικά συμφραζόμενα στα οποία εντάσσεται η συμπεριφορά του (Herzfeld, 1998, σσ. 504-5). Η χρήση της μουσουλμανικής μαντίλας συνιστά μια «λογική συμπεριφορά», που είναι δυνατή μέσα

στα όρια των κανονικοτήτων της κοινωνικής κατασκευής της ταυτότητας της Μουσουλμάνας, υπό την έννοια ότι «είναι προσαρμοσμένη στη χαρακτηριστική λογική του συγκεκριμένου πεδίου» (Bourdieu, 1980/2006), ήτοι στην ανάγκη τήρησης του αξιακού κώδικα της ενάρετης Μουσουλμάνας.

Η μαντίλα έχει προσλάβει μια σύνθετη, πυκνά συμβολιζόμενη σημασία, που συμπεριλαμβάνει την κοινωνικο-πολιτική παράμετρο, θέτοντας στο προσκήνιο την πολιτική της έμφυλης και εθνικής ταυτότητας. Σύμφωνα με τη Navaro-Yashin (2002), η μαντίλα, ειδικότερα στο πεδίο ανάδυσης του τουρκικού ισλαμικού εθνικισμού, έχει αποκτήσει τη δική της «κοινωνική ζωή» και έχει κερδίσει μια αυθύπαρκτη αξία και σημασία ως φετίχ πέραν του εθνοτικού και θρησκευτικού συμβολισμού της εντός των συμφραζόμενων μιας κουλτούρας καταναλωτισμού (σσ. 247-8). Ως εκ τούτου, η μουσουλμανική μαντίλα μπορεί να εκφράζει την θρησκευτική πίστη, την εθνική ταυτότητα, μια υβριδοποιημένη μουσουλμανική κουλτούρα καταναλωτισμού ή την ίδια την αντίσταση στη Δυτική ματιά. Ακολούθως, οι Μουσουλμάνες, φορώντας την μαντίλα, συμμετέχουν ως «ολοκληρωμένοι κοινωνικοί παίκτες» στη διαδικασία αναζήτησης εθνικής ταυτότητας και ως ενεργοί δράστες της επιτέλεσής τους «συλλογικοποιούν τις δράσεις τους» ανάλογα με τα κοινωνικο-πολιτικά συμφραζόμενα και το βαθμό ελευθερίας και κοινωνικής επιρροής τους· δεν είναι «παθητικά θύματα της πατριαρχικής κυριαρχίας»· χαρακτηρίζονται από αντιφάσεις που έγκεινται σε διαφορές ως προς την τάξη, τη φυλή, την εθνοτική κατηγορία, ενώ ο επαναπροσδιορισμός της γυναικείας ισλαμικής ταυτότητας με το τέλος της αποικιοκρατίας στη Μέση Ανατολή δεν μπορεί να κατανοηθεί ξέχωρα από «το παγκόσμιο περιεχόμενο μέσα στο οποίο το έθνος κράτος λειτουργεί» (Τσιμπιρίδου, 2006, σσ. 52-3).

Όπως υποστηρίζει η Butler, το έμφυλο σώμα δεν συνιστά υλικότητα καθαυτή, που «παραπέμπει σε ένα προ-υπάρχον ταυτικό υποκείμενο» αλλά υλοποιείται εν είδει της επιτελεστικής εκφοράς του ως «ένα κοινωνικό δράμα που αποκρυσταλλώνεται στο χρόνο, μέσω της επιτελεστικής επανάληψης σωματικών πρακτικών» με τις οποίες συγκροτείται «η κανονιστική μυθοπλασία ενός αρραγούς εαυτού». Για τον λόγο αυτό, το έμφυλο σώμα υποστασιοποιείται εντός των κοινωνικών ρυθμίσεων και των πρακτικών που το συγκροτούν, και δεν υφίσταται ως «παθητική φύση» ή «αδρανής ύλη», που προϋπάρχει του λόγου και της εξουσίας, που το εγκαθιδρύουν (Μπάτλερ, 1993/2008, σσ.

8-11). Με βάση την κατάδειξη της σημασίας των έμφυλων σωμάτων θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι τα σώματα των μουσουλμάνων μαντιλοφορεμένων γυναικών υλοποιούνται υπό την έννοια της σημαίνουσας υπόστασής τους τηρουμένων των όρων που θέτουν «κοινωνικά, ιστορικά και πολιτισμικά διανοητές και εμποδωμένες συμβάσεις». Όπως παραθέτει η Mahmood, η Butler υιοθετώντας την θεώρηση του Derrida για την επιτελεστικότητα ως «μια επαναλαμβανόμενη πρακτική» (Derrida, 1988) καταστρώνει μια θεωρία για τη συγκρότηση του υποκειμένου διαμέσου της επιτελεστικότητας (performativity) «μιας από τις σημαντικές τελετουργίες από τις οποίες τα υποκείμενα σχηματοποιούνται και ανασυντίθενται». Η επιτελεστικότητα συνίσταται, σύμφωνα με την Αμερικανίδα φιλόσοφο, αντιπαραβαλλόμενη με την «δεσμευμένη πράξη» (“bounded act”) της επιτέλεσης (performance), «σε μια επανάληψη των κανόνων οι οποίοι προηγούνται, εμποδίζουν και υπερβαίνουν τον επιτελεστή» ώστε να μην θεωρούνται «ως το επινόημα της επιθυμίας ή της επιλογής του επιτελεστή» (Butler, 1993, σ. 234· Mahmood, 2011, σ. 162).

5. Φεμινιστικοί λόγοι για την μαντίλα

Η φεμινιστική γραφή στη Μέση Ανατολή συνδέθηκε με κινήματα για κοινωνική αναμόρφωση και εκμοντερνισμό διανύοντας μια περίοδο από τον 19^ο έως και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, κατά τη διάρκεια της οποίας περιόδου αναδύθηκε το μετα-αποικιακό κράτος. Υπό την ιδεολογική σκέπη του εθνικισμού έκαναν την εμφάνισή τους την ίδια περίοδο τόσο μοντερνιστικές τάσεις υπέρ των αστικών δικαιωμάτων των γυναικών και της κοινωνικής ισότητας όσο και αντι-μοντερνιστικές τάσεις, που έθεταν το ζήτημα «της διάλυσης και μόλυνσης των πολιτισμικών αξιών και της ταυτότητας σε ένα μετα-αποικιακό πλαίσιο», επαναβεβαιώνοντας «τα όρια της πολιτισμικά αποδεκτής γυναικείας συμπεριφοράς» και «ασκώντας πίεση στις γυναίκες να εκφράσουν τα συμφέροντα του φύλου τους εντός των τεθειμένων όρων από τον εθνικιστικό λόγο». Για τον λόγο αυτό, τέθηκαν σε εφαρμογή δύο είδη στρατηγικών από τους αντι-μοντερνιστές για τη διαφύλαξη της μουσουλμανικής γυναικείας αυθεντικότητας· από τη μια πλευρά αντιπαρατέθηκε η αξιοπρέπεια της προστατευμένης Μουσουλμάνας έναντι της εμπορευματοποιημένης ή υπό σεξουαλική εκμετάλλευση Δυτικής γυναίκας και από τη

άλλη, κατασκευάστηκε ένας μύθος μιας «χρυσής εποχής» ενός αδιάφθορου αυθεντικού Ισλάμ (Kandiyoti, 1996, σσ. 8-10).

Όπως παραθέτει η El Guindi (1999) σε σχέση με το Ισλαμικό κίνημα στην Αίγυπτο, το ντύσιμο εν είδει του Ισλαμικού πέπλου έχει διαδραματίσει ένα συμβολικό, τελετουργικό και πολιτικό ρόλο ενσωματώνοντας έναν ηθικό κώδικα συμπεριφοράς παρά τις αρχικές προσπάθειες του κράτους να καταστείλει το εν λόγω νέο κίνημα. Το Ισλάμ δέχεται τη σεξουαλικότητα επί τη βάση μιας κανονιστικής οπτικής, που ρυθμίζει τόσο την καθημερινή όσο και τη θρησκευτική ζωή (Mernissi, 1975· Sayyid-Marsot, 1979· Nelson, 1974), χωρίς να δημιουργείται στο πεδίο της πίστης αντίφαση ανάμεσα στη θρησκευτική και στη σεξουαλική ζωή του πιστού. Παρά ταύτα, το σεξ προορίζεται εντός των κοινωνικά εγκεκριμένων γάμων, ενώ εκτός γάμου η δημόσια συμπεριφορά μουσουλμάνων ανδρών και γυναικών ως προς το σώμα πρέπει να ρυθμίζεται και να ελέγχεται και για τα δύο φύλα (El Guindi, 1999, σσ. 52, 56).

Κατά τις δεκαετίες του '50 και '60, αναδύθηκαν στη Μέση Ανατολή ερωτήματα σχετικά με την οικογένεια και τον ρόλο των γυναικών μέσω ευρύτερων διαλόγων για τον κοινωνικό μετασχηματισμό, με βάση τη θεωρία του εκσυγχρονισμού και τον Μαρξισμό (Kandiyoti, 1996, σ.10). Από τα μέσα του 1980 η φεμινιστική θεωρία έστρεψε το ενδιαφέρον της από τις σπουδές των γυναικών στις σπουδές του φύλου (gender), που κατασκευάζεται κοινωνικά σε αντιπαράθεση με το βιολογικό φύλο (sex), συμπεριλαμβάνοντας στο θεωρητικό της πεδίο τη μελέτη των ανδρών και των αρρενωποτήτων. Με αυτή την αλλαγή κατεύθυνσης το φύλο «μετασχηματίστηκε σε μια αυξανόμενα μη αποκλειστική κατηγορία» τοποθετώντας «την έκφραση της διαφοράς μέσα στο πεδίο των σχέσεων εξουσίας» (Kandiyoti, 1996, σσ. 4-7).

Μεταξύ των στοιχείων που προσδίδουν την καθολική φυσιογνωμία του Ισλαμισμού είναι και η κοινωνική θέση του μουσουλμάνου πιστού ως μέλους της Κοινότητας των Πιστών, που «βρίσκεται πάντα υπό την απόλυτη κυριαρχία του Θεού και του Ισλαμικού νόμου», καθώς και η παραδοσιακή ανάπτυξη των σχέσεων των δύο φύλων μέσω θεωρήσεων, που αφορούν μεταξύ άλλων την γυναικεία ενδυμασία, τον περιορισμό της γυναικείας ελευθερίας κίνησης και επαγγελματικής δραστηριοποίησης (Μακρής, 2011, σσ. 423-4). Η Abu-Lughod έδειξε στη μελέτη της αναφορικά με την ανάδυση του φεμινιστικού εθνικισμού στην Αίγυπτο ότι η ρητορική των Ισλαμιστών για την

πολιτισμική αυθεντικότητα και την παράδοση σε σχέση με την θέση της Μουσουλμάνας, αν και αντιτίθεται στο φεμινισμό ως Δυτικό συμφραζόμενο, στην πράξη ενσωματώνει επιλεκτικά Δυτικές θεωρήσεις για τη σύγχρονη οργάνωση της οικογένειας και τους ρόλους των γυναικών, αντίστοιχα, υπό τη συνθήκη κοινωνικο-οικονομικών μετασχηματισμών που έχουν τις ρίζες τους στην μεταποικιοκρατική πολιτική (Abu-Lughod, 1998). Όπως παρατηρεί η Αθανασίου (2007), η διαμάχη σε σχέση με τη hijab στη Γαλλία και ευρύτερα, καταδεικνύει τη σχέση που προκύπτει ανάμεσα στη γυναίκα και την πολιτισμική διαφορά εν είδει μιας «φαντασιακής, εννοιολογικής, λογοθετικής κατασκευής της γυναίκας ως πολιτισμικής διαφοράς».

Σύμφωνα με τον Rabinow, όπως παραθέτει η Abu Lughod, δεν είναι δυνατόν να ορισθεί ο μοντερνισμός, ενώ αυτό που θα έπρεπε να ανιχνευθεί, αφορά τους διαφορετικούς δρόμους που κατασκευάζουν οι επίμονες διεκδικήσεις του να καταστεί κανείς μοντέρνος (Rabinow, 1989, σ. 9· Abu Lughod, 1998, σ. 7). Η νεωτερικότητα συνέχισε να απασχολεί κοινωνικούς θεωρητικούς, όπως οι Marx, Weber και Durkheim, από τον 19^ο και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, ενώ η ιδιότητα του να είναι κανείς μοντέρνος συνιστά έως και σήμερα την εικόνα εαυτού για τους Ευρωπαίους. Ακολούθως, η κατανόηση του Τρίτου Κόσμου επί τη βάση Δυτικών εθνικών ρητορικών έχει θεμελιωθεί σε κυρίαρχους λόγους ανάπτυξης, με βάση «τη θεωρία του εκσυγχρονισμού». Επίσης σε σχέση με τη μελέτη του γυναικείου ζητήματος στη Μέση Ανατολή είναι σημαντικό να διερευνηθεί ο τρόπος με τον οποίον οι έννοιες της νεωτερικότητας έχουν παραχθεί μέσω της αντιπαράθεσης με το μη μοντέρνο δυνάμει δυϊσμών, όπως εκείνος του Δυτικού και μη Δυτικού (Abu-Lughod, 1998, σ. 7).

Σύμφωνα με τον Gilsenan, όπως παραθέτει ο Γέρος, «το Ισλάμ δεν αποτελεί ένα μονοδιάστατο, άκαμπτο και συνεκτικό σύνολο δομών», οι οποίες «καθορίζουν ή αλληλεπιδρούν με άλλες ολιστικές δομές». Αντιθέτως με τον όρο «Ισλάμ» προσδιορίζονται «διάφορες σχέσεις ανάμεσα σε πρακτικές, αναπαραστάσεις, σύμβολα, έννοιες και κοσμοθεωρίες», που εντοπίζονται τόσο εντός αυτής καθαυτής της κοινωνίας όσο και ανάμεσα σε διαφορετικές κοινωνίες (Gilsenan, 1992, σ. 19· Γέρος, 2008, σ. 47). Η Kandiyoti στον τόμο, *Women, Islam and the State*, επισημαίνει, όπως παραθέτει και σχολιάζει η Abu-Lughod, ότι οι γυναίκες στη Μέση Ανατολή πρέπει να καταστούν αντικείμενο μελέτης όχι επί τη βάση ενός αδιαφοροποίητου Ισλάμ αλλά κυρίως μέσω

της συνισταμένης των διαφορετικών πολιτικών προγραμμάτων των εθνών-κρατών, τα οποία διακρίνονται από τις ιδιαίτερες ιστορίες τους, «τις ταξικές πολιτικές, τις ιδεολογικές χρήσεις ενός Ισλαμικού ιδιώματος, και τους αγώνες πάνω στο ρόλο του Ισλαμικού νόμου στους κρατικούς νομικούς μηχανισμούς» (Kandiyoti, 1992, σ. 246· Abu-Lughod, 1998, σ. 5).

6. Η αναπαράσταση της μουσουλμανικής προσφυγικής ετερότητας στο έθνος-κράτος

Η κατασκευή της μουσουλμανικής ταυτότητας εντός του ελληνικού ευρωπαϊκού συμφραζόμενου της προσφυγικής κρίσης υπό τη συνθήκη μιας νεοφιλελεύθερης διακυβέρνησης, που ορίζει δυνάμει του ρυθμιστικού ευρωπαϊκού και διεθνούς νομικού πλαισίου, ποιες ζωές αξίζουν διεθνούς προστασίας, πρέπει να διερευνηθεί στη βάση εκφραζόμενων νεοφιλελεύθερων λόγων για το έθνος-κράτος. Ο Anderson στο *Imagined Communities* (1983/1997) όρισε το έθνος ως «μια ανθρώπινη κοινότητα που φαντάζεται τον εαυτό της ως πολιτική κοινότητα, εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονη κυρίαρχη» (σ. 26). Η Butler, σε σχέση με τον ορισμό του έθνους-κράτους, στο σύγγραμμα, *Τραγουδώντας τον εθνικό ύμνο*, παραθέτει τον ισχυρισμό της Arendt (1951/1994) ότι: «το έθνος-κράτος, ως σχήμα, φαίνεται να είναι δομικά αλληλένδετο με την επαναλαμβανόμενη απέλαση των εθνικών μειονοτήτων» (Μπάτλερ & Σπίβακ, 2007/2015, σ. 57). Ο πρόσφυγας επιφέροντας ρήξη στην αντιστοιχία ιθαγένειας και ιδιότητας του πολίτη καταδικάζεται μέσω των μηχανισμών του έθνους-κράτους στη «γυμνή ζωή» (Μπάτλερ & Σπίβακ, 2007/2015, σ. 37).

Η διαδικασία υποβολής αιτήματος χορήγησης διεθνούς προστασίας, που θεμελιώνεται νομικά στη Σύμβαση της Γενεύης του 1951 για το καθεστώς των προσφύγων, συνιστά τον κεντρικό μηχανισμό ελέγχου και ένταξης στη νόμιμη οδό των προσφυγικών και μεταναστευτικών ροών. Ο Foucault στο κείμενο, «Δύο Δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», που εντάχθηκε στη συλλογή συνεντεύξεων, συζητήσεων και δοκιμίων του με τον γενικό τίτλο, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, προσδιορίζει, μεταξύ άλλων, την προληπτική λειτουργία των μηχανισμών της εξουσίας στη βάση της «παραγωγής αποτελεσματικών εργαλείων για τον σχηματισμό και τη συσσώρευση της γνώσης», όπως συνιστούν οι «μέθοδοι παρατήρησης», οι «τεχνικές καταγραφής», οι

«τρόποι διερεύνησης και έρευνας», ήτοι τα «συστήματα ελέγχου», άλλως τα «συστήματα γνώσης», που παράγουν, οργανώνουν και θέτουν σε κυκλοφορία μια γνώση (Foucault, 1991α, σ. 111).

Η δε διεθνική ανθρώπινη κινητικότητα τροφοδοτεί τον μηχανισμό καταγραφής και ελέγχου του προσφυγικού/μεταναστευτικού πληθυσμού. Η γραφειοκρατικού-διοικητικού τύπου διαδικασία χορήγησης διεθνούς προστασίας, που επιτελείται, εν προκειμένω, σε κανονιστικό νομικό επίπεδο στην ελληνική επικράτεια, συνεπάγεται την σταδιακή μετάβαση του παρατύπως εισερχομένου αλλοδαπού σε αιτούντα άσυλο και τηρουμένων των προϋποθέσεων του νόμου, στην ιδιότητα του αναγνωρισμένου πρόσφυγα ή του δικαιούχου επικουρικής διεθνούς προστασίας, που επισφραγίζεται με την έκδοση διοικητικής απόφασης αναγνωριστικού χαρακτήρα. Οι δικηγόροι που παρέχουν υπηρεσίες στους αιτούντες άσυλο εμπλέκονται στη ρυθμιστική διαδικασία χορήγησης καθεστώτος διεθνούς προστασίας υπό τη θεσμική τους ιδιότητα ως δημόσιοι λειτουργοί στο πεδίο της δικαιοσύνης.

Όπως έδειξε ο Foucault (1991α), «οι σχέσεις εξουσίας δεν μπορούν από μόνες τους να εδραιωθούν, να σταθεροποιηθούν ούτε να τεθούν σε ισχύ χωρίς την παραγωγή, συσσώρευση, κυκλοφορία και λειτουργία ενός λόγου» (σ. 101). Ακολούθως προσδιόρισε το άτομο ως ένα «αποτέλεσμα εξουσίας» και έναν «φορέα της εξουσίας», που συγκροτείται από την εξουσία που υφίσταται ενώ συνάμα την ασκεί (σ. 107). Η δε άσκηση της εξουσίας αποτελεί έναν «τρόπο δράσης κάποιων πάνω σε κάποιους άλλους» και ένα «σύνολο δράσεων πάνω σε δυνατές δράσεις», επί τη βάσει της δυνατότητας «όπου έρχεται να εγγραφεί η συμπεριφορά των δρώντων υποκειμένων» (σσ. 92-3). Ακόμα ο Foucault έδειξε ότι ο μηχανισμός εξουσίας, που αναδύθηκε, τον 17^ο και τον 18^ο αιώνα, ασκείται μέσω μηχανισμών επιτήρησης και «υλικών καταναγκασμών», που εγγράφονται ως πειθαρχική εξουσία επί των σωμάτων και των ενεργειών τους. Στη δε νεωτερική κοινωνία, από τον 19^ο αιώνα, οι εξουσίες ασκούνται, από τη μια πλευρά, με βάση τη νομοθεσία, το δημόσιο δίκαιο της Υπέρτατης Εξουσίας και, από την άλλη πλευρά, μέσω ενός «πολύμορφου πειθαρχικού μηχανισμού». Οι «πειθαρχίες» εν είδει τεχνικών είναι φορείς λόγου, ο οποίος (λόγος) αφορά ένα φυσικό κανόνα ή μια νόρμα και δεν ταυτίζεται με «τον λόγο του νόμου, του κανόνα ή της υπέρτατης θέλησης» (σσ. 113-6).

Σύμφωνα με τον Agamben, όπως σχολιάζει η Μπάτλερ, στα πλαίσια της εθνικής κυριαρχίας, που προσδιορίζονται από το σύγχρονο έθνος-κράτος, η βιολογικώς οριζόμενη «ζωή» υπό την έννοια της «γυμνής ζωής», που σχετίζεται με τον “*homo sacer*”, υπεισέρχεται στους κρατικούς μηχανισμούς μέσω νόμων που «συνιστούν το δεσμό της συμπερίληψής της» στους εν λόγω μηχανισμούς επί τη βάση μιας βιοπολιτικής (biopolitics). Ο δε πρόσφυγας καταδικάζεται στη «γυμνή ζωή» του στρατοπέδου εξαιρούμενος από την πολιτική ζωή και βιώνει τη νομική εγκατάλειψη την ίδια στιγμή που υπάγεται στη ρυθμιστικότητα της βιοπολιτικής (Agamben, 1995/1998· Μπάτλερ & Σπίβακ, 2007/2015, σσ. 36-37). Οι εκτοπίσεις και οι εντοπίσεις των εθνικά ξένων σωμάτων συνιστούν μέσα οριοθέτησης του πολιτικού και του ανθρώπινου, που συνδέονται με επιτελέσεις του ορίου και του συνόρου, κατασκευάζοντας εκδοχές οριοθέτησης: όπως «εθνικά σύνορα, όρια ταυτοτήτων, περιφράξεις και ανακτήσεις δημόσιων χώρων, συμβολικές περιχαράκωσεις, επισφαλείς διαβάσεις, επικίνδυνες διαπερατότητες, αμφιλεγόμενες εδαφικότητες, απεδαφοποιημένες δικτυώσεις, όρια διαβίωσης και αβίωτες οριακότητες». Στο πεδίο ρατσιστικών λόγων, οι «μετανάστες» και οι «γυναίκες» τρέπονται σε αναπαραστάσεις του πλεονάζοντος σώματος εντός του έθνους-κράτους και της παγκόσμιας νεοφιλελεύθερης τάξης και ταξινομούνται ως οι ιδεώδεις αποκηρυγμένοι πολιτικά «άλλοι» (Αθανασίου & Τσιμουρή, 2013, σσ. 4-5).

Σύμφωνα με τον Γέρο, στο πεδίο του ηγεμονικού Δυτικού λόγου, η πρόσληψη του Ισλάμ συντελείται με βάση τους όρους μιας πολιτισμικής ετερότητας «σαν τη συνάρθρωση μιας θρησκευτικής παράδοσης, ενός πολιτισμού, ενός τρόπου ζωής και ενός συνεκτικού αξιακού συστήματος», ενώ θα έπρεπε να αντικατασταθεί ο όρος «Ισλάμ» με τα «μικρά ισλάμ» δυνάμει της πολλαπλότητας των θρησκευτικών εκφάνσεών του, όπως καταδεικνύει και ο El-Zein (Γέρος, 2008, σ. 47· El-Zein, 1977). Ακολούθως ο ηγεμονικός λόγος που συγκροτεί την ευρωπαϊκή πολιτισμική ταυτότητα, εν είδει μιας «επιλεκτικής λήθης», στη βάση της Δημοκρατίας, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της ανοχής αντιπαραθέτει την ευρωπαϊκή ταυτότητα «προς ένα Ισλάμ που θεωρείται ότι διατηρεί μια εκλεκτική συγγένεια με διάφορα φαινόμενα βίας» (Γέρος, 2008, σ. 61).

Κάποιοι ερωτώμενοι δικηγόροι στο πεδίο της έρευνάς μου υποστηρίζουν ότι οι αιτούντες ταυτίζουν τον δικηγορικό τους ρόλο με το κράτος με αποτέλεσμα να δημιουργούνται εμπόδια στη μεταξύ τους επικοινωνία και συνεργασία. Χαρακτηριστική

είναι η αναφορά ενός εκ των δικηγόρων, του Θανάση, που φροντίζει μέσω της συμπεριφοράς και του ντυσίματός του να διευκρινίσει ότι εκείνος δεν είναι ούτε αστυνομία ούτε Υπηρεσία Ασύλου ώστε να μπορέσουν οι αιτούντες να του αφηγηθούν τις ιστορίες τους. Η αντιδιαστολή του δικηγορικού λειτουργήματος από το κράτος θα μπορούσε, εν προκειμένω, να ερμηνευτεί ως ένα σχόλιο του ερωτώμενου δικηγόρου σε σχέση με την αντιμετώπιση των αιτούντων άσυλο από το κράτος στο συμφραζόμενο της νεοφιλελεύθερης ευρωπαϊκής διακυβέρνησης των αποκλεισμών και της βιοπολιτικής, η οποία ασκείται επί των προσφυγικών/μεταναστευτικών ροών.

