



**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Διδακτορική διατριβή

**(Μετά)-νεωτερικότητα και γυναίκα: Οι μελέτες
περιπτώσεων του ΠΑΣΟΚ (Ελλάδα) και του AK Parti
(Τουρκία), ως εκφραστές των κοινωνικά αποκλεισμένων
γυναικών.**

Μαρία Κωνσταντοπούλου



Επιβλέπουσα: Αθανασία Αναγνωστοπούλου

Καθηγήτρια

Αθήνα 2019

Ευχαριστίες

Κάθε μορφή πνευματικής παραγωγής, ακόμα κι αν την ευθύνη του εγχειρήματος τη φέρει αποκλειστικά ο δημιουργός, όπως στην περίπτωση μιας διδακτορικής διατριβής, σίγουρα αποτελεί μια σύνθετη διαδικασία ζύμωσης ιδεών είτε με τους ανθρώπους που συνομιλείς και μοιράζεσαι τις σκέψεις σου δια ζώσης, είτε με τους συγγραφείς της βιβλιογραφίας που επιλέγεις για να χτίσεις το πόνημά σου. Το δικό μου ταξίδι στη γνώση ήταν μακρύ και με πολλά επιστημονικά ερεθίσματα από ανθρώπους που συνάντησα σε όλη την ερευνητική μου πορεία, οπότε κρίνεται σκόπιμο εκ μέρους μου, σε αυτό το σημείο, να εκφράσω τις ευχαριστίες μου σε όλους όσους με βοήθησαν και με συντρόφευσαν σε αυτή τη διαδικασία.

Αρχικά, ο κάθε υποψήφιος διδάκτορας οφείλει, σε τυπικό επίπεδο, το καθετί και την ίδια την ευκαιρία εκπόνησης στον εκάστοτε επιβλέποντα καθηγητή. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η σχέση της γράφουσας με την επιβλέπουσα Καθηγήτρια του Παντείου Πανεπιστημίου κ. Σία Αναγνωστοπούλου υπερβαίνει το τυπικό σκέλος και έχει επιδραση στο ουσιαστικό. Παρά το βεβαρυμένο της πρόγραμμα και την πολιτική της ιδιότητα η κυρία Αναγνωστοπούλου ήταν πάντα εκεί στη συγγραφή της διδακτορικής μου διατριβής και χωρίς τις συμβουλές, την καθοδήγηση και την ηθική της παρότρυνση δεν θα ήταν δυνατή η περάτωση της παρούσας διατριβής.

Παράλληλα, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά και τα άλλα δύο μέλη της τριμελούς επιτροπής, τον Καθηγητή κ. Μιχάλη Σπουρδαλάκη και τον Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Χρήστο Τεάζη, για τις συμβουλές τους και την άμεση ανταπόκρισή τους κάθε φορά που τους ζητήθηκε. Η αρωγή τους ήταν πολύτιμη και το ξεχωριστό τους ακαδημαϊκό πρότυπο αποτέλεσε πυξίδα για τη γράφουσα και οιστρηλάτησε το πνεύμα της συγγραφής της.

Ευχαριστίες επίσης θα ήθελα να εκφράσω για τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους και στα υπόλοιπα μέλη της επταμελούς επιτροπής. Συγκεκριμένα, τις καθηγήτριες του Παντείου Πανεπιστημίου την κ. Ειρήνη Λαγάνη και την κ. Αθηνά Αθανασίου, τον επίσης καθηγητή του Παντείου Πανεπιστημίου κ. Γεράσιμο Μοσχονά, και τον καθηγητή του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Γεράσιμο Κουζέλη.

Ξεχωριστές ευχαριστίες οφείλω στην Καθηγήτρια του Πανεπιστημίου της Άγκυρας κ. Şennur Özdemir, η οποία μου άνοιξε νέους ορίζοντες στην έρευνά μου, μιλώντας μου για τη σχέση του Ισλάμ με τη Γυναίκα και τον Ισλαμικό Φεμινισμό, καθώς και τους καθηγητές της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου της Άγκυρας, τον κ. İhsan

Çarçioğlu και τον κ. Mehmet Kalaycı από τους οποίους αποκόμισα σημαντικά οφέλη για την πρόοδο της διατριβής μου.

Η πρώτη μου επαφή με την Τουρκία και συγκεκριμένα με την Κωνσταντινούπολη, έγινε πολλά χρόνια πριν, το 2009, χάρη στον Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Άγγελο Συρίγο που μου έδωσε την ευκαιρία να κάνω πρακτική άσκηση στο Ελληνικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης, γεγονός που ήταν καθοριστικό για την περαιτέρω εξέλιξή μου και γι' αυτό το λόγο οφείλω ιδιαίτερη μνεία. Από την Κωνσταντινούπολη, επίσης, ευχαριστίες οφείλω στο διευθυντή του Ζωγραφείου Λυκείου Κωνσταντινούπολης, κ. Γιάννη Δεμιρτζόγλου, για τη στήριξή του.

Πίσω από κάθε διδακτορικό, βρίσκεται κάθε φορά η ψυχή του γράφοντα που ενθουσιάζεται, απογοητεύεται, χαίρεται, απελπίζεται, πανικοβάλλεται, αγωνιά, ωριμάζει. Στο δικό μου μονοπάτι κάθε φορά που η απογοήτευση και η αγωνία λυγίζαν τα γόνατά μου, τη ψύχραιμη και ώριμη καθοδήγηση μου την παρείχε ο Πρέσβης κ. Βασίλειος Μπορνόβας, ο οποίος με το επαγγελματικό του ήθος, την ευρυμάθειά του και το ανήσυχο πνέυμα του, αποτέλεσε πολύτιμο αρωγό και συμπαραστάτη στον ερευνητικό μου δρόμο.

Τις θερμές ευχαριστίες μου θα ήθελα να εκφράσω στο Ίδρυμα Ιστορικών Μελετών (ΙΔΣΜΕ) και συγκεκριμένα στη Γενική Γραμματέα του Ιδρύματος και Καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Κωνσταντινούπολης κ. Ειρήνη Σαρίογλου, τον Πρόεδρο κ. Παναγιώτη Πουλάκο και τον ερευνητή κ. Αλέξανδρο Μακρή, για την ειλικρινή φιλία τους και τη συμπαράστασή τους όλον αυτό το καιρό.

Αισθάνομαι επίσης την ανάγκη να ευχαριστήσω το Λέκτορα του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης, κ. Χρύσανθο Τάσση για τις πολύτιμες παρατηρήσεις του και την υπομονή του να διαβάσει διεξοδικά το σκέλος της διατριβής που πραγματεύεται το ΠΑΣΟΚ, καθώς και το διδάκτορα, κ. Μουράτ Ισσί για τις πολύτιμες συμβουλές του.

Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω, ολόθερμα, το συγγραφέα και πολιτικό κ. Νίκο Παπανδρέου, για την εμπιστοσύνη που μου έδειξε να διεξάγω έρευνα στο προσωπικό αρχείο της μητέρας του και ιδρύτριας της Ε.Γ.Ε. της κ. Μαργαρίτας Παπανδρέου, την υπεύθυνη της βιβλιοθήκης του σχολείου Χίλλ, την κ. Έμιλυ Μαρκοκωνσταντίνου, την ακτιβίστρια για την ειρήνη, τα ανθρώπινα δικαιώματα και την ισότητα φύλλων, την κ. Φωτεινή Σιάνου, για τη διευκόλυνση στην ερευνητική διαδικασία, την Ένωση Γυναικών Ελλάδας (Ε.Γ.Ε.) και συγκεκριμένα την κ. Τιτίνα Πανταζή, την κ. Χριστίνα Βογιατζή, την κ. Μαίρη Πλάκα και την κ. Αγγελική Λιάκου και τη δημοσιογράφο του BBC, την

κ. Razia Iqbal για τις συνεντεύξεις που μου παραχώρησαν πρόθυμα και τέλος, το Δήμαρχο Ιλίου, κ. Νίκο Ζενέτο για τη στήριξή του.

Στο ίδιο κλίμα, ευχαριστίες οφείλω και στο Κέντρο Ευρωπαϊκών Μελετών του Πανεπιστημίου της Άγκυρας (ATAUM) και συγκεκριμένα στον Καθηγητή κ. Erdem Denk, τον Αναπληρωτή καθηγητή κ. Feza Sencer Çörtoğlu για την άψογη συνεργασία στο διάστημα των τεσσάρων χρόνων που εργάστηκα στο ερευνητικό κέντρο στην Τουρκία. Καθώς επίσης στον υπεύθυνο του γραφείου Erasmus του πανεπιστημίου της Άγκυρας, τον κ. Onur Hoşnut, για τη άμεση ανταπόκρισή του, όποτε υπήρξε ανάγκη. Παράλληλα, στην Τουρκία ευχαριστίες οφείλω στην Προεδρία των Τούρκων του Εξωτερικού και Συγγενών Κοινοτήτων (Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB) που σε συνεργασία με το Ελληνικό Υπουργείο Παιδείας μου χορήγησαν υποτροφία για 2 χρόνια, κατά την παραμονή μου στην Άγκυρα.

Συνάμα, ευχαριστίες θα ήθελα να εκφράσω στον Καθηγητή κ. Waleck Dalrouf, στην κ. Bonnie Hannaman και στον Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Χρήστο Τεάζη, για την παροχή βιβλιογραφικού υλικού και τη στήριξή τους στην έρευνα μου, κατά τη σύντομη περίοδο διαμονής μου στην Αμερική.

Ομοίως, ευχαριστίες οφείλω στον κ. Γεώργιο Τσούτσο και στον κ. Γεώργιο Μπένο για τις εποικοδομητικές συζητήσεις που είχαμε πάνω σε θέματα θεολογικής υφής στο χώρο της βιβλιοθήκης της Ιεράς Συνόδου. Και στους φίλους μου την κ. Αγάπη Παπαδοπούλου, τον κ. Θεόδωρο Ζώη, την κ. Goncagül Günsel και την κ. Elifcan Altınışık για τη διακριτική στήριξή τους.

Όσο η διαδικασία της διατριβής προχωρά και το κείμενο πλησιάζει στην τελική του μορφή, πολύτιμη είναι η συμβολή των ανθρώπων, που πλαισιώνουν και στηρίζουν εμπράκτως τη διαδικασία της συγγραφής. Ως εκ τούτου, θεωρώ ως ελάχιστη υποχρέωση να ευχαριστήσω τον άνθρωπο που με υπομονή και επιμονή είδε ξανά και ξανά ολόκληρο το κείμενό της διατριβής μου, άκουσε τις σκέψεις μου και ουκ ολίγες φορές, μέσα από τις συζητήσεις μας, με βοήθησε να αντιμετωπίσω πολλά από τα επιστημονικά μου αδιέξοδα και με συντρόφευσε στη διαδικασία της συγγραφής. Ο άνθρωπος αυτός για μένα ήταν ο δρ. Νικόλαος Παπαναστασόπουλος.

Ευχαριστώ, επίσης, οφείλω και στους ανθρώπους που στήριξαν την οικογένειά μου: στην οικογένεια της Παναγιώτας και του Σάκη Χανόπουλου, στην οικογένεια της Μαργαρίτας και του Κώστα Κορομπίλη και στην οικογένεια της Μαίρης και του Νίκου Πετρόπουλου.

Κάθε έργο που επιδιώκει να σπάει τη φθορά του χρόνου αφιερώνεται με ξεχωριστό τρόπο στους ξεχωριστούς ανθρώπους του εκάστοτε γράφοντα. Ως εκ τούτου, οι πιο μεγάλες ευχαριστίες αφορούν τους δικούς μου ανθρώπους στους οποίους ανήκει και η αφιέρωση της παρούσας διατριβής. Στον εκλιπόντα θείο μου, Γρηγόριο Τερτίπη για τη πλούσια βιβλιοθήκη που μου χάρισε. Στις αδελφές μου Αθηνά και Γεωργία, στα αγαπημένα μου ανίψια, Κωνσταντίνο και Ανδρέα, στον γαμπρό μου Γεώργιο Κορομπίλη, ο οποίος και συνέβαλε ουσιαστικά στο μορφολογικό μέρος της διατριβής και τέλος στους γονείς μου, Ανδρέα και Δημητρούλα, για τις θυσίες που υπομείνανε, την υπομονή, την κατανόηση και την εμπιστοσύνη που μου έδειξαν για να με βοηθήσουν να φτάσω απερίσπαστη μέχρι το τέλος της διαδρομής.

Πίνακας περιεχομένων

| | |
|---|------------|
| ΣΥΝΤΜΗΣΕΙΣ | 7 |
| Ελληνικές | 7 |
| Ξένες..... | 8 |
| ΠΡΟΛΟΓΟΣ | 10 |
| ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ - Θεωρητικό πλαίσιο: Εννοιολόγηση βασικών όρων | 26 |
| 1° ΚΕΦΑΛΑΙΟ: | 27 |
| Νεωτερικότητα-Μετανεωτερικότητα, Φύλο, Διαλεκτική, Κομματικό φαινόμενο και οι περιπτώσεις ΠΑΣΟΚ και ΑΚ Ρartí | 27 |
| 1.1 Το πέρασμα στη νεωτερικότητα | 27 |
| 1.2 Μετανεωτερικότητα και μεταμοντερνισμός | 39 |
| 1.2.1 Οι φιλοσοφικές και επιστημονικές αφηγήσεις της νεωτερικότητας και μετανεωτερικότητας: Θετικισμός και Μεταθετικισμός | 44 |
| 1.2.3 Περί Μεταθετικισμού | 48 |
| 1.3 Η Διαλεκτική ως γέφυρα μεταξύ νεωτερικότητας και μετανεωτερικότητας | 52 |
| 1.3.1 Μαρξιστική διαλεκτική..... | 56 |
| 1.3.2 Η ματιά των Habermas και Beck..... | 59 |
| 1.4 Φύλο και Διαλεκτική | 62 |
| 1.5 Η αναγκαιότητα της συγκριτικής πολιτικής ανάλυσης των περιπτώσεων ΠΑΣΟΚ (Ελλάδα) και ΑΚ Ρartí (Τουρκία) | 66 |
| 1.6 Το κομματικό φαινόμενο στη νεωτερικότητα | 78 |
| 1.6.1 Η διάσταση της ιδεολογίας | 82 |
| 1.7 ΠΑΣΟΚ: Από την ίδρυση στην εξουσία | 91 |
| 1.7.1 Οι πολιτικές μεταρρυθμίσεις επί ΠΑΣΟΚ..... | 117 |
| 1.8 ΑΚ Ρartí: Από την ίδρυση στην εξουσία | 128 |
| 1.8.1 Οι πολιτικές μεταρρυθμίσεις επί ΑΚ Ρartí | 155 |
| 2° ΚΕΦΑΛΑΙΟ | 181 |
| Φύλο και νεωτερική-μετανεωτερική Φεμινιστική σκέψη | 181 |
| 2.1 Οι απαρχές και η πορεία της φεμινιστικής σκέψης | 181 |
| 2.2 Αιτίες εμφάνισης του γυναικείου κινήματος | 191 |
| 2.3 Η ομαδοποίηση των θεωριών του φεμινισμού | 202 |
| 2.3.1 Διαχωρισμός αγγλοαμερικανικού- γαλλικού φεμινισμού..... | 207 |
| 2.4 Η σχέση Φεμινισμού και θρησκείας στη μετανεωτερικότητα: η «Φεμινιστική Θεολογία» | 214 |
| 2.4.1 Ιδεολογικές προσεγγίσεις στη «Βίβλο των Γυναικών» | 230 |
| ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ: Ιστορικό-Αναλυτικό πλαίσιο | 242 |
| 3° ΚΕΦΑΛΑΙΟ: | 243 |
| Η θέση της Γυναίκας στην Ελλάδα του ΠΑΣΟΚ | 243 |

| | |
|---|------------|
| 3.1 Οι απαρχές του ελληνικού γυναικείου κινήματος και η σημασία της εκπαίδευσης | 243 |
| 3.2 Το γυναικείο κίνημα στην Ελλάδα: από το συντηρητισμό στο σοσιαλισμό | 255 |
| 3.3 Το ‘θηλυκό’ ΠΑΣΟΚ | 262 |
| 4° ΚΕΦΑΛΑΙΟ: | 284 |
| Η θέση της Γυναίκας στην Τουρκία του AK Parti | 284 |
| 4.1 Ισλαμική θεολογία και φεμινισμός/Ισλαμικός Φεμινισμός (İslami/ İslamci Feminizm) - Το παράδειγμα της Τουρκίας..... | 285 |
| 4.1.1 Ιδεολογικές προσεγγίσεις στο βιβλίο της Hidayet Şefkatli Tuksal | 300 |
| 4.1.2 Η θέση της γυναίκας από την περίοδο του Τανζιμάτ (1856) μέχρι την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας | 314 |
| 4.1.3 Η θέση της γυναίκας από την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας μέχρι και τη δεκαετία του 1990 | 325 |
| 4.2 Το ‘θηλυκό’ AK Parti | 337 |
| 5° ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Συμπεράσματα | 357 |
| BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ | 373 |
| A) Ελληνική | 373 |
| B) Ξενόγλωσση..... | 386 |
| Γ) Άλλες Πηγές | 398 |
| Δ) Ιστοσελίδες | 400 |

ΣΥΝΤΜΗΣΕΙΣ

Ελληνικές

| | |
|------------|---|
| ΠΑΣΟΚ | Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα |
| ΕΚΠΑ/ΠΕΔΔ | Ελληνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών/Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης & Δημόσιας Διοίκησης |
| ΑΕΠ | Ακαθάριστο Εθνικό Προϊόν |
| ΕΣΕΕ | Εθνική Συνομοσπονδία Ελληνικού Εμπορίου |
| ΝΔ | Νέα Δημοκρατία |
| ΠΑΚ | Πανελλήνιο Απελευθερωτικό Κίνημα |
| ΚΕ | Κεντρική Επιτροπή |
| ΕΑ-ΛΚ-ΚΑ | Εθνική Ανεξαρτησία-Λαϊκή Κυριαρχία-Κοινωνική Απελευθέρωση |
| ΕΑΜ | Εθνικό Απελευθερωτικό Μέτωπο |
| ΕΟΚ | Ευρωπαϊκή Οικονομική Κοινότητα |
| ΝΑΤΟ | Οργανισμός Βορειοατλαντικού Συμφώνου |
| ΗΠΑ | Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής |
| ΚΕ.ΜΕ.ΔΙΑ. | Κέντρο Μελετών και Διαφώτισης |
| ΚΚΕ | Κομμουνιστικό Κόμμα Ελλάδας |
| ΑΤΑ | Αυτόματη Τιμαριθμική Αναπροσαρμογή |
| ΕΣΥ | Εθνικό Σύστημα Υγείας |
| ΕΑΓΕ | Εθνική Ακαδημία Γραμμάτων και Επιστημών |
| ΕΣΑΠ | Εθνικό Συμβούλιο Ανώτατης Παιδείας |
| ΑΕΙ | Ανώτατα Εκπαιδευτικά Ιδρύματα |
| ΚΟΔΗΣΟ | Κόμμα του Δημοκρατικού Σοσιαλισμού |
| ΟΗΕ | Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών |
| ΚΕΘΙ | Κέντρο Ερευνών για Θέματα Ισότητας |
| ΕΓΕ | Ένωση Γυναικών Ελλάδας |

| | |
|------|---|
| ΔΕΗ | Δημόσια Επιχείρηση Ηλεκτρισμού |
| ΟΤΕ | Οργανισμός Τηλεπικοινωνιών Ελλάδας |
| ΚΕΔΕ | Κέντρου Έρευνας και Δράσης για την Ειρήνη |
| ΜΚΟ | Μη Κηβερνητική Οργάνωση |

Ξένες

| | |
|----------|---|
| AK Parti | Κόμμα Δικαιοσύνης και Ανάπτυξης |
| OECD | Οργανισμός για την Οικονομική Συνεργασία και την Ανάπτυξη |
| CEDAW | Σύμβαση για την ‘Εξάλειψη όλων των Μορφών Διακρίσεων κατά των Γυναικών’ |
| CHP | Ρεπουμπλικανικό λαϊκό Κόμμα |
| RP | Κόμμα Ευημερίας |
| ESAM | Κέντρο Οικονομικών και Κοινωνικών Μελετών |
| MNP | Κόμμα της Εθνικής Τάξης |
| MSP | Κόμμα Εθνικής Σωτηρίας |
| DP | Δημοκρατικό Κόμμα |
| TÜSİAD | Ένωση Τούρκων Βιομηχάνων και Επιχειρηματιών |
| YÖK | Ανώτατο Εκπαιδευτικό Ίδρυμα |
| TBMM | Μεγάλη Τουρκική Εθνοσυνέλευση |
| NAWSA | Εθνική Οργάνωση Αμερικανίδων για το Δικαίωμα της Γυναικείας ψήφου |
| IWSA | Διεθνής Ένωση για τη Γυναικεία Ψήφο |
| ABCFM | Αμερικανικό Συμβούλιο Επιτροπών για Ιεραποστολές στο Εξωτερικό |
| INF | Συμφωνία για τις Πυρηνικές Δυνάμεις Μεσαίας Εμβέλειας |
| DSP | Demokratik Sol Partisi |

| | |
|----------|--|
| ANAP | Κόμμα της Μητέρας Πατρίδας |
| BMM | Μεγάλη Εθνοσυνέλευση |
| KHF | Γυναικείο Λαϊκό Κόμμα |
| CHF | Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό Κόμμα |
| DYP | Κόμμα του Ορθού Δρόμου |
| KADER | Σύνδεσμος Υποστήριξης και Εκπαίδευσης Υποψηφίων Γυναικών |
| MHP | Κόμμα Εθνικιστικής Δράσης |
| KADEM | Σύλλογος Γυναικών και Δημοκρατίας |
| CEDAW-OP | Προαιρετικό Πρωτόκολλο της Σύμβασης για την ‘Εξάλειψη όλων των Μορφών Διακρίσεων, κατά των Γυναικών’ |
| MKYK | Κεντρική Επιτροπή Απόφασης και Διοίκησης του AK PARTİ |
| KSGM | Γενική Διεύθυνση για τη Θέση των Γυναικών |

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Σε μία εποχή που χαρακτηρίζεται από κατακερματισμό και ρευστότητα, η ανάγκη για συγκερασμούς που υπερκεράζουν τα στεγανά της νεωτερικότητας, έρχεται όλο και πιο επιτακτικά στο δυτικό κόσμο. Μετά το χτύπημα της 11^{ης} Σεπτεμβρίου των δίδυμων πύργων στην Αμερική, η παγκόσμια κοινή γνώμη, μετά το πρώτο σοκ, ήρθε σε επαφή/συγχρωτίστηκε με το μέχρι πρότινος ‘μακρινό’, ‘ανατολικό’ Ισλάμ. Με τις έντονες μεταναστευτικές και προσφυγικές ροές και τα συνεχή τρομοκρατικά χτυπήματα σε πολλές ‘ασφαλείς και φιλειρηνικές χώρες’ της Δύσης, η μετανεωτερικότητα φανερώνει τις «ισοπεδωτικές» της διαθέσεις και την έντασή της σε όλα τα επίπεδα. Το Ισλάμ εισβάλλει, εντός ή εκτός εισαγωγικών, στη Δύση, άλλοτε ζητώντας βοήθεια και άλλοτε επιδιώκοντας να ‘τιμωρήσει’ τη Δύση, κατά το μάλλον ή ήττον, για τις αποικιακές της διαθέσεις και για την ανάμειξη της τελευταίας στην Ανατολή. Σε κοινωνίες που οι ισλαμικοί πληθυσμοί (θα) διαβιούν πλάι σε χριστιανικούς, η συγκριτική ανάλυση κοινωνικοπολιτικών ζητημάτων δεν αποτελεί απλώς ειδική επιλογή για τον επιστήμονα σήμερα. Αντίθετα, συνιστά ανάγκη για τη βαθύτερη κατανόηση και για την υιοθέτηση ενός *modus vivendi* των μη ακραιφνώς ομοιογενών πληθυσμών και της πολυπολιτισμικότητας, όπως διαμορφώνονται πλέον στο δυτικό κόσμο. Από τη στιγμή που το Ισλάμ έρχεται σε επαφή με τη Δύση και μετατρέπεται σε ‘δυτικοποιημένο Ισλάμ’, ή καλύτερα σε «*διαλεκτικό Ισλάμ*»,¹ μέσα ακριβώς από το διαλεκτικό πρίσμα, αντιλαμβανόμαστε εύλογα, πως στον μετασχηματισμό των κοινωνιών, οι δύο όροι που λειτούργησαν ως Θέση και Αντίθεση στην (κλασική εγελιανή) διαλεκτική διαδικασία δεν θα είναι ποτέ ίδιοι.

Συγκεκριμένα ο όρος ‘διαλεκτικό Ισλάμ’ επιλέγεται έναντι άλλων, όπως ‘προοδευτικό Ισλάμ’² γιατί ο λέξη πρόοδος έχει έναν συγχρονικό χαρακτήρα και ανανοηματοδοτείται κάθε φορά ανάλογα με το πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται. Άρα, κάτι που μπορεί να θεωρείται προοδευτικό για την εποχή του, σε μια μεταγενέστερη εποχή πιθανότατα θα είναι βαθιά συντηρητικό και ξεπερασμένο. Ο όρος ‘δυτικοποιημένο Ισλάμ’, σύμφωνα με τη γράφουσα, παρόλο που φαίνεται να προσεγγίζει περισσότερο τη διαλεκτική σχέση του Ισλάμ με το χριστιανικό κόσμο και κυρίως με την καθολική και προτεσταντική ομολογία, εντούτοις εξίσου αντιμετωπίζει

¹ Ο όρος ‘διαλεκτικό Ισλάμ’ προέκυψε μέσα από συζητήσεις της γράφουσας με τον Νικόλαο Παπαναστασόπουλο και προς τούτο η γράφουσα θα ήθελε να εκφράσει τις ευχαριστίες της.

² Όρο που συναντάμε στο βιβλίο του Duderija, A. (2017). *The Imperatives of ‘Progressive Islam’*. New York: Routledge.

σημαντικές αδυναμίες. Συνεπώς, τόσο ο όρος ‘δυτικοποιημένο Ισλάμ’ με περιγραφικό περιεχόμενο, όσο ο όρος ‘προοδευτικό Ισλάμ’ δεν πετυχαίνουν να αποδόσουν με ακρίβεια το μετασχηματισμό που υφίσταται το Ισλάμ στη μετανεωτερική του εκδοχή. Σε αυτή τη βάση, επιχειρώντας μια εναλλακτική ανάγνωση, θα μπορούσε να προταθεί από τη γράφουσα και ο όρος «*διαλεκτικό Ισλάμ*», που εκφράζει τη μεθοδολογία που ακολουθεί η συγκεκριμένη διατριβή.

Το θέμα της παρούσας διατριβής: ‘Μετά-νεωτερικότητα και Γυναίκα: Οι μελέτες περιπτώσεων του ΠΑΣΟΚ (Ελλάδα) και του AK Parti (Τουρκία), ως εκφραστές των κοινωνικά αποκλεισμένων γυναικών’, που μπορεί *prima facie* να ξενίζει και να φαίνεται αλλόκοτο στον αναγνώστη που έχει μάθει να συγκρίνει μόνο συμβατές μεταξύ τους έννοιες, αποτελεί και το ίδιο απόρροια της μετανεωτερικότητας.

Η εμπειρία της γράφουσας τόσο σε Ελλάδα όσο και σε Τουρκία, γέννησε στη σκέψη της την ανάγκη της σύγκρισης, αφού πρώτα η ίδια το έζησε ως πραγματικότητα. Η Ελλάδα, μέσα στα επόμενα χρόνια, που ο μουσουλμανικός πληθυσμός της θα αυξηθεί σίγουρα θα κληθεί να ανανοηματοδοτήσει πολλές σταθερές και να αναθεωρήσει γεωστρατηγικές φιλίες και συμμαχίες είτε με τους γείτονές της στην ευρύτερη περιοχή των Βαλκανίων, είτε με τους συμμάχους της. Η Τουρκία λοιπόν θα μπορούσε να αποτελέσει αρωγό/ αγωγό της Ελλάδας στη διαδικασία της αναπροσαρμογής της με το Ισλάμ. Και αντίστοιχα η Ελλάδα θα μπορούσε να αποτελέσει πολύτιμο «διερμηνέα» στη ‘μετά-Ισλάμ’³ πορεία της Τουρκίας.

Η παρούσα διδακτορική διατριβή θέτει στο επίκεντρο της ανάλυσης το ρόλο του ΠΑΣΟΚ και του AK Parti, όσον αφορά στον τερματισμό της περιθωριοποίησης συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων και δη του γυναικείου φύλου. Ως υπόθεση εργασίας που αποτελεί και το νήμα της συγγραφής τίθεται το ερώτημα γύρω από το ότι και στην Ελλάδα και στην Τουρκία, ο καίριος ρόλος των δύο αυτών κομμάτων ήταν σημαντική μεταβλητή εξήγησης της αλλαγής του κοινωνικού ρόλου του γυναικείου φύλου. Εξαρχής δηλώνεται ότι λαμβάνεται υπόψη, η μαρξιστική μεθοδολογία περί βάσης και εποικοδομήματος και πρώτιστα η εγγεληνική διαλεκτική ως η γέφυρα μεταξύ νεωτερικότητας και μετανεωτερικότητας. Και τούτο διότι, υπό το πρίσμα της ανάλυσης και της συγγραφής, τίθεται η αρχική παραδοχή ότι το ΠΑΣΟΚ ήταν σταθμός της

³ Για την έννοια του ‘μετά-Ισλάμ’ (post-Islam) βλέπε αναλυτικότερα στους: Roy, O. (2003). *Küreselleşen İslam*. İstanbul: Metis Yayınları. Και στο Bayat, A. (2007). *Making İslam Democratic: Social Movements and the Post Islamist Turn*. California: Stanford University.

νεωτερικότητας στην ελληνική πραγματικότητα, ενώ το AK Parti, αντίστοιχα, λειτούργησε ως σταθμός της μετανεωτερικότητας για την τουρκική περίπτωση.

Το εγχείρημα είναι, από τη φύση του, σαφέστατα, διεπιστημονικό και αναστοχαστικό και προς τούτο, το γνωστικό πεδίο, επομένως, από επιστημολογικής σκοπιάς, είναι η πολιτική επιστήμη, στην ολότητά της, ενώ τα αναλυτικά εργαλεία πηγάζουν από την πολιτική κοινωνιολογία, τις σπουδές φύλου, την (πολιτική) θεολογία, τις διεθνείς σχέσεις και την ιστορία.

Θα πρέπει να τονιστεί, ωστόσο, πως η παρούσα διατριβή δεν αναλύει σε βάθος ζητήματα ελληνοτουρκικών σχέσεων και διενέξεων,⁴ αλλά επιχειρεί μια εσωτερική αποκρυπτογράφηση των δύο χωρών, στη βάση της πολιτικής κοινωνιολογίας.

Η δυσκολία αρχικά της γράφουσας για τη δόμηση της παρούσας εργασίας έγκειται σε δύο σημαντικούς παράγοντες. Ο ένας αφορά στην πρωτότυπη προσέγγιση της ανάλυσης των θεωρητικών μεταβλητών, πράγμα που σημαίνει πως δεν υπήρχε προγενέστερος θεωρητικός πλοηγός. Ο δεύτερος έχει να κάνει με τον όγκο και το πλήθος των πηγών και πληροφοριών που έπρεπε να μελετηθούν, ενδελεχώς, σε τρεις γλώσσες, ήτοι στα ελληνικά, αγγλικά και τουρκικά, προκειμένου το κείμενο να οδηγηθεί στην τελική του μορφή.

Σημαντικό να διευκρινιστεί πως οι μεταφράσεις των πηγών από τα αγγλικά και τα τουρκικά στην ελληνική γλώσσα έγιναν από τη γράφουσα, οπότε οποιαδήποτε παράλειψη βαραίνει αποκλειστικά την ίδια. Παράλληλα, η γράφουσα για να οριοθετήσει τις κυρίαρχες εννοιολογικές συγκροτήσεις, ίδια αντιλήψει, και να ανιχνεύσει το AK Parti αφιέρωσε (4) τέσσερα χρόνια μελέτης στη γείτονα χώρα, όπου αποκόμισε πολύτιμες εμπειρίες που διαμόρφωσαν την εικόνα και την αναλυτική εστίαση για την Τουρκία που θα παρουσιαστεί στην παρούσα διατριβή. Συγκεκριμένα,

⁴ Ενδεικτική βιβλιογραφία για τις ελληνοτουρκικές σχέσεις βλέπε: - Αναγνωστοπούλου, Σία. (2004). *Τουρκικός Εκσυγχρονισμός- Ισλάμ και Τουρκοκύπριοι στη δαιδαλώδη διαδρομή του κεμαλισμού*. Αθήνα: Βιβλιόραμα - Αλεξανδρή, Α., Βερέμης, Θ., Καζάκος, Π., Κουφουδάκης, Β., Ροζάκης, Χ., Τσιτσόπουλος, Γ. (1991). *Οι Ελληνοτουρκικές Σχέσεις 1923-1987*, Αθήνα: Γνώση - Βερέμης, Θάνος. (2007). *Η Ιστορία των Ελληνοτουρκικών Σχέσεων 1453-2006*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης - Δίπλα, Χαριτίμη. (1992). *Η Ελληνο-Τουρκική Διαφορά για την Υφαλοκρηπίδα του Αιγαίου*, Αθήνα: ΕΛΙΑΜΕΠ - Ηρακλείδης, Αλέξης. (2007). *Άσπονδοι Γείτονες. Ελλάδα-Τουρκία: Η Διένεξη του Αιγαίου*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης - Θεοδωρόπουλος, Βύρων. (1988). *Οι Τούρκοι και Εμείς*, Αθήνα: Φυτράκης-Καριωτίς, Τ. (2007). *A Greek exclusive economic zone in the Aegean Sea. The Mediterranean* - Παζαρτσί, Χουσεΐν, Οικονομίδης, Κων/νος. (1989). *Το Καθεστώς Αποστρατιωτικοποίησης των Νησιών του Ανατ. Αιγαίου: Το Νομικό Καθεστώς των Ελληνικών Νησιών του Αιγαίου*, Αθήνα: Γνώση-ΕΛΙΑΜΕΠ - Περράκης, Στέλιος (επιμ.). (2003). *Αιγαίο. Εξελιξίσεις και Προοπτικές Επίλυσης των Ελληνοτουρκικών Διενέξεων*. Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλα - Συρίγος, Άγγελος. (2015). *Ελληνοτουρκικές σχέσεις*. Αθήνα: Πατάκη - Καραμπελιάς, Γεράσιμος. (2000) *Στρατός και Πολιτική Εξουσία στην Τουρκία Μια ιστορική επισκόπηση*, Αθήνα: Κέντρο Πολιτικής Έρευνας και Επικοινωνίας.

κατά το χρόνο παραμονής της στην Τουρκία, η γράφουσα είχε την ευκαιρία να έρθει σε επαφή με τους περισσότερους σημαντικούς φορείς που αναφέρονται στην εργασία, ενώ το ίδιο διάστημα παρακολούθησε, ως ακροατής, συνέδρια του -υπό εξέταση- τουρκικού κόμματος. Παράλληλα, το ίδιο διάστημα η γράφουσα πραγματοποίησε πρακτική στο Κέντρο Ευρωπαϊκών Μελετών του Πανεπιστημίου της Άγκυρας (ATAUM).

Επιπλέον, σημαντική συνεισφορά για τη διατριβή αποτέλεσαν οι προσωπικές, μη δομημένες συνεντεύξεις, τις οποίες η γράφουσα διεξήγαγε, τόσο με γυναίκες που πρόσκεινται στα -υπό εξέταση- κόμματα, όσο και με γυναίκες που ανήκουν σε άλλο πολιτικό χώρο. Εντούτοις, θα πρέπει να τονιστεί πως οι ερωτώμενες αποφάσισαν να κρατήσουν την ανωνυμία τους. Απαίτηση που έγινε σεβαστή από τη γράφουσα.

Κατά κύριο λόγο, η διατριβή έχει την τιμή να δεξιώνεται, πράγμα που της προσδίδει και την ανάλογη βαρύτητα, δύο μεγάλες συνεντεύξεις, της δημοσιογράφου του BBC News, Razia Iqbal και του συγγραφέα και πολιτικού, Νίκου Παπανδρέου με τις γυναίκες που πρωτοστάτησαν στην ΕΓΕ, δηλαδή την Τιτίνα Πανταζή, την Χριστίνα Βογιατζή, τη Μαίρη Πλάκα και την Αγγελική Λιάκου.

Επιχειρήθηκε από την πλευρά της συγγραφέα να διαμοιραστεί ισομερώς η έκταση στην εργασία που θα αφιερωνόταν τόσο στο ΠΑΣΟΚ όσο και στο AK Parti. Γι' αυτό το λόγο, η διατριβή εξετάζει τα δύο κόμματα, λαμβάνοντας υπόψιν όλες τις δυνητικές ιδιαιτερότητες που μπορεί να φέρουν οι δύο χώρες και θα καθιστούσαν δύσκολη τη σύγκριση. Ως εκ τούτου, από την εισαγωγή ακόμη, η γράφουσα επιχειρεί να αποσαφηνίσει τη δομική διαφορά που σύμφωνα με την ίδια παρουσιάζουν οι δύο χώρες, όσον αφορά στην πολιτικό-ανθρωπολογική τους αφετηρία: *η μεν Ελλάδα βασίζεται σε χαρακτηριστικά γένους και η δε Τουρκία στα αντίστοιχα των νομάδων.* Γεγονός που διαμορφώνει μια σημαντική διαφορά, μεταξύ των δύο χωρών, ψήγματα της οποίας φτάνουν μέχρι σήμερα.

Μετά τον πρόλογο και την εισαγωγή, η διατριβή χωρίζεται σε δύο μέρη και πέντε επιμέρους κεφάλαια. Τα κεφάλαια της διατριβής ακολουθούν την εξής διάρθρωση: καταρχάς στο 1^ο κεφάλαιο επιχειρείται η παρουσίαση του μεθοδολογικού-αναλυτικού πλαισίου, μέσα από την οριοθέτηση της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας. Αναλυτικότερα, μελετώνται τα χαρακτηριστικά των δύο εποχών (νεωτερικότητας και μετανεωτερικότητας), που περιγράφουν τις αλλαγές που συντελούνται σε κοινωνικό-πολιτικό επίπεδο. Σε ένα δεύτερο στάδιο, εξετάζονται οι έννοιες με επιστημολογικό

περιεχόμενο ‘Θετικισμός και Μεταθετικισμός’, με σκοπό να γίνει σαφής η γενικότερη σύζευξη και ώσμωση που συντελείται μεταξύ των επιστημονικών πειθαρχιών την εποχή τόσο της νεωτερικότητας όσο και της μετανεωτερικότητας. Ο συνδυαστικός κρίκος και το βασικό αναλυτικό εργαλείο του θεωρητικού πλαισίου, που παρουσιάζεται σε αυτό το κεφάλαιο, αποτελεί η ‘Διαλεκτική’.⁵ Η ιδέα δηλαδή της σύνθεσης των δύο αντίθετων τάσεων, η οποία αποτελεί μια αέναη διαδικασία, μέσα στη φύση και φανερώνει τη διηλεκτική κίνηση φυσικών και κοινωνικών φαινομένων. Άρα, η σύγκρουση και η σύνθεση αποτελούν όψεις του ίδιου νομίσματος, μέσα σε κοινωνίες που αλλάζουν, κατά τη μετάβασή τους, από την εποχή της νεωτερικότητας στην εποχή της μετανεωτερικότητας.

Σε αυτή τη διαλεκτική κίνηση, εντάσσεται και η μάχη μεταξύ των δύο φύλων για επικράτηση του ενός έναντι του άλλου. Η τελευταία παραδοχή αποτελεί, όπως προαναφέρθηκε, την υπόθεση εργασίας της παρούσας διδακτορικής διατριβής που αναλύεται εξονυχιστικά στο δεύτερο μέρος της εργασίας, μέσα από την ανίχνευση του ρόλου των γυναικών στο κομματικό φαινόμενο και δη μέσα από την κατάδειξη και συγκριτική ανάλυση των περιπτώσεων του ΠΑΣΟΚ και του ΑΚ Partii. Συμπυκνώνοντας τα γραφθέντα, η μεθοδολογική προσέγγιση που ακολουθείται και με γνώμονα τη διαλεκτική διαδικασία των φαινομένων στόχο έχει την περιγραφή, την ερμηνεία και τέλος την προβολή, υπό μορφή, τάσεων (ίδιων των κοινωνικών επιστημών) που θα επιχειρηθεί στα συμπεράσματα της διατριβής.

Το 2^ο κεφάλαιο εστιάζει στη μελέτη των δύο φύλων και παρουσιάζει ενδελεχώς την ιστορικό-κοινωνικό-πολιτική ανάδυση του φεμινιστικού κινήματος. Άλλωστε σε μία διατριβή που πραγματεύεται το ρόλο των γυναικών, μέσα από δύο συγκεκριμένα πολιτικά κόμματα, ανεξάρτητα από το τρόπο που θα υλοποιηθεί αυτή η σύγκριση, η εξέταση του φεμινιστικού κινήματος αποτελεί ένα, εκ των ων ουκ άνευ στοιχείο της έρευνας. Παράλληλα, σε αυτό το κεφάλαιο, θα αφιερωθεί ξεχωριστό υποκεφάλαιο που αφορά στο ‘διαχωρισμό αγγλοαμερικανικού – γαλλικού φεμινισμού’, θεμελιώδης αναλυτική διάκριση, καθώς έτσι διαπιστώνονται οι διαφορετικές μεθοδολογικές

⁵ «Ο Έγγελος έβλεπε την ιστορία ως εξέλιξη. Οι κοινωνικοί και πολιτικοί θεσμοί ωρίμαζαν, εκπλήρωναν τους σκοπούς τους και παραχωρούσαν τη θέση τους σε άλλους. Ωστόσο, το νέο ποτέ δεν αντικαθιστούσε τελείως το παλιό. Επειδή η αλλαγή γινόταν με βάση ένα ‘διαλεκτικό’ σχήμα. Όταν νέοι θεσμοί αμφισβητούσαν τους παλιούς, εκδηλώνονταν σύγκρουση Θέσης και Αντίθεσης που παρήγε μια Σύνθεση, μια αναδιοργάνωση της κοινωνίας που διατηρούσε στοιχεία από το παρελθόν, ενώ παράλληλα προσαρμοζόταν στο παρόν. Για παράδειγμα, ο Έγγελος περίμενε ότι η τότε διαίρεση της Γερμανίας σε κρατίδια (Θέση) που δημιουργούσε την ιδέα της ενότητας (Αντίθεση), θα κατέληγε αναπόφευκτα στη δημιουργία ενός εθνικού κράτους (Σύνθεση)». Burns, M. E. (2006). *Ευρωπαϊκή Ιστορία- Ο Αυτικός πολιτισμός: Νεότεροι χρόνοι*. Αθήνα: Επίκεντρο, σ.604-605.

αφετηρίες σκέψης που υπάρχουν μέσα στο γυναικείο κίνημα. Σημαντικό επίσης στοιχείο του ίδιου κεφαλαίου αποτελεί και η συσχέτιση μεταξύ φεμινισμού και θρησκείας, στο πλαίσιο της μετανεωτερικότητας και πιο συγκεκριμένα το παράδειγμα της ‘φεμινιστικής θεολογίας’. Η γράφουσα διαπιστώνει πως η ανάλυση του πλαισίου της φεμινιστικής θεολογίας είναι σημαντική, γιατί η ίδια η προβληματική της εργασίας και μάλιστα το σκέλος που ερευνά το AK Parti στην Τουρκία, υπεισέρχεται στο ζήτημα του ‘ισλαμικού φεμινισμού’,⁶ που σύμφωνα με τη γράφουσα είναι απότοκο της ‘φεμινιστικής θεολογίας’.

Κεντρική θέση στο κεφάλαιο και εκτενής αναφορά γίνεται στο βιβλίο της συγγραφέα, Elizabeth Cady Stanton, ‘η Βίβλος των γυναικών’ που εκδόθηκε τα έτη 1895 και 1898, το οποίο σύμφωνα με τη γράφουσα αποτελεί έστω και εν αγνοία του το πρώτο τεκμήριο φεμινιστικής θεολογικής σκέψης. Το εν λόγω βιβλίο, παρόλο που υπάρχει ως βιβλιογραφική αναφορά σε όλες σχεδόν τις μελέτες που έχουν φεμινιστική εστίαση, εντούτοις, στην ελληνική βιβλιογραφία δεν έχει αναλυθεί, υπό το ανάλογο αναλυτικό πρίσμα. Ενδιαφέρον, ωστόσο, παρουσιάζει το γεγονός πως το βιβλίο ‘η Βίβλος των Γυναικών’ μετά από χρόνια αφάνειας, το 2018 έρχεται δυναμικά στο προσκήνιο με αφορμή το κίνημα #MeToo, όταν επανεκδίδεται από φεμινίστριες θεολόγους.⁷ Η χρονική σύμπτωση, για την επιλογή της γράφουσας να αναλύσει το συγκεκριμένο βιβλίο, που επανέρχεται στο επιστημονικό μικροσκόπιο της φεμινιστικής θεολογίας το 2018, με το κίνημα #MeToo, ουσιαστικά επιρρωνύει την αρχική υπόθεση έρευνας της παρούσας διατριβής. Χρήζει επισήμανσης, ωστόσο, από τη γράφουσα πως παρόλο που θα υπάρξουν ενστάσεις και ενδοιασμοί για το κατά πόσο δύναται να εξεταστούν ζητήματα φεμινιστικής θεολογίας ή ισλαμικού φεμινισμού σε μια διατριβή που εμπίπτει στην πολιτική επιστήμη, η γράφουσα ξεκαθαρίζει πως από τη στιγμή που η μετανεωτερικότητα συγκεράζει έννοιες ασύμβατες μεταξύ τους, τότε όσο γίνεται ένας θεολόγος να εισέρχεται σε ζητήματα κοινωνικό-πολιτικής ανάλυσης (του Κοινωνικού

⁶ Σχετικές αναφορές και προβληματισμοί, γύρω από τη συγκεκριμένη θεματική, υπάρχουν στην τουρκική βιβλιογραφία και στην ακαδημαϊκή κοινότητα της γειτονικής χώρας, ωστόσο, είναι η πρώτη φορά (κατόπιν ανάλογου ερεθίσματος, μέσα από συζητήσεις της γράφουσας με την καθηγήτρια Şenur Özdemir) και κατά πρωτοποριακό τρόπο, που εξετάζεται συστηματικά στην ελληνική γλώσσα και μάλιστα στο επίπεδο μιας διδακτορικής διατριβής (που εκπονείται σε τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας).

⁷ Scott, Emily M.D. (2018) *The Bible's #MeToo Problem*. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο: <https://www.nytimes.com/2018/06/16/opinion/sunday/women-the-bible-metoo.html>, (τελευταία πρόσβαση στις 13/7/2018). Και στο: NDTV, *In the #Me Too Era, Feminist Theologians Publish 'Women's Bible'*, 27/11/2018. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο: <https://www.ndtv.com/world-news/in-the-metoo-era-feminist-theologians-publish-womens-bible-1953820> (τελευταία πρόσβαση στις 3/1/2019)

και του Πολιτικού), άλλο τόσο γίνεται και ένας πολιτικός επιστήμονας να εισέρχεται σε ζητήματα θεολογικής υφής (του Θρησκευτικού). Και για τις δύο χώρες και δη την Τουρκία, αναπόδραστα (και λόγω Ισλάμ), δεν είναι δυνατόν η ανάλυση να μην διαθέτει έναν διεπιστημονικό και αναστοχαστικό οπλισμό, όσον αφορά στην ανίχνευση της θέσης της γυναίκας. Άλλωστε, τα μεθοδολογικά εργαλεία της εκάστοτε επιστημονικής προσέγγισης θα προσέφεραν έναν εξαιρετικά γόνιμο διεπιστημονικό διάλογο σε περίπτωση μετανεωτερικών επιστημολογικών συνεργειών, αναφορικά με την ατομικότητα, την κοινωνικότητα και την πολιτικότητα και την εκατέρωθεν σχέση τους με την ίδια τη θρησκευτικότητα.

Η έμφαση, ωστόσο, σύμφωνα με τις επιταγές της εργασίας δίνεται στο δεύτερο μέρος της διατριβής στο 3^ο και 4^ο Κεφάλαιο, όπου εξετάζονται η θέση της Γυναίκας στο ΠΑΣΟΚ (Ελλάδα) και στο AK Parti (Τουρκία) αντίστοιχα.

Το ενδιαφέρον στοιχείο στο 3^ο κεφάλαιο είναι η χρήση πρωτογενούς αρχειακού υλικού από το προσωπικό αρχείο της Μαργαρίτας Παπανδρέου, στο οποίο περιλαμβάνονται τεκμήρια τόσο από την ακτιβιστική της δραστηριότητα, κατά την περίοδο που διετέλεσε πρόεδρος της Ένωσης Γυναικών Ελλάδας, όσο και από την εν γένει πορεία της και δραστηριότητά της στην Ελλάδα, που για πρώτη φορά δημοσιεύονται, μέσα από την παρούσα διατριβή.

Το 4^ο κεφάλαιο που εξετάζει τη θέση της γυναίκας στο AK Parti, έχει βασιστεί, ως επί το πλείστον, σε τουρκική βιβλιογραφία. Επιστημονικό ενδιαφέρον έχει η ανάλυση του φαινομένου του ισλαμικού φεμινισμού στην Τουρκία, στοιχείο πρωτότυπο, για τους λόγους που προετέθηκαν για την ελληνική βιβλιογραφία. Παράλληλα, στο ίδιο κεφάλαιο η γράφουσα αφιερώνει εκτενές υποκεφάλαιο στην ανάλυση του βιβλίου της Hidayet Şefkatli Tuksal, το οποίο, για πρώτη φορά, παρουσιάζεται στην ελληνική βιβλιογραφία. Το εν λόγω βιβλίο αποτελεί τεκμήριο φεμινιστικής θεολογίας, και σύμφωνα με τη γράφουσα, το φιλοσοφικό, θεολογικό και αναστοχαστικό πρίσμα της συγγραφέα, παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με αυτό της 'Βίβλου των γυναικών'. Επίσης, όσον αφορά στο -υπό εξέταση- κόμμα το AK Parti, πρέπει να τονιστεί ότι η διαπραγμάτευση μιας προβληματικής, με εστίαση το ρόλο της γυναίκας, είναι σίγουρα πρωτότυπη για την ελληνική ακαδημαϊκή κοινότητα και σκέψη. Η συγγραφή της τελευταίας ενότητας του 4^{ου} κεφαλαίου, πέρα από την πλούσια, κυρίως τουρκική, βιβλιογραφία, βασίζεται και στην ανάλυση του καταστατικού και του προγράμματος του AK Parti, καθώς και σε εκδόσεις του ίδιου του κόμματος.

Τέλος, στο 5^ο και τελευταίο κεφάλαιο συνοψίζονται τα επιμέρους συμπεράσματα και οι κύριες διαπιστώσεις όλων των ενοτήτων. Κυρίως πρέπει να τονιστεί ότι σε αυτό το κεφάλαιο επιχειρείται μια συγκριτική προσέγγιση μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας, στοιχείο που αφενός είναι πρωτότυπο στη δομή της εργασίας και αφετέρου προάγει εποικοδομητικά τη σχετική συζήτηση στην εγχώρια και διεθνή βιβλιογραφία.

Συνοψίζοντας τα κεντρικά σημεία της προβληματικής, πάνω στα οποία οικοδομείται η -ανά χείρας- διατριβή, η παρούσα μελέτη αποτελεί μια συγκριτική πολιτική ανάλυση του κομματικού φαινομένου σε Ελλάδα και Τουρκία, μέσα από τη θέση της γυναίκας στις δύο κοινωνίες. Συνεπώς, παρόλο που στην συλλογιστική πορεία της μελέτης, η γράφουσα για να προωθήσει τη σκέψη της, αξιοποιεί μεθοδολογικά εργαλεία και από άλλες επιστημονικές πειθαρχίες, εντούτοις, χρήζει και πάλι συγγραφικής επισήμανσης πως η μελέτη δεν φιλοδοξεί να παρουσιαστεί σε καμία περίπτωση κάτι άλλο πέρα από μια μελέτη συγκριτικής πολιτικής ανάλυσης, με κέντρα βάρους την πολιτική κοινωνιολογία και τις σπουδές φύλου.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η μεγαλύτερη δυσκολία που συναντά κάποιος, κατά την προσπάθεια επίλυσης ενός κοινωνικού ζητήματος, είναι όταν σκοντάφτει ιδεολογικά σε αγκυλώσεις και αναγωγές, οι οποίες έχουν να κάνουν με στοιχεία, όπως τα τοπικά έθιμα, η παράδοση, οι εξωγενείς μιμητικές συνήθειες, η γεωγραφία των περιοχών και τέλος οι θρησκευτικές πεποιθήσεις. Ομολογουμένως, ο ερευνητής είναι πολύ πιθανό να αποκλίνει από το μονοπάτι της ‘καθαυτο γνώσης’ και να αμφιταλαντευτεί, ανάμεσα στο ‘σωστό’ και στο ‘λάθος’. Πολύ περισσότερο, αντίθετα με τους μεταμοντερνιστές και συμφωνώντας με τον Wittgenstein, πιστεύουμε πως αν κάτι μπορεί να ειπωθεί, τότε είναι δυνατόν και πρέπει να ειπωθεί με σαφήνεια αλλιώς είναι καλύτερο κανείς να σιωπά.

Εντούτοις, μια βασική συνθήκη για να προχωρήσει κανείς σε ασφαλείς κρίσεις σχετικά με ζητήματα που αφορούν την κοινωνία, είναι αυτή η οποία λαμβάνει υπ’ όψιν της, όλες εκείνες τις παραμέτρους που δυνητικά θα ‘θόλωναν’ τα ερευνητικά νερά. Παρόλο που οι ερευνητές ενδιαφέρονται για την πολιτική συμμετοχή και τη θέση της γυναίκας σε ολόκληρο το δημοκρατικό δυτικό και όχι μόνο κόσμο, εντούτοις το φαινόμενο ερευνάται αποσπασματικά. Στη συγκεκριμένη εργασία, η ανάλυση θα εστιάσει σε δύο διαφορετικές χώρες, λαμβάνοντας όμως ως εξαρτημένη μεταβλητή το γυναικείο κίνημα και την εξέλιξή του, μέσα από το πρίσμα δύο κατεξοχήν κυρίαρχων κομματικών σχηματισμών, αντίστοιχα.

Σε μια υπόθεση εργασίας, η οποία πραγματεύεται την κοινωνική αλλαγή της θέσης της γυναίκας, μέσω μιας συγκριτικής διάστασης και μέσα από το πρίσμα της πολιτικής ανάλυσης δύο κομμάτων δεν θα μπορούσε να απουσιάζει η εξέταση μεταβλητών, όπως η θρησκεία⁸ και το κοινωνιολογικό πλαίσιο της Ελλάδας και της Τουρκίας. Οι δύο χώρες, μέσα από μια μακρά άλλοτε κοινή άλλοτε παράλληλη ιστορική πορεία και, μέσα από πολλές διαφορές σε κοινωνιο-μορφολογικά και πολιτιστικά χαρακτηριστικά, παρουσιάζουν εξαιρετικό ερευνητικό ενδιαφέρον στον τρόπο προσέγγισης της θέσης της γυναίκας.

⁸ «Σε όλα τα πολιτιστικά πλαίσια σε ολόκληρο τον κόσμο, η θρησκεία είναι αναπόσπαστη σε όλες τις πτυχές της πολιτιστικής δραστηριότητας. Είναι, δηλαδή, αυτό που οι άνθρωποι κάνουν σε καθημερινό επίπεδο. Με άλλα λόγια, η θρησκεία είναι σχεδόν πάντα, τόσο μια σειρά από ιδέες και πεποιθήσεις με τις οποίες μπορεί κανείς να ασχοληθεί, όσο και το πλαίσιο για τις εμπειρίες τους και τις καθημερινές πρακτικές. Η μελέτη της θρησκείας και του πολιτισμού επομένως αφορά στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο η θρησκεία μπορεί να είναι ένα σημαντικό στοιχείο για το πώς οι άνθρωποι σε όλο τον κόσμο μπορεί να εκδηλώσουν τις διαφορές τους». Malory, N. (2008). *Religion: The Basics, second edition*. London-New York: Routledge, σ.3.

Προς τούτο, αρχικά καλό θα ήταν να εξετάσουμε την ιστορική αφετηρία διαμόρφωσης των κοινωνικών θεσμών, επί των οποίων αναπτύχθηκαν οι δεσμοί των φύλων στη διάρκεια της εποχής του πολιτισμού. Καθώς ο πολιτισμός «τροποποίησε βαθιά τον άνθρωπο, το έκανε συσσωρεύοντας στο κοινωνικό περιβάλλον, σαν δεξαμενή, έξεις και γνώσεις τις οποίες η κοινωνία ‘κερνά’ στο άτομο σε κάθε γενεά».⁹

Σύμφωνα με τον Ένγκελς, η οργανωτική δομή της αρχαίας Ελλάδας μοιάζει με αυτή της Αμερικής και πιο συγκεκριμένα της Νέας Υόρκης (όπως είχε διαμορφωθεί από τους Ινδιάνους), η οποία βασίζεται στο γένος, στη φατρία, στη φυλή και τέλος στην ομοσπονδία φυλών.¹⁰ Ειδικότερα, η λατινική λέξη *gens*, την οποία χρησιμοποιεί κυρίως ο Μόργκαν, προέρχεται από την ελληνική λέξη γένος. Ο εν λόγω όρος συναντάται για να φανερώσει την κοινή συγγενική καταγωγή μέσω των μονάδων που απαρτίζουν το γένος και επειδή στη μορφή αυτής της οικογένειας η πατρότητα είναι αβέβαιη, ισχύει μόνο η γυναικεία γενεαλογική γραμμή.¹¹ «Αυτό συμβαίνει καθώς οι αδελφοί δεν επιτρέπεται να νυμφεύονται τις αδελφές τους, μα μονάχα γυναίκες άλλης καταγωγής και τα παιδιά που προέρχονται από αυτές τις ξένες γυναίκες βρίσκονται, σύμφωνα με το μητρικό δίκαιο, έξω από το γένος. Μένουν λοιπόν μονάχα οι απόγονοι των θυγατέρων κάθε γενιάς μέσα στο πλαίσιο της συγγενικής ένωσης».¹² Αυτή η ειδοποιός διαφορά στον καθορισμό του γένους, μέσω της θετικής συγγένειας αίματος, συμπαρασύρει και τις άλλες εκφάνσεις της ανθρώπινης δραστηριότητας που υπάρχουν στο πλαίσιο του γένους. Η διοικητική μέριμνα, η περιουσία και η κληρονομική της μεταβίβαση, οι διαπροσωπικές σχέσεις και φυσικά το θρησκευτικό-λατρευτικό αίσθημα διαμορφώνονται όλα από τον εξ αίματος δεσμό του γένους. Κατά συνέπεια, και στο συμβούλιο του γένους, που αποτελούσε την κυρίαρχη εξουσία, η θέση των ενήλικων γυναικών ήταν ίση με αυτή των ενήλικων ανδρών, καθώς είχαν όλοι το ίδιο δικαίωμα ψήφου.¹³ Αν λοιπόν το γένος και η συγκρότησή του βασίζεται με νομοτελειακή σχεδόν σχέση στην εξ αίματος συγγένεια, τότε εκεί που βρίσκουμε το γένος ως κοινωνική μονάδα οφείλουμε να αναζητήσουμε ένα μητριαρχικό σύστημα διοίκησης παρόμοιο με αυτό που περιγράφεται στο βιβλίο του Ένγκελς, ‘Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους’.

⁹ Αρνύ, Μπερζόν. (χ.χ). *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, Αθήνα: Νέος Σταθμός, σ.118.

¹⁰ Φρίντριχ, Ένγκελς. (1976). *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, σ.104.

¹¹ Φρίντριχ, Ένγκελς. (1976). *ibid*, σ.88-89.

¹² *Ibid*, σ.89.

¹³ *Ibid*, σ.92.

Στην αρκετά προγενέστερη της αρχαίας Αθηναϊκής Δημοκρατίας περίοδο, που παρουσιάζεται ο διαχωρισμός σε γένη, συναντάμε όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που προκύπτουν από το μητριαρχικό δίκαιο της εξ αίματος συγγένειας. Εντούτοις, όπως αναφέρει ο Ένγκελς «η οργάνωση αυτή ήταν προορισμένη να σβήσει».¹⁴ Από τη στιγμή που υπήρξε συσσώρευση ατομικού πλούτου, το σύστημα των γενών ήταν μοιραίο να εγκαταλειφθεί, καθώς «η περιουσία μιας πλούσιας κληρονόμου θα περνούσε με το γάμο σε άλλο γένος (μέσω του άνδρα της), οπότε επέβαλαν στο κορίτσι να παντρεύεται μέσα στο γένος, για να μείνει η περιουσία σε αυτό».¹⁵ Η μετάβαση από το μητριαρχικό στο πατριαρχικό δίκαιο είχε αντίκτυπο και στη μεταβολή των διοικητικών διαδικασιών. Με την αγοραπωλησία της γης και τον προοδευτικό καταμερισμό της εργασίας, τα μέλη των γενών, των φατριών και των φυλών ανακατεύτηκαν και δεν ήταν πια εφικτή η εξ αίματος διάκριση των μελών. Απόρροια αυτού ήταν στην αρχαία Αθήνα να δημιουργηθεί μια κεντρική διοίκηση, «η οποία χειριζόταν κοινές υποθέσεις, που μέχρι τότε χειρίζονταν ανεξάρτητα οι φυλές. Αντί λοιπόν να έχουμε την απλή ομοσπονδία φυλών που κατοικούσαν η μια πλάι στην άλλη, οι φυλές συγχωνεύτηκαν σε έναν και μόνο λαό. Έτσι γεννήθηκε ένα αθηναϊκό γενικό λαϊκό δίκαιο, που βρισκόταν πάνω από το εθιμικό δίκαιο των φυλών και των γενεών».¹⁶ Ως εκ τούτου, σταμάτησε να είναι το γένος και η καταγωγή στοιχεία διάκρισης μεταξύ των μελών και πλέον υπήρχε ο διαχωρισμός σε τάξεις. Επιπροσθέτως, αξίζει να σημειωθεί πως χαρακτηριστικό της θρησκευτικής ιδιοσυγκρασίας των ατόμων που ανήκαν στο γένος ήταν η λατρεία της φύσης και των στοιχείων της, γεγονός που οδηγούσε στην πολυθεΐα.

Αν η πρώτη διοικητική μορφή της αρχαίας Ελλάδας ήταν τα γένη, στην Τουρκία παρατηρούμε το νομαδικό τρόπο οργάνωσης. «Οι Τούρκοι ήταν νομάδες που ποτέ δεν εγκαταστάθηκαν σε ένα σαφή τόπο μέχρι να φτάσουν στην Κεντρική Ασία από την Άπω Ανατολή».¹⁷ Όπως υποστηρίζει ο Άγγλος ιστορικός Arnold Toynbee (1889-1975)¹⁸ στο βιβλίο του με τίτλο “Türkiye- Bir Devletin Yeniden Doğuşu” (Τουρκία -

¹⁴ Φρίντριχ Ένγκελς. (1976). *op. cit.*, σ.103.

¹⁵ *Ibid.*, σ.104.

¹⁶ *Ibid.*, σ.115.

¹⁷ Kaya, Ibrahim. (2004). *Social Theory and Later Modernities The Turkish Experience*. Liverpool: Liverpool University Press, σ.57.

¹⁸ Για τη ζωή και το έργο του βλέπε στο: Kabakci Enes, (2012). *TOYNBEE, Arnold J. (1889-1975) İngiliz tarihçi ve tarih felsefecisi*. İslam Ansiklopedisi. Διαθέσιμο στο: <https://islamansiklopedisi.org.tr/toynbee-arnold-j> (τελευταία πρόσβαση στις 20/7/2018).

Η εκ νέου γέννηση ενός κράτους), το Οθωμανικό Κράτος στηρίζεται πάνω σε δύο βασικούς πυλώνες: ο ένας είναι το Ισλάμ και ο άλλος η νομαδικότητα (*göçebelik*).¹⁹ Άρα, σε μια κοινωνικοπολιτική επιστημονική έρευνα που αφορά την Τουρκία κρίνεται απαραίτητο να ληφθεί υπόψιν τόσο ο παράγοντας του Ισλάμ όσο και ο παράγοντας της νομαδικότητας.

Όσον αφορά στη συνιστώσα του Ισλάμ, από τον I. Kaya διαβάζουμε ότι «μεταξύ των μουσουλμανικών κοινωνιών, η τουρκική διέφερε με τους θεσμούς και τον τρόπο ζωής της. Μπορεί να υποστηριχτεί ότι, αντί να αφομοιωθεί πλήρως ο τουρκικός πολιτισμός από το Ισλάμ, οι Τούρκοι προσάρμοσαν το Ισλάμ, καθιστώντας το συμβατό με τον τρόπο ζωής τους, ο οποίος ήδη περιελάμβανε στοιχεία που δεν ήταν εξ ολοκλήρου τουρκικής καταγωγής. Θέλω να δώσω δύο σύντομα παραδείγματα. Πρώτον, σε αντίθεση με τους Άραβες, οι Τούρκοι είχαν νόμους, *kanun*, που κατασκευάστηκαν από ανθρώπους, οι οποίοι δεν υπαγορεύονταν από τον ισλαμικό νόμο της Σαρία».²⁰ Για το συγκεκριμένο στοχαστή, η σκέψη του οποίου εξυπηρετεί το νήμα της συγγραφής αυτός ήταν ο λόγος για τον οποίο, «η Οθωμανική Αυτοκρατορία διαμορφώθηκε σε δύο διαφορετικά είδη νόμων: *örfî* και *serîi*. Δεύτερον, μερικοί άνθρωποι στην Τουρκία ακολουθούν τον Αλεβισμό (*Alevilik*), μια εναλλακτική ανάγνωση του Ισλάμ, αν και ορισμένοι ισχυρίζονται ότι είναι ένας κλάδος του *Shia* Ισλάμ. Ο Αλεβισμός θα μπορούσε, στην πραγματικότητα, να συγκριθεί με τον προτεσταντισμό όσον αφορά στο άνοιγμα του στην καινοτομία. Οι οπαδοί του δεν εφαρμόζουν τους Ισλαμικούς κανόνες, όπως αυτοί ορίζονται σαφώς στο Κοράνι, αλλά ερμηνεύουν το Κοράνι επιτρέποντας στους Μουσουλμάνους να προχωρήσουν περισσότερο στην εξεύρεση της ‘τελειότητας’».²¹ Το σημαντικό στοιχείο στη συγκεκριμένη ανάλυση έχει να κάνει με την ‘προσαρμοστικότητα’ που επέδειξε το Ισλάμ στο να εγκολπωθεί στην κουλτούρα που το υιοθέτησε. Αξίζει λοιπόν να διευκρινιστεί πως το Ισλάμ έχει ένα χαρακτήρα ‘εξαρτημένο’ (*contingent*), γιατί «διαθέτει μια αξιοσημείωτη ικανότητα να προσαρμόζεται σε διαφορετικές γηγενείς κουλτούρες και κοινωνίες καθώς και οικονομικές και πολιτικές συνθήκες».²² Στοιχείο που έχει επιστημονικό ενδιαφέρον για την περαιτέρω ανάλυση την συλλογιστικής πορείας της εργασίας.