7. Η συγκρότηση της δικηγορικής υποκειμενικότητας μέσω της θέασης του μουσουλμάνου Άλλου

Οι δικηγόροι που συμμετείχαν στην έρευνά μου, στην πλειοψηφία τους γυναίκες, καλούνται να συνεργαστούν στο πλαίσιο άσκησης των δικηγορικών τους καθηκόντων με μουσουλμάνους αιτούντες άσυλο και δη με μουσουλμάνες μαντιλοφορεμένες αιτούσες, που προέρχονται από διαφορετικές χώρες και που είναι φορείς διαφορετικών κουλτούρων. Το πεδίο της έρευνάς μου συνίσταται στους δρόμους επικοινωνίας και στις επιτελεστικές πρακτικές μέσω των οποίων αλληλεπιδρούν δικηγόροι και μουσουλμάνοι αιτούντες άσυλο επί τη βάση της αρχικής παραδοχής της μεταξύ τους πολιτισμικής διαφοράς. Η βίωση από τους εν λόγω δικηγόρους της πρακτικής της μαντίλας ως μιας αναπαράστασης σεμνότητας αλλά και ως μιας καθημερινής πράξης προσδιορισμού της μουσουλμανικής υποκειμενικότητας, συνεπάγεται την «εμπλοκή» της μουσουλμάνας ή του μουσουλμάνου Άλλου στον δικηγορικό τους «εαυτό». Η θέση του μουσουλμάνου Άλλου φαίνεται να καθορίζει την δυνατότητα σύστασης ενός νεοπαγούς δικηγορικού τους εαυτού στο πεδίο της μεταξύ τους αλληλόδρασης και δη δυνάμει της ιδιάζουσας αναπτυσσόμενης μεταξύ τους επαγγελματικής σχέσης.

Αναφορικά με την συγκρότηση του υποκειμένου, ο Foucault υποστήριξε στα έργα του περί «αρχαιολογίας» ότι οι θέσεις του υποκειμένου συγκροτούνται από λόγους μέσω κανόνων διαμόρφωσης και τρόπων έκφρασής τους. Εν συνεχεία, στο ύστερο έργο του προσδιόρισε τους λόγους ως ρυθμιστικούς και ρυθμιζόμενους σχηματισμούς που καθορίζονται από τις αναδυόμενες μέσα από συγκεκριμένες θέσεις υποκειμένων σχέσεις εξουσίας (Γκέφου-Μαδιανού, 2006, σσ. 64-5). Κατά τη θεώρηση του Stuart Hall (1995),

όπως παραθέτει η Γκέφου-Μαδιανού (2006), η ταυτότητα ορίζεται ως «το σημείο τομής των λόγων και των πρακτικών, που μας εγκαλούν ως κοινωνικά υποκείμενα», καθώς και των διαδικασιών μέσω των οποίων παράγονται οι υποκειμενικότητες. Ακολουθώντας το υποκείμενο καταλαμβάνει τις εν λόγω θέσεις γνωρίζοντας ότι συνιστούν αναπαραστάσεις συγκροτούμενες σε σχέση με το «διαχωρισμό από τη θέση του «άλλου» (σ.71).

Ο Lacan (1966) περιγράφει την αναπτυξιακή διαδικασία συγκρότησης του εαυτού κατά το στάδιο του καθρέφτη δυνάμει μιας ανατρεπτικής ρήξης, που προκαλεί η θέαση από την θέση του Άλλου και ενός διαχωρισμού του υποκειμένου από τον εαυτό του από τη στιγμή που βλέπει τον εαυτό του από τη θέση του Άλλου. Ειδικότερα, μια πρωταρχική φαντασιακή ταύτιση με το Άλλο διενεργείται, όταν το βρέφος βλέπει την αντανάκλασή του στον καθρέφτη και ταυτίζεται με αυτή. Πρόκειται για τη διαμόρφωση του «εγώ» μέσω της ταύτισης, με κάτι που βρίσκεται εκτός του υποκειμένου και συνιστά τον «Άλλο». Η διαδικασία ταύτισης του βρέφους με την εικόνα του εαυτού του ως Άλλου, όπως έδειξε ο Lacan, αφορά «το πρόπλασμα και το αρχικό σχεδιάσμα του μελλοντικού εγώ» (Laplanche & Pontalis, 1967/1988, σσ. 250-251· Γκέφου-Μαδιανού, 2006, σ.74). Η δε ταυτότητα, κατά τον Lacan, ορίζεται δυνάμει μιας «μεταμόρφωσης που υφίσταται το υποκείμενο όταν προσλαμβάνει μια εικόνα» (Dylan, 1996, σ.81).

Σύμφωνα με την Butler, η διαμόρφωση του «εγώ» εμπλέκει τον Άλλον με τον εαυτό, την ίδια στιγμή που η ξενότητα προς τον εαυτό είναι «η πηγή της ηθικής σύνδεσης με τους άλλους». Ακόμα η Butler αναφέρει ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε απόλυτα τον εαυτό μας ή με τρόπο μη αναγώγιμο τη διαφορά μας από τον Άλλον, επειδή μέρος αυτού που είμαστε συμπίπτει με «τα αιγιματικά ίχνη των Άλλων», και αυτή η διαπίστωση έχει ηθικο-πολιτικές προεκτάσεις. Η αλληλεξάρτησή μας, το γεγονός ότι είμαστε τρωτοί ο ένας έναντι του άλλου διαμορφώνουν για εμάς μια κοινή συνθήκη στο πεδίο μιας κοινότητας που επιβεβαιώνει τη σχεσιακότητα ως διαρκή κανονιστική διάσταση της κοινωνικής και πολιτικής μας ζωής (Butler, 2006/2009, σσ. 67-106).

Ο δικηγορικός εαυτός των συμμετεχόντων στην έρευνά μου συγκροτείται μέσω της εγκατάστασης του μουσουλμάνου πρόσφυγα ευάλωτου «Άλλου» στον εν λόγω εαυτό, από τη στιγμή που η ιδιότητα του ξένου και διαφορετικού, προσλαμβάνει ηθικές προεκτάσεις και εφόσον ο μουσουλμάνος Άλλος ορίζεται άνευ διαφοροποίησης ως

άνθρωπος, εν γένει, και ως οικείο πρόσωπο. Οι δικηγόροι αλλάζουν την εμφάνιση και τη συμπεριφορά τους και εκφράζουν αισθήματα σεβασμού έναντι των μουσουλμάνων αιτούντων άσυλο αναφερόμενοι στη συνθήκη εξοικείωσης μαζί τους και στο δικαίωμα των Μουσουλμάνων στη διαφορά. Ακόμα μπορεί να διαγνωσθεί η συγκρότηση ενός κοινού νεοπαγούς πεδίου αλληλεπίδρασής τους, όπως προκύπτει βάσει των λόγων για τα συναισθήματα που εκφέρουν οι δικηγόροι. Η μεταβίβαση τραυματικών βιωμάτων των αιτούντων προς τους δικηγόρους, και η διάγνωση εκ μέρους των δικηγόρων της συλλογικής τρωτότητας, που συνδέει όλους τους ανθρώπους πέραν των πολιτισμικών διαφορών, επιφέρουν τη συγκρότηση των όρων μιας μη τυπικής επαγγελματικής σχεσιακότητας.

8. Η επιταγή της δικηγορικής ουδετερότητας έναντι των αιτούντων άσυλο ως κοινωνική βίωση της δικηγορικής δεοντολογίας

8.1 Η ρυθμιζόμενη πρακτική της αξιοπρεπούς δικηγορικής συμπεριφοράς

Σύμφωνα με τον Κώδικα Δικηγόρων [Ν. 4194/2013 (Α' 208)], ο δικηγόρος είναι δημόσιος λειτουργός (άρθρ. 1 παρ. 1 εδ. α') και δη συλλειτουργός της δικαιοσύνης (άρθρ. 2 εδ. α'), οπότε ο ρόλος του δεν είναι μόνος ιδιωτικός/επαγγελματικός αλλά και θεσμικός. Ο Κώδικας Δικηγόρων συνίσταται σε ένα σύνολο γραπτών κανόνων που, εν πολλοίς, αποκρυσταλλώνουν άγραφες νόρμες της δικηγορικής πράξης. Η γραπτή τυπολογία της ορθής δικηγορικής συμπεριφοράς, σε σχέση με τις θεμελιώδεις αρχές και αξίες στη άσκηση της δικηγορίας (άρθρ. 5), ρυθμίζεται βάσει νόμου του κράτους. Ειδικότερα, η περίπτωση παραβίασης υποχρεώσεων του δικηγόρου που απορρέουν από τις διατάξεις κωδίκων δεοντολογίας, συνιστά πειθαρχικό παράπτωμα (άρθρ. 140 παρ. 1 εδ. γ') και επισύρει πειθαρχικού τύπου ποινή (άρθρ. 142). Ακόμα η δεοντολογική ρύθμιση του δικηγορικού λειτουργήματος ορίζεται βάσει δικαιοπολιτικών και ηθικο-κοινωνικών νορμών στον Κώδικα Δεοντολογίας Δικηγορικού Λειτουργήματος, που εγκρίθηκε με την από 4.1.1980 απόφαση του Διοικητικού Συμβουλίου του Δικηγορικού Συλλόγου Αθηνών. Μεταξύ άλλων ορίζεται στον εν λόγω κώδικα δεοντολογίας ο κοινωνικός θεσμικός ρόλος του δικηγόρου ως εξής: «Ο δικηγόρος αγωνίζεται για την ύπαρξη, διατήρηση και κατοχύρωση όλων των προϋποθέσεων της λειτουργίας του

Κράτους Δικαίου», και ειδικότερα: «Υπερασπίζεται με θάρρος και αυταπάρνηση το Σύνταγμα και τους Δημοκρατικούς θεσμούς, τα ατομικά, πολιτικά και κοινωνικά Δικαιώματα των πολιτών. Υπερασπίζεται την ανεξαρτησία της Δικαιοσύνης, εναντίον οποιασδήποτε μορφής επεμβάσεως της εκτελεστικής εξουσίας και οποιουδήποτε άλλου παράγοντα, μέσα κι έξω από τη Δικαστική λειτουργία. Είναι ο φυσικός υπερασπιστής των αδικούμενων και καταπιεζόμενων» (αρθρ. 2).

Ο εν λόγω γραπτός κώδικας δεοντολογίας δεν ρυθμίζει, κατ' αποκλειστικότητα, τον δικηγορικό επαγγελματικό βίο αλλά περαιτέρω σκοπεί στη διάπλαση και ενός ευρύτερου του στενά επαγγελματικώς εκφραζόμενου ήθους διευρύνοντας το φάσμα των δικηγορικών ηθικο-κοινωνικών περιορισμών και υποχρεώσεων ως εξής: α) «Ο Δικηγόρος δεν περιορίζεται μόνο στα στενά επαγγελματικά του συμφέροντα. Ενδιαφέρεται για τα γενικότερα προβλήματα της Χώρας, προσφέρει τις γνώσεις του και τις υπηρεσίες του για την πρόοδό της και ασκεί το Λειτουργήμα του, κατά τρόπο ώστε να είναι χρήσιμος και στα άτομα και στο Κοινωνικό Σύνολο» (αρθρ. 3).

Η διαμόρφωση μιας δικηγορικής υποκειμενικότητας σε όλο το κοινωνικό της εύρος συμπεριλαμβάνει και τον ιδιωτικό βίο του δικηγόρου. Ο ιδιωτικός βίος του δικηγόρου αποτελεί ένα πεδίο που οριοθετείται πέραν του επαγγελματικού του βίου κατά την άσκηση του λειτουργήματός του. Στον από 4.1.1980 ισχύοντα Κώδικα Δεοντολογίας Δικηγορικού Λειτουργήματος, ο εν λόγω ιδιωτικός βίος κανονικοποιείται υπό την έννοια «του διάγειν» αυτόν με «αξιοπρέπεια» ως εξής: «Ο Δικηγόρος έχει την υποχρέωση ν' ασκεί το Λειτουργήμα του με οδηγό τη συνείδηση του και το νόμο, να συμπεριφέρεται με αξιοπρέπεια και σύμφωνα με τις παραδόσεις του Δικηγορικού Σώματος, τόσο κατά την άσκηση του Λειτουργήματός του, όσο και στην ιδιωτική του ζωή» (αρθρ. 5). Ακόμα ορίζεται ότι: «Ο Δικηγόρος πρέπει, όχι μόνο κατά την άσκηση του Λειτουργήματός του, αλλά και στον ιδιωτικό του βίο να έχει αξιοπρέπεια ώστε να μην προκαλούνται σχόλια και δυσφήμιση σε βάρος του Δικηγορικού Σώματος. Να έχει συνέπεια σε όλες τις συναλλαγές του και οι δηλώσεις του προς τους αντισυμβαλλόμενους ή οποιουδήποτε τρίτους να είναι σοβαρές και αληθινές. Να μην εκμεταλλεύεται την άγνοια, ή την απειρία, τη γνωριμία, τη συγγένεια, τη φιλία ή την εμπιστοσύνη του εντολέα του, ή του αντίδικου ή οποιουδήποτε τρίτου προς αυτόν, ή το Λειτουργήμα του» (άρθρ. 39 παρ. 1). Μεταξύ άλλων κανονιστικής φύσης υποδείξεων ορίζεται στον εν λόγω κώδικα

δεοντολογίας δικηγορικού λειτουργήματος ότι «στους τόπους της κατοικίας του και της εργασίας του, στα σωματεία και διάφορες οργανώσεις όπου μετέχει, στους πολυσύχναστους χώρους, στα δημόσια μέσα συγκοινωνίας, σε συγκεντρώσεις του κοινού, πρέπει να επιδεικνύει συμπεριφορά υποδειγματική για τους άλλους» (άρθρ. 39 παρ. 2). Η ερμηνεία της γραπτής κανονικοποίησης του δικηγορικού βίου επί τη βάση εννοιών όπως «δημόσιος λειτουργός» και δικηγορική «αξιοπρέπεια», προϋποθέτει την παραπομπή σε άγραφες νόρμες, που είτε προϋπάρχουν του γραπτού κανόνα είτε δημιουργούνται στο πεδίο της πράξης μέσω της άσκησης του δικηγορικού λειτουργήματος και δη στο πεδίο της δίκης.

8.2 Πρακτικές μερικής ανατροπής του άγραφου δικηγορικού κώδικα: μια νέα ανάγνωση του δικηγορικού λειτουργήματος

Η επιταγή του υποδειγματικού δικηγορικού βίου μέσω κατάδειξης μιας αξιοπρεπούς συμπεριφοράς συνιστά την βασική επαγγελματική αρχή, που ο δικηγόρος βιώνει και εφαρμόζει στην επαγγελματική και στην ιδιωτική ζωή του μέσω μιας διαδικασίας σταδιακής μύησης, στην οποία σημαντική θέση κατέχει η εξωτερική του εικόνα και συμπεριφορά αλλά και η επίκληση του επαγγελματικού ήθους στις κοινωνικές του σχέσεις. Αν και ο ως άνω περιγραφόμενος ρυθμιστικός κανόνας της αξιοπρεπούς συμπεριφοράς δεν εξειδικεύεται σε νομοθετικό/κανονιστικό επίπεδο, ερμηνευτικές εκδοχές του έχουν προκύψει μέσα από τους άγραφους κανόνες της καθημερινής δικηγορικής ζωής και δη μέσω της παρουσίας και συμπεριφοράς του δικηγόρου στα δικαστήρια. Η ερμηνεία της αξιοπρεπούς δικηγορικής συμπεριφοράς στο συμφραζόμενο του «προσφυγικού» και δη της προσφυγικής μουσουλμανικής ετερότητας συνεπάγεται την κατάστρωση ενός νέου άγραφου κανόνα, που προκύπτει μέσω της πράξης, ήτοι μέσω της επαγγελματικής συνεργασίας με τους εν λόγω αιτούντες άσυλο υπό την συνθήκη μιας ανατρεπτικής θεώρησης της δικηγορικής εμφάνισης και συμπεριφοράς.

Η έννοια του πολιτισμού, σύμφωνα με τον Geertz (1973/2003), μπορεί να αποδοθεί ως ένα «ιστορικά μεταβιβαζόμενο πρότυπο σημασιών», το οποίο ενσαρκώνεται υπό τη μορφή συμβόλων που «λειτουργούν προς την κατεύθυνση της διαμόρφωσης του ήθους των ανθρώπων» (σ. 97). Τα συμβολικά πολιτισμικά πρότυπα ως «μοντέλα για» νοηματοδοτούν την κοινωνική και ψυχολογική πραγματικότητα «τόσο διαμορφώνοντας

τον εαυτό τους βάσει της πραγματικότητας όσο και διαμορφώνοντας την πραγματικότητα βάσει των εαυτών τους» (σσ. 100-2). Τα πολλαπλώς αναφερόμενα σύμβολα εκφράζουν και εκ νέου εννοιοδοτούν ένα «σύστημα κληροδοτημένων αντιλήψεων» μέσω του οποίου οι άνθρωποι επικοινωνούν. Στην περίπτωση των θρησκευτικών συμβόλων, η οντολογία και η κοσμολογία συμπλέκονται με την αισθητική και την ηθική αποδίδοντας «κανονιστική βαρύτητα στο κατά τα άλλα απλώς υπαρκτό» ταυτίζοντας το γεγονός και δη την πρακτική με την αξία (Geertz, 1973/2003, σσ. 97-99, 134).

Ακολούθως η εκάστοτε θρησκεία ως σύστημα που εισάγει τάξη στην εμπειρία και που βιώνεται άρρητα και άμεσα, εν μέρει σε μη συνειδητή βάση, «επενεργεί με τέτοιο τρόπο ώστε δημιουργεί στους ανθρώπους ισχυρές και παρατεταμένης διάρκειας διαθέσεις και κίνητρα διαμορφώνοντας αντιλήψεις για την γενικότερη τάξη της ύπαρξης» (Geertz, 1973/2003, σ. 98). Οι πολιτισμικές πράξεις που εκφράζονται μέσω συμβολικών μορφών συνθέτουν κοινωνικά γεγονότα επί τη βάση μιας «οραματισμένης κοσμικής τάξης» (σ. 98). Τα δε κίνητρα, που συνέχονται με την εμπειρική ολότητα των συμβολοποιημένων γεγονότων, συνιστούν προδιαθέσεις στο «να προβεί κανείς σε συγκεκριμένες κατηγορίες πράξεων ή να νιώθει συγκεκριμένες κατηγορίες αισθημάτων», ενώ οι διαθέσεις καθίστανται σημαίνουσες «σε σχέση με τις συνθήκες από τις οποίες απορρέουν» χωρίς να ανταποκρίνονται σε κάποιο σκοπό (Geertz, 1973/2003, σσ. 104-105).

Ο Geertz αναφέρεται στη μυστικιστική εκδοχή της ιαβανικής θρησκείας επί τη βάση μιας μη ηδονιστικής ηθικής και αισθητικής όπου «ο Θεός βρίσκεται μέσα από την πνευματική πειθαρχία στα βάθη του εαυτού ως καθαρή *rasa*». Σε σχέση με την ηθική έκφραση του ιαβανικού προτύπου πνευματικής πειθαρχίας, δίδεται έμφαση στο «συνεσταλμένο ντύσιμο, τον ήπιο τρόπο ομιλίας και τις μετρημένες χειρονομίες, την εκλεπτυσμένη ευαισθησία, στις μικρές αλλαγές της συναισθηματικής κατάστασης του εαυτού και των άλλων και τη σταθερή και ελεγχόμενη προβλεψιμότητα της συμπεριφοράς» (Geertz, 1973/2003, σσ. 142-143).

Ακολούθως η πρακτική πίστη κατά τον Bourdieu (1980/2006) είναι μια «κατάσταση σώματος» και όχι μια «κατάσταση ψυχής», ή «ένα είδος εξ αποφάσεως ένταξης σε ένα καθιερωμένο σύνολο δογμάτων και θεωριών» («πεποιθήσεων»). Πρόκειται για μια πίστη

που ενσταλάζεται μέσω της πράξης και της «πρώιμης μάθησης» στο σώμα καθιστώντάς το «ένα ζωντανό μνημονικό βοήθημα», «ένα αυτόματο που παρασύρει το πνεύμα δίχως να σκέπτεται», «μια αποθήκη όπου φυλάσσονται οι πολυτιμότερες αξίες». Μέσα από την σωματικώς εκφραζόμενη και αυστηρώς ρυθμιζόμενη πρακτική πίστη κατασκευάζεται τόσο η ικανότητα ανάκλησης όσο και η πρόκληση και η υποβολή συναισθημάτων και σκέψεων στους αποδέκτες της δυνάμει μιας συμβολικής δραστηριότητας και μιας επί σκοπώ παιδαγωγικής λογικής, «ικανής να ενσταλάξει μια ολόκληρη κοσμολογία, ηθική, μεταφυσική, πολιτική», που αναπαρίσταται στο πεδίο της σωματικής πράξης (σσ. 112-114). Ακολούθως τα συμβολικά συστήματα αποτελούν «προϊόντα πρακτικών», που καλύπτουν τις πρακτικές τους λειτουργίες, εμπλέκοντας τόσο συνεκτικές αρχές συμβατές με τις αντικειμενικές συνθήκες όσο και πρακτικές, που «υπακούουν σε μια φτώχη και οικονομική λογική» όντας «εύχρηστες και ευχείριστες». Η πρακτική λογική «προϋποθέτει τη θυσία της αυστηρότητας προς όφελος της απλότητας και της γενικότητας» (σ. 140). Εν προκειμένω, οι δικηγόροι σωματοποιούν το σεβασμό δυνάμει της μουσουλμανικής νόρμας της σεμνότητας υπό μια διαφοροποιημένη εκδοχή σε σχέση με την αυθεντική εντός ενός πεδίου στο οποίο «αισθάνονται» και «σκέπτονται» από κοινού με τους μουσουλμάνους αιτούντες. Η λόγω πρακτική λογική επί της ανάγκης επαγγελματικής συνεργασίας με τους μουσουλμάνους αιτούντες, η οποία υποβάλλει την απλότητα του δικηγορικού ύφους έναντι της αυστηρότητας του ρόλου ενός δημόσιου λειτουργού, θέτει τους όρους συγκρότησης μιας νέας πρακτικής πίστης δυνάμει μιας ενσώματης έκφρασης του συναισθήματος σεβασμού.

Η πρακτική πίστη ως συστατικός όρος της υπαγωγής σε ένα πεδίο, ιδιαίτερα στην περίπτωση της εκ γενετής, εκ καταγωγής ένταξης σε αυτό, επιβάλλεται σιωπηρά εξασφαλίζοντας την συμμόρφωση των νεοεισερχόμενων μέσω λ.χ. τελετουργιών διάβασης στις «αδιαπραγμάτευτες, προστοχαστικές, θεμελιώδεις παραδοχές του πεδίου». Πράξεις αναγνώρισης μέσω ανταλλαγών στα άτομα και στις ομάδες συνιστούν το συμβολικό αντίτιμο που καταβάλλεται για την ένταξη στο πεδίο μέσω μιας «αργής διαδικασίας αποδοχής και μύησης», που συνιστά μια «δεύτερη γέννηση» του προσώπου που μυείται. Η προσφορά που απαιτεί η ομάδα για την ένταξη σε αυτήν ανάγεται σε αιτήματα περί ασήμαντων πραγμάτων εν είδει τυπικότητων κατά τέτοιο τρόπο ώστε η αποχή από αυτά να θεωρείται πρόκληση (Bourdieu, 1980/2006, σσ. 111-112). Η Butler

(1999) ασκώντας κριτική στη θεώρηση του Bourdieu για την κοινωνική πρακτική ως τελετουργία που ενσταλάζεται στο άτομο μέσω της έξης, υποστήριξε ότι το «κοινωνικά επιτελεστικό» δεν είναι μόνο μια τελετουργική πρακτική, που ασκείται από ένα προκαθορισμένο υποκείμενο αλλά ότι συνιστά ένα επιδραστικό τελετουργικό δύναμει του οποίου τα υποκείμενα σχηματίζονται μέσω μιας συνεχούς ανασυγκρότησής τους (σ. 125).

Η κατ' αρχήν προσπάθεια των δικηγόρων να βιώσουν την μουσουλμανική πρακτική πίστη της σεμνότητας μέσω του αυτοπεριορισμού στην εμφάνιση και στη συμπεριφορά τους, από το σοβαρό και επίσημο ύφος στην απλότητα, προκειμένου να επικοινωνήσουν με τους εξυπηρετούμενούς τους συνιστά μια επένδυση, που αφορά μια «εξ αποφάσεως πίστη» ή μάλλον μια απομίμηση πίστης βάσει ενός «διπλού εαυτού» ή ενός «διπλού εγώ» (jeu/je), σύμφωνα τη θεώρηση του Bourdieu, (σσ. 111-112), διότι στερούνται τη συνθήκη γέννησης εντός της πρακτικής πίστης που ενστερνίζονται οι Μουσουλμάνοι. Επί της ουσίας, η σεμνότητα, που αναπαριστούν οι δικηγόροι μέσω των επιτελέσεων εν είδει έκφρασης συναισθημάτων σεβασμού προς τους μουσουλμάνους αιτούντες, αποτελεί δημιουργική επιτέλεση του δικού τους δικηγορικού προτύπου εν είδει μιας αναθεωρημένης εκδοχής του δεοντολογικού κανόνα αξιοπρεπούς συμπεριφοράς τους. Οι ερωτώμενοι δικηγόροι δεν μπορούν να κατανοήσουν εις βάθος το υποκειμενικό βίωμα της πρακτικής πίστης των μουσουλμάνων γυναικών, όπως αναπαρίσταται στην πρακτική της μαντίλας. Παρά ταύτα, η πρακτική της μαντίλας επιδρά σε όσους εκτίθενται σε αυτήν, ήτοι, εν προκειμένω, στους ερωτώμενους δικηγόρους, κινητοποιώντας την ανασυγκρότηση της δικηγορικής υποκειμενικότητάς τους.

Η μαντίλα και οι κοινωνικο-θρησκευτικοί μουσουλμανικοί περιορισμοί, εν γένει, συνιστούν για τους δικηγόρους συστατικούς όρους μιας ετερότητας, την οποία αποδέχονται και προσπαθούν να κατανοήσουν προκειμένου να επικοινωνήσουν με τους μετόχους της. Η συμβολική δραστηριότητα της μαντίλας ως αναπαράστασης της μουσουλμανικής σεμνότητας δημιουργεί στους δικηγόρους την ανάγκη να επιτελέσουν έναν διπλό εαυτό, που μετέχει και την ίδια στιγμή αποστασιοποιείται από την πρακτική πίστη του αυτοπεριορισμού. Ειδικότερα, ο εν λόγω δικηγορικός εαυτός, από τη μια πλευρά, υποβάλλεται στη νόρμα του αυτοπεριορισμού, της σεμνής συμπεριφοράς και εμφάνισης, ενώ, από την άλλη, ενσωματώνει συνειδητά επί σκοπώ την νόρμα

σεμνότητας προκειμένου να πετύχει την κατάλληλη επαγγελματική συνεργασία με τους αιτούντες άσυλο. Η δικηγορική επιτέλεση του σεβασμού προς τους Μουσουλμάνους, φορείς της πρακτικής πίστης επί της μουσουλμανικής μαντίλας, σωματοποιείται· η σεμνότητα εγγράφεται εν γνώσει τους στο σώμα και στη συμπεριφορά τους.