¹⁹ Arnold J., Toynbee. (2009). *Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu*. İstanbul: Örgün Yayınları.

²⁰ Kaya, Ibrahim. (2004). *op.cit*, σ.58.

²¹ *Ibid*, σ.58.

²² Moghissi, H. (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism: the limits of postmodern analysis*. London-New York: Zed Books, σ.140.

Όσον αφορά στο δεύτερο πυλώνα του Οθωμανικού κράτους, δηλαδή το νομαδικό τρόπο ζωής, αξίζει να σημειωθεί πως προέκυψε για τους ανθρώπους της Ανατολής, ως ανάγκη για να προστατευτούν κυρίως από τις έντονες κλιματικές αλλαγές και την αφιλόξενη γεωγραφία για τον άνθρωπο που είχαν οι περιοχές αυτές. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της σημαντικής επιρροής που ασκούν παράγοντες, όπως η φύση και οι κλιματολογικές συνθήκες στις θρησκευτικές και όχι μόνο πεποιθήσεις ενός λαού αποτελεί το απόσπασμα από το βιβλίο του Adolphe Lods, Προχριστιανική Εποχή, που αναφέρει πως, «στις περιοχές όπου το καλοκαίρι ήταν πολύ ζεστό, και οι θρησκείες που αναπτύχθηκαν στην περιοχή δεν εκτιμούν καθόλου τον ήλιο και τον θεωρούν περισσότερο σαν αιτία καταστροφής, παρά πηγή ζωής και ευφορίας. Γι' αυτό εξάλλου ο αρχαίος Ισραηλίτης, όταν αναφερόταν στον προστάτη Θεό του, δεν έλεγε ποτέ Αυτός που με φωτίζει και με ζεσταίνει αλλά Αυτός που με σκιάζει και με δροσίζει».²³ «Είναι χαρακτηριστικό της θρησκευτικής ιδιοσυγκρασίας των νομάδων, πως δεν ταυτίζουν το “φοβερό” Θεό με την ευνοϊκή θαλάσσια αύρα, αλλά με τον καυτό αγέρα της ερήμου. Με άλλα λόγια, (ο άνθρωπος) αναγνωρίζει τη θεϊκή επέμβαση, μόνο όταν του αποκαλύπτεται καταστροφική».²⁴

Αξίζει να σημειωθεί βέβαια, πως, το στοιχείο του ‘τιμωρού θεού’ παρέμεινε ως θρησκευτικό χαρακτηριστικό στους λαούς με νομαδικό παρελθόν παρόλο που στο πέρασμα των χρόνων ο νομαδικός τρόπος ζωής εγκαταλείφθηκε. Φαίνεται, λοιπόν, από το παραπάνω παράδειγμα πως ο άνθρωπος ‘κατασκευάζει’ την αντίληψή του για την έννοια του Θεού, μέσα από τις εμπειρίες και τις προσλαμβάνουσές του, από τον πρακτικό, καθημερινό του κόσμο.

Οι κλιματικές συνθήκες και η γεωγραφία μιας περιοχής δεν επηρεάζουν συνεπώς μόνο την καθημερινότητα, τις διατροφικές συνήθειες, τα εξωτερικά χαρακτηριστικά στην εμφάνιση των ανθρώπων, τη διοικητική δομή και γενικά την πρακτική πλευρά της ζωής των ανθρώπων που υφίστανται τις δυσκολίες ή ευκολίες αντίστοιχα, αλλά επηρεάζουν, μέσα από μια σταθερή αλληλουχία και τη διανοητική αντίληψη των ανθρώπων αυτών. Αν οι νομαδικές φυλές έχουν να αντιμετωπίσουν στην καθημερινότητά τους ακραίες καιρικές συνθήκες, τότε αναπόφευκτα οι προσλαμβάνουσες που θα διαμορφώσουν για τον έξω κόσμο τους θα είναι με τους ίδιους όρους. Χαρακτηριστικά, ο νομάς δεν έχει αντίρρηση να σπείρει το έδαφος της προσωρινής εγκατάστασής του με τη σύντομη

²³ Adolphe, Lods. (χ.χ). *Η καταγωγή του Χριστιανισμού-Προχριστιανική Εποχή*. (βιβλίο τέταρτο). Αθήνα: Δίβρης, σ.57.

²⁴ Adolphe, Lods. (χ.χ). *ibid*, σ.58-59.

καλλιέργεια των δημητριακών. Ωστόσο, το φύτεμα των δέντρων είναι εκείνο που θα τον δέσει με τη γη του.²⁵ Κοντολογίς, η μόνιμη σύνδεση ενός ανθρώπου με τη γη του, όπως είναι το φύτεμα των δέντρων, είναι και ο λόγος που θα τον ωθήσει στην παραγωγή πολιτισμού. Γι' αυτό το λόγο, στους νομάδες στους οποίους η κτηνοτροφία αποτελούσε τη βασική ενασχόλησή τους (η οποία απαιτεί συνεχείς μετακινήσεις, λόγω της ανάγκης εύρεσης τροφής για τα ζώα), παρόλο που εντοπίζουμε αρκετές φορές ιδιαίτερα ανεπτυγμένο πολιτιστικό επίπεδο, θα πρέπει να λάβουμε υπόψιν μας πως, τις περισσότερες φορές, η όποια μορφή πολιτιστικής ανάπτυξης αντανάκλασε την πολιτιστική ανάπτυξη των γειτονικών τους λαών.²⁶ Στοιχείο άλλωστε που μαρτυρά την προσαρμοστικότητα του νομαδικού τρόπου ζωής σε εξωγενείς παράγοντες.

Διεισδύοντας στο διοικητικό πλαίσιο των νομάδων, ο Lods μας πληροφορεί πως «ακόμα και ο πιο φτωχός και ασήμαντος Βεδουίνος δεν υπακούει σε κανέναν. Αν κάποιος οικογενειάρχης, με σχετικό κύρος, κληθεί να λύσει τις διαφορές, μεταξύ δύο άλλων, δεν έχει ούτε τη δύναμη ούτε το δικαίωμα να επιβάλει την απόφασή του. Ο νομάς δέχεται μόνο συμβουλές, από άτομα που εκτιμά, αλλά δεν είναι υποχρεωμένος να υπακούσει. Οι ηγέτες των οικογενειακών ομάδων και φυλών είναι πρόσωπα, που μόνο χάρις στην προσωπικότητά τους και το κύρος τους καταφέρνουν να επιβληθούν για ένα χρονικό διάστημα και για μια συγκεκριμένη ανάγκη».²⁷ Ο κυβερνήτης συνεπώς είναι ο πάτρωνας, ο κορυφαίος, ο οποίος εξασφαλίζει την ασφάλεια και τη σταθερότητα, δεν υπόκειται όμως στη δημοκρατική αρχή της λογοδοσίας. Ακολουθώντας τον παραπάνω συλλογισμό, η Μέση Ανατολή, λόγου χάρι, θα μπορούσε να αποτελεί ένα τέτοιο παράδειγμα της νομαδικής ιδιαιτερότητας. Πιο συγκεκριμένα, «η κυβέρνηση είχε πάντοτε προσωποκεντρικό χαρακτήρα, ενώ τόσο η στρατιωτική όσο και η πολιτική γραφειοκρατία υπήρξαν απλώς προεκτάσεις του ηγέτη».²⁸ Ένα βήμα πιο πέρα όπως θα δούμε αργότερα στην περίοδο του Οθωμανικού κράτους, «τα άτομα στην οθωμανική κοινωνία περίμεναν τα πάντα από το κράτος. Ακόμη και η αύξηση του βιοτικού επιπέδου της κοινωνίας θεωρείτο υποχρέωση του κράτους».²⁹

Η σημασία ή καλύτερα η σημαντικότητα όλων αυτών αναδεικνύεται στο αναλυτικό σχήμα της Judith Butler, όσον αφορά στην επιρροή εξωγενών παραγόντων και

²⁵ Adolphe, Lods. (χ.χ). op.cit., σ.258.

²⁶ Ibid, σ.262.

²⁷ Ibid, σ.246.

²⁸ Hague, R., & Harrop, M. (2005). *Συγκριτική πολιτική και διακυβέρνηση*. Αθήνα: Κριτική, σ.44-45.

²⁹ Teazis, Christos. (2011). *İkincilerin Cumhuriyeti (AKP)*. Istanbul: Mızrak İletişim ve Yayıncılık, σ.26.

σύμφωνα με το οποίο στο παράδειγμα της φεμινιστικής κοινωνικής ανθρωπολογίας και της μελέτης της συγγένειας έχει φανεί πως οι διάφορες κουλτούρες κυβερνώνται από συμβάσεις οι οποίες όχι μόνο ρυθμίζουν και εγγυώνται την παραγωγή, την ανταλλαγή και την κατανάλωση των υλικών αγαθών, αλλά επίσης αναπαράγουν και τους ίδιους τους δεσμούς συγγένειας.³⁰ Πάνω στην ίδια συλλογιστική πορεία, η Σία Αναγνωστοπούλου, στο βιβλίο της, για τη Μικρά Ασία, αναφορικά με τις γεωγραφικές διαφοροποιήσεις της περιοχής και τις κοινωνικό-οικονομικές τους προεκτάσεις γράφει: «...στη Μικρά Ασία υπάρχουν δύο χώρες, αυτή της ενδοχώρας και αυτή των παραλίων. Τούτη η διάκριση, η οποία δεν υπαγορεύτηκε μόνο από τον παράγοντα της γειννίαςης ή όχι με τη θάλασσα, είναι ουσιαστική, αφού αφορά στις διαφοροποιήσεις που, ξεκινώντας από τη μορφολογία του εδάφους, καταλήγουν να είναι κοινωνικό-οικονομικές και, κατ' επέκταση, διαφοροποιήσεις ως προς τη νοοτροπία των πληθυσμών». Και συνεχίζει: «Έτσι, η μορφολογία του εδάφους και το κλίμα... συμβάλλουν αποφασιστικά στη δημιουργία μιας σειράς σύνθετων και διαφοροποιημένων χαρακτηριστικών... στην οικονομική και κοινωνική εξέλιξη, στις νοοτροπίες των ανθρώπων...».³¹ Συντείνοντας στον ίδιο ισχυρισμό και η Μάρω Παντελίδου-Μαλούτα γράφει πως, «ο τρόπος με τον οποίο το άτομο προσλαμβάνει την κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα που το περιβάλλει, καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από τις ιδιαίτερες συνθήκες διαβίωσής του και παράλληλα οριοθετεί τη δυνατότητα παρέμβασής του στις κοινωνικό-πολιτικές διεργασίες».³² Οι παραπάνω διαπιστώσεις ενδυναμώνουν, κατά το μάλλον ή ήττον, τη θεμελιώδη προκείμενη της παρούσας εργασίας, σύμφωνα με την οποία η τουρκικότητα χρωματίζεται από τη νομαδικότητα, ενώ η ελληνικότητα εδράζεται στο στοιχείο του γένους.

Εν κατακλείδι, τα χαρακτηριστικά του νομαδικού τρόπου ζωής και ο τρόπος παραγωγής των αγαθών μεταφέρονται και παγιώνονται, ως συνήθειες, παραδόσεις και τελικά μέρος της 'πολιτικής κουλτούρας'³³ ενός λαού, ως μέσο μιας άρρητης σύμβασης, που σκοπό έχει τη διαμόρφωση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της κοινωνικής του ανθρωπολογίας και της πολιτισμικής εννόησης των πράξεών του.

³⁰ Butler, J. (2006). Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου. στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος. σ.392.

³¹ Αναγνωστοπούλου, Σ. (2013). *Μικρά Ασία 19ος αιώνας- 1919: Οι Ελληνορθόδοξες κοινότητες από το Μιλλέτ των Ρωμιών στο Ελληνικό Έθνος*. Αθήνα: Πεδίο, σ.52-53.

³² Παντελίδου-Μαλούτα, Μ. (1992). *Γυναίκες και Πολιτική-Η πολιτική φυσιογνωμία των Ελληνίδων*. Αθήνα: Gutenberg, σ.38.

³³ Ως πολιτική κουλτούρα ορίζεται «το σύνολο των θεμελιωδών αξιών, συναισθημάτων και γνώσεων που δίνουν μορφή και υπόσταση στις πολιτικές διαδικασίες». Hague, R., & Harrop, M. (2005), *op.cit.*, σ.165.

Καθώς, όπως σημειώνει ο Αρνύ Μπερξόν, «η κοινωνική ζωή φανερώνεται σαν ένα σύστημα από συνήθειες, περισσότερο ή λιγότερο δυνατά ριζωμένες, οι οποίες ανταποκρίνονται στις ανάγκες της κοινότητας».³⁴ Αξίζει να υπογραμμιστεί, σε αυτό το σημείο, πως ο νομαδικός τρόπος ζωής φέρει εγγενώς την έννοια της παράδοσης, η οποία χαρακτηρίζεται από 'επιλεκτικότητα' και 'δεκτικότητα' στο νέο.

Ο Νίκος Δεμερτζής γράφει για την παράδοση πως, «ο επιλεκτικός της χαρακτήρας σημαίνει ότι η διαδικασία της παροντοποίησης (presencing) διατηρεί ή αγνοεί ορισμένα μόνο στοιχεία του παρελθόντος τα οποία συναρθρώνονται με τα δεδομένα του παρόντος. Οι χαρακτήρες, δηλαδή, του πρόσφατου ή του απώτερου παρελθόντος ενδέχεται είτε να αποσυρθούν είτε και να επανεργοποιηθούν, ανάλογα με την εκάστοτε διάταξη των κοινωνικών και πολιτικών δυνάμεων και τον εκάστοτε τρόπο κυριαρχίας. Η επιλεκτική, λοιπόν, παράδοση είναι ένα συνεχές πέρασμα από την εξάρθρωση (dislocation) στην αναδιάρθρωση (rearticulation) και αντιστρόφως».³⁵ Έτσι, προεκτείνοντας τη σκέψη του Μπερξόν και ως συμπέρασμα της παραπάνω συλλογιστικής πορείας θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως πολιτιστική είναι μια κοινωνία «η οποία στηρίζεται με την πλάτη της σε νόμους, σε θεσμούς, ακόμη και σε κτίρια καμωμένα για να αψηφούν το χρόνο», ενώ οι παραδοσιακές κοινωνίες είναι απλά «χτισμένες σε ανθρώπους», οι οποίες όμως είναι ευέλικτες και προσαρμοστικές ακριβώς επειδή βασίζονται πάνω στους ανθρώπους για την αναπαραγωγή τους και κάθε μία γενιά που έρχεται δίνει τη μάχη της για τη διατήρηση της μνήμης.³⁶

Η αναλυτική αυτή απόφαση, ενισχύει τη θεμελιώδη προκείμενη της παρούσας εργασίας, σύμφωνα με την οποία είναι διαφορετικής ουσιοκρατικής υφής η πολιτικό-ανθρωπολογική αφετηρία, μεταξύ των δύο χωρών, δηλαδή της Ελλάδας και της Τουρκίας. Η μεν βασίζεται σε χαρακτηριστικά γένους και η δε στα αντίστοιχα των νομάδων. Αυτή η ειδοποιός διαφορά που αποκρυσταλλώθηκε στο νεωτερικό και μετανεωρικό πρόταγμα, από πλευράς πολιτικής κοινωνιολογίας, ήτοι στα δύο κόμματα (ΠΑΣΟΚ, ΑΚ Ραrti), συνιστά το μεθοδολογικό πλοηγό και το ερμηνευτικό πλαίσιο της προσέγγισης που ξεδιπλώνεται στη συνέχεια. Πολύ περισσότερο αντικατοπτρίζεται στο φεμινιστικό φαινόμενο και στη θέση των γυναικών στις δύο χώρες.

³⁴ Αρνύ, Μπερξόν. (χ.χ). op. cit., σ.13.

³⁵ Δεμερτζής, Ν. (2000). Η επιλεκτική παράδοση της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ.49-50.

³⁶ Αρνύ, Μπερξόν. (χ.χ). ibid, σ.122.

**ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ - Θεωρητικό πλαίσιο: Εννοιολόγηση
βασικών όρων**

1^ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ:

Νεωτερικότητα-Μετανεωτερικότητα, Φύλο, Διαλεκτική, Κομματικό φαινόμενο και οι περιπτώσεις ΠΑΣΟΚ και ΑΚ Ραrti

1.1 Το πέρασμα στη νεωτερικότητα

Ο σύγχρονος κόσμος διαμορφώνεται διαρκώς, μέσα από μια διαδικασία αέναων αλλαγών, τόσο στην κοινωνική θεωρία, όσο και στην κοινωνική πραγματικότητα. Ο όρος «νεωτερικότητα» (modernity) είναι δηλωτικός μιας ιστορικής περιόδου, η οποία αντιδιαστέλλεται από άλλες προηγούμενες, χαρακτηριζόμενη από ραγδαίας ταχύτητας αλλαγές, ολοκληρωτική διείσδυση των νέων τεχνολογιών και πλήρη εμπορευματοποίηση της παραγωγής και της μισθωτής εργασίας.³⁷

Χωρο-χρονικά η μετάβαση στην εποχή της νεωτερικότητας μπορεί να προσδιοριστεί πρώτα στη Δυτική Ευρώπη περίπου τον 18^ο αιώνα, δηλαδή την περίοδο του κινήματος του Διαφωτισμού και της Βιομηχανικής Επανάστασης.³⁸ Η αφετηριακή τοποθέτηση της νεωτερικότητας στο κίνημα του Διαφωτισμού, έχει να κάνει με την απεριόριστη πίστη της πρώτης στον ορθό λόγο, στην ανθρώπινη λογική και στη διαδικασία της διαρκούς προόδου, ως το μοναδικό εργαλείο ανεύρεσης της αντικειμενικής πραγματικότητας.³⁹ Αυτό συμβαίνει, καθώς η νεωτερικότητα πρέπει να απαξιώσει την άμεση προϊστορία και να την αποστασιοποιήσει για να θεμελιωθεί με τα δικά της δεοντολογικά μέσα.⁴⁰

Κατά κύριο λόγο, το ιδιαίτερο γνώρισμα, που λειτουργεί ως θεμέλιος λίθος για τη νεωτερικότητα, είναι η καπιταλιστική οικονομία. Συγκεκριμένα, η επιδίωξη του κέρδους που φέρει εγγενώς ο καπιταλισμός, ωθεί το κεφάλαιο να ανακαλύπτει συνεχώς νέους τρόπους αποδοτικότερης και επικερδέστερης παραγωγής από την πλευρά των εργατών. Απόρροια αυτής της διαδικασίας, είναι «η ταυτότητα να συνδέεται άρρηκτα με την εργασία και τη συμμετοχή σε κάποια τάξη. Μια από τις κοινωνικές εκφράσεις αυτής της πτυχής της νεωτερικότητας είναι η άνοδος του εργατικού κινήματος.

Παράλληλα, βέβαια, ξεκινούν να εμφανίζονται και οι ανισότητες, λόγω φύλου. Οι άνδρες λαμβάνουν μεγαλύτερες αμοιβές από τις γυναίκες και, σταδιακά, καθώς

³⁷ Giddens, A. (2014). *Οι συνέπειες της νεωτερικότητας*. Αθήνα: Κριτική, σ.35.

³⁸ Μουζέλης, Π. Ν. (2010). *Γέφυρες μεταξύ νεωτερικής και μετανεωτερικής κοινωνικής θεωρίας*. Αθήνα: Θεμέλιο, σ.227.

³⁹ Hall, S. & Gieben, B. (2003). *Η διαμόρφωση της νεωτερικότητας*. Αθήνα: Σαββάλας, σ.41-53.

⁴⁰ Habermas, J. (2003). *Ο μεταεθνικός αστερισμός*. Αθήνα: Πόλις, σ.179-180.

αυξάνεται ο εκμηχανισμός της παραγωγής, οι γυναίκες αρχίζουν να αποκλείονται από τον εργατικό χώρο».⁴¹

Μέσα λοιπόν από την άνοδο του καπιταλισμού δημιουργήθηκε η ανάγκη για νέους τρόπους εργασίας και παραγωγής αγαθών, τα οποία με τη σειρά τους οδήγησαν στη Βιομηχανική Επανάσταση. Συνέπεια αυτής της μεγάλης αλλαγής στον οικονομικό τομέα ήταν και η άνευ προηγουμένου αύξηση του πληθυσμού στα μεγάλα αστικά κέντρα. «Με τον τρόπο αυτό δημιουργήθηκε το πρότυπο και για ένα αντιπροσωπευτικό χαρακτηριστικό της μοντέρνας ζωής του 20^{ου} αιώνα - το αστικό σύμπλεγμα (conurbation)».⁴²

Στις ιστορικό-φιλοσοφικές της ρίζες, η έννοια της νεωτερικότητας, ορίστηκε αρχικά από τον Χέγκελ. Ο Χέγκελ είναι ο πρώτος που διαπιστώνει ρητά τη «ρήξη» με το ιστορικό παρελθόν, την οποία είχαν επιφέρει η Γαλλική Επανάσταση και ο Διαφωτισμός, μέσω του σκεπτικισμού και της ορθολογικής σκέψης. Ενώ παράλληλα, είναι και «ο πρώτος φιλόσοφος που εξέφρασε την ανάγκη να συλλάβει εννοιολογικά την εποχή του».⁴³ Γι' αυτό το λόγο, στο Χέγκελ πρέπει να ανατρέξουμε, αν θέλουμε να κατανοήσουμε την εσωτερική σχέση μεταξύ νεωτερικότητας και ορθολογικότητας.⁴⁴

Ο Χέγκελ χαρακτηρίζει τη νεωτερική ως εποχή η οποία διέπεται από την αρχή της υποκειμενικότητας και διασφαλίζει την ελευθερία του στοχασμού.⁴⁵ Σ' αυτή την κατεύθυνση, διαπιστώνεται «συνεπώς μια καθ' αυτήν υφιστάμενη ένωση της αντικειμενικής πλευράς (της έννοιας) και της υποκειμενικής πλευράς. Η αντικειμενική ύπαρξη της ένωσης είναι το κράτος, που αποτελεί θεμέλιο και επίκεντρο των άλλων συγκεκριμένων πλευρών της ζωής του λαού: της τέχνης, του δικαίου, των ηθών, της θρησκείας, της επιστήμης. Μοναδικός σκοπός κάθε πνευματικής δραστηριότητας είναι να αποκτήσει συνείδηση αυτής της ένωσης, δηλαδή συνείδηση της ελευθερίας».⁴⁶

Σε μια απόπειρα οριοθέτησης και κατανόησης της νεωτερικότητας, θα μπορούσε να λεχθεί ότι η αναστοχαστικότητα της μοντέρνας κοινωνικής ζωής αποτελεί όρο κλειδί για την κατανόηση ακριβώς της νεωτερικής πραγματικότητας. Αυτό συμβαίνει γιατί

⁴¹ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *Εισαγωγή στην Κοινωνική Θεωρία*. Αθήνα: Πλέθρον, σ.36-37.

⁴² Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *ibid*, σ.38.

⁴³ Λιανός, Α. (2007). *Η γραφειοκρατία στον αστερισμό της ύστερης νεωτερικότητας και η λανθάνουσα γοητεία του μεταρρυθμιστικού εγχειρήματος*. Αθήνα: Παπαζήση, σ.23-24.

⁴⁴ Habermas, J. (1993). *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ.19.

⁴⁵ Λιανός, Α. (2007). *ibid*, σ.24. Και στο Habermas, J. (1993). *ibid*, σ.33.

⁴⁶ Hegel, G., W., F. (2005). *Ο Λόγος στην Ιστορία-Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*. Αθήνα: Μεταίχμιο. σ.157-158.

«ζούμε σε έναν κόσμο που συγκροτείται εξ ολοκλήρου, μέσω μιας αναστοχαστικά εφαρμοσμένης γνώσης, αλλά συγχρόνως ποτέ δεν είμαστε σίγουροι ότι κάποιο δεδομένο στοιχείο αυτής της γνώσης δεν θα αναθεωρηθεί».⁴⁷ Επομένως, η γνώση που στο παρελθόν έμοιαζε θέσφατο, γιατί ήταν συνώνυμο της βεβαιότητας, στη νεωτερική εποχή, λόγω της ρευστότητας που επικρατεί, μοιάζει περισσότερο με μωρία. Η προσοχή πλέον μετατοπίζεται από το αν υπάρχει κάποια σταθερά στον κόσμο για να γνωρίσουμε, στο αν εντέλει η γνώση του κόσμου αυτού οδηγεί στη διαπίστωση του ασταθούς χαρακτήρα της, αλλά και της «εκκοσμικευμένης μορφής της».⁴⁸

Ο Μουζέλης στο βιβλίο του *Τέφυρες μεταξύ νεωτερικής και μετανεωτερικής κοινωνικής θεωρίας*, διακρίνει τρεις τύπους αναστοχαστικής (reflexive) συμπεριφοράς της μοντέρνας κοινωνίας: την επικοινωνιακή, την αυτόνομη και τη μετά-αναστοχαστική. Στην πρώτη περίπτωση του επικοινωνιακού-αναστοχαστικού ατόμου, η βαρύτητα δίδεται στις σταθερές προσωπικές σχέσεις, όπως η οικογένεια, η γειτονιά και η τοπική κοινότητα, ενώ οποιαδήποτε ενέργεια συμβάλλει στη διατάραξη των σταθερών αυτών αποτελεί υπονόμηση της κοινωνικής διευθέτησης.⁴⁹ Το άτομο αυτό, συνεπώς, νιώθει ασφάλεια, μέσα σε ένα τέτοιο σταθερό περιβάλλον «και είναι ικανοποιημένο να παραμένει εκεί που είναι».⁵⁰ Στη δεύτερη περίπτωση, το άτομο ορίζεται ως αυτόνομο-αναστοχαστικό, και λειτουργεί ακριβώς, όπως περιγράφει το πρώτο συνθετικό αυτόνομο, «ώστε να μειώσει τους περιορισμούς και να ενδυναμώσει τις προσωπικές του δυνατότητες».⁵¹ Τέλος, είναι ο μετά-αναστοχαστικός εσωτερικός διάλογος, ο οποίος διαμορφώνεται από το γεγονός ότι το άτομο υιοθετεί συνεχώς κριτική στάση έναντι ταυτόχρονα και του ίδιου του του εαυτού, αλλά και της εξωτερικής κατάστασης που το περιβάλλει.⁵² Συνέπεια της τελευταίας κατάστασης αναστοχαστικότητας είναι η όλο και αυξανόμενη μείωση της σταθερότητας των κοινωνικών σχέσεων.

Και πάλι σύμφωνα με τον Μουζέλη, από κοινωνιολογικής άποψης, δύο είναι τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της νεωτερικότητας: «Πρώτον, το γεγονός ότι χαρακτηρίζεται από πρωτοφανή κοινωνική κινητοποίηση, καθώς διοικητικές και

⁴⁷ Giddens, A. (2014). *op. cit.*, σ.73-74.

⁴⁸ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *op. cit.*, σ.205.

⁴⁹ Μουζέλης, Π. Ν. (2010). *op. cit.*, σ.293.

⁵⁰ *Ibid.*, σ.294.

⁵¹ *Ibid.*, σ.294.

⁵² *Ibid.*, σ.294.

επικοινωνιακές τεχνολογίες διεισδύουν στην περιφέρεια της κοινωνίας, υποσκάπτοντας τους παραδοσιακούς τοπικισμούς και εντάσσοντας την πλειονότητα του πληθυσμού στα ευρύτερα οικονομικά, κοινωνικά, πολιτικά, και πολιτισμικά πλαίσια του έθνους-κράτους. Μπορεί κανείς να αντιληφθεί τη μοναδικότητα της νεωτερικότητας, αν συγκρίνει τους ελάχιστους δεσμούς που υπήρχαν μεταξύ παραδοσιακών υπηκόων και προβιομηχανικού κράτους με το ευρύτατο πλέγμα σχέσεων που διατηρεί ο σημερινός πολίτης με το κράτος (σχολεία, ταχυδρομεία, εθνικά δίκτυα τηλεπικοινωνιών). Το δεύτερο ιδιαίτερο γνώρισμα της νεωτερικότητας είναι ο επίσης πρωτοφανής βαθμός θεσμικής διαφοροποίησης, καθώς η οικονομία, η πολιτική εξουσία, η κοινωνία, ο πολιτισμός και η θρησκεία τείνουν να αποκτήσουν ξεχωριστές δυναμικές, ξεχωριστές αξίες και ξεχωριστές λογικές. Παρόμοιου τύπου διαφοροποίηση συναντά βέβαια κανείς και σε σύνθετες προβιομηχανικές κοινωνίες. Ωστόσο, σ' αυτές τις κοινωνίες η διαφοροποίηση περιορίζεται στην κορυφή. Ο κύριος όγκος της κοινωνίας εξακολουθεί να είναι οργανωμένος με μη διαφοροποιημένο, «καταταμηματικό» (segmental) τρόπο».⁵³

Ένα βήμα πιο πέρα, με την υιοθέτηση ενός «κοινωνικο-δομικού ορισμού, μπορούμε να εξετάσουμε τη νεωτερικότητα, ως τον τύπο εκείνο της κοινωνικής οργάνωσης που έγινε κυρίαρχος στη Δυτική Ευρώπη, μετά την Αγγλική Βιομηχανική Επανάσταση και τη Γαλλική Επανάσταση. Η οργάνωση αυτή είχε ως συνέπεια μια άνευ προηγουμένου κινητοποίηση που εξασθένησε τους δεσμούς του λαού με τις τοπικές, αυτόρκες, μη διαφοροποιημένες κοινότητες και τον έφερε πλησιέστερα προς το «κέντρο», δηλαδή τον ενσωμάτωσε στις ευρύτερες πολιτικές, οικονομικές, κοινωνικές και πολιτισμικές αρένες, οι οποίες, εν μέρει τουλάχιστον, συγκροτούν αυτό που αποκαλούμε κράτος-έθνος».⁵⁴

Στην περίπτωση της κοινωνιολογίας της ανάπτυξης που έχει Παρσονικό προσανατολισμό στον αντίποδα της «νεωτερικότητας-εκσυγχρονισμού βρίσκεται η παράδοση».⁵⁵ Ένας τρόπος λοιπόν να σκιαγραφηθεί εναργέστερα η πρώτη περίπτωση είναι να ορίσουμε τα χαρακτηριστικά της δεύτερης. Καθώς η 'παράδοση' αναφέρεται, ως αναλυτική κατηγορία, μόνον εντός της νεωτερικότητας.⁵⁶ «Σε παραδοσιακές

⁵³ Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *Από την αλλαγή στον σύγχρονο εκσυγχρονισμό-κριτικές παρεμβάσεις πολιτική, κοινωνία, πολιτισμός*, θεωρία. Αθήνα: Θεμέλιο, σ.246.

⁵⁴ Μουζέλης, Π. Ν. (2010). *op. cit.*, σ.216.

⁵⁵ Μουζέλης, Π. Ν. (2010). *ibid*, σ.213.

⁵⁶ Δεμερτζής, Ν. (2000). Η επιλεκτική παράδοση της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ.46.

κουλτούρες το παρελθόν τιμάται και τα σύμβολα εκτιμώνται, επειδή περιέχουν και διαιωνίζουν την εμπειρία γενεών. Η παράδοση δεν είναι εξ ολοκλήρου στατική, διότι πρέπει να επινοείται εκ νέου από κάθε γενεά, καθώς παραλαμβάνει την πολιτιστική κληρονομιά της από τις προγενέστερες, ... με αποτέλεσμα στη χρονική κλίμακα να βαραίνει περισσότερο το παρελθόν παρά το μέλλον».⁵⁷

Εντούτοις, ο τρόπος ζωής που διαμορφώθηκε χάρη στη νεωτερικότητα «μάς απομακρύνει από όλους τους παραδοσιακούς τύπους κοινωνικής τάξης με εντελώς πρωτοφανή τρόπο»,⁵⁸ καθώς όταν ο Λόγος αντικαθιστά τις αξιώσεις της παράδοσης, φαίνεται πως η αίσθηση βεβαιότητας που προσφέρεται είναι πολύ μεγαλύτερη από εκείνη που παρείχαν τα προϋπάρχοντα δόγματα την περίοδο της παράδοσης.⁵⁹ Με άλλα λόγια, η γνώση εκθρονίζει το πνεύμα και εγκαθιστά ως κινητήρια δύναμη της ιστορίας τη διαλεκτική, ανάμεσα στις ποικίλες ανθρώπινες δυνάμεις που αυξάνονται στην αντιπαράθεση με τη φύση.⁶⁰ Αυτό δεν σημαίνει βέβαια πως με τη διείσδυση της νεωτερικότητας η παράδοση εξοβελίζεται. Ακόμη και στις πιο εκσυγχρονισμένες και μοντέρνες κοινωνίες, η παράδοση συνεχίζει να έχει κάποιο περιορισμένο έστω ρόλο ή καλύτερα αποκτά νέο περιεχόμενο.

Θεμελιωδώς, η νεωτερική περίοδος συνδέεται με την ανάδυση του έθνους-κράτους,⁶¹ ενώ παράλληλα δίνει έμφαση στις έννοιες της εθνικής κυριαρχίας, της ταυτότητας, της εθνικής οικονομίας και της εθνικής κουλτούρας,⁶² καθώς και στην ανάπτυξη των

⁵⁷ Giddens, A. (2014). *op. cit.*, σ.71-72.

⁵⁸ *Ibid.*, σ.33.

⁵⁹ *Ibid.*, σ.73.

⁶⁰ Horkheimer, M. (1996). *Ιστορία και ψυχολογία*. στο Γ. Κουζέλης & Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Νήσος, σ.198.

⁶¹ «Η λατινική λέξη *patio* αρχικά δήλωνε, στον καθημερινό λόγο, ένα άθροισμα ανθρώπων που χάρη στην κοινή τους καταγωγή ανήκαν στην ίδια ομάδα, μεγαλύτερη από την οικογένεια, αλλά μικρότερη από τη φατρία ή το λαό... Από την άλλη πλευρά ο Μακιαβέλλι μιλά για έθνος των Γιβελλίνων και ο Μοντεσκιέ χαρακτηρίζει τους καλόγερους ως έθνος ευσεβιστών. Η χρήση της λέξης ως συλλογικού ονόματος διατηρήθηκε ως τον 18^ο αιώνα. Τότε βλέπουμε τον Χιουμ να δηλώνει, στο δοκίμιο του *Περί εθνικών χαρακτήρων*, ότι το έθνος δεν είναι παρά ένας αριθμός ατόμων, τα οποία μέσω της συνεχούς συναναστροφής τους αποκτούν τελικά ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά. Ο Ντιντερό και ο ντ' Αλαμπέρ, πάλι ορίζουν το «έθνος» στην *Εγκυκλοπαίδεια* ως συλλογικό όνομα, το οποίο χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει ένα μεγάλο αριθμό ανθρώπων που κατοικούν σε ορισμένη περιοχή κάποιας χώρας, στο εσωτερικό συγκεκριμένων συνόρων, και οφείλουν υπακοή στην ίδια κυβέρνηση». Βλέπε αναλυτικότερα στο: Kendourie, E. (2005). *Ο Εθνικισμός*. Αθήνα: Κατάρτι, σ.42-43.

⁶² «Ως 'κουλτούρα' νοείται η σφαίρα των αξιών και των θεμελιωδών αρχών και πεποιθήσεων οι οποίες συνιστούν ακριβώς και τα κίνητρα της συμπεριφοράς. Το αν το άτομο θα συμπεριφερθεί με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση, εξαρτάται αιτιωδώς από το ειδικό περιεχόμενο της κουλτούρας του, δηλαδή των αξιών του». Δεμερτζής, Ν. (2000). *Εισαγωγή στην ελληνική πολιτική κουλτούρα: θεωρητικά και ερευνητικά ζητήματα*. στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ.10.

αστικών καπιταλιστικών κοινωνιών. Άλλωστε, σε όλες τις μελέτες του μοντερνισμού κοινός παρονομαστής εμφανίζεται η πίστη στη νεωτερικότητα των εθνών.⁶³

Επιπροσθέτως, η εν λόγω περίοδος συνδέεται με τη Βιομηχανική Επανάσταση και την οργάνωση της κοινωνικής ζωής με όρους αναγνώρισης των ατομικών δικαιωμάτων και της αστικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας.⁶⁴ «Το σύστημα των εθνών-κρατών σφυρηλατήθηκε με μυριάδες τυχαία συμβάντα από τη χαώδη κατάσταση μεταφεουδαλικών βασιλείων και πριγκιπάτων. Η διάδοση των μοντέρνων θεσμών σε όλο τον κόσμο ήταν αρχικά δυτικό φαινόμενο και μονόδρομος, καθώς όταν η καπιταλιστική παραγωγή, ιδίως όταν συνδυάστηκε με το βιομηχανισμό, είχε ως αποτέλεσμα ένα εντυπωσιακό άλμα ως προς τον οικονομικό πλούτο και τη στρατιωτική ισχύ, οπότε ο συνδυασμός όλων αυτών των παραγόντων κατέστησε τη δυτική επέκταση φαινομενικά ακαταμάχητη».⁶⁵

Η οντολογική πραγματικότητα ενός έθνους καταδεικνύεται από την κοινώς αποδεκτή πεποίθηση του 'συνανήκειν' σε μια ξεχωριστή εθνική ομάδα, μεταξύ των μελών του πληθυσμού αυτού. «Αν μόνο ελάχιστοι άνθρωποι αισθάνονται κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν μπορούν βέβαια να ισχυριστούν πως μια τέτοια αντίληψη μπορεί να έχει ουσιαστικό πολιτικό αντίκτυπο. Η διάδοση της ιδέας της εθνικής ταυτότητας μεταξύ των πληθυσμών, κατά τον 19^ο αιώνα, μαζί με την εξάπλωση της εκπαίδευσης και την καταπολέμηση του αναλφαβητισμού συνετέλεσαν στη δημιουργία αυτών των εθνών. Τα έθνη, οι εθνικισμοί και οι εθνικές ταυτότητες αποτελούν κοινωνικά δημιουργήματα, υπό συγκεκριμένες συνθήκες και συγκυρίες».⁶⁶ Εκτός αυτού, η καθιέρωση στη νεωτερικότητα της εξουσίας του έθνους-κράτους προκάλεσε και την πολιτική, οικονομική και πολιτισμική κυριαρχία των ευρωπαϊκών κρατών στον πλανήτη. «Η πολιτική και στρατιωτική δύναμη αυτών των κρατών επέτρεψε να λεηλατήσουν το υλικό και ανθρώπινο δυναμικό των πιο αδύναμων περιοχών του κόσμου και με αυτό τον τρόπο ξεκίνησε η διαδικασία της άνισης ανάπτυξης του πρώτου και του τρίτου κόσμου την οποία ζούμε σήμερα. Αργότερα, η δυτική κυριαρχία θεμελιώθηκε πολιτικά και πολιτισμικά από τον αποικισμό και οικονομικά από τον έλεγχο των παγκόσμιων αγορών».⁶⁷ Σημαντικό να τονιστεί σε αυτό το σημείο πως η εμφατικά ευρωκεντρική

⁶³ Özkişimli, U. (2016). *Θεωρίες του Εθνικισμού-μια κριτική προσέγγιση*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης, σ.119.

⁶⁴ Harvey, D. (2007). *Η κατάσταση της Μετανεωτερικότητας*. Αθήνα: Μεταίχμιο, σ.31-68.

⁶⁵ Giddens, A. (2014). *op. cit.*, σ.101.

⁶⁶ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *Θεωρία και Μεθοδολογία των Διεθνών Σχέσεων Η σύγχρονη Συζήτηση*. Αθήνα: Gutenberg, σ.373.

⁶⁷ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *op. cit.*, σ.39.

φύση της νεωτερικότητας θα αποτελέσει και ένα βασικό σημείο κριτικής της, κατά την κοινωνιολογική φιλολογία.⁶⁸

Όσον αφορά στο οικονομικό πλαίσιο, αυτό δίνει έμφαση στον καπιταλισμό που εμπεριέχεται στους θεσμούς της νεωτερικότητας, καθώς ο «καπιταλισμός ευθύς εξαρχής έχει διεθνή χαρακτήρα».⁶⁹ «Είναι ένα σύστημα εμπορευματικής παραγωγής, εστιασμένο στη σχέση ανάμεσα στην ατομική ιδιοκτησία κεφαλαίου και τη μισθωτή εργασία και αυτή η σχέση διαμορφώνει τον κύριο άξονα ενός ταξικού συστήματος».⁷⁰

Από την άλλη πλευρά, στο πολιτικό πεδίο, «το χαρακτηριστικότερο γνώρισμα της νεωτερικότητας είναι η μετατόπιση των δεσμών πίστης και των προσανατολισμών του λαού από τις παραδοσιακές τοπικές κοινότητες προς το εθνικό κέντρο. Απόρροια της τάσης αυτής είναι η εμφάνιση των εθνικιστικών ιδεολογιών, η εξάπλωση και η τελειοποίηση των «μέσων παραγωγής βίας», καθώς και ο έλεγχος αυτών των μέσων από ελίτ που λειτουργούν, στο πλαίσιο ενός συστήματος ανταγωνιστικών εθνικών κρατών. Όπως είναι γνωστό, αυτοί οι ανταγωνισμοί οδήγησαν στις ανθρώπινες εκατόμβες και στις περιβαλλοντικές καταστροφές των δύο παγκοσμίων πολέμων».⁷¹

Εάν τα έθνη-κράτη είναι οι βασικοί δρώντες στην παγκόσμια πολιτική τάξη, στον οικονομικό τομέα τη σκυτάλη στην παγκόσμια οικονομία έχουν αναλάβει οι καπιταλιστικές εταιρείες- επιχειρήσεις. Αυτό συμβαίνει, καθώς όπως έχει επισημάνει ο Μαρξ «ο καπιταλισμός διαθέτει εγγενώς μεγάλη δυναμική εξαιτίας των σχέσεων που εγκαθιδρύονται ανάμεσα στην ανταγωνιστική επιχείρηση και στις γενικευμένες διαδικασίες εμπορευματοποίησης».⁷²

Μια ακόμα σημαντική ρήξη με το παρελθόν που συντελέστηκε, κατά την έλευση της νεωτερικότητας είναι η εκπαιδευτική «επανάσταση», όπως παρουσιάζεται στο παράδειγμα της Αμερικής από τον Parsons. Μαζί με την ανάπτυξη των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων τέθηκε πιο επιτακτικά και το κοινωνικό δικαίωμα της παιδείας, το οποίο ήταν απόρροια της περιορισμένης πρόσβασης στην εκπαίδευση, αποκλειστικά για μια προνομιούχα ελίτ. Ο Parsons χαρακτηριστικά σημειώνει τα εξής: «Η προσπάθεια παροχής εκπαίδευσης σε ολόκληρο τον πληθυσμό αποτέλεσε ριζοσπαστικό ξεκίνημα... Επομένως το κίνημα αυτό σήμαινε μια τεράστια επέκταση

⁶⁸ Μουζέλης, Π. Ν. (2010). *op.cit.*, σ.213.

⁶⁹ Giddens, A. (2014). *op. cit.*, σ.95.

⁷⁰ Giddens, A. (2014). *ibid*, σ.93.

⁷¹ Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *Από την αλλαγή στον σύγχρονο εκσυγχρονισμό-κριτικές παρεμβάσεις πολιτική, κοινωνία, πολιτισμός, θεωρία*. Αθήνα: Θεμέλιο, σ.247.

⁷² Giddens, A. (2014). *ibid*, σ.99.

της ισότητας ευκαιριών... Η σχετικά σταθερή κατάσταση που επικρατούσε προς τα τέλη του 19^{ου} αιώνα στην Ευρώπη επέτρεπε την πρόσβαση στην ανώτατη εκπαίδευση σε μια μικρή ομάδα-ελίτ, που ποτέ δεν ξεπέρασε το 5% της ηλικιακής αυτής ομάδας. Οι Ηνωμένες Πολιτείες έσπασαν αποφασιστικά το φράγμα αυτό. Το ποσοστό των νέων που λαμβάνουν κάποια ανώτατη μόρφωση υπολογίζεται στο 40% και συνεχώς αυξάνεται». ⁷³ Παράλληλα η μαζική στροφή προς την εκπαίδευση επέφερε ταυτόχρονα και την ευρύτερη θεσμοποίηση της εκκοσμικευμένης κουλτούρας. ⁷⁴

Αξίζει να τονιστεί πως εάν η μόρφωση του συνόλου του πληθυσμού αποτελεί επιδίωξη και επίτευγμα της νεωτερικότητας, τότε εξηγείται και το γεγονός πως η περίοδος της νεωτερικότητας αποτέλεσε πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη του γυναικείου κινήματος. Η μόρφωση των γυναικών υπήρξε η αναγκαία και ικανή συνθήκη, η οποία κατάφερε να λειτουργήσει εμπρηστικά και να αφυπνίσει ταυτόχρονα μεγάλα τμήματα του γυναικείου πληθυσμού.

Εν γένει, ως προς την πολιτισμική διάσταση, κυριαρχεί αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε προμηθεϊσμός, δηλαδή η κατάσταση εκείνη όπου, μέσω της μαζικής εκκοσμίκευσης έχουμε οδηγηθεί σε ό,τι ο Μαξ Βέμπερ αποκάλεσε «απομάγευση του κόσμου». ⁷⁵ «Ο κόσμος χάνει τον ιερό του χαρακτήρα, οι άνθρωποι αποκόπτονται από το θείο, ενώ παράλληλα υποκαθιστούν τη χαμένη τους ασφάλεια θεωρώντας τους εαυτούς τους κυρίαρχους, κατακτητές του περιβάλλοντος και του κόσμου». ⁷⁶ Είναι κοινός τόπος άλλωστε πως η νεωτερικότητα παρουσιάζεται ως έκφραση εξορθολογισμού και εκκοσμίκευσης των κοινωνικών θεσμών. ⁷⁷ «Αυτή η τιτανική, προμηθεϊκή αίσθηση κυριαρχίας ενισχύθηκε φυσικά από την επιστημονική επανάσταση του 17^{ου} αιώνα, η οποία συνέδεσε για πρώτη φορά συστηματικά τις επιστημονικές ανακαλύψεις με τις λεγόμενες πρακτικές τέχνες. Φθάνουμε έτσι στη σημερινή ριζική αποϊεροποίηση του περιβάλλοντος και την αναγωγή του σε μια τεράστια μηχανή, προορισμένη να ικανοποιεί τις απεριόριστες ανθρώπινες επιθυμίες και φιλοδοξίες». ⁷⁸ Αποτέλεσμα αυτού είναι το γεγονός πως και η οικονομική σφαίρα συμπαρασύρεται από αυτό το 'τσουνάμι' της νεωτερικότητας, καθώς μέσα από την

⁷³ Μουζέλης, Π. Ν. (2010). *op. cit.*, σ.80.

⁷⁴ Μουζέλης, Π. Ν. (2010). *ibid*, σ.81.

⁷⁵ Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *op.cit.*, σ.246-247.

⁷⁶ Μουζέλης, Νίκος. (2008). *Ο θρησκευτικός νεοφιλελευθερισμός*. Διαθέσιμο στο: <https://www.tovima.gr/2008/11/24/opinions/o-thriskeytikos-neofileleytherismos/> (τελευταία πρόσβαση στις 2/12/2008)

⁷⁷ Δεμερτζής, Ν. (2000). Η επιλεκτική παράδοση της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ.53.

⁷⁸ Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *ibid*, σ.246-247.

επέκταση του εργοστασιακού συστήματος δημιουργείται και μια πρωτοφανής ανάπτυξη των μέσων παραγωγής, που με τη σειρά της φέρνει ανεξέλεγκτη παραγωγή αγαθών, ως μοναδικού μέσου για την ευτυχία και την ασφάλεια του ανθρώπου. Αξίες, όπως η ξέφρενη παραγωγικότητα και ο οικονομικός ανταγωνισμός και κατά συνέπεια ο ακραίως ατομικισμός ηγεμονεύουν πλήρως στην κοινωνία.⁷⁹ Ο άνθρωπος πλέον, καθίσταται ο κυρίαρχος που έχει το αυτεξούσιο της βούλησής του και έχει το δικαίωμα να καθορίσει τη μορφή που θα προσδώσει στη ζωή του. Κατά κανόνα, οι άνθρωποι στη νεωτερική εποχή δεν θυσιάζονται για να υπερασπιστούν αξίες υποτιθέμενων ιερών, υπερβατικών τάξεων, είναι απαλλαγμένοι και ελεύθεροι από τέτοιου είδους δεσμεύσεις.⁸⁰

Η θρησκεία αποτελεί ένα ακόμα πεδίο που δεν κατάφερε να αντισταθεί στην ολοκληρωτική επέλαση της νεωτερικότητας. Το ερώτημα που τέθηκε σχετικά με τη θρησκεία είναι, εάν ο Λόγος της νεωτερικότητας θα κατάφερνε να αλώσει ή να παραγκωνίσει πλήρως τη ‘θρησκευτικο-μεταφυσική’ διάσταση της θρησκείας, βγαίνοντας και ο ίδιος αλώβητος από αυτή τη μάχη. Η ερώτηση αυτή συναρτάται με αυτό που αναφέρει ο Hegel ότι «η περιφανής νίκη του διαφωτιστικού Λόγου επί εκείνου που, σύμφωνα με τη δική του περιορισμένη θρησκευτική αντίληψη, θεωρούσε ως πίστη αντιπαρατιθέμενη προς τον εαυτό του, έγκειται, αν το δούμε καλύτερα, σε τούτο μόνο: ούτε το θετικό, δηλαδή η θρησκεία, εναντίον της οποίας ανέλαβε να αγωνισθεί, ούτε αυτός που νίκησε, έμεινε Λόγος».⁸¹ Η θρησκεία επομένως φαίνεται να παίζει συγκεκριμένο ρόλο στη νεωτερική εποχή. Εργαλειοποιείται με τέτοιο τρόπο ώστε, να θεωρηθεί ως «η εξουσία εκείνη που κάνει να ισχύουν και να εφαρμόζονται τα δικαιώματα που απένειμε ο Λόγος».⁸² Φυσικά για να αποκτήσει η θρησκεία μια τέτοια αποστολή, μέσα στη νεωτερική κοινωνία, οφείλει αρχικά να εγκαταλείψει τη σιγουριά της πνευματικής ιδιωτικότητας και να προσχωρήσει στη δημόσια ζωή, δηλαδή να διαποτίσει τα ήθη ενός λαού, να είναι παρούσα στην κοινωνική πρακτική και να ευαισθητοποιήσει τον τρόπο σκέψης των ανθρώπων απέναντι στις προταγές του πρακτικού Λόγου⁸³.

⁷⁹ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *op. cit.*, σ.80.

⁸⁰ Ταϊήλορ, Τσ. (2006). *Οι Δυσανεξίες της Νεωτερικότητας* (μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος). Αθήνα: Εκκρεμές, σ.30.

⁸¹ Habermas, J. (1993). *op. cit.*, σ.42.

⁸² *Ibid.*, σ.43.

⁸³ *Ibid.*, σ.43.

Στο κοινωνικό επίπεδο, η θρησκεία πάντως είναι αυτή που συνιστά το κατεξοχήν παράδειγμα επανερμηνείας ή αναπλασίωσης μιας έννοιας στο πλαίσιο της νεωτερικότητας, ειδικά, στην περίπτωση της ίδρυσης της Τουρκικής Δημοκρατίας. Όπως επισημαίνει η Σ. Αναγνωστοπούλου στο βιβλίο της, 'Τουρκικός Εκσυγχρονισμός, Ισλάμ και Τουρκοκύπριοι στη δαιδαλώδη διαδρομή του Κεμαλισμού', «στο πλαίσιο μιας κοινωνίας με συνεκτικό -παρά ταύτα- ιστό τη θρησκεία, είναι ο ιδιόρρυθμος συγκερασμός δυτικών και ισλαμικών αξιών ή, καλύτερα, η επανερμηνεία κάποιων ισλαμικών αξιών σε μια ιδιόμορφη νεωτερική διαδικασία».⁸⁴

Αυτό συμβαίνει γιατί «μόλις εκσυγχρονιστεί μια κοινωνία, καθίσταται δύσκολο να διατηρήσει το προηγούμενο πολιτιστικό της πλαίσιο. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η νεωτερικότητα δεν είναι συμβατή με τη σταθερότητα».⁸⁵ Στη νεωτερικότητα, ο πολιτισμός δεν αποτελεί πλέον μια παγιωμένη κατάσταση. Πρέπει να υπάρξει μια διαλεκτική ανάγνωση της πολιτισμικής ώσμωσης. Μια συγκεκριμένη κουλτούρα δημιουργεί μια συγκεκριμένη νεωτερικότητα, αλλά αυτή η κουλτούρα δεν είναι πλέον ομοιογενής, ούτε δύναται να επιστρέψει στην προηγούμενη κατάστασή της. «Ας μην ξεχνάμε πως τον 19^ο αιώνα και εντεύθεν η νεωτερικότητα χτυπά την παραδοσιακή πόρτα της Ανατολής κομίζοντας συνθήματα και όπλα, φανερώνοντας σε κατ' ουσίαν παραδοσιακούς ανθρώπους τη γοητεία των αφηρημένων ιδεών μαζί με τη τεχνική δυνατότητα της εφαρμογής του. Η οικονομική και τεχνολογική υστέρηση αυτών των κοινωνιών με τη μακρά παράδοση της ανατολικής δεσποτείας, όχι μόνο δεν ανέκοψε τη διείδυση των νεωτερικών τρόπων σκέψης, αλλά απέτρεψε την αφομοίωσή τους με απροσδόκητους τρόπους».⁸⁶

Επιστρέφοντας και πάλι στη φιλοσοφική διάσταση, σύμφωνα με τον Hegel, η 'θετική θρησκεία', όπως ονομάζεται από τον θετικισμό, «βασίζεται αποκλειστικά στην αυθεντία, ενώ η αξία του ανθρώπου δεν έγκειται στην ηθική (moral) του. Έτσι ο πιστός

⁸⁴ Αναγνωστοπούλου, Σ. (2004). *Τουρκικός Εκσυγχρονισμός- Ισλάμ και Τουρκοκύπριοι στη δαιδαλώδη διαδρομή του κεμαλισμού*. Αθήνα: Βιβλιόραμα, σ.41. Επιπλέον όπως υποστηρίζει ο Παντελής Λέκκας (2004), «το σημερινό πολιτικοποιημένο Ισλάμ αφορά κυρίως σε κοινωνίες που μεταωρίζονται ακόμη ανάμεσα στην παράδοση και τη νεωτερικότητα, δηλαδή αφορά πρωτίστως στο λεγόμενο Τρίτο Κόσμο. Εκεί όμως οι παραδοσιακές κοινωνικές δεξιότητες και 'ηθικές πρακτικές', οι οποίες καλούνται πλέον να υποστηρίξουν την πολιτική δράση που παρακινείται από τον ισλαμικό φονταμενταλισμό, αποδεικνύονται πολύ πιο ανθεκτικές και δοκιμασμένες από τις αντίστοιχες δυτικές». Βλέπε: Λέκκας, Π. (2004). Ο πόλεμος στη νεωτερικότητα και οι μύθοι της νεωτερικής ιδεολογίας. Στο *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, (τεύχος 24). Αθήνα: Θεμέλιο, σ.80.

⁸⁵ Kaya, I. (2004). *op. cit.*, σ.38.

⁸⁶ Λέκκας, Π. (2004). *ibid*, σ. 80-81.

έχει τη δυνατότητα να κερδίσει την εύνοια του Θεού με τα έργα μάλλον, παρά με τις ηθικές πράξεις». ⁸⁷

Μπορούμε να υποθέσουμε, λοιπόν, πως ένα τέτοιο πρότυπο θρησκείας ταιριάζει περισσότερο με την προτεσταντική, παρά με την ορθόδοξη παράδοση. ⁸⁸ Τότε η 'θρησκεία' στη νεωτερικότητα είτε θα συμμορφωθεί με πιο προτεσταντικές αξίες, είτε θα παραγκωνιστεί. Ο Durkheim συντείνοντας σε αυτή την άποψη πίστευε πως «ένα θρησκευτικό σύστημα πεποιθήσεων, όπως ο χριστιανισμός, δεν θα μπορούσε να παρέχει ένα αρκετά ισχυρό και εύκαμπτο πλαίσιο για να αντιμετωπίσει τα περίπλοκα μοτίβα της κοινωνικής αλληλεπίδρασης και διαφοροποίησης που υπάρχουν στη μοντέρνα κοινωνία». ⁸⁹

Ανεξάρτητα από την πολυεπίπεδη επιρροή της νεωτερικότητας, η ίδια ωστόσο, δεν κατάφερε να διαφύγει της κριτικής. Ένα σημείο που προκαλεί τριβή αναφορικά με τη νεωτερική κοινωνία είναι η ελευθερία της ατομικότητας του νεωτερικού πολιτισμού. Σύμφωνα με τον Τοκβίλ, το άτομο στρέφεται στον εαυτό του «και απειλείται τελικά να εγκλωβιστεί ολόκληρο στη μοναξιά της καρδιάς του». ⁹⁰ Ουσιαστικά, η δημοκρατική ισότητα έγκειται σε μια αναδίπλωση στον εαυτό που ισοπεδώνει και συγχρόνως συρρικνώνει τις ζωές μας, απομυζώντας το νόημά τους και στερεύοντας το ενδιαφέρον τους για την κοινωνία και τους άλλους. ⁹¹ Έτσι, η κοινωνία γεμίζει με ανθρώπους που είναι περιχαρακωμένοι στην ασφάλεια της ατομικότητάς τους. Με συνέπεια, «οι πολλοί θα προτιμούν να μένουν στο σπίτι τους, απολαμβάνοντας τις χαρές της ιδιωτείας στον βαθμό που η εκάστοτε κυβέρνηση θα διασφάλιζε και θα διένεμε ευρέως τα μέσα για την ικανοποίηση αυτών των απολαύσεων. Αυτό όμως ενισχύει τον κίνδυνο μιας νέας, ιδιαζόντως νεωτερικής μορφής δεσποτισμού, που ο Τοκβίλ αποκαλεί ήπιο δεσποτισμό». ⁹² «Το μόνο αντίδοτο εναντίον αυτού του κινδύνου είναι, σύμφωνα με τον Τοκβίλ, μια σφριγηλή πολιτική κουλτούρα που θα αναβαθμίζει

⁸⁷ Habermas, J. (1993). op. cit., σ.44.

⁸⁸ Άλλωστε δεν πρέπει να λησμονηθεί πως ο Hegel «σπούδασε στην ιερατική σχολή της Τυβίγγης και ήταν οπαδός των απελευθερωτικών κινημάτων της εποχής του. Ζούσε ακριβώς στο πεδίο έντασης του θρησκευτικού διαφωτισμού και ασχολήθηκε προπάντων με το προτεσταντικό δόγμα, που κήρυσσε ο θεολόγος Gottlieb Christian Storr. Φιλοσοφικά προσανατολίστηκε προς την καντιανή φιλοσοφία της ηθικής και της θρησκείας, πολιτικά προς τις ιδέες που ξεπήδησαν από τη Γαλλική Επανάσταση». Habermas, J. (1993). op. cit., σ.43.

⁸⁹ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). op. cit., σ.88.

⁹⁰ Ντε Τοκβίλ, Α. (2008). *Η Δημοκρατία στην Αμερική* (μτφρ. Μ. Λυκούδης). Αθήνα: Στοχαστής, σ.127.

⁹¹ Ταίηλορ, Τσ. (2006). σ.33.

⁹² Ibid, σ.40.

τη συμμετοχή, με πολλαπλά επίπεδα διακυβέρνησης και με εθελοντικές πρωτοβουλίες. Ο ατομισμός των αυτό-απορροφημένων ατόμων ωστόσο τη φαλκιδεύει».⁹³

Μια ακόμα συστηματική κριτική που ασκήθηκε στο Λόγο του διαφωτισμού το 19^ο αιώνα αφορά το πνευματικό κίνημα του ρομαντισμού που «υποστήριζε ότι ο λόγος είναι ένα μικρό μόνο τμήμα του ανθρωπίνου πνεύματος και σε κάθε περίπτωση είναι λιγότερο σημαντικός από το πλούσιο δυναμικό των συναισθημάτων, της φαντασίας και της ενόρασης. Στην *agenda* του ρομαντισμού βρισκόταν η εξύμνηση της απλής ζωής και του πρωτόγονου ανθρώπου, ο σεβασμός στην παραδεδομένη κοινωνική ιεραρχία, η αποκατάσταση της θρησκευτικής πίστης, η στροφή προς το παρελθόν και τα υποτιθέμενα πολύτιμα στοιχεία του».⁹⁴

Ριζικότερη, ωστόσο, απεδείχθη η κριτική του Marcuse, ο οποίος υποστήριξε πως «η ελεύθερη αξιολογήσεων εμπειρική επιστήμη οδηγεί αναγκαία σε αποδοχή του *status quo*. Άρα ο Θετικισμός (στη νεωτερικότητα) σημαίνει λατρεία του δεδομένου και συνακόλουθα συντηρητισμό και αυταρχισμό. Συνεπώς η εμπειρική επιστήμη έχει μόνο τεχνολογική χρησιμότητα για σκοπούς που δεν θέτει η ίδια και έμμεσα οδηγεί σε συντήρηση του κατεστημένου και υποδούλωση του ανθρώπου».⁹⁵

Τούτων δοθέντων, η νεωτερικότητα χάνει τη διακεκριμένη θέση της και αποτελεί μια ακόμα εποχή μέσα στην ευρύτερη ιστορία ενός εξορθολογισμού που αρχίζει με τη διάλυση της αρχαϊκής ζωής και την κατάρρευση του μύθου.⁹⁶ Μολαταύτα, πέρα από την κριτική που ασκείται στην νεωτερικότητα οι θεωρητικοί της μετανεωτερικότητας, όπως ο Lyotard και ο Nietzsche έχουν ήδη επισημάνει το τέλος της.

Ο Nietzsche για την ακρίβεια, «χρησιμοποιεί την ανεμόσκαλα του ιστορικού Λόγου για να την πετάξει τελικά αφού πατήσει στο μύθο, το άλλο του Λόγου, που τον οδηγεί στον αρχαίο-ελληνικό αρχέγονο κόσμο του μεγάλου, του φυσικού και του ανθρωπίνου».⁹⁷

Ο Arnold Gehlen εξέφρασε τα παραπάνω με την εντυπωσιακή διατύπωση πως, «οι προϋποθέσεις του Διαφωτισμού είναι νεκρές, μόνο οι συνέπειές του λειτουργούν ακόμα».⁹⁸ Και συνεχίζει περιγράφοντας την κατάσταση της νεωτερικότητας ως «κρυσταλλωμένη, καθώς οι δυνατότητες που περικλείει έχουν όλες αναπτυχθεί στα

⁹³ Ibid, σ.41.

⁹⁴ Γέμτου, Π. Α. (2004). *Μεθοδολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Παπαζήσης, σ.523.

⁹⁵ Γέμτου, Π. Α. (2004). *ibid*, σ.524.

⁹⁶ Habermas, J. (1993). *op. cit.*, σ.115-117.

⁹⁷ Λιανός, Α. (2007). *op. cit.*, σ.65.

⁹⁸ Habermas, J. (1993). *ibid*, σελ. 17.

βασικά τους στοιχεία. Συνεπώς, εφόσον η ιστορία των ιδεών έκλεισε, φθάσαμε στη μετά-ιστορία».⁹⁹

1.2 Μετανεωτερικότητα και μεταμοντερνισμός

Η μετανεωτερικότητα (postmodernity)¹⁰⁰ χρονικά τοποθετείται έπειτα από την νεωτερικότητα, κάνοντας έντονη την παρουσία της στο τέλος του 20^{ου} αιώνα και στις αρχές του 21^{ου}, χρησιμοποιώντας τη νεωτερικότητα, ως σημείο αναφοράς για τον αυτοπροσδιορισμό της. Ο όρος μετανεωτερικότητα, συχνά χρησιμοποιείται ως συνώνυμος με αυτόν του μεταμοντερνισμού.¹⁰¹ Ο όρος μεταμοντέρνο επικράτησε αμέσως, μετά τη δημοσίευση ενός βιβλίου του Lyotard.¹⁰² Αξίζει να διευκρινιστεί, «πως ο μεταμοντερνισμός ως έννοια έχει περιοριστεί σε τεχνοτροπίες ή κινήματα συναφή με τη λογοτεχνία, τη ζωγραφική, τις πλαστικές τέχνες και την αρχιτεκτονική, καθώς αναφέρεται σε απόψεις του αισθητικού στοχασμού πάνω στη φύση της νεωτερικότητας».¹⁰³ Ο μεταμοντερνισμός, με κέντρο βάρους τη τέχνη, χρονολογείται κυρίως από την περίοδο των νέων κινήματων της δεκαετίας του 1920, ενώ η μετανεωτερικότητα εστιάζει στο κοινωνικό-πολιτικό πλαίσιο του δυτικού κόσμου και στις καινοτομίες σε διεθνές επίπεδο, από το 1960 και έπειτα.

Οι μεταμοντερνιστές εμφορούνται από την πεποίθησή τους πως δεν είναι δυνατόν να υπάρχει αντικειμενική γνώση για τα κοινωνικά φαινόμενα. Παράλληλα, στέκονται κριτικά απέναντι και στους κλασικούς φιλελεύθερους που πιστεύουν στον ‘Διαφωτισμό’, όπως ο Kant, και απορρίπτουν την πίστη για την πρόοδο της ανθρώπινης γνώσης, την οποία οι μεταμοντερνιστές θεωρούν ως εσφαλμένη και αβάσιμη.¹⁰⁴

⁹⁹ Ibid, σελ. 18.

¹⁰⁰ Θεωρητικοί όπως ο Beck, ο Giddens και άλλοι δεν εγκαταλείπουν στην ασάφεια του όρου μετανεωτερικότητα και αναφέρονται σε μια δεύτερη νεωτερικότητα ή στην ύστερη νεωτερικότητα. Βλέπε στο: Χαραλάμπης, Δ. (1998). *Δημοκρατία και Παγκοσμιοποίηση*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, σ.18.

¹⁰¹ «Ο μεταμοντερνισμός αποτελεί μια κοινωνική θεωρία που προήλθε από μια ομάδα Γάλλων φιλοσόφων της μεταπολεμικής περιόδου που απέρριπταν τη φιλοσοφία του υπαρξισμού που κυριαρχούσε στη Γαλλία στα τέλη της δεκαετίας του 1940 και τις αρχές του 1950. Όπως οι κριτικοί θεωρητές, οι μεταμοντερνιστές επιδιώκουν να βοηθήσουν τους στοχαστές να συνειδητοποιήσουν τις εννοιακές φυλακές στις οποίες βρίσκονται περιορισμένοι. Η σημαντικότερη εννοιακή φυλακή είναι αυτή της σύγχρονης εποχής και της αντίληψης πως ο εκσυγχρονισμός οδηγεί στην πρόοδο και σε μια καλύτερη ζωή για όλους». Βλέπε στο: Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *op. cit.*, σ.366.

¹⁰² Habermas, J. (1993). *op. cit.*, σ.13.

¹⁰³ Giddens, A. (2014). *op. cit.*, σ.81.

¹⁰⁴ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *ibid*, σ.366-7.

Επίσης, οι μεταμοντερνιστές, παραχωρούν στον άνθρωπο μεγαλύτερο έλεγχο της φύσης και της κοινωνίας, απορρίπτοντας ολωσδιόλου την ιδέα πως η γνώση μπορεί να διευρύνεται και να βελτιώνεται. Έτσι, στη μετανεωτερική εποχή η γνώση μετατρέπεται σε ποσότητες πληροφόρησης, αποξενώνεται από τον ειδήμονα και παράγεται για να πωλείται και να καταναλώνεται.¹⁰⁵ Συνεπώς «είναι ιδιαίτερα επιφυλακτικοί με την ιδέα πως οι θεσμοί μπορούν να διαμορφωθούν, έτσι ώστε να είναι δίκαιοι για όλη την ανθρωπότητα. Η έννοια της οικουμενικής ανθρώπινης προόδου είναι απλά μια πλάνη».¹⁰⁶

Ενώ, είναι σημαντικό να σημειωθεί πως ο μεταμοντερνισμός δίνει ιδιαίτερη σημασία «στην πολιτισμική κυριαρχία των ΜΜΕ, όπου η πραγματικότητα και η ταυτότητα κατασκευάζονται για εμάς μέσω της διαφήμισης, της δημοφιλούς μουσικής και των τηλεοπτικών σειρών».¹⁰⁷

Κατεξοχήν, βλέπουμε ότι ο μεταμοντερνισμός έχει οριστεί ως «η δυσπιστία έναντι των μεταφηγήσεων. Οι μεταφηγήσεις αποτελούν προσεγγίσεις, όπως ο νεοφιλελευθερισμός, που ισχυρίζονται πως έχουν ανακαλύψει την αλήθεια για τον κοινωνικό κόσμο. Οι μεταμοντερνιστές βρίσκουν τέτοιες απόψεις υπερβολικές και αναξιόπιστες και δεν θεωρούν ότι υπάρχουν κριτήρια για την επαλήθευση των όποιων θεωριών. Οι μεταμοντερνιστές λειτουργούν αποδομητικά και διαχωρίζουν τις θεωρίες σε ‘αφηγήσεις’ και ‘μεταφηγήσεις’. Οι αφηγήσεις και μεταφηγήσεις οικοδομούνται πάντα από κάποιον θεωρητικό και συνεπώς επηρεάζονται από την προσωπική του σκοπιά και τις προκαταλήψεις του. Συνεπώς, μπορούν να αποδομηθούν ‘εις τα εξ ων συνετέθησαν’, έτσι ώστε να αποκαλυφθούν τα αυθαίρετα στοιχεία και η μεροληψία τους».¹⁰⁸ «Τέτοια κριτήρια δεν μπορούν να υπάρξουν γιατί η ίδια η κοινωνική επιστήμη δεν είναι ουδέτερη: είναι ιστορική, πολιτισμική, πολιτική και συνεπώς μεροληπτική. Κάθε θεωρία,¹⁰⁹ επιλέγει η ίδια τι θα θεωρήσει ‘δεδομένο’. Δεν υπάρχει ουδέτερη ή αμερόληπτη ή ανεξάρτητη σκοπιά από την οποία να μπορούμε να κρίνουμε και να επιλέξουμε ανάμεσα στις διαφορετικές απόψεις. Η εμπειρική θεωρία είναι ένας μύθος.

¹⁰⁵ Λυοτάρ, Ζ. Φ. (1979). *Η Μεταμοντέρνα κατάσταση*. Αθήνα: Γνώση, σ.33.

¹⁰⁶ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). op. cit., σ.366-7.

¹⁰⁷ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). op. cit., σ.210.

¹⁰⁸ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). ibid, σ.368.

¹⁰⁹ «Η λέξη θεωρία έχει θρησκευτικές καταβολές: θεωρός ονομαζόταν ο εκπρόσωπος, τον οποίο έστελναν οι ελληνικές πόλεις στις δημόσιες γιορτές. Κατά τη θεωρία, δηλαδή κοιτάζοντας, ο θεωρός εγκαταλείπει ολοκληρωτικά τον εαυτό του στο ιερό γίγνεσθαι (στο μυστήριο). Στη φιλοσοφική γλώσσα, η θεωρία χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει τη θέαση του κόσμου». Habermas, J. (1996). Γνώση και διαφέρον. στο Γ. Κουζέλης & Κ. Ψυχοπαίδης, *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Νήσος, σ.351-352.

Με άλλα λόγια δεν υπάρχει μια αντικειμενική πραγματικότητα. Οτιδήποτε έχει να κάνει με τον άνθρωπο είναι υποκειμενικό. Η γνώση και η ισχύς συνδέονται στενά. Η γνώση δεν είναι σε καμιά περίπτωση 'άτρωτη μπροστά στους μηχανισμούς της εξουσίας'». ¹¹⁰

Η λύση για το θεωρητικό ζήτημα που προκύπτει με τις έννοιες του μοντερνισμού (modernism) και του μεταμοντερνισμού (postmodernism) δίδεται με την παραδοχή πως «όλες οι βασικές έννοιες στις κοινωνικές επιστήμες, είναι πολύσημες. Δηλαδή, έχουν διαφορετικό νόημα ανάλογα με το θεωρητικό πλαίσιο στο οποίο λειτουργούν. Δεύτερον, ένας αποτελεσματικός τρόπος αποσαφήνισης μιας έννοιας είναι η σύγκρισή της με το αντίθετό της. Μια τέτοια σύγκριση φέρνει στην επιφάνεια διαφορές που φωτίζουν, κατά πολλαπλό τρόπο τα προβλήματα ορισμού και ορολογίας. Η μεταμοντέρνα κοινωνική σκέψη μεταπηδά από μια ακραία και ανεπιθύμητη κατάσταση (δηλαδή της στεγανοποίησης, της μη επικοινωνίας μεταξύ διαφόρων τομέων γνώσης), σε μια εξίσου ακραία κατάσταση, όπου οι «εσωτερικές» λογικές των διαφόρων μαθήσεων αγνοούνται παντελώς με αρνητικά αποτελέσματα στο επίπεδο παραγωγής γνώσεων». ¹¹¹

Σημαντικό να τονιστεί πως «η μετάβαση από τη νεωτερική εποχή της βιομηχανίας στην εποχή του ρίσκου συντελείται αθέλητα, αθέατα, αναγκαστικά ακολουθώντας την αυτονομημένη δυναμική του εκσυγχρονισμού». ¹¹²

Επιπλέον, η μετανεωτερικότητα σχετίζεται με την κατάσταση διάβρωσης των εθνικών, πολιτισμικών και γλωσσικών ταυτοτήτων, στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης. ¹¹³ Αντίθετα, προς την κοινωνική τάξη των πραγμάτων και την τυποποίηση της γνώσης που αποτελούν βασικές αρχές της νεωτερικότητας, η μετανεωτερικότητα φαίνεται να «τέρπεται από την αποσπασματικότητα, το εφήμερο και την ασυνέχεια, προτιμώντας τη διαφορά από την ομοιομορφία». ¹¹⁴ Και αν, σύμφωνα με τον Harvey, στους μετανεωτερικούς καιρούς μας ένα από τα πιο εντυπωσιακά στοιχεία είναι η πλήρης αποδοχή του εφήμερου, του κατακερματισμού, του χαοτικού και της ασυνέχειας, τότε

¹¹⁰ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *ibid*, σ.366-7.

¹¹¹ Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *op. cit.*, σ.309.

¹¹² Bech, U. (1996). *Η Επινόηση του Πολιτικού: Για μια θεωρία του εκσυγχρονισμού*. Αθήνα: «Νέα Σύνορα» - Α. Α. Λιβάνη, σ.75.

¹¹³ Harvey, D. (2007). *Η κατάσταση της Μετανεωτερικότητας*. Αθήνα: Μεταίχμιο, σ.69-100.

¹¹⁴ Thomson, K. (2003). Κοινωνικός πλουραλισμός και Μετανεωτερικότητα. στο S. Hall & D. Held, D. & A. McGrew., *Η νεωτερικότητα σήμερα*. Αθήνα: Σαββάλας, σ.335.

και η γνώση αποκτά πλουραλιστικό χαρακτήρα.¹¹⁵ Σε μια τέτοια περίπτωση το άτομο φαίνεται να ανακαλύπτει πως τίποτα δεν τελεί σε βεβαιότητα, «αφού όλα τα υπάρχοντα θεμέλια της επιστημολογίας αποδείχθηκαν αναξιόπιστα».¹¹⁶

Παράλληλα, ανιχνεύοντας τη μετανεωτερικότητα, βλέπουμε ότι αμφισβητεί τον τεολογικό χαρακτήρα της ιστορίας και την έννοια της προόδου.¹¹⁷ Ειδικότερα, ο Bell περιγράφει τη μετανεωτερικότητα ως την εξάντληση της νεωτερικότητας.¹¹⁸ Επομένως, στην εποχή της μετανεωτερικότητας συναντάμε το τέλος του θεμελιωτισμού, αλλά και το «τέλος της ιστορίας» ή όπως διαπιστώνουν οι Ulrich Beck, Anthony Giddens και Scott Lash το τέλος της παγκόσμιας τάξης.¹¹⁹ Οι ασφάλειες και οι βεβαιότητες της πρώτης νεωτερικότητας συντρίβονται, ενώ «ανοίγει ο δρόμος για την ανακάλυψη της Αμερικής της δεύτερης νεωτερικότητας».¹²⁰

Ένας εύσημος τρόπος για να γίνει κατανοητή η διαφορά της νεωτερικής και της μετανεωτερικής εποχής είναι αυτός που χρησιμοποιεί στο βιβλίο του ο Beck, ακολουθώντας τη σκέψη του Βασίλι Καντίνσκι. Πιο συγκεκριμένα, ο Καντίνσκι σε ένα δοκίμιό του με τον τίτλο «και», συγκρίνει τις δύο εποχές και απαντά στο απλοϊκό μεν διαφωτιστικό δε ερώτημα, ποια θα μπορούσε να είναι η φράση ή η λέξη που χαρακτηρίζει και κυριαρχεί στη νεωτερικότητα και στη μετανεωτερικότητα αντίστοιχα. Η απάντησή του είναι πως, «ενώ ο 19^{ος} αιώνας κυριαρχείται από το 'είτε-είτε', ο 20^{ος} συνδέεται με την κουλτούρα του 'και'».¹²¹ Πίσω από τη λέξη 'και' της μετανεωτερικής εποχής κρύβεται «η υπερβάλλουσα χαοτικότητα του, η υπερβολική του ελπίδα για ενότητα, η εξαπλωμένη αυταπάτη των ορίων και ο φόβος που γεννά. Σύμμαχό του φυσικά έχει την απαρέγκλιτη σφαιρικότητα του κόσμου».¹²² Από την άλλη πλευρά, «χωρίς 'είτε-είτε' δεν μπορεί να ζήσει κανείς και δεν μπορεί καν να σκεφτεί το 'και'. Με κανένα τρόπο το 'και' δεν φέρνει τον παράδεισο στη Γη. Ενδεχομένως να δημιουργεί εντελώς νέους κινδύνους. Όμως ο κόσμος του 'είτε-είτε', στον οποίο σκεφτόμαστε, δρούμε και ζούμε, μεταβάλλεται σε κάτι ξεπερασμένο».¹²³

¹¹⁵ Harvey, D. (2007). *ibid*, σ. 76.

¹¹⁶ Giddens, A. (2014). *op. cit.*, σ.81.

¹¹⁷ Giddens, A. (2014). *ibid*, σ.81.

¹¹⁸ Βέλτσος, Γ. (επιμ.) (2004). *Η διαμάχη. Κείμενα για τη Νεωτερικότητα*. Αθήνα: Πλέθρον, σ.20.

¹¹⁹ Giddens, A. (2014). *op. cit.*, σ.85.

¹²⁰ Λιανός, Α. (2007). *op. cit.*, σ.72.

¹²¹ Bech, U. (1996). *op. cit.*, σ.45.

¹²² Bech, U. (1996). *ibid*, σ.45-46.

¹²³ *Ibid*, σ.47.

Τον ίδιο διαχωρισμό, μέσα από συγκεκριμένες λέξεις συναντάμε και στη σκέψη του Ένγκελς, στο βιβλίο του με τίτλο 'Η διαλεκτική της φύσης', όπου επιχειρεί να δείξει την 'πάλη των αντιθέτων', μέσα στην ιστορία. Πιο συγκεκριμένα γράφει: «Το "είτε, ή" γίνεται όλο και πιο πολύ ανεπαρκές... Η διαλεκτική που δεν ξέρει από *hard and fast lines* (απόλυτα αυστηρές οροθετικές γραμμές), που γεφυρώνει τις ακίνητες μεταφυσικές διαφορές, δίπλα στο "είτε... ή" αναγνωρίζει και το "και τούτο...και εκείνο". Συμφιλιώνει τα αντίθετα και είναι η μόνη μέθοδος σκέψης κατάλληλη γι' αυτό το στάδιο».¹²⁴ Μέσα από το 'είτε... ή' βλέπουμε τη ρήξη μεταξύ της παράδοσης και της νεωτερικότητας. Ενώ, μέσα από το 'και εκείνο... και τούτο' επέρχεται η σύζευξη των αντιθέτων που συναντάμε στη μετανεωτερικότητα.¹²⁵

Εν κατακλείδι, τα συμπεράσματα για τη μεταμοντέρνα θεώρηση του Κοινωνικού συνοψίζονται σε τρεις θέσεις, όπως τις παρουσιάζει ο Νίκος Μουζέλης:

- « Η μεταμοντέρνα θεωρία σωστά τονίζει πως τα κοινωνικά φαινόμενα είναι συμβολικές κατασκευές και πως οι ερμηνείες, εννοιολογήσεις, νοηματοδοτήσεις δεν είναι προνόμιο των κοινωνικών επιστημών-αφού τις βλέπουμε στις διαδικασίες συμβολικής κατασκευής της καθημερινότητας, διαδικασίες στις οποίες εμπλέκονται όλα τα μέλη της κοινωνίας.
- Η μεταμοντέρνα θεωρία σωστά τονίζει πως η αντικειμενικότητα με την ευρεία, θετικιστική έννοια του όρου- δηλαδή, ως απουσία αξιολογικών, εννοιολογικών και γλωσσικών διαμεσολαβήσεων μεταξύ του ερευνητή και του αντικειμένου της έρευνάς του- ούτε υπάρχει ούτε μπορεί να υπάρξει.
- Η μεταμοντέρνα προσέγγιση σωστά απορρίπτει τις 'μεγάλες αφηγήσεις', αν με αυτές εννοούμε τη θετικιστική απόπειρα κατασκευής 'νόμων' ή καθολικών θεωριών που δεν λαμβάνουν σοβαρά υπόψη τους τα ιστορικά και πολιτισμικά πλαίσια μέσα στα οποία τα κοινωνικά φαινόμενα παίρνουν το συγκεκριμένο νόημά τους».¹²⁶

¹²⁴ Ένγκελς, Φρ. (2008). *Η Διαλεκτική της Φύσης*. (μτφρ. Ευτύχης Μπιτσάκης). Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, σ.191.

¹²⁵ Για μια ευρύτερη συζήτηση για τη μετανεωτερικότητα και τις επιπτώσεις της βλέπε στο: Bauman, Z. (2002). *Η μετανεωτερικότητα και τα δεινά της*. Αθήνα: Ψυχογιός.

¹²⁶ Μουζέλης, Π. Ν. (2004). Γέφυρες μεταξύ μοντέρνας και μεταμοντέρνας κοινωνικής θεωρίας, στο *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, (Τεύχος 24). Αθήνα: Θεμέλιο, σ.158-159.

1.2.1 Οι φιλοσοφικές και επιστημονικές αφετηρίες της νεωτερικότητας και μετανεωτερικότητας: Θετικισμός και Μεταθετικισμός

Περί του Θετικισμού

Αν οι όροι νεωτερικότητα και μετανεωτερικότητα περιγράφουν τις αλλαγές που συντελούνται σε κοινωνικοπολιτικό επίπεδο, οι όροι θετικισμός¹²⁷ και μεταθετικισμός περιγράφουν την επιστημονική τροχιά που ακολούθησε η επιστημολογία, επηρεασμένη κι αυτή από όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που έχουν περιγραφεί πιο πάνω. Πιο συγκεκριμένα, το ζήτημα σχετικά με την Επιστημολογία εγείρεται από το ακόλουθο ερώτημα: «με ποιον τρόπο μπορούμε να αποκτήσουμε γνώση για τον κόσμο; Στο ένα άκρο βρίσκεται η έννοια της επιστημονικής ερμηνείας του κόσμου. Ο στόχος είναι η οικοδόμηση μιας αξιόπιστης κοινωνικής επιστήμης πάνω στα θεμέλια επαληθεύσιμων εμπειρικών προτάσεων. Στο άλλο άκρο βρίσκεται η έννοια της κατανόησης του κόσμου. Στην περίπτωση αυτή, ο στόχος είναι η κατανόηση και η ερμηνεία του -υπό μελέτη- συγκεκριμένου ζητήματος. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, ιστορικά, νομικά ή ηθικά προβλήματα για την πολιτική δεν μπορούν να αποδοθούν με επιστημονικούς όρους, χωρίς να διακινδυνεύουμε την παρανόησή τους».¹²⁸

Μια από τις σημαντικότερες συζητήσεις σχετικά με τα θεμέλια των κοινωνικών επιστημών έλαβε χώρα «στο συνέδριο του Tübingen της γερμανικής Κοινωνιολογικής Εταιρείας τον Οκτώβριο του 1961 στη βάση δύο ανακοινώσεων των Popper και Adorno. Στη συζήτηση που ακολούθησε είχαν σημαντική συμβολή από την πλευρά του Κριτικού Ορθολογισμού¹²⁹ ο Albert και από την πλευρά της Σχολής της Φρανκφούρτης ο Habermas. Η δυσκολία διαμόρφωσης κοινής βάσης ήταν φανερή σε όλη τη διάρκεια του συνεδρίου, αφού ο κατηγορικός εξοπλισμός και οι πνευματικές καταβολές ήταν ριζικά διαφορετικές μεταξύ των εκπροσώπων των δύο Σχολών».¹³⁰

¹²⁷ «Ο θετικισμός (positivism) πιστεύει ότι η αξία του συνίσταται στο ότι δεν στηρίζεται σε αφηρημένους συλλογισμούς, αλλά αποκλειστικά σε θετικά γεγονότα. Γι' αυτό το λόγο, ο θετικισμός βεβαιώνει πως βρίσκεται ψηλότερα τόσο από τον υλισμό όσο και από τον ιδεαλισμό και δεν είναι ούτε το ένα ούτε το άλλο. Παράλληλα, ο θετικισμός θεωρεί την πείρα σαν σωρό από υποκειμενικά αισθήματα ή παραστάσεις και περιορίζει το ρόλο της επιστήμης μόνο στην καταγραφή και όχι στην ερμηνεία των γεγονότων. Γενάρης του θετικισμού θεωρείται ο Γάλλος φιλόσοφος του 19^{ου} αιώνα Αύγουστος Κοντ (Comte). Στο τέλος του 19^{ου} αιώνα και στην αρχή του 20^{ου}, θεωρούσαν τον εαυτό τους θετικιστή όλοι οι φιλόσοφοι που προσπαθούσαν να τοποθετηθούν ανάμεσα στον υλισμό και τον ιδεαλισμό να 'ξεπεράσουν' τις αντιθέσεις τους». Ρόζενταλ-Γιουντίν. (1978). *Φιλοσοφικό Λεξικό*. Αθήνα: Σταθμός, σ.76-77.

¹²⁸ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *op. cit.*, σ.383.

¹²⁹ «Ο κριτικός ορθολογισμός είναι ένα είδος κομμένου στη μέση ορθολογισμού, αφού διακόπτει τον αναγκαίο διαλογισμό (Reflection) στα όρια των εμπειρικών-αναλυτικών (και τυπικών) επιστημών». Γέμτου, Π. Α. (2004). *Μεθοδολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Παπαζήση, σ.472.

¹³⁰ Γέμτου, Π. Α. (2004). *ibid*, σ.471.

Τούτων δοθέντων, η συζήτηση παρέμεινε άκαρπη, χωρίς κάποιο κοινό σημείο σύμπνοιας, μεταξύ των δύο πλευρών, καθώς έστω και η αποδοχή των κανόνων της μιας πλευράς, αποτελούσε μείζον θέμα διαμάχης και κριτικής της άλλης πλευράς και τανάπαλιν. Εντούτοις, δεν πρέπει να παραβλέψουμε το γεγονός πως ο Habermas επιχείρησε, επισταμένως, να τονίσει τη σχέση επιστημονικών και εξωεπιστημονικών στοιχείων. Συγκεκριμένα, η ιδιοτυπία του Habermas έγκειται στο «ότι όχι μόνο προσπάθησε να συνδέσει τη Διαλεκτική και την Ερμηνευτική, αλλά την κατασκευή μιας καθολικής διαλεκτικής μεθοδολογίας ως σύνθεσης όλων των άλλων μεθοδολογιών».¹³¹

Παρόλα αυτά για την αγγλοσαξονική Επιστημολογία,¹³² η εικοσαετία 1940-1960 χαρακτηρίστηκε ως η περίοδος της απόλυτης κυριαρχίας του «Λογικού θετικισμού». «Ο όρος Λογικός Θετικισμός ή (Λογικός Εμπειρισμός) περιγράφει ένα φιλοσοφικό ρεύμα που δημιουργείται στη δεκαετία 1920-1930 στη Γερμανόφωνη Ευρώπη. Ο βασικός πυρήνας των πρώτων θετικιστών συσπειρώνεται, γύρω από το σεμινάριο φιλοσοφίας των Επαγωγικών Επιστημών του Moritz Schlick στο Πανεπιστήμιο της Βιέννης και αποτελεί τον λεγόμενο ‘Κύκλο της Βιέννης’».¹³³ Ο κύριος πυρήνας της θετικιστικής ανάλυσης είναι η λογική ανάλυση και εμπειρική θεμελίωση¹³⁴ της έγκυρης γνώσης.¹³⁵ Η επιστήμη αντιμετωπίζεται ως στατική και ολοκληρωμένη δομή κι αυτό προκύπτει από την υπερβολική εμπιστοσύνη των θετικιστών στις δυνατότητες της λογικής.¹³⁶ «Η Φυσική αποτελεί το πεδίο εφαρμογής της επιστημολογίας. Αυτό οφείλεται όχι μόνο στον κεντρικό ρόλο της Φυσικής (ως επιστήμης), αλλά και στη σαφήνεια και καθαρότητα των εννοιών και δομών της».¹³⁷ Αντίθετα, η ιστορία των επιστημών δεν παίζει κανένα ρόλο στη θετικιστική επιστημολογία. Οπότε το

¹³¹ Ibid, σ.470.

¹³² «Η Επιστημολογία οργανώθηκε ως αυτόνομος κλάδος έρευνας τα τελευταία 70 χρόνια. Οι φιλοσοφικές της ρίζες είναι όμως παλαιότερες. Η Επιστημολογία κινείται σε μια λεπτή γραμμή ανάμεσα στην εμπειρική ανάλυση της επιστημονικής δραστηριότητας (science of science) και τη μεταθεωρία της επιστημονικής φαντασίας (metascience of science fiction)». Γέμτου, Π. Α. (2004). *op. cit.*, σ.32-33.

¹³³ Kuhn, T.S. (2008). *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων*. Αθήνα: Σύγχρονα Θέματα, σ.11.

¹³⁴ «Λέγοντας εμπειρία εννοούμε συνήθως το πείραμα- την επαλήθευση των γνώσεων μας με την έρευνα των φαινομένων στο επιστημονικό εργαστήριο ή στην αντικειμενική πραγματικότητα. Η εμπειρία δημιουργείται στην πορεία της αλληλεπίδρασης του κοινωνικού ανθρώπου και του εξωτερικού κόσμου, στην πορεία της πρακτικής δράσης, όπου ο άνθρωπος αλλάζει τη φύση και τον εαυτό του». Ρόζενταλ-Γιουντίν. (1978). *op. cit.*, σ.55-56.

¹³⁵ Κάλφας, Β. (1997). *Επιστημονική πρόοδος και ορθολογικότητα: Προς μια ρεαλιστική ανασυγκρότηση της σύγχρονης επιστημολογίας*. Αθήνα: Νήσος, σ.27-28.

¹³⁶ Κάλφας, Β. (1997). *ibid*, σ.33.

¹³⁷ Ibid, σ.28.

αποτέλεσμα της ανάλυσης του επιστημολόγου είναι τελικό προϊόν και υποτίθεται ότι φανερώνει τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του φαινομένου που μελετά με την αξίωση πως θα ισχύει και στο μέλλον.¹³⁸

Ο Ένγκελς μάλιστα περιγράφει τη σχέση της φυσικής επιστήμης, η οποία αποτελεί τη θεμέλιο λίθο της νεωτερικότητας, με αυτή της μεταφυσικής φιλοσοφίας¹³⁹ έως και πολεμική. Χαρακτηριστικά αναφέρει: «Οι φυσικοί επιστήμονες πιστεύουν πως ελευθερώνονται από τη φιλοσοφία, αγνοώντας, ή υβρίζοντας την. Ωστόσο τους είναι αδύνατο να προχωρήσουν χωρίς σκέψη και για να σκεφτούν χρειάζονται λογικές κατηγορίες. Από την άλλη μεριά, παίρνουν αυτές τις κατηγορίες άκριτα, είτε από την κοινή συνείδηση των λεγόμενων καλλιεργημένων ανθρώπων, συνείδηση που κυριαρχείται από κατάλοιπα φιλοσοφιών από καιρό απαρχαιωμένων. Έτσι δεν ξεφεύγουν από το ζυγό της φιλοσοφίας».¹⁴⁰ Καταλήγει λοιπόν στο συμπέρασμα πως η σύζευξη της Φυσικής και της Φιλοσοφίας αποτελεί 'αναγκαίο κακό' για την προώθηση της σκέψης.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο του θετικισμού στην επιστήμη, είναι σκόπιμο να τονιστεί πως δεν αρκεί μόνο να υπάρχει λογική σύνδεση στις προκείμενες του συλλογισμού, αλλά ταυτόχρονα τα συμπεράσματα ή οι υποθέσεις να διαθέτουν εμπειρική θεμελίωση. Το γεγονός αυτό της σημασίας της εμπειρίας είναι και η βασική διαφορά της θετικιστικής προσέγγισης της επιστήμης από τη μεταφυσική.¹⁴¹ Συνεπώς, θα μπορούσαμε να προχωρήσουμε στη διάκριση των επιστημών σε φυσικές και πολιτιστικές ή πνευματικές (σύμφωνα με την νεοκαντιανή και ιστορικιστική φιλοσοφία). «Οι επιστήμες της δεύτερης ομάδας, στις οποίες από τη σημερινή σκοπιά θα εντάσσαμε τις κοινωνικές επιστήμες, προσδιορίζονται σύμφωνα μ' αυτή τη φιλοσοφική παράδοση από το ότι: α) εμπεριέχουν στοιχεία πρακτικού λόγου – συνδέονται δηλαδή με ζητήματα ηθικής, αλλά και πολιτικής και επομένως με τον προσανατολισμό αν όχι και τη γένεση της πράξης, θέτουν ζητήματα ανθρώπινων αξιών

¹³⁸ Ibid, σ.29 και 36.

¹³⁹ «Ο όρος Μεταφυσικός (μεταφυσική), χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά, από τους μελετητές των έργων του Αριστοτέλη για να χαρακτηρίσει τα θέματα που ο Αριστοτέλης πραγματεύτηκε στο έργο εκείνο που έγραψε ύστερα, Μετά τα 'Φυσικά' του. Σ' αυτό το έργο, ο Αριστοτέλης, αναφερόταν στα προβλήματα του θεού, της Αθανασίας της ψυχής, της Ελευθερίας, και γενικά τα προβλήματα, που ξέφευγαν από τα πλαίσια της Εμπειρίας». Χέγκελ, Γ. (χ.χ.). *Η επιστήμη της λογικής* (μτφρ. Αχ. Βαγενά). Αθήνα: Αναγνωστίδη, σ.ΧΧ.

¹⁴⁰ Ένγκελς, Φρ. (2008). *op. cit.*, σ.188.

¹⁴¹ Κάλφας, Β. (1997). *op. cit.*, σ.30.

και γ) εγείρουν προβλήματα νοήματος. Εξαιτίας αυτών των ιδιαίτερων προσδιορισμών οι επιστήμες του πνεύματος διαφέρουν από τις φυσικές: ως προς το αντικείμενο, ως προς τις μεθόδους και ως προς την εννοιακή τους οργάνωση». ¹⁴² «Η σύγχρονη Επιστημολογία διασπά το λογικό αδιέξοδο της κλασικής σκέψης, μέσα από την αναδιάρθρωση του προβλήματος και την εγκατάλειψη του αιτήματος των βέβαιων θεμελίων». ¹⁴³ Στη θέση του εισέρχεται η αρχή του κριτικού ελέγχου των επιστημονικών προτάσεων, καθώς η ορθολογικότητα της επιστήμης έγκειται στην κριτική συζήτηση και αξιολόγηση των διαφόρων θεωριών.

Σημαντική σε αυτό το πλαίσιο είναι η συνεισφορά του θεωρητικού Popper, ο οποίος είναι εκείνος που «γεφυρώνοντας την αγγλοσαξονική με τη γερμανική παράδοση, αλλά και περνώντας με μεγάλη άνεση από το πεδίο των ‘σκληρών’ σ’ εκείνο των ‘μαλακών’ επιστημών, έρχεται να νουθετήσει τις τελευταίες, υπαγορεύοντας προδιαγραφές επιστημονικότητας που θα πρέπει να ισχύουν και για τις κοινωνικές επιστήμες». ¹⁴⁴

Αναλυτικότερα, σύμφωνα με τον Popper η επιστημονική πρόταση ορίζεται ως η πρόταση εκείνη που επιτρέπει στον ερευνητή τον εξονυχιστικό έλεγχο της, ώστε να μπορούν να οριστούν με σαφήνεια οι λογικές προδιαγραφές και συνθήκες που την διαψεύδουν. ¹⁴⁵ Άρα, «θεωρείται πλεονέκτημα μιας θεωρίας η απλότητα όχι επειδή η ίδια η φυσική πραγματικότητα είναι απλή, αλλά επειδή μια απλή συνεκτική θεωρία είναι αυτή που προσφέρεται για σοβαρότερο εμπειρικό έλεγχο». ¹⁴⁶

Εφόσον, λοιπόν, ο Popper διαπιστώνει πως οι επιστημονικές προτάσεις υπόκεινται συνεχώς σε κριτικό έλεγχο ορθολογικότητας «αυτό σημαίνει πως ...η επιστήμη δεν είναι κτισμένη πάνω σε βράχους... είναι ένα οικοδόμημα που οι κολώνες της βυθίζονται στο έλος. Γι’ αυτό δεν σταματά κανείς να βυθίζει τις κολώνες, επειδή, βρήκε σταθερό έδαφος: αν υπάρχει ελπίδα ότι οι κολώνες θα συγκρατήσουν το οικοδόμημα, αποφασίζουμε να ικανοποιηθούμε προσωρινά με την τωρινή τους σταθερότητα». ¹⁴⁷ Εν συντομία, ο Popper προερχόμενος από τη σχολή του Λογικού θετικισμού, πρότεινε ένα θεωρητικό μοντέλο, το οποίο δίνει έμφαση στην ορθολογικότητα και στον έλεγχο των προτάσεων. Μέσα από τη διάγνωση, επιτυγχάνουμε τη μείωση της άγνοιας και

¹⁴² Κουζέλης, Γ., & Ψυχοπαίδης, Κ. (1996). *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών, κείμενα*. Αθήνα: Νήσος, σ.13-14.

¹⁴³ Γέμτου, Π. Α. (2004). *op. cit.*, σ.38.

¹⁴⁴ Κουζέλης, Γ., & Ψυχοπαίδης, Κ. (1996). *op. cit.*, σ.21.

¹⁴⁵ Κάλφας, Β. (1997). *op. cit.*, σ.79.

¹⁴⁶ Κάλφας, Β. (1997). *ibid*, σ.79.

¹⁴⁷ Γέμτου, Π. Α. (2004). *op. cit.*, σ.39.

σύμφωνα με αυτή την παραδοχή όσες προτάσεις δεν παρέχουν τη δυνατότητα εμπειρικού ελέγχου δεν είναι επιστημονικές.

Αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά που αναφέρθηκαν είναι που απορρίπτονται από τους ‘ιστορικιστές’ και τον κύριο εκπρόσωπό τους τον Kuhn με τον ισχυρισμό πως, «οι εμπειρικές συνέπειες δύο θεωριών θα μπορούσαν να εκληφθούν ως αντιφατικές- και επομένως συγκρίσιμες- μόνο αν οι χρησιμοποιούμενοι επιστημονικοί όροι είχαν και στις δύο θεωρίες το ίδιο νόημα. Κάτι τέτοιο όμως δε συμβαίνει, αφού το περιγραφικό λεξιλόγιο κάθε θεωρίας είναι συνάρτηση όλων των συστατικών της θεωρίας και αλλάζει από τη μια θεωρία στην άλλη».¹⁴⁸

1.2.3 Περί Μεταθετικισμού

Στο ανθρώπινο και επιστημονικό διάβα και στη συνεχή επιστημολογική συζήτηση και διαπάλη, παράλληλα, αξίζει να σημειωθεί πως οι θετικιστικές μεθοδολογίες έχουν προκαλέσει μεταθετικιστικές αντιδράσεις, με τη μορφή: α) της Κριτικής θεωρίας, β) του Μεταμοντερνισμού,¹⁴⁹ και γ) του Κονστρουκτιβισμού.¹⁵⁰ Γίνεται σαφές λοιπόν ότι ο μεταθετικισμός αποτελεί μια ευρύτατη σχολή, όπου όλες αυτές οι μεθοδολογικές προσεγγίσεις είναι σύνθετες και εκλεπτυσμένες και καθεμιά παρουσιάζει σημαντικές εσωτερικές διαφωνίες μεταξύ των υποστηρικτών της.¹⁵¹ Σε ό,τι αφορά πάντως την επιστημολογία κάποιοι μεταμοντερνιστές πιστεύουν πως μια ικανοποιητική ερμηνεία του κοινωνικού και πολιτικού κόσμου είναι πράγματι δυνατή, ενώ άλλοι (πιο μηδενιστές) απορρίπτουν μια τέτοια πιθανότητα.¹⁵²

Όσον αφορά στην Κριτική θεωρία αυτή είναι μια μεθοδολογική προσέγγιση, η οποία αποτελεί εξέλιξη της μαρξιστικής σκέψης και βασική της επιδίωξη είναι η κριτική ανάπτυξη του Μαρξισμού.¹⁵³ Αναπτύχθηκε από μια μικρή ομάδα Γερμανών στοχαστών, όπως ήταν οι Herbert Marcuse, Theodor Adorno και Max Horkheimer, πολλοί εκ των οποίων (αναγκασμένοι να φύγουν από τη Χιτλερική Γερμανία) ζούσαν

¹⁴⁸ Κάλφας, Β. (1997). *ibid*, σ.94.

¹⁴⁹ Για τον μεταμοντερνισμό ήδη μιλήσαμε στο πρότερο μέρος της εργασίας και δη στην άρρηκτη του σχέση με τη μετανεωτερικότητα, οπότε για καθαρά σχεδιαγραμματικούς λόγους δεν θα επεκταθούμε στο σημείο αυτό.

¹⁵⁰ Ίδιας μεταθετικιστικής υφής είναι και η προσέγγιση της θεωρίας αρχών που δεν εντάσσεται στους ερευνητικούς σκοπούς της παρούσας εργασίας.

¹⁵¹ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *op. cit.*, σ.362.

¹⁵² Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *ibid*, σ.384.

¹⁵³ Γέμτου, Π. Α. (2004). *op. cit.*, σ.461-462.

εξόριστοι στις ΗΠΑ και έγιναν γνωστοί ως η «Σχολή της Φρανκφούρτης».¹⁵⁴ Ο Antonio Gramsci και η πρόμη Σχολή της Φρανκφούρτης επιδίωξαν «να εκσυγχρονίσουν τη φιλοσοφία του Μαρξ, προκειμένου να παράξει μια κριτική θεωρία της κοινωνίας».¹⁵⁵ Η σχολή της Φρανκφούρτης υποστήριξε πως στις καπιταλιστικές κοινωνίες οι καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής ενσταλάζονται σε όλες τις εκφάνσεις των κοινωνικών σχέσεων, με αποτέλεσμα, «κάθε μορφή λαϊκής κουλτούρας, καθώς και η ‘υψηλή’ τέχνη και η λογοτεχνία θα πρέπει να φέρουν τα σημάδια των καπιταλιστικών αξιών».¹⁵⁶ Ο Gramsci, άλλωστε, τόνισε πως η κύρια πηγή εξουσίας του κεφαλαίου συνδέεται στενά με τον έλεγχο των ιδεών.¹⁵⁷

Αξίζει να σημειωθεί πως σύμφωνα με την κριτική θεωρία τρία είναι τα χαρακτηριστικά της κουλτούρας του καπιταλισμού που λειτουργούν εργαλειακά για τον έλεγχο αυτών των ιδεών:

- «Ο εργαλειακός λόγος, ο οποίος εστιάζει στο πώς μπορούν να πετύχουν τα πράγματα κάποιον στόχο αντί του κατά πόσο αξίζει ο στόχος ή αν τα εργαλεία που χρησιμοποιούνται θα πρέπει να χρησιμοποιηθούν για συγκεκριμένους σκοπούς.
- Ο ρόλος της μαζικής κουλτούρας στην αποχώνωση των διανοητικών διαδικασιών, ο οποίος είναι τόσο αποτελεσματικός που θα εξαπλωθεί ακόμα και στα πιο υψηλά επίπεδα της καλλιτεχνικής και πολιτισμικής ζωής.
- Η επικράτηση ενός τύπου προσωπικότητας που όχι μόνο δέχεται την κυριαρχία, αλλά συνάμα την επιθυμεί. Σύμφωνα με τον Marcuse, ενώ στα πρώτα στάδια του καπιταλισμού είναι αναγκαίος ένας βαθμός καταπίεσης για να διασφαλιστεί ότι οι άνθρωποι συγκεντρώνονται στην εργασία και στην παραγωγή, εντούτοις από φόβο, μήπως διασαλευτεί η ισορροπία του συστήματος από την πλεονάζουσα καταπίεση, το σύστημα χρησιμοποιεί σεξουαλικές εικόνες για την πώληση προϊόντων στις καπιταλιστικές κοινωνίες, γιατί αυτός είναι μεταξύ άλλων και ένας τρόπος ικανοποίησης των επιθυμιών, των οποίων η μη

¹⁵⁴ «Η σημαντικότερη σύγχρονη εξέλιξη της μαρξιστικής σκέψης είναι έργο της Σχολής της Φρανκφούρτης. Η ονομασία Σχολή καθιερώθηκε στη δεκαετία 1950-1960 για δύο γενεές διανοουμένων που συνδέθηκαν στενά με το Institut für sozialforschung της Φρανκφούρτης. Οι εκπρόσωποι της σχολής καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα δραστηριοτήτων: φιλοσοφία, κοινωνιολογία, ψυχανάλυση, Κοινωνική Ψυχολογία, Θεωρία του Δικαίου, Θεωρία της Μουσικής και της Λογοτεχνίας, Ιστορία τα Απω Ανατολής, Μελέτη της Σοβιετικής Οικονομίας», βλέπε στο: Γέμτου, Π. Α. (2004). *op. cit.*, σ.461.

¹⁵⁵ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *op. cit.*, σ.67.

¹⁵⁶ *Ibid*, σ.67.

¹⁵⁷ *Ibid*, σ.69.

ικανοποίηση θα ήταν πιθανός επικίνδυνη. Συνεπώς η χρήση του σεξ μετατρέπεται σε εργαλείο κυριαρχίας ή χειραγώγησης».¹⁵⁸

Από την άλλη πλευρά, οι υποστηρικτές της Κριτικής θεωρίας «απορρίπτουν τρία βασικά αξιώματα του θετικισμού: την ύπαρξη μιας εξωτερικής αντικειμενικής πραγματικότητας, τη διάκριση μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού και την ύπαρξη μιας κοινωνικής επιστήμης που στερείται αξιών. Σύμφωνα με τους συγκεκριμένους στοχαστές, ούτε η πολιτική ούτε η οικονομία μπορεί να λειτουργήσει με βάση κάποιους απαρασάλευτους κοινωνικούς νόμους. Ο κοινωνικός κόσμος είναι ένα οικοδόμημα άμεσα συνδεδεμένο με τον χώρο και τον χρόνο: το σύστημα αποτελεί ένα δημιούργημα των ισχυρών. Οτιδήποτε σχετίζεται με την κοινωνία, μεταλλάσσεται με την πάροδο του χρόνου και συνεπώς έχει ιστορική αξία. Από τη στιγμή λοιπόν που η πολιτική δημιουργείται και δεν προϋπάρχει, δεν μπορεί να υπάρξει μια θεμελιώδης διάκριση μεταξύ του υποκειμένου (αναλυτή) και του αντικειμένου (του αναλυόμενου φαινομένου). Για τους υποστηρικτές της κριτικής θεωρίας, η γνώση δεν είναι και δεν μπορεί να είναι ουδέτερη ούτε ηθικά, ούτε πολιτικά, ούτε ιδεολογικά. Η γνώση στο σύνολό της αντανακλά τα συμφέροντα του εκάστοτε παρατηρητή. Η γνώση είναι πάντα μεροληπτική γιατί αποτελεί απότοκο της κοινωνικής οπτικής γωνίας του αναλυτή. Η γνώση συνεπώς αποκαλύπτει μια τάση – εκούσια ή ακούσια – προς συγκεκριμένα συμφέροντα, αξίες, ομάδες, κόμματα, τάξεις, έθνη κ.ο.κ».¹⁵⁹

Υπό αυτό το αναστοχαστικό πρίσμα, μπορεί να υποστηριχτεί η θέση, σύμφωνα με την οποία «δεν υπάρχει κάποιο αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ των μεθοδολογικών άκρων του θετικισμού και του μεταθετικισμού. Αντί να επιλέξουμε ανάμεσα τους μπορεί να προχωρήσουμε σε μια σύνθεση: το ζήτημα είναι να εντοπίσουμε τη συνέχεια, το συνδετικό κρίκο ανάμεσα σε αυτά τα δύο άκρα».¹⁶⁰ Άλλωστε όπως επισημαίνει και ο E. Durkheim, «τη στιγμή που μια νέα τάξη φαινομένων γίνεται αντικείμενο επιστήμης, τα φαινόμενα αναπαρίστανται ήδη στο πνεύμα όχι μόνο με αισθητές εικόνες, αλλά και με ένα είδος ακατέργαστων εννοιών».¹⁶¹ Η σύνδεση του εμπειρικού κόσμου και του

¹⁵⁸ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *op. cit.*, σ.69-71.

¹⁵⁹ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *op. cit.*, σ.363.

¹⁶⁰ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *ibid.*, σ.384.

¹⁶¹ Durkheim, E. (1996). *Κανόνες παρατήρησης των κοινωνικών φαινομένων*. στο Γ. Κουζέλης & Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Νήσος, σ.87.

κόσμου των ιδεών διαφαίνεται ακόμα και από την παραδοχή πως «ο στοχασμός προηγείται της επιστήμης».¹⁶²

Αν θα μπορούσαμε να αποδώσουμε σχηματικά τη θέση των διαφορετικών μεθοδολογικών προσεγγίσεων σε δύο διαστάσεις αυτό θα είχε τη μορφή του σχήματος που παρουσιάζεται παρακάτω. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να διαφύγει της προσοχής μας, όπως τονίζει και ο Ένγκελς, πως όποια και να είναι η περιφρόνηση που τρέφει κάποιος για κάθε θεωρητική επιστήμη, δεν δύναται χωρίς θεωρητική σκέψη να συσχετίσει κανείς τα γεγονότα της φύσης ή ακόμα καλύτερα να επιχειρήσει την κατανόηση της σχέσης που υπάρχει ανάμεσά τους.¹⁶³

Σ' αυτό το πλαίσιο, σύμφωνα με την προτεινόμενη προσέγγιση, η διαλεκτική είναι η κινούσα ψυχή κάθε επιστημονικής ανάπτυξης και είναι η αρχή, με την οποία μόνο εισάγεται στο περιεχόμενο της επιστήμης έμμονος συνειρμός και αναγκαιότητα, και η οποία ανυψώνει αυτό πάνω από το πεπερασμένο όχι εξωτερικά αλλά πραγματικά.¹⁶⁴

¹⁶² Durkheim, E. (1996). Κανόνες παρατήρησης των κοινωνικών φαινομένων. στο Γ. Κουζέλης & Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών. Αθήνα: Νήσος, σ.87.

¹⁶³ Ένγκελς, Φρ. (2008). *op. cit.*, σ.42.

¹⁶⁴ Χέγκελ, Γ. (ΕΓΕΛΟΣ)(χ.χ.). *op. cit.*, σ.109-110.

1.3 Η Διαλεκτική ως γέφυρα μεταξύ νεωτερικότητας και μετανεωτερικότητας

Στη βάση της προτεινόμενης προσέγγισης¹⁶⁵ (που αποτελεί βασικό αναλυτικό εργαλείο της παρούσας διδακτορικής διατριβής) την ιδέα της σύνθεσης των δύο αντίθετων τάσεων την αντλούμε από τη διαλεκτική σύλληψη του κόσμου.¹⁶⁶

Στην ιστορική της αναδρομή και θέαση, η Διαλεκτική μελετήθηκε συστηματικά από τον Αριστοτέλη και τον Χέγκελ. «Ο Αριστοτέλης ερεύνησε τις ουσιαστικές μορφές της διαλεκτικής νόησης. Μα στην ελληνική φιλοσοφία η διαλεκτική εμφανίζεται σε πρωτόγονη απλότητα».¹⁶⁷ Ο Χέγκελ από την άλλη πλευρά, σημείωνε πως οι έννοιες έχουν ζωή μέσα τους, κίνηση και την τάση να αλλάζουν στο αντίθετό τους, ονομάζοντας την κίνηση αυτή 'διαλεκτική κίνηση'.¹⁶⁸ «Ετυμολογικά η λέξη Διαλεκτική προέρχεται από το ελληνικό ρήμα 'διαλέγω-ομαι', που σημαίνει κάνω συζήτηση, διεξάγω πολεμική. Πολλοί φιλόσοφοι στην αρχαιότητα, λέγοντας διαλεκτική εννοούσαν την τέχνη να φτάνει κανείς στην αλήθεια ξαναφανερώνοντας τις αντιθέσεις στις κρίσεις του αντιπάλου και ξεπερνώντας τις αντιθέσεις αυτές. Ο Σωκράτης αποτελεί έναν εξ αυτών οι οποίοι συνάντησαν την λογική λειτουργία του πνεύματος μέσα από τον διάλογο. «Ο διάλογος, όπως τον εννοεί ο Σωκράτης, έδωσε γέννηση στην πλατωνική διαλεκτική και κατόπιν στη φιλοσοφική μέθοδο, τη συλλογιστική στην ουσία της, που ακολουθούμε ακόμα».¹⁶⁹ Κατοπινά, η διαλεκτική μετατράπηκε σε διδασκαλία για τη γενική σχέση και εξέλιξη των δεδομένων. Υπό αυτό το πρίσμα, η διαλεκτική βλέπει πως όλα τα φαινόμενα κινούνται και μεταβάλλονται αιώνια και την εξέλιξη της φύσης τη βλέπει σαν αποτέλεσμα της εξέλιξης και της πάλης των αντιθέσεων στη φύση».¹⁷⁰

Σ' αυτή τη βάση, θα λέγαμε ότι το τρίπτυχο της διαλεκτικής σκέψης αποτυπώνεται ως εξής:

1. Διατυπώνεται ένας ισχυρισμός (θέση)
2. Αντικρούεται ο ισχυρισμός με έναν άλλο ισχυρισμό (αντίθεση)

¹⁶⁵ Για τη διαλεκτική ως αναλυτικό εργαλείο του ιδεολογικού φαινομένου βλέπε: Βασιλειάδης, Δ. (1977). *ΠΑΚ-ΠΑΣΟΚ, μύθος και πραγματικότητα*. Αθήνα: Διάλογος, σ.165-167

¹⁶⁶ Ένγκελς, Φρ. (2008). *op. cit.*, σ.53-54.

¹⁶⁷ Ρόζενταλ-Γιουντίν. (1978). *op. cit.*, σ.44.

¹⁶⁸ Χέγκελ, Γ. (ΕΓΕΛΟΣ)(χ.χ.). *op. cit.*, σ.ΧΧVI-ΧΧVII.

¹⁶⁹ Μπερζόν, Α. (χ.χ.). *op. cit.*, σ.60.

¹⁷⁰ Ρόζενταλ-Γιουντίν. (1978). *ibid*, σ.43.

3. Αίρεται η σύγκρουση με το διάλογο (σύνθεση), που δίνει τη νέα θέση της διαλεκτικής τριάδας». ¹⁷¹

Σύμφωνα με τον Ένγκελς, αν η ύλη μάς φαίνεται σαν κάτι δεδομένο, άφθαρτο και αδημιούργητο, τότε και η κίνηση οφείλει να φέρει τα ίδια χαρακτηριστικά. Οπότε το γεγονός ότι τα σώματα στη φύση βρίσκονται σε αμοιβαία αλληλεπίδραση, αυτό ακριβώς το γεγονός μαρτυρά την κίνηση. ¹⁷² Η φύση άλλωστε βρίσκεται σε μια συνεχή κίνηση, τίποτα μέσα σε αυτή δεν συντελείται μεμονωμένα, καθώς η κίνηση είναι καθολική. Αυτή άλλωστε είναι και η παγίδα στην οποία πέφτουν οι επιστήμονες, όταν εξετάζουν τα φαινόμενα αποσπασματικά, με αποτέλεσμα να μην αντιλαμβάνονται τα φαινόμενα ακόμα και στις πιο απλές τους καταστάσεις, γιατί τους διαφεύγει η σημαντική λεπτομέρεια της ολόπλευρης κίνησης. ¹⁷³ Η σφαιρική αντίληψη της κίνησης των φαινομένων (φυσικών, κοινωνικών) είναι αυτή, που επιτρέπει στους επιστήμονες όχι μόνο τη βαθύτερη κατανόηση των φαινομένων αλλά την πρόβλεψη των απώτερων συνεπειών από τις πράξεις αυτές. ¹⁷⁴

Ο Ένγκελς μάλιστα είναι αυτός που επιδιαικλεύει ακόμα περισσότερο το φαινόμενο της διαλεκτικής, αναγνωρίζοντας του πέρα από την ιδιότητα της πρόβλεψης ενός φαινομένου και την ιδιότητα της εξωτερικής παρέμβασης - σχεδιασμού και ελέγχου του φαινομένου αυτού. Πιο συγκεκριμένα, σημειώνει πως: «το πρώτο πράγμα που μας κάνει εντύπωση όταν παρατηρούμε την κινούμενη ύλη, είναι η αμοιβαία εξάρτηση των ατομικών κινήσεων των ξεχωριστών σωμάτων, ο αμοιβαίος καθορισμός τους. Γιατί δεν βρίσκουμε μόνο πως μια ιδιαίτερη κίνηση ακολουθείται από κάποια άλλη, αλλά ότι μπορούμε να προκαλέσουμε μια ορισμένη κίνηση, δημιουργώντας τις συνθήκες, μέσα στις οποίες πραγματοποιείται, εντός της φύσης, κι ακόμα ότι μπορούμε να δημιουργήσουμε κινήσεις που δεν πραγματοποιούνται καθόλου στη φύση (βιομηχανία) και ότι μπορούμε να δίνουμε σε αυτές τις κινήσεις προκαθορισμένη κατεύθυνση και έκταση». ¹⁷⁵ Να σημειωθεί βέβαια πως αυτή η παραδοχή ισχύει κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις, γιατί σε ένα τέτοιο εγχείρημα που η κίνηση δεν είναι φυσική κατάσταση και η 'θέση' είναι προϊόν πειραματισμού του δρώντος υποκειμένου, τότε η πιθανή 'αντίθεση' ενέχει περιθωρίου σφάλματος, καθώς σύμφωνα με το

¹⁷¹ Γέμτου, Π. Α. (2004). *op. cit.*, σ.431.

¹⁷² Ένγκελς, Φρ. (2008). *op. cit.*, σ.52.

¹⁷³ Ένγκελς, Φρ. (2008). *ibid.*, σ. 157.

¹⁷⁴ *Ibid.*, σ. 160.

¹⁷⁵ *Ibid.*, σ. 208.

σκεπτικισμό του Χιουμ, «η κανονικότητα του *post hoc* δεν μπορεί ποτέ να θεμελιώσει ένα *propter hoc*». ¹⁷⁶

Στον πυρήνα της η φιλοσοφία του Ένγκελς για τη συνεχή πάλη των αντιθέτων, έχει την απαρχή της στη σκέψη του Ηράκλειτου. «Ο Ηράκλειτος θεωρείται ο δημιουργός μιας διαλεκτικής φιλοσοφίας που με τη σκέψη συλλαμβάνει το ακατάπαυστο γίνεσθαι της ολότητας, όπου η αρνητικότητα είναι το κίνητρο του γίνεσθαι και η αλήθεια του απόλυτου και του άπειρου αποκαλύπτονται με την ενότητα των αντιθέτων». ¹⁷⁷ «Έτσι το σύμπαν (σύμφωνα με τον Ηράκλειτο) είναι κάθε στιγμή μια διχασμένη και συνάμα αποκαθιστάμενη ενότητα, ένας πόλεμος που βρίσκει τη συμφιλίωσή του, μια στέρηση που βρίσκει την πλήρωσή της: η ουσία του κόσμου είναι η αόρατη αρμονία όπου έχουν καταλήξει όλες οι διαφορές και οι αντιθέσεις. Ο κόσμος είναι γίνεσθαι, και γίνεσθαι είναι ενότητα των αντιθέσεων». ¹⁷⁸

Σε άμεση συστοιχία, παρατηρούμε τη «θεωρία των εναντίων» των Πυθαγορείων, οι οποίοι, μέσα από τον συνδυασμό μυστικισμού και μαθηματικών, στοχάζονται την αρμονία και τις αντιθέσεις. ¹⁷⁹ Οι Πυθαγόρειοι μέσα στον μεταφυσικό δυϊσμό τους, διέκριναν ένα 'τέλειο' και ένα 'ατελές' σύστημα, σύμφωνα με το οποίο θεωρούσαν τον έναστρο ουρανό με την υπέροχη συμμετρία των κινήσεών του βασίλειο της τελειότητας, ενώ, αντίθετα, τον κόσμο 'κάτω από το φεγγάρι', εξαιτίας της αναταραχής που προκαλούσαν οι μεταβαλλόμενες διαμορφώσεις και κινήσεις, τον θεωρούσαν βασίλειο της ατέλειας. ¹⁸⁰

Έτσι, επανερχόμενοι στην πολιτική διάσταση της διαλεκτικής του Ένγκελς διαβάζουμε πως, «η Διαλεκτική απέδειξε από τα αποτελέσματα που προκύπτουν από την επιστημονική μας πείρα για τη φύση, ότι όλες γενικά οι πολικές αντιθέσεις καθορίζονται από την αμοιβαία δράση των δύο αντίθετων πόλων, ότι ο χωρισμός και η αντίθεση των δύο πόλων υπάρχει μόνο μέσα στην αμοιβαία τους σύνδεση και ενότητα, και αντίστροφα ότι η ενότητα τους υπάρχει μονάχα μέσα στο χωρισμό τους

¹⁷⁶ Ένγκελς, Φρ. (2008). *op. cit.*, σ.208.

¹⁷⁷ Αξελός, Κ. (1962). *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία* (μτφρ. Δ. Δημητριάδης). Αθήνα: Σύγχρονη κλασική Βιβλιοθήκη Εξάντας, σ.293.

¹⁷⁸ Windelband, W., & Heimsoeth, H. (1991). *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων. Η φιλοσοφία των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων* (μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος). Α' τόμος, Αθήνα: ΜΙΕΤ, σ.62

¹⁷⁹ Αξελός, Κ. (1962). *ibid*, σ.55.

¹⁸⁰ Windelband, W., & Heimsoeth, H. (1991). *ibid*, σ.70.

και η αμοιβαία τους σύνδεση μόνο στην αντίθεσή τους».¹⁸¹ Ένας τρόπος για να κατανοήσουμε τον πιο πάνω ισχυρισμό είναι από το παράδειγμα της ιστορίας, όπου η πρόοδος επιτυγχάνεται, αφού προηγηθεί η αμφισβήτηση-άρνηση της ‘επικρατούσας θέσης’.¹⁸² Επομένως, σε όλα τα κομβικά σημεία ‘μετάβασης’¹⁸³ στην ιστορία ενός λαού, παρατηρούμε το φαινόμενο της διαλεκτικής, μέσα από την πάλη των αντίθετων τάσεων. Στοιχείο εξαιρετικά ενδιαφέρον για την κατανόηση της διαδικασίας μετάβασης και εν τέλει του μετασχηματισμού μιας κοινωνίας.

Εν κατακλείδι, για να υπάρξει πρόοδος σε μια κοινωνία πρέπει να υπάρχει κίνηση και η κίνηση αυτή επιτυγχάνεται, μόνο όταν η ‘θέση’ με τον καιρό παγιωθεί και γίνει τόσο ισχυρή ώστε να προκαλέσει την οξεία άρνηση της ‘αντίθεσης’, η οποία θα οδηγήσει μέσα από τη σύγκρουση στη σύνθεση που θα πάρει τη σειρά της νέας ‘θέσης’.

Παρενθετικά αξίζει να αναφερθεί η ανάλυση του Gurr, ο οποίος υποστηρίζει πως υπάρχει μια χρυσή τομή που οδηγεί την κοινωνία στο να εκφράσει την αντίθεσή της, καθώς η ‘απόλυτη στέρηση’ προκαλεί παθητικότητα και παραίτηση στις αντιδράσεις ενός λαού, ενώ αντίθετα η ‘σχετική στέρηση’ είναι αυτή που οδηγεί σε εκρηκτικές καταστάσεις, επειδή δημιουργεί χάσμα ανάμεσα στην προσδοκία και την πραγματικότητα.¹⁸⁴ Με άλλα λόγια η κατάσταση της σχετικής στέρησης μέσα σε μια κοινωνία δημιουργεί την ελπίδα της μεταβολής και άρα την αντίδραση της αντίθεσης. Επομένως, η κατάσταση της απόλυτης στέρησης είναι αυτή που τελικά αμβλύνει τα αντανακλαστικά της κοινωνίας, αποστερώντας έτσι κάθε ελπίδα για αντίδραση ενώ παράλληλα μπλοκάρει τη διαλεκτική κίνηση της κοινωνίας.

Εντούτοις, «δεν πρέπει να συγχέουμε την κύρια αντίθεση μιας κοινωνίας με τη θεμελιώδη αντίθεση ενός συστήματος παραγωγής, δηλαδή με την αντίθεση, ανάμεσα στις παραγωγικές σχέσεις και στο επίπεδο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων».¹⁸⁵ Όπως υποστηρίζει ο Bettelheim, «μόνο η κατανόηση της πολυσύνθετης ενότητας, όπου ανήκει η κύρια αντίθεση, επιτρέπει την ανάπτυξη μέχρι την τελευταία συνέπεια και

¹⁸¹ Έγγκελς, Φρ. (2008). *ibid*, σ.53-54.

¹⁸² Έγγκελς, Φρ. (2008). *op. cit.*, σ.190.

¹⁸³ «Η μετάβαση είναι μία περίοδος κοινωνικής και πολιτικής επανάστασης που βρίσκεται σε αντιστοιχία με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και των παραγωγικών σχέσεων. Είναι η εποχή, κατά τη διάρκεια της οποίας η ανάπτυξη των αντιφάσεων ενός κοινωνικο-οικονομικού σχηματισμού φτάνει στην τελική της φάση και, έτσι, παίρνει τέλος μια αντιφατική ανάπτυξη». Godelier, M. (2003). *Η θεωρία της μετάβασης στον Μάρξ. Βιβλιοθήκη κοινωνικής επιστήμης & κοινωνικής πολιτικής*. Αθήνα: Gutenberg, σ.26.

¹⁸⁴ Gurr, T. (1980). *Why Men Rebel*, NJ: Princeton University Press.

¹⁸⁵ Bettelheim, Ch. (χ.χ.). *Μετάβαση στη Σοσιαλιστική οικονομία*. Αθήνα: Σοσιαλιστική Βιβλιοθήκη Μπάυρον, σ.187.

εκδήλωση και των άλλων αντιθέσεων (ακόμα και των θεμελιωδών αντιθέσεων). Ένα βήμα πιο πέρα, αν η κύρια αντίθεση δεν αναπτύσσεται μέχρι το τέρμα της παρατηρούμε, κατά κύριο λόγο, δευτερεύοντες ανασχηματισμούς. Αυτοί θα έχουν σαν συνέπεια μια αλλαγή της κύριας όψης της κύριας αντίθεσης, π.χ. μια αλλαγή καθεστώτος ή πολιτεύματος. Δεν θα έχουν σαν συνέπεια μια αλλαγή του συστήματος παραγωγής ή μάλλον της ταξικής φύσης του κράτους». ¹⁸⁶ Αν αναλογιστούμε πως η κίνηση, σύμφωνα με τον Ένγκελς, είναι αέναη, τότε οι όροι της διαλεκτικής φαίνεται να ισχύουν στο διηνεκές όχι μόνο στα φυσικά, αλλά και στα πολιτικά και κοινωνικά φαινόμενα. Άλλωστε όπως γράφει ο Μάο Τσε Τούνγκ, «...σε κάθε πολυσύνθετη διαδικασία ανάπτυξης των φαινομένων, υπάρχει ολόκληρη σειρά αντιθέσεων μέσα στις οποίες υπάρχει πάντοτε μια που θα είναι η κύρια αντίθεση...». ¹⁸⁷

1.3.1 Μαρξιστική διαλεκτική

Η Διαλεκτική υπήρξε αναμφίβολα κεντρικό στοιχείο των έργων του Marx και του Engels, στοιχείο που δείχνει πως και οι δύο στοχαστές επηρεάστηκαν από τον Hegel, συγκρατώντας όμως μόνο 'το λογικό πυρήνα' της σκέψης του. Αξίζει να σημειωθεί πως ο Hegel προχωρά στη μετάβαση από τη διαλεκτική των εννοιών, που προϋποθέτει την αντίφαση μεταξύ ιδεών, στη διαλεκτική των αντικειμένων, δηλαδή μεταξύ πράγματων. Αυτό το οξύμωρο δεν στερείται επιστημονικής θεμελίωσης στη θεωρία του, γιατί σύμφωνα με τη φιλοσοφία του τα αντικείμενα είναι δημιουργήματα (συμπυκνώματα) της ιδέας. Άλλωστε, «ο μαρξισμός ορθώνεται ενάντια στον καπιταλισμό, αλλά στην πραγματικότητα από αυτόν προήλθε και διαρκώς έχει πάνω του τη μοιραία σφραγίδα του υλιστικού πνεύματος». ¹⁸⁸ Άρα, μαρξισμός και καπιταλισμός βρίσκονται μεταξύ τους σε μια διαρκή ώσμωση και αμφίδρομη σχέση. Σ' αυτή τη βάση, ο Engels ιδιαίτερα στην τελευταία του περίοδο, επιχείρησε μια καθολική σύλληψη του κόσμου, στο πλαίσιο της οποίας η ανθρώπινη ιστορία είναι μια συνέχεια της βιολογικής εξέλιξης των όντων (διαλεκτικός υλισμός). ¹⁸⁹ Και ο όρος

¹⁸⁶ «Για παράδειγμα η αντίθεση ανάμεσα στις εθνικές φιλοδοξίες και στην ιμπεριαλιστική καταπίεση αποτελεί την κύρια αντίθεση κατά τη διάρκεια του αγώνα μιας αποικιοποιημένης χώρας για την πολιτική της ανεξαρτησία. Όλες οι άλλες αντιθέσεις συγκεντρώνονται (ή συγχωνεύονται) μέσα σε αυτή την κύρια αντίθεση». Bettelheim, Ch. (χ.χ.). op. cit., σ.187

¹⁸⁷ Bettelheim, Ch. (χ.χ.). ibid, σ.176.