Παρά ταύτα, η αποδοχή της πρακτικής της μαντίλας από τους δικηγόρους δεν διατυπώνεται χωρίς αντιρρήσεις, χωρίς ρητές ή άρρητες αντιλογίες που εδράζονται στη δυσκολία κατανόησης του μουσουλμανικού αισθήματος επί της εν λόγω πρακτικής. Η ερμηνεία που αποδίδεται από τους δικηγόρους για την πρακτική της ένδυσης με μαντίλα ως μια πολιτισμική συνιστώσα της μουσουλμανικής ξενότητας δεν αποκλείει την αποδοχή εκ μέρους τους των ίδιων των Μουσουλμάνων ή και του δικαιώματός των μουσουλμάνων γυναικών να ασκήσουν την εν λόγω πρακτική. Η σταδιακή κατανόηση του αισθήματος, που κινητοποιεί την εν λόγω μουσουλμανική πρακτική, προϋποθέτει την προσπάθεια κατάδυσης στο υποκειμενικό βίωμα της πρακτικής πίστης των Μουσουλμάνων, εν είδει απομίμησης μιας ανοίκειας πρακτικής πίστης που σταδιακά γίνεται οικεία. Η εξ αρχής σκόπιμη εκ μέρους τους επιλογή απομίμησης της μουσουλμανικής σεμνότητας εν είδει απλότητας της συμπεριφοράς και εμφάνισής τους με το σκοπό επιδίωξης ψυχοκοινωνικής προσέγγισης των αιτούντων αρχίζει να μετουσιώνεται σε μια πρακτική ανάγκη, που σχηματοποιεί μια νέα πρακτική πίστη και έναν νέο μετασχηματιζόμενο εαυτό. Ενώ ο δικηγόρος εξακολουθεί να διαφοροποιείται έναντι της μουσουλμανικής υποκειμενικότητας, πραγματοποιεί με τους φορείς της εν λόγω υποκειμενικότητας, συμβολικές ανταλλαγές εν είδει συνύπαρξης σε ένα ευρύτερο νεοπαγές πεδίο, που τους συμπεριλαμβάνει. Πρόκειται για το πεδίο αλληλόδρασης ερωτώμενων δικηγόρων και μουσουλμάνων αιτούντων, στο οποίο τα συναισθήματα ως «πολιτισμικά τεχνήματα» κατασκευάζουν τις μεταξύ τους αναπτυσσόμενες σχέσεις. Η επαναλαμβανόμενη στις μεταξύ μας συζητήσεις εκφορά από τους δικηγόρους του όρου «σεβασμός» φανερώνει την συναισθηματική ενεργοποίηση που συνεπάγεται η διεργασία βαθμιαίας «κατανόησης» της μουσουλμανικής πρακτικής πίστης, μέσω μιας κοσμικού όσο και θρησκευτικού τύπου αναγνώρισης της πολιτισμικής διαφοράς, που γίνεται οικεία.

9. Εκκοσμίκευση και έκφραση της θρησκευτικής ελευθερίας στο πεδίο αλληλόδρασης δικηγόρων και μουσουλμάνων αιτούντων άσυλο

9.1 Η πρακτική της μαντίλας ως δικαίωμα των μουσουλμάνων αιτουσών άσυλο

Οι δικηγόροι αναφέρονται στην πρακτική της μαντίλας ως μια επιλογή, που μεταφράζεται στην ειδικότερη αναγνώριση του ατομικού δικαιώματος των μουσουλμάνων γυναικών αιτουσών άσυλο να εκφράσουν δημόσια την κοινωνική θρησκευτική πεποίθησή τους αναφορικά με το σύμβολο της μαντίλας στο συμφραζόμενο της ευρωπαϊκής εκκοσμίκευσης και ανεξιθρησκίας. Όπως διατυπώνει ο Geertz, (1973/2003) η θρησκεία «θεμελιώνει τη δύναμη των εκφραστικών μας πόρων για την έκφραση θυμικών καταστάσεων», όπως διαθέσεις, συναισθήματα και αισθήματα, ενώ τα θρησκευτικά σύμβολα παρέχουν τη θεσμική εγγύηση αποσαφήνισης και προσδιορισμού των συναισθημάτων όσων τα ασπάζονται μέσω της κατανόησης του κόσμου (σ.111). Η πρακτική της μαντίλας θέτει υπό τη διερευνητική ματιά των ερωτώμενων δικηγόρων το ζήτημα ενάσκησης μιας ιδιωτικής και συνάμα πολιτικής πολιτισμικής πράξης των μουσουλμάνων αιτουσών άσυλο.

Ο Casanova (2007) στο *Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective*, παραθέτει τρεις υποδηλώσεις της έννοιας “secularization”. Κατά πρώτον, ο όρος σημαίνει την εξασθένηση των θρησκευτικών πεποιθήσεων και πρακτικών στις μοντέρνες κοινωνίες ως «μια παγκόσμια, ανθρώπινη, αναπτυξιακή διαδικασία»· κατά δεύτερον, την ιδιωτικοποίηση της θρησκείας ως «μια γενική σύγχρονη ιστορική τάση», «μια κανονιστική συνθήκη», «μια προϋπόθεση για τη σύγχρονη δημοκρατική φιλελεύθερη δημοκρατική πολιτική», και κατά τρίτον, την «διαφοροποίηση των κοσμικών σφαιρών», που γίνεται αντιληπτή ως «χειραφέτηση» από τους θρησκευτικούς θεσμούς και τις νόρμες (σ. 7).

Ακολούθως ο Taylor στο έργο του, *A Secular Age*, (2007), όπως σχολιάζει ο Starrett (2010), προκρίνει την κατανόηση της εκκοσμίκευσης ως ενός είδους φιλοσοφικός ασταθούς σχετικισμού στη βάση του οποίου ο σύγχρονος άνθρωπος καλείται να κατανοήσει «το αναπόφευκτο των επιλογών και την διαφοροποίηση εντός των σύγχρονων κοινωνιών», από τη στιγμή που «..η πίστη στο Θεό δεν είναι πια αξιωματική», και εφόσον «..υπάρχουν εναλλακτικές» (Starrett, 2010, σ. 629). Οι

δικηγόροι υπερασπίζονται το δικαίωμα στην πρακτική της μαντίλας ως ένα συμφραζόμενο της ιδιωτικότητας των Μουσουλμάνων, και κατατάσσουν την εν λόγω πρακτική στα κοινωνικο-θρησκευτικά στοιχεία που προσδιορίζουν και φανερώνουν την εθνική, θρησκευτική, πολιτική ή την κοινωνική ταυτότητά τους, εν γένει. Δεν προκύπτει ομοφωνία στους ερωτηθέντες δικηγόρους σε σχέση με την θέση ότι οι μαντιλοφορεμένες Μουσουλμάνες δεν καθίστανται θύματα υποταγής στη νόρμα μέσω της χρήσης της μαντίλας. Ωστόσο, επικαλούνται την ιδιωτικότητα της πίστης των αιτουσών άσυλο, ειδικότερα, δυνάμει έκφρασης ενός προσωπικού δικαιώματος στην επιλογή. Αν και αντιτίθενται, κατά πλειοψηφία, στη χρήση της εικόνας του Χριστού στις ελληνικές δικαστικές αίθουσες, οι ερωτώμενοι δικηγόροι δεν υποστηρίζουν το αίτημα μιας δημόσιας εκκοσμίκευσης κατά το γαλλικό πρότυπο σε σχέση με την πρακτική της μαντίλας. Ακολούθως προσδιορίζουν την μαντίλα ως κοινωνικο-θρησκευτικό σύμβολο, που προσλαμβάνει σημασίες, κατά κύριο λόγο, επί τη βάσει κοινωνικής έκφρασης της θρησκευτικότητας και ως μέσο έκφρασης της γυναικείας μουσουλμανικής υποκειμενικότητας.

Ακολούθως ο Casanova υποστηρίζει ότι τα θρησκευτικά ζητήματα καταλαμβάνουν κεντρική θέση στην πολιτική της αστικής κοινωνίας, όπως προκύπτει στην ιστορία της δημοκρατίας. Ακόμα και στην εκκοσμιευμένη Ευρώπη, όπου τόσο οι πολιτικές ελίτ όσο και οι καθημερινοί άνθρωποι θεωρούν δεδομένη την ιδιωτικοποίηση της θρησκείας, τα θρησκευτικά ζητήματα δεν έχουν απομακρυνθεί από το επίκεντρο των Ευρωπαϊκών πολιτικών (Casanova, 2007, σ. 20). Για τους ερωτώμενους δικηγόρους, η πρακτική της μαντίλας φαίνεται ότι συσχετίζεται με μια, κατά κανόνα, κοινωνική εξατομικευμένη δράση στο συμφραζόμενο της διαβίωσής των μουσουλμάνων αιτουσών στην Ελλάδα, αν και δεν μπορεί να παραβλεφθεί από τους δικηγόρους η ενίοτε δημόσια πολιτική συνισταμένη του δικαιώματος χρήσης της μαντίλας.

Ο Asad διαβλέπει το κοσμικό «ως έναν τρόπο να ζει κανείς μέσα στον κόσμο» παρά ως μια θεώρηση για τον κόσμο ή ως μια απουσία της θρησκείας τόσο από την ιδιωτική ζωή όσο και από την δημόσια ζωή, όπως κριτικά σχολιάζει ο Starrett. Επίσης ο Asad διαπιστώνει ότι οι αναπαραστάσεις του κοσμικού και του θρησκευτικού στα σύγχρονα υπό εκμοντερνισμό κράτη μεσολαβούν ως προς τη συγκρότηση των ταυτοτήτων και διασφαλίζουν τις εμπειρίες τους (Asad, 2003, σ. 14· Starrett, 2010, σσ. 630). Το κοσμικό

συνιστά «μια σειρά εννοιών, πρακτικών, ευαισθησιών» που συναρτώνται «με τον τρόπο που οι άνθρωποι σκέφτονται για την προσωπική τους ελευθερία και κυριαρχία σε αντίθεση με τα εμπόδια που προσφέρουν οι θρησκευτικοί λόγοι». Ως εκ τούτου, το κοσμικό συμπλέκεται με τα ευρύτερα σύγχρονα σχέδια της εξουσίας, στα οποία «ένας παγκοσμιοποιημένος ρασιοναλισμός εξασκείται μέσω των απαραίτητων βιαιοπραγιών», έχοντας ταχθεί «στην υπηρεσία μιας επιβεβλημένης χειραφέτησης από τον τρόπο και τον δεσποτισμό» (Asad 2003, σ. 35, 59· Starrett, 2010, σσ. 630). Αν και διατυπώνονται αμφιταλαντεύσεις εκ μέρους μερίδας των δικηγόρων, σε σχέση με την υποταγή ή όχι στη νόρμα, που μπορεί να χαρακτηρίσει την πρακτική της μαντίλας, αναγνωρίζουν ομόφωνα την εν λόγω πρακτική ως ένα δικαίωμα της Μουσουλμάνας. Η πρόταξη εκ μέρους των δικηγόρων της κοινωνικής παραμέτρου της πρακτικής της μαντίλας μπορεί να ενταχθεί στο ευρύτερο πεδίο θεώρησης του κοσμικού ως τρόπου ζωής που εμπερικλείει την θρησκευτική ετερότητα στη βάση αναγνώρισης του δικαιώματος μιας θρησκευτικού τύπου προσωπικής ελευθερίας έκφρασης.

Εν προκειμένου, η μαντίλα συνιστά για τους δικηγόρους, που παρέχουν υπηρεσίες στους αιτούντες άσυλο, μια αναπαράσταση του κοσμικού και θρησκευτικού επί τη βάσει του δικαιώματος των Μουσουλμάνων στη διαφορά. Εν τέλει, η αποδοχή που εκφράζουν οι δικηγόροι για τη χρήση της μαντίλας από τις Μουσουλμάνες ως ανθρώπινου δικαιώματος εντός της ευρωπαϊκής επικράτειας, υποδηλώνει ένα δημόσιο λόγο αντίστασης έναντι τυχόν διακρίσεων και έκφρασης μισαλλοδοξίας κατά του μουσουλμάνου Άλλου. Ως εκ τούτου, επιβεβαιώνεται η αναγνώριση της δημόσιας οπτικής που μπορεί να προσλάβει η πρακτική της μαντίλας στα Δυτικά συμφραζόμενα επί τη βάσει της δημόσιας έκφρασης της θρησκευτικής ελευθερίας.

Ο Taylor στο *A Secular Age* (2007) και στο *Modern social imaginaries* (2004) υποστηρίζει ότι οι δημοκρατικές κοινωνίες ρυθμίζονται από την «σύγχρονη ηθική τάξη» και ότι τα σύγχρονα κοινωνικά φαντασιακά τροφοδοτούν την τάξη αυτή αναπαριστώντας «όχι μια σειρά ιδεών» αλλά αυτό που ενεργοποιεί τις πρακτικές μιας κοινωνίας μέσω της νοηματοδότησής τους. Πρόκειται για τη διεργασία οργάνωσης των σύγχρονων δημοκρατιών σε σχέση με μια νέα επινόηση του πολιτικού μέσω νέων αντιλήψεων για την ηθική τάξη. Ακολούθως η δημόσια σφαίρα κινητοποιεί τα κοινωνικά φαντασιακά προβάλλοντας μια οπτική της κοινωνικής τάξης ως προϊόντος των ατομικών πράξεων

ξένων, που, παρά ταύτα, «αντανακλούν και αναπαράγουν καίριας σημασίας όψεις της σύγχρονης κοινωνικής ζωής». Ως εκ τούτου, προκειμένου να προσδιοριστεί ένα καθεστώς ως κοσμικό πρέπει να ανταποκρίνεται στην «ηθική τάση της μη αναστρέψιμης και για πάντα αναπτυσσόμενης εσωτερικής πολυπολιτισμικότητας των σύγχρονων κοινωνιών» (Mendieta, & VanAntwerpen, 2011, σσ. 5-7).

Η «δημόσια συνείδηση» στην Ευρώπη μπορεί πλέον να χαρακτηριστεί ως «μετακοσμική» στη βάση μιας «αλλαγής στη συνείδηση», καθόσον έχει επικρατήσει «η βεβαιότητα ότι ο πολιτιστικός και κοινωνικός εκσυγχρονισμός μπορούν να προχωρήσουν μόνο με το τίμημα της δημόσιας επιρροής και της προσωπικής σημασίας της θρησκείας». Η θρησκεία «κερδίζει επιρροή σε όλο τον κόσμο» και δη εντός των εθνικών δημόσιων σφαιρών. Ειδικότερα, «οι Μουσουλμάνοι της διπλανής πόρτας [...] δίνουν στους κοσμικούς πολίτες μια πιο έντονη συνείδηση του φαινομένου της δημόσιας παρουσίας της θρησκείας», την ίδια στιγμή που το ζήτημα της ανεκτικής συνύπαρξης [...] καθίσταται δυσκολότερο λόγω του δυσεπίλυτου προβλήματος της κοινωνικής ενσωμάτωσης των μεταναστευτικών κουλτούρων» (Habermas, 2008b, σσ.19-21).

Η αναγνώριση της πρακτικής της μαντίλας εκ μέρους των ερωτώμενων δικηγόρων ως κοινωνικο-θρησκευτικού δικαιώματος ανταποκρίνεται στη λογική τήρησης μιας ηθικής τάξης, που εδράζεται στη δημοκρατία και στους νόμους. Η εν λόγω ηθική τάξη, που συγκροτεί το δικαίωμα έκφρασης της θρησκευτικής ελευθερίας, νοηματοδοτείται επί τη βάσει μιας κοσμικής τάξης, που σε δεοντολογικό επίπεδο ενσωματώνει τον «Άλλο», και δυνάμει των θεμελιακών καταστατικών αρχών του σεβασμού στον Άνθρωπο. Η αναγνώριση εκ μέρους των δικηγόρων της πρακτικής της μαντίλας ως εκφραζόμενου δικαιώματος στο δημόσιο βίο αλλά και ως προσωπικής επιλογής στο πεδίο των Δυτικοευρωπαϊκών κοινωνικο-πολιτικών συμφραζόμενων, φανερώνει την ανάδυση μιας ευρωπαϊκής «μετακοσμικής» συνείδησης, υπό την οποία η σχέση της δημόσιας και της ιδιωτικής έκφρασης του θρησκευτικού συναισθήματος ορίζεται δυνάμει των όρων που συνεισφέρει η πολυπολιτισμικότητα.

9.2 Η έκφραση της δικηγορικής ουδετερότητας στο πεδίο της εκκοσμίκευσης

Η δικηγορική επαγγελματική ουδετερότητα, όπως εκφράστηκε μέσω λόγων σεβασμού προς τους αιτούντες άσυλο και δη προς τις μαντιλοφορεμένες Μουσουλμάνες από τους

δικηγόρους που συμμετείχαν στην έρευνα, προσδιορίζεται στη βάση ενός κανόνα επαγγελματικής δεοντολογίας εν είδει σεβασμού του εξυπηρετούμενου, που φέρει την ιδιότητα του Μουσουλμάνου. Εξίσου οι δικηγόροι, κατά πλειοψηφία, προβάλλουν το αίτημα μιας κατ' ουσίαν εφαρμογής της κρατικής ουδετερότητας έναντι των διαφορετικών θρησκευτικών πεποιθήσεων. Η αρνητική θέση μερίδας των ερωτώμενων σε σχέση με την παρουσία της εικόνας του Χριστού στη δικαστική αίθουσα είναι μια χαρακτηριστική περίπτωση διατύπωσης του δικηγορικού αιτήματος για εφαρμογή στην πράξη της επιταγής κρατικής ουδετερότητας. Οι εν λόγω ερωτώμενοι εστίασαν στην Χριστιανική εικόνα ως ένα σύμβολο που θα έπρεπε να απαλειφθεί από τις δίκες θεωρώντας ότι δεν συνάδει με το πνεύμα της εκκοσμίκευσης. Αντίθετα, η χρήση των φορεμένων στο λαιμό σταυρών από κρατικούς λειτουργούς ή από εργαζόμενους σε χώρους υποστήριξης/παροχής υπηρεσιών σε αιτούντες άσυλο αντιμετωπίζεται από μερίδα δικηγόρων, ως μια προσωπική έκφραση της πίστης, που, όπως και η μαντίλα, άπτεται της ιδιωτικής ζωής και δεν πιθανολογείται ότι προκαλεί τους αιτούντες ή ότι αναιρεί την δικηγορική ή την κρατική ουδετερότητα ή την ουδετερότητα εν γένει.

Αναφορικά με την έννοια και την σημασία της ουδετερότητας στο σύγχρονο κράτος, ο Habermas εξηγεί πως η ουδετερότητα του κράτους συνεισφέρει σε μια ομοιόμορφη αντιμετώπιση των διαφορετικών κοσμοθεωριών εντός της πολιτείας, προκειμένου να διασφαλιστεί «ίση ελευθερία θρησκείας για όλους» (Habermas, 2010, σ. 20). Η δε εκκοσμίκευση (“secularization”) ως αναλυτικό εργαλείο μιας ιστορικής διεργασίας, συνιστά μια κατηγορία που γίνεται κατανοητή μέσα στο συμφραζόμενο της δυναμικής του μετασχηματισμού του Δυτικού Ευρωπαϊκού Χριστιανισμού από το Μεσαίωνα έως και σήμερα. Ακολούθως η κατηγορία της εκκοσμίκευσης πρέπει να κριθεί «ως μια παγκόσμια διαδικασία κοινωνικής ανάπτυξης» σε σχέση με άλλες θρησκείες, η οποία καλείται να ερμηνευτεί σε διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα, όπου συναντώνται διαφορετικές δυναμικές στη δόμηση των σχέσεων και εντάσεων ανάμεσα στη θρησκεία και την κοινωνία (Casanova, 2007, σ.12).

Ο Casanova (2007) υποστηρίζει ότι η laïcité, όπως προέκυψε στην περίπτωση της Γαλλικής νομοθετικής παρέμβασης έναντι των θρησκευτικών συμβόλων, μπορεί να καταστεί «μια συνταγματικώς ιεροποιημένη αρχή, συναινετικώς κατανεμημένη ανάμεσα στη συντριπτική πλειοψηφία των πολιτών» επί της οποίας απαγορεύονται θρησκευτικά

σύμβολα από τη δημόσια σφαίρα, θεωρούμενα ως «μια απειλή στο εθνικό σύστημα ή την εθνική παράδοση» (σ. 19). Σε σχέση με την παρεμβατική αυτή εκδοχή του γαλλικού σεκουλαρισμού, ο Casanova (2007) δεν μπορεί να εντοπίσει λογική βάση είτε δημοκρατική είτε φιλελεύθερη, πάνω στην οποία θα θεωρούνταν δόκιμη η καταστατική απαγόρευση της θρησκείας από τη δημόσια δημοκρατική σφαίρα. Ο δε περιορισμός της ελεύθερης ενάσκησης της θρησκείας συνεπάγεται τον περιορισμό της ενάσκησης των αστικών και πολιτικών δικαιωμάτων του θρησκευόμενου πολίτη και θίγει «τη ζωτικότητα μιας δημοκρατικής αστικής κοινωνίας» (σ. 20).

Ο Habermas στο *The Structural Transformation of the Public Sphere*, όπως κριτικά σχολιάζουν οι Mendieta και VanAntwerpen, γράφει ότι η δημόσια σφαίρα, που άρχισε να αναδύεται τον 18^ο αιώνα, εξελίχθηκε ως ένας κοινωνικός χώρος διακριτός από το κράτος, την οικονομία και την οικογένεια. Ενώ το κράτος συνιστούσε τον εκφραστή του δημόσιου καταναγκασμού, η δημόσια σφαίρα κατέστη ο δημόσιος χώρος στον οποίον όλες οι κοινωνικές δυνάμεις υποτάθηκαν στον «καταναγκασμό της ορθολογικής σκέψης», σε αυτό που αργότερα ο Habermas θα αναπτύξει ως «αβίαστη δύναμη του καλύτερου επιχειρήματος» (Mendieta & VanAntwerpen, 2011, σσ. 2-3· Habermas, 1962/1991).

Ειδικότερα, ο Habermas (1962/1991), όπως παραθέτουν οι Mendieta & VanAntwerpen (2011), καταδεικνύει την σημασία ανάπτυξης μιας «μετακοσμικής» θέσης, που θα λαμβάνει υπόψη τόσο «την παγκόσμια ζωτικότητα της θρησκείας» όσο και «την σημασία «μετάφρασης» των ηθικών ιδεών των θρησκευτικών παραδόσεων» ενόψει της ενσωμάτωσή τους σε «μια ύστερο-μεταφυσική φιλοσοφική οπτική». Προκειμένου να καταστούν «οι ζωτικές εννοιολογικές δυνατότητες των θρησκευτικών παραδόσεων» εντός μιας ευρύτερης πολιτικής κουλτούρας, πρέπει να αποδοθούν μέσω ενός κοσμικού ιδιώματος, μέσω «μιας παγκοσμίως προσιτής γλώσσας». Το ζητούμενο, εν προκειμένω, έγκειται στην κατανόηση ότι οι θρησκευτικές πρακτικές και οπτικές συνεχίζουν να αποτελούν «θεμελιώδεις πηγές των αξιών που τροφοδοτούν τις αρχές της πολυπολιτισμικής ιδιότητας του πολίτη, που επιτάσσουν τόσο την αλληλεγγύη όσο και τον ισότιμο σεβασμό» (Mendieta & VanAntwerpen, 2011, σσ. 4-5). Ακολουθώντας, σύμφωνα με τον Taylor (2004, 2007) «η ιδέα της κρατικής ουδετερότητας, που κινητοποιεί την εκκοσμίκευση, συνιστά μια απάντηση στην πολυπολιτισμικότητα όχι

μόνο επί των θρησκευτικών θέσεων αλλά και επί των μη θρησκευτικών θέσεων». Ειδικότερα σε σχέση με τις θρησκευτικές ελευθερίες των μειονοτήτων, ο Taylor επισημαίνει ότι προκύπτει «ανάγκη εξισορρόπησης της ελευθερίας της συνείδησης και της ισότητας στο σεβασμό» ώστε να μην περιορίζονται οι ως άνω ελευθερίες κατά την ενάσκηση των θρησκευτικών τους πρακτικών, οι οποίες έχουν ενίοτε θεωρηθεί ότι παραβιάζουν «ιστορικά θεμελιωμένες κοσμικές νόρμες και θεσμικές ρυθμίσεις» (Mendieta, & VanAntwerpen, 2011, σσ. 6-7).

Οι ερωτώμενοι δικηγόροι επικαλούνται τον σεβασμό ως απάντηση στο ζήτημα της πολιτισμικής διαφοράς των μουσουλμάνων αιτούντων άσυλο και δη των μουσουλμάνων μαντιλοφορεμένων γυναικών σε σχέση με μια σειρά πολιτισμικών παραμέτρων όπως η θρησκεία. Ο εν λόγω σεβασμός θεμελιώνεται σε δικαιοπολιτική βάση και αφορά την διεθνή προστασία των δικαιωμάτων του Ανθρώπου, τα οποία καλούνται να υπερασπισθούν οι δικηγόροι δυνάμει του θεσμικού τους ρόλου. Η ισότητα στο σεβασμό διατρέχει την ηθικο-κοινωνική δικηγορική θεώρηση περί δεοντολογίας και επαγγελματικού ήθους και μπορεί να αποδοθεί ως από μια συνισταμένη του αξιοπρεπούς δικηγορικού βίου, ως μια ερμηνεία των κανονιστικών ρυθμίσεων του γραπτού δικηγορικού κώδικα περί του κοινωνικού ρόλου του δικηγόρου ως υπερασπιστή των ατομικών, πολιτικών και κοινωνικών Δικαιωμάτων των πολιτών, ως φυσικού υπερασπιστή των αδικούμενων και καταπιεζόμενων (Κώδικα Δεοντολογίας Δικηγορικού Λειτουργήματος: αρθρ. 2). Η πρόταξη του σεβασμού στον ωφελούμενο/εξυπηρετούμενο αιτούντα άσυλο έναντι της διαφύλαξης στο ακέραιο του δικηγορικού κύρους, το οποίο τείνει να εκφράζεται ως άγραφη νόρμα, μεταξύ άλλων, μέσω του σοβαρού δικηγορικού ντυσίματος και της επίσημης επιτηδευμένης συμπεριφοράς, θα δούμε, στη συνέχεια, στο εμπειρικό υλικό των συζητήσεων, πως εκφράζεται μέσω των λόγων για το συναίσθημα των δικηγόρων. Πρόκειται για λόγους που συνιστούν ερμηνεία συναισθημάτων για την προσφυγική ευαλωτότητα και δη για τη μουσουλμανική σεμνότητα, που αναπαριστά η μαντίλα, επί τη βάσει της πολιτισμικής διαφοράς του μουσουλμάνου Άλλου, που καθίσταται σταδιακά οικείος.