¹⁸⁸ Berdiaeff, N. (χ.χ.). *Χριστιανισμός και κοινωνική πραγματικότητα*. (μτφρ. Β. Τ. Γιούλτση). Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, σ.100.

¹⁸⁹ Γέμτου, Π. Α. (2004). op. cit., σ.437-438.

αυτός απορρέει από το γεγονός ότι «η μέθοδος του για τη μελέτη των φυσικών φαινομένων, η μέθοδός του για τη γνώση των φαινομένων αυτών είναι η διαλεκτική και η ερμηνεία που δίνει στα φαινόμενα της φύσης, η αντίληψή του για τα φαινόμενα της φύσης, ήτοι η θεωρία του είναι υλιστική. Επειδή ο υλισμός του Φόϋερμαχ ήταν ασυνεπής, μεταφυσικός και αντί-ιστορικός, ο Μαρξ και ο Ένγκελς πήραν από τον υλισμό του το ‘βασικό του πυρήνα’ και απορρίπτοντας τα ιδεαλιστικά και θρησκευτικό-ηθικά επιστρώματα στη φιλοσοφία του, ανάπτυξαν παραπέρα τον υλισμό, δημιουργώντας την επιστημονική φιλοσοφική θεωρία του υλισμού».¹⁹⁰ Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση ο Engels (σε αντίθεση με τον Marx που είδε τη φιλοσοφία σαν ένα στοιχείο μεταβολής του κόσμου) πρόταξε τη φιλοσοφία σαν ένα είδος απάντησης στα ερωτήματα που συναντά ο άνθρωπος στο ιστορικό του διάβα και τα οποία θα μπορούσαν να εξοβελιστούν με την κατίσχυση της επιστημονικής σκέψης. Σε μια τέτοια περίπτωση στη θέση της φιλοσοφίας θα έμενε «μόνο η τυπική Λογική και η Διαλεκτική».¹⁹¹

Παρατηρούμε λοιπόν ότι «αν και η φιλοσοφική τους βάση ήταν κοινή, ο Marx, εντούτοις ενδιαφέρθηκε κυρίως για τη σύλληψη των κοινωνικών μεταβολών και της ανθρώπινης ιστορίας (ιστορικός υλισμός)¹⁹²». ¹⁹³ Κοντολογίς, είναι η επέκταση των θέσεων του διαλεκτικού υλισμού στη μελέτη των κοινωνικών φαινομένων και η ανακάλυψη, εκ μέρους του Μαρξ, του νόμου της εξέλιξης της ανθρώπινης ιστορίας.¹⁹⁴ Σε αυτό το πλαίσιο, ο Marx αναπτύσσει μια κοινωνιολογική ανάλυση της οικονομικής παραγωγής, σύμφωνα με την οποία δεν μετρά απλώς το ότι χτίζουμε σπίτια ή θερίζουμε σοδειές, αλλά το ότι το κάνουμε ως ‘πράξη’ (praxis). «Με αυτό τον όρο ο Μαρξ αναφέρεται σε όλη την πρακτική τεχνογνωσία, τη θεωρητική γνώση και σε άλλους κοινωνικούς πόρους που είναι διαθέσιμοι σε κάθε ιστορική κοινωνία και ομάδα. Αυτό εννοεί όταν αναφέρεται στη δική του μέθοδο κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής ανάλυσης ως ‘ιστορικό υλισμό’- η φύση αυτή που βρίσκεται ‘εκεί έξω’ και αυτή που βρίσκεται στις βιολογικές μας δυνατότητες είναι η ‘πρώτη ύλη’ την οποία δουλεύουμε και μεταλλάσσουμε με σκοπό να παραγάγουμε αυτά που χρειαζόμαστε για να

¹⁹⁰ Ρόζενταλ-Γιουντίν. (1978). op. cit., σ.46-47.

¹⁹¹ Γέμτου, Π. Α. (2004). op. cit., σ.438

¹⁹² «Ο ιστορικός υλισμός είναι εκείνη η αντίληψη της ιστορίας που αναζητά την κύρια αιτία και τη μεγαλειώδη κινητήρια δύναμη όλων των ιστορικών γεγονότων στην οικονομική ανάπτυξη της κοινωνίας, στην αλλαγή των τρόπων παραγωγής και ανταλλαγής, στη συνακόλουθη διαίρεση της κοινωνίας σε χωριστές τάξεις και στους αγώνες των τάξεων αυτών μεταξύ τους». Firestone, S. (2015). *The dialectic of sex-The case for Feminist Revolution*. London-New York: Verso, σ.5.

¹⁹³ Γέμτου, Π. Α. (2004). *ibid*, σ.437-438

¹⁹⁴ Ρόζενταλ-Γιουντίν. (1978). *ibid*, σ.91-95.

επιζητήσουμε. Τα εργαλεία και οι δράσεις που χρησιμοποιούμε για να εκπληρώσουμε βασικές ανάγκες αλλάζουν επίσης τη φύση και το αποτέλεσμα αυτής της αλλαγής αλλάζει εν συνεχεία τις μελλοντικές μας ανάγκες».¹⁹⁵

Αυτό που πάντως χρήζει ιδιαίτερης αναφοράς στην ανάγνωση της μαρξιστικής νόησης είναι το διαφορετικό πρίσμα με το οποίο έβλεπαν την έννοια της Διαλεκτικής ο Marx και ο Engels, αντίστοιχα. Για το Marx η Διαλεκτική νοείται ως η πορεία της ανθρώπινης ιστορίας και το αντίστοιχο μεθοδολογικό πλαίσιο για τη σύλληψή της, ενώ για τον Engels, η Διαλεκτική συναρτάται με την επιστημονική οριοθέτηση των γενικών κινητήριων και εξελικτικών νόμων της φύσης, της κοινωνίας και του πνεύματος.¹⁹⁶

Ωστόσο, η Shulamith Firestone επιχείρησε να επεκτείνει τον όρο ‘ιστορικό υλισμό’ πέρα από το πλαίσιο που είχε διαμορφωθεί από τον Ένγκελς. Ενέταξε σε αυτόν και το επίπεδο του ‘βιολογικού διαχωρισμού’¹⁹⁷ των φύλων, ως συνυπεύθυνη μεταβλητή, για την αιτία διαχωρισμού σε τάξεις και προχώρησε σε έναν εκ νέου ορισμό του όρου ως εξής: «Ο Ιστορικός υλισμός είναι εκείνη η αντίληψη της ιστορίας που αναζητά τον βαθύτερο σκοπό και την πρωταρχική κινητήρια δύναμη όλων των ιστορικών γεγονότων στη Διαλεκτική του φύλου: στη διαίρεση της κοινωνίας σε δυο ξεχωριστές βιολογικές τάξεις, με σκοπό την αναπαραγωγή του είδους, στους αγώνες των τάξεων αυτών μεταξύ τους, στις αλλαγές των μορφών του γάμου, της αναπαραγωγής και της ανατροφής των παιδιών που δημιουργήθηκαν απ’ αυτούς τους αγώνες· στην παράλληλη ανάπτυξη άλλων τάξεων [κάστες] και στον πρώτο καταμερισμό της

¹⁹⁵ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *op. cit.*, σ.45.

¹⁹⁶ Γέμτου, Π. Α. (2004). *op. cit.*, σ.438, όπου χαρακτηριστικά παρατίθεται το αντίστοιχο εδάφιο, σύμφωνα με το οποίο «κίνηση είναι ο τρόπος ύπαρξης της ύλης» και «η ίδια η κίνηση είναι μια αντίφαση» που ενυπάρχει στα πράγματα.

¹⁹⁷ «Η βιολογική θεωρία ξεκινά από τη διαπίστωση ότι υπάρχει διαφοροποίηση ανάμεσα στα δύο φύλα σε παγκόσμια κλίμακα. Στις πολυπόικιλες πολιτιστικές εκφράσεις αυτής της διαφοροποίησης, οι μελετητές δεν βλέπουν παρά μόνο τις ομοιότητες, και έτσι μιλούν για ορισμένες μόνο πολιτιστικές και κοινωνικές μορφές τις οποίες χαρακτηρίζουν ως οικουμενικές. Τέτοιες μορφές είναι οι παρακάτω: α) Σε όλες τις κοινωνίες γίνεται κάποια διάκριση ανάμεσα σε ανδρικά και γυναικεία καθήκοντα, δηλαδή ο κατά φύλα καταμερισμός της εργασίας είναι οικουμενικό φαινόμενο. β) Υπάρχουν ορισμένα χαρακτηριστικά και ικανότητες που αποδίδονται στους άνδρες και άλλα αντίστοιχα στις γυναίκες. Π.χ., ότι οι άνδρες είναι ‘επιθετικοί’, ‘πολεμιστές’, ‘ικανοί διαχειριστές’ κλπ., ώστε αυτοί πρέπει να ελέγχουν τις παραγωγικές και συχνά τις αναπαραγωγικές πηγές (δηλαδή τις γυναίκες) της κοινωνίας. γ) Οι δραστηριότητες που επιτελούν οι άνδρες είναι εκείνες στις οποίες αποδίδεται μεγαλύτερη κοινωνική αξία, και άρα συνεπείνουν μεγαλύτερα κοινωνικά οφέλη. Οι παραπάνω οικουμενικά σταθερές μορφές διαφοροποίησης ανάμεσα στα δύο φύλα οφείλονται -υποστηρίζουν οι οπαδοί αυτής της θεωρίας- στον βιολογικό διμορφισμό του homo sapiens, πράγμα που σημαίνει ότι, στο συγκεκριμένο ερμηνευτικό σχήμα, ανάγονται λογικά σε βιολογικές ανισότητες». Αναλυτικά βλέπε στο: Σκούτερη-Διδασκάλου, Ν. (1991). *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα*. Αθήνα: Ο Πολίτης, σ.27.

εργασίας με βάση το φύλο που εξελίχθηκε στο [οικονομικό-πολιτιστικό] ταξικό σύστημα».¹⁹⁸

Διεισδύοντας στη μαρξιστική σκέψη βλέπουμε ότι ο Marx αναλύει τη διαλεκτική μέθοδο ρητά στα 'Grandrisse...' και την εφαρμόζει χαρακτηριστικά στον πρώτο τόμο του 'Κεφαλαίου'. Μέσα λοιπόν από το πρίσμα των έργων του Marx ο Γέμτος καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι η Διαλεκτική στη σκέψη του Μαρξ «είναι η συνείδηση της εργατικής τάξης που κατανοεί την ενότητα του κοινωνικού φαινομένου και την ένταξη των μερών στην ολότητα, είναι η απεικόνιση στη συνείδηση της επαναστατικής-απελευθερωτικής δράσης».¹⁹⁹ Και συνεχίζει: «η προσέγγιση του Marx έχει έτσι έναν ακραίο αντιθεωρητικό και αντιτεχνολογικό χαρακτήρα, δεν γίνεται διάκριση μεταξύ 'όντως' και 'δέοντος', μέσων και σκοπών. Η γνώση του κόσμου είναι και στοιχείο της ίδιας της κοινωνικής διαδικασίας που μεταμορφώνεται με την αυτοσυνείδηση. Όχι όμως με την έννοια ότι η γνώση φέρνει ένα καινούργιο ιδανικό ή καθορίζει μια άλλη πορεία, αλλά με την έννοια ότι εκείνοι που ήδη αγωνίζονται για την απελευθέρωση αποκτούν συνείδηση των επιδιώξεών τους».²⁰⁰

1.3.2 Η ματιά των Habermas και Beck

Στο ίδιο πνεύμα, αν και με κριτική χροιά, κινείται, όπως είδαμε, η σχολή της Φρανκφούρτης και ειδικά ο Habermas. Η ιδιαίτερη αναφορά σε αυτόν εξυπηρετεί τους σκοπούς της εργασίας και την κριτική θεώρηση και την αναπλαισίωση της διαλεκτικής, ως πρόταγμα στην εποχή της μετανεωτερικότητας.²⁰¹

Ειδικά στη διαμάχη, γύρω από το Θετικισμό η συμβολή του Habermas είναι καταλυτική στην ιστορία της επιστημονικής σκέψης. Κεντρικό θέμα των έργων του θα λέγαμε ότι είναι η προσπάθεια να καταδείξει ότι «η σύγχρονη επιστήμη, απομακρύνοντας από τον χώρο της τις αξιολογικές κρίσεις, εξαφάνισε και την απελευθερωτική λειτουργία του λόγου, που στη φιλοσοφική παράδοση του Holbach, του Fichte και του Marx, ήταν θεωρητικός και πρακτικός λόγος μαζί».²⁰² Για τον Habermas αποδυναμώνοντας τον πρακτικό λόγο, ουσιαστικά περιορίζουμε τις δυνατότητες μας, όσον αφορά στην επίλυση των προβλημάτων που ανακύπτουν στη

¹⁹⁸ Firestone, S. (2015). op. cit., σ. 12.

¹⁹⁹ Γέμτου, Π. Α. (2004). op. cit., σ.445.

²⁰⁰ Γέμτου, Π. Α. (2004). ibid, σ.445.

²⁰¹ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). op. cit., σ.216-217.

²⁰² Γέμτου, Π. Α. (2004). ibid, σ.470-471

ζωή μας. Και τούτο διότι, όπως υποστηρίζει ο Habermas, τα προβλήματα που αντιμετωπίζει η νεωτερικότητα δεν είναι η 'μοίρα' μας, αλλά αυτά προκύπτουν από μια συγκεκριμένη ανισορροπία.²⁰³ Σε μια τέτοια περίπτωση, αξιακής απογύμνωσης, μια επιστήμη δηλαδή που είναι ελεύθερη αξιολογήσεων «είναι μια ψευδαίσθηση του διαφωτισμού στη φάση της αυτοκαταστροφής του».²⁰⁴

Αυτό που χαρακτηρίζει θεμελιακά το έργο του Habermas (για τον Γέμτο συνιστά ιδιοτυπία που δείχνει και την ευρύτητα των αντιλήψεων του) είναι η απόπειρα σύνδεσης Διαλεκτικής και Ερμηνευτικής.²⁰⁵ Ωστόσο, ο Γερμανός φιλόσοφος δεν περιορίζεται μόνο στην ανεύρεση του υποκειμενικού νοήματος, αλλά προχωρεί παραπέρα «για να μετρήσει το νόημα πίσω από τις πλάτες των υποκειμένων και των θεσμών με αναφορά σ' αυτό που πραγματικά (υποκείμενα και θεσμοί) είναι. Διότι η εξάρτηση αυτών των ιδεών και ερμηνειών από την κατάσταση συμφερόντων... της κοινωνικής αναπαραγωγής απαγορεύει να παραμείνουμε σε μια υποκειμενική ερμηνευτική (Γέμτος: *ibid*). Κατεξοχήν, για τον Habermas «η διαλεκτική θεώρηση συνδέει την κατανοητική μέθοδο με τις εξαντικειμενικευμένες διαδικασίες της αιτιοκρατικής-αναλυτικής επιστήμης και επιτρέπει σ' αυτές να λάβουν στο πλαίσιο μιας αμοιβαίας κριτικής τη σωστή τους θέση. Με άλλα λόγια, όπως ήδη αναφέρθηκε και καλό είναι να υπογραμμιστεί emphaticά, ο Habermas επιδιώκει όχι μόνο τη διασύνδεση της Διαλεκτικής και της Ερμηνευτικής, αλλά την κατασκευή μιας καθολικής διαλεκτικής μεθοδολογίας ως σύνδεσης όλων των άλλων μεθοδολογιών» (Γέμτος: *ibid*). Άλλωστε δεδομένου του ότι «η ορθολογική επικοινωνία είναι μοναδική στα ανθρώπινα όντα, ο Habermas υποστηρίζει ότι αυτή ακριβώς η ικανότητα είναι που μας επιτρέπει να ζήσουμε σ' έναν κόσμο τον οποίο δεν μοιραζόμαστε μόνο σωματικά, αλλά [κυρίως] ηθικά».²⁰⁶

Αυτή την εφαρμογή του φαινομένου της διαλεκτικής που συναντάμε στο πλαίσιο της νεωτερικότητας, περιγράφει και ο Ulrich Beck. Διεισδύοντας στη σκέψη του, βλέπουμε ότι η «νεωτερικότητα και η αντινεωτερικότητα, ο απλός και ο ανακλαστικός

²⁰³ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *op. cit.*, σ.218.

²⁰⁴ Γέμτου, Π. Α. (2004). *op. cit.*, σ.470-471, όπου βλέπουμε μεταξύ άλλων ότι ο Habermas επιδιώκει να δείξει τη σχέση της επιστήμης με εξωεπιστημονικά ενδιαφέροντα: διακρίνει ένα τεχνολογικό ενδιαφέρον που βρίσκεται στη βάση των φυσικών επιστημών, ένα πρακτικό ενδιαφέρον (ενδιαφέρον επικοινωνίας) που επιδιώκουν οι ιστορικοφιλολογικές (ερμηνευτικές) επιστήμες και ένα απελευθερωτικό ενδιαφέρον, όπου θεωρητικός και πρακτικός λόγος, γνώση και βούληση ταυτίζονται (κριτικές κοινωνικές επιστήμες).

²⁰⁵ Γέμτου, Π. Α. (2004). *ibid*, σ.470-471, όπου τονίζεται ότι ο κοινωνικός επιστήμονας στηρίζεται στη 'natürliche Hermeneutik der sozialen Lebenswelt', αφού και ο ίδιος είναι μέρος του αντικειμένου

²⁰⁶ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *ibid*, σ.220.

εκσυγχρονισμός αλληλοδιαπλέκονται. Αυτή η διαπλοκή-διαλεκτική δεν είναι τυχαία, αλλά έχει μια ορισμένη κατεύθυνση. Στο τέλος του 20^{ου} αιώνα, οι άνθρωποι ελευθερώνονται από τις βιομηχανικοκοινωνικές μορφές ζωής της κοινωνίας των νομοκατεστημένων τάξεων της φεουδαρχίας.²⁰⁷ Το ότι οι δύο διαδικασίες - η μετάβαση στη βιομηχανική και η μετάβαση στην ανακλαστική νεωτερικότητα - τέμνονται στην Ευρώπη, αλλά και σε διάφορες άλλες χώρες, στην καμπή προς τον 21^ο αιώνα, βοηθά να κατανοήσουμε τον κλονισμό που δοκίμασε ο κόσμος μετά την κατάρρευση της τάξης του Ψυχρού Πολέμου. Αυτό εννοώ, όταν μιλάω για τη σύγκρουση των δύο νεωτερικοτήτων».²⁰⁸

Διευρύνοντας τη σκέψη του Beck, η σύγκρουση των δύο νεωτερικοτήτων δεν συνεπάγεται μόνο τη σύγκρουση των δύο συστημάτων, ως ολότητων, αλλά και των επιμέρους στοιχείων από τα οποία αποτελούνται. Αξίζει να διευκρινιστεί πως κάθε εποχή φέρει τις δικές της σταθερές, τα δικά της σημεία αναφοράς, κυρίως δε τις δικές της εννοιολογικές συγκροτήσεις επί των οποίων στηρίζει την επικράτησή της έναντι των άλλων στοιχείων άλλων εποχών.

Στη διαδικασία της σύγκρουσης και της μετάβασης, εφόσον η κίνηση συνιστά *sine qua non* χαρακτηριστικό της διαλεκτικής, αυτό σημαίνει πως η συγκρουσιακή διαδικασία περνά σε όλα τα επίπεδα και κλυδωνίζει όλα τα 'συστατικά στοιχεία' της κάθε εποχής. Ακόμα και η φαινομενικά μη αλλαγή κάποιων χαρακτηριστικών δεν συνεπάγεται τη μη εφαρμογή του διαλεκτικού φαινομένου, αλλά την υιοθέτηση εκ μέρους τους ενός νέου περιεχομένου στη 'νέα' κατάσταση. Ο πιο πάνω ισχυρισμός αποκρυσταλλώνεται στο λόγο του Maurice Godelier στο παράδειγμα της μετάβασης από την φεουδαρχική σχέση παραγωγής στην καπιταλιστική, όπου γράφει πως, «η διαδικασία μετάβασης αποτελεί ένα είδος μεταμόρφωσης που συντελείται με τη διάσπαση της παλαιάς φεουδαρχικής σχέσης παραγωγής. Μερικά από τα στοιχεία της εξαλείφονται, άλλα διατηρούνται και τελικά επανασυνδυάζονται».²⁰⁹

²⁰⁷ «Η φεουδαρχική παραγωγή επικράτησε στην Ευρώπη από τον μεσαίωνα έως τις αρχές της νεωτερικής εποχής. Δύο παράγοντες προανήγγειλαν τον θάνατό της και βοήθησαν στην εμφάνιση ενός νέου τρόπου παραγωγής, βασισμένου σε μια μορφή ταξικής εκμετάλλευσης. Πρώτον η ισχυρή συγκεντρωτική πολιτική εξουσία είχε επανεμφανιστεί στην Ευρώπη, όχι με τη μορφή μεγάλων δύσκαμπτων αυτοκρατοριών αλλά με τη μορφή απολυταρχικών μοναρχιών. Αυτό επέτρεψε την άσκηση επαρκούς κρατικού ελέγχου εντός των ορίων των εθνικών περιοχών στις ευρωπαϊκές χώρες, με αποτέλεσμα να επινοηθούν και να εφαρμοστούν ανάλογα νομικά συστήματα. Αυτό το γεγονός με τη σειρά του επέτρεψε στην οικονομική δραστηριότητα να επεκταθεί πέρα από τα τοπικά φεουδαρχικά σύνορα, όπως και την ευρεία ανάπτυξη του εμπορίου». Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *op. cit.*, σ.49.

²⁰⁸ Beck, U. (1996). *op. cit.*, σ.189.

²⁰⁹ Godelier, M. (2003). *op. cit.*, σ.46.

1.4 Φύλο και Διαλεκτική

Μια τέτοια διαδικασία σύγκρουσης του διαλεκτικού φαινομένου αποτελεί και το παράδειγμα της Γαλλικής Επανάστασης. Η Επανάσταση αυτή, έθεσε τα θεμέλια για ένα πλήθος σημαντικών αλλαγών. Αρχικά, ανοίχτηκε στη Γαλλία ο δρόμος προς τη βιομηχανική εποχή και ο λαός έγινε κυρίαρχος. Στην ίδια κατεύθυνση, ως απόρροια της Γαλλικής Επανάστασης και της ανάδυσης του γυναικείου ρόλου, μια ακόμα σημαντική αλλαγή που επήλθε με το πέρασμα στη νεωτερικότητα, είναι και η Φεμινιστική Επανάσταση. Παρόλο που ο ξεσηκωμός των γυναικών είναι διαφορετικής σημασιολογικής χροιάς, συγκριτικά με τη Γαλλική Επανάσταση, αποτελεί όπως τονίζεται από τον Beck, «μια ‘υποεπανάσταση’, με κοφτερά νύχια ωστόσο».²¹⁰ Δεν θα πρέπει να λησμονούμε άλλωστε, όπως είχε γράψει και ο Τρότσκι, πως «η θέση της γυναίκας είναι ο πιο γραφικός κι εκφραστικός δείκτης για την εκτίμηση της κοινωνικής επανάστασης».²¹¹ Συνεπώς, η μεταβολή της θέσης της γυναίκας στην κοινωνία σημαίνει ταυτόχρονα και μετασχηματισμό της κοινωνίας ολόκληρης.

Όπως σημειώθηκε στο Διαλεκτικό φαινόμενο η κίνηση και η μετάβαση επηρεάζει με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο όλα τα στοιχεία της εποχής που αφήνει πίσω της και τους δίνει νέο νόημα και περιεχόμενο στην εποχή που εισέρχεται.

Η Γυναίκα, συνεπώς δεν θα μπορούσε να αποτελεί εξαίρεση σε αυτή τη διαδικασία, καθώς η προ Γαλλικής Επανάστασης θέση της ήταν σε τέτοιο βαθμό καταπιεσμένη από την ανδρική κυριαρχία, που η αντίθεση που προέκυψε από εκείνη ήταν εξίσου σφοδρή, ώστε να καταφέρει να καταστεί υπολογίσιμος σύμμαχος στη διαδικασία της μετάβασης. Ο Beck μάλιστα αναφέρει πως «η υποεπανάσταση των γυναικών χτυπά άμεσα το νευρικό σύστημα της κοινωνικής καθημερινότητας, σε τέτοιο βαθμό που μπορεί σαφώς να δώσει μια άλλη μορφή στην κοινωνία. Θα πρέπει κανείς απλώς να τολμήσει να φανταστεί μια κοινωνία, στην οποία θα υπήρχε πραγματική ισότητα μεταξύ ανδρών και γυναικών (ό,τι κι αν σημαίνει αυτό στις λεπτομέρειές του). Μια τέτοια κοινωνία θα ήταν αναμφίβολα μια άλλη νεωτερικότητα».²¹² Άλλωστε δεν πρέπει να μας διαφεύγει της προσοχής ότι η ίδια η έννοια της διαλεκτικής επιφυλάσσει για τη γυναίκα έναν ξεχωριστό ρόλο. Και τούτο διότι εστιάζει στην «ισότητα» των δύο φύλων και ακριβώς αυτές οι καταβολές προέρχονται από την πλατωνική Πολιτεία.

²¹⁰ Bech, U. (1996). *op. cit.*, σ.219.

²¹¹ Τρότσκι, Λ. (1982). *Γυναίκες και οικογένεια*. Αθήνα: Μπογιάτη, σ.13.

²¹² Bech, U. (1996). *op. cit.*, σ.219.

Όπως ήδη τονίστηκε, οι ρίζες της διαλεκτικής που βρίσκονται στον Πλάτωνα ή καλύτερα η επεξεργασμένη εκδοχή της διαλεκτικής που αντανακλά η πλατωνική φιλοσοφία (ως μετεξέλιξη της διαλεκτικής του Ηράκλειτου) περιγράφουν το γεγονός της απουσίας ουσιωδών διαφορών μεταξύ των δύο φύλων. Αναμφίβολα, δεν μιλάμε σε καμία περίπτωση για μια εξισωτική ισότητα, καθώς δεν εξοβελίζεται η ανώτερη ικανότητα των ανδρών, ως προς τις επιδόσεις τους σε κάθε δραστηριότητα.

Ωστόσο, τα δικαιώματα που αναγνωρίζονται στη γυναίκα (ως προς την εκγύμναση, την εκπαίδευση, τον πόλεμο, τη διοίκηση και το φιλοσοφείν) αποτελούν τα σπέρματα της σοσιαλιστικής θεώρησης των δύο φύλων που θα τύχουν ανάλογης επεξεργασίας από τον Hegel και τους Marx και Engels. Τα πλατωνικά κείμενα προτάσσουν την άποψη ότι η άσκηση της διαλεκτικής απαιτεί εκπληκτικές, διανοητικές, ηθικές ακόμη και φυσικές ιδιότητες δεν αποκλείουν τη γυναίκα από αυτή την αποστολή. Η γυναίκα τίθεται σε ένα συγκριτικό πλαίσιο με τον άνδρα ως προς τη διαλεκτική της ικανότητα και σε καμία περίπτωση δεν αποκλείεται από αυτήν. Η διαλεκτική σε πρακτικό πεδίο δράσης είναι κάτι που αφορά τις έμφυλες σχέσεις και δεν είναι αποκλειστικό ανδρικό προνόμιο.

Σε φιλοσοφικό επίπεδο, ή καλύτερα σε αναλυτικό πλαίσιο, η θεωρία της διαλεκτικής σε συνάρτηση με το Φύλο, ως δίπολο θέσης – αντίθεσης θα μπορούσε να αποποιηθεί με τον ακόλουθο τρόπο: αν συλλάβουμε την έννοια του φύλου, ως ολότητα, τότε το αρσενικό και το θηλυκό αποτελούν όψεις του ίδιου νομίσματος, οπότε η κυρίαρχη θέση του ενός μέσα στην κοινωνία προκαλεί την έντονη αντίθεση του άλλου φύλου. Το ένα δεν νοείται χωρίς το άλλο. Αντίθετα η αλληλοσυνύπαρξη και αλληλοκατανόηση αποτελούν τη μήτρα (οξύμωρο!) της ιστορικής εξέλιξης, όπου οι διάφορες φάσεις της επιφυλάσσουν στο κάθε φύλο έναν κυρίαρχο ρόλο: στην προνεωτερική στον άνδρα (ως κυριαρχία του ανδρισμού στην πρώιμη δημόσια σφαίρα), στη νεωτερική εποχή, την απαρχή, μέσα από το γυναικείο κίνημα της αμφισβήτησης της ανδρικής κυριαρχίας και στη μετανεωτερική εποχή τις αποφύσεις αυτής της διαλεκτικής σύγκρουσης, όπου η θηλυκότητα και ο μη ανδρισμός αποτυπώνουν τις νέες οντολογικές σταθερές της.²¹³

²¹³ «Κάθε μονιστική έννοια περικλείει το υλικό μιας απόθησης ή μιας άρνησης. Θεμελιώνεται δια μέσου της της ρητής αντιπαραβολής της με έναν άλλο όρο. Κάθε ανάλυση νοήματος προϋποθέτει την ανίχνευση αυτών των αρνήσεων αντιθέσεων, καθώς και την αποτίμηση του τρόπου με τον οποίο λειτουργούν (εάν λειτουργούν) μέσα σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα». Scott, J. W. (2006). Αποδημώντας το δίλημμα «ισότητα ή διαφορά», ή αλλιώς, η χρησιμότητα της μεταδομιστικής θεωρίας για το φεμινισμό. στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος, σ.147.

Αυτή η αξιωματική παραδοχή που αποτελεί υπόθεση εργασίας της παρούσας διδακτορικής διατριβής ξεδιπλώνεται και εξακριβώνεται (στη συνέχεια) στο εμπειρικό τμήμα, μέσα από την ανίχνευση του ρόλου των γυναικών στο κομματικό φαινόμενο και δη μέσα από την κατάδειξη και συγκριτική ανάλυση των περιπτώσεων (case study) του ΠΑΣΟΚ και του AK Parti. Όπως, άλλωστε, ορίζεται εύστοχα από την Raewyn Connell, «το φύλο είναι η δομή των κοινωνικών σχέσεων που επικεντρώνεται στο πεδίο της αναπαραγωγής και το σύνολο των πρακτικών που δημιουργούν τις αναπαραγωγικές διακρίσεις μεταξύ σωμάτων στις κοινωνικές διαδικασίες».²¹⁴ Σημείο τριβής συνήθως αποτελεί η αντιπαράθεση γύρω από τις βασικές ανισότητες μεταξύ ανδρών και γυναικών και τις συνέπειες αυτών των ανισοτήτων στο πολιτικό φαινόμενο. Ως εκ τούτου, το φύλο καθίσταται άλλοτε σημαντικός ρυθμιστικός παράγοντας και άλλοτε παράγοντας διατήρησης ανισοτήτων σε πολλούς τομείς των κοινωνικών επιστημών τις τελευταίες δεκαετίες. Παραδείγματος χάριν, «ρυθμίζει παγκοσμίως τη διανομή πόρων όπως ο πλούτος (οι γυναίκες κάνουν τα 2/3 της παγκόσμιας εργασίας, για το 1/10 του παγκόσμιου εισοδήματος και κατέχουν λιγότερο από το 1% της παγκόσμιας ιδιοκτησίας), την εκπαίδευση (οι γυναίκες αποτελούν τα 2/3 των παγκοσμίως αναλφάβητων) και την εξουσία (μόνο το 16% των βουλευτών στον κόσμο είναι γυναίκες)».²¹⁵

Αναφορικά με το πλαίσιο του Πολιτικού και τη συμμετοχή των υποκειμένων στη δημοκρατική διαδικασία υπάρχει η κυρίαρχη αντίληψη πως ο χώρος αυτός ανδροκρατείται. Πιο συγκεκριμένα, όπως γράφει ο Μιχάλης Σπουρδαλάκης, «το μοντέλο των υποκειμένων που συμμετέχουν ή δυνάμει συμμετέχουν στη δημοκρατική διαδικασία είναι μόνο ο ανδρικός πληθυσμός».²¹⁶ Και συνεχίζει με τη διαπίστωση πως «οι γυναίκες δεν συμμετέχουν στη δημόσια ζωή ως πολίτες με την ιδιαίτερη ταυτότητά τους- δηλαδή όπως αυτή καθορίζεται από το φύλο τους- αλλά ως ‘άνδρες’».²¹⁷ Παρομοίως κινήθηκαν και οι Peterson & Runyan, οι οποίοι υποστήριζαν πως «οι περισσότεροι στατιστικοί και άλλοι αναπτυξιακοί δείκτες υποκρύπτουν την άνιση θέση των γυναικών. Οι ρυθμοί ανάπτυξης, το ΑΕΠ, ο δείκτης ανεργίας κλπ. δεν μας λένε πολλά για τη θέση των γυναικών. Οι προσεγγίσεις τόσο στη διεθνή όσο και στην εθνική πολιτική που αποδίδουν μεγαλύτερη έμφαση στο φύλο επιχειρούν να αναδείξουν αυτές

²¹⁴ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). op. cit., σ.243.

²¹⁵ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). ibid, σ.243-244.

²¹⁶ Σπουρδαλάκης, Μ. (1990). Για τη θεωρία και τη μελέτη των πολιτικών κομμάτων. Αθήνα: Εξάντας, σ.195.

²¹⁷ Σπουρδαλάκης, Μ. (1990). ibid, σ.195.

τις ανισότητες, αποδεικνύοντας εμπειρικά τη δυσμενή θέση των γυναικών έναντι των ανδρών και εξηγώντας πως ο τρόπος λειτουργίας του πολιτικού και οικονομικού συστήματος 'αναπαράγει' αυτή τη δυσμενή θέση των γυναικών».²¹⁸

Συνεπώς, για την επίτευξη της ριζικής αλλαγής στη θέση της γυναίκας, είναι αναγκαία η ολοκληρωτική μεταβολή των κοινωνικών, οικογενειακών και οικονομικών συνθηκών, που λειτουργούν καταπιεστικά για τη γυναίκα.²¹⁹ Το φύλο λοιπόν μπορεί να λειτουργήσει μετασχηματιστικά τόσο σε επίπεδο κοινωνίας όσο και σε επίπεδο χωρών. Η κινητικότητα σε θέματα «χαμηλής πολιτικής και soft power» και η συνεργασία των γυναικείων οργανώσεων «στο πλαίσιο της κοινωνίας των πολιτών μεταξύ δύο χωρών, μπορούν να συνεισφέρουν σημαντικά στη προσέγγιση, τη συνεργασία και την κατανόηση του 'άλλου'»,²²⁰ που στην περίπτωση της παρούσας διατριβής αφορά στην Ελλάδα και στην Τουρκία.

²¹⁸ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *op. cit.*, σ.401.

²¹⁹ Τρότσκι, Λ. (1982). σ.49.

²²⁰ Καραμάνου, Α. (2013). *Ελλάδα-Τουρκία: Εξευρωπαϊσμός και έμφυλη ισότητα (συγκριτική ανάλυση)*. Διδακτορική Διατριβή. Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης ΕΚΠΑ, σ.14.

1.5 Η αναγκαιότητα της συγκριτικής πολιτικής ανάλυσης των περιπτώσεων ΠΑΣΟΚ (Ελλάδα) και AK Parti (Τουρκία)

Μετά την αναλυτική αυτή θέαση των εννοιών και των χαρακτηριστικών τόσο της νεωτερικότητας όσο και της μετανεωτερικότητας, μπορούμε να δούμε την οντολογική τους απεικόνιση ή πραγμάτωση (σύμφωνα και με τους σκοπούς της εργασίας) στις περιπτώσεις του ελληνικού και του τουρκικού κράτους αντίστοιχα. Ωστόσο κρίνεται σκόπιμο και πάλι να τεθούν εξ αρχής κάποιες μεθοδολογικές παρατηρήσεις, σύμφωνα με τις οποίες όλες οι βασικές έννοιες στις κοινωνικές επιστήμες είναι πολύσημες, καθώς έχουν διαφορετικό νόημα ανάλογα με το θεωρητικό πλαίσιο στο οποίο λειτουργούν.²²¹ Κατά κύριο λόγο ένας αποτελεσματικός τρόπος αποσαφήνισης μιας έννοιας είναι η σύγκρισή της με άλλες, καθώς μια τέτοια σύγκριση φέρνει στην επιφάνεια διαφορές που φωτίζουν, κατά πολλαπλό τρόπο τα προβλήματα ορισμού και ορολογίας.²²²

Η περιπτωσιολογική μελέτη που στην συγκεκριμένη διατριβή αφορά το ΠΑΣΟΚ και το AK Parti, «μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την επαλήθευση ή τη διάψευση μιας θεωρητικής υπόθεσης ανάλογα με το αντικείμενο σύγκρισης και το επίπεδο ανάλυσης που επιλέγει ο ερευνητής. Και τούτο διότι η επιλογή της περίπτωσης αποτελεί το κρισιμότερο ίσως στάδιο: εάν ο σκοπός μας είναι η επαλήθευση μιας θεωρητικής υπόθεσης, τότε η περίπτωση την οποία θα εξετάσουμε θα πρέπει να μπορεί μεν να υπαχθεί στην υπόθεση αλλά να μπορεί να στοιχειοθετηθεί ως η λιγότερο ικανή (least likely case) να την επαληθεύσει». ²²³ Και επεξηγεί πως: «εάν η θεωρητική μας υπόθεση επαληθευτεί στην λιγότερο πιθανή περίπτωση, μπορεί να θεωρηθεί ικανή να αντέξει και σε λιγότερο αντίξοες συνθήκες εφαρμογής. Αντίθετα, εάν ο σκοπός μας είναι η διάψευση μιας θεωρητικής υπόθεσης, τότε η περίπτωση την οποία θα επιλέξουμε θα πρέπει να μπορεί όχι μόνον να υπαχθεί στην υπόθεση αλλά και να στοιχειοθετηθεί ως η κατεξοχήν ικανή να την επαληθεύσει (most likely case). Εάν η θεωρητική μας υπόθεση διαψευσθεί, στην περίπτωση την κατεξοχήν ικανή να την επαληθεύσει, μπορεί να θεωρηθεί σχεδόν βέβαιο ότι θα διαψευσθεί και σε άλλες, λιγότερο ευνοϊκές συνθήκες εφαρμογής».²²⁴

²²¹ Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *op.cit.*, σ.309.

²²² Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *ibid*, σ.310.

²²³ Λάβδας, Α. Κ. (2004). *Συμφέροντα & Πολιτική: Οργάνωση Συμφερόντων και Πρότυπα Διακυβέρνησης*. Αθήνα: Παπαζήση, σ.91-92.

²²⁴ Λάβδας, Α. Κ. (2004). *op. cit.*, σ.91-92.

Η επιλογή των δύο αυτών κομμάτων (ΠΑΣΟΚ και AK Parti), στη βάση της αντίστοιχης δόμησης, εκατέρου των δύο κρατών, εδράζεται στο ότι και τα δύο κόμματα ενθυλάκωσαν (είτε γνήσια, στη βάση της ιδεολογίας τους είτε τεχνηέντως και ψηφοθηρικά στην πολιτική τους στρατηγική, στο πλαίσιο του κομματικού ανταγωνισμού για την ανάρρηση στην εξουσία) τα αιτήματα του γυναικείου κινήματος στη νεότερη εποχή. Άλλωστε, τα κόμματα είναι ο βασικός μηχανισμός πολιτικής δράσης τον 20^ο αιώνα και βρίσκονται ανάμεσα στο λαό και το κράτος επιτελώντας τέσσερις βασικές λειτουργίες:

- «Τα κυβερνώντα κόμματα καθοδηγούν την κυβέρνηση, επιτελώντας την καίρια λειτουργία της πλοήγησης του κρατικού караβιού.
- Τα κόμματα λειτουργούν ως φορείς πολιτικής στελέχωσης. Αποτελούν το βασικό μηχανισμό για την προετοιμασία και τη στρατολόγηση των υποψηφίων που στελεχώνουν τη νομοθετική και εκτελεστική λειτουργία.
- Τα κόμματα λειτουργούν ως φορείς για τη συσσωμάτωση των συμφερόντων. Φιλτράρουν τα διάφορα αιτήματα και τα μετατρέπουν σε συνολικές υλοποιήσιμες προτάσεις. Τα κόμματα επιλέγουν, συμπυκνώνουν και συνδυάζουν πολιτικές.
- Τα πολιτικά κόμματα σε μικρότερο ομολογουμένως βαθμό, λειτουργούν επίσης ως σημεία αναφοράς για τους ψηφοφόρους και τους υποστηρικτές τους. Προσφέρουν στους ανθρώπους ένα πρίσμα μέσα από το οποίο μπορούν να ερμηνεύσουν τον περίπλοκο πολιτικό κόσμο».²²⁵

Σε αυτή τη βάση και για τους σκοπούς της παρούσας έρευνας, εστιάζοντας στη διάσταση του έθνους, παρατηρούμε ότι «η υπαρξιακή πραγματικότητα ενός έθνους αποδεικνύεται από την κοινή πεποίθηση, ανάμεσα στα μέλη μιας πληθυσμιακής ομάδας, πως αποτελούν μια εθνική κοινότητα με ξεχωριστή ταυτότητα. Η διάδοση της ιδέας της εθνικής ταυτότητας μεταξύ των πληθυσμών, κατά τον 19^ο αιώνα, μαζί με την εξάπλωση της εκπαίδευσης και την καταπολέμηση του αναλφαβητισμού συνετέλεσαν στη δημιουργία αυτών των εθνών. Τα έθνη, οι εθνικισμοί και οι εθνικές ταυτότητες αποτελούν κοινωνικά δημιουργήματα, υπό συγκεκριμένες συνθήκες και συγκυρίες».²²⁶ Όπως φαίνεται και από τα παραπάνω «δεν έχει σημασία μόνο η κοινότητα ιδεών και

²²⁵ Hague, R., & Harrop, M. (2005). *Συγκριτική πολιτική και διακυβέρνηση*. Αθήνα: Κριτική, σ.333.

²²⁶ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *op. cit.*, σ.370-372.

αντίληψεων, μα και τα όριά της. Η διωποκειμενικότητα φτάνει μέχρι αυτό το σημείο. Οι κοινές πεποιθήσεις συνιστούν και εκφράζουν τα συμφέροντα και την ταυτότητα συγκεκριμένων ανθρώπων: τον τρόπο με τον οποίο αυτό το σύνολο ανθρώπων αντιλαμβάνεται εαυτούς σε σχέση με άλλα ανθρώπινα σύνολα με τα οποία παρουσιάζουν σημαντικές διαφορές». ^{227 228}

Τούτων δοθέντων, στον ιστορικό ρου, τόσο η Ελλάδα όσο και η Τουρκία είναι έθνη-κράτη που μοιράζονται μια κοινή ιστορική εμπειρία, καθώς αμφότερα οικοδομήθηκαν, πάνω στα ερείπια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. «Ο συνδυασμός της ‘πατριμονιαλιστικής’ δομής της εξουσίας στο Βυζάντιο και την Οθωμανική αυτοκρατορία και του μυστικιστικού προσανατολισμού της ορθοδοξίας έχει ευνοήσει τη γένεση και την αναπαραγωγή μιας σειράς εργαλειακών και παθητικών σχημάτων αντίληψης και πρακτικής, τα οποία απέτρεψαν την ανάδυση μιας ιδέας της δημοσιότητας και του πολίτη ως ελεύθερου υποκειμένου και φορέα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων». ²²⁹

Επιπροσθέτως, και οι δύο χώρες βίωσαν «παρόμοιες εντάσεις αντιμετωπίζοντας την πρόκληση της ‘Ευρωπαϊκής υπεροχής’²³⁰. Μάλιστα ο αντίκτυπος της Ευρώπης ήταν τέτοιος σε όλα τα επίπεδα, ώστε έφτανε να επηρεάσει την καθημερινή ζωή των ανθρώπων (στο Οθωμανικό κράτος). Άλλωστε, η κυριαρχία της Δύσης ήταν και μια από τις συνέπειες της νεωτερικότητας, όπως έχει περιγραφεί παραπάνω στο παρόν κεφάλαιο. Εντούτοις, ο εξευρωπαϊσμός της κοινωνίας βιώθηκε άνισα. Γι’ αυτό τον λόγο, το 19^ο αιώνα υπήρχε μεγάλη πόλωση μεταξύ των Ελληνικών πληθυσμών που

²²⁷ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *ibid*, σ.370-372.

²²⁸ «Το να είναι κανείς Αμερικανός (δηλαδή πολίτης ενός κυρίαρχου κράτους, όπου επικρατεί ο χριστιανισμός και δη ο προτεσταντισμός, όπου ομιλείται η αγγλική γλώσσα που βασίζεται σε μια δημοκρατική και φιλελεύθερη ιδεολογία, με μια παράδοση υποδοχής και αφομοίωσης μεταναστών και μια έντονη και θετική τάση υπέρ του καπιταλισμού και εναντίον του κρατισμού και της συγκεντρωτικής κυβέρνησης) σημαίνει διαφορετικά πράγματα από το να είναι Μεξικανός, Ρώσος ή ακόμα και Βρετανός. Εν ολίγοις οι εθνικές ταυτότητες αποτελούν τη συνισταμένη πολλών ξεχωριστών διωποκειμενικών πεποιθήσεων σε ένα σχετικά περιορισμένο εύρος χώρου και χρόνου. Παρόλο που οι ταυτότητες μπορεί ενίοτε να αλληλεπικαλύπτονται, πολλές φορές είναι δυνατόν να έρχονται και σε αντίθεση μεταξύ τους. Αν οι Αμερικανοί αποφάσιζαν να επιβάλλουν τις βασικές τους αρχές και αξίες στους Μεξικανούς, θα ανακάλυπταν και πιθανότατα θα αντιμετώπιζαν μια ισχυρή ιδεολογική αντίσταση και απόρριψη, βασισμένη στις αντίστοιχες (μα σαφώς διαφορετικές) μεξικανικές αρχές και αξίες». Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *ibid*, σ.373-374.

²²⁹ Δεμερτζής, Ν. (2000). Εισαγωγή στην ελληνική πολιτική κουλτούρα: θεωρητικά και ερευνητικά ζητήματα. στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ.30,42.

²³⁰ Με άλλα λόγια, το «φτάσιμο της Δύσης» έναν όρο που χρησιμοποιεί ο Μουζέλης και φαίνεται να εξηγεί με σαφήνεια ποιος τελικά είναι ο στόχος των γνήσιων εκσυγχρονιστικών της δυτικής κουλτούρας. Πράγμα που σημαίνει μεταξύ άλλων, την επέκταση κοινωνικών δικαιωμάτων στη βάση της κοινωνικής πυραμίδας, το πέρασμα δηλαδή από την ετερόνομη στην αυτόνομη ένταξη του πληθυσμού στο έθνος-κράτος. Βλέπε αναλυτικά στο: Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *op. cit.*, σ.172.

κρατούσαν στα χέρια τους μεγάλο μέρος της οικονομικής δραστηριότητας της εποχής και των μουσουλμανικών πληθυσμών των οποίων το μεγαλύτερο ποσοστό παρέμεινε φτωχοί αγρότες».²³¹

Από την ίδια ‘αγωνία’ να καλύψει την απόσταση που τη χωρίζει από τη Δύση φαίνεται να διακατέχεται και η σύγχρονη Τουρκική Δημοκρατία, η οποία επίσης οικοδομήθηκε πάνω στα ερείπια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Πιο συγκεκριμένα, το εύρος και η χρονική πίεση των Κεμαλικών μεταρρυθμίσεων μαρτυρούν τουλάχιστον την πρόθεση των κυβερνώντων να προσομοιάσει η Τουρκία σε επίπεδο οικονομικής ανάπτυξης, οργάνωσης κοινοβουλευτικών θεσμών, αλλά και στον τρόπο ζωής στις υπόλοιπες ευρωπαϊκές κοινωνίες. Ενδεχομένως να μιμηθεί ή καλύτερα να αυτοπροσδιοριστεί κι εκείνη ως μια ‘ευρωπαϊκή’ κοινωνία.

Αυτό που κατεξοχήν διαφοροποιεί το Οθωμανικό παράδειγμα από τα άλλα παραδείγματα του ευρωπαϊκού χώρου είναι ότι «η εκκοσμίκευση δεν συνεπάγεται ανατροπή της παραδοσιακής εξουσίας, επομένως δεν προϋποθέτει, μεταξύ άλλων, την αποθρησκευτικοποίηση της κοινωνίας».²³² Αυτή η έκβαση στη διαδικασία της μετάβασης από την εποχή της παράδοσης στη νεωτερικότητα δεν θα πρέπει να μας ξενίζει, καθώς, όπως αναφέραμε πιο πάνω, μέσα από τη διαδικασία της διαλεκτικής σύγκρουσης των αντίθετων τάσεων κάποια από τα χαρακτηριστικά παραμένουν, αποκτώντας ολωσδιόλου ή εν μέρει νέο περιεχόμενο.

Χαρακτηριστικά, ο Μουζέλης σημειώνει, σχετικά με το Οθωμανικό παρελθόν της Ελλάδας, το οποίο σε αυτή την έρευνα θα μπορούσε να συμπεριλάβει και την περίπτωση της Τουρκίας. «Όπως είναι γνωστό, η χώρα μας δεν είχε ποτέ την εμπειρία του δυτικοευρωπαϊκού απολυταρχισμού με τη μοναδική ισορροπία μεταξύ της μοναρχίας και της αριστοκρατίας, μιας ισορροπίας που οδήγησε στη δημιουργία ενδιάμεσων αυτόνομων κοινωνικών οργάνων, μεταξύ του στέμματος και του λαού.

Αντίθετα, το Οθωμανικό κράτος προσέγγιζε την ακραία μορφή δεσποτικής κυριαρχίας που ο Μαξ Βέμπερ αποκάλεσε σουλτανισμό. Αυτού του τύπου η κυριαρχία χαρακτηρίζεται από την ολοκληρωτική υποταγή της αριστοκρατίας και των κορυφαίων κρατικών λειτουργών σε έναν δεσποτικό ηγέτη, κι αυτό βέβαια δημιουργεί άκρατη

²³¹ Frangoudaki, A., & Caglar, K. (2007). *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters with Europe 1850-1950*. London: I.B. Tauris & Co Ltd. σ.1.

²³² Αναγνωστοπούλου, Σ. (2004). *Τουρκικός Εκσυγχρονισμός- Ισλάμ και Τουρκοκύπριοι στη δαιδαλώδη διαδρομή του κεμαλισμού*. Αθήνα: Βιβλιόραμα., σ.43.

αυθαιρεσία και πολιτική “διαφθορά” σε όλα τα κλιμάκια της κρατικής διοίκησης. Αυτά τα χαρακτηριστικά της Οθωμανικής διοίκησης, όπως κάθε Έλληνας πολίτης γνωρίζει από προσωπική εμπειρία, τα δεσποτικά χαρακτηριστικά της οθωμανικής κυριαρχίας δεν εξαφανίστηκαν με την ίδρυση του ανεξάρτητου ελληνικού κράτους. Διαιωνίστηκαν και συνυπάρχουν σε μια ασταθή ισορροπία με τα νομικά-γραφειοκρατικά θεσμικά πλαίσια που οι επηρεασμένες από τη Δύση πολιτικές ελίτ κατόρθωσαν να επιβάλλουν το 19^ο αιώνα. Πράγματι, μετά την Ανεξαρτησία, όταν οι παραδοσιακοί προεστοί αντελήφθησαν πως δεν θα μπορούσαν επ’ άπειρον να διατηρήσουν τους σχετικά αποκεντρωμένους διοικητικούς μηχανισμούς που λειτουργούσαν επί τουρκοκρατίας, σταμάτησαν να αντιδρούν στην επιβολή δυτικών συγκεντρωτικών διοικητικών πλαισίων που υποστήριζαν όλοι αυτοί που είχαν επηρεαστεί από τα δυτικά πρότυπα. Έτσι από πολύ νωρίς και οι δυτικόφρονες και οι παραδοσιακές ελίτ προσπάθησαν να ελέγξουν το κράτος “εκ των έσω”, χρησιμοποιώντας τη διοικητική μηχανή και τους κρατικούς πόρους για να αναπτύξουν στο έπακρο τα πελατειακά δίκτυα πάνω στα οποία βάσιζαν τη δύναμή τους. Κατ’ αυτόν τον τρόπο το ελληνικό κράτος έγινε όχι τόσο το μέσο για την εκπλήρωση συλλογικών σκοπών, όσο ένας τεράστιος μηχανισμός διανομής “πολιτικών” αγαθών». ²³³

Σ’ αυτή την αναλυτική κατεύθυνση, η υιοθέτηση οθωμανικών διοικητικών χαρακτηριστικών, από την πλευρά του ελληνικού κράτους, σύμφωνα με την προσέγγιση του Μουζέλη, καταδεικνύει τη σημασία της ακόλουθης απόφασης (η επανάληψη της οποίας εξυπηρετεί τους σκοπούς της εργασίας) ότι ο κρατικός μηχανισμός έχει ως ρόλο «να ενσταλάζει και να αναπαράγει την κυρίαρχη ιδεολογία, πράγμα σημαντικό για την οργάνωση και την αναπαραγωγή του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, των κοινωνικών τάξεων και της ταξικής κυριαρχίας». ²³⁴ Συνεπώς, αν το κράτος φέρει τις παθογένειες ή τα χαρακτηριστικά της Οθωμανικής διοίκησης, τα ίδια χαρακτηριστικά θα κληροδοτηθούν και στην ελληνική κοινωνία, μπολιασμένα βέβαια με τα συμφέροντα της εκάστοτε τάξης. Αυτό συμβαίνει καθώς, όπως υποστηρίζει ο Πουλαντζάς, «το Κράτος ανάγεται στην πολιτική κυριαρχία, με την έννοια ότι κάθε κυρίαρχη τάξη φτιάχνει το δικό της Κράτος στα μέτρα της και όπως της ταιριάζει και το χειρίζεται έτσι, κατά βούληση, σύμφωνα με τα συμφέροντά της. Κάθε Κράτος δεν είναι, κατά την άποψη αυτή, παρά μια ταξική δικτατορία. Αντίληψη

²³³ Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *op. cit.*, σ.166.

²³⁴ Πουλαντζάς, Ν. (2001). *Το κράτος Η εξουσία Ο σοσιαλισμός* (μτφρ. Γ. Κρητικός). Αθήνα: Θεμέλιο, σ.40.

καθαρά εργαλειακή για το Κράτος και που ανάγει τον κρατικό μηχανισμό στην κρατική εξουσία».²³⁵

Στη βάση αυτή, γίνεται κατανοητό ότι μέσα από τη σύγκριση δύο γειτονικών γεωγραφικά χωρών, που εισήλθαν και οι δύο παράλληλα στη νεωτερικότητα, ερμηνεύεται εναργέστερα το βάθος των κοινωνικών αλλαγών που συντελέστηκαν την περίοδο αυτή. Ακριβώς οι πιέσεις που δέχτηκαν οι δύο κοινωνίες, κατά τη διαδικασία της μετάβασης από την παραδοσιακή, έπειτα στη νεωτερική και ακολούθως στη μετανεωτερική εποχή, από 'τα κάτω' και συγκεκριμένα από το φεμινιστικό κίνημα, στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης, οδήγησαν τα πολιτικά κόμματα στην ενσωμάτωση νέων ταυτοτήτων, με σκοπό την εκλογική αποτελεσματικότητα για την κατάκτηση της εξουσίας.

Επομένως, η σύγκριση «είναι χρήσιμη για την ανάλυση και την ερμηνεία της υπάρχουσας πολιτικής κατάστασης, αλλά και του τρόπου με τον οποίο προέκυψε και της πορείας που είναι πιθανό να ακολουθήσει. Η σύγκριση επιτρέπει την αναγνώριση και την καταγραφή των βασικών παραμέτρων που επηρεάζουν την κοινωνική αλλαγή και, εν συνεχεία, την κατάληξη σε γενικεύσεις για την πορεία μιας ή περισσότερων κοινωνιών»,²³⁶ ενώ δεν θα ήταν παράτολμο να υποστηρίξουμε πως η συγκριτική μελέτη μάς προσφέρει και τη δυνατότητα προβλέψεων. Άλλωστε, «κάθε πείραμα και στατιστική ανάλυση που σχεδιάζεται με σκοπό να αποκαλύψει αιτιοκρατικές σχέσεις θα πρέπει να συμπεριλαμβάνει κάποιου είδους σύγκριση ανάμεσα στις παρατηρήσεις, είτε αυτές αφορούν άτομα και κοινωνικές ομάδες είτε χώρες. Όλες οι διερευνήσεις για τα αίτια και τα αποτελέσματα είναι εκ φύσεως συγκριτικές».²³⁷

Τα πλεονεκτήματα της συγκριτικής ανάλυσης συνοψίζονται εύστοχα από το βιβλίο τους Rod Hague και Martin Harrop, ως εξής:

- «Μαθαίνοντας για τις άλλες κυβερνήσεις, διευρύνουμε την αντίληψή μας και βλέπουμε με άλλο μάτι το δικό μας έθνος.
- Η σύγκριση βελτιώνει τις κατηγοριοποιήσεις των πολιτικών διαδικασιών.
- Η σύγκριση μας διευκολύνει να ελέγχουμε υποθέσεις για την πολιτική.
- Η σύγκριση δίνει το περιθώριο για τη διατύπωση προβλέψεων και τον έλεγχο των αποτελεσμάτων».²³⁸

²³⁵ Πουλαντζάς, Ν. (2001). *op. cit.*, σ.15.

²³⁶ Λυριντζής, Χ. (2001). *Σύγκριση και ερμηνεία-Η πορεία και οι προοπτικές στη σύγχρονη πολιτική ανάλυση*. Αθήνα: Νήσος, σ.33.

²³⁷ Hague, R., & Harrop, M. (2005). *op. cit.*, σ.135.

²³⁸ Hague, R., & Harrop, M. (2005). *ibid*, σ.136-137.

Εντούτοις, η απλή εξιστόρηση ομοιοτήτων και διαφορών, των υπό έρευνα περιπτώσεων, σίγουρα δεν αποτελεί διαδικασία μιας συγκριτικής ανάλυσης. Αντίθετα, για να θεμελιωθεί μια γόνιμη σύγκριση, οφείλει ο ερευνητής να θέσει έναν παράγοντα στη βάση του οποίου θα διερευνηθούν οι δύο περιπτώσεις. Αυτό άλλωστε αποτελεί και το βασικότερο ερώτημα που τίθεται στις συγκριτικές αναλύσεις, δεδομένου ότι «ο τρόπος που γίνεται η σύγκριση παραπέμπει σε βασικές μεθοδολογικές επιλογές».²³⁹ Σε άμεση συνάφεια αποτελεί κοινό τόπο το γεγονός πως η σύγκριση δύναται να γίνεται με ποικίλα μεθοδολογικά εργαλεία και σε πολλά επίπεδα. Μπορεί να είναι δηλαδή γεωγραφική, συγχρονική, διαχρονική ή ακόμα και ασυγχρονική, ποιοτική ή ποσοτική, με πολλές ή και μία περιπτώσεις μελέτης κάτι που επαφίεται στις μεθοδολογικές προτιμήσεις του ερευνητή, χωρίς να σημαίνει ότι η έμφαση στο ένα επίπεδο αποκλείει το άλλο.²⁴⁰

Οι δύο πολιτικοί σχηματισμοί, ΠΑΣΟΚ και AK Parti, σε Ελλάδα και Τουρκία αντίστοιχα επιδίωξαν και πέτυχαν να εισάγουν 'το ιδιωτικό στη σφαίρα του Πολιτικού'.²⁴¹ Υπό την πίεση, του νεωτερικού αιτήματος, για πολιτική ένταξη των γυναικών σε Ελλάδα και των μουσουλμάνων γυναικών σε Τουρκία, το Πολιτικό διευρύνεται. Έτσι, ενώ «τα παραδοσιακά πολιτικά κόμματα συγκροτήθηκαν, εκτός των άλλων, και μέσα στο πλαίσιο της διεκδίκησης του δικαιώματος της (ανδρικής) ψήφου, που τα οδήγησε στο να αντανakλούν και να αναπαραγάγουν τις ανδροκρατικές πολιτικές και άλλες δομές της κοινωνίας», το ΠΑΣΟΚ και το AK Parti δεν μπορούσαν να μην ανταποκριθούν στις επιταγές της εποχής τους και «στην ανάδειξη των νέων ταυτοτήτων, καθώς διαφορετικά κινδύνευαν να χάσουν τη δυνατότητα πολιτικής εκπροσώπησης του μισού πληθυσμού».²⁴²

Επομένως, ύστερα από τις αναγκαίες αυτές παραδοχές, γίνεται σαφές ότι η μεταβλητή, ως προς την οποία θα ερευνηθούν οι πιθανές λύσεις της εξίσωσης της συγκριτικής ανάλυσης, στην παρούσα εργασία, αφορά το φύλο και συγκεκριμένα τη θέση της γυναίκας στις δύο κοινωνίες σε Ελλάδα και Τουρκία, αντίστοιχα. Ως εκ τούτου, η συγκριτική πολιτική ανάλυση των δύο χωρών, έχει σκοπό να προσδιορίσει τις ιδιαιτερότητες της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας, έτσι όπως

²³⁹ Λυριντζής, Χ. (2001). *op. cit.*, σ.38.

²⁴⁰ Λυριντζής, Χ. (2001). *ibid*, σ.42.

²⁴¹ Σπουρδαλάκης, Μ. (1990). *op. cit.*, σ.203-206.

²⁴² Σπουρδαλάκης, Μ. (1990). *ibid*, σ.206.

εκφράστηκαν από τους δύο αυτούς πολιτικούς σχηματισμούς, οι οποίοι μονοπώλησαν την εξουσία για πολλά συναπτά έτη και αναδιαμόρφωσαν πλήρως το πολιτικό και κοινωνικό σκηνικό, θέτοντας ως βασικό σύμμαχό τους την κοινωνικά ‘αποκλεισμένη’- ‘μη προνομιούχα’ γυναίκα²⁴³ στην περίπτωση του ΠΑΣΟΚ και αντίστοιχα την ‘αποκλεισμένη’ μουσουλμάνα γυναίκα στην περίπτωση του AK Parti.²⁴⁴ Τα εν λόγω κόμματα στη διαμάχη της κοινωνίας μεταξύ εκσυγχρονιστικού και περιθωριοποιημένου δίπολου πήραν θέση υπέρ της δεύτερης ομάδας.

Στην Ελλάδα το συγκεκριμένο δίπολο, σύμφωνα με τον καθηγητή Ν. Διαμαντούρο, μεταφράζεται από τη μια πλευρά, ως κουλτούρα, η οποία «διακατέχεται και προωθεί τον πολιτικό και οικονομικό φιλελευθερισμό, τον ευρωπαϊκό προσανατολισμό της χώρας και τον εξορθολογισμό των κοινωνικών σχέσεων σε όλα τα επίπεδα. Ενώ από την άλλη πλευρά υπάρχει η κουλτούρα των ‘από κάτω’, του ‘λαουτζίκου’ και των ‘καταφρονεμένων’, η οποία χαρακτηρίζει τα λιγότερα ανταγωνιστικά από οικονομικής άποψης στρώματα, καθώς και τους ανάλογους τομείς της ελληνικής κοινωνίας και η οποία συνίσταται σε προ-δημοκρατικούς πολιτικούς προσανατολισμούς, λαϊκίστικες πρακτικές και ανορθολογικές τοποθετήσεις».²⁴⁵

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο των περιθωριοποιημένων κοινωνικών στρωμάτων ανήκει και η Ελληνίδα γυναίκα, η θέση της οποίας επλήγη περισσότερο από την καταπίεση και πατρωνία της κυρίαρχης πολιτικής κουλτούρας. Οι γυναίκες εντάσσονται σε ένα χώρο ιδιαιτερότητας και εν πολλοίς αποκλείονται από τη δημόσια σφαίρα, που θεωρείται ο κατεξοχήν χώρος του ανδρικού φύλου.

Σύμφωνα άλλωστε με την γράφουσα βαρύνουσα σημασία για τη γυναικεία πολιτικότητα έχει και η εμπειρία της εξωοικογενειακής εργασίας. «Από το 1971 μέχρι το 1989, δηλαδή μέσα σε περίπου είκοσι χρόνια διπλασιάστηκε ο αριθμός του

²⁴³ Στη Διακήρυξη της κυβερνητικής πολιτικής του 1981 σχετικά με το ποιους ορίζει το ΠΑΣΟΚ ως ‘μη προνομιούχους’ διαβάζουμε τα εξής: «εκπροσωπούμε και εκφράζουμε τα συμφέροντα όλων των μη προνομιούχων Ελλήνων. Οι αγρότες, οι εργάτες, οι μισθοτοί, οι επαγγελματίες, οι βιοτέχνες, οι μικρομεσαίοι, οι επιστήμονες, οι διανοούμενοι, οι καλλιτέχνες καθώς και οι νέοι και οι γυναίκες είναι αντικείμενο εκμετάλλευσης από την ξένη και την ντόπια οικονομική ολιγαρχία». Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα. (1981). *op. cit.*, σ.13.

²⁴⁴ «Καλό θα ήταν να διευκρινιστεί πως η κατάσταση στο περιθώριο είναι εφήμερη, πρόσκαιρη, ενώ του αποκλεισμού διαρκείας. Στον αποκλεισμένο απαγορεύεται κάθε επαφή με την κοινωνία. Ο περιθωριακός δεν μπορεί να διακόψει κάθε σχέση με την κυρίαρχη κοινωνία, η οποία συνεχώς τον παρακολουθεί τον αξιολογεί για να τον αποκλείσει ή για να τον επανεντάξει». Κουταντζόγλου, Ι. Λ. (2006). *Κοινωνικός αποκλεισμός: Εκτός και Υπό, Θεωρητικές, ιστορικές και πολιτικές καταβολές μιας διαφορούμενης έννοιας*. Αθήνα: Σαββάλας, σ.42.

²⁴⁵ Δεμερτζής, Ν. (2000). Εισαγωγή στην ελληνική πολιτική κουλτούρα:θεωρητικά και ερευνητικά ζητήματα. στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσεάς, σ.23-24.

γυναικείου εργατικού δυναμικού στην Ελλάδα... Οι νέες δυνατότητες κοινωνικής ένταξης και οι απαιτήσεις για τον επαναπροσδιορισμό του κοινωνικού ρόλου των Ελληνίδων στην κοινωνία είναι φυσικό, αφενός μεν να προκαλούν εντάσεις και συγκρούσεις με τον παραδοσιακό ρόλο-πρότυπο της γυναίκας-νοικοκυράς, αφετέρου δε να μην έχουν ακόμα συνειδητοποιηθεί ευρύτερα οι εμπειρίες από τις νέες συνθήκες που επιφέρουν καινούρια δικαιώματα και υποχρεώσεις καθώς και αυξανόμενες απαιτήσεις και πιέσεις του κοινωνικού συνόλου προς τις γυναίκες».²⁴⁶

Εξαιτίας της παραπάνω ανάλυσης δεν θα πρέπει να μας ξενίζει η περίπτωση του ΠΑΣΟΚ, όπου η γυναικεία συμμετοχή στην εκλογική διαδικασία υπέρ του αναφερθέντος κόμματος απεδείχθη στατιστικά μαζικότερη σε αντιδιαστολή με αυτή των ανδρών. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά η Μάρω Παντελίδου Μαλούτα, «στις εκλογές του 1985, πρώτη φορά στην ελληνική εκλογική ιστορία, οι γυναίκες ψήφισαν ελαφρώς μαζικότερα από τους άνδρες υπέρ κόμματος το οποίο δεν ανήκει στη Δεξιά. Υπέρ του ΠΑΣΟΚ. Η διαφορά αν και μικρή... υπήρξε ενδεικτική μιας νεωτερικής τάσης της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας η οποία επιβεβαιώθηκε σε όλες τις μετέπειτα εκλογικές αναμετρήσεις ως σήμερα».²⁴⁷ Η συγκεκριμένη παρατήρηση έχει μεγάλο ενδιαφέρον για τη σκιαγράφηση της ελληνικής κοινωνίας μέσα από την προσέγγιση του φαινομένου της μειωμένης συμμετοχής των γυναικών στις δομές λήψης πολιτικών αποφάσεων στη χώρα μας, τονίζοντας ότι: «η μειωμένη παρουσία των γυναικών στις πολιτικές ηγετικές ομάδες προβάλλει ως δομικό χαρακτηριστικό της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας».²⁴⁸ Άρα, το γεγονός πως το ΠΑΣΟΚ πέτυχε να κινητοποιήσει εκλογικά τις γυναίκες και να τις βγάλει έξω από το στερεότυπο της περιορισμένης τους παρουσίας στην πολιτική διαδικασία, αποτελεί από μόνο του στοιχείο προς έρευνα και ανάλυση.

Όσον αφορά στην περίπτωση της Τουρκίας η των κοινωνικών σχέσεων προχωρά ένα βήμα παρακάτω με τη διάκριση των γυναικών σε κεμαλίστριες και μη. Η μουσουλμάνα γυναίκα στην Τουρκία δεν είχε να αντιπαρατεθεί μόνο στις περίπλοκες σχέσεις που προκύπτουν από τις πατριαρχικές αντιλήψεις και πρακτικές, αλλά παράλληλα είχε να

²⁴⁶ Παναγιωτοπούλου, Ρ. (2000). Η χαμένη τιμή της πολιτικής κουλτούρας των Ελληνίδων: σκέψεις και επισημάνσεις για τη γυναικεία πολιτική κουλτούρα. Στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ.294-295.

²⁴⁷ Παντελίδου Μαλούτα, Μ. (1998). ΠΑΣΟΚ και σύστημα σχέσεων των φύλων. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ Κόμμα-Κράτος-Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη, σ.233.

²⁴⁸ Παντελίδου Μαλούτα, Μ. (2002), *Το Φύλο της Δημοκρατίας. Ιδιότητα του πολίτη και έμφυλα υποκείμενα*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάββαλα, σ.55.

αντιμετωπίσει και τον αποκλεισμό της από την κοινωνία για ένα ακόμα χαρακτηριστικό της ταυτότητάς της που είχε να κάνει με την θρησκεία. Η αναγνώριση της πολιτικής ισότητας στην Τουρκία φαίνεται πως δεν επαρκούσε για να επιβάλει τη συλλογική αναγνώριση των γυναικών. Αντίθετα το Κεμαλικό κατεστημένο λειτούργησε καταπιεστικά για τις μουσουλμάνες γυναίκες που είχαν καλυμμένα τα μαλλιά τους, οι οποίες επιθυμούσαν να ενταχθούν στη δημόσια σφαίρα. Το AK Parti έδωσε λοιπόν την ευκαιρία στη μουσουλμάνη γυναίκα να επαναπροσδιορίσει τα όρια του Πολιτικού πέρα από τα όρια της κεμαλικής ιδεολογίας και να της προσφέρει ίση πρόσβαση σε όλους τους τομείς, όπως η πολιτική, η αγορά εργασίας και κυρίως η εκπαίδευση.

Αναφορικά με την περιοδολόγηση των δύο -υπό έρευνα- περιπτώσεων ΠΑΣΟΚ και AK Parti, θα πρέπει να σημειωθεί πως η ανάλυση θα επικεντρωθεί κυρίως στην περίοδο από την ίδρυσή τους και τις πρώτες κυβερνητικές τους θητείες (τις δύο πρώτες για το ΠΑΣΟΚ και τις αντίστοιχες δύο για το AK Parti).

Συγκεκριμένα για το ΠΑΣΟΚ, από το 1974-1981 και 1981-1989, ενώ για το AK Parti από το 2001-2007 και 2007-2011.

Όπως εύλογα τεκμαίρεται η αναλυτική εστίαση ακολουθεί το αντίστοιχο σχήμα των Β. Ασημακόπουλου και Χ. Τάσση (2018), οι οποίοι υιοθετώντας το διαλεκτικό σχήμα της κίνησης αναλύουν την εξέλιξη του ΠΑΣΟΚ στη βάση: α) της διπλής κίνησης διεθνούς ενσωμάτωσης και διαδικασίας εσωτερίκευσης της στον ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό, β) του κόμματος ως διπλής συνάρθρωσης σχέσεων εκπροσώπησης-σχέσεων νομιμοποίησης και γ) της κομματικής δομής και οργάνωσης. Όπως υποστηρίζουν οι συγγραφείς, οι περιοδολογήσεις του ΠΑΣΟΚ (1974-1981, 1981-1989 και 1989-2018), είναι απόρροια των αναλύσεων, «όσον αφορά στην υλικότητα του κόμματος, τον ρόλο της ιδεολογίας, την κίνηση της κομματικής γραφειοκρατίας, αλλά και της επιρροής των κυβερνητικών και κρατικών προταγμάτων».²⁴⁹ Ειδικότερα, όσον αφορά στην πρώτη περίοδο, 1974-1981, εκεί βλέπουμε την οικοδόμηση του μαζικού κόμματος και την κομματική γραφειοκρατία «ως προϋπόθεση για την πολιτική και εκλογική ανάπτυξη μέσα σε ένα πολιτικό πλαίσιο που χαρακτηρίζεται από έντονο ριζοσπαστισμό μετά την πτώση της δικτατορίας, αλλά και της ‘καχεκτικής

²⁴⁹ Ασημακόπουλος, Β., & Τάσσης, Χρ. (2018). ΠΑΣΟΚ: Σταθμοί και όρια στη διαμόρφωση και εξέλιξη του πανελληνίου σοσιαλιστικού κινήματος (1974-2018). στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg, σ.21

δημοκρατίας²⁵⁰ που κυριάρχησε στη μετεμφυλιακή περίοδο. Η δεύτερη περίοδος, 1981-1989, είναι σημαντική γιατί δείχνει τα όρια της παρεμβατικής λογικής του οργανωμένου κόμματος, παρότι αποτελεί προϋπόθεση για την κατάκτηση της εξουσίας και τη συνάντηση του κόμματος και της κομματικής γραφειοκρατίας με τις κυβερνητικές επιλογές και το κράτος».²⁵¹

Αντίστοιχα, στο AK Parti, τον ίδιο το διαχωρισμό της περιοδολόγησης της διακυβέρνησης του κόμματος τον δίνει ο ίδιος ο Erdoğan. Συγκεκριμένα, είχε δηλώσει σε ομιλία του και κατά καιρούς επανέρχεται σε αυτόν το διαχωρισμό, πως την πρώτη τετραετία λειτούργησαν ως τσιράκι (çirak) δηλαδή ως μαθητευόμενοι, τη δεύτερη τετραετία, ως αρχιτεχνίτες (kalfa) και την τρίτη τετραετία ως μάστορες (usta).²⁵² Η εργασία λοιπόν θα εξετάσει τις δύο πρώτες κυβερνητικές θητείες του AK Parti, που αποτελούν τις πιο σημαντικές και με τη μεγαλύτερη ένταση των κοινωνικό-πολιτικών αλλαγών, οι οποίες φτάνουν να εδραιώσουν το κόμμα στην εξουσία. Κρίνεται σκόπιμο να διευκρινιστεί από τη γράφουσα πως, όταν καθίσταται ανάγκη, παρόλο που υπερβαίνει, υπό ένα αυστηρό μεθοδολογικό πλαίσιο, την περίοδο της αναλυτικής

²⁵⁰ Νικολακόπουλος, Ηλίας. (2001). *Η καχεκτική δημοκρατία: Κόμματα και εκλογές 1946-1967*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.

²⁵¹ Η τρίτη περίοδος, 1989-2018 (που εκφεύγει από τους αναλυτικούς σκοπούς της διατριβής) αναφέρεται «στην πλήρη ενσωμάτωση των λειτουργιών του κόμματος και της κομματικής γραφειοκρατίας στις κυρίαρχες αντιλήψεις που προσδιορίζονται από το πλαίσιο του νεοφιλελευθερισμού και την ανατροπή του κοινωνικού συσχετισμού δυνάμεων, την αλλαγή του ρόλου του κόμματος στον κομματικό ανταγωνισμό και στον κοινωνικό ανταγωνισμό, πλαίσιο το οποίο υποδηλώνει ότι η πολιτική κρίση υπάρχει πριν από την οικονομική κρίση της περιόδου 2010-2018, και στην ιστορική διαδρομή υπάρχουν οι προϋποθέσεις για την ‘πασοκοποίηση’, δηλαδή την πολιτική και εκλογική κατάρρευση του άλλοτε κραταιού κόμματος των Ελλήνων Σοσιαλιστών». Βλέπε αναλυτικότερα: Ασημακόπουλος, Β., & Τάσσης, Χρ. (2018). ΠΑΣΟΚ: Σταθμοί και όρια στη διαμόρφωση και εξέλιξη του πανελλήνιου σοσιαλιστικού κινήματος (1974-2018). στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg, σ.21-22.

Αξίζει να σημειωθεί ότι για τη γράφουσα, η κυρίαρχη παραδοχή έχει να κάνει με το νεωτερικό ΠΑΣΟΚ και το μετά-νεωτερικό AK Parti. Στη βάση της αξιωματικής αυτής θέσης, η αναλυτική ματιά της εργασίας σκοπεί, μέσα από τις αντίστοιχες περιοδολογήσεις, τη σχέση νεωτερικότητας και ΠΑΣΟΚ και μάλιστα ως προς την απελευθέρωση των κοινωνικά αποκλεισμένων γυναικών, πράγμα που διαφαίνεται στις περιόδους 1974-1981 και 1981-1989. Στη συνέχεια, αιρετικά, θα λέγαμε η αδυναμία προσαρμοστικότητας του ΠΑΣΟΚ στη μετανεωτερική πραγματικότητα εξηγεί την κατάρρευσή του. Σε αντίθεση με την πορεία του AK Parti που, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια, ήταν σε θέση να εκφράσει τα κελεύσματα της μετανεωτερικής πραγματικότητας.

²⁵² «Από το 2002 έως το 2007 ήταν η περίοδος ‘μαθητείας’ (çiraklık dönemi) και το 2007 ξεκίνησε η ‘περίοδος του αρχιτεχνίτη’ (kalfalık dönemi)». Μάλιστα στον τότε πολιτικό του αντίπαλο, τον Kemal Kılıçdaroğlu, ο οποίος είχε επικρίνει αυτό το διαχωρισμό, ο Erdoğan είχε απαντήσει: «Σκέψου Kılıçdaroğlu! Εσύ ακόμα και ‘μαθητευόμενος’ δεν μπόρεσες να γίνεις και δεν θα γίνεις. Γιατί σε αυτή τη χώρα σου παρέδωσαν το Ίδρυμα Κοινωνικών Ασφαλίσεων (SSK). Στα 7 χρόνια που ανέλαβες (να διοικήσεις) το ίδρυμα, συνεχώς το ζημίωνες και το πτώχευες». Altuncu, Özgür & Arslan, Özgür. (2011). *Başbakan: "2011'de ustalık dönemi başlayacak*, Εφημερίδα Hürriyet. Διαθέσιμο στο:

<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-2011-de-ustalik-donemi-baslayacak-17450622>

(τελευταία πρόσβαση στις 1/3/2019)

εστίασης της εργασίας, επιχειρούνται «βουτιές» στις υπόλοιπες θητείες της διακυβέρνησης του AK Parti, καθώς το όλο πολιτικό εγχείρημα είναι μια εξελικτική (μαθησιακή για την τουρκική κοινωνία, αποικιοποίησης του κράτους από το κόμμα θα έλεγε η αντίπαλη πλευρά) διαδικασία, όπως άλλωστε έχει δηλώσει και ο ίδιος ο Τούρκος πρόεδρος.

Τούτων δοθέντων, ο συνακόλουθος χρονικός περιορισμός ανάλυσης των δύο κομμάτων έχει διττό ρόλο για την εργασία, καθώς αφενός καθιστά το αντικείμενο της έρευνας πιο ελέγξιμο για τον ερευνητή και αφετέρου γιατί οι δύο πρώτες περίοδοι των υπό εξέταση κομμάτων, χαρακτηρίζονται από ιδεολογική ορμή και αναγκαιότητα επιβεβαίωσης της ιδεολογικής ανωτερότητας και καθαρότητας έναντι του αντιπάλου. Κυρίως, πραγμάτωσης των ιδεολογικών τους διακηρύξεων που άλλωστε έκαναν τη διαφορά και οδήγησαν στην εξουσία και τα δύο κόμματα. Αυτή η ιδεολογική τους ανωτερότητα και εστίαση σε ιδιαίτερες κοινωνικές και έμφυλες ομάδες του πληθυσμού και δη στις γυναίκες αποτέλεσε το προνομιακό πεδίο δράσης τόσο του ΠΑΣΟΚ όσο και του AK Parti. Ως εκ τούτου, οι νομοθετικές πρωτοβουλίες και ρυθμίσεις που έθεταν στο επίκεντρο τα αιτήματα των γυναικών αποτέλεσαν την κυβερνητική *agenda* και των δύο κομμάτων.

1.6 Το κομματικό φαινόμενο στη νεωτερικότητα

Πριν τη διαπραγμάτευση της παρούσας ενότητας χρήζει αναφοράς η ακόλουθη μεθοδολογική και τεχνική χροιάς επισήμανση. Σύμφωνα με αυτήν, η χρονική απόσταση που χωρίζει αυτές τις δύο χώρες έδωσε τη δυνατότητα στη γράφουσα να μελετήσει το φαινόμενο ΠΑΣΟΚ και να προβεί στην εξαγωγή συμπερασμάτων με την ασφάλεια που παρέχουν οι τρεις δεκαετίες που έχουν περάσει περίπου από τότε, όπως αποδεικνύεται από την πληθώρα επιστημονικών άρθρων που πλαισιώνουν το κεφάλαιο του ΠΑΣΟΚ.²⁵³ Από την άλλη, για το ΑΚ Ραρτί είναι αρκετά περιορισμένες οι αναλύσεις στην ελληνική γλώσσα²⁵⁴ καθώς δεν έχει λάβει χώρα συστηματική μελέτη, με αποτέλεσμα η έρευνα για το ΑΚ Ραρτί να γίνεται κυρίως από τουρκικές πηγές και δευτερευόντως από αγγλικές είτε έντυπες είτε ηλεκτρονικές.

Η νεωτερικότητα και η μετανεωτερικότητα στην πολιτική και κοινωνική ζωή έχουν τις δικές τους προεκτάσεις και απολήξεις. Στη μελέτη του κομματικού φαινομένου και του ρόλου των κομμάτων και της πρόταξης της γυναίκας, μέσα από αυτά, σύμφωνα με τις επιταγές της παρούσας εργασίας, είναι χρήσιμο να αναφερθούμε στα ίδια τα κόμματα.²⁵⁵ Η εν γένει ανίχνευση του κομματικού φαινομένου, ως ουσιώδες τμήμα του Πολιτικού, επιτρέπει αφενός τη μετάβαση στην ειδική μελέτη του ΠΑΣΟΚ και του ΑΚ Ραρτί και αφετέρου φωτίζει τον τρόπο με τον οποίο αυτά τα δύο κόμματα προέταξαν τη θέση και τα δικαιώματα της γυναίκας. Αυτό συμβαίνει καθώς, όπως αναφέρουν οι Μ. Σπουρδαλάκης και Ε. Παπαβλασόπουλος, τα πολιτικά κόμματα «αναδεικνύονται ως

²⁵³ Ενδεικτικά αναφέρονται τα εξής: Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). ΠΑΣΟΚ Η άνοδος και η πτώση (:) ενός ηγεμονικού κόμματος, (πρόλογος Μ. Σπουρδαλάκη). Αθήνα: Σαββάλας.- Παπασαραντόπουλος, Π. (επίμ.) (1980). ΠΑΣΟΚ και εξουσία. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.- Lyrintzis, Chr. (1983). *Between Socialism and Populism: The Rise of the Panhellenic Socialist Movement*, London: University of London.- Κοντζιάς, Ν. (1985). *Ο Τρίτος Δρόμος του ΠΑΣΟΚ*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.- Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *ΠΑΣΟΚ δομή εσωκομματικές κρίσεις και συγκέντρωση εξουσίας*. Αθήνα: Εξάντας.- Ελεφάντης, Α. (1991). *Στον αστερισμό του λαϊκισμού*. Αθήνα: Πολίτης.- Sotiropoulos, A. D. (1996). *Populism and Bureaucracy: The case of Greece Under PASOK 1981-1989*. University of Notre Dame.- Παπασπηλιόπουλος, Σπ. (επίμ.) (1996). *ΠΑΣΟΚ Κατάκτηση και άσκηση εξουσίας*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.- Σπουρδαλάκης, Μ. (επίμ.) (1998). *ΠΑΣΟΚ Κόμμα-Κράτος- Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκης.- Πανταζόπουλος, Α. (2001). *Για το Λαό και το Έθνος: η στιγμή Ανδρέα Παπανδρέου 1965-1989*. Αθήνα: Πόλις.- Τάσσης, Δ. Χρ. (2008). *ΠΑΣΟΚ 1974-1996: η οικοδόμηση ενός ηγεμονικού κόμματος, διδακτορική διατριβή*, Αθήνα: ΕΚΠΑ/ΠΕΔΔ.- Κοτσακά-Καλαϊτζιδάκη, Θ. (2012). *Διαιρετικές τομές και πολιτική οργάνωση. Η περίπτωση του ΠΑΣΟΚ στους νομούς Φλώρινας και Ηρακλείου κατά τη μεταπολίτευση (1974-1981)*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: ΕΚΠΑ/ΠΕΔΔ.

²⁵⁴ Μεταξύ των εξαιρέσεων είναι το βιβλίο του καθηγητή του πανεπιστημίου της Άγκυρας Χρήστου Τεάζη: Τεάζης, Χ. (2013). *Η δεύτερη μεταπολίτευση στην Τουρκία: Ρετζέπ Ταγίπ Ερντογάν: Η άνοδος των "μη προνομιούχων"*. Αθήνα: Πατάκης.

²⁵⁵ Κόμματα είναι ενώσεις πολιτών, οι οποίες μόνιμα ή για μεγάλο χρονικό διάστημα, στο επίπεδο της ομοσπονδίας ή των κρατιδίων, εκδηλώνουν επιθυμία να ασκήσουν επιρροή στη διαμόρφωση της πολιτικής θέλησης και να συμμετάσχουν στην αντιπροσώπευση του λαού βλ. Lenk, K. (2005). *Πολιτική Κοινωνιολογία*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, σ.118.

το θεσμικό όχημα της δημοκρατικής μετάβασης, αναλαμβάνοντας να οργανώσουν ‘πειθαρχημένα’ την εκκρεμή ένταξη/συμμετοχή των μαζών στο πολιτικό σύστημα».²⁵⁶ Σ’ αυτή τη βάση, διαγιγνώσκουμε ότι τα κόμματα στη νεωτερική εποχή ανήκουν στους σημαντικότερους πολιτικούς θεσμούς της κοινωνίας, επηρεάζοντας «όχι μόνο τις αντικειμενικές αποφάσεις στο κοινοβούλιο και την κυβέρνηση, αλλά και διαθέτουν άμεση ή έμμεση επιρροή σε πολυάριθμα επίσημα ή ημιεπίσημα όργανα ...».²⁵⁷ Ένα πολιτικό κόμμα είναι ο βασικός θεσμός της πολιτικής διαδικασίας και η βασική δομή σύνδεσης της κοινωνίας με το πολιτικό σύστημα. Το πολιτικό κόμμα αποτελεί ‘μέρος’-κομμάτι ενός ‘όλου’. Επιζητά να προσεγγίσει την εξουσία για να εφαρμόσει την προγραμματική του πολιτική πρόταση και να υλοποιήσει τις προγραμματικές του πολιτικές.²⁵⁸

Ειδικά στην ελληνική πολιτική ιστορία και κοινωνιολογία ο ρόλος των κομμάτων είναι καίριος, όσον αφορά στις ιδεολογικές ζυμώσεις και κοινωνικές διεργασίες, όπως αποτυπώθηκε, μέσα από τα σημαντικά κοινωνικό-πολιτικά γεγονότα της ελληνικής πολιτικής ζωής. Παρά τις όποιες διαφορές, μεταξύ ελληνικού και τουρκικού κομματικού φαινομένου, καθώς στο τουρκικό κράτος βλέπουμε από τις απαρχές του, ένα ιδιάζον κομματικό σύστημα με τη μονοκρατορία του ενός κόμματος, αυτό που πρέπει να ορίσουμε έχει να κάνει με τα χαρακτηριστικά των κομμάτων τα οποία είναι:

- Η συμμετοχή σε εκλογές

²⁵⁶ Σπουρδαλάκης, Μ., & Παπαβλασόπουλος, Ε. (2008). Κόμματα, ομάδες συμφερόντων και μετασηματισμοί στο σύστημα εκπροσώπησης. Πέρα από τις θεωρίες της κρίσης. Στο Ξ. Κοντιάδης & Χ. Θ. Ανθόπουλος (επιμ.), *Κρίση του Ελληνικού Πολιτικού συστήματος*. Αθήνα: Παπαζήσης, σ.298.

²⁵⁷ Lenk, K. (2005). *op. cit.*, σ.116.

²⁵⁸ Δεν πρέπει να ξεχνάμε και τον ορισμό του Sartori (Sartori, G. (1976). *Parties and Party Systems: A Framework to Analysis*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, σ.63) για τα πολιτικά κόμματα (όπως παρατίθεται στον Hague, R., & Harrop, M. (2005). *Συγκριτική πολιτική και διακυβέρνηση*. Αθήνα: Κριτική, σ.334), σύμφωνα με τον οποίο πολιτικό κόμμα συνιστά «κάθε πολιτική ομάδα που συμμετέχει στις εκλογές με επίσημο όνομα και λογότυπο και η οποία έχει τη δυνατότητα να κατεβάξει υποψηφίους με τα δημόσια αξιώματα». ‘Σε αντίθεση με τις ομάδες συμφερόντων, που επιζητούν μόνο την επιρροή, τα σοβαρά κόμματα θέλουν να αποκτήσουν την κυβερνητική εξουσία. Όπως το έχει θέσει ο Weber, τα κόμματα κατοικούν «στον οίκο της εξουσίας»’.

Σε πιο αιρετικό/ σατιρικό ύφος, και σε αντανάκλαση της ελληνικής πολιτικής κοινωνιολογίας, σύμφωνα με τον ορισμό για τα κόμματα του Εμ. Ροΐδη, βλέπουμε τα εξής: «Αλλαγού τα κόμματα γεννώνται, διότι εκεί υπάρχουν άνθρωποι διαφωνούντες και έκαστος άλλα θέλοντες. Εν Ελλάδι συμβαίνει ακριβώς το ανάπαλιν, αιτία της γεννήσεως και της πάλης των κομμάτων είναι η θαυμαστή συμφωνία, μεθ’ ης πάντες θέλουσι το αυτό πράγμα, να τρέφονται δαπάνη του δημοσίου». «Αν υπήρχε λεξικόν της νεοελληνικής γλώσσης, νομίζομεν ότι ο ορισμός της λέξεως «κόμμα» ήθελεν είναι ο ακόλουθος: «Ομάς ανθρώπων ειδότην ν’ αναγιγνώσκωσι και ν’ ανορθογραφώσιν, εχόντων χείρας και πόδας υγιείς αλλά μισούντων πάσαν εργασίαν, οίτινες, ενούμενοι υπό ένα οιονδήποτε αρχηγόν, ζητούσι ν’ αναβιβάσωσιν αυτόν διά παντός μέσου εις την έδραν πρωθυπουργού, ίνα παράσχη αυτοίς τα μέσα να ζώσι χωρίς να σκάπτωσι»». Στο «Πολιτικόν δελτίον», Ασμοδαίος, 8/6/1875. Άπαντα, Β’. Ερμής, 1978. σ.138.

- Ο ανταγωνισμός για άμεση συμμετοχή στη διαμόρφωση της πολιτικής βούλησης στο κοινοβούλιο
- Το πολιτικό πρόγραμμα (ΠΑΣΟΚ και ΑΚ Ραrtι επιφύλασαν περίοπτη θέση στη γυναίκα)
- Η μόνιμη και σταθερή θέση στο πολιτικό σύστημα.²⁵⁹

Κατά κύριο λόγο ο ρόλος των κομμάτων, στη νεωτερική εποχή, θα λέγαμε ότι είχε να κάνει με:

- Τη συμβολή στην ένταξη ατόμων και ομάδων στο πολιτικό σύστημα (ενσωμάτωση, που στην περίπτωση των γυναικών είχε καθυστερήσει), ή από την άλλη πλευρά (αντιπολιτευτικά κόμματα) τροποποίηση ή ανατροπή του συστήματος.
- Τον καθορισμό προτεραιοτήτων των πολιτικών στόχων και προσέλκυση άλλων δυνάμεων για την επίτευξή τους.
- Την πρόταση και προβολή στην κοινή γνώμη υποψηφίων για δημόσιες θέσεις και εκλογές.
- Τη μεσολάβηση μεταξύ κοινωνίας και κράτους: η ιδέα της λαϊκής αντιπροσώπευσης έχει τις ρίζες της στην έκφραση από τα κόμματα των απόψεων μίας μορφομένης μειοψηφίας στην εποχή της συνταγματικής μοναρχίας και στην προσπάθεια για αναγνώριση των απόψεων από μια κυβέρνηση.²⁶⁰

Ειδικότερα, στο ελληνικό πολιτικό σύστημα την περίοδο της Μεταπολίτευσης τα πολιτικά κόμματα και κυρίως το ΠΑΣΟΚ, που αποτελεί την - κατά μέρος - περίπτωση μελέτης της διατριβής, παρουσιάζουν ‘τρεις εκσυγχρονιστικές λειτουργίες’. «Η πρώτη είναι η λειτουργία της ενσωμάτωσης η οποία αντιστοιχεί στη διαδικασία διαμόρφωσης διαύλων και δομών μαζικής συμμετοχής κοινωνικών υποκειμένων από τα πολιτικά κόμματα. Με οργανωτικούς όρους, η εν λόγω λειτουργία υλοποιείται δια μέσου της ανάδυσης χαρακτηριστικών κόμματος μαζών ή κόμματος δημοκρατικής ενσωμάτωσης ή μαζικού γραφειοκρατικού κόμματος. Η δεύτερη είναι η λειτουργία της πολιτικής κινητοποίησης: αναφέρεται στους μηχανισμούς πολιτικής κινητοποίησης που αρχίζουν

²⁵⁹ Lenk, K. (2005). op. cit., σ.118.

²⁶⁰ Lenk, K. (2005). ibid, σ.118.

να αναπτύσσουν τα κόμματα και οι οποίοι αντιστοιχούν στις νέες ανάγκες δημοκρατικής συμμετοχής. Με οργανωτικούς όρους η εν λόγω λειτουργία σηματοδοτεί μετάβαση από το κόμμα μαζών στο πολυσυλλεκτικό κόμμα ή στο εκλογικό επαγγελματικό κόμμα. Η τρίτη είναι η λειτουργία της νομιμοποίησης, η οποία αναφέρεται στις διαδικασίες προσαρμογής της υλικότητας του κόμματος στις μεταβαλλόμενες ανάγκες διαχείρισης του κράτους και αντιστοιχεί οργανωτικά στο μοντέλο του κόμματος του καρτέλ ή του κόμματος του κράτους».²⁶¹

Τούτων δοθέντων, γίνεται κατανοητό ότι στη νεωτερική εποχή αυτό που ζήσαμε είναι η «κομματική δημοκρατία», ενώ στη μετανεωτερική εποχή, φαίνεται ότι οδεύουμε στη μετά-κομματική δημοκρατία. Ενώ λοιπόν στην κομματική δημοκρατία τα κόμματα έχουν έναν δεσπόζοντα ρόλο στη διαμόρφωση της πολιτικής θέλησης, είναι με άλλα λόγια, οι κυρίαρχοι φορείς (όπως παγιώνεται από το εκάστοτε συνταγματικό πλαίσιο), εν τούτοις, στη μετανεωτερική εποχή δεν φαίνεται να ισχύει κάτι τέτοιο (όπως θα φανεί στην περαιτέρω ανάλυση).

Είναι πάντως γεγονός ότι το μοντέλο της κομματικής δημοκρατίας ξεκινά «από τη διαπίστωση ότι η φιλελεύθερη μορφή της λαϊκής αντιπροσώπευσης, σύμφωνα με την οποία οι βουλευτές είναι στην υπηρεσία του συνόλου του λαού και πρέπει να λογοδοτούν μόνο στη συνείδησή τους, έχει αποδειχτεί ανεφάρμοστη».²⁶² Και τούτο διότι το διακύβευμα αφορά την εσωκομματική δημοκρατία, προκειμένου να καταστεί βιώσιμη και αξιόπιστη η κομματική δημοκρατία. Χωρίς τον εξοβελισμό του ιδεολογικού ολοκληρωτισμού στο εσωτερικό των κομμάτων, δεν μπορούμε να μιλάμε για κομματική δημοκρατία και για οξυγόνωση του κομματικού φαινομένου.

Μιλώντας για τους τύπους των κομμάτων, ήτοι την τυπολογία τους, στη βάση της οποίας θα δούμε το ΠΑΣΟΚ και το AK Parti, παρατηρούμε, αρχικά, ως καθοριστικά τους στοιχεία: «το πρόγραμμα, την οργάνωση και τον αγωνιστικό χαρακτήρα. Τα κόμματα χρειάζονται επιπλέον έναν κοινό χώρο επιρροής, για να μπορούν να ασκήσουν την πολιτική τους δραστηριότητα. Μία πολιτική ομάδα δεν μπορεί να χαρακτηριστεί σαν κόμμα, αν δεν υπερβαίνει ένα αναγκαίο μέτρο συμμετοχής, σε εκλογικές διαδικασίες, και οργανωτική σταθερότητα. Η έκταση της οργάνωσης μπορεί να παρουσιάζει διαφορές. Ως ‘αγωνιστικό χαρακτήρα’, ο Neumann ορίζει την πρόθεση

²⁶¹ Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *op. cit.*, σ.39-41.

²⁶² Lenk, K. (2005). *op. cit.*, σ.121.

για πολιτική δραστηριότητα και άνοδο στην εξουσία (συμμετοχή στο κοινοβουλευτικό έργο και τη διακυβέρνηση)».²⁶³

Όσον αφορά στο παράδειγμα της τουρκικής νεωτερικότητας, «αυτή συχνά θεωρείται απλώς ως προϊόν του κεμαλισμού».²⁶⁴ «Αυτή η άποψη κατανοεί τη νεωτερικότητα ως μια ασυνέχεια, μια ριζική αλλαγή από το παρελθόν. Σε αυτή τη βάση, ο εκσυγχρονισμός θεωρείται, απλώς, ως εκδυτικισμός (westernization), υποθέτοντας ότι δεν υπήρχε εναλλακτική λύση. Επειδή η Δύση θεωρείται ως προηγμένος πολιτισμός και επειδή τα χαρακτηριστικά της Δύσης ήταν διαφορετικά από εκείνα της τουρκικής κοινωνίας εκείνη την εποχή, πολλοί ισχυρίστηκαν ότι ο προηγμένος πολιτισμός θα μπορούσε να επιτευχθεί με τη μίμηση της Δύσης».²⁶⁵ Εμβαθύνοντας σε αυτή τη σκέψη, βλέπουμε ότι αυτό «συνεπαγόταν αναγκαστικά μια ριζική αποκοπή από την προηγούμενη τουρκική ιστορία. Αυτή η παραδοχή, δεν είναι μόνο η άποψη πολλών κοινωνικών επιστημόνων στην Τουρκία, αλλά την ενστερνίστηκαν παράλληλα και οι πρώτοι κεμαλιστές. Ωστόσο, είναι αδύνατον να αποκοπούμε από την ιστορία (μας), όταν μερικά από τα κεντρικά της χαρακτηριστικά παραμένουν, ακόμα κι αν είναι πολιτικά ερμηνευμένα ως ‘νεκρά’. Έτσι, είναι αδύνατον να συζητήσουμε για τη σύγχρονη τουρκική κοινωνία χωρίς να την αναλύσουμε μέσα από το πρίσμα της ιστορικής συνέχειας».²⁶⁶

1.6.1 Η διάσταση της ιδεολογίας

Όσον αφορά στην ιδεολογική διάσταση του κομματικού φαινομένου, στο αναλυτικό σκέλος, παρατηρούμε ότι ο Marx στην ανάλυση της αστικής κοινωνίας, στην ίδια γραμμή πλευσης με τον Hegel, διαπιστώνει τις αντιφάσεις της αστικής κοινωνίας και διατείνεται ότι άρα και το φαινόμενο του σχηματισμού ιδεολογιών, αποτελούν αναγκαίο χαρακτηριστικό αυτής της αστικής κοινωνίας και άρα της νεωτερικότητας. Ο Marx στράφηκε κατά της φιλοσοφίας του Γαλλικού Διαφωτισμού και τόνισε «πως οι ιδεολογίες δεν είναι ούτε αποτέλεσμα μίας αδυναμίας -που υπαγορεύεται από την ανθρώπινη φύση και το κοινωνικό περιβάλλον-κατανόησης των κοινωνικών προϋποθέσεων της ανθρώπινης ύπαρξης, ούτε συνειδητή σκηνοθεσία και επένδυση

²⁶³ Lenk, K. (2005). op. cit., σ.123

²⁶⁴ Kaya, I. (2004). op. cit., σελ. 43.

²⁶⁵ Kaya, I. (2004). ibid, σ.43.

²⁶⁶ Ibid, σ.43

κάποιων ηγεμόνων, ιεραρχών ή κλικών που διψούν για την εξουσία. Οι ιδεολογίες για τον Marx είναι εσφαλμένη συνείδηση, η οποία όμως είναι κοινωνικά αναγκαία».²⁶⁷

Στον πυρήνα αυτής της προσέγγισης, παρατηρούμε ότι αν ο «δηλωμένος στόχος της αστικής τάξης ήταν να ελέγξει και να κυριαρχήσει στη φύση και στην κοινωνία, μέσω της επιστήμης και της ιστορικής ανάλυσης, ο Marx υποδεικνύει ότι η σκέψη και η δραστηριότητα των ανθρώπων στη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία καθορίζεται από το φαινόμενο που αυτός έχει χαρακτηρίσει σαν ‘φетиχισμό των εμπορευμάτων’, και το φетиχισμός του υλικού κόσμου είναι παράλληλος με έναν φетиχισμό των ιδεών, με τη μορφή των ιδεολογιών. Με την έννοια αυτή, ο Marx περιγράφει την αυτονομμοποίηση και την αυτοδέσμευση των κοινωνικών φαινομένων από τις συνθήκες της γέννησής τους. Με τον τρόπο αυτό, τα κοινωνικά φαινόμενα εμφανίζονται σαν φυσιολογικά, παγκόσμια και αμετάβλητα».²⁶⁸

Σε πιο ειδικό πλαίσιο αναφοράς, τόσο το ΠΑΣΟΚ όσο και το AK Parti, επιχείρησαν να καλύψουν το ιδεολογικό κενό στην κοινωνία, με το να εκφράσουν αιτήματα που μέχρι τότε δεν είχαν βρει κομματικό φορέα εκπροσώπησης. Γιατί όπως υποστηρίζει ο Sartori, τα κόμματα είναι οι κεντρικές ενδιάμεσες δομές μεταξύ της κοινωνίας και της κυβέρνησης και έτσι έχουν την ικανότητα να αγγίζουν τόσο τους κυβερνώντες όσο και τους κυβερνώμενους, προωθώντας τις ιδέες που θα διαμορφώσουν ολόκληρο το σύστημα.²⁶⁹ Αμφότερα τα κόμματα αντίστοιχα επικαλέστηκαν στον πολιτικό τους λόγο το ζήτημα της ‘Αλλαγής’. Μια αλλαγή, η οποία τέθηκε ως επιτακτική ανάγκη από τα μέλη εκείνα της κοινωνίας που βρίσκονταν στο περιθώριο των οικονομικών και πολιτικών εξελίξεων των δύο χωρών. Ανατρέχοντας στο θεωρητικό σκέλος της εργασίας και συνδυάζοντας τη φιλοσοφική διάσταση του ‘νόμου της αλλαγής’, που ανάγεται στον Ηράκλειτο, διαπιστώνουμε πως η διαδικασία της αλλαγής φέρει εγγενώς τη διαδικασία της νομοτελειακής ακολουθίας μεταβολών. Αναλυτικότερα, «κατά την ακατάπαυστη εναλλαγή όλων των πραγμάτων κανένα επιμέρους πράγμα δεν έχει υπόσταση εκτός από την τάξη σύμφωνα με την οποία συντελείται η εναλλαγή των αντιθετικών κινήσεων, ο νόμος της αλλαγής, που αποτελεί το νόημα και την αξία όλης της διαδικασίας (της μετάβασης)».²⁷⁰ Η αλλαγή συνεπώς αποτελεί κεντρική έννοια για να περιγράψει όλες τις αντιθετικές κινήσεις και δυνάμεις που διαμορφώνουν τη ‘νέα’

²⁶⁷ Lenk, K. (2005). op. cit., σ.194.

²⁶⁸ Lenk, K. (2005). ibid, σ.194.

²⁶⁹ Kenneth J. W. (2006). “What Is A Political Party?”. Richard S. Katz & William Crotty (ed.). *Handbook of Party Politics*. London: SAGE Publications Ltd, σ.7.

²⁷⁰ Windelband, W., & Heimsoeth, H. (1991). op. cit., σ.63.

κοινωνία, όπως την ευαγγελίζονται τα κόμματα που την επικαλούνται, πολύ περισσότερο όταν αυτά γίνονται εκφραστές φάσεων μετάβασης και εισόδου σε νέες πολιτικές συνθήκες.

Ειδικότερα με την είσοδο της Ελλάδας και της Τουρκίας στην εποχή της νεωτερικότητας και μετανεωτερικότητας αντίστοιχα, το ΠΑΣΟΚ και το ΑΚ Ραττί παρέσυραν και παρασύρθηκαν στο 'παιχνίδι' της διαλεκτικής επικράτησης των κοινωνικών ομάδων, καθώς οι νέες ισορροπίες που επικρατούσαν στο διεθνές σκηνικό, θα επηρέαζαν και το εσωτερικό κοινωνικό-πολιτικό-οικονομικό πλαίσιο των δύο χωρών. Συνεπώς, τόσο η ελληνική κοινωνία όσο και η τουρκική κοινωνία οδηγήθηκαν μέσα από το ΠΑΣΟΚ και το ΑΚ Ραττί σε 'πολιτικό-κοινωνική μετάβαση'.²⁷¹

Σε ιδεολογικό επίπεδο, μέσα από αυτά τα δύο κόμματα γινόμαστε μάρτυρες μιας σχέσης, όπου μία τάξη καταφέρνει να καθυποτάξει ιδεολογικά την 'άλλη' τάξη και η ιδεολογία της, η κουλτούρα της, ο τρόπος ζωής της, να αποτελέσουν την κυρίαρχη ιδεολογία της κοινωνίας.²⁷²

Όσον αφορά στο παράδειγμα της Ελλάδας, η περίοδος πριν από το ΠΑΣΟΚ και συγκεκριμένα η δεκαετία του '50 ήταν μια περίοδος έντονου κοινωνικού, οικονομικού και τεχνολογικού μετασχηματισμού. Με κύρια χαρακτηριστικά την αστικοποίηση, την μείωση της συμμετοχής της αγροτικής παραγωγής στο ΑΕΠ και την άνοδο των μεσαίων στρωμάτων.²⁷³ Άλλωστε όπως μας πληροφορεί ο Νίκος Δεμερτζής οι δεκαετίες του '50 και του '60 υιοθέτησαν ως κυρίαρχο αναλυτικό σχήμα τον τριμερή διαχωρισμό σε «παραδοσιακή-μεταβατική-σύγχρονη κοινωνία»,²⁷⁴ σχήμα που θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως φέρει χαρακτηριστικά του φαινομένου της Διαλεκτικής, καθώς η ελληνική κοινωνία και πολιτική κουλτούρα γίνονται πεδίο διαπάλης μεταξύ 'παραδοσιακού' και 'νεωτερικού'.

²⁷¹ «Ο όρος 'μετάβαση' εξυπονοεί ότι η πολιτική κουλτούρα μετακινείται προς κάπου ή προς κάτι το οποίο, είτε αποτελεί επιθυμητό πολιτικό και κοινωνικό στόχο είτε απλώς κάποια πρόβλεψη του μέλλοντος. Η μετάβαση εξυπακούει ότι γνωρίζουμε που είμαστε και ασφαλώς ξέρουμε προς τα πού πάμε ή που θέλουμε να πάμε». Δεμερτζής, Ν. (2000). Εισαγωγή στην ελληνική πολιτική κουλτούρα: θεωρητικά και ερευνητικά ζητήματα. στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ.21.

²⁷² Πουλαντζά, Ν. (1990). Marx, K., & Engels, F. στο Φ. Σατελέ (επιμ.), *Η φιλοσοφία από τον Κάντ ως τον Χουσερλ*, τόμος Γ'. Αθήνα: Γνώση, σ.196.

²⁷³ Βλέπε σχετικά στο: Κατσούλης, Η. (1996). Ο ρόλος και η σημασία της χαρισματικής ηγεσίας στην ελληνική μεταβατική κοινωνία. Στο Σ. Παπασηλιόπουλος (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ κατάκτηση και άσκηση της εξουσίας*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης, σ.40.

²⁷⁴ Δεμερτζής, Ν. (2000). Εισαγωγή στην ελληνική πολιτική κουλτούρα: θεωρητικά και ερευνητικά ζητήματα. στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ. 23.

«Χωρίς μεγάλο ρίσκο θα λέγαμε ότι το ΠΑΣΟΚ, με αιχμή μια ρητορεία που μετασχημάτιζε τις παραπάνω κατευθύνσεις, κατόρθωσε να διαμορφώσει μια προγραμματική κατεύθυνση και μια στρατηγική οι οποίες δεξιώθηκαν με ευελιξία τα συσσωρευμένα αιτήματα της μεταπολιτευτικής περιόδου ενώ ταυτόχρονα προσαρμοζόταν στη νέα κοινωνική δυναμική και στους συσχετισμούς που το ίδιο ως κυβερνητικό κόμμα διαμόρφωνε. Έτσι δεν ηγήθηκε μόνο της ανασυγκρότησης του κομματικού συστήματος, συμβάλλοντας στη δικομματική του μορφή, αλλά διαμόρφωσε ουσιαστικά ένα συνολικό σύστημα διακυβέρνησης τα χαρακτηριστικά του οποίου στηρίζονταν αρχικά σε μια επιλεκτική όσο και ελεγχόμενη σχέση του κράτους με την κοινωνία»²⁷⁵ και ένα νέο αφήγημα στο οποίο η γυναίκα είχε πρωταγωνιστικό ρόλο. Εν γένει, αν και η ακόλουθη απόφαση ενέχει αναλυτικών και πραγματιστικών μετριάσεων ως προς το σφρίγος της, «το ΠΑΣΟΚ υπήρξε η συμπύκνωση κοινωνικών αιτημάτων πολιτικών στρατηγικών και ιδεολογικών συγκρούσεων, η οποία εξέφρασε με τον πιο διαυγή τρόπο τα δύο βασικά εκσυγχρονιστικά εγχειρήματα της Τρίτης Ελληνικής Δημοκρατίας: τον εκδημοκρατισμό και τον εξευρωπαϊσμό».²⁷⁶ Ακριβώς στη βάση της υπόθεσης εργασίας ότι το κόμμα είναι ο διαμεσολαβητής μεταξύ Κοινωνικού και Πολιτικού, η ερμηνεία της θέσης της γυναίκας, σε Ελλάδα και Τουρκία, διέρχεται μέσα από την ερμηνεία του ‘φαινομένου ΠΑΣΟΚ’ και ‘φαινομένου ΑΚ Parti’, αντίστοιχα.

Υπό αυτή την έννοια, προεκτείνοντας τη σκέψη του καθηγητή Μ. Σπουρδαλάκη η οποία εδράζεται σε Γκραμισιανές παραδοχές, η ιστορία τόσο του ΠΑΣΟΚ όσο και του ΑΚ Parti καθρεφτίζει την ιστορία των κοινωνιών, την ιστορικότητα της εποχής που πάσχιζε να διαχειριστεί τις ‘ωδίνες’ μιας επίπονης προσαρμογής στα κελεύσματα της νεωτερικότητας και στις αναδύσεις της μετανεωτερικότητας.²⁷⁷

Όσον αφορά στο παράδειγμα της Τουρκίας, στην ιστορία της χώρας διαβλέπουμε πως έχει περάσει από τη διαδικασία του εκσυγχρονισμού και του εκδυτικισμού ήδη από τα πρώτα χρόνια ίδρυσής της. Ήδη από το 1937 η Τουρκία επισήμως έχει αυτοκαθοριστεί σε κοσμική δημοκρατία. Το αμετάβλητο Άρθρο 2 του Συντάγματος ορίζει ότι «η Τουρκική Δημοκρατία είναι δημοκρατικό, κοσμικό (lâik) και κοινωνικό κράτος», ενώ

²⁷⁵ Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *op. cit.*, σ.12-13.

²⁷⁶ Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *ibid*, σ.21.

²⁷⁷ Σπουρδαλάκης, Μ. (1990). *op. cit.* Και στο Antonio Gramsci. (1949). Note sul Machiavelli. http://www.liberliber.it/mediateca/libri/g/gramsci/note_sul_machiavelli/pdf/note_s_p.pdf, 24.07.2014
Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *ibid*, σ.21-22.

το Άρθρο 24 ορίζει ότι «κανείς δεν πρέπει να επιτρέπεται να εκμεταλλεύεται ή να ‘κακοποιεί’ τη θρησκεία ή τα θρησκευτικά αισθήματα ή τα πράγματα που θεωρούνται ιερά στη θρησκεία, με οποιονδήποτε τρόπο, με σκοπό την προσωπική ή πολιτική επιρροή, ή ακόμη και για να στηρίξει μερικώς τη θεμελιώδη, κοινωνική, οικονομική, πολιτική και έννομη τάξη του κράτους σε θρησκευτικές αρχές».²⁷⁸ Σημαντικός παράγοντας διαφοροποίησης της Τουρκίας με τα δυτικά κράτη ωστόσο, αποτελεί η μεταβλητή της θρησκείας. Έτσι, το Ισλάμ μέσα στο πλαίσιο της νεωτερικότητας, φαίνεται να εγκαταλείπει τον κοινωνικο-πολιτικό χώρο και να εισέρχεται στον ιδιωτικό. Αυτός άλλωστε ήταν και ο λόγος που η Οθωμανική Αυτοκρατορία επιχειρούσε μάταια να εκσυγχρονίσει τους θεσμούς της, με σκοπό να διασφαλίσει τη διαίωσή της. Συγκεκριμένα, οι μεταρρυθμίσεις που συνέβησαν επί Οθωμανικής Αυτοκρατορίας δεν έθεταν τη θρησκεία σε ανεξάρτητο πλαίσιο από τις εκφάνσεις της κοινωνίας, καθώς το Ισλάμ διαδραματίζει έναν κεντρικό ρόλο στη ζωή των μουσουλμανικών κοινωνιών.²⁷⁹ Άρα, αυτή η διαπίστωση αναφορικά με το Ισλάμ και

²⁷⁸ Το Σύνταγμα της Τουρκικής Δημοκρατίας (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası). Διαθέσιμο στο: https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2018.pdf (τελευταία πρόσβαση στις 23/5/2017)

²⁷⁹ Το Ισλάμ δεν αποτελεί μόνο μια θρησκεία, αλλά είναι ένα ολοκληρωμένο κανονιστικό θρησκευτικό-πολιτικό-κοινωνικό σύστημα, το οποίο περιλαμβάνει απαντήσεις σε υπαρξιακές αναζητήσεις, αλλά φροντίζει παράλληλα να καθοδηγεί μέχρι και την πιο απλή έκφανση της καθημερινότητας του ανθρώπου.

Προς επίρρωση αυτού του ισχυρισμού, σύμφωνα άλλωστε και με τη μεθοδολογία συγγραφής της παρούσας διατριβής, στη συνέχεια, ακολουθεί παράδειγμα τηλεοπτικού προγράμματος που φιλοξενεί τηλεοπτικός σταθμός της τουρκικής τηλεόρασης κάθε Παρασκευής. Συγκεκριμένα, στην εκπομπή που ονομάζεται ‘Cuma Sohbetleri’ και προβάλλεται τα πρωινά της Παρασκευής, που είναι η ιερή μέρα για τους μουσουλμάνους, ο Χόντζας (πάντα άνδρας) ο Necmettin Nursaçan Hoca, αφού προβαίνει σε μια μικρή διδασκαλία του Ιερού Κορανίου, έπειτα απαντά σε ερωτήσεις του τηλεοπτικού κοινού. Ανάμεσα στις ερωτήσεις ακούμε: «Έχασα το γιο μου σε ατύχημα, άραγε μάς βλέπει από εκεί που είναι μπορεί να θεωρηθεί κι αυτός μάρτυρας (shhit), επίσης στον τάφο του έχω βάλει φωτογραφία του και μας είπαν πως είναι αμαρτία, άραγε είναι αμαρτία.; Απαγορεύεται από τη θρησκεία (haram) να πάρω πρωτοχρονιάτικο λαχείο; Το μωρό μου γεννήθηκε περιτμημένο, άρα είναι προικισμένο (από το Θεό); Σε βίντεο από τα social medya που στέλνει μια γυναίκα ζητάει να προσευχηθούν για την αδελφή της που θα κάνει εγχείρηση. Έχω χωρίσει με το σύζυγό μου και εδώ και 10 χρόνια μένουμε σε ξεχωριστά δωμάτια και υπάρχουν και περιστατικά βίας στο σπίτι, ενώ του ζητάω να φύγει και δεν φεύγει. Τι να κάνω; (Ο χόντζας απάντησε πως δεν ταιριάζει να μένουν δύο χωρισμένοι άνθρωποι στο ίδιο σπίτι, αλλά αν δεν υπάρχει άλλος τρόπος δεν μπορεί να γίνει κάτι άλλο. Ενώ για το περιστατικό βίας δεν ανέφερε κάτι). Σπίτι μου μένει μια γυναίκα μη μουσουλμάνα για να βοηθά στις δουλειές του σπιτιού είναι άραγε σωστό; Τα κοσμήματά μου που έκρυβα στο σπίτι μου χάθηκαν ξαφνικά και μου είπαν πως τα έκλεψε το τζίνι (το διαβολάκι), γίνεται κάτι τέτοιο; Συγγενής μου με κατηγορεί πως του έκανα μάγια, γιατί το είδε στο φλυτζάνι, εγώ τι πρέπει να κάνω; Αν το χέρι μου είναι λερωμένο από χένα τότε μπορώ να προσευχηθώ»; Αναλυτικότερα βλέπε στην τηλεοπτική εκπομπή ‘Cuma Sohbetleri’ (14 /12/ 2018) <https://www.kanal7.com/yasam/cuma-sohbetleri>

Αυτές ήταν μόνο μερικές από τις πολλές ερωτήσεις που ακούγονται στο πρόγραμμα και διαπιστώνουμε πως οι περισσότερες από αυτές δεν έχουν άμεσα θρησκευτικό περιεχόμενο, αλλά ουσιαστικά ενδιαφέρονται να βρουν απαντήσεις σε προβλήματα της καθημερινότητας. Και μπορεί το ύψος των ερωτήσεων να μας ξενίζει, εντούτοις, εντάσσονται ακριβώς στην αρχική διαπίστωση για το Ισλάμ πως αποτελεί ένα θρησκευτικό-κοινωνικό-πολιτικό σύστημα που εισχωρεί σε όλα επίπεδα της ανθρώπινης δραστηριότητας.

την αδυναμία του Οθωμανικού Κράτους να το αναπλαισιώσει, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως ήταν ένας από τους λόγους που οδήγησαν στη μη ολοκλήρωση της μεταρρυθμιστικής-εκσυγχρονιστικής διαδικασίας.

Εντούτοις, αξίζει να σημειωθεί η διαπίστωση του Βρετανού ιστορικού Arnold Joseph Toynbee αναφορικά με το Ισλάμ, ο οποίος διαπιστώνει πως «η γενική πρόταση ότι το Ισλάμ είναι ασυμβίβαστο με την πρόοδο είναι επαρκώς διαψευσμένη από το (ιστορικό) παρελθόν. Οι αρχικοί νομαδικοί θεσμοί της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και τα σύγχρονα πειράματά της στη δυτικοποίηση έχουν αδιαμφισβήτητα επηρεαστεί και ίσως έχουν καθυστερήσει από το Ισλάμ, αλλά δεν έχουν ανασταλεί». ²⁸⁰ Ανασυγκροτώντας λοιπόν τη σκέψη του ιστορικού για το Ισλάμ και λαμβανοντας υπόψιν τις παρατηρήσεις για τη θέση της θρησκείας στη Νεωτερικότητα, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως το Ισλάμ παρόλο που δρα καταλυτικά σε κοινωνικοπολιτικό επίπεδο και σίγουρα αποτελεί τροχοπέδη σε διαδικασίες που είναι έξω από το δικό του πεδίο δράσης, εντούτοις, διαπιστώνεται πως τελικά είχε την ευελιξία να προσαρμοστεί στο νέο ρόλο που του επιφύλασσε η νεωτερικότητα κατά την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας. Το Ισλάμ λοιπόν, «ως το κατ' εξοχήν στοιχείο της τουρκικής εθνικής ταυτότητας, θα παίξει διαμεσολαβητικό ρόλο για την τουρκοποίηση του μουσουλμανικού πληθυσμού». ²⁸¹ Ο Mustafa Kemal διακρίνοντας τις πιέσεις του διεθνούς παράγοντα και συγκεκριμένα της Δύσης, έλυσε το γόρδιο δεσμό που ήταν το Ισλάμ και οι κοινωνικοπολιτικές του προεκτάσεις, με το να το αποκόψει εντελώς από το δημόσιο βίο και να το περιορίσει στον ιδιωτικό.

Από την άλλη πλευρά, πάλι για το ζήτημα της θρησκείας στην Τουρκία, ο Gellner υποστηρίζει ότι «το Ισλάμ είναι μοναδικό ανάμεσα στις θρησκείες του κόσμου... και η Τουρκία αποτελεί την εξαίρεση της εξαίρεσης». ²⁸² Σε αναλυτικό επίπεδο, αυτό συμβαίνει, καθώς το κεμαλικό καθεστώς είχε υιοθετήσει ένα σύστημα εκκοσμίκευσης και εκδυτικισμού της χώρας 'από τα πάνω' και κατάφερε να περιορίσει το Ισλάμ στον ιδιωτικό βίο, σε αντίθεση με τις άλλες μουσουλμανικές κοινωνίες που είναι στον δημόσιο χώρο. Ομοίως, υποστηρικτές αυτής της άποψης εμφανίζονται και οι William Hale and Ergun Özbudun, όπου στο βιβλίο τους *Islamism, Democracy and Liberalism*

²⁸⁰ Toynbee, A. J. (1922). *The Western Question In Greece And Turkey: A Study In The Contact Of Civilisations*. London: Constable And Company Ltd., σ.331. Διαθέσιμο και στο δικτυακό τόπο: <https://archive.org/details/cu31924027921778/page/n345> (τελευταία πρόσβαση στις 10/10/2017)

²⁸¹ Αναγνωστοπούλου, Σ. (2013). *op. cit.*, σ. 526.

²⁸² Gellner, E. (1997). "The Turkish Option in Comparative Perspective". στο Sibel Bozdoğan & Reşat Kasaba (επίμ.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (pp.233,236). Washington: Washington University Press, σ.233,236.

in Turkey The case of the AKP, διαβάζουμε: «Αυτό που κάνει το τουρκικό ζήτημα αναφορικά με τη θρησκεία και την πολιτική έντονο, είναι το γεγονός πως αντίθετα από άλλες μουσουλμανικές χώρες η Τουρκία είναι συνταγματικά ένα κοσμικό κράτος».²⁸³

Ωστόσο, αυτό το μοντέλο 'εξαίρεση' που αποτελεί η Τουρκία δεν φάνηκε να εκπληρώνει τον τίτλο που της είχε αποδώσει ο Gellner.²⁸⁴ Το ισλαμικό κίνημα στην Τουρκία βγαίνει ενεργά στο προσκήνιο από τα τέλη της δεκαετίας του '80, φτάνοντας στο ανώτατο σημείο του, τη δεκαετία του '90. Εντούτοις, σύμφωνα με τον Lewis, τα σύγχρονα ισλαμικά κινήματα δεν αποτελούν ένα ιστορικά νέο φαινόμενο της εποχής, αποτελούν απλώς μια συνέχεια της παλιάς διαπάλης μεταξύ Ισλάμ και Δύσης. Αυτά τα 'κινήματα' της περιόδου της ισλαμικής άμυνας και της ανανέωσης, εκτείνονται 'από το κίνημα Wahhabi' που αναδύεται κατά των Οθωμανών, στη μετάβαση από τον 18^ο και 19^ο αιώνα στη σύγχρονη εποχή, όπου «το πρώτο στοιχείο για να πετύχει και να κερδίσει και να ανακτήσει τις δυνάμεις του το κίνημα Wahhabi ήταν η Ισλαμική Επανάσταση, που ξεκίνησε στο Ιράν το 1979».²⁸⁵

Το πρώτο τουρκικό πολιτικό κόμμα με σαφείς ισλαμικές αναγωγές ήταν το Κόμμα της Εθνικής Τάξης (Milli Nizam Partisi -MNP), το οποίο ιδρύθηκε στις 24 Ιανουαρίου 1970 υπό την ηγεσία του Necmettin Erbakan, καθηγητή του Πανεπιστημίου 'İstanbul Technical University'. Ο Erbakan, αποδεχόμενος την πρόταση για τη δημιουργία κόμματος σε μια μικρή συνάντηση για να ανακοινώσει την απόφασή του στο σπίτι του Turan Gürgen Bey στην Άγκυρα είπε: «Φίλοι, μου έκαναν μία πρόταση πριν από λίγο καιρό, και μου είπαν ότι πρέπει να δημιουργήσουμε ένα πολιτικό κόμμα με τις βασικές ιδέες του έθνους μας. Σκεπτόμενος πάνω σε αυτό, τιμώντας και τους στενούς φίλους που με συμβούλευσαν, αποφασίζω να ιδρύσω πολιτικό κόμμα και να περάσω στην ενεργό πολιτική δράση. Προκειμένου να προχωρήσουμε σε αυτό το εγχείρημα, είναι

²⁸³ Hale, W. & Özbudun, E. (2010). *İslamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The case of the AKP*. London and New York: Routledge, σ.Χvi.

²⁸⁴ Το Ισλάμ στην ιστορία του φαίνεται να έχει αλληλεπιδράσει και να έχει επηρεαστεί από το περιβάλλον στο οποίο έχει βρεθεί. Πιο συγκεκριμένα διαβάζουμε: «Η πρωτογενής επέκταση του ισλάμ έγινε μέσα στον καλά διαρθρωμένο ελληνιστικό πολιτιστικό χώρο της Συρίας και της Αιγύπτου. Από εκεί άντλησαν οι Άραβες τις εμπειρίες και τις γνώσεις για να αναπτύξουν διοίκηση, αστικό τρόπο ζωής και εκείνη τη θαυμαστή ελληνίζουσα θεολογία, φιλοσοφία και επιστήμη που αργότερα έμελλε να μεταφέρουν στη δυτική Ευρώπη. Όπως λέει ένα σύγχρονος Άραβας πολιτολόγος ο Bassam Tibbi, ακριβώς όταν οι Άραβες απεκάλεσαν τον Αριστοτέλη 'πρώτον διδάσκαλον' το Ισλάμ είχε φτάσει στο απόγειο της θρησκευτικής ανεκτικότητας και του πολιτισμού του. Υπήρξε μοναδική στην ιστορία του πολιτισμού η μεταφραστική προσπάθεια στην οποία επιδόθηκαν οι Άραβες προκειμένου να ιδιοποιηθούν τους ώριμους καρπούς της ελληνικής επιστήμης». Ρωμανός, Κ. Π. (2001). *Ελληνιστικό Ισλάμ*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ.13. Αυτό βέβαια δεν συνέβη τυχαία

²⁸⁵ Lewis, B. (1993). *Islam and the West*. New York: Oxford University Press, σ.39.

απαραίτητο να υλοποιηθεί μαζί κοινωνική, οικονομική και πολιτική οργάνωση. Ας αρχίσουμε τις προετοιμασίες».²⁸⁶

Ενώ αξίζει να σημειωθεί πως ο Mehmet Zahit Kotku,²⁸⁷ ο σείχη της κοινότητας İskender Paşa του θρησκευτικού τάγματος των Νακσιμπεντί (Naksibendî tarikat)²⁸⁸ ενθάρρυνε έντονα τη δημιουργία ενός ισλαμικού κόμματος.²⁸⁹ Ο Erbakan και ορισμένοι από τους άλλους ιδρυτές του MNP ανήκαν σε αυτήν την κοινότητα, ενώ στο κόμμα συμμετείχαν παράλληλα και μέλη μιας εξίσου σημαντικής θρησκευτικής ισλαμικής κοινότητας, των Νουρτζού²⁹⁰ (Nurcu).²⁹¹ Η οικονομική του πολιτική ήταν υπέρ του μικρομεσαίου κεφαλαίου της επαρχίας και ενάντια στις μεγάλες εταιρίες.²⁹² Το κόμμα έκλεισε με στρατιωτική επέμβαση το 1981. Εντούτοις, το 1983 και μετά από άδεια του Εθνικού Συμβουλίου Ασφάλειας ιδρύθηκε το ισλαμικό πολιτικό κόμμα της Ευημερίας (Refah Partisi), ενώ το 1995 κέρδισε τις γενικές εκλογές, κάνοντας τον ηγέτη του, τον Necmettin Erbakan πρωθυπουργό της χώρας.

Ο Ισλαμισμός στην Τουρκία αποκτά νέα δυναμική, τη δεκαετία του 1990, ως μια μορφή ενός ‘νέου κοινωνικού κινήματος’, το οποίο φέρει αξιώσεις αυθεντικότητας και δικαιολογείται θεωρητικά, μέσω μιας μεταμοντέρνας κριτικής της δυτικής νεωτερικότητας. Μετά το κλείσιμο του κόμματος της Ευημερίας από το Συνταγματικό

²⁸⁶ Εφημερίδα TIMETURK, (27/2/2011) *Milli Nizam nasıl kuruldu nasıl kapatıldı?* Διαθέσιμο στο: <https://www.timeturk.com/tr/2011/02/27/milli-nizam-nasil-kuruldu-nasil-kapatildi.html> (τελευταία πρόσβαση στις 11/12/2016)

²⁸⁷ Ο ρόλος του σείχη Mehmed Zahid Kotku, στην αρχική διαμόρφωση της ιδεολογίας της Εθνικής Άποψης (Milli Görüş) ήταν καθοριστικός. Υποστήριζε πως ο εκδημοκρατισμός και ο εκσυγχρονισμός της τουρκικής κοινωνίας, ήταν αδύνατον να επιτευχθεί χωρίς το Ισλάμ. Βλέπε στο: Hakan, Y. M. (2005). ‘Milli Görüş Hareketi, Muhalif ve Modernist Gelenek’ (το κίνημα της Εθνικής Άποψης, συντηρητική και εκσυγχρονιστική παράδοση). στο Y. Aktay (επιμ.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (τόμος 6). İstanbul: İletişim Yayınları, σ.591.