10. Εθνογραφία των αισθημάτων σεβασμού προς τους μουσουλμάνους αιτούντες άσυλο: οι συζητήσεις μου με τους δικηγόρους πληροφορητές μου

10.1. Λόγοι για το συναίσθημα

Όπως διατυπώνει ο Geertz (1973/2003), «... το νοητικό μας έργο, από τη συλλογή πληροφοριών για τη διάταξη των γεγονότων στον εξωτερικό κόσμο αυτόν καθ' εαυτόν, μετατοπίζεται στον καθορισμό της θυμικής σημασίας, της συναισθηματικής σημαντικότητας αυτής της διάταξης των γεγονότων», ενώ τα ίδια τα συναισθήματα συνιστούν «πολιτισμικά τεχνήματα», που καλούμαστε να αποσαφηνίσουμε (σ. 89). Η ερμηνεία των συναισθημάτων μέσω «λόγων για το συναίσθημα ή «συναισθηματικών λόγων», οι οποίοι λειτουργούν ως κοινωνικές πρακτικές, εναπόκειται στην εμπλοκή των λόγων αυτών σε θέματα κοινωνικότητας και εξουσίας και δη στο σύνολο σχέσεων της καθημερινής ζωής (Abu Lughod & Lutz, 1990, σσ. 1-2). Σύμφωνα με τον Myers (1986), όπως παραθέτει η Abu Lughod (1990, σ. 26), «τα συναισθήματα δεν είναι απλώς αντιδράσεις σε αυτό που συμβαίνει, αλλά ερμηνείες ενός γεγονότος, κρίσεις για καταστάσεις» (Myers, 1986, σ. 106). Όπως υποστηρίζει η Rosaldo, «η σκέψη είναι πάντα πολιτισμικά σχεδιασμένη και εμφορείται από συναισθήματα, που τα ίδια αντανακλούν ένα πολιτισμικά καθορισμένο παρελθόν»· παραδοχή που συνεπάγεται ότι «τα συναισθήματα πρέπει να γίνουν αντιληπτά ως «ενσαρκωμένες σκέψεις» (Rosaldo, 1984, σσ. 137-8· Abu Lughod, 1990, σ. 26).

Για τις Abu Lughod και Lutz (1990), το συναίσθημα ως κοινωνική κατηγορία σχετική με την κοινωνική ζωή παρά αναφερόμενη σε κάποιο εσωτερικό καθεστώς του εαυτού, συνέχεται με τον λόγο (discourse) στο πεδίο του «λόγου για το συναίσθημα» ως ενός «προνομιούχου τύπου της παραγωγής του σύγχρονου εαυτού» κατά τη Φουκωϊκή έννοια (σ. 6). Ακολούθως, οι συγγραφείς ανιχνεύουν την εν λόγω παραδοχή στην ανάλογη Φουκωϊκή διερεύνηση της παραγωγής της σεξουαλικότητας στη σύγχρονη εποχή μέσω πρακτικών που διευκολύνουν την ανακάλυψη στην επιθυμία της αλήθειας της ύπαρξής μας (Foucault, 1985, σσ. 5-6· Abu Lughod και Lutz, 1990, σ. 6). Ακόμα επισημαίνουν τον ρόλο που επιτελούν τα συναισθήματα επί τη βάσει συγκρότησης του «πυρήνα του εαυτού», της «θέσης της ατομικότητάς μας», παραθέτοντας την θέση του Foucault ότι στη σύγχρονη Δυτική κοινωνία «το κύριο πεδίο της ηθικής, το τμήμα του

εαυτού μας, που είναι πιο σχετικό με την ηθική, είναι τα συναισθήματά μας» (Foucault, 1983b, σ. 238· Abu Lughod και Lutz, 1990, σ. 6). Για τον λόγο αυτό, το συναίσθημα θα πρέπει να θεωρεί ως «διαλεκτική πρακτική» και ακολούθως οι περί συναισθήματος λόγοι πρέπει να γίνουν αντιληπτοί ως «πρακτικές ενέργειες» και «επικοινωνιακές επιτελέσεις» (Abu Lughod και Lutz, 1990, σσ. 10-12), καθώς και ως μορφές «κοινωνικής δράσης που δημιουργούν αποτελέσματα στον κόσμο». Η δε θέση του Bourdieu για την «σωματική έξη» ως «σύνολο τεχνικών του σώματος ή στάσεων», που συνιστούν συνήθειες, που έχουν καταστεί αντικείμενο μάθησης, ή «βαθιά ενσωματωμένες διαθέσεις», μέσω των οποίων αντανακλούνται και αναπαράγονται οι κοινωνικές σχέσεις (Bourdieu, 1977, σ. 90), μπορεί να οδηγήσει, σύμφωνα με τις συγγραφείς, στην παραδοχή ότι «τα συναισθήματα ενσαρκώνονται» μέσω εμπειριών που περιλαμβάνουν ολόκληρη την υπόσταση του ατόμου συμπεριλαμβανομένου του σώματός του (Abu Lughod και Lutz, 1990, σ. 12).

Χαρακτηριστικό παράδειγμα ενσώματης βίωσης του συναισθήματος συνιστά η περίπτωση αναπαραγωγής της έμφυλης ιεραρχίας στη Μικρονησία στο Ifaluk atoll, όπου τα κορίτσια αντί να σκέπτονται ή να εκφράζουν ρητά τον σεβασμό (gabarog), τον σωματοποιούν μέσω μιας «σκυμμένης στάσης σεβασμού», που προκύπτει μέσω της μίμησης της σχηματιζόμενης κύρτωσης στις πλάτες των μητέρων τους (Abu Lughod και Lutz, 1990, σ. 12). Οι δε συναισθηματικές στάσεις που εκφράζονται στο πεδίο ενός λόγου περί του συναισθήματος συνιστούν οχήματα συμβολισμού και επιρροής των κοινωνικών σχέσεων, που βιώνονται από φαινομενολογικής άποψης μέσω του σώματος αλλά την ίδια στιγμή αποτελούν πρακτικές, που φανερώνουν «τα αποτελέσματα της εξουσίας» όπως παράγονται μέσα από τις σχέσεις εξουσίας (Abu Lughod και Lutz, 1990, σσ. 12-13).

Στην κοινωνία των Βεδουίνων, που η Abu Lughod (1986) πραγματοποίησε έρευνα πεδίου, η γλώσσα της ποίησης αποτέλεσε τον ερμηνευτικό μηχανισμό και το όχημα για την κατανόηση της κατασκευής του ιθαγενούς συναισθήματος. Η έκφραση των συναισθημάτων αγάπης μέσω της ποίησης δεν γίνεται αποδεκτή στον καθημερινό λόγο των Βεδουίνων που αρνούνται το όποιο ενδιαφέρον τους για αγάπη ή για σεξουαλικού τύπου θέματα αποφεύγοντας μέλη του αντίθετου φύλου εκτός στενών συγγενών τους. Το Hasham, ηθικό συναίσθημα των Βεδουίνων, που αποδίδεται ως «σεμνότητα» ή

«ντροπή», εκφράζεται κοινωνικά μέσω συμπεριφορών που περιλαμβάνουν σεμνή ενδυμασία και για τα δύο φύλα, σωματικές εκφράσεις όπως το χαμήλωμα των ματιών, καθώς και αυτοσυγκράτηση στην κατανάλωση φαγητού, στο κάπνισμα, σε σχέση με την ομιλία, το γέλιο, τον αστεϊσμό. Η σεμνότητα σχετίζεται με «την αναφορά στους άλλους» και δη με «την διαφορά έναντι των άλλων»: συνδέεται με την ηθικότητα, η οποία με τη σειρά της συμπλέκεται με την κατάσταση των σχέσεων εξουσίας και ιεραρχίας. Η απάρνηση της συναισθηματικής έκφρασης της αγάπης μέσω της τήρησης του κώδικα σεμνότητας διαφυλάττει το πλαίσιο που ορίζει τις κοινωνικές σχέσεις (Abu Lughod, 1990, σσ. 32-5). Η εν λόγω ενσώματη άρνηση εν είδει σεμνότητας που διακηρύττει την αναφορική σχέση της διαφοράς των ιεραρχικά εξαρτώμενων έναντι των άλλων προτάσσοντας την εξουσία των μεγαλύτερων, διαρρηγνύεται από τον συναισθηματικό λόγο της ποίησης, που είναι «ένας λόγος απείθειας... αυτονομίας και ελευθερίας», λαμβάνοντας στα μάτια των Βεδουίνων θετικό πρόσημο ως ένα είδος αντίστασης, που καθίσταται αντικείμενο θαυμασμού (Abu Lughod, 1990, σσ. 36-7).

Η σεμνότητα στο ντύσιμο και στη συμπεριφορά στην περίπτωση των ερωτώμενων δικηγόρων συνίσταται σε επιτέλεση εν είδει σταδιακής εγκαθίδρυσης κοινωνικής πρακτικής, που σωματοποιεί λόγο για το συναίσθημα συμπλεκόμενο με την οργάνωση των σχέσεων εξουσίας και δη των «μικροεξουσιών», κατά τη Φουκωική έννοια, οι οποίες σχηματοποιούνται, στο ευρύτερο πεδίο παροχής υπηρεσιών στους αιτούντες άσυλο. Οι δικηγόροι συμμετέχουν στην ενάσκηση των εν λόγω δημόσιων εξουσιών δύναμει και του θεσμικού τους ρόλου κατανοώντας, ωστόσο, την ανάγκη εμβάθυνσης της επικοινωνίας τους με τους μουσουλμάνους αιτούντες και την ιδιαιτερότητα του αντικείμενου απασχόλησής τους με ψυχοκοινωνικά ευάλωτο προσφυγικό πληθυσμό. Η πρωταρχική εξουσία της Υπηρεσίας Ασύλου συμπεριλαμβάνει τους δικηγόρους, που μετέχουν ως ελεγκτές της νομιμότητας και ως νομικοί εκπρόσωποι των αιτούντων στη γραφειοκρατική διαδικασία χορήγησης καθεστώτος διεθνούς προστασίας. Για τον λόγο αυτό, οι δικηγόροι προτάσσουν, κατ' αρχήν, την τήρηση του κώδικα δεοντολογίας τους προκειμένου να θεμελιωθεί μια επαγγελματικού τύπου σχέση με τέτοιο τρόπο ώστε να διαφυλάξουν την ουδετερότητα του δικηγορικού του λειτουργήματος και το κύρος του θεσμικού τους ρόλου. Ωστόσο, οι αιτούντες άσυλο συχνά, σύμφωνα με αναφορές

κάποιων δικηγόρων, ταυτίζουν τους δικηγόρους με το κράτος· γεγονός που θέτει εμπόδια στη μεταξύ τους επικοινωνία και συνεργασία.

Η ρητή ή σιωπηρή άρνηση που εκφράζεται από μερίδα των δικηγόρων ως προς την έκφραση συναισθημάτων στο πεδίο άσκησης των καθηκόντων τους, ή και η ακόλουθη πρόταξη της επαγγελματικής ουδετερότητάς τους ως δεοντολογικής προϋπόθεσης του ρόλου τους, φαίνεται ότι αντιπαρά τίθενται στις επιτελέσεις του σεβασμού εν είδει σχηματιζόμενων πρακτικών, που απευθύνουν στους αιτούντες άσυλο και δη στην αναφερόμενη μουσουλμανική ετερότητα. Οι εν λόγω, κατ' αρχήν, επί σκοπώ επιτελούμενες πρακτικές εισάγουν μερική ανατροπή της άγραφης νόρμας της σοβαρής επίσημης επαγγελματικής εμφάνισης και συμπεριφοράς τους δημιουργώντας τους όρους ενός νέου δικηγορικού εαυτού προσαρμοσμένου στο πεδίο. Η προτασόμενη δικηγορική αξιοπρέπεια ερμηνεύεται δυνάμει ενός νέου μοντέλου πράξης, που αναφέρεται στη σεμνότητα και την απλότητα. Οι δικηγόροι μιλούν για αλλαγές στο ντύσιμο και την εμφάνισή τους· μιλούν στις εν λόγω πρακτικές μεταστροφής του ύφους τους μέσω του βιώματος και της έξις στις επαγγελματικές τους συναναστροφές με τους μουσουλμάνους αιτούντες· επιτελούν τον σεβασμό προς τους εν λόγω αιτούντες άσυλο εν είδει μιας συνειδητής επιλογής, που εμφορείται από συναίσθημα και εκφράζεται μέσω λόγων για το συναίσθημα. Οι δε λόγοι ενσαρκώνονται και βιώνονται ως ενέργειες. Η επιτέλεση ενός δικηγορικού εαυτού που βαίνει πέραν της δικηγορικής νόρμας σοβαρότητας, επισημότητας και ενσώματης βίωσης της εξουσίας, διαρρηγνύει την αναφορική σχέση της πολιτισμικής διαφοράς και της διάκρισης δυνάμει του θεσμικού δικηγορικού ρόλου, ανάμεσα σε δικηγόρους και αιτούντες άσυλο, εισάγοντας μια μορφή αντίστασης στη συμβολιζόμενη εξουσία, που σωματοποιεί ο δικηγόρος ως δημόσιος λειτουργός, ειδικότερα, στο πεδίο της δίκης.

10.2 Η συζήτησή μου με την Κατερίνα

Δεν μπορώ να ισχυρισθώ ότι κατόρθωσα να ανιχνεύσω τα βαθύτερα συναισθημάτά της Κατερίνας πάνω στη θεματική των μουσουλμάνων γυναικών που φορούν την μαντίλα. Έδειχνε να μην επιθυμεί να εκφράσει τι πραγματικά πιστεύει για αυτές τις γυναίκες, που προσέρχονται στην Υπηρεσία Ασύλου είτε για να εκθέσουν την ιστορία τους, το ταξίδι, τις προσδοκίες τους από την Ελλάδα και την Ευρώπη είτε απλά για να

εξυπηρετηθούν, να λάβουν έγγραφα, να αναγνωριστούν νομικά ως πρόσφυγες. Από την άλλη πλευρά, ενδεχομένως να μην την ενδιαφέρει ιδιαίτερα το ζήτημα της πρακτικής της μαντίλας. Φαντάστηκα ότι το ξεκίνημα μιας συζήτησης εν είδει εθνογραφικής μελέτης πάντα χαρακτηρίζεται από δυσκολίες και ότι εν τέλει δεν είναι εύκολη υπόθεση να μιλήσει κανείς για κάποιον- για τον Άλλον- που πρεσβεύει μια διαφορετική κοσμοθεώρηση, χωρίς να χάσει έστω και εν μέρει την αντικειμενικότητά του.

Αρχικά, ρώτησα την Κατερίνα αν την απασχόλησε η μαντίλα ως πρακτική στην αρχή της σταδιοδρομίας της στον τομέα παροχής νομικών υπηρεσιών στους αιτούντες άσυλο. Μου απάντησε μονολεκτικά: «όχι». Δεν την πίστεψα λαμβανομένων υπόψη των δικών μου βιωμάτων και συναισθημάτων ως υπαλλήλου της Υπηρεσίας Ασύλου. Η δικηγόρος πιστεύει ότι η μαντίλα λειτουργεί ως αξεσουάρ. Της μίλησα για τις γιαγιάδες μου που φορούσαν μαντίλια και για τη δυσκολία που αντιμετώπισε μια εκ των δύο προκειμένου να βγάλει το μαντίλι οριστικά από τη ζωή της, ενώ η δεύτερη δεν το αποχωρίστηκε ποτέ από την καθημερινότητά της μέχρι τον θάνατό της. Ανέφερε, σε σχετική ερώτησή μου, ότι θα μπορούσε να συσχετισθεί εν ευρεία έννοια η μαντίλα με το ελληνικό κεφαλομάντηλο ως ένα εργαλείο/ή και σύμβολο, που σημαίνει ιδιότητες του προσώπου που το φορά. Ακολούθως η Κατερίνα παραδέχτηκε ότι έχουμε αντίστοιχες προσλαμβάνουσες λέγοντάς μου ότι «και εμένα η γιαγιά μου με μαντίλι πέθανε». Πρόσθεσε ακόμα τα εξής: «ούτε είναι ανοίκεια εικόνα να πας στην εκκλησία όταν είσαι παιδί και να βλέπεις γυναίκες με μαντίλια· είσαι στην πόλη και είχε γιαγιάδες με μαντίλια στο δρόμο, οπότε δεν είναι εξωπραγματικό αυτό· το έχεις ξαναδεί μεγαλώνοντας». Στο βασικό ερώτημα που έθεσα στην Κατερίνα αν αισθάνεται ότι η εικόνα των γυναικών που φορούν τη μουσουλμανική μαντίλα θα μπορούσε να είναι για εκείνη οικεία και αν μπορεί να συνδεθεί η εν λόγω εικόνα με την ελληνική χρήση του κεφαλομάντηλου στην ελληνική ύπαιθρο, η δικηγόρος είχε να μου αφηγηθεί οικογενειακά βιώματα. Οι θείες της Κατερίνας στο χωριό φορούσαν μαντίλι στο κεφάλι όταν πήγαιναν στην εκκλησία τις Κυριακές. Στο χωριό κάποιες φορούσαν κάποιες όχι· δεν ήταν υποχρεωτικό. Φορούσαν μαντίλι στο πένθος και στην εκκλησία. Μου επισήμανε ακόμα σε σχέση με την σύνδεση πένθους και κεφαλομάντηλου τα εξής: «στο πένθος δεν φοράς χρώματα· δεν μπορεί να χαίρεσαι τη ζωή, όταν έχει πεθάνει κάποιος

δικός σου και αυτό ισχύει με τις γυναίκες· με τους άντρες όχι τόσο με τον ίδιο τρόπο· είναι όπως όταν πας τη Μεγάλη Παρασκευή στην εκκλησία, δεν φοράς τα καλά σου».

Το μαντίλι, στο περιβάλλον του χωριού, ήταν δείγμα σεμνότητας της γυναίκας που δεν φαίνεται, της γυναίκας που δεν θέλει να επιδείξει την ομορφιά της και με αυτό τον τρόπο «κάπως μαζεύεται». Η Κατερίνα απέδωσε την παρελθούσα πρακτική αυτή των συγγενικών της προσώπων στο αίσθημα σεμνότητας που πιθανολογεί ότι ένιωθαν και στην ανάγκη να εκφράσουν το συναίσθημα αυτό στο συγκεκριμένο θρησκευτικό χώρο. Μετά φεύγοντας από την εκκλησία οι θείες της συνήθιζαν να βγάζουν το μαντίλι. Επίσης το μαντίλι μπορεί να το φορούσαν οι θείες της Κατερίνας όταν πήγαιναν στο χωράφι για αγροτικές δουλειές προκειμένου να αποφύγουν τις ακτίνες του ήλιου ενόσω εργάζονταν.

Με βάση τις αναμνήσεις και τα βιώματα της Κατερίνας προκύπτει ότι η ελληνική χρήση του μαντιλιού από γυναίκες σε παραδοσιακές κοινωνίες, όπως ίσχυε στο χωριό απ' όπου κατάγεται η ίδια, εντάσσεται στα κοινωνικά συμφραζόμενα της γυναικείας σεμνότητας και ερμηνεύεται είτε απλά ως ένα χρηστικό αντικείμενο (λ.χ. για τις δουλειές στο χωράφι) είτε ως μια συμβολικά επενδυμένη κάλυψη της κεφαλής, που εμπλέκεται ενεργά στις αναπτυσσόμενες κοινωνικές σχέσεις, προσδίδοντας στις γυναίκες, που πειθαρχούν στον κώδικα της κάλυψης, αξιακά χαρακτηριστικά. Ο μικρόκοσμος της κοινωνίας του ελληνικού χωριού, που περιέγραψε η Κατερίνα σε παρελθοντικό χρόνο, έθετε ενδυματολογικούς κανόνες τους οποίους οι γυναίκες διαπραγματεύονταν με βάση το συμφραζόμενο της εκάστοτε κοινωνικής συνθήκης. Η κάλυψη ως ένδειξη σεμνότητας συνδεόταν στενά, σύμφωνα με την αφήγηση της Κατερίνας, με τον χώρο της εκκλησίας και την ανάγκη προσδιορισμού του κοινωνικού ρόλου που, εν προκειμένω, οι θείες της επιτελούσαν έναντι της έκφρασης του θρησκευτικού τους συναισθήματος σεβασμού στα Θεία. Παρά ταύτα, η εν λόγω τελετουργική κάλυψη των θείων της υπό τα συμφραζόμενα του εκκλησιασμού τους ήταν συγκυριακή, ενδεικτικά συμβολική και δεν μπορούσε, όπως η Κατερίνα άφησε να εννοηθεί, να συσχετισθεί με την καθημερινή πρακτική της χρήσης της μουσουλμανικής μαντίλας και τις πολλαπλές σημασίες που μπορεί να προσλάβει για τις Μουσουλμάνες.

Σε σχέση με το αν οι γυναίκες στα ελληνικά χωριά βίωναν τον περιορισμό ή την κοινωνικά εκπεφρασμένη οριοθέτηση της σεξουαλικότητας τους μέσω της κάλυψης της κεφαλής με μαντίλι, η Κατερίνα μου είπε ότι τα μαντίλια των νεαρών γυναικών στα

χωριά του τόπου καταγωγής της στο παρελθόν ήταν πολύχρωμα, ενώ των μεγαλύτερων γυναικών ήταν σκουρόχρωμα, όπως αυτά που φορούσαν οι θείες της. Η Κατερίνα αφηγήθηκε εν είδει ευχάριστης ανάμνησης ότι η ίδια φόρεσε κάποτε παραδοσιακή στολή με πολύχρωμο μαντίλι στο κεφάλι της στον τόπο καταγωγής της, οπότε και βίωσε έστω υπό συνθήκες αναβίωσης την κάλυψη με μαντίλι. Για εκείνη, η κάλυψη στο παρελθόν των νεαρών Ελληνίδων με πολύχρωμα παραδοσιακά μαντίλια μέσω και της δικής της εμπειρίας προσομοίωσης δεν συνεπαγόταν κάποια αίσθηση περιορισμού της γυναικείας σεξουαλικότητας. Αντίθετα ήταν ο τρόπος να δείξουν οι γυναίκες εν είδει επιτέλεσης την γυναικεία τους ταυτότητα και να σημάνουν μέσω του έμφυλου σώματός τους την κοινωνική τους θέση ως νέες ευρισκόμενες σε ηλικία γάμου.

Για τη δικηγόρο, το πεδίο της ένδυσης με την μουσουλμανική μαντίλα προέκυψε με βάση την αφήγησή της ως μη σχετιζόμενο άμεσα πολιτισμικά με τα βιώματα που η ίδια έφερε από τις εμπειρίες της στο χωριό καταγωγής της. Η Κατερίνα δίσταζε να εκφράσει ότι για εκείνη οι Μουσουλμάνες με μαντίλα εκπροσωπούν κάτι διαφορετικό. Αν και θα μπορούσαν οι εν λόγω Μουσουλμάνες να είναι γυναίκες της διπλανής πόρτας, πρόσωπα που έχει φιλοξενήσει στο σπίτι της ή εξυπηρετούμενες από την ίδια στο πλαίσιο των δικηγορικών καθηκόντων της, παρά ταύτα, δεν μπορούν να ταυτιστούν πολιτισμικά με τις θείες της, που φορούσαν περιστασιακά μαντίλι στο κεφάλι στο χωριό.

Για εκείνη, η μαντίλα δεν συνδέεται υποχρεωτικά με την θρησκευτικότητα ούτε είναι ένδειξη υποταγής της Μουσουλμάνας. Η μαντίλα αναδύεται ως ένα σύμβολο της γυναίκας, που την φορά, αλλά ενδέχεται η γυναίκα να καταλήξει να αντιμετωπίζεται ως «μαντίλα» εν είδει μιας αντικειμενοποίησης του προσώπου της Μουσουλμάνας. Μου εξήγησε την εν λόγω θέση της με βάση ένα περιστατικό που αφορούσε την δημόσια προβολή ενός στένσιλ (stencil) με εικονιζόμενη μια μαντίλα χωρίς πρόσωπο. Αναφορικά με αυτήν την αναπαράσταση της γυναίκας ως «μαντίλας», που στερείται πρόσωπο, η Κατερίνα θεωρεί ότι ανοίγει ένας διάλογος που εμπλέκει τις γυναίκες συνολικά σε σχέση με τα δικαιώματά τους.

Ακόμα η Κατερίνα πιστεύει ότι η μαντίλα μπορεί να σημαίνει την δημιουργία ταυτότητας σε άλλη πολιτισμικά διαφορετική χώρα, να συνιστά δήλωση ότι η γυναίκα που την φορά προέρχεται από κάποια χώρα, αλλά και να αποτελεί μια κωδικοποιημένη μέσω του σώματος διακήρυξη ότι η γυναίκα αυτή μπορεί να μην θέλει να τη βγάλει. Μου

είπε ότι είδε, το καλοκαίρι του 2015, γυναίκες πρόσφυγες με μαντίλα, που μόλις είχαν βγει από την βάρκα, να φορούν κραγιόν και να είναι περιποιημένες. Εν κατακλείδι, για τη δικηγόρο, η γυναίκα με μαντίλα είναι ένα σεβαστό πρόσωπο και η μαντίλα συνιστά εν τέλει ένα αξεσουάρ. Τέλος, η Κατερίνα αναφέρθηκε στη χρήση της θρησκευτικής εικόνας σε δικαστικές αίθουσες ως μια περίπτωση προβληματικής χρήσης θρησκευτικού συμβόλου στο δημόσιο χώρο. Η εκκοσμίκευση των ελληνικών δικαστηρίων είναι το ζητούμενο για εκείνη.