²⁸⁸ «Η λέξη Naksibendî είναι περσική και στην κυριολεξία σημαίνει αυτός που κεντάει. Με τη χρήση της λέξης αυτής μεταφορικά, εννοείται το να σμιλεύει κανείς την καρδιά ή να επεξεργάζεται ως κέντημα την καρδιά ενός ανθρώπου» στο Ισσί Μ. (2018). *Οθωμανική αυτοκρατορία και κουρδικός εθνικισμός: Πολιτικές έννοιες και Ισλάμ στις πρώτες κουρδικές εφημερίδες, 1898-1918*. Αθήνα: Παπαζήση, σ.197. «Το τάγμα επομένως λέγεται ότι αντιμετώπιζε την καρδιά ενός ανθρώπου ως κέντημα με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην φεύγει ποτέ η ανάμνηση (zikir) του Θεού από τον άνθρωπο και έτσι δεν θα αποκοβόταν ποτέ από Θεό». Βλέπε στο διαδικτυακό τόπο: Naksibendi Tarikati, *Naksibendilik nedir?*(25/01/2011) <http://www.naksibenditarikati.com/detay.asp?icerikID=75> (τελευταία πρόσβαση στις 1/2/2017)

²⁸⁹ Hale, W. & Özbudun, E. (2010). op. cit., σ.3.

²⁹⁰ Η λέξη χρησιμοποιείται για να αναφερθεί στους οπαδούς του Said-i Nursi. Ένα από τα πιο ‘πετυχημένα’ ισλαμικά θρησκευτικά τάγματα και το μόνο που μπορεί να ανταγωνιστεί τους Νακσιμπεντί. Το μεγαλύτερο επίτευγμά του, έγκειται στο ότι δημιούργησε ένα δόγμα που έπεισε όσους το ακολούθησαν ότι μπορούν να είναι καλοί μουσουλμάνοι και ταυτόχρονα να ενστερνίζονται τις επιστημονικές ανακαλύψεις. Ασχολείται με τις επιστήμες σε ολόκληρο το έργο του και τις εξετάζει σε όλα τα επίπεδα. Αναλυτικότερα βλ. Mardin, Ş. (1989). *Religion and Social Change in Modern Turkey: the case of Bediuzzaman Said Nursi*. New York: State University of New York, σ.99-100.

²⁹¹ Hale, W. & Özbudun, E. (2010). ibid, σ.3.

²⁹² Hakan, Y. M. (2005). ‘Milli Görüş Hareketi, Muhalif ve Modernist Gelenek’. ibid, σ.593.

Δικαστήριο της Τουρκίας και τη δημιουργία του κόμματος της Αρετής (Fazilet Partisi), οι Ισλαμιστές ξεκίνησαν να εκφράζουν τον πολιτικό τους αγώνα μέσα από τη γλώσσα των ‘ανθρωπίνων δικαιωμάτων’. Αλλά με τη δημιουργία του κόμματος Δικαιοσύνης και Ανάπτυξης (AK Parti), αυτή η νέα τάση, μέσα από την έκφραση του ισλαμισμού, απέκτησε ανεξαρτησία και ουσιαστικά την πλήρη αποστασιοποίηση με τα προηγούμενα ισλαμικά κόμματα που ήταν το κόμμα της Ευημερίας και το κόμμα της Αρετής. Οι γενικές εκλογές στις 3 Νοεμβρίου 2002 σηματοδότησαν μια νέα φάση στην εξέλιξη και της πολιτικής έκφρασης του Ισλάμ αλλά και της ‘δημοκρατικής μεταρρύθμισης’ της Τουρκίας.

Σύμφωνα με τη γράφουσα, η Τουρκία δεν αποτελεί μια χώρα ‘εξαίρεση’ λόγω της ύπαρξης του Ισλάμ, όπως την αποκάλεσε ο Gellner, αλλά μια χώρα εν είδει ‘δοκιμαστικού σωλήνα’ εντός του διεθνούς συστήματος, μέσα στη δίνη της Νεωτερικότητας και της ανάδυσης των εθνικών κρατών αρχικά και της Μετανεωτερικότητας και μετεξέλιξης αυτών των κρατών έπειτα. Η Τουρκία εισήλθε επιτυχώς θα λέγαμε σε νεωτερικό πλαίσιο και η θρησκεία πήρε τη θέση που της επιφύλασσε αυτό το πλαίσιο. Ενώ, από την άλλη πλευρά, όταν η μετανεωτερικότητα χτύπησε την πόρτα της τουρκικής κοινωνίας η θρησκεία, στο πλαίσιο αυτό, ανανοηματοδοτήθηκε και ήρθε ξανά σε πρώτο πλάνο.

Καταληκτικά, το Ισλάμ είτε με τον ένα είτε με τον άλλο τρόπο αποτελεί πάντοτε μια σημαντική συνιστώσα στην Τουρκική κοινωνία, η οποία όμως ανανοηματοδοτείται στο πλαίσιο του πολιτικού φαινομένου και προσαρμόζεται, μέσα από το πρίσμα της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας αντίστοιχα.

Και πάλι χρήζει επισήμανσης η παρούσα μεθοδολογική αρχή, σύμφωνα με την οποία στην ανίχνευση της παρούσας προβληματικής, η αποκλειστική εστίαση στην ιστορική τροχιά των γεγονότων και της ίδιας της ανάλυσης αποτελεί ένα επιστημολογικό ψευτοδίλημμα. Η ίδια η εποχή μας συνηγορεί υπέρ των διεπιστημονικών προσεγγίσεων και ως εκ τούτου το Πολιτικό και Κοινωνικό απαιτούν πιο ευέλικτα και αναστοχαστικά ερμηνευτικά πρίσματα. Κυρίως τη χρήση αναλυτικών εργαλείων από την ιστορία, τη διεθνή πολιτική και γεωπολιτική, την πολιτική θεολογία και την πολιτική κοινωνιολογία.

1.7 ΠΑΣΟΚ: Από την ίδρυση στην εξουσία

Η πτώση της χούντας και η Μεταπολίτευση το 1974, με το σχηματισμό της κυβέρνησης Εθνικής Ενότητας καθώς και η ψήφιση του Συντάγματος τον Ιούνιο του 1975 σηματοδοτούν την έναρξη της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας. Αξίζει να αναφερθεί πως η πτώση της δικτατορίας στην Ελλάδα χρονικά συμπίπτει με τον απόηχο του ριζοσπαστισμού σε διεθνές επίπεδο (διαδηλώσεις ενάντια στον πόλεμο του Βιετνάμ, Μάης 1968 κ.α.) και με την οικονομική κρίση του 1973-1974, με τον απόηχο του ριζοσπαστισμού της Ελληνικής κοινωνίας της δεκαετίας του 1960,²⁹³ αλλά και την πτώση των δικτατοριών στην Ισπανία και την Πορτογαλία. Έτσι, στο μεταπολιτευτικό σκηνικό της Ελλάδας, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται, «κυριαρχούν αιτήματα για συνολική αναδιάταξη του μετεμφυλιακού κοινωνικού και κρατικού μοντέλου όπως: α) η ανάπτυξη του κράτους δικαίου (ελευθερία έκφρασης, ελευθεροτυπία, συμμετοχή στην πολιτική κ.α. β) ο έντονος αντιαμερικανισμός γ) η έμφαση στην εθνική ανεξαρτησία δ) η αμφισβήτηση του κοινοβουλευτισμού από την Αριστερά και την Κεντροαριστερά, ε) η αμφισβήτηση των πελατειακών σχέσεων και του ρόλου του κομματάρχη».²⁹⁴ Επιπροσθέτως, η πρώτη μεταπολιτευτική δεκαετία της Ελλάδας φέρει τη σφραγίδα του Κωνσταντίνου Καραμανλή, αρχικά ως πρωθυπουργού και εν συνεχεία ως προέδρου της Δημοκρατίας, καθώς διαχειρίστηκε το κρίσιμο στάδιο της μετάβασης από τη δικτατορία στη Δημοκρατία και έβαλε τη χώρα στην ΕΟΚ. Εντούτοις, έχει υποστηριχτεί από πολλούς, και όχι άδικα, ότι ένα από τα σημαντικότερα νέα στοιχεία της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας είναι η ίδρυση του ΠΑΣΟΚ και η συνακόλουθη αναδιάταξη του κομματικού συστήματος.²⁹⁵ Συνεπώς η δεύτερη και η τρίτη δεκαετία της Μεταπολίτευσης²⁹⁶ οριοθετείται από τις κυβερνήσεις του ΠΑΣΟΚ, καθώς την περίοδο αυτή, συναντάμε την επέκταση του ρόλου του κράτους και τη διεύρυνση του δημόσιου τομέα και την κομματικοποίηση της δημόσιας διοίκησης. Στοιχείο που από τους πολέμιους του ΠΑΣΟΚ θα αποτελέσει το βασικό τους επιχείρημα για το

²⁹³ Ασημακόπουλος Β., & Τάσσης Χρ. (2018). ΠΑΣΟΚ: Σταθμοί και όρια στη διαμόρφωση και εξέλιξη του πανελλήνιου σοσιαλιστικού κινήματος (1974-2018). στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές. Αθήνα: Gutenberg, σ.23. Και στο Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *ΠΑΣΟΚ δομή εσωκομματικές κρίσεις και συγκέντρωση εξουσίας*. Αθήνα: Εξάντας, σ.24,53.

²⁹⁴ Σπουρδαλάκης, Μ. (2012). *ΠΑΣΟΚ*. Στο Εθνική Συνομοσπονδία Ελληνικού Εμπορίου, *Επιμόρφωση Συνδικαλιστών της ΕΣΣΕ*, Αθήνα: Υπουργείο Εργασίας, Κοινωνικής Ασφάλισης και Πρόνοιας, σ.78-79.

²⁹⁵ Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *op. cit.*, σ.19.

²⁹⁶ Όπως υπογράμμισε ο Βούλγαρης, η «Μεταπολίτευση» ήταν το απόλυτο σημείο ορόσημο της πολιτικής ιστορίας της Ελλάδας, επειδή είχε επιπτώσεις σε κάθε πεδίο της κοινωνίας και των κρατικών δομών. Αναλυτικά βλέπε στο: Βούλγαρης, Γ. (2008). *Η Ελλάδα από τη Μεταπολίτευση στην Παγκοσμιοποίηση*. Αθήνα: Πόλις, σ.12.

‘πελατιακό σύστημα’,²⁹⁷ εφόσον θα συνδεθούν τα ισχυρά ποσοστά ψήφων του ΠΑΣΟΚ στον κλάδο των δημοσίων υπαλλήλων, με την εργαλειακή διαχείριση του κρατικού μηχανισμού.²⁹⁸

Το Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα (ΠΑΣΟΚ) ιδρύθηκε την 3^η του Σεπτεμβρίου το 1974. Όσον αφορά στο πολιτικό του πρόγραμμα, ο Μ. Σπυρδαλάκης, θα γράψει πως το ΠΑΣΟΚ «έδινε την εντύπωση ενός ριζοσπαστικού κόμματος διαμαρτυρίας, -αφού ήταν ο κύριος εκφραστής του ριζοσπαστισμού της μεταπολίτευσης- που δεν διέθετε όμως ‘σοβαρό’ πρόγραμμα διακυβέρνησης της χώρας».²⁹⁹ Ο Καλύβας δηλώνει για τον εν λόγω πολιτικό σχηματισμό πως λαμβάνει σημαντική θέση στη νεοελληνική δημοκρατία για δύο λόγους: Πρώτον, γιατί το νέο κόμμα ήρθε στην εξουσία μόλις 7 χρόνια, μετά την ίδρυσή του, με μια αδιαμφισβήτητη επιτυχία και δεύτερον, γιατί αυτή ήταν η πρώτη περίπτωση δημοκρατικής εναλλαγής κομμάτων στην εξουσία και αυτή η εναλλαγή δημιούργησε μια περίοδο έντονης πόλωσης, στην οποία εμφανίστηκε το δίπολο ΠΑΣΟΚ-ΝΔ (Νέα Δημοκρατία).³⁰⁰ Αναφορικά με την κομματική οργάνωση, το κόμμα των Ελλήνων σοσιαλιστών, από τη στιγμή της ίδρυσης του, διάνυσε ουσιαστικά όλα τα στάδια της εξέλιξης του κομματικού φαινομένου που εμφανίστηκαν από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα μέχρι σήμερα (ή τουλάχιστον τα βασικά χαρακτηριστικά των κομματικών αυτών μορφών).³⁰¹ Πρόκειται για ένα πραγματικά εντυπωσιακό γεγονός: μέσα σε ένα τόσο σύντομο χρονικό διάστημα (μικρότερο των τριάντα χρόνων) ένα πολιτικό κόμμα να διανύει όλα τα στάδια εξέλιξης των πολιτικών κομμάτων από ιδιότυπο κόμμα στελεχών σε κόμμα μαζών σε πολυσυλλεκτικό κόμμα και τελικά σε κόμμα καρτέλ, κόμμα του κράτους όπως έχει χαρακτηριστεί στην ελληνική περίπτωση.³⁰²

²⁹⁷ Lyrantzis, Ch. (1984). Political Parties in Post-Junta Greece: a case of Bureaucratic Clientelism?, *West European Politics* 7(2), σ.99-117.

²⁹⁸ Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *op. cit.*, σ.47-48.

²⁹⁹ Σπυρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.178.

³⁰⁰ Kalyvas, S. N. (1997). “Polarization in Greek Politics: PASOK’s First Four Years, 1981-1985”. *Journal of the Hellenic Diaspora*. 23:1. σ.83.

³⁰¹ Σπυρδαλάκης, Μ. (1998). Από το Κίνημα Διαμαρτυρίας στο Νέο ΠΑΣΟΚ. στο Μ. Σπυρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ: Κόμμα – Κράτος – Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη, σ.17.

³⁰² Αναφορικά με την κομματική οργάνωση του ΠΑΣΟΚ ο Χρ. Τάσσης και ο Κ. Ελευθερίου ακολουθώντας τη σκέψη του Ντιβερζέ γράφουν: «τα κόμματα στελεχών αντιστοιχούν σε μια περιορισμένης συμμετοχής δημοκρατία, συγκροτούνται περίξ εκλογικών επιτροπών που δεν έχουν μόνιμη δομή και παρουσία και στρατολογούν τα μέλη τους με ποιοτικά κριτήρια-καταγωγή, οικονομική επιφάνεια, κοινωνική αναγνώριση. Τα κόμματα μαζών προκύπτουν από την επέκταση του εκλογικού δικαίωματος στα τέλη του 19^{ου} αιώνα και συνιστούν το βασικό εργαλείο ένταξης των μαζών στη νέα μαζική δημοκρατία που αναδύεται. Στοιχειώδης οργανωτική μονάδα του κόμματος μαζών είναι η τοπική οργάνωση-ο πυρήνας για τον κομμουνιστικό τύπο και η πολιτοφυλακή για τον φασιστικό- και το

Το οργανωτικό υπόδειγμα του ΠΑΣΟΚ ήταν εξαιρετικά επιτυχές καθώς τα μέλη του ΠΑΣΟΚ το 1977 ήταν 27.000, το 1981 έφτασαν τα 110.000 ενώ το 1984 σχεδόν διπλασιάστηκαν.³⁰³ Μάλιστα το κόμμα της αξιωματικής αντιπολίτευσης η Νέα Δημοκρατία, διακρίνοντας την οργανωτική αποτελεσματικότητα του ΠΑΣΟΚ και έπειτα από την εκλογική ήττα της το 1981 έκανε προσπάθεια να οργανωθεί, κατά το πρότυπο ενός κόμματος μαζών, σε μια προσπάθεια να ανταγωνιστεί την εκλογική αποτελεσματικότητα του ΠΑΣΟΚ.³⁰⁴

Ο Μ. Σπουρδαλάκης εντοπίζει την αριθμητική έκρηξη των μελών του ΠΑΣΟΚ αφενός στη νωχελική και επιφυλακτική στάση της Αριστεράς απέναντι κυρίως στο πρόσωπο του Α. Παπανδρέου και αφετέρου στην ‘ανάγκη των ριζοσπαστικοποιημένων μαζών για αυτό-οργάνωση’, αίτημα που αφουγκράστηκε και υλοποίησε το Κίνημα.³⁰⁵ Μάλιστα, για την Ιδρυτική Διακήρυξη του ΠΑΣΟΚ αυτή η στρατηγική της αυτό-οργάνωσης ήταν σημαντική, γιατί «έθετε την κοινοβουλευτική ομάδα του Κινήματος υπό την εποπτεία της Κεντρικής Επιτροπής»,³⁰⁶ πράγμα ριζοσπαστικό για τα δεδομένα της εποχής. Ενώ, παράλληλα, επαυξάνοντας για το στοιχείο του ριζοσπαστισμού της Διακήρυξης οι Χ. Τάσσης και Κ. Ελευθερίου, εντοπίζουν πως κατάφερε να θέσει με ξεκάθαρο τρόπο ζητήματα κοινωνικό-πολιτικής αλλαγής με κυρίαρχη την παρουσία του κόμματος.³⁰⁷ Άλλωστε, η προώθηση δημοκρατικών κομματικών διαδικασιών προσδιορίζεται ως η προϋπόθεση αλλά και η βάση νομιμοποίησης για το βαθύτερο

κριτήριο της στρατολόγησης είναι καθαρά ποσοτικό. Το κόμμα μαζών λειτουργεί σαν μια μικρο-κοινωνία που πολιτικοποιεί μεγάλες μάζες μελών, υποστηρικτών και εκλογέων. Μάλιστα η οργανωτική της δομή οικοδομείται με βάση την αντίστοιχη κρατική έτσι ώστε, όταν το κόμμα καταφέρει να έρθει στην εξουσία, η οργανωτική δομή να αποτελέσει το νέο πρότυπο για την κυβέρνηση και την διαχείριση του κράτους προς όφελος της εργατικής τάξης. Σημαντική επίσης συνεισφορά στην εξέλιξη της οργανωτικής δομής των κομμάτων συνιστά η θεωρία του πολυσυλλεκτικού κόμματος. Τα πολυσυλλεκτικά κόμματα ως κόμματα του έθνους παράγουν συγκλίνοντα προγράμματα, προωθούν παρόμοιες πολιτικές και συγκροτούν οργανωτικά πρότυπα, όπου ο ρόλος του ηγέτη είναι κεντρικός και η παρέμβαση των μελών οικειοθελώς περιορισμένη. Τη μετάβαση από το κόμμα μαζών στο πολυσυλλεκτικό κόμμα περιέγραψε με διαφορετικούς όρους ο Α. Πανεμπιάνκο, ο οποίος μίλησε για μια μετατόπιση από το γραφειοκρατικό μαζικό κόμμα στο εκλογικό επαγγελματικό κόμμα». Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *op. cit.*, σ.24-25, υποσημ.4. Επίσης βλέπε στα: Katz, R.S., & Mair, P. (1995). *Changing Models of Party Organization and Party Democracy, Party Politics* (1), σ.5-29. Σπουρδαλάκης, Μ. (1998). Από το Κίνημα Διαμαρτυρίας στο Νέο ΠΑΣΟΚ. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ: Κόμμα – Κράτος – Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη, σ.17-18.

³⁰³ Βούλγαρης, Γ. (2001). *Η Ελλάδα της μεταπολίτευσης 1974-1990: Σταθερή δημοκρατία σηματοδωμένη από τη μεταπολεμική ιστορία*. Αθήνα: Θεμέλιο, σ.184-185. Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *ibid*, σ.57.

³⁰⁴ Βούλγαρης, Γ. (2001). *ibid*, σ.20-21.

³⁰⁵ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.94.

³⁰⁶ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *ibid*, σ.108.

³⁰⁷ Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *op. cit.*, σ.64.

εκδημοκρατισμό του κράτους.³⁰⁸ Το ΠΑΣΟΚ είχε σκοπό να εκπαιδεύσει και να δημιουργήσει μια πολιτική μέθεξη στον πολίτη στις δημοκρατικές διαδικασίες, απομακρύνοντάς τον παράλληλα και από το προδικτατορικό κομματικό μοντέλο.³⁰⁹ Από την άλλη πλευρά, ο G. Moschonas, παραπέμποντας στο Μ. Σπουρδαλάκη, εντοπίζει το λόγο της μεγάλης 'εισβολής' νέων μελών στις προσδοκίες για «ατομικά οφέλη» και στον «τεράστιο δημόσιο τομέα που προσέλαβε αποκλειστικά από τις τάξεις του Κινήματος».³¹⁰

Όποια, όμως, και να ήταν η αιτία της αύξησης των μελών του Κινήματος, αδιαμφισβήτητα, όλοι οι παραπάνω συντείνουν στον ισχυρισμό πως το οργανωτικό μοντέλο του ΠΑΣΟΚ, ήταν εξαιρετικά αποτελεσματικό.

Μία εξίσου αξιοπρόσεκτη διαπίστωση είναι πως το ΠΑΣΟΚ υπήρξε ιδιαίτερα επιτυχές στη συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία της Ελλάδας. Σύμφωνα με τον Γιάννη Βούλγαρη, το ΠΑΣΟΚ, κατά τη δεκαετία του 70', διένυσε μια τόσο πετυχημένη πορεία διότι «εξέφρασε μια κοινωνική δυναμική που η αφετηρία της πρέπει να τοποθετηθεί στον ραγδαίο εκσυγχρονισμό (της Ελλάδας), κατά τη δεκαετία του '60, και επίσης την πολιτική προδιάθεση των στρωμάτων του μη δεξιού εκλογικού σώματος».³¹¹

Ειδικότερα, το ΠΑΣΟΚ απευθύνθηκε σε μια κοινωνία που υπήρχαν «ισχυρά παραδοσιακά και νέα μικροαστικά στρώματα», οι δεσμοί της νέας εργατικής τάξης των πόλεων και των αγροτικών στρωμάτων ήταν αρκετά στενοί, ενώ παράλληλα «η έλλειψη μιας μακράς εργατικής παράδοσης» είχαν δημιουργήσει την ηγεμονία μιας «μικροαστικής» αντίληψης και κουλτούρας. Συνεπώς «η μυωπική, ατομιστική και κομφορμιστική αντίληψη που κυριαρχεί στην ελληνική κοινωνία καθορίζει και τον τρόπο που οι Έλληνες βλέπουν την πολιτική».³¹²

«Το ΠΑΣΟΚ εκφράζει τη συμπύκνωση των ταξικών αντιπαραθέσεων της ελληνικής κοινωνίας. Και πρόκειται για μια διαμάχη στην οποία, με δεδομένες τις ιδιαιτερότητες και τη δυσμορφία της καπιταλιστικής ανάπτυξης στην Ελλάδα, κοινωνικά στρώματα και τάξεις με έντονα μικροαστικά στοιχεία πρωταγωνιστούν».³¹³ Βέβαια, το ΠΑΣΟΚ με την υιοθέτηση του διαχωρισμού σε 'προνομιούχους' και 'μη προνομιούχους'

³⁰⁸ Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *ibid*, σ.52.

³⁰⁹ *Ibid*, σ.53

³¹⁰ Moschonas, G. (1999). *The Panhellenic Socialist Movement*, στο Robert Ladrech and Philippe Marlier (επίμ.), *Social Democratic Parties in the European Union, History, Organization, Policies*. Great Britain: Macmillan Press Ltd, σ.113.

³¹¹ Βούλγαρης, Γ. (2001). *Η Ελλάδα της μεταπολίτευσης 1974-1990. Σταθερή δημοκρατία σηματοδωμένη από τη μεταπολεμική ιστορία*. Αθήνα: Θεμέλιο, σ.70.

³¹² Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.18.

³¹³ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *ibid*, σ.53.

(κυρίως την περίοδο πριν από το 1977) προέβει σε μια συνειδητή προσπάθεια απομάκρυνσης από τη δυνατότητα ταξικού καθορισμού, εφόσον η έννοια του 'μη προνομιούχου' ουσιαστικά περιελάμβανε όλες τις κοινωνικές ομάδες που φιλοδοξούσε να εκπροσωπήσει.³¹⁴ Μετά το 1977 και μέχρι το 1981, το ΠΑΣΟΚ έδωσε έμφαση στους 'μικρομεσαίους', σε μια προσπάθεια να διευρύνει την κοινωνική υποστήριξη εν όψει των εκλογών.³¹⁵

Από την άλλη πλευρά, όσον αφορά στο ρόλο του προέδρου του Κινήματος, η κοινή διαπίστωση για τη σπουδαιότητα της φυσιογνωμίας του Α. Παπανδρέου για το ΠΑΣΟΚ χαιρεί τόσο μεγάλης αποδοχής, «που έχει οδηγήσει σε υπερβολές, αφού το κόμμα όχι σπάνια ταυτίζεται με τον αρχηγό του, ενώ στον τελευταίο αποδίδονται σχεδόν μαγικές ιδιότητες».³¹⁶ Ο όρος 'χάρισμα' (βεμπεριανά, όπως θα ιδωθεί στη συνέχεια), προσιδιάζει σε συγκεκριμένα ποιοτικά χαρακτηριστικά ενός ατόμου, πράγμα που αποτελεί και την ειδοποίησή του διαφορά σε σύγκριση με τους απλούς ανθρώπους, καθώς τού προσδίδει/ το προικίζει με υπερφυσικές, υπερ-ανθρώπινες ή τουλάχιστον συγκεκριμένες εξαιρετικές δυνάμεις ή ιδιότητες.³¹⁷

Η προσωπικότητα του Ανδρέα Παπανδρέου συγκέντρωνε όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που θα τον καθιστούσαν στα μάτια των ψηφοφόρων του, ως την πλέον ηγετική φυσιογνωμία της εποχής του κι αυτό γιατί τον Ανδρέα Παπανδρέου δεν τον ανέδειξε κανένα κόμμα ως πολιτικό ηγέτη, αλλά αντίθετα αυτός ανέδειξε ένα κόμμα

³¹⁴ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.245.

³¹⁵ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *ibid*, σ.245.

³¹⁶ Σπουρδαλάκης, Μ. (1996). Ανδρέας Παπανδρέου: τα όρια της εξουσίας. στο Σ. Παπασπηλιόπουλος (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ κατάκτηση και άσκηση της εξουσίας*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης, σ.19. Την ίδια ακριβώς λογική για την κεντρική θέση που κατέχει ο Α. Παπανδρέου μέσα στο κόμμα την συναντάμε και σε άλλους συγγραφείς ως εξής: «Αν δεν υπήρχε η θεωρητική παρουσία και παρέμβαση του ιδρυτή του, το ΠΑΣΟΚ... θα περιοριζόταν σε ένα μειωμένης επιρροής, παραδοσιακό, σταλινικής τάσης αριστερό κόμμα αν βέβαια δεν απέφυγε τη διάλυση και την εξαφάνισή του», στο Χαραλαμπίδης, Μ. (1998). *Ιδέες-αρχές και γραφειοκρατία*. Αθήνα: Γόρδιος, σ.16. «Για να κατανοήσει κανείς τις πολιτικές εξελίξεις μετά την μεταπολίτευση και να είναι σε θέση να ερμηνεύσει τα σημερινά φαινόμενα... είναι απολύτως απαραίτητο να σταθεί αναλυτικά μπροστά στο φαινόμενο Ανδρέας Παπανδρέου», στο Βασιλειάδης, Δ. (2007). *Ο μύθος του Ανδρέα. Οι θεωρητικές βάσεις της Ένωσης Κέντρου του ΠΑΚ και του ΠΑΣΟΚ και η πρακτική τους κατάληξη*. Αθήνα: Εναλλακτικές εκδόσεις, σ.298. «Ας το θέσουμε προκαταβολικά ως αξίωμα: το ΠΑΣΟΚ ...ήταν ο Ανδρέας Παπανδρέου» στο Ελεφάντης, Α. (1991). *op. cit.*, σ.104. «Το ΠΑΣΟΚ οφείλει στον Παπανδρέου τη γένεσή του, την ανάπτυξή του, την ταχεία και επιτυχημένη άνοδο στην εξουσία και την παραμονή του σε αυτήν για δύο συνεχόμενες τετραετίες» στο Sotiropoulos, D. A. (1996). *Populism and Bureaucracy. The Case of Greece under PASOK, 1981-1989*. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, σ.45.

³¹⁷ Eisenstadt, S. N. (επιμ.) (1968). *Max Weber On Charisma And Institution Building*. Chicago: The University Of Chicago Press Chicago And London, σ.48.

σε κόμμα εξουσίας.³¹⁸ Ειδικότερα, όπως διαβάζουμε στον Μ. Σπουρδαλάκη «ο Α. Παπανδρέου ήταν συγχρόνως τέως και διαφωνών, από τα αριστερά, βουλευτής της Ένωσης Κέντρου, διεθνώς αναγνωρισμένος καθηγητής οικονομίας και μέλος της ακαδημαϊκής κοινότητας, που μάλιστα είχε επαναφέρει τη μαρξιστική λογική πάλι στην επικαιρότητα».³¹⁹ Η χαρισματικότητα του Παπανδρέου έγκειται στο ότι απευθύνεται συγχρόνως με τον ίδιο καταλυτικό τρόπο σε αποκλίνουσες και σε συγκλίνουσες τάσεις του κοινωνικού σώματος.³²⁰ «Ο καθένας ανακάλυπτε στη μορφή και στον λόγο του ένα τμήμα του εαυτού του. Οποιοσδήποτε συμμετέχει νοερά στις επιτυχίες του και συγχωρεί τα ατοπήματά του, όπως θα συγχωρούσε ένα δικό του λάθος».³²¹

Ωστόσο, η φυσιογνωμία του Ανδρέα Παπανδρέου και οι χειρισμοί του, μέσα στο κόμμα, υπήρξαν πολλές φορές σημείο αντιλεγόμενο. Ένα από τα σημαντικά θέματα που προκάλεσαν τριβές μέσα στο κόμμα και επιβεβαιώνουν την ‘αυταρχική’ στάση του και την πλήρη εξάρτηση του κόμματος από τον αρχηγό του είναι η πρακτική της διαγραφής μελών από τη νεολαία του κόμματος, τη Δημοκρατική Άμυνα, το ΠΑΚ, τους τροτσκιστές κ.α.³²² Ο ίδιος ο Α. Παπανδρέου, προετοιμάζοντας το κλίμα για την κίνηση των διαγραφών, σε ομιλία του στην Κ.Ε. αναφέρθηκε στο «...ανησυχητικό πρόβλημα ... της τάσης για ομαδοποίηση, η οποία έχει (είχε) αναπτυχθεί ανάμεσα στα διάφορα πολιτικά ρεύματα στο Κίνημα...».³²³ Διαβλέποντας τη δεινή θέση στην οποία θα περιερχόταν από την όλο και μεγαλύτερη έκταση και επιρροή των πολιτικών ρευμάτων στους κόλπους του Κινήματος, μέσα από τις ομιλίες του «προσπαθούσε να δημιουργήσει την κατάλληλη ατμόσφαιρα για την αποδοχή της επόμενης κίνησής του», που θα ήταν οι διαγραφές.³²⁴ «Για το σκοπό αυτό άσκησε έντονη ψυχολογική πίεση εξομοιώνοντας τους πολιτικά διαφωνούντες με τους εχθρούς του λαού και κινδυνολογώντας για καταστροφή ολόκληρου του ‘προοδευτικού’ κινήματος».³²⁵ Για

³¹⁸ Παρασκευόπουλος, Π. (1996). Το φαινόμενο Ανδρέας 35 πολυτάραχα χρόνια. στο Σ. Παπασπηλιόπουλος (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ κατάκτηση και άσκηση της εξουσίας*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης, σ.15.

³¹⁹ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.16.

³²⁰ Κουτρούλης, Σ. (1990). Σοσιαλισμός και Λαϊκισμός: Η Ελληνική Περίπτωση, στο *Νέα Κοινωνιολογία, Τέσσερις Κοινωνιολογικές Ερμηνείες για το ΠΑΣΟΚ*. Αθήνα: Παπαζήσης, σ.48.

³²¹ *Ibid*, σ.48.

³²² Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *ibid*, σ.132. Αναλυτικότερα για τις διαγραφές βλέπε: Ασημακόπουλος, Β. (2016). *Αντιθέσεις, αντιφάσεις και εσωτερικές συγκρούσεις στο ΠΑΣΟΚ την περίοδο 1974-1990: ερμηνευτικές όψεις της ιστορικής εξέλιξης του Ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού*. Διδακτορική διατριβή, Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο, σ. 227-233.

³²³ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *ibid*, σ.133.

³²⁴ *Ibid*, σ.133.

³²⁵ *Ibid*, σ.133.

το ίδιο ζήτημα στο βιβλίο του Χρήστου Μαρκόπουλου, διαβάζουμε πως «το ΠΑΣΟΚ έπρεπε να είναι ένα και ομαδικό και ... ο μόνος τρόπος γι' αυτό ήταν να εξαρθρωθεί τελείως η φράξια».³²⁶

Ο γιος του, Γεώργιος Α. Παπανδρέου, για το ζήτημα αυτό ισχυρίζεται πως αν και ο ίδιος ήταν ενάντια σε αυτή τη λογική, εντούτοις, κατανοεί πως «όταν ξεκινάς μια προσπάθεια, όταν θέλεις να διαμορφώσεις μία ταυτότητα και συγκρούεσαι με το καινούργιο, αναγκάζεσαι να πας και σε διαγραφές. Νομίζω ότι ο πατέρας μου μέσα σ' αυτή την αγωνία και τον αγώνα να συγκροτήσει αυτό το καινούργιο, αναγκάστηκε να κάνει και διαγραφές». Και συνέχισε: «οι διαγραφές δημιούργησαν τη λογική της αποσιώπησης των διαφορών και άρα και του διαλόγου, της αντιπαράθεσης των ιδεών και της πολιτικής σκέψης. Σηματοδοτούσαν ένα κόμμα που στηριζόταν στον αρχηγό και όχι στην αυτενέργεια και την πρωτοβουλία. Η διαγραφή είναι μια μορφή ακραίας πολιτικής πράξης που δηλώνει καμιά φορά αδυναμία παρά δύναμη. Στο μέτρο που υπάρχουν ανοιχτές και δημοκρατικές διαδικασίες, δεν πρέπει να χρειάζονται διαγραφές, αλλά και δεν μπορείς να αποκλείσεις ότι θα αναγκαστείς να το κάνεις».³²⁷

Από την άλλη πλευρά ο Βασίλης Ασημακόπουλος στην διδακτορική του διατριβή, για το ίδιο ζήτημα, γράφει πώς μέσα από τις διαγραφές, τελικά φτάνει να 'σχετικοποιηθεί η δημοκρατική διαδικασία' στο βωμό της αποτελεσματικότητας, «στοιχείο που οδηγεί στο να μετατραπούν σιωπηρά οι αρχές του ΠΑΣΟΚ σε τρεις από τέσσερις, δηλαδή Εθνική Ανεξαρτησία-Λαϊκή Κυριαρχία-Κοινωνική Απελευθέρωση (ΕΑ-ΛΚ-ΚΑ)».³²⁸

Σε ακόμα πιο καυστικό ύφος, σε άρθρο του Π. Παρασκευόπουλου, στην εφημερίδα 'ΕΛΕΥΘΕΡΟΤΥΠΙΑ', διαβάζουμε σχετικά με το θέμα πως ο Παπανδρέου «διέγραφε και εκμηδένιζε πιστούς συνεργάτες του με μοναδικό λόγο ότι δεν αποδέχονταν την αυθεντία του». Ενώ στο ίδιο άρθρο, ο συγγραφέας προχωρά σε μια πολιτική και αξιολογική κρίση για τον Ανδρέα Παπανδρέου γράφοντας πως «στη δεκαετία του '30 θα ανακηρυσσόταν σε δικτάτορα. Στη δεκαετία του '80 λειτούργησε ως ηγεμόνας».³²⁹

Κοντολογίς, η εσωκομματική κρίση του ΠΑΣΟΚ το 1975, που κορυφώθηκε με τις διαγραφές μελών, επρόκειτο να 'μετασηματίσει' το ΠΑΣΟΚ «σε νομιμόρφον κόμμα

³²⁶ Μαρκόπουλος, Χ. (2005). *Με τον Ανδρέα Παπανδρέου και το παγκόσμιο κίνημα ειρήνης*. Αθήνα: Καστανιώτης. σ.124-125.

³²⁷ Διακογιάννης, Ε. Γ. (χ.χ.) Συνέντευξη του Προέδρου του ΠΑΣΟΚ Γιώργου Α. Παπανδρέου. στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του* (τόμος 2). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ.11.

³²⁸ Ασημακόπουλος, Β. (2016). *op. cit.*, σ.169.

³²⁹ Πότης Παρασκευόπουλος, *Το φαινόμενο Ανδρέας 35 πολυτάραχα χρόνια*, ΕΛΕΥΘΕΡΟΤΥΠΙΑ, 16/10/1995.

της αξιωματικής αντιπολίτευσης και ο Παπανδρέου σύντομα θα αντικαθιστούσε το ‘ζιβάγκο’ με τη μεταξωτή του ‘γραβάτα’». ³³⁰

Η συγκεντρωτική του τάση μέσα στο Κίνημα είναι φανερή και σε έγγραφο του Ανδρέα Παπανδρέου προς την κοινοβουλευτική ομάδα του, όπου γράφει: «επανειλημμένα σας έχω τονίσει τις παρεξηγήσεις που θα είχαν αποφευχθεί αν παραδίνατε τα άρθρα σας στην Υπηρεσία Κοινοβουλευτικής Εκπροσώπησης, ώστε να τα βλέπω εγώ ή ο Κοινοβουλευτικός Εκπρόσωπος... Η συμμετοχή σας σε διάφορες Επιτροπές, Συλλόγους κ.λ.π. που συγκροτούνται εκτός Κινήματος και με συμμετοχή μελών άλλων πολιτικών Κομμάτων, παρακαλώ να γίνεται αφού υπάρξει συνεννόηση και έγκριση δική μου...». ³³¹ Μάλιστα σε επόμενο έγγραφό του προς τη κοινοβουλευτική ομάδα ο Α. Παπανδρέου επανέρχεται στο ίδιο θέμα γράφοντας: «Διαπιστώθηκε ακόμη ότι συνάδελφοι Βουλευτές παραβαίνουν το άρθρο 17, Κεφάλαιο Δ. Γενικά, και μόνοι τους έρχονται σε επαφές με Δημοσιογράφους, τους οποίους ενοχλούν με παρακλήσεις για δημοσίευση των οποιωνδήποτε κειμένων τους. Για τελευταία φορά υπενθυμίζω ότι είχα συστήσει και στη συνεδρίαση της Κοινοβουλευτικής μας Ομάδας την Τρίτη 14/2/1978. Δεν επιτρέπεται για κανένα λόγο να δίνονται κείμενα σε δημοσιογράφους απ’ευθείας από τους Βουλευτές... . Θεώρησα καθήκον μου να σας υπομνήσω τα παραπάνω και να σας πληροφορήσω παράλληλα ότι ήδη, έδωσα εντολή στον Κοινοβουλευτικό Εκπρόσωπο για κάθε παράβαση των Κανόνων Λειτουργίας της Κοινοβουλευτικής Ομάδας να προβαίνει στην άμεση προσφυγή διαδικασίας κυρώσεων που διαγράφονται από τον Κανονισμό της Κοινοβουλευτικής Ομάδας και το Καταστατικό του ΠΑΣΟΚ. Το δυσάρεστο αυτό έργο για μένα ...αποτελεί, πιστεύω, την αναγκαία πορεία. Η εντολή του Λαού για αλλαγή δεν επιτρέπει ασυγχώρητες επιείκειες». ³³² Συνεπώς, ζητήματα εσωκομματικής δημοκρατίας, ‘θυσιάζονται’ για την εκπλήρωση του στόχου του ΠΑΣΟΚ, που ήταν η ανέλιξη του στην εξουσία. ³³³ Συντείνοντας στον παραπάνω ισχυρισμό πως ο Ανδρέας Παπανδρέου παρουσίαζε συγκεντρωτικές τάσεις, διαβάζουμε στο βιβλίο του Μ. Σπουρδαλάκη πως «από το 1981 έχουμε γίνει μάρτυρες μιας περαιτέρω συγκέντρωσης πολιτικής δύναμης στην κεντρική εκτελεστική εξουσία... Ο συγκεντρωτισμός του κράτους γίνεται αντιληπτός

³³⁰ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.164.

³³¹ Ανδρέας Παπανδρέου, 7/3/1979, έγγραφο προς την Κοινοβουλευτική Ομάδα, Αμαλία Φλέμιγκ Φ24, ΕΛΙΑ.

³³² Ανδρέας Παπανδρέου, 23/2/1978, έγγραφο προς την Κοινοβουλευτική Ομάδα, Αμαλία Φλέμιγκ Φ24, ΕΛΙΑ.

³³³ Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *op. cit.*, σ.64.

με τη συνεχή ενδυνάμωση της θέσης και του ρόλου του Α. Παπανδρέου στην όλη διάρθρωση της κυβερνητικής μηχανής. Αυτός ο συνεχής συγκεντρωτισμός και η προσωποποίηση της κρατικής εξουσίας, θα μπορούσαμε να πούμε πως εντατικοποιήθηκε με τη συνταγματική μεταρρύθμιση του 1985».³³⁴

Η διττή ανάγνωση του όποιου χαρίσματος του Α. Παπανδρέου, μπορεί να κατανοηθεί αν λάβουμε υπόψιν μας πως «η έννοια του χαρίσματος δεν αξιολογεί σε καμιά περίπτωση ούτε θετικά ούτε αρνητικά τον κάτοχό του. Είναι, όπως όλοι οι ιδεατοί τύποι του Μαξ Βέμπερ, αξιολογικά ουδέτεροι».³³⁵

Σε αναλυτικό επίπεδο, η εκάστοτε κομματική ηγεσία πρέπει να έχει κατά νου ότι «εάν ένας χαρισματικός ηγέτης δεν κατορθώσει να πετύχει την ‘αντικειμενικοποίηση’ του χαρίσμάτος του, όπως ισχυρίζεται ο Μ. Weber με την έννοια να βρει μια σταθερή βάση ή μια βάση, που να μπορεί να θεσμοποιηθεί, τότε η νομιμότητα που του παρέχει το πολιτικό σύστημα, δεν θα κρατήσει για πολύ. Ένα βήμα πιο πέρα, ο Lipset, τονίζει πως σε πολλές από τις ‘σταθερές’ δημοκρατίες, που ερεύνησε τη μετάβαση από τους πατροπαράδοτους, αυταρχικούς θεσμούς εξουσίας στους δημοκρατικούς διευκόλυνε πάρα πολύ η ύπαρξη μιας συνταγματικής μοναρχίας, που σε εποχές ριζικών πολιτικών και κοινωνικών αλλαγών παρείχε στο σύστημα αυτό νομιμότητα και σταθερότητα».³³⁶

Προς επίρρωση, ακριβώς της αρχηγικής πρακτικής ή καλύτερα επιβολής όσον αφορά στη διπλή ανάγνωση της διαδικασίας των διαγραφών, ο πιο πάνω ισχυρισμός αποκτά μεγάλο ενδιαφέρον, γιατί φαίνεται πως σε περιόδους μετάβασης, η -έστω και κατ’επίφαση- σταθερότητα του συστήματος θα οδηγήσει με πιο γοργούς ρυθμούς στη νέα κατάσταση, στην οποία όμως ο χαρισματικός ηγέτης για να μακροημερεύσει θα πρέπει να συμμορφωθεί με τις επιταγές του πολιτικού συστήματος.

Σε μεταβατικές περιόδους για μία κοινωνία στις οποίες δημιουργείται ένα πολιτικό, κοινωνικό, οικονομικό ή και συνειδησιακό κενό το έδαφος γίνεται πρόσφορο για την εμφάνιση ενός χαρισματικού ηγέτη.³³⁷ «Είναι προφανές ότι μια κοινωνία που έχει αποκρυσταλλώσει το δέον και έχει αποδεχτεί τους θεσμούς που συναρμολογούν με το δέον που η ίδια έχει παράγει, διαθέτει ένα σταθερό αρμό. Δεν έχει ανάγκη συνεπώς να

³³⁴ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.307.

³³⁵ Κατσούλης, Η. (1996). Ο ρόλος και η σημασία της χαρισματικής ηγεσίας στην ελληνική μεταβατική κοινωνία. στο Σ. Παπασπηλιόπουλος (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ κατάκτηση και άσκηση της εξουσίας*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης, σ.32.

³³⁶ Βεντούρης, Ν. Ι. (1977). *Η πολιτική κουλτούρα*. Αθήνα: Παπαζήσης, σ.186.

³³⁷ Κατσούλης, Η. (1996). Ο ρόλος και η σημασία της χαρισματικής ηγεσίας στην ελληνική μεταβατική κοινωνία. στο Σ. Παπασπηλιόπουλος (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ κατάκτηση και άσκηση της εξουσίας*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης, σ.25.

καταφύγει σε χαρισματικούς ηγέτες».³³⁸ Ακριβώς στο πραγματιστικό πεδίο οι συνθήκες που ανέδυσαν ή μέσα από τις οποίες αναδύθηκε και έλαμψε το «άστρο του Ανδρέα» εξηγούνται από το ερμηνευτικό πλαίσιο που παρέχει ο Ηλίας Κατσούλης. Σύμφωνα με αυτό οι προϋποθέσεις που προέκυψαν για την εμφάνιση του Ανδρέα Παπανδρέου, ως χαρισματικής πολιτικής φυσιογνωμίας, στο παράδειγμα της Ελλάδας, είχαν ως εξής:

- «Η κρίση που μας κληροδότησε η δικτατορία δεν περιορίζεται στο πολιτικό-οικονομικό πεδίο, αλλά έχει φτάσει και μέχρι τη ρίζα της λαϊκής συνείδησης.
- Η ελληνική κοινωνία βρίσκεται, προ πάντων οικονομικά, αλλά και πολιτικά, κοινωνικά, συνειδησιακά σ' ένα μεταβατικό στάδιο από την παραδοσιακή στη σύγχρονη, ορθολογικά οργανωμένη βιομηχανική κοινωνία».³³⁹

Στο μεταβατικό λοιπόν στάδιο που βρισκόταν η ελληνική κοινωνία και όσο το 'παλαιό' ιδεολογικό εποικοδόμημα αρνούνταν πεισματικά να δώσει τη θέση του στο 'νέο', οι συνθήκες αυτές ευνόησαν στην εμφάνιση της ηγετικής φυσιογνωμίας του Ανδρέα Παπανδρέου. Τούτων δοθέντων, τόσο η Διακήρυξη βασικών αρχών και στόχων όσο και ο προεκλογικός λόγος του Ανδρέα Παπανδρέου, στην πλατεία Συντάγματος, στις 14^η Νοέμβρη 1974, έδωσαν το στίγμα της 'πολιτικής Αλλαγής',³⁴⁰ η οποία φιλοδοξούσε να ξεπεράσει τις αγκυλώσεις των προδικτατορικών πολιτικών σχηματισμών, αλλά παράλληλα επιζητούσε να εκφράσει τα αιτήματα της Μεταπολίτευσης. Ο Ανδρέας Παπανδρέου, όντας αδιαμφισβήτητα διορατικός, επιχείρησε και πέτυχε να διαφοροποιήσει πλήρως το πλαίσιο του πολιτικού λόγου και παρουσίασε το ΠΑΣΟΚ ως 'επιταγή' που προέκυψε από τη δυναμική της Μεταπολίτευσης.

Η εν λόγω 'Αλλαγή' είχε ως ιθύνοντα νου τον Ανδρέα Παπανδρέου, ο οποίος κατά την πρώτη πανελλήνια Συνδιάσκεψη τη μορφοποιεί, ως ένα *sine qua non* στοιχείο του Κινήματος.³⁴¹ Σύμφωνα με τις κατευθυντήριες γραμμές, το ΠΑΣΟΚ αποτελεί το φορέα

³³⁸ Κουτρούλης, Σ. (1990). Σοσιαλισμός και Λαϊκισμός: Η Ελληνική Περίπτωση, στο *Νέα Κοινωνιολογία, Τέσσερις Κοινωνιολογικές Ερμηνείες για το ΠΑΣΟΚ*. Αθήνα: Παπαζήσης, σ.4.

³³⁹ Κατσούλης, Η. (1996) Ο ρόλος και η σημασία της χαρισματικής ηγεσίας στην ελληνική μεταβατική κοινωνία, στο Σπήλιος Παπασπηλιόπουλος (επίμ.), *ΠΑΣΟΚ κατάκτηση και άσκηση της εξουσίας*, Αθήνα: Ι. Σιδέρη, σ.25.

³⁴⁰ Διακήρυξη βασικών αρχών και στόχων του πανελληνίου σοσιαλιστικού κινήματος, 3 Σεπτεμβρίου 1974, στο Σπουρδαλάκης, Μ. (επίμ.) (1998). *ΠΑΣΟΚ Κόμμα-Κράτος-Κοινωνία*, Αθήνα: Πατάκη, σ. 337-343.

³⁴¹ Μηνιαίο Ενημερωτικό Δελτίο 1977, στο Σπουρδαλάκης, Μ. (1988), *op. cit.*, σ.204.

αυτής της αλλαγής. Στη ‘Διακήρυξη Κυβερνητικής Πολιτικής’ διαβάζουμε πως το όραμα της μεγάλης αλλαγής συνθέτουν η κατάκτηση της Εθνικής Ανεξαρτησίας, της Λαϊκής Κυριαρχίας, η Κοινωνική Απελευθέρωση και ο Σοσιαλιστικός Μετασχηματισμός.³⁴² Όπως είχε τονίσει ο Ανδρέας Παπανδρέου σε ομιλία του «δεν νοείται Σοσιαλισμός χωρίς την έντονη παρουσία του λαού, της λαϊκής κυριαρχίας... . Γιατί το ΠΑΣΟΚ είναι κόμμα σοσιαλιστικό όχι σοσιαλδημοκρατικό».³⁴³ Πρέπει πάντως να σημειωθεί πως «αλλαγή δεν σημαίνει επαναστατική ανατροπή», όπως σημειώνει ο Σπουρδαλάκης,³⁴⁴ αλλά ούτε και μια αλλαγή «χωρίς κλυδωνισμούς» όπως αναφέρει ο Λούλης.³⁴⁵ Πρόκειται συνεπώς για μια αλλαγή, η οποία ετεροπροσδιορίζεται σε σχέση με το υπάρχον καθεστώς που επιδιώκει να διαδεχτεί. Μια Αλλαγή η οποία επιβάλλεται ‘από τα πάνω’-όπως θα αναλυθεί παρακάτω- και στόχο έχει να φέρει έναν αέρα ανανέωσης σε όλο το πολιτικό-κομματικό σκηνικό της εποχής, με σκοπό να καταφέρει τελικά να εκφράσει μια δυσανεκτή μερίδα του τότε ελληνικού λαού.

Σημαίνοντα ρόλο στην ενότητα του νέου αυτού πολιτικού μορφώματος έπαιξε κι ένα οργανωτικό στοιχείο, το οποίο έχει να κάνει με τον αυτό-προσδιορισμό του ΠΑ.ΣΟ.Κ ως κινήματος και όχι ως κόμματος. Αυτό πρακτικά σήμαινε ότι το τελικό πρόγραμμα του Κινήματος, το καταστατικό του και η περαιτέρω εξειδίκευση της πολιτικής του στρατηγικής θα εξαρτιόταν από τις συλλογικές αποφάσεις, οι οποίες θα ήταν αποτέλεσμα των «Δημοκρατικών Διαδικασιών» και που αποτελούσαν έναν από τους τέσσερις βασικούς στόχους του κινήματος.³⁴⁶ Εναρμονισμένος με τον κινήματικό χαρακτήρα του κόμματος, ο Α. Παπανδρέου προχώρησε σε μια πρωτοβουλία, η οποία αδιαμφισβήτητα, ακόμη και σήμερα με την πάροδο των ετών, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ρηξικέλευθη για την εποχή της. Αυτή είχε να κάνει με το κάλεσμα προς το λαό για ‘αυτό-οργάνωση’ και αποτελούσε ουσιαστικά την περίοδο, όπου το Κίνημα αποπειράθηκε να συγκροτηθεί ως ‘κόμμα μαζών’.³⁴⁷ Την περίοδο αυτή τόσο τα μέλη του Κινήματος όσο και η Κοινοβουλευτική Ομάδα συμμετέχει ενεργά στη λειτουργία

³⁴² Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα. (1981). *op. cit.*, σ.13.

³⁴³ Φεμινιστικό περιοδικό ‘Ανοιχτό Παράθυρο’, Ιούλης-Αύγουστος- Σεπτέμβρης 1980, σ.12.

³⁴⁴ Κατευθυντήριες Γραμμές Κυβερνητικής Πολιτικής, Νοέμβριος 1977, Σπουρδαλάκης, 1988, σ.201.

³⁴⁵ Λούλης, Γ. (2007). *Πολιτική κυριαρχία, Πως κερδίζεται, Πως χάνεται*. Αθήνα: Λιβάνης, σ.250.

³⁴⁶ Σπουρδαλάκης, Μ. (1998). Από το Κίνημα Διαμαρτυρίας στο Νέο ΠΑΣΟΚ. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.) *ΠΑΣΟΚ: Κόμμα – Κράτος – Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη, σ.21-23. Διακήρυξη βασικών αρχών και στόχων του πανελλήνιου σοσιαλιστικού κινήματος, 3 Σεπτεμβρίου 1974, στο Σπουρδαλάκης, Μ. (επιμ.) (1998). *ΠΑΣΟΚ ΚΟΜΜΑ-ΚΡΑΤΟΣ-ΚΟΙΝΩΝΙΑ*. Αθήνα: Πατάκη, σ.337-343.

³⁴⁷ Σπουρδαλάκης, Μ. (1998). Από το Κίνημα Διαμαρτυρίας στο Νέο ΠΑΣΟΚ. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ: Κόμμα – Κράτος – Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη, σ.32.

του κόμματος, μεταξύ άλλων, και με οικονομική συνδρομή. Καθώς η οικονομική αυτοδυναμία του ΠΑΣΟΚ αποτελούσε βασική προϋπόθεση για την πολιτική του αυτοδυναμία. Έτσι διαβάζουμε σε εσωτερικό έγγραφο της Οικονομικής Επιτροπής του κόμματος στις 27/06/1980 προς την Αμαλία Φλέμιγκ (μέλος της Κοινοβουλευτικής Ομάδας), η οποία είχε αμελήσει τη συνδρομή της, πως χρωστούσε στο κόμμα το ποσό των 27.500 δρχ.³⁴⁸

Στην πραγματικότητα, όμως, οι οργανωτικές πρακτικές που εμφανίστηκαν σ' αυτή την περίοδο συγκλίνουν στην συγκρότηση και τη δημιουργία ενός 'ιδιότυπου (από τα πάνω) κόμματος μαζών'.³⁴⁹ «Εκατοντάδες ενεργά στελέχη και απλοί πολίτες ανταποκρίθηκαν στο κάλεσμα του Κινήματος για αυτό-οργάνωση, φαινόμενο που δεν είχε προηγούμενο στην ιστορία του κομματικού συστήματος της χώρας».³⁵⁰ Παρόλο που το κάλεσμα για αυτό-οργάνωση το 1974, απεδείχθει μια πρωτοποριακή πρωτοβουλία η οποία έδειξε την πρόθεση του ΠΑΣΟΚ να συγκροτηθεί ως κόμμα μαζών, εντούτοις, φάνηκε πως το εγχείρημα παρά τη μεγάλη αποδοχή και τον ενθουσιασμό με τον οποίο έγινε δεκτό από τη βάση, δεν πραγμάτωσε το σκοπό του. Ανάμεσα στους λόγους που το ΠΑΣΟΚ δεν εκπλήρωσε το στόχο της αυτό-οργάνωσης, είναι και το γεγονός πως «οι 'επιτροπές πρωτοβουλίας' (ή τουλάχιστον το 60-70% αυτών) απαρτίθηκαν κυρίως από φιλόδοξα άτομα που επιθυμούσαν να κερδίσουν το χρίσμα του βουλευτή».³⁵¹ Αρα, φάνηκε πως το εγχείρημα της αυτό-οργάνωσης, υπονομεύθηκε από τη φιλοδοξία αυτών των ατόμων και την παλαιοκομματική πελατειακή πρακτική. Συνεπώς, το ΠΑΣΟΚ διαφέρει από άλλα κόμματα μαζών, όπου η οργανωμένη βάση είχε τον πρώτο λόγο στην οργανωτική και πολιτική του πορεία. Ακυρώνοντας αυτήν την προοπτική, το Κόμμα των Ελλήνων Σοσιαλιστών στήριξε την οργανωτική και πολιτική του πορεία στον ηγέτη του και τον πυρήνα των στελεχών που βρισκόταν σε συμφωνία μαζί του. Η γραφειοκρατία και ο κομματικός μηχανισμός του κόμματος δεν αποτελούν, το 1975, προϊόν ή έστω παρενέργεια της αναγκαίας ιεραρχίας που συγκροτούν οι πολυπληθείς οργανώσεις των μελών σε όλα τα επίπεδα, αλλά αντίθετα προκύπτει από την αδυναμία και τη συστηματική υποβάθμιση του ρόλου των

³⁴⁸ Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα-Οικονομική Επιτροπή, Οικονομικό πλάνο μελών Κοινοβουλευτικής Εκπροσώπησης, 27/6/1980, Προσωπικό Αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ Φ24, ΕΛΙΑ.

³⁴⁹ Σπουρδαλάκης, Μ. (επίμ.) (1998). ΠΑΣΟΚ Κόμμα-Κράτος-Κοινωνία. Αθήνα: Πατάκη, σ.32.

³⁵⁰ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.94.

³⁵¹ Σπουρδαλάκης, Μ. (1998). Από το Κίνημα Διαμαρτυρίας στο Νέο ΠΑΣΟΚ. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), ΠΑΣΟΚ: Κόμμα – Κράτος – Κοινωνία. Αθήνα: Πατάκη, σ.26. Και στο: Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.124.

τελευταίων και της παράλληλης συγκέντρωσης εξουσίας στο κέντρο.³⁵² Εντούτοις, «παρά την αποτυχία του ΠΑΣΟΚ να συγκροτηθεί σε κόμμα μαζών ‘από τα κάτω’ και παρά τα σημαντικά δημοκρατικά ελλείμματα που είχε η ΠΑΣΟΚική εκδοχή του κόμματος μαζών, το ΠΑΣΟΚ με την οργάνωσή του συνέβαλε αποφασιστικά στον εκσυγχρονισμό του ελληνικού κομματικού συστήματος».³⁵³ Αξίζει να υπογραμμιστεί ότι η σύγκληση συνεδρίου αποτελούσε την εποχή εκείνη αόριστη υπόσχεση (έμεινε για πάνω από εννέα χρόνια χωρίς συνέδριο)³⁵⁴ και παράλληλα ο Πρόεδρος ουσιαστικά διόριζε τα άλλα τριτοβάθμια όργανα, καθώς ήταν αυτός που στην πράξη είχε τον πλήρη έλεγχο του κινήματος. Ο Σπουρδαλάκης συντείνοντας στον ισχυρισμό γράφει χαρακτηριστικά για τον Α. Παπανδρέου, πως «η χαρισματική του προσωπικότητα και το γεγονός ότι απέφυγε να ευθυγραμμιστεί με κάποιο από τα πολιτικά ρεύματα του κόμματός του τον ανέδειξαν σαν το πιο πολύτιμο κεφάλαιο του Κινήματος και τον καθιέρωσαν σαν τον ύψιστο κριτή των εξελίξεων της οργάνωσης».³⁵⁵ Και πρέπει να τονιστεί ότι η αποτυχία του ΠΑΣΟΚ να συγκροτηθεί σε κόμμα μαζών «από τα κάτω» δεν οφείλεται μόνο στις εσωκομματικές ισορροπίες, αλλά και στο γεγονός ότι το κλίμα του μετά-εμφυλιακού καθεστώτος είχε συμβάλει στη δημιουργία μιας κουλτούρας που ήταν ξένη, αν όχι αντίθετη, στους δημοκρατικούς, συμμετοχικούς θεσμούς πολιτικής εκπροσώπησης.³⁵⁶

Σε ιδεολογικό επίπεδο, πάντως, η Διακήρυξη της 3^{ης} του Σεπτεμβρίου, σύμφωνα με τον Μ. Σπουρδαλάκη, περιλάμβανε τρεις τάσεις: την αριστερή/σοσιαλιστική, την τεχνοκρατική και την κομφορμιστική/παλαιοκομματική. «Κατά την πρώτη φάση, ένας περιορισμένος αριθμός στελεχών από το Πανελλήνιο Απελευθερωτικό Κίνημα (ΠΑΚ)³⁵⁷ συζήτησε ένα σχέδιο προγράμματος που είχαν επεξεργαστεί λίγους μήνες

³⁵² Σπουρδαλάκης, Μ. (1998). Από το Κίνημα Διαμαρτυρίας στο Νέο ΠΑΣΟΚ. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ: Κόμμα – Κράτος – Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη, σ.33.

³⁵³ Σπουρδαλάκης, Μ. (1998). Από το Κίνημα Διαμαρτυρίας στο Νέο ΠΑΣΟΚ. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ: Κόμμα – Κράτος – Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη, σ.40.

³⁵⁴ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.320.

³⁵⁵ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *ibid.*, σ.110.

³⁵⁶ Σπουρδαλάκης, Μ. (1998). Από το Κίνημα Διαμαρτυρίας στο Νέο ΠΑΣΟΚ. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ: Κόμμα – Κράτος – Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη, σ.39-40.

³⁵⁷ «Εννιά μήνες μετά το πραξικόπημα στην Ελλάδα στις 6 Ιανουαρίου 1968, με την άμεση ανάμιξη της αμερικανικής πρεσβείας και την άσκηση πιέσεων από ορισμένες διεθνείς προσωπικότητες, το καθεστώς απελευθέρωσε τον Ανδρέα Παπανδρέου. Λίγους μήνες αργότερα, μετά από σύντομη επίσκεψη στην Ουάσινγκτον (8 Μαρτίου 1968), όπου συναντήθηκε με τους γερουσιαστές Eugene Mac Carthy και Robert Kennedy, ο Παπανδρέου εξήγγειλε την ίδρυση του Πανελληνίου Απελευθερωτικού Κινήματος». Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.69.

πριν στη Γερμανία. Το σχέδιο, παρά τη γενικότητα της διατύπωσής του, εξέφραζε με σαφήνεια το ριζοσπαστισμό και τον αριστερό προσανατολισμό των συντακτών του. Οι πολιτικές συντεταγμένες του κειμένου, ενώ στέκονταν κριτικά απέναντι στο (καπιταλιστικό) αναπτυξιακό πρότυπο που είχε ακολουθήσει η χώρα, παράλληλα, βρίσκονταν σε σαφή απόσταση από το δογματισμό της παραδοσιακής Αριστεράς. Όπως εξηγεί ο ίδιος Ανδρέας Παπανδρέου στο βιβλίο του, *Η Δημοκρατία στο Απόσπασμα*, «δεν επιθυμούσα να συνδεθώ με το Κομμουνιστικό Κόμμα. Αν και σοσιαλιστής δεν μπορούσα να δεχτώ τον ολοκληρωτισμό και τη βαναυσότητα του Στάλιν».³⁵⁸ Και συνεχίζει ο Ανδρέας Παπανδρέου, τονίζοντας ότι «το ΠΑΣΟΚ προσδιορίζοντας και σήμερα... τους ίδιους στόχους της Εθνικής Ανεξαρτησίας και της κοινωνικής αλλαγής συνεχίζει τον μεγάλο αγώνα του ΕΑΜ με τις μορφές πάλης που η σύγχρονη πραγματικότητα απαιτεί».³⁵⁹ Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, ο Α. Παπανδρέου υιοθέτησε μια πολιτική ανοικτών θυρών απέναντι σε στελέχη τόσο του Ανένδοτου όσο και της ευρύτερης Αριστεράς, τα οποία η εμπειρία της Δικτατορίας είχε οδηγήσει σε παρόμοιο προβληματισμό. Τα στελέχη του ΠΑΚ ήταν που συγκρότησαν την αριστερή τάση στο κόμμα. Ενώ τα στελέχη της ‘κέντρο-Αριστεράς’ της περιόδου του ‘Ανένδοτου’, αλλά και τα στελέχη του αντιδικτατορικού αγώνα, με υψηλό βαθμό πανεπιστημιακής μόρφωσης, ήταν που συγκρότησαν το τεχνοκρατικό ρεύμα του κινήματος. Τέλος, την κομφορμιστική/παλαιοκομματική τάση, την αποτελούσαν κυρίως στελέχη της Ένωσης Κέντρου με παλαιοκομματικές πολιτικές πρακτικές».³⁶⁰

Επομένως, το ΠΑΣΟΚ έδωσε έμφαση και ενσωμάτωσε στη ρητορική του τη διαιρετική τομή «δεξιά-αντιδεξιά», εφόσον εύστοχα εντόπισε πως αυτή ήταν η πολιτική στρατηγική, η οποία ανταποκρινόταν στις επιταγές της ελληνικής κοινωνίας, τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Από οικονομική άποψη, η Δεξιά είχε έντονο αντίκτυπο την περίοδο, πριν από την εμφάνιση του ΠΑΣΟΚ, γιατί φαίνεται πως ανταποκρινόταν στην κοινωνικό - επαγγελματική δομή της ελληνικής κοινωνίας, η οποία δεν είχε επηρεασθεί και πολύ από την Βιομηχανική επανάσταση. «Η διατήρηση μεγάλου αγροτικού πληθυσμού αποτελούσε την εγγύηση της μονιμότητας και της δύναμής της

³⁵⁸ Παπανδρέου, Γ. Α. (2006). *Η Δημοκρατία στο Απόσπασμα*. Αθήνα: Α. Α. Λιβάνης, σ.88.

³⁵⁹ Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα-Επιτροπή Διαφώτισης, πολιτική ενημέρωση, Οκτώβριος 1979, σ.5. Προσωπικό αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ Φ. 24, ΕΛΙΑ.

³⁶⁰ Σπουρδαλάκης, Μ. (1998). Από το Κίνημα Διαμαρτυρίας στο Νέο ΠΑΣΟΚ. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ: Κόμμα – Κράτος – Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη, σ.21-23.