10.3 Η συζήτησή μου με την Ανθή

Η Ανθή έδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον και ζήλο σε σχέση με την θεματική που επέλεξα για εκπόνηση της διπλωματικής μου εργασίας. Ιδιαίτερα φιλική η νεαρή δικηγόρος έδειξε πρόθυμη να με συνδράμει στην ερευνητική μου προσπάθεια μέσω της έκθεσης των βιωμάτων της. Δεν αισθάνθηκα ότι με αντιμετωπίζει ως χειρίστρια υπάλληλο της Υπηρεσίας Ασύλου αλλά ως μια συνομιλήτρια με την οποία μπορεί να ανταλλάξει απόψεις. Η εμπειρία της Ανθής αφορά κυρίως την παροχή νομικών υπηρεσιών σε ασυνόδευτους ανήλικους αιτούντες άσυλο. Αρχικά, της εξέθεσα τις σκέψεις μου για το ζήτημα της μαντίλας. Ειδικότερα, της ανέφερα ότι για εμένα η εικόνα των μουσουλμάνων μαντιλοφορεμένων γυναικών μπορεί να συσχετιστεί συνειρμικά με τις γιαγιάδες μου στο χωριό που φορούσαν μαντίλι στο κεφάλι τους. Η Ανθή συμφώνησε σε σχέση με την δυνατότητα συσχέτισης της μαντίλας και του κεφαλομάντηλου βάσει του εν λόγω συνειρμού μου, αν και παραδέχθηκε ότι πρόκειται για διαφορετικές κουλτούρες στο αναφερόμενο παράδειγμα. Με έναυσμα το ερώτημα ποια ήταν τα συναισθήματά της για τη μαντίλα και τις γυναίκες, που την φορούν, όταν ξεκίνησε να εργάζεται στο αντικείμενο του «προσφυγικού», ήτοι στο αντικείμενο παροχής υπηρεσιών στους αιτούντες άσυλο, η νεαρή δικηγόρος, αντί άμεσης απάντησης, άρχισε να μου εξιστορεί πως μέσω της επαγγελματικής της επαφής με τα ασυνόδευτα αγόρια επεξεργάστηκε την πρακτική της μαντίλας στο χώρο που εργάζεται. Ακόμα μου μίλησε για τις μαντιλοφορεμένες γυναίκες που συναντά σε χώρους, που σχετίζονται με την εργασία της. Η Ανθή πιστεύει η μαντίλα είναι «ένα κομμάτι κουλτούρας και θρησκείας», ένα «αναπόφευκτο κομμάτι» της ζωής των εν λόγω γυναικών. Πρόσθεσε ότι απ' ό,τι έχει συμπεράνει, «αν οι Μουσουλμάνες δεν φορούν μαντίλα, χάνουν την ταυτότητά τους»,

και ότι ακολούθως οι άντρες αναμένουν από τις γυναίκες τους να φορούν μαντίλα. Για την Ανθή, η πρακτική της μαντίλας σημαίνει: «θέλω να έχω δική μου κουλτούρα» και για εκείνη αυτό είναι «απόλυτα σεβαστό». Το πόσο ανεκτικοί είναι οι άντρες της ίδιας κουλτούρας με τις μαντιλοφορεμένες γυναίκες σε σχέση με την πρακτική της μαντίλας εξαρτάται από τη χώρα προέλευσής τους.

Η Ανθή μέσω μιας ευρύτερης συζήτησης έλαβε απαντήσεις από ασυνόδευτους ανήλικους στο πλαίσιο των ευρύτερων καθηκόντων της σχετικά με το πως εκείνοι αντιμετωπίζουν την πρακτική της μαντίλας. Μου ανέφερε ότι τα εν λόγω αγόρια, που ασπάζονται το Ισλάμ, ενώ είναι ντυμένα τα ίδια με μοντέρνα ρούχα, επιθυμούν οι μελλοντικές τους σύζυγοι να φορούν μαντίλα. Σε συζητήσεις για ζητήματα θρησκείας, της έχουν πει οι ασυνόδευτοι ανήλικοι τα εξής: «εσείς είστε Χριστιανοί αλλά δεν έχετε διαβάσει τα άγια βιβλία σας». Η Ανθή σχολίασε ότι τα εν λόγω παιδιά, που ασπάζονται το Ισλάμ, φάνηκε ότι ήταν ενημερωμένα για την σχέση των Ελλήνων με την άσκηση των θρησκευτικών τους καθηκόντων. Η Ανθή επηρεασμένη από το σχόλιο των παιδιών αυτών παραδέχθηκε ότι όντως υπάρχει μια απόσταση των νέων από την Εκκλησία και την θρησκεία στην Ελλάδα. Ακόμα της επισήμαναν ότι στο Κοράνι ο άντρας και η γυναίκα είναι ίσοι, οπότε όπως προέκυψε από τη μεταξύ τους συζήτηση, η μαντίλα δεν ερμηνεύεται στη βάση μιας ανισότητας των δύο φύλων. Ακόμα της ανέφεραν ότι: «η γυναίκα πρέπει να προστατεύεται λόγω της φύσης της· είναι πιο αδύναμη από τον άντρα. Ο άντρας δεν έχει ανάγκη να υπερασπιστεί τον εαυτό του· έχει φυσική δύναμη». Επίσης είπε ότι θεωρούσαν τα εν λόγω παιδιά ότι η γυναίκα «όταν δεν φοράει την χιτζάμπ και έχει τα χέρια της ελεύθερα, τα μαλλιά της ελεύθερα, προκαλεί στον άντρα αρνητικές και πονηρές σκέψεις ως προς αυτό», και ότι «αυτό είναι αρνητικό για την ίδια» τη γυναίκα. Της Ανθής της πρότειναν να βάλει και εκείνη μαντίλα. Η Ανθή γέλασε. Μου είπε ότι έχει αναπτύξει με τα συγκεκριμένα παιδιά καλή σχέση και ότι εν είδει αστείου ειπώθηκε αυτό.

Ειδικότερα, με βάση τον λόγο της πληροφορητήριάς μου, οι ασυνόδευτοι ανήλικοι ταξινομούν την μαντίλα ως ένα κοινωνικό καθήκον των γυναικών με σημασία και αξία μέσω του οποίου επικοινωνούν τον πολιτισμό τους στους Άλλους επιβεβαιώνοντας την θρησκευτική πίστη και τις παραδόσεις τους. Η μαντίλα στην παιγνιώδη διαδικασία ενσωμάτωσης των ασυνόδευτων ανήλικων και εξοικείωσης της δικηγόρου με αυτούς

θέτει τους όρους μιας αμοιβαίας δραματοποιημένης διαδικασίας ταύτισης και αποαύτισης με τον πολιτισμό του Άλλου. Τα αγόρια προτείνουν στη δικηγόρο να φορέσει και εκείνη την μαντίλα επί τη βάση μιας έμμεσης δήλωσης επίτευξης της μεταξύ τους οικειότητας. Στο πρόσωπο της δικηγόρου, που θα μπορούσε να φορέσει μαντίλα σύμφωνα με τα λεγόμενα των αγοριών, καθρεφτίζεται ο Άλλος που σταδιακά γίνεται εαυτός μέσω μιας αμοιβαίας αποδοχής της διαφοράς. Επιπροσθέτως, μέσω των συζητήσεων για την μαντίλα οι ανήλικοι Μουσουλμάνοι αναβιώνουν φαντασιακά πέραν της θρησκευτικότητας τη σχέση τους με οικεία συγγενικά πρόσωπα, που τα έχουν αποστερηθεί, ενώ φανερώνεται ότι η εν λόγω πρακτική σημαίνει και αξιολογείται σε επίπεδο ατομικό πέραν του συλλογικού.

Παρά ταύτα, στο χώρο εργασίας της η Ανθή δεν θέλει να δείχνει και να λέει τις απόψεις της σε διαπολιτισμικά θέματα, διότι «έχει μια θέση να κρατήσει». Στη συγκεκριμένη περίπτωση, είπε ότι ήθελε να ακούσει την δική τους άποψη και έδωσε την αφορμή για να ανοίξει η συζήτηση για την μαντίλα. Σε σχέση με το θρησκευτικό ζήτημα πρέπει να επιδεικνύεται στάση ουδετερότητας, σύμφωνα με τη νεαρή δικηγόρο, η οποία πρόσθεσε ότι εξυπηρετούνται στο χώρο εργασίας της παιδιά από όλον τον κόσμο οπότε «πρέπει να σέβασαι τον πολιτισμό τους και να δείξεις ότι είσαι πρότυπο στα παιδιά γιατί υπάρχουν και μεταξύ τους φυλετικές κόντρες». Επίσης ανέφερε ότι χρειάζεται ουδέτερη αντιμετώπιση «με σεβασμό στον άλλο», και ο σεβασμός πρέπει να είναι με τέτοιο τρόπο εκφρασμένος ώστε «να μην δείξεις την προσωπική σου άποψη».

Η Ανθή ερωτήθηκε ποια είναι η θρησκεία της από εξυπηρετούμενα παιδιά. «Τα παιδιά», μου ανέφερε, «έχουν πάντα απορίες» και «επειδή δεν έχουν οικογένεια στην Ελλάδα, χτίζουν σχέση με τους επαγγελματίες τους οποίους βλέπουν κάθε μέρα επί ένα χρόνο». Επίσης επισήμανε ότι «σε συνδέει με το κάθε παιδί το γεγονός ότι είσαι το άτομο αναφοράς» για εκείνο και «ό,τι πρόβλημα έχει σε εσένα θα το πει». Υποστήριξε ότι χτίζουν μια σχέση με το κάθε παιδί. Είναι «ανθρώπινο να τους πεις» την θρησκευτική σου πεποίθηση, εν προκειμένω, διότι δεν μπορείς μόνο εσύ να ρωτάς τα πάντα για τη ζωή τους, το ταξίδι τους, τους λόγους για τους οποίους έφυγαν από την χώρα τους. Το ήξεραν ότι εκείνη είναι Χριστιανή και της είπαν τα εξής: «εδώ στην Ελλάδα είστε Χριστιανοί· οι Μουσουλμάνοι γνωρίζουν για τον Ιησού ότι είναι Μεσσίας και τον αποδέχονται».

Η Ανθή δήλωσε ότι επειδή είναι κοινωνικά ευαισθητοποιημένη, για αυτόν τον λόγο την ενδιαφέρει το «προσφυγικό» είναι απόλυτα ικανοποιημένη από αυτό το αντικείμενο απασχόλησης. Σύμφωνα με την Ανθή, «πρόκειται για μια μάχη ενδιαφέρουσα» η εργασία στο εν λόγω αντικείμενο. Ωστόσο, για εκείνη, όταν αναλαμβάνεις μια δουλειά, ένα ρόλο, φερειπείν την νομική υποστήριξη αιτούντα σε μια συνέντευξη ή σε σχέση με τη διατύπωση ισχυρισμών σε έγγραφα, «δεν είναι η ώρα για να είσαι συναισθηματική». Την ρώτησα γιατί την ενδιαφέρει η θεματική της μαντίλας. Μου είπε ότι ένα παιδί είχε ξεκινήσει να αναφέρεται στο ζήτημα της μαντίλας, ενώ περίμεναν σε κάποιο Περιφερειακό Γραφείο Ασύλου για να εξυπηρετηθούν· εκείνος άνοιξε την κουβέντα· της είπε και «εσύ πρέπει να βάλεις» μαντίλα. Η Ανθή ανέφερε ότι της το έχουν πει τρεις με τέσσερις ανήλικοι αυτό. Την ρώτησα πως πιστεύει ότι την βλέπουν και μου απάντησε ότι σαν αδερφή τους την βλέπουν. Για εκείνους, η Ανθή είναι ένα οικείο πρόσωπο. Έτσι ξεκίνησε να την απασχολεί το ζήτημα της μαντίλας.

Σε σχέση με την παροχή υπηρεσιών σε αιτούντες άσυλο, η Ανθή αισθάνεται ότι καλύπτει μια ανάγκη άμεση επειδή οι άνθρωποι αυτοί ανήκουν σε ευάλωτες ομάδες. Ασχολείται με παιδιά, με ασυνόδευτα ανήλικα, που έχουν ζήσει τραυματικές εμπειρίες. Για την εν λόγω ομάδα αιτούντων άσυλο, η Ανθή νιώθει αυξημένη ευθύνη. «Δεν πρόκειται για πελάτες» μου είπε· «είναι πελάτες σε εισαγωγικά· είναι ωφελούμενοι/εξυπηρετούμενοι». Πληρώνεσαι βέβαια για αυτό, μου είπε, και αφιερώνεις πολύ χρόνο, όπως τα Σαββατοκύριακα, που εργάζεσαι στην ουσία εθελοντικά για να γράψεις. Η Ανθή στο φορέα εργασίας της ασχολείται και με καθήκοντα που δεν σχετίζονται με τη δουλειά του δικηγόρου. Ειδικότερα, μου εκμυστηρεύτηκε ότι παρέχει και ένα είδος «ψυχολογικής» υποστήριξης στα παιδιά. Η ίδια από μόνη της το κάνει· δεν της το ζήτησε κανένας. «Βλέπεις τις ανάγκες μου» μου είπε· «αναπτύσσεις μια σχέση ανθρώπινη και δεν περιορίζεσαι μόνο στο επαγγελματικό. Δυστυχώς ή ευτυχώς ελλείψει άλλων ειδικών διαχειρίζεσαι εσύ λ.χ. το φαγητό». Αισθάνεται κόπωση, εξάντληση σε κάποιες περιόδους λόγω φόρτου εργασίας. Επισήμανε ότι είναι απαιτητικό το πεδίο εργασίας της· Ειδικότερα, ανέφερε ότι «είναι απαιτητικό να διαχειρίζεσαι ανθρώπους που δεν έχεις ξανασυναντήσει ποτέ, με κουλτούρες που δεν έχεις ξανασυναντήσει ποτέ· πρέπει να είσαι ανοιχτός άνθρωπος, να έχεις σεβασμό για να μπορείς να συνεργάζεσαι, για να καταφέρεις αυτό που θέλεις, για να συνεργαστείς με τα παιδιά· είναι πολύ δύσκολο πως

να σε εμπιστευτούν τα παιδιά γιατί δεν εμπιστεύονται κίολαζ. Τα παιδιά λένε πρέπει να επιμείνω να βρω κι άλλο δικηγόρο. Είναι πολύς ο κόπος να βγάλεις αποτελέσματα. Υπάρχουν όμως και οι ευχάριστες στιγμές». Ακόμα επισήμανε η Ανθή τα εξής: «Δεν το πίστευα ότι θα είναι μια τόσο σοβαρή εμπειρία για τη ζωή μου και έντονη· δεν περίμενα να νιώσω τόση χαρά από τη χαρά κάποιου ωφελούμενου. Γιατί είναι μεγάλο θέμα. Έχω μάθει πολλά πράγματα... Όχι δεν έχω αλλάξει· έχω καταλάβει κάποια πράγματα και για εμένα και για αυτούς καλύτερα· έχω μια καλύτερη εικόνα που πριν δεν είχα. Το ήθελα εγώ από καιρό να εργαστώ στο προσφυγικό· μου άρεσε. Ήταν ευκαιρία».

Σύμφωνα με την άποψη της Ανθής, «κάποιος αν είναι δικηγόρος ή δικαστής επηρεάζει τις ζωές· πρόκειται για κοινωνικούς ρόλους πολύ σοβαρούς· βοηθά ο δικηγόρος και είναι αναγκαίο σε σχέση με τον πελάτη να κρατάς ένα επαγγελματικό επίπεδο». Παρά ταύτα, είναι πολύ δύσκολο να κρατήσεις μια απόλυτα επαγγελματική σχέση με τον πελάτη σου, όπως υποστήριξε και πρόσθεσε ότι: «Στην Ελλάδα αναμένει ο πελάτης από το δικηγόρο συγκεκριμένο ντύσιμο. Βέβαια εξαρτάται από τον άνθρωπο, από τον πελάτη». Στη δουλειά η Ανθή φορά τζιν παντελόνι. Δεν εμφανίζεται, ωστόσο, με τέτοια αμφίεση στο δικαστήριο. Διερωτήθηκε αν χρειάζεται να φορά μια δικηγόρος γόβα στιλέτο σε δικαστήριο. Για εκείνη, η εν λόγω επιλογή θα μπορούσε να είναι περιορισμός για τις γυναίκες, και πρόσθεσε ότι «εξαρτάται πως το βλέπει κανείς· άλλον τον ικανοποιεί και για άλλον είναι περιορισμός το δικηγορικό ντύσιμο». Πρόκειται για στερεοτυπικές ιδέες που αντανακλούνται στο δικηγορικό ντύσιμο με ταγιέρ και τακούνι για τη γυναίκα και κοστούμι και γραβάτα για τον άντρα. Στην Ευελπίδων βλέπεις όλων των ειδών τους δικηγόρους αλλά στο δικαστήριο θα πας με ένα καλό ντύσιμο, όπως υποστήριξε η Ανθή. Εν κατακλείδι, η δικηγόρος ανέπτυξε τον συλλογισμό της για τον κοινωνικό ρόλο του δικηγόρου υποστηρίζοντας ότι πρόκειται για ένα είδος ηθοποιού «σαν να βγήκε από κάποια δραματική σχολή» όταν εμφανίζεται σε δίκη, και ενώ ο δικηγόρος μπορεί να είναι πιο χαλαρός σε άλλους χώρους, στη δίκη όμως περιορίζεται.

10.4 Η συζήτησή μου με την Δήμητρα

Η Δήμητρα με υποδέχτηκε εγκάρδια στη συνάντησή μας αν και δεν με γνώριζε. Δεν δίστασε, ωστόσο, να σχολιάσει έντεχνα κάποιες παραμέτρους της συνεργασίας της με φορείς της Υπηρεσίας Ασύλου εισάγοντας εξ αρχής το ζήτημα της ανάγκης

βελτιστοποίησης των παρεχόμενων υπηρεσιών στους αιτούντες άσυλο και δη σε σχέση με την διαδικασία καταγραφής των αιτημάτων τους. Αισθάνθηκα ότι η συνάντησή μας ήταν μια ευκαιρία για εκείνη προκειμένου να εκφράσει ως ένα βαθμό τη δυσαρέσκειά της ως προς την αντιμετώπιση των αιτούντων άσυλο από την πλευρά της Διοίκησης. Μετά από μια μακρά διερευνητική εισαγωγική συζήτηση κατά την οποία εξέθεσα το αντικείμενο της έρευνάς μου, και δη τα συναισθήματά μου πάνω στο θέμα, η Δήμητρα φάνηκε να πείσθηκε για τις προθέσεις και το ποιόν μου, και έτσι άρχισε η γόνιμη συζήτησή μας.

Η Δήμητρα δεν διαβλέπει ότι η πρακτική της μαντίλας περιορίζει τις Μουσουλμάνες στην κοινωνική του ζωή. Ωστόσο, δεν μπορεί να το διαβεβαιώσει αυτό διότι «βλέποντας ένα ζευγάρι Μουσουλμάνων θα περίμενες να είναι υποταγμένες οι γυναίκες». Πολλές φορές έχει τύχει στη δικηγόρο να ρωτήσει ζευγάρια μουσουλμάνων αιτούντων σε σχέση με τις περαιτέρω νομικές ενέργειες που θα έπρεπε η ίδια να διενεργήσει για την υπόθεσή τους, και ο μουσουλμάνος σύζυγος συχνά απευθύνεται στη σύζυγό του λέγοντας τα εξής: «εσύ πες μου τι θα κάνουμε τώρα... εσύ θα αποφασίσεις». Εν τέλει, η Δήμητρα δεν πιστεύει ότι η μαντίλα είναι σύμβολο καταπίεσης των γυναικών αλλά θεωρεί ότι αποτελεί πολιτισμικό στοιχείο. Ακόμα μου ανέφερε σχετικά με την πρακτική της μαντίλας τα ακόλουθα: «Κάποιες το κάνουν μέρος της προσωπικότητάς τους» αυτό το αξεσουάρ και «τα χρώματα είναι ενδεικτικά της προσωπικότητας» της κάθε γυναίκας και «ο τρόπος που το δένει» κάθε μια το μαντίλι εξίσου. Πιθανολογεί ότι οι Μουσουλμάνες φοράνε τη μαντίλα ίσως επειδή νιώθουν πιο άνετα και πρόσθεσε ότι «όποιες θέλαν τις έβγαλαν όταν ήρθαν στην Ευρώπη· αν δεν τις θέλουν, τις βγάζουν». Παίζει ρόλο η χώρα και η καταγωγή της κάθε αιτούσας ως προς το ενδεχόμενο να επιτελέσει την πρακτική της μαντίλας στην Ευρώπη, όπως η Δήμητρα παρατήρησε. Η μαντίλα είναι θρησκευτικό αλλά και κοινωνικό στοιχείο· «δεν είναι μόνο θρησκευτικό», όπως μου επισήμανε. Η Δήμητρα δεν έχει ρωτήσει τους αιτούντες για τη σημασία της μαντίλας, και εργάζεται σχεδόν ένα χρόνο «στο προσφυγικό». Την ενδιαφέρει το αντικείμενο αυτό γιατί βοηθά ανθρώπους. Επίσης ανέφερε σε σχέση με τις επαγγελματικές τις εμπειρίες με ευάλωτες ομάδες αιτούντων τα εξής: «Δεν είχα σκεφτεί πόσο τυχεροί είμαστε που ζούμε στην Ελλάδα και τι υπάρχει εκεί· είναι σκληρό συχνά αυτό που ακούς· τι μπορεί να έχει περάσει ένας άνθρωπος σε κάποιες υποθέσεις».

Οι αιτούντες όταν την βλέπουν ξέρουν ότι είναι δικηγόρος. Για την Δήμητρα, «το θέμα με τις μαντίλες είναι άλλο»· «δεν συνδέεται με τον θρησκευτικό φανατισμό και δεν είναι εύκολο να απαντηθεί»· αφορά «το δικαίωμα στην προσωπικότητα, στο είναι». Πιστεύει ότι η απαγόρευση της μαντίλας «είναι το ίδιο σαν να λες σε όποιον έχει σταυρό, βγάλτε το. Η θρησκεία είναι κάτι πολύ προσωπικό· δεν χρειάζεται να αποτελεί αντικείμενο έριδας». Η Δήμητρα διαφωνεί με την προβολή θρησκευτικών συμβόλων σε δικαστήρια και εν γένει σε δημόσιους χώρους. Ειδικότερα, επισήμανε τα εξής αναφορικά με την πεποίθησή της για τα προβαλλόμενα θρησκευτικά σύμβολα σε δημόσιους χώρους όπως σε μια αίθουσα δικαστηρίου: «εγώ πιστεύω πάρα πολύ· Μεγάλη Εβδομάδα πηγαίνω στην εκκλησία· έχω το βιβλιαράκι μου· πιστεύω στην ανεξιθρησκία στο κράτος· μια τεράστια εικόνα, έναν τεράστιο σταυρό δεν το θεωρώ σωστό· είναι επιβολή· θέλουμε να λέμε ότι είμαστε Χριστιανοί ως λαός όλοι· αυτοί που λένε για τις εικόνες στα δικαστήρια απορώ αν έχουν πάει στην εκκλησία· αν ξέρουν ένα τροπάρι στην εκκλησία· είναι υποκριτικό να πει κανείς ότι είναι υπέρμαχος· μένει κατ' όνομα Χριστιανός. Είναι δικαιολογίες να τα χρησιμοποιούμε τα σύμβολα». Υπήρχαν περιπτώσεις που μπροστά σε μουσουλμάνους εξυπηρετούμενους η Δήμητρα είπε, αυθόρμητα, δόξα τω Θεώ και έκανε το σταυρό της. Δεν έχει έρθει κάποιος σε δύσκολη θέση επειδή εκείνη έκανε το σταυρό της. «Πως θα ενσωματωθούν», εν τέλει, μου είπε, «από την πολλή προσοχή;». Για τη Δήμητρα, «σεβασμός είναι η βάση και η ουδετερότητα είναι υποκριτική. Η ενσωμάτωση τους θα γίνει με βάση τον σεβασμό».

Σχετικά με το πώς αισθάνεται για τις Μουσουλμάνες, η Δήμητρα μου είπε ότι αισθάνεται οικειότητα και πρόσθεσε: «Μου έχουν γίνει οικείες και οι άλλες θρησκείες... Έχω μάθει περισσότερα πράγματα για εκείνους οπότε η γνώση σου φέρνει και οικειότητα... κυριολεκτικά τον μαθαίνεις, ενώ το ανοίκειο σε φοβίζει· την θρησκεία την ξεχνάς· μετά βλέπεις τον άνθρωπο». Σύμφωνα με την άποψή της, κατ' αρχήν, «η μαντίλα φανερώνει ότι κάποια είναι Μουσουλμάνα», και ακόμα ότι «είναι το πρόσωπο, τα ενδιαφέροντά του» πέρα από τη μαντίλα. Διευκρίνισε αναφορικά με την αρχική πρόκληση της αίσθησης του διαφορετικού στη θέαση της μαντίλας, ότι «απλά τύχαινε να είναι έντονο στο μάτι».

Οι δεσμοί που αναπτύσσει η Δήμητρα με τους αιτούντες άσυλο είναι επαγγελματικοί. Ωστόσο, διαπίστωσε ότι: «έρχεσαι κοντά με έναν άλλο πολιτισμό». Συνέχισε η Δήμητρα

λέγοντας ότι: «δεν θα δώσω τα χέρι μου αν δεν μου το δώσει άντρας... Περιορίζομαι σίγουρα· δεν μου έχουν δώσει αφορμή· δεν θα έδινα το χέρι πρώτη· δεν με κοιτούσαν στα μάτια τα παιδιά από κάποιες εθνικότητες». Αυτό σύμφωνα με την Δήμητρα ήταν ένδειξη σεβασμού προς εκείνη ότι δεν την κοιτούσαν στα μάτια. Ακόμα η δικηγόρος προσέχει τις χειρονομίες και τη στάση του σώματός της, μετά από παρατήρηση που της έκαναν εξυπηρετούμενα παιδιά (έφηβοι), προκειμένου να μην αισθανθούν ότι συντρέχει περίπτωση έκφρασης υποτίμησης προς εκείνους. Σημείωσε ότι «η γλώσσα του σώματος παίζει τεράστιο ρόλο» και πρόσθεσε αναφορικά με την αλλαγή της συμπεριφοράς της τα εξής: «σταματάς να βλέπεις ότι είναι πρόσφυγας. Τον βλέπεις σαν άνθρωπο». Ακόμα ως δικηγόρος σε σχέση την ενδυματολογική της εμφάνιση η Δήμητρα προσέχει· «δεν θα βάλω ποτέ κολλητά ρούχα», μου είπε. Δεν εμφανίζεται με επίσημο ντύσιμο στο χώρο εργασίας της, όπως με ταγιέρ «γιατί είναι παράταιρο όταν εργάζεσαι με τους πρόσφυγες... Θα ήταν τρομακτικό για τους ίδιους». Φορά παντελόني και όχι κολλητά ρούχα στη δουλειά.

Ωστόσο, στη δίκη είναι εθιμοτυπικό οι δικηγόροι ως ένδειξη σεβασμού στην έδρα, στο δικαστή να φορούν επίσημα ρούχα. Στη περίπτωση αυτή, «βάζω καλό ρούχο», μου είπε. Στο ερώτημα αν πρόκειται για ένα παιχνίδι εξουσίας που εκτυλίσσεται ανάμεσα σε δικαστές και δικηγόρους μέσω και της επίσημης ενδυμασίας τους, η Δήμητρα μου απάντησε ότι οι δικηγόροι εξαρτούν την εικόνα τους με βάση την πεποίθηση που δημιουργούν στους άλλους. Υποστήριξε δε τα εξής συναφή σε σχέση με την κοινωνικά επιτασόμενη δικηγορική εμφάνιση σε δικαστήρια: «αν έρθω λ.χ. με ρόλεξ ρολόι, είναι σωστή η εικόνα μου, ενώ αν έρθω με Ζάρα παντελόني και μπλούζα, μειώνω την δικηγορική μου αξία».

Αντιθέτως, όταν εμφανίζεται στην Υπηρεσία Ασύλου, η Δήμητρα φορά «παντελόني απλό και μπλούζα». Της συνέβη μια φορά να περιμένει για μια δουλειά εκεί και μια δικηγόρος «ντυμένη για δικαστήριο» διεκδίκησε να προταχθεί έναντι της Δήμητρας στη σειρά αναμονής για εξυπηρέτηση βασιζόμενη στην επίσημη δικηγορική της εμφάνιση. Όταν της απάντησε η Δήμητρα ότι και εκείνη είναι δικηγόρος, η συνάδερφος αναφώνησε σε σχέση με την εμφάνιση της Δήμητρας το εξής: «αυτό κορίτσι μου είναι αντιποίηση δικηγορικού επαγγέλματος». Σχολίασε η Δήμητρα ότι εκείνη η δικηγόρος δεν ήξερε τίποτα από το «προσφυγικό/ μεταναστευτικό», ότι ήταν άστοχη η ενδυματολογική της

επιλογή και απαιτούσε λόγω της εικόνας επίσημης αμφίεσής της να έχει διαφορετική αντιμετώπιση από τους υπαλλήλους. Στο ερώτημα μου, αν θα μπορούσε να θεωρηθεί φορέας εξουσίας η εν λόγω γυναίκα, η Δήμητρα μου απάντησε ότι θα εκνεύριζε την Υπηρεσία Ασύλου με το σκεπτικό ότι «εγώ είμαι δικηγόρος και πρέπει να με εξυπηρετήσετε» αλλά θα μπορούσε η συμπεριφορά της να θεωρηθεί ως ένδειξη έκφρασης εξουσίας, που πάει να την επιβάλλει σε οποιονδήποτε.

Στο πεδίο της δίκης το επίσημο ντύσιμο εξυπηρετεί το σκοπό να κερδίσει ο δικηγόρος τον σεβασμό του δικαστή. Στη δίκη ενδείκνυται το σοβαρό ντύσιμο. Η Δήμητρα προτιμά το κομψό και απλό ντύσιμο. Ερωτήθηκε αν με βάση τον κώδικα δικηγορικής δεοντολογίας, η προτασόμενη δικηγορική ευπρέπεια/αξιοπρέπεια έχει επηρεάσει την προσωπικότητά της και, αρχικά, μου απάντησε αρνητικά. Στη συνέχεια, πρόσθεσε ότι η ίδια μέσω της δουλειάς που κάνει έχει αλλάξει εκατό τοις εκατό, και ανέφερε τα εξής: «αγαπώ τους ανθρώπους... μου αρέσουν οι πολιτισμοί· θέλω να βοηθάω· είμαι πιο ευαισθητοποιημένη, πιο υποψιασμένη για το τι μπορεί να περνάει ένας άνθρωπος... Με σεβασμό πρέπει να τους αντιμετωπίζεις». Εν τέλει, αισθάνεται ότι δεν την περιορίζει η στάση του σώματος ή η συμπεριφορά που οφείλει να τηρεί έναντι των μουσουλμάνων αιτούντων. «Ευπρέπεια και σεβασμός» είναι οι δύο λέξεις που εκφράζουν την συμπεριφορά της Δήμητρας στις επαγγελματικές σχέσεις της με τους αιτούντες άσυλο. Δεν αισθάνεται, συνέχεια, ως δικηγόρος στη δουλειά της, ενώ οι αιτούντες νιώθουν ανασφάλεια με το προσωπίο του σοβαρού δικηγόρου. Η Δήμητρα παρατηρεί ότι το κοστουμί το φορά ο δικηγόρος για να αποδείξει ότι είναι δικηγόρος και ότι γίνεται μέρος της προσωπικότητάς του το να ντύνεται με ρούχα δικηγορικά. Η ίδια αγχώνεται όταν χρειάζεται να φορέσει τα δικηγορικά ρούχα και να υποδυθεί τον ρόλο αυτό του δικηγόρου λέγοντας ότι: «πρέπει να είσαι στην τρίχα στο δικαστήριο· μασκαρεύεσαι και πας ως δικηγόρος». Αναφορικά με το αντικείμενο στο οποίο απασχολείται μου τόνισε τα εξής: «πραγματικά βοηθός· βλέπεις το αποτέλεσμα της δουλειάς στο αντικείμενο αυτό».

10.5 Η συζήτησή μου με την Μαρία

Η Μαρία ανέφερε, στην αρχή της συζήτησής μας, ότι το ζήτημα του ρατσισμού ως κοινωνικό ζήτημα κινητοποίησε το ενδιαφέρον της ώστε να ασχοληθεί με το

προσφυγικό». Για εκείνη, οι μαντιλοφορεμένες Μουσουλμάνες δεν είναι θύματα· ούτε η κάλυψή τους συνεπάγεται κάποια μορφή ταξινόμησης επί τη βάσει κοινωνικού περιορισμού και καταναγκασμού τους έναντι της νόρμας κάλυψης. Η Μαρία δήλωσε ότι αισθάνεται για τις Μουσουλμάνες πρόσφυγες «σεβασμό». Αυτή η σχεδόν κοφτά διατυπωμένη λέξη από την Μαρία, για την οποία λέξη δεν προέκυπτε η ανάγκη επεξήγησης, με ξάφνιασε. Αναρωτήθηκα αν ετέθη ο όρος «σεβασμός» ως μια μηχανική αντίδραση της Μαρίας στη δική μου πιθανώς ενοχλητική διερευνητική ματιά περί των συναισθημάτων των δικηγόρων. Μετά σκέφτηκα ότι ίσως την εμπόδιζε να δώσει μια αναλυτική απάντηση το απαράβατο δεοντολογικό καθήκον τήρησης του δικηγορικού κύρους και διαφύλαξης των προσωπικών δεδομένων των αιτούντων. Στην περίπτωση αυτή η περιγραφή συναισθημάτων εκ μέρους της Μαρίας πιθανώς οδηγούσε στην αντιδεοντολογική φανέρωση περιστατικών επί υποθέσεων των αιτούντων, που χειριζόταν. Αισθάνθηκα ότι με «μαλώνει» η Μαρία για την επιλογή μου να ρωτήσω για τα συναισθήματα των δικηγόρων λες και παραβίαζα κάποιον άγραφο κανόνα. «Μια χειρίστρια, κριτής επί των αιτημάτων των αιτούντων άσυλο την ρωτά για τα συναισθήματά της σε σχέση τις μαντιλοφορεμένες Μουσουλμάνες», σκέφτηκα. Είναι ο επικαλούμενος από τη Μαρία, «σεβασμός» έναντι των μαντιλοφορεμένων Μουσουλμάνων γυναικών μια δεοντολογικής φύσης υπόμνηση προς εμένα, την υπάλληλο της Υπηρεσίας Ασύλου, σχετικά με τον κοινωνικό ρόλο του δικηγόρου και τους ηθικο-κοινωνικούς περιορισμούς που σχηματοποιούν τον ρόλο αυτό ή μήπως η Μαρία απλά δεν επιθυμούσε προσωπικά να εκθέσει τα συναισθήματά της; Ο κώδικας ηθικά ορθής συμπεριφοράς των δικηγόρων δεν συνιστά μια ιδεατή δέσμευση του δικηγόρου έναντι της κοινωνίας αλλά μια ενσώματη πρακτική που τον μετασηματίζει κοινωνικά σε φύλακα της νομικο-ηθικής τάξης, που θεμελιώνει τον νόμο. Τα προσωπεία της χειρίστριας και της δικηγόρου, αντίστοιχα, φάνηκε ότι εμπόδιζαν προς στιγμή την μεταξύ μας γόνιμη αλληλεπίδραση.

Η Μαρία ήταν ομολογουμένως πολύ καλά διαβασμένη πάνω στη θεματική της μαντίλας. Την είχε, επομένως, απασχολήσει το θέμα πριν με συναντήσει στο δρόμο της. Σύμφωνα με το γνωσιακό της υπόβαθρο, η μαντίλα μπορεί να σημαίνει επί τη βάσει πολλαπλών παραμέτρων, όπως η θρησκεία, η πολιτική, η κουλτούρα σε επίπεδο κοινωνικής οργάνωσης λαμβανομένων υπόψη της χώρας προέλευσης και της εθνότητας

καταγωγής των γυναικών, που ασκούν αυτήν την πρακτική. Μου παρέθεσε περιπτώσεις διαφορετικών πρακτικών χρήσεων σε σχέση με την μαντίλα προκειμένου να καταδείξει την πολυπλοκότητα του ζητήματος. Με πρόχειρη επισκόπηση των εμπειριών της στο πεδίο, η Μαρία κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ο τρόπος που φορούν την μαντίλα οι μουσουλμάνες αιτούσες άσυλο είναι διαφορετικός.

Αισθάνθηκα ότι η Μαρία χρησιμοποίησε τις θεωρητικές της γνώσεις προκειμένου να αποφύγει να μου μιλήσει για τις εμπειρίες της και τα συναισθήματά της σχετικά με την πρακτική της μαντίλας. Η Μαρία αρνήθηκε έντεχνα, δημιουργικά να εμβαθύνει στα ερωτήματα περί συναισθημάτων και βιωμάτων που της έθεσα. Δεν προσδιόρισα τη συζήτησή μας στο ελεγχόμενο στενό πλαίσιο μιας συνέντευξης με διακριτούς ρόλους ερωτώμενης και ερωτώσας αισθανόμενη την αμηχανία και απροθυμία της να πει κάτι προσωπικό μέσω της διερευνώμενης θεματικής. Η Μαρία διεκπεραίωσε μια επιτέλεση κατά τη διάρκεια της συνέντευξής της· απέδειξε ότι κατέχει θεωρητικές γνώσεις πάνω στο θέμα. Δεν ήθελα να διακόψω τον θεωρητικό της ειρμό. Δεν την εξέταζα την Μαρία και όμως εκείνη με αντιμετώπιζε ως μια εξετάστρια. Δεν επιθυμούσε να εκφράσει αυθόρμητα ή με επιμέλεια και δεύτερη σκέψη έστω τα συναισθήματά της. Από την παρελθούσα δικηγορική εμπειρία μου μπορώ να πω ότι το συναίσθημα είναι ένα βιωματικό εργαλείο για τον δικηγόρο, το οποίο χρησιμοποιείται στο πεδίο της δίκης. Κατά πρώτον, ο δικηγόρος οφείλει να καθυποτάσσει το συναίσθημα χτίζοντας μια ιστορία σε λογική βάση. Κατά δεύτερον, το συναίσθημα υπηρετεί συμβολικά και υπόρρητα ως μηχανισμός πειθούς τον δικηγορικό λόγο.

Εν προκειμένω, η πληροφορήτριά μου αρνήθηκε να μου αφηγηθεί ένα περιστατικό που αφορούσε την πρακτική της κάλυψης με μουσουλμανική μαντίλα επειδή διαδραματίστηκε στο χώρο όπου εργάζεται, όπως μου ανέφερε. Οι ιστορίες που συνυφαίνονται με την πρακτική της μαντίλας για την Μαρία προστατεύονται από τον δεοντολογικό κώδικα στο πεδίο της επαγγελματικής της δραστηριοποίησης, εφόσον δεσμεύεται ως προς την τήρηση της εμπιστευτικότητας. Οι συναφείς πληροφορίες για τις αναδεικνυόμενες σχέσεις που η μαντίλα θέτει σε κίνηση ανάμεσα στο προσωπικό σε χώρους φιλοξενίας και σε αιτούντες άσυλο, ανάμεσα σε γυναίκες και άντρες μουσουλμάνους, κατατάσσονται στην κατηγορία των υπό προστασία πληροφοριών.

Ερωτηθείσα αν η μαντίλα είναι ένα σύμβολο, η καταρτισμένη στα διαπολιτισμικά ζητήματα δικηγόρος έσπευσε να τοποθετήσει την μαντίλα στην κατηγορία των συμβόλων, των οποίων η σημασία είναι, κατά πρώτον, κοινωνική, ενώ για την ίδια το ζήτημα του θρησκευτικού συμβολισμού είναι δευτερεύον. Δεν συμφωνεί με την κοινωνικο-πολιτική αντιμετώπιση που είχε η πρακτική της μαντίλας στη Γαλλία υπό την οπτική της παραβίασης του δικαιώματος της ελευθερίας έκφρασης της θρησκευτικής συνείδησης. Ωστόσο, όταν την ρώτησα για την άποψή της σε σχέση με τη χρήση της εικόνας του Χριστού στις ελληνικές δικαστικές αίθουσες, η δικηγόρος παραδέχτηκε ότι είναι προβληματική.

Η Μαρία, εν τέλει, παραδέχθηκε ότι στην αρχή της επαγγελματικής της δραστηριοποίησης, η εικόνα της μαντιλοφορεμένης γυναίκας «την ξένιζε» θεωρώντας ότι είναι σύμβολο καταπίεσης σε εκείνη την φάση. Σταδιακά μέσα από την εμπειρία της με τις γυναίκες αυτές άλλαξε και η άποψή της για την μαντίλα. Πρόκειται για επιβαλλόμενη εικόνα και αναπαράσταση η μαντίλα ως σύμβολο καταπίεσης. Μου είπε ότι μπορεί να δεις Μουσουλμάννα με μαντίλα να θηλάζει το παιδί της δημόσια ενώ μια τέτοια συμπεριφορά δεν συνηθίζεται από Ελληνίδες, οπότε θεωρεί ότι «είναι σχετικά τα πράγματα» ως προς την κοινωνική αποτίμηση της εν λόγω πρακτικής σε σχέση με τη θέση της γυναίκας στην κοινωνία. Ανέφερε ότι θα μπορούσε να καταστεί η συμπόρευση διαφορετικών πολιτισμών ένα ανοιχτό πεδίο για την διαχείριση των δικών μας περιορισμών. Ύστερα τόνισε ότι θυμώνει όταν εμφανίζεται η μαντίλα ως σύμβολο καταπίεσης· όταν δεν βλέπει άλλα πράγματα το φεμινιστικό κίνημα και στέκεται στο ζήτημα αυτό. Για τον λόγο αυτό, υποστήριξε ότι οι Αιγύπτειες που φορούν μαντίλα δεν είναι λιγότερο δυναμικές από τις Ευρωπαίες σε σχέση με το σώμα τους και ότι πρόκειται, κατ' ουσία, για κριτικές στο Ισλάμ, οι θέσεις που αποδίδουν στη μαντίλα τον χαρακτήρα μέσου καταπίεσης. Ακόμα χαρακτηριστική περίπτωση σεξισμού και ρατσισμού είναι η απαγόρευση της μαντίλας σε δημόσιο χώρο στην Ευρώπη, όπως ειδικότερα συνέβη στην περίπτωση απαγόρευσης του μπουρκίνι. Δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ουδετερότητα μια τέτοια απαγόρευση γιατί λειτουργεί σε βάρος των γυναικών, σύμφωνα με τη Μαρία. Επίσης η μαντίλα μπορεί να αφορά πολιτική θέση της Μουσουλμάννας, όπως λ.χ. την διατήρηση από τη Σύρια χαρακτηριστικών της ταυτότητάς της. Ακολούθως στην περίπτωση αυτή αντί για σύμβολο καταπίεσης των γυναικών η μαντίλα αποτελεί

έκφραση αντίθεσης στο πολιτικό καθεστώς. Η Μαρία πρόσθεσε ότι αν βλέπει γυναίκα με μαντίλα το πρώτο πράγμα που αισθάνεται είναι σεβασμός. Η μαντίλα παραπέμπει στην θρησκεία, που συνεπάγεται τον σεβασμό, ανέφερε. Ο όρος «σεβασμός», που εκφράζει η Μαρία προς τις μουσουλμάνες αιτούσες, ερμηνεύεται στη βάση της μουσουλμανικής ετερότητας, που έχει γίνει αποδεκτή και δη μιας πρακτικής που έχει προσλάβει θετική κύρωση.

Ως προς το ντύσιμο του δικηγόρου, η Μαρία πιστεύει ότι αρκεί σοβαρότητα. Περαιτέρω υποστήριξε ότι η ενδυματολογική επιτήδευση του δικηγόρου είναι υποκριτική και δεν μπορεί να θεωρηθεί σοβαρή. Εξίσου για μια γυναίκα δικηγόρο το να φορά τακούνια κατά την άσκηση των καθηκόντων της είναι καταπιεστικό για εκείνη· «είναι επιβολή». Στο ερώτημά μου αν πιστεύει ότι η δικηγορική της ιδιότητα μπορεί να επηρεάσει την προσωπικότητά της, η Μαρία μου απάντησε ότι «κάθε ρόλος είναι επικίνδυνος και μπορεί να σου δώσει μια μονοσήμαντη ταυτότητα», διότι «με την ταυτότητα μπορεί να αρχίσεις να συνομιλείς με βάση προσωπικά στοιχεία περιοριστικά σε σχέση με το ευρύτερο πλαίσιο». Η ίδια δήλωσε ότι δεν ασκεί κλασική δικηγορία στο πεδίο του «προσφυγικού». Ακόμα ανέφερε ότι στα δικαστήρια υπάρχουν περιορισμοί που βιώνονται από τον δικηγόρο. Συμφωνεί με την άποψη ότι η εικόνα του Χριστού πίσω από τη δικαστική έδρα δεν θα έπρεπε να υπάρχει, εφόσον η κοινωνία είναι κοσμική. Το θρησκευτικό αυτό σύμβολο στη συγκεκριμένη θέση φανερώνει, σύμφωνα με τη Μαρία, την παρελθούσα επιβολή της Εκκλησίας στη σχέση της με το κράτος. Μέσω της περίπτωσης παρουσίας της θρησκευτικής εικόνας στη δικαστική αίθουσα αποδεικνύεται ότι πολιτική και Εκκλησία συνδέονται, όπως ανέφερε. Η δε εικόνα του Χριστού σε σχέση με την παρουσία του δικαστή στην έδρα συνεπάγεται, για τη Μαρία, ότι «ο Θεός θα σε κρίνει». Στο ερώτημά που της έθεσα αν έβλεπε μια χειρίστρια κατά τη διενέργεια συνέντευξης αιτούντα άσυλο να φορά σταυρό, πως θα το θεωρούσε, μου απάντησε ότι θα ήταν προβληματικό επειδή θα μπορούσε να αγχώσει κάποιον αιτούντα άσυλο, που είναι λ.χ. Μουσουλμάνος ή να δημιουργήσει αμφιβολίες για την διαδικασία. Παρόλα αυτά κλείνοντας τον λόγο της επισήμανε χαριτολογώντας ότι οι Μουσουλμάνοι συμπαθούν πολύ περισσότερο τους Χριστιανούς από τους άθεους.

Η αρχική άρνηση έκφρασης των συναισθημάτων της Μαρίας πάνω στο ζήτημα της πρακτικής της μαντίλας λειτούργησε ως το προστάδιο εξοικείωσής της μαζί μου. Ο

λόγος για το συναίσθημα της Μαρίας έναντι της μουσουλμανικής ετερότητας και δη προς τις μαντιλοφορεμένες Μουσουλμάνες φανέρωσε μια εμβάθυνση των σχέσεων της με τις εν λόγω εξυπηρετούμενες. Η σταδιακή μετατόπισή της από την αίσθηση καταπίεσης, που της προκαλούσε αρχικά η θέαση της μαντίλας, στην αποδοχή και, εν τέλει, στην εκτίμηση και υπεράσπιση των αρετών της μουσουλμανικής κουλτούρας, υπήρξε αποτέλεσμα μιας αυτοαναστοχαστικής διεργασίας στο εξειδικευμένο πεδίο απασχόλησής της.

10.6 Η συζήτησή μου με τον Θανάση

Ο Θανάσης επέλεξε να εργαστεί στο πεδίο παροχής νομικών υπηρεσιών στους αιτούντες άσυλο λόγω του ενδιαφέροντός του για τα ανθρώπινα δικαιώματα και δη για τα δικαιώματα των παιδιών. Οι εξυπηρετούμενοι του Θανάση είναι επί το πλείστον ασυνόδευτα ανήλικα αγόρια. Σε σχέση με τον ρόλο του δικηγόρου, ο Θανάσης μου ανέφερε εν είδει ρήσης - σαν να απευθυνόταν στον ίδιο τον αιτούντα άσυλο εκείνη τη στιγμή - την ισχύουσα στο πεδίο εργασίας του δεοντολογική αρχή: «είμαι με το μέρος σου· δεν είμαι Υπηρεσία». Υποστήριξε ότι προσωπικά έχει εξοικειωθεί με την εικόνα της μαντίλας· την έχει συνηθίσει λόγω εργασίας και είναι για εκείνον μια οικεία εικόνα. Ο ίδιος, αρχικά, δεν είχε φόβο απέναντι στο διαφορετικό, που εκπροσωπούν οι Μουσουλμάνοι. Παρά ταύτα, η πρώτη συνάντησή του με τον Θανάση στο πλαίσιο των δικηγορικών του καθηκόντων με τις μουσουλμάνες μαντιλοφορεμένες γυναίκες ήταν επεισοδιακή. Ανέφερε ότι έτεινε το χέρι του σε μια μαντιλοφορεμένη αιτούσα άσυλο, που την συνάντησε σε κάποιο προσφυγικό καμπ, και εκείνη δεν ανταποκρίθηκε στο κάλεσμά του να δώσουν τα χέρια. Αισθάνθηκε αμήχανα βιώνοντας στην πράξη την πολιτισμική ασάφεια της χειρονομίας του, που για εκείνον ως δικηγόρο σημαίνει την καλή πρόθεση συνεργασίας με την εξυπηρετούμενη, ενώ για την αιτούσα η όποια σωματική επαφή με ξένο άρρενα δεν είναι επιτρεπτή σύμφωνα με τον εξωγλωσσικό κώδικα κοινωνικής συμπεριφοράς στην κουλτούρα της.

Για τον Θανάση, ήταν ένα αστείο σκηνικό που του φανέρωσε ευθύς εξαρχής τις δυσκολίες του αντικειμένου με το οποίο καταπιάστηκε, ωθώντας τον να σκεφτεί πάνω στην πολιτισμική διαφορά. Μου ομολόγησε ότι δεν είχε λάβει την απαιτούμενη διαπολιτισμική εκπαίδευση και ότι δεν γνώριζε πως έπρεπε να συστηθεί στη

μουσουλμάνα εξυπηρετούμενη, καθώς και ότι αγνοούσε ότι δεν επιτρέπεται η χειραγία με άνδρα για την περίπτωση της γυναίκας αυτής. Μου ανέφερε χαρακτηριστικά για το εν λόγω περιστατικό το εξής: «σκάλωσα λίγο». Επίσης έμαθε δεν ήταν ενδεδειγμένο να τις κοιτάς κατάματα τις γυναίκες με συγκεκριμένες πολιτισμικές καταβολές. Υπάρχει «διαφορά του πολιτισμού», παραδέχτηκε. Με την πάροδο του χρόνου βέβαια ο Θανάσης διαπίστωσε ότι γίνονται πιο ανοιχτοί οι άνθρωποι αυτοί, που του έδωσαν την ευκαιρία να επεξεργαστεί την έννοια του «διαφορετικού» ως κάτι που γίνεται σταδιακά οικείο.