(της Δεξιάς) σε πολλές περιοχές της χώρας».³⁶¹ Σε πολιτικό επίπεδο η διαμάχη μεταξύ δεξιών-αντιδεξιών συναντάται στο πρόσφατο παρελθόν, τη δεκαετία του 1940 στην Ελλάδα, όπου ο πολιτικός διχασμός Δεξιάς-Κέντρου αντικαταστάθηκε από τον διαχωρισμό μεταξύ Εθνικοφρόνων (Δεξιοί) -Αριστερών (Δημοκράτες), ο οποίος μέχρι και σήμερα είναι ιδιαίτερα έντονος στον πολιτικό λόγο της χώρας.³⁶² Άλλωστε, όπως γράφει ο Δεμερτζής, «τα μετέπειτα προβλήματα που συνάντησε ο Συνασπισμός οφείλονταν στην αδράνεια της διαιρετικής τομής δεξιάς-αντιδεξιάς».³⁶³ Στην ίδια λογική και ο Σπήλιος Παπασπηλιόπουλος αναφέρει στον 'Οικονομικό Ταχυδρόμο' πως, «το ΠΑΣΟΚ ήλθε στην εξουσία γιατί εκμεταλλεύτηκε με τον καλύτερο τρόπο τα μετεμφυλιακά αδιέξοδα της ελληνικής κοινωνίας, που τα ενέτεινε η ανακοπή των ελπίδων που δημιούργησε ο 'Ανένδοτος'³⁶⁴ και η σύντομη διακυβέρνηση από την Ένωση Κέντρου με την επιβολή στρατιωτικής δικτατορίας».³⁶⁵

Στην προσπάθεια του το Κίνημα να επιβεβαιώσει το ριζοσπαστικό του αριστερό προφίλ, υιοθέτησε έναν πολιτικό λόγο, με τα ανάλογα χαρακτηριστικά. Συγκεκριμένα, καταφέρεται, κατά των ξένων μονοπωλίων, δηλώνοντας πως «η χώρα δεν συμμετέχει σε οικονομικούς, πολιτικούς και στρατιωτικούς συνασπισμούς που υπονομεύουν την εθνική μας ανεξαρτησία», θέτοντας ως βασικούς του άξονες την εθνική ανεξαρτησία, τη λαϊκή κυριαρχία, την κοινωνική απελευθέρωση και τη δημοκρατική διαδικασία.³⁶⁶ Καθοριστική τόσο για τους στρατηγικούς στόχους του ΠΑΣΟΚ όσο και για τη χάραξη

³⁶¹ Meynaud, J. (2002). *Οι πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα 1946-1965*, (μτφρ. Π. Μερλόπουλος). Αθήνα: Σαββάλας, σ.315.

³⁶² Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.29.

³⁶³ Δεμερτζής, Ν. (2000). Εισαγωγή στην ελληνική πολιτική κουλτούρα: θεωρητικά και ερευνητικά ζητήματα. στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσεύς, σ.33.

³⁶⁴ «Ο 'Ανένδοτος' είναι στρατηγικό εγχείρημα, που στόχευε αφενός στη μεταβολή των πολιτικών συσχετισμών που είχαν εδραιωθεί με την συντριπτική επικράτηση της Συντηρητικής παράταξης, καθ' όλη – σχεδόν – την μετεμφυλιακή περίοδο και αφετέρου στη σφυρηλάτηση της ενότητας του νέου αυτού πολιτικού φορέα. Το 1961 συνιστά μία μείζονα καμπή στην ιστορία του ελληνικού πολιτικού συστήματος, η οποία ως βασικό άξονα έχει τις εκλογές του Οκτωβρίου και την καταγγελία του αποτελέσματός τους ως προϊόντος «βίας και νοθείας». Η ενοποίηση του πολύπαθου κεντρικού χώρου είχε μεταβάλει σημαντικά τον πολιτικό χάρτη της χώρας, ο οποίος για πρώτη φορά, μετά τον πόλεμο, διέθετε τρεις ενιαίους σχηματισμούς στον άξονα Δεξιά-Κέντρο-Αριστερά. Παράλληλα όμως, η Ένωση Κέντρου αποτελούσε έναν νεοπαγή φορέα με μηδαμινή συνοχή και έντονες εσωτερικές αντιθέσεις. Λίγα μόλις χρόνια μετά το τέλος του Εμφυλίου, μία γενιά πολιτικών που είχε βιώσει τις συνέπειες του Εθνικού Διχασμού, κλήθηκε να διαχειριστεί μία πρωτοφανή κρίση, που θα μπορούσε να τη φέρει αντιμέτωπη με θεσμούς απέναντι στους οποίους επ' ουδενί ήθελε να βρεθεί: οι βασικοί εκπρόσωποι του αστικού κόσμου, αντιμέτωποι με τον Στρατό και το Στέμμα». Εκτενέστερα βλέπε στο: Χρηστίδης, Χ. Ε. (2012) *The Center Union's relentless struggle: from the 1961 elections to Konstantinos Karamanlis' resignation* (Διδακτορική διατριβή). ΕΚΠΑ, Αθήνα.

³⁶⁵ Σπήλιος Παπασπηλιόπουλος, Πως το ΠΑΣΟΚ έγινε αρχηγικό κόμμα, Οικονομικός Ταχυδρόμος, 7 Δεκεμβρίου 1995.

³⁶⁶ Παπανδρέου, Γ. Α. (1976). *Η Ελλάδα στους Έλληνες*. Αθήνα: Καρανάσης, σ.18 και στη Διακήρυξη Βασικών Αρχών και στόχων του Πανελληνίου Σοσιαλιστικού Κινήματος, 3 Σεπτεμβρίου 1974.

της καθημερινής πολιτικής του δράσης, αποτελεί η διάκριση ανάμεσα στα μητροπολιτικά κέντρα του καπιταλισμού και της χώρας της περιφέρειας. Ο Ανδρέας Παπανδρέου, αντλώντας σημαντικό μέρος των πολιτικών του επιχειρημάτων από τη θεωρία της εξάρτησης, η οποία χωρίζει τις χώρες, ανάμεσα στις οικονομικά ανεπτυγμένες, οι οποίες αποτελούν το διεθνές «κέντρο» του μητροπολιτικού καπιταλισμού και τις λιγότερες ανεπτυγμένες χώρες της λεγόμενης «περιφέρειας» γράφει: «Ο μητροπολιτικός καπιταλισμός εμποδίζει την καπιταλιστική ανάπτυξη της περιφέρειας. Κατά συνέπεια, ο σοσιαλισμός είναι αναγκαία προϋπόθεση για την ανάπτυξη της περιφέρειας. Και αυτό εξηγεί γιατί τα σοσιαλιστικά κινήματα ωρίμασαν και κατέκτησαν την εξουσία στην περιφέρεια [και] όχι στις μητροπόλεις του καπιταλισμού».³⁶⁷ Η Θεωρία της Εξάρτησης υποστηρίζει ότι «στο πλαίσιο του καπιταλιστικού συστήματος, η ανάπτυξη των χωρών δεν πραγματοποιείται σε κενό, αλλά εξαρτάται κυρίως από το παγκόσμιο οικονομικό σύστημα».³⁶⁸ Σε έγγραφο της Επιτροπής Διαφώτισης του ΠΑΣΟΚ διαβάζουμε σχετικά με τη θεωρία: «Η Ελληνική κοινωνική και οικονομική δομή παρουσιάζει τα κύρια χαρακτηριστικά ενός περιφερειακού σχηματισμού όσον αφορά την ένταξή της στο παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα. Η εξάρτηση της χώρας επεκτείνεται από το πολιτικό-στρατιωτικό επίπεδο, στο οικονομικό, και στο επίπεδο των σχέσεων της παραγωγής. Η τοποθέτηση αυτή έχει σαν φυσικό επακόλουθο τη στενή σύνδεση του ΠΑΣΟΚ με το κίνημα των Αδέσμευτων και εκπληρώνει όλες τις προϋποθέσεις για την ένταξη της χώρας μας στο κίνημα των Αδεσμευτών, όταν το ΠΑΣΟΚ αναλάβει την Κυβέρνηση».³⁶⁹

Επιπροσθέτως, ο πολιτικός του λόγος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί αναφανδόν αντιαμερικανικός και ευρωσκεπτικιστικός.³⁷⁰ Με σημαντικότερο παράδειγμα, την

³⁶⁷ Παπανδρέου, Γ. Α. (1979). *Μετάβαση στο σοσιαλισμό, Προβλήματα και στρατηγική για το ελληνικό κίνημα*. Αθήνα: Αιχμή, σ.50.

³⁶⁸ Για μια πλήρη ανάλυση της θεωρίας της εξάρτησης, ως συστατικό της ιδεολογικής πλατφόρμας του ΠΑΣΟΚ, βλ. Τάσσης, Χ. Δ. (2018). Το θεωρητικό σχήμα του ΠΑΣΟΚ: Θεωρία της Εξάρτησης, Ριζοσπαστικός Προσανατολισμός με Σοσιαλιστική Προοπτική. Στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg, σ.325.

³⁶⁹ Εισαγωγή στην ομιλία του Προέδρου για τις διεθνείς σχέσεις, Επιτροπή Διαφώτισης ΠΑΣΟΚ, 27/06/1980, Προσωπικό Αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ, Φ. 24, ΕΛΙΑ.

³⁷⁰ «Ο μεταπολιτευτικός αντιαμερικανισμός του ΠΑΣΟΚ δεν μπορεί να κατανοηθεί αποκομμένος από τη μετεμφυλιακή έκφραση του αντιαμερικανισμού από μέρους της κεντρίας παράταξης (και ιδίως της κεντροαριστερής συνιστώσας) και από την Αριστερά. Κοινός και βασικός άξονας αυτού του λόγου υπήρξε η απόδοση ευθύνης στις ΗΠΑ για τα χαρακτηριστικά της μετεμφυλιακής συνθήκης που συμπυκνώθηκε στην έννοια της εθνικής ανεξαρτησίας». Λαλιούτη, Ζ. (2018). Ο αντιαμερικανισμός στον λόγο του ΠΑΣΟΚ (1974-2018): Δημόσια ιστορία, ταυτότητα και ιδεολογία. Στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg, σ.392. Για τον αντιαμερικανισμό βλέπε

εναντίωσή του στην ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Οικονομική Κοινότητα (ΕΟΚ), προβάλλοντας ως επιχείρημα την υπεράσπιση της Εθνικής Ανεξαρτησίας απέναντι στα ξένα ιμπεριαλιστικά κέντρα εξουσίας αναφερόμενος στο 'συνδικάτο' των ΕΟΚ και ΝΑΤΟ.³⁷¹ Πιο συγκεκριμένα, στη Διακήρυξη κυβερνητικής πολιτικής του 1981 αναφορικά με το ΝΑΤΟ διαβάζουμε: «...Σε ό,τι αφορά στην άμυνα της χώρας μας: α) Το ΝΑΤΟ δεν εγγυάται τα σύνορά μας προς Ανατολάς. β) Ταυτόχρονα, η διάταξη και η προπαρασκευή των Ενόπλων Δυνάμεων της χώρας μας εντάσσεται στην αντιμετώπιση του Συμφώνου της Βαρσοβίας-και όχι στην υπαρκτή απειλή της Τουρκίας στο Αιγαίο. γ) Μέσα στο ΝΑΤΟ είναι δυνατή η διαρροή πληροφοριών προς την Τουρκία...Το ΠΑΣΟΚ έχει ήδη δηλώσει πως θα φέρει τη Συμφωνία (επανένταξης) Rogers στη Βουλή προς καταψήφιση».³⁷² Ενώ σε ομιλία του το 1980 ο Ανδρέας Παπανδρέου αναφέρει πως, «σε κάθε περίπτωση ήταν και είναι θέση μας, ότι αυτό που ονομάζεται δυτική Ευρώπη βρίσκεται κάτω από την καθοδήγηση, ηγεσία των ΗΠΑ, οι οποίες όχι μόνο προσφέρουν την πυρηνική ομπρέλλα για την κάλυψη της άμυνας των ευρωπαϊκών χωρών, αλλά ταυτόχρονα ελέγχουν και σημαντικό τμήμα της ευρωπαϊκής οικονομίας, μέσω των πολυεθνικών, που έχουν σαν βάση τους τις ΗΠΑ».³⁷³ Τα παραπάνω αποσπάσματα είναι ενδεικτικά του σκεπτικισμού με τον οποίο αντιμετώπιζε το ΠΑΣΟΚ του 1981, τη Δύση και κυρίως την Αμερική και το ΝΑΤΟ. Η καχυποψία μάλιστα είναι τόσο έντονη που στην πρώτη περίπτωση ο γράφων δεν διστάζει να θέσει θέμα αξιοπιστίας της νατοϊκής Συμμαχίας και διαρροής σημαντικών πληροφοριών της Ελλάδας προς την Τουρκία.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, και ως 'τακτική' προσεταιρισμού του ελληνικού λαού, στο παιχνίδι των εντυπώσεων,-θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε- εμφανίζεται ο έντονα 'αντιαμερικανικός' λόγος του Ανδρέα Παπανδρέου. Ο όρος 'τακτική', χρησιμοποιείται για να δείξει τη μεταστροφή που υπήρξε στην άποψη του ιδρυτή του ΠΑΣΟΚ αναφορικά με το ρόλο της Αμερικής πριν και μετά την ενασχόλησή του με την πολιτική. Ειδικότερα, διαβάζουμε από τον Ανδρέα Παπανδρέου, σε επιστολή προς τον πατέρα του, το 1944, πως θα ήταν καλό η Ελλάδα να πλησιάσει την Αμερική, καθώς

ενδεικτικά και στο: Λαλιούτη, Ζ. (2016). *Ο Αντιαμερικανισμός στην Ελλάδα, 1974-1989*. Αθήνα: Ασίνη. Και στο Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.88, 99-101.

³⁷¹ Βέρνυ, Σ. (2006). 'Η ευρωπαϊκή εξέλιξη του Ανδρέα Παπανδρέου'. Στο Β. Παναγιωτόπουλο (επιμ.), *Ο Ανδρέας και η Εποχή του*. Αθήνα: Τα Νέα, σ.184.

³⁷² Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα. (1981). *op. cit.*, σ.31-32.

³⁷³ Ομιλία του Προέδρου Ανδρέα Παπανδρέου για τις διεθνείς σχέσεις, Επιτροπή Διαφώτισης ΠΑΣΟΚ, 27/06/1980, Προσωπικό Αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ, Φ. 24, ΕΛΙΑ.

«δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι η Αμερική είναι η μόνη χώρα που πράγματι μπορεί να βοηθήσει στην ανοικοδόμηση της Ελλάδας». Διευκρινίζοντας βέβαια, πως «η μόνη περίπτωση που θα έτειναν χείρα βοηθείας (οι Αμερικανοί) είναι η περίπτωση εις την οποίαν θα επείθοντο ότι με το να βοηθήσουν, θα προαγάγουν τα συμφέροντά τους».³⁷⁴ Σε φίλους του εξ Αμερικής φαίνεται άλλωστε πως προσφεύγει μερικά χρόνια αργότερα για βοήθεια σύμφωνα με τα λεγόμενα του όταν η Δικτατορία της 21^{ης} Απριλίου τον έβαλε φυλακή. Πιο συγκεκριμένα γράφει πως, «η Μαργαρίτα προσπάθησε να μου μεταφέρει τα ονόματα μερικών από τους φίλους που προσπαθούσαν να βοηθήσουν-στους οποίους συμπεριλαμβανόταν ο Γερουσιαστής Fulbright και ο Martin Luther King».³⁷⁵

Ομοίως, πολλά χρόνια αργότερα και όταν το ΠΑΣΟΚ έχει έρθει στην εξουσία, το 1985, στο αρχείο της Μαργαρίτας Παπανδρέου διαβάζουμε μια λίστα από ενέργειες της ελληνικής πλευράς που αποδεικνύουν την ‘υπέρ-των Αμερικανών’ στάση. Συγκεκριμένα διαβάζουμε πως «στις 11 Οκτωβρίου 1985, ο Γερουσιαστής Richard Lugar, πρόεδρος της επιτροπής των Εξωτερικών Σχέσεων, την εκπομπή ‘Good Morning America’, σχολίασε ευμενώς την άρνηση της Ελλάδας για παραχώρηση άδειας προσγείωσης στο Αιγυπτιακό αεροσκάφος που μετέφερε τους αεροπειρατές, οι οποίοι κατηγορήθηκαν πως σκότωσαν τον Αμερικανό όμηρο, Leon Klinghoffer».³⁷⁶ Ενώ, στο ίδιο έγγραφο διαβάζουμε ανάμεσα στις άλλες ενέργειες υπέρ της Αμερικής πως:

- «Σε συνεργασία με την Αμερικανική Υπηρεσία Πληροφοριών η Ελληνική κυβέρνηση το Σεπτέμβριο συνέλαβε 3 κατασκόπους της Σοβιετικής Ένωσης και υπέβαλλε επίσημη διαμαρτυρία στην Σοβιετική Κυβέρνηση.
- Η Ελληνική κυβέρνηση έστειλε τους καλύτερους ειδικούς σε θέματα τρομοκρατίας στις ΗΠΑ το καλοκαίρι για συναντήσεις και συνεργασία με τους καλύτερους ειδικούς σε αυτά τα ζητήματα της Αμερικής. Ο αμερικανός ειδικός Robert Oakley, ακολούθησε με ένα ταξίδι στην Ελλάδα για διεύρυνση της συνεργασίας.
- Η Υπουργός Πολιτισμού Μελίνα Μερκούρη, πρότεινε τη θέσπιση ενός ‘Αμερικανικού Μήνα στην Ελλάδα’ το έτος 1986, ο οποίος θα αποτελέσει μια

³⁷⁴ Βαρελά, Κ. Α. (χ.χ.). Γεώργιος και Ανδρέας Παπανδρέου-Η Αλληλογραφία της Αμερικής, 1940-1962. στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ.16.

³⁷⁵ Παπανδρέου, Γ.Α. (2006). *op. cit.*, σ.81.

³⁷⁶ Φάκελος US-Greek Public Relation No 2, Another Greek Pro-AmericanAction, 11 October 1985, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

ευκαιρία για τους Έλληνες να γνωρίσουν καλύτερα Αμερικανούς συγγραφείς, ποιητές, συνθέτες και τραγουδιστές».³⁷⁷

Από τα παραπάνω παραδείγματα αντιλαμβανόμαστε πως υπάρχει μία τάση συμβιβασμού και σύμπλευσης μεταξύ των σχέσεων ΗΠΑ και Ελλάδα. Η χρονική συγκυρία που συμβαίνει αυτή η προσέγγιση στις ελληνο-αμερικανικές σχέσεις, δικαιολογείται, αν την εντάξουμε στο διεθνές πλαίσιο εκείνης της περιόδου. Δεν θα πρέπει να διαφύγει της προσοχής μας πως οι ελληνοτουρκικές σχέσεις περνούσαν μια φάση καμπίς, η οποία κορυφώθηκε το 1987, με τις δύο χώρες μέλη της νατοϊκής συμμαχίας να φτάνουν στα πρόθυρα σύρραξης. Ο Σ. Ρούσσο αναφέρει χαρακτηριστικά με αφορμή το Κυπριακό, που αποτελούσε το κατεξοχήν σημείο τριβής για τις ελληνοτουρκικές σχέσεις: «Το ΠΑΣΟΚ και ο Παπανδρέου έβλεπαν την επίλυση του Κυπριακού μέσα από διαδικασίες του διεθνούς συστήματος παρά μέσα από τον διάλογο μεταξύ της ελληνοκυπριακής και τουρκοκυπριακής κοινότητας».³⁷⁸ Ενώ λίγο πιο κάτω σημειώνει: «Η ουσιαστική διαφορά της εξωτερικής πολιτικής του ΠΑΣΟΚ την πρώτη οκταετία ήταν το άνοιγμα της Ελλάδας και της εξωτερικής πολιτικής της στον κόσμο...Είναι η πρώτη φορά που η ελληνική εξωτερική πολιτική αποκτά μια στρατηγική με γνώμονα τον παγκόσμιο συσχετισμό. Δεν μπορεί να τον αλλάξει και να αλλάξει τη σχέση της σε αυτόν. Αλλάζει, όμως, τον τρόπο που βλέπει τη θέση της στον κόσμο και τον τρόπο αλληλεπίδρασης με αυτόν τον συσχετισμό».³⁷⁹ Συνεπώς, η διάσταση που εντοπίζεται στο λόγο του ΠΑΣΟΚ και συγκεκριμένα του Α. Παπανδρέου, αναφορικά με τον αντι-αμερικανισμό, όπως εύστοχα εξηγείται και από τον καθηγητή Σ. Ρούσσο, θα πρέπει να τεθεί υπό το αναλυτικό πρίσμα του διεθνή παράγοντα. Αν η Ελλάδα επεδίωκε να ισχυροποιήσει τη θέση της απέναντι στην Τουρκία, ο δρόμος για κάτι τέτοιο θα περνούσε μέσα από την αναβάθμιση της θέσης της ως σημαντικός δρών στο διεθνές σύστημα, πράγμα που με τη σειρά του περνούσε μέσα από την αναδιαπραγμάτευση των σχέσεών της με τις ΗΠΑ και το ΝΑΤΟ.

³⁷⁷ Φάκελος US-Greek Public Relation No 2, Another Greek Pro-American Action, 11 October 1985, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

³⁷⁸ Ρούσσο, Σ. (2018). Η αυτονομία του ηγέτη: Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εξωτερική πολιτική του ΠΑΣΟΚ την περίοδο 1981-1989, στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg, σ.592.

³⁷⁹ Ρούσσο, Σ. (2018). Η αυτονομία του ηγέτη: Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εξωτερική πολιτική του ΠΑΣΟΚ την περίοδο 1981-1989, στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg, σ.598.

Από την άλλη πλευρά, δύο βασικές παράμετροι οι οποίες κάνουν έκδηλο το ενδιαφέρον την Αμερικής για την Ελλάδα είναι πρώτον το σχέδιο Μάρσαλ³⁸⁰ και δεύτερον η προσχώρηση της χώρας στη Νατοϊκή Συμμαχία, η οποία «ελέγχει αφ' υψηλού τον ελληνικό στρατιωτικό μηχανισμό».³⁸¹ Παράλληλα, η συμμετοχή της Ελλάδας σε υπερεθνικές οργανώσεις ή συμμαχίες δεν μαρτυρά μόνο το έντονο ενδιαφέρον τρίτων χωρών για την Ελλάδα αλλά δείχνει εξίσου και την πρόθεση της Ελλάδας για την συμμετοχή στις δεσμεύσεις που καλείται να υπογράψει. Θα πρέπει να σημειωθεί πως οι ΗΠΑ πέρα από τον οικονομικό (σχέδιο Μάρσαλ) και στρατιωτικό (ΝΑΤΟ) τομέα διαθέτουν πολλούς τρόπους για εξασφάλιση συνεργασίας με άλλες χώρες, σε όλα τα επίπεδα. Ένα τέτοιο παράδειγμα 'ήπιας' μεν, αποτελεσματικής δε διείσδυσης του διεθνούς παράγοντα στην Ελλάδα, αποτελεί ο αμερικανικός κινηματογράφος και προεκτείνοντας τη σκέψη του Meynaud στην εποχή μας τα *social media*, τα οποία παραδείγματος χάριν προβάλλουν τον 'αμερικανικό τρόπο ζωής' (American way of life).³⁸² Άλλωστε όπως διαβάζουμε στην εφημερίδα 'The Evening Sun' το 1985, «οι ΗΠΑ στην Ελλάδα θα πρέπει να υπολογίζουν τους εαυτούς τους μεταξύ των τυχερών. Αντίθετα από την Κούβα, τη Νικαράγουα ή το Ιράν, η εναλλακτική πρόταση για τους Έλληνες δεν ήταν κάποια εξτρεμιστική μορφή. Η ανάδειξη του Παπανδρέου, τον οποίο οι ΗΠΑ ανέχτηκαν για τόσο πολύ, δεν έφερε τον κομμουνισμό αλλά, παρά τις όποιες υπερβολές, ήταν μια πραγματικά δημοκρατική κυβέρνηση. Οι πολιτικοί (της Ελλάδας), όπως όλοι οι πολιτικοί, χρησιμοποίησαν τις πρόσφατα δημοφιλείς (εθνικές) πικρίες, και οι περισσότεροι από αυτούς διακατέχονταν από Αντί-Αμερικανισμό».³⁸³

Από το προηγούμενο απόσπασμα της εφημερίδας διαπιστώνουμε πως για την ελληνική περίπτωση το ΠΑΣΟΚ ήταν ταυτόχρονα και ένας τρόπος ανασχεσης της κομμουνιστικής απειλής που θα έθετε σε κίνδυνο τα συμφέροντα των ΗΠΑ αλλά και ένας πονοκέφαλος για τις ΗΠΑ με τον έντονα αντι-αμερικανικό λόγο που είχε υιοθετήσει. Εντούτοις, φαίνεται πως η πλάστιγγα από την ύπαρξη του ΠΑΣΟΚ στην εξουσία φαίνεται να γέρνει θετικά υπέρ της Αμερικής, έτσι όπως την αξιολογεί το δημοσίευμα της εφημερίδας.

³⁸⁰ <http://www.kathimerini.gr/289454/article/epikairothta/ellada/to-sxedio-marsal-alla3e-thn-ellada> 'Το σχέδιο Μάρσαλ άλλαξε την Ελλάδα', 17/06/2007. Και στο Sorel, El., & Padoan P. C. (edit.), (2008). *The Marshall Plan - Lessons learned for the 21st Century. OECD. 2008.*

³⁸¹ Meynaud, J. (2002). op. cit., σ.471.

³⁸² Meynaud, J. (2002). ibid, σ.471.

³⁸³ U.S. 'Security' needs yield in secure deals with tyrants, The Evening Sun, Bultimore, 5/12/1985, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

Για να γίνει εναργέστερα αντιληπτό το ζήτημα της ‘σιβυλλικής στάσης’ του ΠΑΣΟΚ απέναντι στις ΗΠΑ, διαβάζουμε σε έγγραφο από το αρχείο της Μαργαρίτας Παπανδρέου πως: «Στην πολιτική καμπάνια την άνοιξη του 1985, ο Πρωθυπουργός Ανδρέας Παπανδρέου κατηγορήθηκε από τους Έλληνες Κομμουνιστές πως δεν ήταν αντί-Αμερικανός»,³⁸⁴ όπως θεωρούνταν από τον έντονα αντι-αμερικανικό του λόγο. Γεγονός που δείχνει πως το κομμουνιστικό κόμμα είχε διαρροή ψήφων προς το ΠΑΣΟΚ από τον αντι-αμερικανικό λόγο του δεύτερου, εφόσον ο «Παπανδρέου ήταν ικανός να κρατά το εκλογικό ποσοστό των Ελλήνων Κομμουνιστών στο χαμηλότερο επίπεδο για την εποχή».³⁸⁵ Πράγμα που σίγουρα η Αμερική έβλεπε θετικά. Μάλιστα, μετά την εκλογική νίκη του ΠΑΣΟΚ το 1985, ο πολιτικός λόγος του Παπανδρέου «υποδηλώνει ενδιαφέρον για ουσιαστικά βελτιωμένες σχέσεις με την Αμερική. Ενώ παράλληλα είναι ανοιχτός σε ένα επίσημο ταξίδι στις ΗΠΑ».³⁸⁶

Συνοψίζοντας, ο Ανδρέας Παπανδρέου, αφότου ασχολήθηκε ενεργά με την πολιτική, υιοθέτησε έναν πολιτικό λόγο με έντονα αντιαμερικανικό ύφος, ο οποίος τουλάχιστον, κατά τα πρώτα χρόνια, ερχόταν σε πλήρη αντίθεση με τα μέχρι τότε ‘πιστεύω’ του. Κύρια αιτία αυτής της μεταστροφής για το ρόλο των ΗΠΑ, είναι τα βαρίδια που κουβαλούσε η τελευταία στη συνείδηση του ελληνικού λαού. Πιο συγκεκριμένα, «οι ΗΠΑ αποτελούσαν βασικό σύμμαχο του χώρου της Δεξιάς και ο ρόλος τους στο Κυπριακό ήταν για τον Ανδρέα Παπανδρέου αποκαλυπτικός. Σε αυτό το πλαίσιο, το Κυπριακό και η αντίσταση στις πιέσεις των ΗΠΑ, καθώς και η στάση του στο ζήτημα του ραδιοφωνικού σταθμού ‘Φωνή της Αμερικής’ αποτελούν τις βάσεις στις οποίες θα στηριχτεί η εικόνα του, ως ριζοσπάστη και σταθερού ή μάλλον ‘σκληρού’ πολιτικού».³⁸⁷

Επομένως, ο Ανδρέας Παπανδρέου όντας εξαιρετικά οξυδερκής πολιτικός αντιλήφθηκε εγκαίρως τη στάση που όφειλε να κρατήσει σε αυτό το ζήτημα, ώστε να πείσει τον Έλληνα ψηφοφόρο για τις προθέσεις του. Έτσι, ο πολιτικός λόγος του ΠΑΣΟΚ με τον έντονο ριζοσπαστισμό και τις αντιφάσεις αποκτά νόημα μόνο όταν τον

³⁸⁴ Φάκελος US-Greek Public Relation No2, Another Greek Pro-American Action, 11 October 1985, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

³⁸⁵ Φάκελος US-Greek Public Relation No2, Another Greek Pro-American Action, 11 October 1985, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

³⁸⁶ Φάκελος US-Greek Public Relation No2, Another Greek Pro-American Action, 11 October 1985, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

³⁸⁷ Λυριντζής, Χ. (χ.χ.). Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η Αριστερά. Στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του (τόμος 2). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα- Τα νέα ιστορική βιβλιοθήκη, σ.28. Και στο Meynaud, J. (2002). op. cit., σ.336.

θέσουμε στο ιστορικό του πλαίσιο και τις ανάγκες της τότε ελληνικής κοινωνίας.³⁸⁸ Η τάση τιθάσευσης ή εργαλειοποίησης του αντι-αμερικανισμού ενισχύεται από το γεγονός πως «κανένας Ευρωπαίος σοσιαλιστής πρωθυπουργός δεν προσπάθησε ποτέ να απομακρύνει τη χώρα του από τη στρατιωτική δομή του ΝΑΤΟ. Οι μόνοι ηγέτες που το έκαναν -και το έκαναν επιτυχώς- ήταν οι Συντηρητικοί: ο Σαρτ ντε Γκολ και ο Κωνσταντίνος Καραμανλής».³⁸⁹

Μια ακόμα σημαντική παράμετρος σε σχέση με την ‘αντιδυτική’ ρητορική του Ανδρέα Παπανδρέου έχει να κάνει με το πληγωμένο αίσθημα εμπιστοσύνης του ελληνικού λαού στις δικές του δυνάμεις. Ο Ανδρέας Παπανδρέου προσπάθησε και πέτυχε να επανορθώσει τη χαμένη ‘αξιοπρέπεια’ της Ελλάδας, στη συνείδηση του ελληνικού λαού. Η ηγετική του προσωπικότητα επιβεβαιωνόταν στα μάτια του ελληνικού λαού και από το ανάστημα που ύψωνε με το λόγο του απέναντι στη Δύση. Με το σύνθημα η ‘Ελλάδα ανήκει στους Έλληνες’ έναντι του συνθήματος η ‘Ελλάδα ανήκει στη Δύση’, «έκανε τον Έλληνα πολίτη να εμπιστεύεται την Ελλάδα και τον εαυτό του και να νιώθει αυτοπεποίθηση. Ο Ανδρέας άφησε πίσω του μία Ελλάδα που πίστευε στον εαυτό της διεθνώς, μια χώρα που δεν φοβόταν πια να έχει φωνή».³⁹⁰

Συμπερασματικά όπως εύστοχα διαπιστώνει ο Μ. Σπουρδαλάκης για τον αντι-αμερικανισμό του ΠΑΣΟΚ: «Τα ‘νερά’ δεν ήταν ποτέ τρικυμιώδη. Τα νερά για κάποιο διάστημα ήταν ‘θολά’ και πιθανώς ‘κυματώδη’, αλλά ποτέ ‘τρικυμιώδη’, αφού η αντι-αμερικανική ρητορεία της κυβέρνησης και του ίδιου του Παπανδρέου δεν επέφεραν ουσιαστικές ρήξεις ή ανακατατάξεις στο πλαίσιο που διέπει την ισορροπία των ελληνοαμερικανικών σχέσεων. Με άλλα λόγια, οι κυβερνήσεις του ΠΑΣΟΚ κατόρθωσαν να νομιμοποιήσουν τους μεταπολεμικούς δεσμούς εξάρτησης με τις Η.Π.Α. και το ΝΑΤΟ, όχι μόνο από το δεξιό κατεστημένο αλλά και από το σύνολο σχεδόν του Ελληνικού Λαού».³⁹¹

³⁸⁸ Παρενθετικά, αξίζει να σημειωθεί πως ενδιαφέρον παρουσιάζει και μια άλλη διάσταση που γράφει ο Ν. Δεμερτζής σχετικά με το ζήτημα της ‘αντιδυτικής νοοτροπίας’ στην ελληνική πολιτική κουλτούρα. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει πως ο αντιδυτικισμός της ελληνικής κοινωνίας, εν μέρει, οφείλεται στην «αντιλατινική» και «αντιφραγκική» στάση των Βυζαντινών και της ορθόδοξης Εκκλησίας. «Ως γνωστόν η στάση αυτή προκλήθηκε από τις τραγικές εμπειρίες των σταυροφοριών και το ανθενωτικό φρόνημα των μοναχών αλλά και της επίσημης Εκκλησίας». Δεμερτζής, Ν. (2000). Η επιλεκτική παράδοση της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. Στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ.67.

³⁸⁹ Σασούν, Ν. (1998). *Εκατό χρόνια σοσιαλισμού-Η δυτικοευρωπαϊκή Αριστερά στον 20ο αιώνα* (μτφρ. Ε. Αστερίου). Α τόμος: Ανάπτυξη και Σταθεροποίηση. Αθήνα: Καστανιώτης, σ.358.

³⁹⁰ Διακογιάννης, Ε. Γ. (χ.χ.) Συνέντευξη του Προέδρου του ΠΑΣΟΚ Γιώργου Α. Παπανδρέου. Στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του* (τόμος 2). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ.12.

³⁹¹ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.298.

Όσον αφορά στην ιδεολογία και την πολιτική του στρατηγική «το ΠΑΣΟΚ στο πλαίσιο μιας περιφερειακής χώρας δεν αναγνωρίζει πρωτοπόρο ρόλο σε κάποια τάξη ή στρώμα για την αλλαγή. Συγκροτεί τη στρατηγική του στη βάση της συμμαχίας εργατιάς, αγροτιάς, επαγγελματιών, βιοτεχνών, επιστημών, νεολαίας. Αυτός ο συνασπισμός των κοινωνικών δυνάμεων έχει συμφέρον να παλέψει ενιαία για αλλαγή. Και ακόμα το ΠΑΣΟΚ θεωρεί ότι η ταξική πάλη γίνεται στην οικονομία, στην πολιτική, στην ιδεολογία, στην κουλτούρα, σε μια ενότητα διαλεκτική».³⁹²

Συνάμα παρά τη ριζοσπαστική του ρητορική, η εξωτερική του πολιτική στην πράξη ήταν ρεαλιστική, προσεκτική και ευέλικτη, δεδομένου ότι μαζί με τον Καραμανλή ο Πρόεδρος του ΠΑΣΟΚ συνέβαλε στην εδραίωση του μεταδικτατορικού κοινοβουλευτικού συστήματος της Ελλάδας.³⁹³

Μέσα σε αυτό το κλίμα, στις πρώτες εθνικές εκλογές, μετά τη Μεταπολίτευση, στις 17 Νοεμβρίου 1974, το μόλις 'δύο μηνών' νέο-ιδρυθέν ΠΑΣΟΚ καταλαμβάνει την τρίτη θέση με ποσοστό 13,58% και 13 έδρες, ενώ πρώτο έρχεται ένα άλλο νέο-ιδρυθέν κόμμα, η Νέα Δημοκρατία με ποσοστό 54,37% και 220 έδρες, που της εξασφαλίζει την πλειοψηφία της Βουλής. Η Ένωση Κέντρου-Νέες Δυνάμεις ήρθε δεύτερη με ποσοστό 20.42% και 60 έδρες.³⁹⁴

Συνεπώς, υπό το βάρος της ανάγκης για εκλογική αποτελεσματικότητα, το Κίνημα οδηγήθηκε στη συγκρότηση μιας μετριοπαθούς εικόνας. Αυτό το ιδιότυπο φλερτ, μεταξύ μετριοπάθειας στην πολιτική πρακτική και ριζοσπαστισμού στην πολιτική έκφραση, έχει περιγραφεί από τον Μ. Σπουρδαλάκη ως «ιδιόμορφος πολιτικό-οργανωτικός δυϊσμός».³⁹⁵ Συγκεκριμένα, γράφει: «Θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για ΠΑΣΟΚ δύο ταχυτήτων, δύο κατευθύνσεων, που εκφράζονται σε δύο διαφορετικά πεδία της κομματικής παρουσίας. Από τη μια πλευρά, δέσποζε μια πρακτική που στηριζόταν και έκφραζε έναν μετριοπαθέστερο πολιτικό λόγο και που ξεπηδούσε, κυρίως, από τις δημόσιες πρωτοβουλίες της κοινοβουλευτικής ομάδας και ιδιαίτερα από τον ίδιο τον Α. Παπανδρέου. Και από την άλλη επιβίωνε ένας διάχυτος αριστερός, και συχνά μαρξιστικός, πολιτικός λόγος που παρέμενε όμως ουσιαστικά στο εσωτερικό

³⁹² Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα-Επιτροπή Διαφώτισης, *Η πολιτική στο Συνδικαλιστικό Κίνημα*, 24/6/1980, σελ. 5, Αμαλία Φλέμιγκ Φ24, ΕΛΙΑ.

³⁹³ Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *op. cit.*, σ.20.

³⁹⁴ Nicolacopoulos, I. (2005). "Elections and Voters, 1974-2004: The Old Cleavages and New Issues". *West European Politics*, 28:2, σ.262.

³⁹⁵ Σπουρδαλάκης, Μ. (1998). Από το Κίνημα Διαμαρτυρίας στο Νέο ΠΑΣΟΚ. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ: Κόμμα – Κράτος – Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη, σ.42.

του Κινήματος, καθώς εκφραζόταν μόνο στα εσωκομματικά έντυπα και στην εφημερίδα μικρής κυκλοφορίας 'Εξόρμηση'. Πρόκειται για ένα δυϊσμό που αποδείχθηκε ιδιαίτερα λειτουργικός, αφού κατάφερε να συναρθρώνει τις επιμέρους διαφορές και επιδιώξεις των τάσεων του Κινήματος και να τις εντάσσει στην προοπτική της κατάκτησης της εξουσίας».³⁹⁶

Ο Μοσχονάς -επαυξάνοντας στον πιο πάνω ισχυρισμό- γράφει για το ΠΑΣΟΚ, πως στη προσπάθειά του να καρπωθεί ψήφους από την κομμουνιστική αριστερά και να μειώσει την επιρροή της, ακολούθησε μια σκληρά ευρωσκεπτικιστική γραμμή, την οποία ενέταξε σε μια γενική τοποθέτηση περί ξένης επέμβασης από την μια και εθνικής ανεξαρτησίας από την άλλη-αυτό το ονομάζει 'ολιγοπωλιακό ανταγωνισμό' (*oligopolistic competition*).³⁹⁷ Συγκεκριμένα, ο λόγος που το ΠΑΣΟΚ κατάφερε να πάρει τα ποσοστά του ΚΚΕ και δεν συνέβη το αντίστροφο έχει να κάνει με τη «μετατροπή του 'παράδοξου' της ελληνικής εξωτερικής πολιτικής σε ένα ισχυρό όπλο στον εκλογικό ανταγωνισμό».³⁹⁸ Με την ευρωσκεπτικιστική και αντί-αμερικανική γραμμή που ακολούθησε το ΠΑΣΟΚ επιδίωξε να εκμεταλλευτεί αφενός το «σύνδρομο της ξένης παρέμβασης» του κομμουνιστικού εκλογικού σώματος και αφετέρου οικιοποιήθηκε τον 'εθνικισμό' - ένα σημαντικό 'όπλο' στη φαρέτρα του συντηρητικού πολιτικού λόγου - και το έστρεψε ενάντια στη Δεξιά, με σκοπό να διεισδύσει σε ένα ευρύτερο 'εθνικό' ακροατήριο για μεγιστοποίηση ψήφων (*vote maximization*).³⁹⁹

Το αποτέλεσμα αυτών των διαδικασιών είναι ότι το ΠΑΣΟΚ σταδιακά απομακρύνεται από το ριζοσπαστισμό των θέσεων της Ιδρυτικής Διακήρυξης και η ιδεολογία του αντικαθίσταται από τον πραγματισμό. Η αριστερή φρασεολογία δίνει τη θέση της στη διγλωσσία που περιλαμβάνει έναν αριστερό λόγο 'εσωκομματικής χρήσης' και μια απλή γλώσσα που απευθύνεται σε ένα μεγάλο και ετερόκλητο ακροατήριο.⁴⁰⁰

Στις 20 Νοεμβρίου 1977, το ΠΑΣΟΚ διπλασιάζει τα ποσοστά του και καταλαμβάνει τη θέση της αξιωματικής αντιπολίτευσης με ποσοστό ψήφων 25,34% και 93 έδρες, ενώ

³⁹⁶ Σπουρδαλάκης, Μ. (1998). Από το Κίνημα Διαμαρτυρίας στο Νέο ΠΑΣΟΚ. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), ΠΑΣΟΚ: Κόμμα – Κράτος – Κοινωνία. Αθήνα: Πατάκη, σ.42. Και στο Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.15. Και βλ. Κάρουλα, Γ. (2018). «Οι πολιτικές ελίτ του ΠΑΣΟΚ, κατά την Γ' Ελληνική Δημοκρατία: μεταξύ κόμματος, κράτους και κοινωνίας. Στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg, σ.107-133.

³⁹⁷ Moschonas, G. (2001). The path of modernization: PASOK and European Integration. *Journal of Southern Europe and the Balkans*, 1, σ.12-13.

³⁹⁸ Moschonas, G. (2001). *ibid*, σ.12-13.

³⁹⁹ *Ibid*, σ.12-13.

⁴⁰⁰ Λούλης, Γ. (2007). *op. cit.*, σ.250.

πρώτη ήρθε η Νέα Δημοκρατία (ΝΔ) με ποσοστό 41,84% και 171 έδρες. Το ΠΑΣΟΚ σε αυτή την εκλογική αναμέτρηση παρουσιάστηκε ως μια νέα Αριστερά με το πολιτικό σύνθημα 'ΠΑΣΟΚ ή Δεξιά'.⁴⁰¹ Στις 21 Νοεμβρίου 1977, η εφημερίδα 'Ελευθεροτυπία' έγραψε με τίτλο 'ΠΑΣΟΚ Θρίαμβος' και ακριβώς κάτω από τον τίτλο υπήρχαν οι δηλώσεις των Καραμανλή και Παπανδρέου. Ο πρώτος είδε το αποτέλεσμα ως επιβεβαίωση της νομιμοποίησής του αλλά παράλληλα και μια ισχυρή προειδοποίηση και έκκληση να 'διαφυλάξει την ενότητα', ενώ ο δεύτερος ευχαρίστησε τον λαό που ψήφισε για την αλλαγή.⁴⁰²

Το Κίνημα, μέσα στα χρόνια που ακολουθούν, χάνει σταδιακά τον ριζοσπαστισμό της προηγούμενης περιόδου και μεταβάλλεται σε ένα πολυσυλλεκτικό κόμμα, με βασικό γνώμονα την 'αντιδεξιά ρητορική', που συγκεντρώνει ψηφοφόρους με αντιφατικές διεκδικήσεις, αποφεύγοντας την απάντηση στον τρόπο με τον οποίο θα γινόταν η σύνθεση αυτών.⁴⁰³ Την περίοδο αυτή το 1978, το ΠΑΣΟΚ θα ακολουθήσει την πολυσυλλεκτική στρατηγική, η οποία με τη σειρά της θα φέρει μια κοινοβουλευτική στροφή εκ μέρους του και την υιοθέτηση της Εθνικής Λαϊκής Ενότητας (ΕΛΕ), «στην οποία ως κυρίαρχη διαιρετική τομή προβάλλει τη διάκριση μεταξύ 'οικονομικής ολιγαρχίας' (κατεστημένο) και 'μη προνομιούχων' (ολες οι κοινωνικές τάξεις)».⁴⁰⁴ Η 'ρευστότητα' του όρου 'μη προνομιούχοι', περικλύει αυτούς που λαμβάνουν τη θέση του νέου υποκειμένου, χωρίς ταξικό διαχωρισμό, καθώς «συγχωνεύει ταυτόχρονα τάξεις, στρώματα, ομάδες και κοινωνικές κατηγορίες», με σκοπό να κατοχυρωθεί το ΠΑΣΟΚ, μέσα από την ΕΛΕ, ως κόμμα εξουσίας.⁴⁰⁵

Κατά τη διάρκεια της τετραετίας, ως αξιωματική αντιπολίτευση (1977-1981), το ΠΑΣΟΚ συνεχίζει τη μετριοπαθή στάση του, με τον Α. Παπανδρέου να παραδέχεται στον Σ. Λιναρδάτο και το Βήμα ότι το ΠΑΣΟΚ του 1974 ήταν μια «αυθόρμητα αυτό-οργανωμένη υπόθεση» και έπρεπε να γίνει «μια ρεαλιστική προσαρμογή των γενικών αρχών στη συγκεκριμένη κατάσταση». Ενώ συνεχίζει λέγοντας: «έχει γίνει μια σημαντική πολιτική δύναμη στην Ελλάδα και διεκδικεί πια την εξουσία, είναι απαραίτητο να ασχολείται με μέτρα... που ουσιαστικά συνιστούν την κυβερνητική

⁴⁰¹ Lyrantzis, Chr. (1987). "The Power of Populism: The Greek Case". *European Journal of Political Research*, 15, σ.668.

⁴⁰² ΠΑΣΟΚ Θρίαμβος. (1977, 21 Νοεμβρίου). *Ελευθεροτυπία*.

⁴⁰³ Βούλγαρης, Γ. (2013). *Η μεταπολιτευτική Ελλάδα 1974-2009*. Αθήνα: Πόλις, σ.303-304.

⁴⁰⁴ Τάσσης, Χ. Δ. (2018). Το θεωρητικό σχήμα του ΠΑΣΟΚ: Θεωρία της Εξάρτησης, Ριζοσπαστικός Προσανατολισμός με Σοσιαλιστική Προοπτική. Στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg, σ.346-347. Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.250-252.

⁴⁰⁵ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *ibid*, σ.251-252.

πολιτική μιας πρώτης τετραετίας».⁴⁰⁶ Πριν από τις εκλογές του 1981, το ΠΑΣΟΚ ανακοίνωσε το εκλογικό του πρόγραμμα που εκδόθηκε από την Κεντρική Επιτροπή τον Ιούλιο του ίδιου έτους (γεγονός που δείχνει την προσπάθεια να ενταχθεί ο ηγέτης στα συλλογικά όργανα του κόμματος, κάτι που αν μη τι άλλο αποτελεί χαρακτηριστικό λειτουργίας ενός κόμματος μαζών), ως «Συμβόλαιο με το λαό». Στις πρώτες σελίδες του Προγράμματος υπήρχε ένα ακόμα ισχυρό σύνθημα του ΠΑΣΟΚ: «το ΠΑΣΟΚ στην κυβέρνηση, ο λαός στην εξουσία». Το πρόγραμμα του κόμματος που αναλύεται σε 105 σελίδες είχε συμπεριλάβει τις αρχές που είχαν παρουσιαστεί από το κόμμα το 1974.⁴⁰⁷ Έτσι οδηγούμαστε στο εκλογικό αποτέλεσμα του 1981 (48,7%), όπου αποτυπώνεται η ηγεμονική κατίσχυση του ΠΑΣΟΚ σ' όλα τα στρώματα της ελληνικής κοινωνίας.

Η νίκη του ΠΑΣΟΚ στις εκλογές του 1981, εκτός των άλλων, είχε ως άμεση συνέπεια την αποικιοποίηση του κράτους από το κόμμα (όπως συνέβη και στο AK Parti στην περίπτωση της Τουρκίας). «Η αθρόα εισροή στελεχών και οπαδών στις κρατικές υπηρεσίες υπήρξε μόνο η μία πλευρά του φαινομένου, όχι απαραίτητα η πιο σημαντική. Εκείνη που έχει τη μεγαλύτερη σημασία είναι η πλήρης αλλαγή στις σχέσεις κόμματος και κρατικών μηχανισμών. Μέχρι τότε το κόμμα δεν αποτελούσε παρά ένα δευτερεύον εξάρτημα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο εξουσίας που στηριζόταν στο κράτος και στους μηχανισμούς του... Η άνοδος του ΠΑΣΟΚ στην εξουσία άλλαξε εντελώς τα δεδομένα, καθώς το κόμμα διείσδυσε στο κράτος και απέκτησε τον έλεγχό του σε μια προσπάθεια να ικανοποιήσει τα δικά του αιτήματα και συμφέροντα».^{408 409}

Συνοψίζοντας τα παραπάνω διαπιστώνουμε πως η πορεία του ΠΑΣΟΚ μέσα στην ελληνική κοινωνία προσπάθησε κατά το μάλλον ή ήττον να αποτελέσει το μέσο για την εκπλήρωση των κοινωνικών αιτημάτων κατά τη χρονική στιγμή της εμφάνισής του. Αυτό συμβαίνει γιατί όλα τα πολιτικά κόμματα είναι το ιστορικό αποτέλεσμα της σύνθετης ολότητας του κοινωνικού σχηματισμού και ως τέτοια δεν μπορούν παρά να περιέχουν τις κοινωνικές και πολιτικές αντιφάσεις και αντιθέσεις που τα

⁴⁰⁶ Λιναρδάτος, Σ., 'Συνομιλία με τον Ανδρέα Παπανδρέου για τις συζητήσεις του με τον Τίτο και τη συνάντηση Καραμανλή-Ετζεβίτ', το Βήμα, 26 Φεβρουαρίου, 1978, σ.5.

⁴⁰⁷ Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα. (1981). *op. cit.*

⁴⁰⁸ Κωστής, Κ. (2015). *Τα κακομαθημένα παιδιά της Ιστορίας. Η Διαμόρφωση του νεοελληνικού κράτους 18ος-21ος αιώνας*. Αθήνα: Πατάκη, σ.812-813.

⁴⁰⁹ Αν η επιλογή της μη σοσιαλδημοκρατίας ήταν αρχικά ιδεολογική (ούτε σοσιαλδημοκρατία ούτε κομμουνισμός) στη συνέχεια ήταν πραγματιστική (λόγω κοινωνικής δομής της χώρας, απουσία εργατικής τάξης και συνδικαλισμού, κοινωνικός ριζοσπαστισμός, αλλά και το φόβο του Α. Παπανδρέου για ιεραρχική οργάνωση, εκλογική δύναμη κομμάτων), προκειμένου να επιτευχθεί η άνοδος στην εξουσία.

δημιούργησαν.⁴¹⁰ Η επιτυχία του ΠΑΣΟΚ έγκειται ακριβώς σε αυτή την παραδοχή, γιατί αφουγκράστηκε και επιχείρησε να εγκολπώσει τα αιτήματα της τότε ελληνικής κοινωνίας και να αποτελέσει τον κύριο εκφραστή όλων αυτών των ανθρώπων που ήταν αποκλεισμένοι ή ‘μη προνομιούχοι’ με την προγενέστερη κατάσταση. Οι γυναίκες σε αυτή τη διαδικασία αποτέλεσαν πολύτιμο σύμμαχο. Στοιχείο που θα ερευνηθεί στο επόμενο κεφάλαιο. Ωστόσο, θα πρέπει να σημειωθεί πως το ΠΑΣΟΚ στην ιστορική του διαδρομή δεν κατάφερε να βγει αλώβητο από την συνδιαλλαγή του με την εξουσία, αφού «κυβέρνησε, διαβρώθηκε και κατέρρευσε».⁴¹¹

1.7.1 Οι πολιτικές μεταρρυθμίσεις επί ΠΑΣΟΚ

Οι μεταρρυθμίσεις του ΠΑΣΟΚ για τα ευρωπαϊκά δεδομένα πιθανότατα να θεωρούνταν είτε ξεπερασμένες είτε αυτονόητες. Εντούτοις, για την ελληνική πολιτική πραγματικότητα μπορεί να πει κανείς πως ήταν πρωτοποριακές. Σε πολλούς τομείς της πολιτικής πραξολογίας, ανατρέχοντας στην πρώτη πρωθυπουργική θητεία του Ανδρέα Παπανδρέου, διακρίνουμε τη θέσπιση ριζικών αλλαγών με στόχο την κοινωνική δικαιοσύνη και την οικοδόμηση ενός κράτους πρόνοιας. Πιο συγκεκριμένα, το ΠΑΣΟΚ προχώρησε σε εισοδηματικές ρυθμίσεις, που στόχο είχαν την αύξηση των ονομαστικών μισθών, ημερομισθίων και συντάξεων και τη διατήρησή τους σε ένα σταθερό επίπεδο με την καθιέρωση της Αυτόματης Τιμαριθμικής Αναπροσαρμογής (ΑΤΑ).⁴¹² Παράλληλα, θεσμοθετήθηκε ο λεγόμενος «κοινωνικός μισθός». Επιπροσθέτως, στον τομέα της υγείας θεσμοθέτησε δωρεάν παροχές ιατρικής περίθαλψης μέσω της δημιουργίας του Εθνικού Συστήματος Υγείας (ΕΣΥ).⁴¹³ «Ο νόμος 1397/83 για την καθιέρωση Εθνικού Συστήματος Υγείας, οριοθετεί μια νέα εποχή στον τομέα της Υγείας, δημιουργώντας τομή στην εξέλιξη της περίθαλψης στη

⁴¹⁰ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.348.

⁴¹¹ Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *op. cit.*, σ.194.

⁴¹² Με τον νόμο 1305/82 «αυξάνονται όλες οι συντάξεις του ΙΚΑ, κατά φθίνουσα κλίμακα από τις μικρότερες προς τις μεγαλύτερες κλάσεις. Ειδικότερα, αυξάνονται τα κατώτερα όρια των συντάξεων του ΙΚΑ, από 15 σε 18 ημερομίσθια ανειδίκευτου εργάτη, για τους συνταξιούχους λόγω γήρατος και αναπηρίας και από 13,5 σε 16, για τους συνταξιούχους λόγω θανάτου. Με τον ίδιο νόμο καθιερώθηκε νέος τρόπος αύξησης των συντάξεων, με το σύστημα της Αυτόματης Τιμαριθμικής Αναπροσαρμογής (ΑΤΑ) και επεκτάθηκε η ασφάλιση του ΙΚΑ σε όλη τη χώρα και για όλες τις κατηγορίες μισθωτών, που δεν υπάγονται στην ασφάλιση άλλου ταμείου κύριας ασφάλισης». Ζητουσιάτη Γ. (επιμ.) (χ.χ.). *Οι νόμοι της Αλλαγής 1981-1984*. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Τύπου και Πληροφοριών- Διεύθυνση Πληροφόρησης, σ.210-211.

⁴¹³ Για μια ιστορία του Εθνικού Συστήματος Υγείας βλέπε στο: Σισσούρα, Α. (2012). *Τα μετέωρα βήματα του ΕΣΥ, Τριάντα χρόνια Εθνικού Συστήματος Υγείας: Ανάλυση της υλοποίησης και μαθήματα πολιτικής υγείας*. Αθήνα: Καστανιώτη.

χώρα μας... Το κράτος αναλαμβάνει πλέον την ευθύνη για την παροχή υπηρεσιών υγείας ισότιμα σε όλους τους πολίτες, ανεξάρτητα από την οικονομική τους κατάσταση μέσα σε ένα ενιαίο και αποκεντρωμένο Εθνικό Σύστημα Υγείας».⁴¹⁴

Στον ζωτικής σημασίας για την κοινωνία, τομέα της εκπαίδευσης, το ΠΑΣΟΚ θέσπισε τα χρόνια της υποχρεωτικής εκπαίδευσης από τα έξι στα εννέα έτη με την συνακόλουθη κατασκευή των αντίστοιχων σχολικών υποδομών.⁴¹⁵ Καθώς και το νόμο πλαίσιο Ν. 1268/1982 για την Τριτοβάθμια εκπαίδευση.⁴¹⁶

Άλλου είδους μεταρρυθμίσεις και μέτρα στις οποίες προχώρησε το ΠΑΣΟΚ κατά την πρώτη περίοδο διακυβέρνησης του ΠΑΣΟΚ, ενδεικτικά αξίζουν να αναφερθούν οι παρακάτω:⁴¹⁷

- Με τον νόμο 1285/1982, η αναγνώριση της Εθνικής Αντίστασης που σκοπό είχε την πολιτική και ηθική αποκατάσταση των αγωνιστών που πολέμησαν από το 1941 μέχρι το 1944. Ενώ με τον μεταγενέστερο νόμο 1543/1985 παραχωρήθηκαν συντάξεις στους αγωνιστές.
- Με τον νόμο 1264/82, καταργήθηκε προηγούμενος νόμος 330/1976 και διασφαλίστηκε η συνδικαλιστική ελευθερία και το δικαίωμα της απεργίας.
- Με το νόμο 1289/82, καταργούνται οι ν. 375/1936, 942/1946 και ο 375/1936, οι οποίοι ήταν νόμοι που είχαν θεσπιστεί από τη δικτατορία του Μεταξά (1936-1949) και είχαν καθιερώσει την αστυνόμευση του πολιτικού φρονήματος. Οι νόμοι αυτοί είχαν απαγορεύσει ουσιαστικά τη διακίνηση πολιτικών ιδεών. Με αποτέλεσμα να παραμένει πολωμένη η ελληνική κοινωνία η οποία είχε ακόμα πρόσφατες τις μνήμες από Εμφύλιο.
- Με νόμους 1268/82 'δομή και λειτουργία των ανώτατων εκπαιδευτικών ιδρυμάτων' και 1566/85 'δομή και λειτουργία της πρωτοβάθμιας και

⁴¹⁴ Ζητουσιάτη Γ. (επιμ.) (χ.χ.). *Οι νόμοι της Αλλαγής 1981-1984*. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Τύπου και Πληροφοριών- Διεύθυνση Πληροφόρησης, σ.281, και βλ. Συγγελάκης Ι.Α. (2018). «Ενάντια στην Παλίσρροια του Μονεταρισμού, η τομή του ΕΣΥ, ως ορόσημο του ανολοκλήρωτου εγχειρήματος οικοδόμησης κράτους πρόνοιας στην Ελλάδα». Στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg, σ.774-822.

⁴¹⁵ Γράβαρης, Ν. Δ. (1998). Το χτίσιμο του κοινωνικού κράτους: Από τον κομματικό λόγο στις κρατικές πολιτικές. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ κόμμα-κράτος-κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκης, σ.107.

⁴¹⁶ Βλ. Τριαντάφυλλος Β., Δούκα, Π., & Σιμενή, Α. (2018). «ΠΑΣΟΚ και μεταρρύθμιση στην πανεπιστημιακή εκπαίδευση: από τον Νόμο 1268/1982 στον Νόμο 4009/2011». στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ.. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg, σ.640-669.

⁴¹⁷ Αναλυτικότερα για τους νόμους που θεσμοθετήθηκαν κατά την πρώτη περίοδο διακυβέρνησης του ΠΑΣΟΚ βλέπε στο Ζητουσιάτη Γ. (επιμ.) (χ.χ.). *Οι νόμοι της Αλλαγής 1981-1984*. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Τύπου και Πληροφοριών- Διεύθυνση Πληροφόρησης.

δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης' το ΠΑΣΟΚ επέφερε ριζική αναδιάρθρωση στο εκπαιδευτικό σύστημα. Ο τομέας της παιδείας ήταν για το ΠΑΣΟΚ «θεμέλιο της αλλαγής».⁴¹⁸ Και με μεγάλα ποσοστά αναλφαβητισμού ήταν αδύνατον να προχωρήσει στην εκπαιδευτική μεταρρύθμιση όπως επεδίωκε.⁴¹⁹ Παράλληλα, αξίζει να σημειωθεί πως αυτή την περίοδο είναι που θεσμοθετούνται δύο νέα όργανα: α) η Εθνική Ακαδημία Γραμμάτων και επιστημών (ΕΑΓΕ), που συντονίζει όλα τα ΑΕΙ σε ακαδημαϊκό, ερευνητικό και διδακτικό επίπεδο και β) το Εθνικό Συμβούλιο Ανώτατης Παιδείας (ΕΣΑΠ) που διασφαλίζει τον κοινωνικό έλεγχο των ΑΕΙ, με συμμετοχή κοινωνικών πανεπιστημιακών φορέων, κυβέρνησης και κομμάτων. Ο Ανδρέας Παπανδρέου μάλιστα «επιχείρησε βαθιά τομή στην ανώτατη εκπαίδευση, καταργώντας το σύστημα της έδρας, εκτοπίζοντας το γερμανικό πρότυπο και εισάγοντας το αμερικανικό».⁴²⁰

Ιδιαίτερη αναφορά στον τομέα της εκπαίδευσης, πρέπει να γίνει και στη σαφή θέση που πήρε το ΠΑΣΟΚ, στο γλωσσικό ζήτημα που ταλάνιζε για χρόνια την ελληνική κοινωνία, πράγμα που επιρρωνύει το ότι το ΠΑΣΟΚ ήταν ο σημαντικός σταθμός της νεωτερικότητας ή καλύτερα ο επιταχυντής της στους κόλπους της ελληνικής κοινωνίας (γεγονός που πιστοποιήθηκε από την κατάργηση της έδρας στο πανεπιστήμιο).⁴²¹

Ειδικότερα, διαβάζουμε στη Διακήρυξη Κυβερνητικής Πολιτικής, πως πρόθεση του ΠΑΣΟΚ είναι «η δημοτική γλώσσα να εμπεδωθεί σε όλες τις βαθμίδες της εκπαίδευσης και η ορθογραφία να απλουστευτεί και να εισαχθεί το μονοτονικό σύστημα».⁴²² Είναι φανερό πως «το γλωσσικό ζήτημα δεν ήταν ζήτημα για λέξεις και για καταλήξεις μα ένα ζήτημα βαθύτερο με κοινωνικό περιεχόμενο».⁴²³ Το ΠΑΣΟΚ συνεπώς, όφειλε να πάρει θέση σε αυτή τη διαμάχη, ή καλύτερα να αποφασίσει αν θα παρέμενε προσκολλημένο στο προ-νεωτερικό καθεστώς ή αν θα συντασσόταν με τις δυνάμεις

⁴¹⁸ Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα. (1981). *op. cit.*, σ.49.

⁴¹⁹ Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα. (1981). *ibid*, σ.54.

⁴²⁰ Χεκίμογλου, Ε. (χ.χ.). Ένας σοσιαλιστής πρωθυπουργός-Η πρώτη θητεία (Οκτώβριος 1981-Ιούνιος 1985). στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του* (τόμος 2). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ.76.

⁴²¹ Βλ. Τριαντάφυλλος Β., Δούκα, Π., & Σιμενή, Α. (2018). «ΠΑΣΟΚ και μεταρρύθμιση στην πανεπιστημιακή εκπαίδευση: από τον Νόμο 1268/1982 στον Νόμο 4009/2011». στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ.. Τάσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg, σ.640-669.

⁴²² Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα. (1981). *op. cit.*, σ.54.

⁴²³ Κορδάτος, Γ. (1974). *Δημοτικισμός και Λογιωτατισμός, κοινωνιολογική μελέτη του γλωσσικού ζητήματος*. Αθήνα: Μπουκουμάνης, σ.64.

εκείνες που επιθυμούσαν τη νεωτερική προσέγγιση της κοινωνίας. Ένα δίπολο που αναφέρει ο Κορδάτος και αποτελεί ενδεικτικό στοιχείο του διαχωρισμού της προηγούμενης πρότασης είναι η φεουδαρχία και η αστική τάξη. «Η φεουδαρχική τάξη έχει για σημαία της την αρχαία ή την αρχαίζουσα, ενώ οι αστοί τη νεοελληνική ή την απλή».⁴²⁴ Το ΠΑΣΟΚ επομένως, καθιερώνοντας τη δημοτική γλώσσα επιδιώκει να φέρει στην εκπαίδευση και εν γένει στην κοινωνία τις ιδέες των οποίων φορέας είναι η δημοτική γλώσσα, όπως «οι νεωτεριστικές, φιλελεύθερες, οι λίγο πολύ αντιθρησκευτικές ιδέες».⁴²⁵ Σ' αυτόν ακριβώς τον ιδεολογικό αγώνα δρόμου, όσον αφορά στο γλωσσικό ζήτημα και την καθιέρωση της δημοτικής γλώσσας, βλέπουμε, άλλωστε ότι επιδόθηκαν τα κόμματα στη μεταπολίτευση, με αποτέλεσμα τη θεσμοθέτηση στην εκπαίδευση της δημοτικής (1976).

Παρατηρώντας το εκπαιδευτικό πρόγραμμα της κυβέρνησης του Γεωργίου Παπανδρέου -πατέρας του Ανδρέα Παπανδρέου- κατανοούμε ότι η έννοια του εκσυγχρονισμού της εκπαίδευσης που προβάλλεται από την κυβέρνηση ΠΑΣΟΚ δεν είναι τίποτα άλλο παρά συνέχιση του νεωτερικού για την εποχή του έργου του Γεωργίου Παπανδρέου, ο οποίος ως Πρωθυπουργός το 1964, επέλεξε να διατηρήσει και το χαρτοφυλάκιο του Υπουργείου Παιδείας (με γενικό γραμματέα τον Ευάγγελο Παπανούτσο)⁴²⁶ και να προχωρήσει σε μεταρρυθμίσεις οι οποίες θα θέσουν τα θεμέλια για την «αναγέννησιν της Ελλάδος».⁴²⁷ Ειδικότερα, αξίζει να αναφερθεί ότι το μέτρο της δωρεάν παιδείας και η χρήση της δημοτικής γλώσσας που ήταν ρηξικέλευθα μέτρα, καθώς προωθούσαν την «ισότητα ευκαιριών» και την ανοδική κοινωνική κινητικότητα. Όλες αυτές οι τομές αποτελούσαν συνιστώσες του κατεξοχήν αιτήματος της εποχής (όπως εκφράστηκε από τη γενιά του '114') και συνηγορούσαν στο ότι

⁴²⁴ Κορδάτος, Γ. (1974). *op. cit.*, σ.30.