Για το Θανάση, ο ρόλος του δικηγόρου είναι κοινωνικός και οι δικηγόροι στο πεδίο αυτό δουλεύουν πάνω στην απόκτηση εμπιστοσύνης από τους αιτούντες. Κατά την άσκηση των δικηγορικών του καθηκόντων, εκείνος «μπαίνει κατά την συνέντευξη μέσα στην ιστορία του αιτούντα». Ο Θανάσης θέλοντας να μου δείξει τις ιδιαιτερότητες του αντικειμένου με το οποίο ασχολείται και προκειμένου να επισημάνει τις ανάγκες των εξυπηρετούμενων, ανέφερε ότι αναπτύσσεται μια ουσιαστική επαγγελματική σχέση με τους ανήλικους αιτούντες. Ακόμα επισήμανε την ανάγκη να μην ντύνεται ο δικηγόρος προκλητικά με κοστούμι και γραβάτα στο καμπ. Ο ίδιος φορά φούτερ· παίζει με τα παιδιά· συμμετέχει στις δραστηριότητες όπως η ζωγραφική ώστε να γίνει αντιληπτός στους ανήλικους ως ο δικηγόρος που «είναι εκεί για αυτούς». Φροντίζει μέσω της συμπεριφοράς και του ντυσίματός του να τους δείξει ότι εκείνος δεν είναι ούτε αστυνομία ούτε Υπηρεσία Ασύλου ώστε να μπορέσουν να του ανοιχτούν και να του μιλήσουν για τις ιστορίες τους. Πρόκειται για μια διαφορετική προσέγγιση, που παρεκκλίνει από τη συμπεριφορά του μέσου δικηγόρου διότι, εν προκειμένω, «δεν υπάρχουν πελάτες». Η περί ουδετερότητας θεώρηση του Θανάση δεν εφαρμόζεται με την τήρηση αποστάσεων σε διαπροσωπικό επίπεδο προκειμένου να διαφυλάξει τον δικηγορικό του ρόλο. «Είμαστε εκεί για να υποστηρίξουμε τους ανθρώπους», μου είπε. Αν και δεν είναι φίλος των παιδιών αυτών, η θέση του δεν είναι καθαρά επαγγελματική στην περίπτωση του πεδίου που εργάζεται. Μάλιστα στη δουλειά του τηρείται ένας άτυπος κώδικας δεοντολογίας των εργαζομένων ώστε τα ρούχα που φορούν να μην είναι προκλητικά: λ.χ. δεν συνίσταται οι γυναίκες εργαζόμενες να φορούν μπλούζα με τιραντάκι. Επίσης το ντύσιμο πρέπει να είναι απλό. Εκείνος στο καμπ δεν θα πήγαινε με κοστούμι διότι θα ήταν «αστείο και προκλητικό προς τα παιδιά». «Με κοστούμι δεν μπορείς να αναπτύξεις σχέση με τα παιδιά», μου είπε. Προκειμένου να σου ανοιχτούν, να

σου που την ιστορία τους, κατά τον Θανάση, πρέπει να σπάει ο κώδικας σοβαροφάνειας των δικηγόρων. Για τον Θανάση, θα έπρεπε να θεωρείται υποκρισία να λες ότι «εγώ είμαι δικηγόρος από το τι φορώ», και δεν μπορείς να βοηθήσεις τους ανήλικους τηρώντας τον άτυπο δικηγορικό κώδικα σοβαροφάνειας ως προς τα ρούχα και τη συμπεριφορά. Στα δικαστήρια ο Θανάσης πηγαίνει με κοστούμι, για να μην του πει ο πρόεδρος στην έδρα «πως είσαι έτσι», για να μην του κάνουν παρατήρηση οι δικαστές. Εκείνος αισθάνεται περίεργα με το σοβαρό δικηγορικό ντύσιμο των δικαστηρίων, που πιθανόν σχετίζεται με την εξουσία, και για αυτό «έχει μείνει στην κοινωνία» ως συμβολικά αποδιδόμενη εξουσία μέσω του ενδύματος.

Ακόμα ο Θανάσης, σε σχετικό ερώτημά μου, ανέφερε ότι δεν ενοχλείται από την παρουσία της εικόνας του Χριστού στις δικαστικές αίθουσες: ήταν ο μόνος δικηγόρος απ' όσους ερωτήθηκαν που δήλωσε ότι δεν προβληματίζεται με την θέαση της εικόνας του Χριστού αποδίδοντας αυτό το συναίσθημα στις θρησκευτικές του πεποιθήσεις. Θεωρεί ότι ο ίδιος είναι πιστός αλλά ως ανοικτός άνθρωπος, που είναι, δεν τον πειράζει και να μην υπάρχει η εν λόγω θρησκευτική εικόνα στη δικαστική αίθουσα. Επίσης μου έδειξε ένα κομποσκοίνι που φορούσε στον καρπό του χεριού του προς επίρρωση των ισχυρισμών του. Σημείωσε ότι κανείς ενδεχομένως να μην την παρατηρεί την εικόνα του Χριστού κατά τη δίκη.

Για εκείνον, αν και πρόκειται για ένα συνδυασμό θρησκευτικού και κοινωνικού σημαίνοντος, η πρακτική της μουσουλμανικής μαντίλας έχει, κατά πρωτεύοντα λόγο, κοινωνική σημασία. Στο ερώτημα τι αισθάνεται για τους αιτούντες άσυλο μου, απάντησε ότι είναι «ένας άνθρωπος απέναντί σου». Η οικειότητα επέρχεται, σύμφωνα με τον Θανάση, από το μοίρασμα κοινών βιωμάτων και συναισθημάτων, όπως οι ίδιοι φόβοι και ανάγκες. Σήμερα εκείνος αισθάνεται οικειότητα στην εικόνα των μαντιλοφορεμένων γυναικών. Ωστόσο, ανέφερε σε σχέση με την μαντίλα ότι «στο μάτι μπορεί να με ενοχλεί· μου φαίνεται σαν καταπίεση, σαν περιττό». Για τον Θανάση, διατηρείται στην Ελλάδα το στερεότυπο ότι «οι αλλοδαποί φταίνε πάντα», ότι «έρχονται και θα μας πάρουν τη χώρα». Εκείνον δεν τον ενοχλούσε το πολιτισμικά διαφορετικό ούτε πριν ξεκινήσει να εργάζεται στο αντικείμενο αυτό. Σήμερα πλέον έχοντας βιώσει την συνθήκη της πολιτισμικής διαφοράς πιστεύει ότι αυτή «μόνο καλά θα φέρει μέσω του διαλόγου και της αλληλεπίδρασης».

Ο Θανάσης παραθέτει δύο αντιφατικές απόψεις για την μαντίλα· από τη μια, για εκείνον, φαίνεται να συνιστά η πρακτική της μαντίλας ένα είδος καταπίεσης που εισάγεται από την οικογένεια και όχι μια συνειδητή επιλογή, τονίζοντας ότι «είναι προσωπικό κομμάτι καθενός πως θα το ψάξει» σε σχέση με τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις. Θα μπορούσε βέβαια να το θεωρήσει κανείς και επιλογή σύμφωνα με τα λεγόμενά του. Για τον εν λόγω δικηγόρο, η ερμηνεία της πρακτικής της μαντίλας εν είδει μιας πρακτικής πίστης πρέπει να αναζητηθεί σε επίπεδο προσωπικό. Για τον Θανάση, η έκφραση της ουδετερότητας σε κοινωνικό και πολιτειακό επίπεδο συνεπάγεται το σεβασμό των θρησκευτικών δικαιωμάτων των Μουσουλμάνων. Διαπιστώνει ότι οι θρησκείες έχουν κοινωνικά στοιχεία που θα μπορούσαν να γίνουν καταπιεστικά στο δημόσιο χώρο, όπως, εν προκειμένω, ισχύει για την περίπτωση των μουσουλμάνων γυναικών σε περίπτωση που τις έβλεπε κάποιο μάτι χωρίς μαντίλα σε δημόσιο χώρο. Πιστεύει ότι η θρησκεία διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη ζωή των Μουσουλμάνων. Και παραθέτει ότι σε ευρωπαϊκές χώρες οι Μουσουλμάνοι μπορούν να εκφραστούν χωρίς την καταπίεση που έχουν βιώσει στο κράτος καταγωγής τους γεγονός που έχει ως αντίκτυπο την δυνατότητα διαφορετικού τρόπου έκφρασης του θρησκευτικού τους συναισθήματος σε σχέση με τις χώρες καταγωγής τους. Ακόμα υποστηρίζει ότι το ζητούμενο σε διαπολιτισμικό επίπεδο είναι η ζύμωση πεποιθήσεων των διαφορετικών λαών και ότι έχει σημασία και μπορεί να συνεισφέρει κοινωνικά η αναστοχαστική σκέψη σε σχέση με την εικόνα που έχουν οι Μουσουλμάνοι για εμάς. Ο Θανάσης διαπιστώνει ότι υπάρχουν πολλά κοινά πολιτισμικά στοιχεία μεταξύ Ελλήνων και μουσουλμάνων αιτούντων άσυλο, δυνάμει μιας αναδρομής του στα παρελθόντα ήθη της Ελλάδας όταν ίσχυε λ.χ. ο θεσμός της προίκας και το συνοικέσιο.

Εν κατακλείδι, ο Θανάσης αναφέρεται στην επαγγελματική του σχέση με τους αιτούντες με την αφορμή προσωπικών του βιωμάτων και ανταλλαγής συναισθημάτων, που τον οδήγησαν στην εξοικείωση μαζί τους. Επιτελώντας τον ρόλο του δικηγόρου με απλό ντύσιμο και υποστηρικτική στάση στους ευάλωτες αιτούντες, τους οποίους εξυπηρετεί, έχει προσαρτήσει στην προσωπικότητά του, εν είδει μιας σταδιακά αναπτυσσόμενης δημιουργικής πρακτικής, στοιχεία που ισοδυναμούν με μια νέα ερμηνεία της δικηγορικής νόρμας περί εμφάνισης και συμπεριφοράς. Η μαντίλα, για εκείνον, σημαίνει, εν πολλοίς, τον ατομικό περιορισμό που εισάγεται σε κοινωνικό

επίπεδο για τις Μουσουλμάνες. Η λειτουργία της μαντίλας ως σημαίνοντος σε σχέση με την έννοια της «σεμνότητας» και του «αυτοπεριορισμού» φαίνεται ότι επιδρά στις επιτελούμενες επαγγελματικές πρακτικές και εφαρμοζόμενες νόρμες στο περιβάλλον εργασίας του Θανάση, όπου τηρείται ένας ρητά συμφωνημένος κώδικας εμφάνισης και συμπεριφοράς προς το σεμνό και απλό.

10.7 Η συζήτηση μου με την Άννα

Η Άννα έχει εργασθεί ως δικηγόρος αιτούντων άσυλο σε προσφυγικό καμπ στην ελληνική περιφέρεια. Για εκείνη, η πρακτική της μαντίλας ως πολιτισμική πρακτική στο πεδίο του προσφυγικού ζητήματος είναι μια παράμετρος της εργασίας της, που την διαχειρίζεται ως μια ιδιαιτερότητα των εξυπηρετούμενων γυναικών που αιτούνται άσυλο. Η σχέση της με τις εξυπηρετούμενες Μουσουλμάνες μέσω της αφήγησής της χαρακτηρίστηκε ως επαγγελματικώς ενδεδειγμένη τηρουμένων των απαραίτητων αποστάσεων προκειμένου να διατηρηθεί αψεγάδιαστη η δικηγορική της ουδετερότητα. Αντιμετωπίζει τους αιτούντες -άνδρες και γυναίκες- με την δέουσα απόσταση, που επιτάσσει η διάκριση των ρόλων μεταξύ εξυπηρετούμενου και δικηγόρου. Με αυτό τον τρόπο επιλέγοντας να τηρήσει δεοντολογικού τύπου αποστάσεις η Άννα κατορθώνει να διεκπεραιώσει τα καθήκοντά της με τον καλύτερο δυνατό τρόπο αποφεύγοντας να επηρεαστεί συναισθηματικά από τα προβλήματα των αιτούντων ή να απολέσει τον ρόλο της ως δικηγόρος.

Σε σχετικό μου ερώτημα, η δικηγόρος ανέφερε ότι δεν θα έλεγε ότι υπάρχει οικειότητα ανάμεσα σε εκείνη και τους αιτούντες άσυλο· αισθάνεται εξοικείωση αλλά δεν μπορεί να πει ότι της φαίνεται τελείως συνηθισμένο το θέαμα της μαντιλοφορεμένης μουσουλμάνας. Ακόμα πρόσθεσε τα εξής αναφορικά με την περίπτωση νεαρής μουσουλμάνας με προφίλ μη καταπιεσμένης μορφωμένης γυναίκας, η οποία, παρά ταύτα, φορούσε την μαντίλα: «Μου προκαλεί το ερώτημα γιατί αυτή η κοπέλα την φοράει ενώ θα μπορούσε να τη βγάλει». Η Άννα πιστεύει ότι επιλέγουν να φορέσουν την μαντίλα γιατί «το θεωρούν ηθικό και θέμα δικών τους αρχών». Παλιά η ίδια μπορεί να θεωρούσε ότι η εν λόγω πρακτική ισοδυναμεί με καταπίεση των μουσουλμάνων γυναικών αλλά σήμερα πιστεύει ότι «είναι επιλογή για αυτές» και ότι πρόκειται για κοινωνικά ήθη των λαών. Όταν οι μαντιλοφορεμένες μουσουλμάνες είναι πιο μεγάλες σε

ηλικία, η Άννα αισθάνεται περισσότερο εξοικειωμένη με την εικόνα τους διότι τις συνδέει με τις Ελληνίδες γιαγιάδες, που φοράνε μαντίλια και μαύρα ρούχα. Δεν είναι για την Άννα ξένη η εν λόγω εικόνα των μεγαλύτερων σε ηλικία μουσουλμάνων γυναικών σε σχέση με την δική μας κουλτούρα. Η εικόνα των ηλικιωμένων μουσουλμάνων γυναικών είναι «κάτι που το έχω δει και πάλι· δεν με βάζει σκέψεις· είμαι πιο κουλ», ανέφερε. Ακόμα πρόσθεσε ότι στο χωριό της γιαγιάς της έχω δει τις εικόνες αυτές με ηλικιωμένες γυναίκες που φοράνε μαντίλι. Η γιαγιά της Άννας δεν φορά μαντίλι. Στην περίπτωση των ηλικιωμένων μαντιλοφορεμένων γυναικών της έρχονται στο μυαλό φωτογραφίες από καρτ ποστάλ «με μια μαντιλοφορεμένη γιαγιά με όλα μαύρα τα ρούχα της». Επισήμανε ότι της βγάζει κάτι πένθιμο η εικόνα με τις μαντιλοφορεμένες ηλικιωμένες Μουσουλμάνες.

Από την άλλη πλευρά, η Άννα εντυπωσιάζεται από «αυτά τα τόσο ωραία μαντίλια» που φοράνε οι νεαρές Μουσουλμάνες, οι οποίες «έχουν αυτά τα τόσο περιποιημένα φρύδια, τα βαμμένα μάτια» και ότι «είναι εντυπωσιακό» το θέαμα. Η Άννα σημειώνει ότι το μοντέρνο μαντίλι για τις Μουσουλμάνες είναι μια εξέλιξη μέσα στο δικό τους έθιμο· φορώντας μαντίλες με ωραία χρώματα και ποιότητα κατορθώνουν να μην απαρνηθούν το δικό τους έθιμο. Αν και αρχικά η Άννα συνέδεσε τη μαντίλα με την ελευθερία επιλογής των Μουσουλμάνων, εν τέλει κατέληξε στο εξής συμπέρασμα: «Εγώ το θεωρώ περιορισμό είτε επειδή τους το επιβάλλουν είτε επειδή το επιβάλλουν μόνες τους στον εαυτό τους· είτε είναι αντανακλαστικό, δηλαδή δεν ξέρουν από που τους επιβάλλεται». Ακόμα θεωρεί ότι είναι πολύ προσωπικό το ζήτημα γιατί μια Μουσουλμάνα φορά την μαντίλα. Για τον λόγο αυτό, η ίδια δεν θα έκανε αυτή την ερώτηση σε μια Μουσουλμάνα γιατί φορά μαντίλα, λέγοντας χαρακτηριστικά τα εξής: «είναι σαν να πάω σε δικηγόρο και να με ρωτήσει τι κόμμα ψηφίζω ή αν πιστεύω στο Θεό. Δεν το θεωρώ δικαίωμα μου ως δικηγόρος να το ρωτήσω. Το θεωρώ αδιάκριτο». Όχι ότι η Άννα δεν έχει σχηματίσει την ερώτηση αυτή στο μυαλό της. Όμως δεν θα διατύπωνε αυτό το ερώτημα διότι «είναι όπως δεν θέλουν μερικές να τις αγγίζεις· δεν είναι διαδραστικές με τα αγγίγματα· είναι δικός τους κώδικας».

Αναφορικά με την ερώτηση ποια είναι η άποψη της νεαρής δικηγόρου για τους μουσουλμάνους εξυπηρετούμενους, έλαβα την ακόλουθη απάντηση: «Η θέση του δικηγόρου είναι θέση ισχύος· έτσι το νιώθουν εκείνοι. Κάποιοι είναι πάρα πολύ

καχύποπτοι· σου λένε δεν με εξυπηρετείς ή δεν καταλαβαίνω τη διαφορά του δικηγόρου από το κράτος». Υπό αυτήν την ιδιότητα του δικηγόρου δεν μπορείς να ρωτήσεις κάτι τόσο προσωπικό όπως γιατί φοράς τη μαντίλα. Η Άννα δεν νομίζει ότι δημιουργείται προσωπική σχέση ανάμεσα σε εκείνη και τους αιτούντες άσυλο, παραθέτοντας τα εξής: «είναι βέβαια το ζητούμενο- είναι ανθρώπινο να μιλάς· ο τρόπος που μιλάς να ταιριάζει. Νομίζω ότι δεν είναι καλό για τον επαγγελματία να το κάνει αυτό, να δημιουργεί προσωπική σχέση γιατί οι περισσότερες υποθέσεις είναι σκληρές και δύσκολες και αν αρχίζεις να ταυτίζεσαι, να δένεσαι, δεν μπορείς να τα βάζεις μέσα σου όλα· σε παίρνει από κάτω· τα βιώνεις όλα αλλά πρέπει να έχεις στο μυαλό- εσύ- να έχεις μέτρο, να έχεις και ο αιτών σταθεροποιηθεί ώστε να χτίζεται σχέση εμπιστοσύνης· όχι να γίνεσαι φίλος για να σε εμπιστευτεί γιατί μετά χάνεται το όριο και δεν διαχειρίζεσαι καλά τις καταστάσεις». Ακόμα πρόσθεσε τα ακόλουθα: «η εμπιστοσύνη πρέπει να χτίζεται πάνω στην επαγγελματική σχέση, πάνω στην εχεμύθεια· να γίνει αντιληπτό ότι ο δικηγόρος θέλει να σε βοηθήσει. Τα πράγματα που μπορούμε να κάνουμε είναι σαφή και δεν πρέπει να χάνεται το όριο».

Υποστήριξε, επίσης, η Άννα στο ζήτημα που έθεσα σχετικά με την συχνά διπλή ιδιότητα του μετανάστη/ πρόσφυγα, ότι «δεν είναι οικονομικός αλλά ανθρώπινος ο λόγος που φεύγεις». Σύμφωνα με τα λεγόμενα της Άννας, το αντικείμενο «του προσφυγικού» «σίγουρα είναι διαφορετικό από το δουλεύεις σε εταιρία· έχεις να κάνεις με τη ζωή ενός ανθρώπου· σίγουρα είναι διαφορετικό· υπάρχουν άτομα που επειδή είσαι γυναίκα δικηγόρος δεν θα σε εμπιστευτούν ή θα σε δουν διαφορετικά γιατί έχουν τη θέση της γυναίκας στο μυαλό τους κάπως διαφορετική». Ακόμα η Άννα μου ανέφερε ότι χρησιμοποιεί τις ακόλουθες φράσεις προς τους αιτούντες: «Συγνώμη που θα σε ρωτήσω· συγνώμη που περίμενες· συγνώμη που δεν είχαμε διερμηνέα», και πρόσθεσε τα εξής: «Η πλειοψηφία του κόσμου, όταν τους φέρεσαι με σεβασμό, το νιώθουν, δηλαδή βγαίνει αντανακλαστικά αυτό· μερικοί είναι καχύποπτοι· τους δίνω εναλλακτικές· δεν εμπιστεύονται τις αρχές, τους κρατικούς φορείς».

Η νεαρή δικηγόρος ντυμένη απλά στη συνάντησή μας δεν έδειχνε με την εξωτερική της εμφάνιση να τηρεί τον ενδυματολογικό κώδικα του σοβαρού δικηγορικού ντυσίματος στο ελάχιστο. Η Άννα ντύνεται, όμως, σίγουρα διαφορετικά όταν εμφανίζεται σε δίκη. Την ρώτησα αν έχει αντιμετωπίσει πρόβλημα στην εναλλαγή των ταυτοτήτων άλλοτε

ντυμένη απλά και άλλοτε με τη σοβαρή δικηγορική αμφίεση· υποστήριξε ότι μπορεί να διαχειρισθεί την εναλλαγή αυτή και ότι για εκείνη το σοβαρό δικηγορικό ντύσιμο είναι ένα κοστούμι χωρίς σημασία, που το χρησιμοποιεί, όταν το απαιτούν οι επαγγελματικές περιστάσεις. Ανέφερε ότι οι δικαστές ζητούν να ντύνεται έτσι σοβαρά, διότι το δικηγορικό ντύσιμο είναι μια επιβαλλόμενη εφαρμογή ενός κώδικα. Προκύπτει, από τα λεγόμενα της Άννας, ότι συνιστά η νόρμα της δικηγορικής σοβαρότητας, ερμηνευτική εκδοχή του δικηγορικού κύρους, όπως έχει διαμορφωθεί από τα κοινωνικά συμφραζόμενα στο πεδίο της δίκης.

Ωστόσο, το σοβαρό δικηγορικό ντύσιμο δεν ταιριάζει με τα συμφραζόμενα του πεδίου εργασίας της από τη στιγμή που απευθύνεται στους διαβιούντες υπό δύσκολες συνθήκες αιτούντες άσυλο. Η Άννα έχτισε τον δικό της κώδικα εμφάνισης και συμπεριφοράς στην καθημερινή επαγγελματική της ζωή. Σε σχέση με την τήρηση του δικηγορικού ενδυματολογικού κώδικα, η Άννα μου είπε, επίσης, τα εξής: «Ως προς τον κώδικα ντυσίματος έχω αλλάξει τελείως· δεν μπορείς να φορέσεις τα ρούχα που φορά δικηγόρος στην Ελλάδα σε δικαστήρια· δεν υπάρχει καθόλου η περίπτωση αυτή να ταιριάζει (το κλασικό δικηγορικό ντύσιμο) ούτε στο hot spot και σε κέντρα φιλοξενίας ούτε στην επαφή με τον κόσμο· δημιουργεί απόσταση». Όταν είχε μεταβεί στην ελληνική περιφέρεια η Άννα για επαγγελματικούς λόγους, είχε επηρεαστεί και στην καθημερινή της ζωή από την επαγγελματική της εμφάνιση. Ακόμα και τα απογεύματα εκτός εργασίας ντυνόταν «πιο συντηρητικά, πιο σκεπασμένα σίγουρα, πιο σεμνά»· δεν φορούσε στη δουλειά καθόλου φούστες κοντές πάνω από τα γόνατα. Μου είπε χαρακτηριστικά: «δεν ένιωθα άνετα»· «ένιωθα ότι έχουν άλλες αντιλήψεις για τη γυναίκα». Στη δουλειά η Άννα είχε στο μυαλό της να μη προκαλεί· «γίνεται αντανάκλαστικά αυτός ο περιορισμός... το κατάλαβα αφού το είχα κάνει», ανέφερε. Για εκείνη, σίγουρα οι δικηγόροι που παρέχουν υπηρεσίες στους αιτούντες άσυλο ντύνονται πιο απλά· «είναι μια στάση της ζωής τους να είναι πιο απλοποιημένοι οι συνάδελφοι στο αντικείμενο», πρόσθεσε. Η ίδια ντύνεται καλά όταν πηγαίνει στην Ευελπίδων. Επισήμανε δε τα εξής: «νομίζω στη δικηγορία το ντύσιμο, παγκόσμια, είναι σαν ταυτότητα· το θέλει ο δικαστής για το σεβασμό προς το δικαστήριο· το θέλει ο πελάτης· το θεωρεί ότι κάποιος είσαι εσύ και άρα θα τον βοηθήσεις· το θέλουν οι συνάδελφοι για να μπεις στον κύκλο· είναι το ράσο που περιμένεις να κάνει τον παπά· είναι στολή

εργασίας τα καλά ρούχα για τον δικηγόρο από την παράδοση εντός και εκτός δικαστηρίων· οι δικαστές είναι πάντα καλοντυμένοι· για το σεβασμό μπορεί να σου κάνει παρατήρηση αν δεν φοράς γραβάτα».

Δεν αισθάνεται ότι αλλάζει εν γένει η συμπεριφορά της με τη «δικηγορική στολή» σε σχέση με την συγκρότηση του κοινωνικού της ρόλου. Ωστόσο, ειδικότερα, με την στολή αυτή αλλάζει η στάση της όταν βρίσκεται απέναντι στο δικαστή στο δικαστήριο. «Ο δικαστής είναι εξουσία του κράτους· ο δικαστής το ξέρει αυτό... Ο δικαστής κάθεται εκεί και ο δικηγόρος εδώ στην αίθουσα· αυτά είναι και συμβολικά· είναι αυτά που δημιουργούν εντυπώσεις», ανέφερε σκιαγραφώντας το πλέγμα των μικροεξουσιών που υφαίνονται στο πεδίο μιας δίκης. Για την Άννα, ο δικηγορικός κώδικας «είναι διαπραγματεύσιμος ως προς το ντύσιμο». Και ενώ οι ρόλοι και οι κανόνες υπάρχουν, «μένουν στην τυπικότητα και δεν μπαίνουν στην ουσία», όπως συμπέρανε.

Όπως προκύπτει από τους συλλογισμούς της, ο άτυπος δικηγορικός κώδικας συμπεριφοράς και εμφάνισης συνιστά ένα ανοιχτό πεδίο που διέπεται από υποβαλλόμενες νόρμες, τις οποίες ο κάθε δικηγόρος ερμηνεύει και εφαρμόζει με βάση μια ικανότητα επινόησης και δημιουργικής προσαρμογής της συμπεριφοράς του στα εκάστοτε κοινωνικά συμφραζόμενα. Αντιστοίχως, η αναπροσαρμογή της δικηγορικής της συμπεριφοράς στο προσφυγικό συμφραζόμενο ενασκείται μέσω επιτελέσεων του σεβασμού προς τους αιτούντες όπως φανερώνεται στην περίπτωση της απολογητικής στάσης της Άννας έναντι των αιτούντων αλλά και μέσω της σεμνότητας και απλότητας της εμφάνισής της. Αν και η Άννα αμφιταλαντεύεται σε σχέση με τη διάγνωση της κοινωνικής φύσης της μαντίλας, εφόσον δεν μπορεί να καταλήξει αν συνιστά ή όχι περιορισμό για τη Μουσουλμάννα, η ίδια έχει προβεί σε επίπεδο ενσώματης πρακτικής σε αυτοπεριορισμό της σε σχέση με την εμφάνιση της, φορώντας απλά και σεμνά ρούχα ιδίως κατά την ως άνω αναφερόμενη περίοδο παροχής υπηρεσιών της σε αιτούντες άσυλο σε προσφυγικό καμπ.

11. Πορίσματα έρευνας-Συμπεράσματα

Οι δικηγόροι-πληροφορητές μου, οι οποίοι συγκατατέθηκαν στη διενέργεια και καταγραφή των έξι μαγνητοφωνημένων συνεντεύξεων και μου εξέθεσαν τις σκέψεις και τα συναισθήματά τους πάνω στο αντικείμενο της έρευνάς μου, εργάζονται σε Μη

Κυβερνητικές Οργανώσεις και εν γένει σε φορείς που εξειδικεύονται στο πεδίο της παροχής υπηρεσιών σε αιτούντες άσυλο τουλάχιστον για ένα χρόνο και πλέον, κατά περίπτωση, προετοιμάζοντας τους αιτούντες άσυλο για τις προγραμματισμένες συνεντεύξεις τους, παρέχοντάς τους νομικές συμβουλές και υποστήριξη σε όλη τη διαδικασία της χορήγησης ασύλου και στο πλαίσιο συναφών διαδικασιών. Το γεγονός ότι οι εν λόγω δικηγόροι εξυπηρετούν επί το πλείστον ευάλωτες ομάδες αιτούντων άσυλο, όπως ασυνόδευτους ανήλικους, γυναίκες χωρίς άρρενα συνοδό και οικογένειες πρέπει να επισημανθεί ως ένα σημαντικό χαρακτηριστικό που επηρεάζει τον βαθμό ενσυναίσθησής τους, που μπορεί να αναπτυχθεί στο πεδίο, θέτοντας στο προσκήνιο την αναγκαιότητα αναπροσαρμογής της δικηγορικής τους συμπεριφοράς εν είδει μερικής ανατροπής του δικηγορικού κώδικα εμφάνισης και συμπεριφοράς.

Ακολούθως η μαντίλα ως κυρίαρχο σύμβολο της ενσώματης έκφρασης της Μουσουλμάνας προκαλεί μεταβολές στη ψυχική κατάσταση και στη συμπεριφορά εκείνων οι οποίοι εκτίθενται σ' αυτήν, ήτοι, εν προκειμένω, στους μη μουσουλμάνους ερωτώμενους, οι οποίοι την ορίζουν, ως έκφραση ενός κοινωνικο-θρησκευτικού δικαιώματος και, κατά πλειοψηφία, ως επιλογή των μουσουλμάνων γυναικών. Ωστόσο, η πρακτική της μαντίλας ενδέχεται να δημιουργεί ή να αναπαριστά περιορισμούς της Μουσουλμάνας, όπως προέκυψε μέσα από διατυπώσεις αντιρρήσεων εκ μέρους κάποιων δικηγόρων, σε σχέση με το κατά πόσον αυτή η επιλογή είναι πραγματικά ελεύθερη. Η έκθεση στη μουσουλμανική σεμνότητα, που σημαίνει η μαντίλα, επιφέρει την ανταπόκριση εκ μέρους των δικηγόρων στο ερέθισμα μέσω της αναπροσαρμογής της συμπεριφοράς και της εμφάνισής τους προς το μοντέλο της σεμνής δικηγορικής όψης, που ορίζεται, εν προκειμένω, ως το απλό και ανεπιτήδευτο της εμφάνισης και της συμπεριφοράς τους, ώστε να μην προκαλούν τους Μουσουλμάνους εξυπηρετούμενους.

Η μαντίλα στο Δυτικό συμφραζόμενο χρήσης της συνιστά ένα σύμβολο και ένα πράγμα με «δική του ζωή» που κατασκευάζει και συντηρεί την πολιτισμική ταυτότητα τόσο της Μουσουλμάνας, που την φέρει, όσο και του Μουσουλμάνου, που μιλά για αυτή. Εμπλέκεται ως πυκνό σύμβολο στις αναπτυσσόμενες σχέσεις δικηγόρων και αιτούντων άσυλο· διευκολύνει ως τρόπος απόκτησης γνώσης εν είδει αναπαράστασης της μουσουλμανικής ετερότητας, την επικοινωνία ανάμεσα σε διαφορετικούς πολιτισμούς· προκαλεί συναισθήματα και κινητοποιεί συζητήσεις επί θρησκευτικών

ζητημάτων προάγοντας τον διάλογο και την αμοιβαία αποδοχή. Χαρακτηριστική περίπτωση με την οποία καταδεικνύεται η κοινωνική δραστικότητα της μαντίλας στις αναπτυσσόμενες σχέσεις δικηγόρων και μουσουλμάνων αιτούντων άσυλο, εντοπίζεται επί τη βάση της μη τυπικά επαγγελματικής αλληλόδρασης μεταξύ της δικηγόρου, Ανθής, και των ασυνόδευτων ανήλικων, με το πρόσχημα του ερωτήματος για την μαντίλα, όπως περιγράφηκε ως άνω.

Αναφορικά με τους λόγους περί της μαντίλας που αφουγκράστηκα μέσα από τις επαγγελματικές εξιστορήσεις των δικηγόρων, πρέπει να επισημάνω ότι οι δικηγόροι ερμηνεύουν την πρακτική της μουσουλμανικής μαντίλας ως κοινωνική εντός των συμφραζόμενων της θρησκείας, της κοινωνίας εν γένει (και της οικογένειας ειδικότερα), προτάσσοντας την κοινωνική της διάσταση ως έναν τρόπο οργάνωσης των έμφυλων κοινωνικών σχέσεων αλλά και ως εφαρμογή ενός σύνθετου κώδικα κοινωνικής συμπεριφοράς των μουσουλμάνων γυναικών. Η πρακτική της μαντίλας αναδύεται στους λόγους των δικηγόρων ως μια ευέλικτη και δημιουργική πρακτική, που το κάθε γυναικείο πρόσωπο προσαρμόζει στην προσωπικότητά του. Ακόμα η μαντίλα προσλαμβάνει στα μάτια των ερωτώμενων δικηγόρων πολλαπλές ερμηνευτικές εκδοχές είτε ως σύμβολο είτε ως αξεσουάρ, που εμπλέκεται στις έμφυλες κοινωνικές σχέσεις κατασκευάζοντας, κατά περίπτωση, το γυναικείο πρόσωπο της Μουσουλμάννα υπό τη συνθήκη μιας προσωπικής επιλογής. Επίσης αναδύεται ένας λόγος περί κοινωνικής και πολιτειακής ουδετερότητας στο πεδίο της εκκοσμίκευσης εν είδει σεβασμού στο δικαίωμα ελευθερίας έκφρασης της θρησκευτικής συνείδησης των μουσουλμάνων αιτούντων εν γένει και ειδικότερα των αιτουσών στο πεδίο της πρακτικής της μαντίλας.

Οι δικηγόροι ακούνε τις ιστορίες των Μουσουλμάνων· χτίζουν μια ανθρώπινη πλην επαγγελματική σχέση με τους αιτούντες άσυλο προκειμένου εκείνοι/ες να τους εμπιστευτούν και να τους πουν τις συχνά σκληρές και ανείπωτες ιστορίες τους. Οι άνθρωποι αυτοί μου περιέγραψαν τον ρόλο τους, τα επαγγελματικά τους καθήκοντα, τα συναισθήματα και τις σκέψεις τους, τους περιορισμούς αλλά και τις δυνατότητες, που μπορεί να προσφέρει η επαφή με έναν πληθυσμό που βιώνει διαφορετικά την παράδοση και την θρησκεία του σε σχέση με τον ελληνικό δυτικοποιημένο πολιτισμό. Η κατ' αρχήν στενά οριζόμενη, εν είδει τήρησης ουδετερότητας, επαγγελματική σχέση δικηγόρου και πελάτη, που ισχύει ως νόρμα της δεοντολογικά ορθής δικηγορικής συμπεριφοράς,

ανατρέπεται, εν προκειμένω, ως ένα βαθμό ανάλογα και με την κατηγορία εξυπηρετούμενων, στο πεδίο της επαγγελματικής σχέσης δικηγόρου και αιτούντα άσυλο.

Ειδικότερα, διαπιστώνεται η ταξινόμηση του αιτούντα άσυλο στην κατηγορία του «εξυπηρετούμενου» ή «ωφελούμενου» έναντι του όρου «πελάτης». Οι δικηγόροι διαφοροποιούν τον ενδυματολογικό τους κώδικα χρησιμοποιώντας στους χώρους εργασίας τους ρούχα απλά και σεμνά, που δεν θα προκαλούσαν τους μουσουλμάνους αιτούντες. Η σεμνότητα της εν λόγω δικηγορικής εμφάνισης αντιπαρατίθεται στο επίσημο, εν πολλοίς, εξουσιαστικό ρουχισμό που ο μέσος δικηγόρος χρησιμοποιεί κατά την επιτέλεση της δικηγορικής του υποκειμενικότητας σε τόπους δικαστηρίων και δη εντός της δικαστικής αίθουσας στο πεδίο της δίκης. Ακόμα διαπιστώνεται ότι οι δικηγόροι που ασχολούνται στο πεδίο του «προσφυγικού» βιώνουν ως προς την προσωπικότητά τους ανατροπές και μετατοπίσεις σε σχέση με την τήρηση της δικηγορικής νόρμας αναπροσαρμόζοντας την συμπεριφορά τους προς μια μη επίσημη απλή στάση, εν είδει αναπτυσσόμενης πρακτικής, ως αντίδραση στο αίσθημα της πολιτισμικής διαφοράς. Κατατάσσουν την παροχή των νομικών υπηρεσιών στους αιτούντες άσυλο σε ένα πεδίο εκτός της κλασικής δικηγορίας. Το εν λόγω πεδίο χαρακτηρίζεται από ιδιαιτερότητες και προϋποθέτει γνώσεις και δεξιότητες, που δεν κατέχει ο μέσος δικηγόρος, που δεν ασχολείται με το αντικείμενο «του προσφυγικού». Ερμηνεύουν εκ νέου δημιουργικά τη νόρμα της δεοντολογικά ορθής δικηγορικής τους συμπεριφοράς προκειμένου να επικοινωνήσουν με τους αιτούντες άσυλο. Κάποιες φορές, όταν προκύπτει ανάγκη, επιτελούν ρόλους που βγαίνουν εκτός του ρυθμιζόμενου πλαισίου των δικηγορικών τους καθηκόντων, όπως ο ρόλος του φροντιστή, του οιονεί συγγενικού προσώπου, του φιλικά προσκείμενου προσώπου, σύμφωνα με τις αφηγήσεις και τους ισχυρισμούς κάποιων εκ των ερωτώμενων δικηγόρων.

Οι λόγοι για το συναίσθημα των δικηγόρων έναντι των μουσουλμάνων αιτούντων άσυλο συνεπάγονται ερμηνείες και κρίσεις πάνω στην πολιτισμική διαφορά. Τα εκφραζόμενα συναισθήματά τους συνιστούν «επικοινωνιακές επιτελέσεις», «που δημιουργούν αποτελέσματα στον κόσμο» σε σχέση τόσο με τη δικηγορική τους συμπεριφορά και εμφάνιση όσο και με τις ατομικές τους πεποιθήσεις, σκέψεις, αντιλήψεις. Ως εκ τούτου, κατασκευάζεται μέσω των ανωτέρω περιγραφόμενων δικηγορικών επιτελέσεων σεβασμού ένας διαφορετικός άγραφος αξιακός/ δεοντολογικός

κώδικας συμπεριφοράς, που θέτει τους όρους ενός νέου δικηγορικού εαυτού προσαρμοσμένου στο πεδίο. Οι ερωτώμενοι δικηγόροι, που εργάζονται στο πεδίο του «προσφυγικού», φαίνεται να έχουν αποστασιοποιηθεί, κατά περίπτωση σε διαφορετικό βαθμό, από την κλασική δικηγορία και τα τελετουργικά της.

Η επεξεργασία της θεματικής που διερεύνησα κρίνω ότι συνεισφέρει σε επίπεδο ερμηνευτικής ανάλυσης εμπειρικών δεδομένων σε σχέση με την ενσώματη έκφραση λόγων για το συναίσθημα, και δη στο πεδίο των δικηγορικών «επικοινωνιακών επιτελέσεων» σεβασμού προς την μουσουλμανική ετερότητα. Ειδικότερα, μέσω της θεματικής που ανέπτυξα ανιχνεύτηκε η ενσώματη έκφραση των συναισθηματικών λόγων των δικηγόρων εν είδει μιας αναπτυσσόμενης κοινωνικής πρακτικής, που ανασυγκροτεί, κατά περίπτωση, την δικηγορική τους υποκειμενικότητα στο πεδίο της επαγγελματικής τους συναναστροφής με μουσουλμάνους αιτούντες άσυλο. Η θεματική των λόγων περί το συναίσθημα, που εμπλέκονται στις κοινωνικές σχέσεις και ενσαρκώνονται μέσω της πράξης, θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο περαιτέρω έρευνας και θεωρητικής ανάλυσης υπό την οπτική των αισθημάτων που βιώνουν, των συναισθημάτων που εκφράζουν και των λόγων που εκφέρουν οι μουσουλμάνοι αιτούντες άσυλο ως εκπρόσωποι μιας θρησκευτικής ετερότητας στο συμφραζόμενο της προσφυγικής ή και ανθρωπιστικής κρίσης στην Ελλάδα.

12. Πηγές-Βιβλιογραφία

12.1 Πηγές

12.1.1. Διεθνείς Συμβάσεις/Νομοθεσία

Σύμβαση του 1951 για το Καθεστώς των Προσφύγων {όπως κυρώθηκε με το ν.δ. 3989 της 19/26 Σ/βρίου 1959: περί κυρώσεως της πολυμερούς Συμβάσεως περί της Νομικής Καταστάσεως των Προσφύγων (ΦΕΚ Α' 201)}.

Ν. 4194/2013 (ΦΕΚ Α' 208/27-09-2013): Κώδικας Δικηγόρων.

12.1.2. Κανονιστικές αποφάσεις

Διοικητικό Συμβούλιο του Δικηγορικού Συλλόγου Αθηνών (1980). Κώδικας Δεοντολογίας Δικηγορικού Λειτουργήματος (ΦΕΚ 0 0 19800104/04-01-1980). Ανακτήθηκε από: <https://portal.olomeleia.gr/el/content/10695>

12.2 Βιβλιογραφία

12.2.1 Ελληνόγλωσση

Αθανασίου, Α. (2007). «Οι λόγοι της «Μαντίλας». Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της «άλλης γυναίκας». Στο Α. Αθανασίου, *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.

Αθανασίου, Α. (2008). «Εισαγωγή- Υλοποιώντας το έμφυλο σώμα: Η πολιτική υπόσχεση της επιτελεστικότητας». Στο Τ. Μπάτλερ, *Σώματα με Σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου στο λόγο* (μτφρ. Π. Μαρκέτου). Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές.

Αθανασίου, Α., & Τσιμουρή, Γ. (2013). Χαρτογραφώντας τη βιοπολιτική των συνόρων: Σώματα, τόποι, απεδαφοποιήσεις. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 140, 1-36. doi: 10.12681/grsr.54

Αλεξιάκης, Ε. Π. (2008). «Εισαγωγή-Ανθρωπολογικές διαδρομές στο συμβολικό και το φαντασιακό: ρήξεις και συγκλίσεις». Στο Ε. Αλεξιάκης, Μ. Βραχιονίδου, Α. Οικονόμου (Επιμ.), *Ανθρωπολογία και Συμβολισμός στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνική Εταιρία Εθνολογίας.

- Anderson, B. (1997). *Φαντασιακές Κοινότητες-Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού* (μτφρ. Π. Χαντζαρούλα). Αθήνα: Νεφέλη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1983).
- Bourdieu, P. (2006). *Η αίσθηση της Πρακτικής* (μτφρ. Θ. Παραδέλλης). Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1980).
- Butler, J. (2009). *Ευάλωτη ζωή. Δυνάμεις του πένθους και της βίας* (μτφρ. Μ. Λαλιώτης, Κ. Αθανασίου). Αθήνα: Νήσος. (το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2006)
- Γέρος, Π. (2008). Επανεξετάζοντας τις έννοιες του «Ισλάμ» και της «Ευρώπης»: θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 127(127), 45-72. doi: 10.12681/grsr.9877
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2006). «Εννοιολογήσεις του Εαυτού και του ‘Άλλου’: ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία». Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (Επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος»*. Αθήνα: Gutenberg.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2009). *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά γράμματα.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2011). *Πολιτισμός και εθνογραφία: Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Foucault, M. (1991α). *Η μικροφυσική της εξουσίας* (μτφρ. Λ. Τρουλινού). Αθήνα: Ύψιλον/βιβλία.
- Geertz, C. (2003). *Η ερμηνεία των Πολιτισμών* (μτφρ. & επιστ. θεωρ. Θ. Παραδέλλης) Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια. (το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1973).
- Goffman, E. (2006). *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή* (μτφρ. Μ. Γκόφρα, επιμ. Κ. Λιβιεράτος, εισαγ. Δ. Μακρυνιώτη). Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1959).
- Herzfeld, M. (1998). *Η ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη: Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης* (μτφρ. Ρ. Αστρινάκη, επιμ. επιστ. Ε. Παπαταξιάρχης). Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια. σσ. 18-19 (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1987).
- Herzfeld, M. (1998). «Η Κοινωνική ποιητική: Όψεις από την Ελληνική Εθνογραφία». Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (Επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες τάσεις*. Αθήνα: εκδόσεις Πατάκη.

Herzfeld, M. (2016). *Πολιτισμική οικειότητα: Κοινωνική ποιητική στο έθνος-κράτος* (μτφρ. Μ. Λαλιώτης). Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2005).

Κυριαζή, Ν. (2011). *Η κοινωνιολογική έρευνα. Κριτική επισκόπηση των μεθόδων και των τεχνικών*. Αθήνα: Πεδίο.

Laplanche, J., & Pontalis J. B., (1988). *Το Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης* (μτφρ. Β. Καψαμπέλης, Α. Σκουλίκα, Λ. Χαλκούση, Π. Αλούπης). Αθήνα: Εκδόσεις Κέδρος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1967).

Lévi-Strauss, C. (2010). «Συμβολική Δραστηκότητα». Στο *Δομική Ανθρωπολογία* (μτφρ. Θ. Παραδέλλης), σσ. 232-254. Αθήνα: Κέδρος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1958).

Μακρής, Γ. (2011). *Ισλάμ: Πεποιθήσεις, πρακτικές και τάσεις*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.

Μπάτλερ, Τ. (2008). *Σώματα με Σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου στο λόγο* (μτφρ. Π. Μαρκέτου, εισαγ. επιστ. επιμ. Α. Αθανασίου). Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1993).

Μπάτλερ, Τζ., & Σπίβακ Γκ. (2015). *Τραγουδώντας τον εθνικό ύμνο: γλώσσα, πολιτική και το δικαίωμα του ανήκειν* (μτφρ. Β. Κάση, Ά. Μαγγίνα, Α. Παπαδοπούλου, Β. Τζανακάρη, Ο. Τσιάκαλου). Αθήνα: Τόπος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2007).

Said, E. (1996). *Οριενταλισμός* (μτφρ. Φ. Τερζάκης). Αθήνα: Νεφέλη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1978).

Τσιμπιρίδου, Φ. (2006). «Η γυναίκα στο Ισλάμ»: Μια κριτική ανθρωπολογική προσέγγιση». Στο Φ. Τσιμπιρίδου (Επιμ.) *«Μουσουλμάνες της Ανατολής»*. Αναπαραστάσεις, πολιτισμικές σημασίες, πρακτικές. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

Turner, V. W. (2015). *Από την τελετουργία στο θέατρο: η ανθρώπινη βαρύτητα του παιχνιδιού* (μτφρ. Φ. Τερζάκης). Αθήνα: Ηριδανός. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1982).

12.2.2 Ξενόγλωσση

Abu-Lughod, L. (1986). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

- Abu-Lughod, L., & Lutz, C. (1990). "Introduction: emotion, discourse and the politics of every day". In L. Abu-Lughod & C. Lutz (Eds.), *Language and the Politics of Emotion* (pp.1-23). Cambridge: Cambridge University Press.
- Abu-Lughod, L. (1990). "Shifting Politics in Bedouin love poetry". In L. Abu-Lughod & C. Lutz (Eds.), *Language and the Politics of Emotion* (pp. 24-45). Cambridge: Cambridge University Press.
- Abu-Lughod, L. (1991). "Writing against culture". In Richard G. Fox (Ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (pp. 137-162). Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Abu-Lughod, L. (1998b). "The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt. Selective repudiation as a dynamic of postcolonial cultural studies". In L. Abu-Lughod (Ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (pp. 243-269). Princeton: Princeton University Press.
- Abu Lughod, L. (1998). "Introduction: Feminist Longings and Postcolonial Conditions". In L. Abu-Lughod (Ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (pp. 3-31). Princeton: Princeton University Press.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life* (trans. D. Heller-Roazen). Stanford, Calif.: Stanford University Press. (Original work published 1995).
- Arendt, H. (1994). *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York London: Harcourt. (Original work published 1951).
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, T. (2006). French Secularism and the "Islamic Veil Affair". *Hedgehog Review*, 8(1/2), 93-107.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice* (trans. R. Nice). Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1999). "Performativity's Social Magic". In R. Shusterman (Ed.), *Bourdieu: A Critical Reader* (pp. 113-28). Oxford: Blackwell.

- Casanova, J. (2007). "Rethinking secularization: A global comparative perspective". In P. Beyer & L. Beaman (Eds.), *Religion, Globalization, and Culture* (vol 6) (pp. 101-120). Leiden; Boston: Brill.
- Derrida, J. (1988). *Signature event context*. n.a.
- Dylan, E. (1996). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London and New York: Routledge.
- El Guindi, F. (1999). Veiling resistance. *Fashion Theory*, 3(1), 51-80. doi: 10.2752/136270499779165626
- El-Zein, A. H. (1977). Beyond ideology and theology: the search for the anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology*, 6(1), 227-254. doi: 10.1146/annurev.an.06.100177.001303
- Fernandez, J. W. (1986). *Persuasions and performances: The play of tropes in culture* (Vol. 374). Bloomington: Indiana University Press.
- Foucault, M. (1983b). "On the genealogy of ethics: An overview of work in progress". In H. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.), *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (pp. 229-52). Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1985). *The use of pleasure: The history of sexuality*, Vol. 2 (trans. R. Hurley). New York: Random House.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected Essays*. New York: Basic books.
- Gilsenan, M. (1992). *Recognizing Islam: religion and society in the modern Middle East*. London: IB Tauris.
- Habermas, J. (1991). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society* (trans. T. Burger, with the assistance of F. Lawrence). Cambridge: MIT Press. (Original work published 1962).
- Habermas, J. (2008b). Notes on post-secular society. *New perspectives quarterly*, 25 (4), 17–29. doi: 10.11111/j.1540-5842.2008.01017.x
- Habermas, J. (2010). *An awareness of what is missing – faith and reason in a post-secular age*. Cambridge: Polity Press.
- Hall, S. (1995). "Fantasy, Identity, Politics". In E. Carter, J. Donald and J. Squites (Eds.), *Cultural remix: theories of politics and the popular*. London and New York: Routledge.

- Jodelet, D. (1984). Réflexions sur le traitement de la notion de représentation sociale en psychologie sociale. *Communication. Information Médias Théories*, 6(2), 14-41. doi: 10.3406/comin.1984.1284
- Kandiyoti, D. (1992). "Women, Islam and the state: A Comparative approach". In J. R. I. Cole (Ed.), *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization* (pp. 247-60). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kandiyoti, D. (1996). "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies". In D. Kandiyoti (Ed.), *Gendering the Middle East: emerging perspectives*. London, New York: I.B. Tauris.
- Lacan, J. (1966). Le stade du miroir. *Écrits*, 94.
- Mahmood, S. (2011). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mendieta, E. & VanAntwerpen, J. (2011). "Introduction: The power of religion in the public sphere". In E. Mendieta & J. VanAntwerpen (Eds.), *The power of religion in the public sphere* (pp.1-14). New York: Columbia University Press.
- Mernissi, F. (1975). *Beyond the veil: Male-female dynamics in modern Muslim society*. Cambridge: Schlenkman.
- Moscovici, S. (1973). "Introduction". In C. Herzlich, *Health and illness. A social psychological analysis*. London: Academic Press.
- Myers, F. (1986). *Pintupi Country. Pintupi Self: Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Navaro-Yashin, Y. (2002). "The market for identities: Secularism, Islamism, commodities". In D. Kandiyoti & A. Saktanber (Eds.), *Fragments of culture: The everyday of modern Turkey* (pp. 221-53). London and New York: I. B.Tauris & Co.
- Nelson, C. (1974). Public and private politics: women in the Middle Eastern world. *American Ethnologist*, 1(3), 551-563. doi: 10.1525/ae.1974.1.3.02a00100
- Rabinow, P. (1989). *French Modern*. Cambridge: MIT Press.
- Rosaldo, M. (1984). "Toward an Anthropology of Self and Feeling". In R. Shweder and R. LeVine (Eds.) *Culture theory: Essays on Mind, Self, and Emotion* (pp. 137-57). Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Sayyid-Marsot, A. L. (1979). *Society and the sexes in medieval Islam* (Vol. 6). Malibu, Calif.: Undena Publications.

Starrett, G. (2010). The varieties of secular experience. *Comparative Studies in Society and History*, 52(3), 626-651. doi: 10.1017/s0010417510000332

Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Turner, V. (1967c). "Symbols in Ndembu Ritual". In *The Forest of Symbols-Aspects of Ndembu Ritual* (pp.19-45). Ithaca and London: Cornell University Press.

Wagner, W., Duveen, G., Farr, R., Jovchelovitch, S., Lorenzi-Cioldi, F., Markova, I., & Rose, D. (1999). Theory and method of social representations. *Asian journal of social psychology*, 2(1), 95-125. doi: 10.1111/1467-839x.00028