⁴²⁵ Κορδάτος, Γ. (1974). *ibid*, σ.30.

⁴²⁶ Χρήζει αναφοράς ότι η πρωτοποριακή μεταρρύθμιση του Γεωργίου Παπανδρέου (που είχε αποκληθεί ως 'μεταρρύθμιση Παπανούτσου') αναστάλη λόγω της αποστασίας και συνεχίστηκε, όπως προαναφέρθηκε από τις κυβερνήσεις ΠΑΣΟΚ και Ανδρέα Παπανδρέου. Το ενδιαφέρον πάντως σημείο έχει να κάνει με το ότι οι κυβερνήσεις Κωνσταντίνου Καραμανλή και οι μεταρρυθμίσεις Γεωργίου Ράλλη κινήθηκαν ακριβώς στο πλαίσιο που είχαν δρομολογήσει οι Γ. Παπανδρέου και Ευ. Παπανούτσος. Αυτή η παραδοχή δηλοί ότι ήδη στους κόλπους της ελληνικής κοινωνίας τα αιτήματα της μεταρρύθμισης της παιδείας συνιστούσαν ένα κυρίαρχο πρόταγμα από το οποίο δεν μπορούσαν να αποστούν οι κυβερνήσεις της εποχής. Πράγμα που κορυφώνεται επί των πρώτων κυβερνήσεων ΠΑΣΟΚ, υπό το σύνθημα της Αλλαγής.

⁴²⁷ Καλεράντε, Ε. (2008). Το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο: Η νεωτερική πρόταση της κυβέρνησης Γ. Παπανδρέου και τα συστήματα των κλειστών ομαδοποιήσεων σε ένα ανοιχτό σύστημα παιδείας, στο Α. Ρήγος, Ι. Σεφεριάδης & Ε. Χατζηβασίλειου (επιμ.), *Η 'Σύντομη' δεκαετία του '60, Θεσμικό πλαίσιο, κομματικές στρατηγικές, κοινωνικές συγκρούσεις, πολιτισμικές διεργασίες*. Αθήνα: Καστανιώτης, σ.389.

«κράτος που δεν παρέχει τη δυνατότητα στους πολίτες να μορφωθούν δεν είναι δημοκρατικό».⁴²⁸

Μετά τη σύντομη παρουσίαση ενδεικτικών νόμων που οδήγησαν στην πολιτική μεταρρύθμιση της ελληνικής κοινωνίας, η εργασία θα επικεντρωθεί στις μεταρρυθμίσεις εκείνες που οδήγησαν στην αλλαγή της θέσης της Ελληνίδας γυναίκας, μέσα στην κοινωνία, στοιχείο το οποίο αποτελεί σημαντική μεταβλητή για τη συλλογιστική πορεία της εργασίας. Το 1974 στις πρώτες εκλογές της μεταπολίτευσης, εκλέχθηκαν επτά γυναίκες βουλευτές μεταξύ των οποίων οι: Ελένη Βλάχου (ΝΔ), η Άννα Συνοδινού (ΝΔ), η Σίλβα Ακρίτα (ΠΑΣΟΚ) και η Βιργινία Τσουδερού (ΕΚ/ΚΟΔΗΣΟ), ενώ έναν χρόνο αργότερα, το γυναικείο κίνημα πέτυχε τη μεγαλύτερη νίκη του, όταν στο Σύνταγμα του 1975 καθιερώθηκε η αρχή της ισότητας των δυο φύλων, ορίζοντας ρητά ότι «όλοι οι Έλληνες και οι Ελληνίδες είναι ίσοι ενώπιον του Νόμου».⁴²⁹ Εντούτοις, υπήρχαν σημαντικά νομοθετικά κενά που οδηγούσαν στη μη τήρηση της συνταγματικής βούλησης. Αναλυτικότερα πάνω σε αυτό το ζήτημα σε συνέντευξή του ο Ανδρέας Παπανδρέου αναφέρει, «δυστυχώς αυτή τη Συνταγματική νομιμότητα που επιβάλλει τη γενική αρχή ισότητας ανδρών-γυναικών, μπορεί εύκολα κανείς να την παραβιάσει. Στο άρθρο 16 του Συντάγματος στην παράγραφο 2, υπάρχει μια, περίεργη τουλάχιστον, ερμηνευτική δήλωση, που αναφέρει ότι 'αποκλίσεις εκ των ορισμών της παραγράφου 2 του άρθρου 4 επιτρέπονται μόνο δι' αποχρώντας λόγους εις τας ειδικάς υπό του νόμου οριζόμενας περιπτώσεις'...όπως καταλαβαίνετε, η φράση 'αποχρώντας λόγοι' είναι δυνατό να ερμηνευτεί έτσι, που να δικαιολογηθούν σχεδόν όλες οι διακρίσεις που μέχρι σήμερα επιβάλλονται σε βάρος της γυναίκας. Για παράδειγμα, με το πρόσχημα της προστασίας της μητρότητας υπάρχει κίνδυνος να θεσπιστεί νομοθεσία που να ζημιώνει τη γυναίκα-εργαζόμενη οικονομικά και επαγγελματικά».⁴³⁰ Μια απτή απόδειξη της κατ' επίφασιν ισότητας που επιχειρήθηκε από το ελληνικό Σύνταγμα το 1975, αποτελεί και η θέση που κράτησε η Ελλάδα λίγα χρόνια αργότερα στις 17 Ιουλίου 1980 στο Συνέδριο του ΟΗΕ. Συγκεκριμένα, σε αυτό

⁴²⁸ Καλεράντε, Ε. (2008). Το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο: Η νεωτερική πρόταση της κυβέρνησης Γ. Παπανδρέου και τα συστήματα των κλειστών ομαδοποιήσεων σε ένα ανοιχτό σύστημα παιδείας. στο Α. Ρήγος, Ι. Σεφεριάδης & Ε. Χατζηβασιλείου (επιμ.), *Η 'Σύντομη' δεκαετία του '60, Θεσμικό πλαίσιο, κομματικές στρατηγικές, κοινωνικές συγκρούσεις, πολιτισμικές διεργασίες*. Αθήνα: Καστανιώτης, σ.398, 400.

⁴²⁹ Κέντρο Ερευνών για Θέματα Ισότητας (Κ.Ε.Θ.Ι.), *Οι Γυναίκες στην Πολιτική Σήμερα*, Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο: <http://www.gynaikes-politiki.gr/page/oi-gynaikes-stin-politiki-simera> (τελευταία πρόσβαση στις 2/5/2018)

⁴³⁰ ΠΑΣΟΚ Για το γυναικείο 'Ζήτημα', Συνέντευξη του Προέδρου του ΠΑΣΟΚ Ανδρέα Παπανδρέου στην Εξόρμηση, Γραφείο εκδόσεων ΚΕΜΕΔΙΑ, Α30/1981, σ.7

το Συνέδριο του ΟΗΕ 65 από τις χώρες που πήραν μέρος στο Συνέδριο, υπέγραψαν τη Σύμβαση για την 'Εξάλειψη όλων των Μορφών Διακρίσεων κατά των Γυναικών' (CEDAW),⁴³¹ θέτοντας σε ισχύ τα 30 άρθρα της Σύμβασης, τα οποία δημιουργούσαν νομική δέσμευση για όλες τις αρχές και τα μέτρα που είναι διεθνώς αποδεκτά και που θεσπίζουν ίσα δικαιώματα για τις γυναίκες σε όλο τον κόσμο. Από την τελετή αυτή η Ελλάδα απείχε, καθώς η Ελληνική Κυβέρνηση έδωσε εντολή στην Ελληνική αντιπροσωπεία να μην υπογράψει τη Σύμβαση με τη δικαιολογία ότι ο Υπουργός Δικαιοσύνης ήθελε πρώτα να κατατεθεί στη Βουλή το Νομοσχέδιο που τροποποιεί το Οικογενειακό Δίκαιο. Η Καλλιόπη Γ. Μπουρδάρα ως μέλος της ελληνικής αντιπροσωπείας, είχε αναφέρει για την διαδικασία πως ένιωσε «ντροπή και αγανάκτηση, που η Κυβέρνηση αρνήθηκε να υπογράψει την Σύμβαση του ΟΗΕ, δείχνοντας για μια ακόμη φορά πόσο λίγο ενδιαφέρεται για το γυναικείο πληθυσμό της χώρας».⁴³² Την Σύμβαση αυτή επικύρωσε και η Ελλάδα με τον Νόμο 1342 του 1983 επί κυβερνήσεως ΠΑΣΟΚ.

Πριν εξετάσουμε διεξοδικότερα, τους νόμους για την προώθηση της ισότητας των δύο φύλων, αξίζει να σημειωθεί πως η Αριστερά στην Ελλάδα μέχρι την εμφάνιση του ΠΑΣΟΚ είχε θέσει κάποιες παραμέτρους σχετικά με τις εργαζόμενες, εγκύους γυναίκες και τα παιδιά τους παρόλα αυτά οι αναλύσεις δεν αφορούσαν το γυναικείο φύλο συνολικά.⁴³³ «Η ανάλυση του ΠΑΣΟΚ για το γυναικείο ζήτημα δεν προήλθε άμεσα από την τοπική μαρξιστική παράδοση, αλλά από τις αναλύσεις του αμερικανικού ριζοσπαστισμού, ο οποίος δεν απέφευγε πάντοτε τη σύγχυση ανάμεσα στην τάξη και στο φύλο. Οι σχετικές αναλύσεις που δημοσιεύτηκαν τότε δέχονταν ότι η διάκριση των φύλων συμβαδίζει με τις οικονομικές και ταξικές αντιθέσεις και στηρίζεται στη νομοθεσία, την εκπαίδευση και τις κοινωνικές προκαταλήψεις».⁴³⁴

Η Κοινωνική Απελευθέρωση που αποτελεί έναν από τους σημαντικούς πυλώνες της σοσιαλιστικής αλλαγής του ΠΑΣΟΚ, θα ξεκινήσει από την οικογένεια, η οποία αποτελεί πρωταρχικό πυρήνα της κοινωνικής ζωής. Βέβαια στη Διακήρυξη

⁴³¹ Αναλυτικότερα βλέπε στο διαδικτυακό τόπο: United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/> (τελευταία πρόσβαση στις 3/5/2017)

⁴³² Φεμινιστικό περιοδικό 'Ανοιχτό παράθυρο', Ιούλης-Αύγουστος-Σεπτέμβρης 1980, σ.1.

⁴³³ Χεκίμογλου, Ε. (χ.χ.). Ένας σοσιαλιστής πρωθυπουργός-Η πρώτη θητεία (Οκτώβριος 1981-Ιούνιος 1985). στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του* (τόμος 2). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ.76.

⁴³⁴ Ibid, σ.76.

σημειώνεται πως «τόσο για την ισότητα (των δύο φύλων) όσο και για τις σχέσεις μέσα στην οικογένεια δεν αρκεί μόνο η αλλαγή του Δικαίου. Απαιτούνταν ένα νέο κλίμα και μια νέα νοοτροπία. Στη δημιουργία τους θα συμβάλλει αποφασιστικά η παιδεία».⁴³⁵

Μία από τις πρώτες και σημαντικές νομοθετικές μεταρρυθμίσεις για την εν γένει αλλαγή της ελληνικής κοινωνίας αποτελεί η καθιέρωση του Πολιτικού Γάμου ως ισοδύναμου με το θρησκευτικό (ν. 1250/82), που σηματοδότησε «μια από τις μεγαλύτερες καινοτομίες για τον εκσυγχρονισμό των κοινωνικών θεσμών της χώρας μας... Η καθιέρωση του πολιτικού γάμου, με την απλούστευση των διαδικασιών που επέφερε, συνετέλεσε στην επίλυση χρόνιων προβλημάτων και νομικών εκκρεμοτήτων, ενώ, παράλληλα, εναρμόνισε τη νομοθεσία μας με τη διεθνή και διευκόλυνε ιδιαίτερα τους γάμους που γίνονται στο εξωτερικό».⁴³⁶ Ο πολιτικός γάμος έθεσε επίσης πιο επιτακτικά και την ανάγκη για τον πλήρη διαχωρισμό της Εκκλησίας από το Κράτος. Κι αυτό γιατί η Εκκλησία, μετά το διαχωρισμό, θα έχει τη δυνατότητα να πορευτεί ανεξάρτητη από την κοσμική εξουσία. Αξίζει να αναφερθεί πως ο διαχωρισμός της Εκκλησίας από το Κράτος για το ΠΑΣΟΚ δεν σήμαινε την πλήρη αποξένωση των δύο θεσμών. Αντιθέτως, στη Διακήρυξη διαβάζουμε πως «οι δεσμοί της Εκκλησίας με το Έθνος και το Λαό θα πρέπει να διατηρηθούν. Γιατί κανείς δεν μπορεί να αγνοήσει το θετικό ρόλο που έπαιξε η Εκκλησία σε δύσκολες για το Έθνος και το Λαό στιγμές όταν είχε δημοκρατική οργάνωση και ενεργό συμμετοχή του λαϊκού στοιχείου».⁴³⁷ Η μη κατάργηση του θρησκευτικού γάμου ως κρατική συνέπεια και η μη αντικατάστασή του από τον πολιτικό δείχνει και τα όρια των παρεμβάσεων που ένα σοσιαλιστικό κόμμα επιχειρεί από τη μία και βρίσκεται αντιμέτωπο με τις ανάγκες και την κουλτούρα της κρατικής δομής από την άλλη που στη συγκεκριμένη περίπτωση εκφράζεται από την προνομιακή σχέση-θέση της Εκκλησίας στο κράτος.

Παράλληλα, με το νόμο 1288/82 δημιουργείται ειδικό κυβερνητικό όργανο (συμβουλευτικό όργανο του Πρωθυπουργού), το 'Συμβούλιο Ισότητας των Δύο Φύλων', το οποίο είναι γνωμοδοτικό όργανο, υπεύθυνο για την διαμόρφωση του εθνικού προγράμματος για την ισότητα των δύο φύλων, τη διαφώτιση της κοινής γνώμης και την προώθηση των θεσμικών αλλαγών, που θα πραγματώσουν τους στόχους του.⁴³⁸ Ενώ, το 1985 με νόμο 1558 συστάθηκε η 'Γενική Γραμματεία Ισότητας

⁴³⁵ Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα. (1981). *op. cit.*, σ.44.

⁴³⁶ Ζητουριάτη Γ. (επιμ.) (χ.χ.). *Οι νόμοι της Αλλαγής 1981-1984*. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Τύπου και Πληροφοριών- Διεύθυνση Πληροφόρησης, σ.194.

⁴³⁷ Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα. (1981). *ibid*, σ.45.

⁴³⁸ Ζητουριάτη Γ. (επιμ.) (χ.χ.). *op. cit.*, σ.197.

των Δύο Φύλων’, σε αντικατάσταση του ‘Συμβουλίου Ισότητας των Δύο Φύλων’ και αποτέλεσε αρμόδιο κρατικό φορέα για την προώθηση της ισότητας.

Με μια σειρά επίσης διατάξεων, θεσπίστηκε η εφαρμογή της Συνταγματικής Αρχής της ισότητας ανδρών και γυναικών και επιχειρείται εκσυγχρονισμός του οικογενειακού δικαίου, με τον νόμο 1329/83. Η οικογένεια αποτελούσε για το ΠΑΣΟΚ τον ρυθμιστικό παράγοντα ολόκληρου του κοινωνικού βίου. Σε συνέντευξη του Ανδρέα Παπανδρέου για το ζήτημα της αναθεώρησης του Οικογενειακού Δικαίου διαβάζουμε πως «το Οικογενειακό Δίκαιο που ισχύει από το 1946 και καθορίζει τις σχέσεις των δύο συζύγων, τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις τους, είναι γεμάτο κραυγαλέες διακρίσεις σε βάρος της γυναίκας που απορρέουν από την πατριαρχική αντίληψη του νομοθέτη για τη λειτουργία της οικογένειας. Ο αγώνας λοιπόν των γυναικείων οργανώσεων για την αναθεώρηση του αναχρονιστικού Οικογενειακού Δικαίου είναι απόλυτα δικαιολογημένος γιατί ο θεσμός της προίκας, η πατρική εξουσία και πλήθος άλλων θεσμών, κατοχυρώνουν νομικά τη μειονεκτική θέση της γυναίκας στην οικογένεια και την καθιστούν πολίτη δεύτερης κατηγορίας».⁴³⁹ Και συνεχίζει τονίζοντας τον σημαντικό ρόλο της γυναίκας στην κοινωνική αλλαγή λέγοντας πως «απαραίτητη προϋπόθεση για την επιτυχία κάθε κοινωνικής αλλαγής είναι και η συμμετοχή της γυναίκας. Από αυτή τη γενική αρχή πηγάζει η αναγκαιότητα για δραστηριοποίηση της γυναίκας σε όλα τα ‘μέτωπα’ του αγώνα...Πρέπει να συμμετάσχει ενεργά στα πολιτικά κόμματα και ιδιαίτερα σ’ εκείνα που αγωνίζονται για την κοινωνική αλλαγή. Σε ένα σοσιαλιστικό κίνημα η ισότιμη συμμετοχή της γυναίκας αποτελεί βασική προϋπόθεση για την επιτυχία του αγώνα και την υλοποίηση των οραμάτων του».⁴⁴⁰ Από το παραπάνω απόσπασμα γίνεται σαφές πως ο πρόεδρος του ΠΑΣΟΚ αντιλαμβάνεται τη θέση της γυναίκας στην ελληνική κοινωνία όχι μόνο ως σημαντικό σύμμαχο στη διαδικασία της αλλαγής αλλά ως στρατηγικού ρυθμιστή και καταλύτη της κοινωνικοπολιτικής αλλαγής στην Ελλάδα κι αυτό συμβαίνει καθώς δεν λογίζεται σοσιαλιστική αλλαγή, χωρίς την γυναικεία απελευθέρωση, γιατί «μεταξύ τους υπάρχει μια σχέση διαλεκτική».⁴⁴¹ Σε αυτή τη λογική λοιπόν, «αν η οικογένεια έχει δημοκρατική δομή, τότε αυτή η δομή θα περάσει και στα άλλα κοινωνικά επίπεδα, την κοινότητα και την κοινωνία καθώς και στις διάφορες κοινωνικές λειτουργίες».⁴⁴²

⁴³⁹ ΠΑΣΟΚ Για το γυναικείο ‘Ζήτημα’, Συνέντευξη του Προέδρου του ΠΑΣΟΚ Ανδρέα Παπανδρέου στην Εξόρμηση, Γραφείο εκδόσεων ΚΕΜΕΔΙΑ, Α30/1981, σ.8-9.

⁴⁴⁰ Ibid, σ.11.

⁴⁴¹ Ibid, σ.12.

⁴⁴² Φεμινιστικό περιοδικό ‘Ανοιχτό Παράθυρο’, Δεκέμβρης -Γενάρης 1980, σ.14.

Πάνω σε αυτή την λογική, οι κυριότερες τροποποιήσεις που έγιναν στον αστικό κώδικα την περίοδο του ΠΑΣΟΚ ήταν οι ακόλουθες:

- «Καταργήθηκε ο μεσαιωνικός θεσμός της προίκας.
- Καθορίστηκε το 18^ο έτος σαν κατώτατο όριο ηλικίας για την τέλεση γάμου και για τα δύο φύλα. Επίσης το ίδιο έτος καθορίστηκε και σαν όριο της ‘δικαιοπρακτικής ικανότητας’.
- Καθορίστηκε ο ισχυρός κλονισμός του γάμου σαν βασικός λόγος διαζυγίου, μετά από τετράχρονη διακοπή της συμβίωσης.
- Εισήχθη η μορφή του συναινετικού διαζυγίου.
- Καθιερώθηκε η υποχρέωση των συζύγων να συνεισφέρουν-από κοινού- για την αντιμετώπιση των αναγκών της οικογένειας.
- Επήλθε πλήρης εξομοίωση των ‘εξώγαμων’ παιδιών, με τα εντός γάμου.
- Ορίστηκε το αμετάβλητο του επώνυμου των συζύγων, για τις έννομες σχέσεις τους.
- Εξασφαλίστηκε η ισότητα των ανδρών και γυναικών, στο πλαίσιο της οικογένειας, όπου όλες οι αποφάσεις λαμβάνονται συντροφικά.
- Καθιερώθηκε η γονική μέριμνα έναντι της πατρικής εξουσίας». ⁴⁴³

Με τον νόμο 1302/82 έγινε η επικύρωση της Διεθνούς Σύμβασης Εργασίας 103 για την προστασία της μητρότητας. «Συγκεκριμένα κάθε εργαζόμενη μητέρα δικαιούται άδεια μητρότητας ίση με 12 εβδομάδες, από τις οποίες οι 6 τουλάχιστον εβδομάδες λαμβάνονται υποχρεωτικά μετά τον τοκετό. Επίσης παρέχεται το δικαίωμα διακοπής της εργασίας για θηλασμό. Κατά το διάστημα απουσίας της εργαζόμενης για λόγους μητρότητας, απαγορεύεται στον εργοδότη να καταγγείλει τη σύμβαση εργασίας. Ορίζεται, τέλος, ότι το επίδομα μητρότητας δεν πρέπει απλώς να επαρκεί για τη συντήρηση της μητέρας και του παιδιού, αλλά και να διασφαλίζει την πλήρη και υγιεινή συντήρησή τους». ⁴⁴⁴

Όσον αφορά στον τομέα της εργασίας και τις έμφυλες διακρίσεις ψηφίζεται ο νόμος 1424/84, ο οποίος επικυρώνει την 111 Διεθνή Σύμβαση Εργασίας. Σύμφωνα με αυτό το νόμο, καταργείται κάθε διάκριση στην απασχόληση ή στο επάγγελμα και κατοχυρώνεται, επίσης, το δικαίωμα όλων των ατόμων να επιδιώκουν την

⁴⁴³ Ζητουριάτη Γ. (επιμ.) (χ.χ.). *op. cit.*, σ.197-199.

⁴⁴⁴ Ζητουριάτη. *ibid.*, σ.203-204.

επαγγελματική τους εξέλιξη- με ίσες ευκαιρίες επιτυχίας- ανεξάρτητα από φύλο, χρώμα, φυλή, θρήσκευμα, πολιτικά φρονήματα, εθνική καταγωγή, κοινωνική προέλευση.⁴⁴⁵ Ενώ στο ίδιο πνεύμα κινείται και ο νόμος 1414/84 που έχει να κάνει με την εφαρμογή της αρχής της ισότητας στις εργασιακές σχέσεις και τη σύσταση υπηρεσιών ισότητας των δύο φύλων, τόσο στην Κεντρική Υπηρεσία του Υπουργείου Εργασίας, όσο και στις Επιθεωρήσεις Εργασίας, που ασχολούνται αποκλειστικά με τα θέματα αυτά. Παράλληλα, ο νόμος 1342/83 καταδικάζει κάθε μορφή διάκρισης κατά των γυναικών, κάθε διαχωρισμό, εξαίρεση ή περιορισμό που βασίζεται στο φύλο και έχει σαν αποτέλεσμα να διακυβεύει την επί ίσοις όροις αναγνώριση, απόλαυση ή άσκηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων και θεμελιωδών ελευθεριών, στον πολιτικό, οικονομικό, κοινωνικό, πολιτικό και αστικό τομέα, καθώς και σε κάθε άλλο τομέα.⁴⁴⁶ Άλλωστε για το ΠΑΣΟΚ, «η ευρύτερη και ουσιαστική συμμετοχή της γυναίκας στα κέντρα λήψης αποφάσεων, αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση όχι μόνο για την ισότητα των φύλων, αλλά και για την ίδια την υπόθεση της Αλλαγής».⁴⁴⁷

Με μια σειρά διατάξεων αποκαταστάθηκε η θέση της άγαμης μητέρας. Με τον νόμο 1473/84, προβλέφθηκε η μείωση του φόρου εισοδήματος της άγαμης μητέρας με πρόσθετο ποσοστό για κάθε παιδί εκτός γάμου, και φορολογικές ελαφρύνσεις στην εργαζόμενη άγαμη μητέρα για τη φύλαξη του παιδιού της.⁴⁴⁸ Με τον νόμο 1483/84, προβλέφθηκε η χορήγηση ‘γονικής άδειας’ για την ανατροφή του παιδιού και στην άγαμη μητέρα. Ενώ αργότερα το 1989 με τον νόμο 1849/89 καθιερώθηκε η χορήγηση οικογενειακού επιδόματος.

Τέλος, τον Ιούλιο του 1983 συστάθηκαν οι Νομαρχιακές Επιτροπές Ισότητας (NEI) με εγκύκλιο του Γενικού Γραμματέα του Υπουργείου Εσωτερικών, σε όλες τις νομαρχίες, με εκπροσώπους κρατικών, τοπικών μαζικών φορέων και γυναικείων οργανώσεων. Με την ίδια εγκύκλιο, άρχισαν να λειτουργούν, από το Φθινόπωρο του 1983, σε κάθε νομαρχία, Νομαρχιακά Γραφεία Ισότητας. Σχεδόν μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 80, φαίνεται να έχει ικανοποιηθεί μεγάλο μέρος των διεκδικήσεων του γυναικείου κινήματος της Ελλάδας.

Συνοψίζοντας τα παραπάνω, διαπιστώνουμε πως οι μεταρρυθμίσεις που έλαβαν χώρα στην Ελλάδα επί κυβερνήσεων ΠΑΣΟΚ είχαν σκοπό να αλλάξουν εκ βάθρων την

⁴⁴⁵ Ζητουριάτη. *op. cit.*, σ.204.

⁴⁴⁶ *Ibid*, σ.205-206.

⁴⁴⁷ Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα. (1981). *op. cit.*, σ.87.

⁴⁴⁸ Ζητουριάτη Γ. (επιμ.) (χ.χ.). *ibid*, σ.105.

ελληνική κοινωνία και να μετασχηματίσουν την ταξική ανθρωπογεωγραφία, κατά τρόπο που η νέα «πασοκική» κοινωνική τάξη θα γινόταν θεματοφύλακας της νέας κατάστασης. Ιδέα που την διαβάζουμε και στο βιβλίο του Κορδάτου, ο οποίος υποστηρίζει πως, εκεί όπου υπήρχαν κινήματα η αστική τάξη γινόταν «σημαιοφόρος της νέας ιδεολογίας...γιατί ο αστός ήταν 'ερευνητικός'. Διψούσε για μάθηση. Δυσπιστούσε στις παλιές ιδέες. Η ιστορική του αποστολή ήταν αντικειμενικά προοδευτική».⁴⁴⁹ Αξίζει να σημειωθεί πως όσον αφορά στο ΠΑΣΟΚ, ο χαρακτήρας των μεταρρυθμίσεων ήταν έντονα ριζοσπαστικός, γιατί όπως άλλωστε αναλύσαμε και πιο πάνω στο θεωρητικό σκέλος της εργασίας η μεταρρύθμιση που δεν είναι 'ριζοσπαστική', ποτέ δεν εκπληρώνει τους σκοπούς της, παραμένει στην 'επιφάνεια' και δεν μετασχηματίζει τελικά με διαλεκτικούς όρους την κοινωνία. Το ΠΑΣΟΚ κατάφερε να πιστωθεί όλες εκείνες τις μεταρρυθμίσεις που πέρασε, ως παραχωρήσεις από 'τα πάνω' και ουχί ως διεκδικήσεις των ομάδων πίεσης. Έτσι, παρόλο που η ελληνική κοινωνία εξελικτικά οδηγούνταν προς τον εκσυγχρονισμό, λόγω της εξάπλωσης των νεωτερικών ιδεών, το ΠΑΣΟΚ επίσπευσε την αλλαγή και πέτυχε να συνδεθεί το Κίνημα με την ανάπτυξη και τον εκσυγχρονισμό της ελληνικής κοινωνίας.

⁴⁴⁹ Κορδάτος, Γ. (1974). *op. cit.*, σ.24-25.

1.8 AK Parti: Από την ίδρυση στην εξουσία

Το κόμμα Δικαιοσύνης και Ανάπτυξης (Adalet ve Kalkınma Partisi-AK Parti- AKP) αποτελεί ένα από τα πολιτικά κόμματα της Τουρκίας για τα οποία έχει χυθεί αρκετό μελάνι και εντός, αλλά και εκτός της ίδιας της Τουρκίας. Ιδρύθηκε στις 14 Αυγούστου το 2001 από τους ‘νεωτεριστές’ (yenilikçiler) (όπως τους αποκάλεσαν, λόγω των ιδεών τους σε σχέση με τον Erbakan)⁴⁵⁰ Recep Tayyip Erdoğan και Abdullah Gül, ενώ περίπου ένα χρόνο, μετά την ίδρυσή του, στις βουλευτικές εκλογές στις 3 Νοεμβρίου του 2002, καταφέρνει να αποσπάσει το εκλογικό ποσοστό 34,3%.

Οι πολιτικές και ιδεολογικές ρίζες του AK Parti έχουν διχάσει πολιτικούς αναλυτές και ιστορικούς. Μια από τις εκδοχές για τις ιδεολογικές ρίζες του κόμματος ανατρέχει πίσω, πριν ακόμα από την ίδρυση του Τουρκικού κράτους, στην πρώτη Εθνοσυνέλευση στις 23 Απριλίου του 1920.⁴⁵¹

Σε αυτή την εθνοσυνέλευση υπήρχαν δύο (2) αντίπαλοι πολιτικοί σχηματισμοί. Ο πρώτος ήταν υπέρ των ιδεών του Mustafa Kemal, ο οποίος αργότερα μετεξελιχθηκε στο Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό κόμμα (CHP). Ο δεύτερος σχηματισμός ήταν ενάντια στις ιδέες του Kemal και συνιστούσε αντιπολίτευση στην ιδρυτική φιλοσοφία της Τουρκικής Δημοκρατίας.⁴⁵² Βασικό του χαρακτηριστικό είναι ότι εναντιωνόταν στην κατάργηση του Χαλιφάτου, ενώ, όσον αφορά στον οικονομικό τομέα, τασσόταν υπέρ της ελεύθερης αγοράς.

Ο Hüseyin Avni Ulaş⁴⁵³ ήταν ο θεμελιωτής της ιδεολογίας και ο άνθρωπος που έφτιαξε το δεύτερο πρόγραμμα της δεύτερης ομάδας.⁴⁵⁴ Ειδικότερα, ο Ulaş ήταν εκείνος που

⁴⁵⁰ Mert, Nuray, “28 Şubat’ın Yenilikçileri” Radikal Gazetesi, 09.01.2001

⁴⁵¹ Teazis, Christos. op. cit., σ.35.

⁴⁵² «Τα χρόνια μετά τον Απελευθερωτικό Πόλεμο σημειώνονται έντονες συγκρούσεις στο πλαίσιο διαμόρφωσης ενός νέου πολιτικού κέντρου. Οι πασάδες που πρωτοστάτησαν στον Εθνικό Αγώνα πήραν τη θέση της λεγόμενης Δεύτερης Ομάδας, της αντιπολίτευσης, ενώ ο στρατός μετατράπηκε, από κάθε άποψη, στο σημαντικότερο διοικητικό εργαλείο για την ίδρυση και τον έλεγχο του πολιτικού κέντρου». Ινσέλ, Α., Μπαϊράμογλου, Α., Αναγνωστοπούλου, Σ. & Μπουρνάζος, Σ. (2007). *Ο Τουρκικός Στρατός Ένα Πολιτικό Κόμμα- Μια Κοινωνική Τάξη*. Αθήνα: Βιβλιόραμα, σ.84.

⁴⁵³ «Ο Hüseyin Avni Ulaş γεννήθηκε το 1887 στο χωριό Kûmbet της περιοχής Karakoçan. Οδήγησε στο σχηματισμό της δεύτερης ομάδας, της πρώτης αντιπολίτευσης στο πρώτο κοινοβούλιο. Με την υποστήριξη της δεύτερης ομάδας, εξελέγη ως πρόεδρος του κοινοβουλίου. Ο Hüseyin Avni Bey, ο οποίος δεν μπόρεσε να μπει στο κοινοβούλιο, αργότερα συμμετείχε στην ίδρυση του Ρεπουμπλικανικού Κόμματος Terakki Perver, το οποίο προέβαλε φιλελεύθερες απόψεις. Αυτό το κόμμα, το οποίο έκλεισε μετά την εξέγερση του Sheikh Sait, εκκαθαρίστηκε, όπως και όλοι οι αντιφρονούντες. Έπειτα κατά την τελευταία περίοδο της ζωής του υπηρέτησε ως δικηγόρος και συμβολαιογράφος». Dilekçi, Bekir. (6/7/2010) *Hüseyin Avni Ulaş kimdir?* Διαθέσιμο στο: <https://www.dunyabulteni.net/tarihten-olaylar/huseyin-avni-ulas-kimdir-h120627.html> (τελευταία πρόσβαση στις 20/5/2017)

⁴⁵⁴ Teazis, Christos. ibid, σ.38.

πρώτος πρότεινε την εκλογή του Προέδρου από το λαό, ενώ οι συζητήσεις πριν από τον Ulas επικεντρώνονταν στη συνέχιση του θεσμού του χαλιφάτου.⁴⁵⁵ Αντιστοίχως, ο Ulas ήταν αυτός που πρότεινε το πλαίσιο για θρησκευτικές ελευθερίες σε όλους (ανεξαιρέτως) μέσα στην κοινωνία, ενώ μέχρι και πριν από εκείνον η δεύτερη ομάδα είχε τη πεποίθηση ότι οι ισλαμικές αξίες έπρεπε να είναι κυρίαρχες στην κοινωνία.⁴⁵⁶ Συνεπώς, ήθελε ένα μοντέλο που να συνδυάζει την «επικράτηση των ισλαμικών αξιών στο δημόσιο βίο, τη θρησκευτική ηγεμονία⁴⁵⁷ στον τομέα της κοινωνίας και την ανοιχτή (ελεύθερη) αγορά στον τομέα της οικονομίας».⁴⁵⁸

Αυτό το μοντέλο μοιάζει, σύμφωνα άλλωστε και με τα αναλυτικά εργαλεία της πολιτικής κοινωνιολογίας που ήδη έχουν τεθεί, με τον ορισμό του κόμματος AK Parti, ως κόμματος «Δημοκρατικού-Συντηρητισμού» (demokrat-muhafazakar).⁴⁵⁹

Οι διευκρινίσεις στο ζήτημα του πραγματικού νοήματος του διακυβεύματος είναι σημαντικές εκ μέρους του κόμματος, γιατί δεν είναι λίγες οι φορές που έχει κατηγορηθεί το AK Parti από πολιτικούς του αντιπάλους πως στο διακύβευμά του στη θέση της λέξης συντηρητισμός κρύβεται η λέξη ισλαμισμός. Το οποίο αποτελεί έναν εύσημο τρόπο, σύμφωνα πάντα με τους επικριτές του AK Parti, ακριβώς για να μην αυτοπροσδιοριστούν οι υποστηρικτές του κόμματος ως Δημοκράτες-Μουσουλμάνοι (Demokrat -Müslüman).⁴⁶⁰ Σε περίπτωση που οι ισχυρισμοί των πολιτικών αντιπάλων του κόμματος είναι βάσιμοι, τότε φαίνεται πως το διακύβευμα του κόμματος λειτούργησε ως Δούρειος Ίππος για το κεμαλικό κατεστημένο, που δεν αντιλήφθηκε ‘εγκαίρως’ και δεν ανέλυσε ανάλογα τις προθέσεις (αν υπήρχαν) του AK Parti.

Ο Yalçın Akdoğan, στην εφημερίδα Sabah, υπερασπιζόμενος τη θέση του AK Parti είχε δηλώσει για τον ‘δημοκρατικό-συντηρητισμό’: «Υπήρχαν επίσης εκείνοι που όρισαν το δημοκρατικό-συντηρητισμό, ως δημοκρατικό-μουσουλμανισμό. Αλλά αυτό δεν είναι σωστό. Με τον όρο μουσουλμάνος-δημοκράτης, προκύπτει μία διάσταση που κάνει τη διάκριση αποδόμησης ‘εμείς και οι άλλοι’. Αυτός ο ορισμός ανοίγει την πόρτα

⁴⁵⁵ Teazis Christos, op. cit., σ.36-38.

⁴⁵⁶ Teazis, ibid, σ.36-38.

⁴⁵⁷ Ibid, σ. 38.

⁴⁵⁸ Ibid, σ.36-37.

⁴⁵⁹ Ibid, σ.39 & Αναλυτικότερα βλ. Yılmaz, N. (2005). «İslamcılık AKP Siyaset» (Ισλαμισμός η Πολιτική του AKP). Στο Y. Aktay (επιμ.), Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, 6. İstanbul: İletişim Yayınları, σ.613-616.

⁴⁶⁰ Αναδημοσίευση του άρθρου της εφημερίδας ZAMAN 3.7.2012, Atilla Yayla ‘Muhafazakar demokrat mi, Müslüman demokrat mi?’ Διαθέσιμο στο: <http://www.hurfigirler.com/muhafazakar-demokrat-mi-musluman-demokrat-mi/> (τελευταία πρόσβαση στις 12/11/2017)

σε διάφορες τάσεις. Εάν η πόρτα ανοίξει σε μια τέτοια πόλωση, θα υπάρξουν κοινωνιολογικά προβλήματα».⁴⁶¹

Σε μία άλλη διάσταση, πάνω στο ζήτημα της ανάλυσης του ‘δημοκρατικού-συντηρητισμού’, ο τότε πρωθυπουργός R. Tayyip Erdoğan σε ομιλία του, τον Απρίλιο του 2004, τόνισε πως «το πνεύμα της πρώτης εθνοσυνέλευσης θα κρατιέται ζωντανό μέσα μας».⁴⁶² Για το Χρ. Τεάζη, ο Erdoğan με αυτά του τα λόγια, κάνει άμεση αναφορά στη «δεύτερη ομάδα», άρα το διακύβευμα του κόμματος βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με την ιδεολογία της δεύτερης ομάδας. Καθώς, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Τεάζης, «η δεύτερη ομάδα στη πρώτη Εθνοσυνέλευση δεν εξοντώθηκε από τους πολιτικούς της αντιπάλους, οι οποίοι ήταν υπερασπιστές της κεμαλικής θέσης, αλλά φιμώθηκε, ήταν πάντα εκεί από την αρχή και τελικά ήρθε στην εξουσία, όταν το AK Parti ήρθε στην εξουσία».⁴⁶³ Σύμφωνα με αυτή την εκδοχή, λοιπόν, υπάρχει ιδεολογική συνέχεια από τη δεύτερη ομάδα, η οποία φτάνει μέχρι το AK Parti.

Αξίζει να σημειωθεί, πως οι εκπρόσωποι του Κεμαλισμού είχαν παραγκωνίσει πλήρως τις αντιπολιτευτικές φωνές, καθώς είχαν οικειοποιηθεί αυτό που θεωρείται ως το πιο ένδοξο κομμάτι της σύγχρονης τουρκικής ιστορίας, δηλαδή τον ‘Πόλεμο της Ανεξαρτησίας’ (Türk İstiklâl Savaşı).⁴⁶⁴ Υποστήριζαν ότι η δημιουργία της σύγχρονης Τουρκίας οφειλόταν αποκλειστικά και μόνο στον Mustafa kemal και οι μεταρρυθμίσεις του κατάφεραν να ισχύσουν, ως η μόνη εναλλακτική επιλογή για την εξασφάλιση της δημοκρατίας και τη διάσωση του τουρκικού έθνους. «Ο Mustafa Kemal, είναι ένας λαμπρός στρατιώτης, με έναν αποφασιστικό και ανεξάρτητο χαρακτήρα... που έχει φέρει στη χώρα του υψηλό κύρος και δύναμη και έχει εξασφαλίσει μια ξεχωριστή θέση στις σελίδες ιστορίας».⁴⁶⁵ Επομένως, τη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή το έθνος αποτελούσε το πεδίο εκείνο που θα έθετε τις βάσεις της διαπραγμάτευσης πάνω στις

⁴⁶¹ Sabah Gazetesi, 16.08.2003. Αναλυτικότερα βλέπε στο: Akdoğan, Y. (2003). *Muhafazakar Demokrasi*. Ankara: Ak Parti Yayınları, σ.14-15.

⁴⁶² Teazis Christos, op. cit., σ. 39.

⁴⁶³ *Today's Zaman*, 8 Φεβρουαρίου 2011, σε άρθρο με τίτλο «Christos Teazis: Turkey is living the era of the republic of the seconds».

⁴⁶⁴ Ανώτατο Ίδρυμα Πολιτισμού Γλώσσας και Ιστορίας του Ατατούρκ (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu- Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı) <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-14/turk-istiklal-savasinin-1919-1922-dunya-askerlik-tarihindeki-yeri> (τελευταία πρόσβαση στις 20/5/2017)

⁴⁶⁵ Ανώτατο Ίδρυμα Πολιτισμού Γλώσσας και Ιστορίας του Ατατούρκ (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu- Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı) <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-14/turk-istiklal-savasinin-1919-1922-dunya-askerlik-tarihindeki-yeri> (τελευταία πρόσβαση στις 20/5/2017)

οποίες θα δομούνταν η σύγχρονη Τουρκία.⁴⁶⁶

Τι γίνεται, όμως, όταν οι ισλαμικές δυνάμεις με το πέρασμα του χρόνου αναζητούν τη νομιμοποίησή τους στην πολιτική ζωή της σύγχρονης Τουρκίας? Ο συσχετισμός των δυνάμεων αρχίζει να μεταβάλλεται και η θρησκεία γίνεται το δεύτερο πεδίο διαπραγματεύσεως στην τουρκική πολιτική. Οι ισλαμικές δυνάμεις διεκδικούν μερίδιο από την ένδοξη περίοδο του κινήματος της ανεξαρτησίας με σκοπό να νομιμοποιήσουν την παρουσία τους όπως ο Κεμαλισμός.⁴⁶⁷

Η δεύτερη εκδοχή για τις ρίζες του AK Parti, δείχνει ως ιδεολογικό πρόπομπό του, τον Necmettin Erbakan. Ο Erbakan, το 1970 είχε ιδρύσει το κόμμα της Εθνικής Τάξης (Milli Nizam Partisi). Ο Erbakan όμως, δεν εξαντλήθηκε με το κόμμα MNP. Το 1972 ιδρύθηκε το κόμμα Εθνικής Σωτηρίας (Milli Selamet Partisi- MSP). Ο πρώτος αρχηγός του κόμματος ήταν ο Süleyman Arif Emre, ο οποίος σύντομα αντικαταστάθηκε από τον Erbakan.⁴⁶⁸ Το κόμμα συνδυάζοντας τις σύγχρονες αξίες με τον ισλαμικό λόγο, «εξάλειψε το αίσθημα μειονεκτικότητας των μαζών» και τάχθηκε υπέρ στην «πραγματοποίηση δημοψηφισμάτων για την εκλογή του Προέδρου από το λαό».⁴⁶⁹ Η ανάπτυξη, σύμφωνα με το κόμμα, δεν απαιτούσε τη μεταλλαγή της κουλτούρας αλλά την πίστη στο Ισλάμ και το σεβασμό στην παράδοση. Με το πραξικόπημα του 1981, η πορεία του κόμματος σταμάτησε απότομα. Το τρίτο κόμμα που ο Erbakan βάζει τη σφραγίδα του είναι το 'κόμμα Ευημερίας' (Refah Partisi). Το κόμμα RP ιδρύθηκε το 1983 με αρχηγό τον Ahmet Tekdal, ο οποίος αντικαταστάθηκε από τον Erbakan το έτος 1987, παρόλο που δεν ήταν μεταξύ των τριάντα (30) ιδρυτικών μελών του κόμματος.⁴⁷⁰ Το RP είναι το κόμμα που εισήγαγε την ισλαμική ρητορική στο πολιτικό

⁴⁶⁶ Σε αυτή τη βάση «οποιαδήποτε απόκλιση, τόσο σε κοινωνικό όσο και σε 'εθνικό' επίπεδο είναι καταδικασμένη αφού υπονομεύει την εθνική ενότητα, άρα την ύπαρξη του ίδιου του Κράτους». Αναγνωστοπούλου, Σ. (2013). *op. cit.*, σ.526.

⁴⁶⁷ Εκεί ακριβώς, λοιπόν, στην ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας είναι που συναντιούνται το Ισλάμ και ο κεμαλισμός και εκεί ανάγεται η σύγκρουση των πολιτικών δυνάμεων και των κομμάτων. Με την ιδεολογική αναφορά του Κόμματος Δικαιοσύνης και Ανάπτυξης (AK Parti) στη δεύτερη ομάδα, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, επιχειρείται η «ιστοριοποίηση» του ισλαμικού κινήματος και η ταυτόχρονη αμφισβήτηση των κεμαλικών δυνάμεων ως θεματοφυλάκων της δημοκρατίας. Πλέον οι ισλαμικές δυνάμεις μπαίνουν δυναμικά στο πολιτικό παιχνίδι για να διεκδικήσουν μερίδιο από τη διαδικασία του εκδημοκρατισμού. Σημειώσεις με βάση τις προφορικές παραδόσεις του μαθήματος της Σ. Αναγνωστοπούλου, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα, 2011.

⁴⁶⁸ Teazis Christos, *op. cit.*, σ.39.

⁴⁶⁹ Teazis Christos, *ibid*, σ.57-58

⁴⁷⁰ Κέντρο Οικονομικών και Κοινωνικών Μελετών (Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi) http://www.esam.org.tr/pdfler/siyasi_dokumanlar/3_rp/rp_1985_buyuk_kongresi.pdf (τελευταία προσπέλαση στις 12/5/2016)

χώρο της Τουρκίας.⁴⁷¹ Ωστόσο, όλα τα ισλαμικά κόμματα που αναφέρθηκαν παραπάνω είχαν μια κοινή κρυφή επιδίωξη στην ιδεολογία τους, η οποία περιγράφεται με τον όρο Εθνική Άποψη (Milli Görüş), την οποία θα αναλύσουμε διεξοδικά παρακάτω.

Αναφορικά με την ίδρυση του κόμματος ο Erdoğan υποστηρίζει: «Μέσα στις εργασίες για το κόμμα ήταν ο Abdullah Gül, ο Abdüllatif Şener, ο Abdülkadir Aksu, ο Cemil Çiçek, ο Melih Gökçek, ο İsmail Kahraman, ο Altan Karapaşaoğlu, ο Bülent Arınç και ο Abdullah Çalışkan. Αυτή ήταν η ομάδα εργασίας που σύστησε το κόμμα. Τις εργασίες για την ιδρυτική διακήρυξη τις έκαναν ο Hayati Yazıcı, ο Sadık Yakut και ο Mehmet Ali Şahin. Στη συνέχεια, μετά το συμβούλιο που έγινε στο Afyon, μεταφερθήκαμε σε άλλες 81 επαρχίες. Οι προετοιμασίες (του κόμματος) ήταν αποτέλεσμα μιας μακράς διαδικασίας και τις προετοιμασίες αυτές τις παρουσιάσαμε και τις θέσαμε προς συζήτηση. Οι συζητήσεις καταγράφηκαν όλες και μετά από μια κοινή συμφωνία, μια αντιπροσωπεία 10 ατόμων και μια τριμερής επιτροπή, πήγαν για τις εργασίες της ιδρυτικής διακήρυξης στο Bilkent όπου εκεί ολοκληρώθηκε και η διαδικασία. Το πρόγραμμα και η ρύθμιση του κόμματός μας στις 14 Αυγούστου 2001 ήταν έτοιμη».⁴⁷²

Το AK Parti σχημάτισε την 58^η κυβέρνηση της Τουρκικής Δημοκρατίας με Πρωθυπουργό τον Abdullah Gül.⁴⁷³ Ο Erdoğan, λόγω της φυλάκισής του,⁴⁷⁴ δεν μπορούσε να είναι βουλευτής στη Μεγάλη Τουρκική Εθνοσυνέλευση (Türkiye Büyük Millet Meclisi). Ωστόσο, εισήλθε στη βουλή μετά από μια αλλαγή στο Σύνταγμα και την άρση της νομικής εκρεμότητας που είχε και έτσι εξελέγη βουλευτής της επαρχίας Siirt στη Νοτιοανατολική Τουρκία. Μετά την παραίτηση της 58^{ης} κυβέρνησης στις 11 Μαρτίου 2003, ο Recep Tayyip Erdoğan, πήρε εντολή σχηματισμού κυβέρνησης από

⁴⁷¹ Νταβούτογλου, Α. (2010). *Το στρατηγικό βάθος: Η Διεθνής θέση της Τουρκίας*. Αθήνα: Ποιότητα, σ.145.

⁴⁷² Özköylü, Göksel. *Erdoğan anlatıyor*, Εφημερίδα Radikal. 18/11/2002 <http://www.radikal.com.tr/politika/erdogan-anlatiyor-651686/> (τελευταία προσπέλαση στις 20/10/2016) και στον Τηλεοπτικό σταθμό CNN Türk, 20/10/2002.

⁴⁷³ Ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως ο Recep Tayyip Erdoğan, φαίνεται να γνώριζε πολλά χρόνια πριν κάποιους από τους πολιτικούς του συνοδοιπόρους, «όπως τους Abdullah Gül, Mehmet Ali Şahin, Hasan Hüseyin Ceylan όταν φοιτούσαν μαζί σε θρησκευτικό σχολείο İmam Hatip». στο Türk, H. (2003). *Recep Tayyip Erdoğan Kimdir?*, İstanbul: Akademi TV Programcılık, σ.20.

⁴⁷⁴ Τιμωρήθηκε λόγω ενός ποιήματος με θρησκευτικό περιεχόμενο που διάβασε σε μια ομιλία του στη περιοχή Siirt στις 06/12/1997. Το δικαστήριο κρατικής ασφάλειας του Diyarbakır, κατέθεσε αγωγή εναντίον του Erdoğan με βάση την παραβίαση του άρθρου 312 του τουρκικού ποινικού κώδικα. Σύμφωνα με τον οποίο προβλεπόταν ενός έτους φυλάκιση.

τον πρόεδρο Ahmet Necdet Sezer και συγκρότησε την 59^η κυβέρνηση της Τουρκικής Δημοκρατίας στις 15 Μαρτίου 2003. Αξίζει να αναφερθεί πως η δημοτικότητα του Erdoğan ήταν εξαιρετικά υψηλή αφενός γιατί είχε διατελέσει Δήμαρχος Κωνσταντινούπολης και αφετέρου γιατί με την ποινή φυλάκισης που του επιβλήθηκε οι υποστηρικτές του κόμματος συσπειρώθηκαν στο πρόσωπό του, καθώς θεωρήθηκε άδικη.

Η συντομογραφία του ονόματος του κόμματος όπως διευκρινίζεται ρητά από το άρθρο 3 της ιδρυτικής διακήρυξης του είναι AK Parti.⁴⁷⁵ Τα δύο γράμματα AK ως λέξη στα τουρκικά σημαίνουν λευκό (ένας συνειρμός που οδηγεί σε μια ταύτιση του λευκού με το αγνό-ανόθευτο χαρακτήρα του κόμματος), ενώ η πραγματική προέλευση του ακρωνύμιου είναι από τα αρχικά του ονόματος του κόμματος Adalet (Δικαιοσύνη) και Kalkınma (Ανάπτυξη). Αξίζει να διευκρινιστεί πως το ίδιο το κόμμα απορρίπτει τον όρο AKP που χρησιμοποιείται ευρέως και αντ' αυτού προτάσσει τον όρο AK Parti. Έναυσμα γι' αυτό το διαχωρισμό έδωσε μία ομιλία τον Ιούνιο του 2009 του τότε προέδρου του κόμματος Recep Tayyip Erdoğan στους Δημάρχους που πρόσκεινται πολιτικά στο Κόμμα, στην τοποθεσία Altınpark στην Άγκυρα, ο οποίος δήλωσε χαρακτηριστικά πως «η συντομογραφία του δικού μας κόμματος είναι AK Parti και όχι AKP. Όσοι λένε AKP είναι ανάγωγοι».⁴⁷⁶ Έτσι ξεκίνησε στην πολιτική ζωή της Τουρκίας μια πολεμική με τους μεν υποστηρικτές του κόμματος να αναφέρονται στο κόμμα ως AK Parti και την αντιπολίτευση από την άλλη πλευρά να επιμένει στον όρο AKP. Η γράφουσα θα υιοθετήσει τη συντομογραφία AK Parti, γιατί αυτός είναι ο όρος που περιλαμβάνεται στην ιδρυτική διακήρυξη του κόμματος.

Στο καταστατικό και το πρόγραμμα του κόμματος, μετά την ονομασία και το έμβλημα που είναι μια αναμμένη λάμπα, γράφεται το σύνθημα ένα 'έθνος', 'μία σημαία', 'μία πατρίδα', 'ένα κράτος' (TEK MİLLET, TEK BAYRAK, TEK VATAN, TEK DEVLET).⁴⁷⁷ Αυτό το σύνθημα ονομάζεται 'Ράμπια' και συνοδεύεται από έναν χαιρετισμό με τα τέσσερα δάχτυλα του χεριού, χωρίς τον αντίχειρα. Το

⁴⁷⁵ Yanardağa, M. (2007). *Bir ABD Projesi Olarak AKP Yeni Muhafazakarlığa, Liberalizme ve Akil Tutulmasına İtiraz*. İstanbul: Siyah Beyaz Yayınları, σ.37-40.

Για το Καταστατικό του Ak Parti βλέπε στο: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁴⁷⁶ Εφημερίδα Zaman, 5/6/2009, «Başbakan'ın 'AKP diyen edepsizdir' sözü CHP'yi kızdırdı».

⁴⁷⁷ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

χρησιμοποίησαν για πρώτη φορά οι οπαδοί του Μόρσι και μέλη των «Αδελφών Μουσουλμάνων» που ήταν συγκεντρωμένοι στην πλατεία Ραμπιάτουλ Αντεβιγέ του Καΐρου, όταν τον Ιούλιο του 2013 ο πρόεδρος της Αιγύπτου ανετράπη από το στρατό.⁴⁷⁸ Στην εισαγωγή του καταστατικού του κόμματος διαβάζουμε αναφορικά με τη Ράμπια: «Έχουμε πολύ δρόμο μπροστά μας να διανύσουμε με την άδεια του Θεού και με την υποστήριξη του έθνους μας. Τώρα, θα συνεχίσουμε να προχωρούμε στους στόχους μας ενσωματώνοντας πιο έντονα τις αρχές (της Ράμπια) ένα 'έθνος', 'μία σημαία', 'μία πατρίδα', 'ένα κράτος, η οποία περιλαμβάνεται επίσης στο πρόγραμμά μας». Το σύμβολο της Ράμπια χρήζει προσοχής, όχι μόνο γιατί περιλαμβάνεται στο καταστατικό του κόμματος, αλλά γιατί σχεδόν σε όλες τις ομιλίες του Προέδρου Erdoğan είτε σε εργασίες είτε σε συνέδρια του κόμματος απευθύνεται στους συγκεντρωμένους, φροντίζοντας πάντα να τους υπενθυμίζει τις αρχές της Ράμπια. Η χρήση του συμβόλου (ο χαιρετισμός με τα τέσσερα δάχτυλα), πρώτη φορά στην Τουρκία έγινε σε ομιλία του τότε Πρωθυπουργού Recep Tayyip Erdoğan στην Τραπεζούντα στις 23 Νοεμβρίου 2013.⁴⁷⁹ Έκτοτε φαίνεται πως υιοθετήθηκε από τον Erdoğan αφενός γιατί ήθελε να αποτελεί το σύμβολο της ομοψυχίας του τουρκικού έθνους αφετέρου γιατί το σύμβολο αυτό «αποτελεί σύμβολο νίκης του ισλαμικού κόσμου».⁴⁸⁰ Μια νίκη που στην περίπτωση της Τουρκίας, αναπλαισιώνεται ως νίκη του ισλαμικού κινήματος απέναντι στον κοσμικό κεμαλισμό.

Για να κατανοήσουμε τη συνάρτηση μεταξύ του κόμματος και του ισλαμικού κινήματος, βασική μεταβλητή αποτελεί το προφίλ της εκλογικής βάσης του AK Parti. «Η μεγάλη πλειοψηφία του πληθυσμού της Τουρκίας αποτελείται από αφοσιωμένους και πιστούς μουσουλμάνους. Σε μια παντουρκική έρευνα που διεξήχθη το 1999, το 96,9% των ερωτηθέντων χαρακτήρισαν τους εαυτούς τους ως μουσουλμάνους. Ενώ μόνο το 3% δεν ανήκε σε καμία θρησκεία. Αν και το 81,8% χαρακτήρισε τον εαυτό του ως Σουνίτη Μουσουλμάνο και το 5,5% ως μη-Σουνίτες, το 9,9%, ένα σχετικά υψηλό ποσοστό, δεν ήξερε αν ήταν Σουνίτες ή όχι. Ομοίως, πολύ υψηλά ποσοστά των ερωτηθέντων δήλωσαν ότι προσεύχονται τακτικά. Έτσι, το 91% ανέφερε ότι νήστευαν

⁴⁷⁸ Διαδικτυακή Εφημερίδα 'Bölge Gündem', *Rabia isaretinin anlamı nedir?* 25/2/2019 <https://www.bolgegundem.com/rabia-isaretinin-anlami-nedir-rabia-isareti-ne-anlama-gelir-430860h.htm> (τελευταία πρόσβαση στις 2/3/2019)

⁴⁷⁹ Εφημερίδα Sabah, *Erdogan'dan Misir'a Rabia'li cevap.* 23/11/2013 <https://www.sabah.com.tr/gundem/2013/11/23/erdogandan-misira-rabia-isaretli-mesaj> (τελευταία πρόσβαση στις 5/2/2016)

⁴⁸⁰ Εφημερίδα Haber Türk, *İşte Rabia isaretinin bilinmeyenleri.* 27/8/2013 <https://www.haber-turk.com/gundem/haber/872521-iste-rabia-isaretinin-bilinmeyenleri> (τελευταία πρόσβαση στις 10/6/2017)

καθημερινά το μήνα του Ραμαζανιού. Ενώ από τους άνδρες ερωτηθέντες, το 84,2% συμμετείχε τακτικά στην προσευχή της Παρασκευής και το 91,9% στην προσευχή των θρησκευτικών εορτών. Ωστόσο, το ποσοστό εκείνων που προσεύχονται κανονικά πέντε φορές την ημέρα είναι πολύ χαμηλότερο ανέρχεται σε μόλις 45,8%. Μια έρευνα (πάνω στο ίδιο θέμα) που διεξήχθη το Μάιο του 2006 από τους ίδιους συγγραφείς αποκάλυψε ότι η θρησκευτικότητα (στην τουρκική κοινωνία) ήταν σε άνοδο». ⁴⁸¹ Η εκλογική επιτυχία του AK Parti είναι ακριβώς το γεγονός πως κατάφερε να εκφράσει το ποσοστό αυτό της κοινωνίας που η θρησκεία αποτελούσε σημαντικό μέρος της ταυτότητάς του.

Ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως στο καταστατικό του AK Parti, παρόλο που το γενικότερο προφίλ του κόμματος είναι ισλαμικό, οι θρησκευτικές συνυποδηλώσεις είναι αρκετά περιορισμένες. Συγκεκριμένα, τα σημεία που έχουν θρησκευτικό περιεχόμενο βρίσκονται στην εισαγωγή του καταστατικού (Tüzük) και στην εισαγωγή και τον επίλογο του 'Προγράμματος Ανάπτυξης και Εκδημοκρατισμού' του κόμματος (KALKINMA VE DEMOKRATİKLEŞME PROGRAMI): «Με τη βοήθεια του Θεού, όλα θα είναι καλύτερα με εμάς». «Ο Θεός, ας είναι για το έθνος μας βοηθός και προστάτης». ⁴⁸²

Σύμφωνα με το Καταστατικό του κόμματος ⁴⁸³ το AK Parti στο άρθρο 4,2 «προασπίζει την αδιαίρετη ολότητα του τουρκικού έθνους με το κράτος. Προστατεύοντας τις αξίες που ήρθαν από το παρελθόν, υιοθετώντας τους κανόνες και τις γενικές παραδοχές που περιγράφονται στο δεύτερο άρθρο, δέχεται το θεμέλιο της πολιτικής ζωής για να μπορέσει να φτάσει στο επίπεδο του μοντέρνου πολιτισμού που έδειξε ο ιδρυτής της Δημοκρατίας μας, ο Mustafa Kemal Atatürk, και μάλιστα για να μπορέσει να το υπερβεί». ⁴⁸⁴ Είναι φανερό πως από τα πρώτα ακόμα άρθρα το κόμμα θέλει να καταστήσει σαφές ότι δεν έρχεται σε αντίθεση και δεν αμφισβητεί τις βασικές αρχές του κεμαλισμού.

⁴⁸¹ Hale, W. & Özbudun, E. (2010). op. cit., σ.30.

⁴⁸² Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁴⁸³ Ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως το Καταστατικό του AK Parti έχει υποστεί 10 φορές αλλαγές στο αρχικό του κείμενο με εσωκομματικές διαδικασίες, κατά τη διάρκεια όλων αυτών των χρόνων από τη δημιουργία του μέχρι σήμερα, γιατί όπως άλλωστε διαβάζουμε και στην εισαγωγή του καταστατικού που υπογράφει ο Erdoğan, «άλλαξε η ημερήσια διάταξη της χώρας, άλλαξαν οι προτεραιότητες, άλλαξαν οι δυσκολίες, άλλαξαν οι προσδοκίες της Τουρκίας».

⁴⁸⁴ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

Με αυτό τον τρόπο, δείχνει πως τουλάχιστον επίσημα δεν αντιμάχεται την ιδρυτική φιλοσοφία της Τουρκικής Δημοκρατίας, πράγμα που φαίνεται έντονα και στον λόγο του Abdullah Gül σε άρθρο της εφημερίδας *Hürriyet* που αναφέρει: «Δεν ήμαστε ένα ισλαμικό κόμμα. Η θρησκεία είναι θέμα ατομικό, όχι της πολιτικής. Το Τουρκικό Σύνταγμα κάνει λόγο για ένα κοσμικό κράτος και εμείς το δεχόμαστε. Εμένα δεν μου αρέσουν τα ισλαμικά πολιτικά κόμματα. Άλλωστε, καθώς οι μουσουλμανικές κοινωνίες εκδημοκρατίζονται, θα δείτε ότι η θρησκεία εκφράζεται όλο και περισσότερο σε κάθε τμήμα της κοινωνίας. Αυτό είναι το αποτέλεσμα της Δημοκρατίας».⁴⁸⁵

Η εμπειρία των προηγούμενων ετών στην πολιτική ζωή της χώρας είχε διδάξει στα ισλαμικά κόμματα πως η μακροήμερευσή τους στον πολιτικό στίβο θα ήταν δυνατή, μόνο εάν δεν αμφισβητούσαν φανερά το κεμαλικό κατεστημένο. Ο μετασχηματισμός στην τουρκική κοινωνία και η ρήξη με το κεμαλικό κατεστημένο περνούσε αρχικά μέσα από τη συμφιλίωση με το τελευταίο. Το AK Parti λοιπόν φρόντισε να αξιοποιήσει τη γνώση του παρελθόντος και μάλιστα, πηγαίνοντας ένα βήμα ακόμα πιο πέρα να απαρνηθεί οποιαδήποτε σχέση με τα προηγούμενα ισλαμικά κόμματα ακόμα και ιδεολογική.

Προς επίρρωση της τελευταίας διαπίστωσης μπορούμε να αναφερθούμε στην «Εθνική «Άποψη», έννοια που κατεξοχήν αποτέλεσε τον ιδεολογικό άξονα των μέχρι πρότινος ισλαμικών κομμάτων. Το κίνημα, λοιπόν, της Εθνικής Άποψης (*Milli Görüş*), το οποίο ξεκίνησε το 1969, αποτέλεσε την ιδεολογική βάση για τα ισλαμικά ιδεολογικά προσανατολισμένα κόμματα. Αξίζει να σημειωθεί πως πρόκειται για ένα κίνημα που επιθυμεί, ενώνοντας τις ισλαμικές χώρες με την Ισλαμική Στρατιωτική Ένωση και με τις Ισλαμικές Οικονομικές Συνεργασίες να χτίσει έναν καινούριο, δίκαιο κόσμο.⁴⁸⁶ Άρα η Εθνική Άποψη δύναται να απλωθεί και σε άλλους τομείς πέραν της οικονομίας. Ένα τέτοιο παράδειγμα βλέπουμε μέσα από το λόγο του Erdogan το 1996, όπου

⁴⁸⁵ Εφημερίδα *Hürriyet*, Gül: İslami partileri sevmiyorum, 7/5/2007 <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/gul-islami-partileri-sevmiyorum-6470610> (τελευταία πρόσβαση στις 2/3/2018)

⁴⁸⁶ Εφημερίδα *Milli Haber Denizli*, *Milli Görüş nedir? Milli Görüş hareketi nedir?* 10/8/2017 <http://www.millihaberd Denizli.com/milli-gorus-nedir-milli-gorus-hareketi-nedir/1778/> (τελευταία πρόσβαση στις 2/3/2018)

ισχυρίστηκε ότι έπρεπε να εδραιωθεί ένα 'Ισλαμικό ΝΑΤΟ' μεταφέροντας την πολιτική ισλαμική προοπτική στο στρατιωτικό τομέα. Συγκεκριμένα είπε:

«Η Ισλαμική Ένωση θα εγκαθιδρυθεί σταδιακά. Α) Θα δημιουργηθεί ο οργανισμός Ηνωμένων Ισλαμικών Εθνών Β) θα δημιουργήσουμε το Ισλαμικό ΝΑΤΟ και όταν αυτό εδραιωθεί, η ισλαμική κοινότητα των 1,5 δισεκατομμυρίων θα εγκαταστήσει τη δική της αμυντική βιομηχανία. Η διαφορά μας (σε σχέση με το ΝΑΤΟ) θα είναι ότι: Αυτοί (ο δυτικός πολιτισμός) το κάνουν αυτό για καταδυνάστευση, ενώ εμείς θα το κάνουμε αυτό για να καταστήσουμε τον Θεό κυρίαρχο (ισλαμική τάξη)».⁴⁸⁷

Σε μία ακόμα ομιλία του ο αρχηγός του κινήματος της Εθνικής Άποψης (Milli Görüş Hareketi) ο Necmettin Erbakan εξηγεί ότι: «Η Εθνική Άποψη είναι η οπτική που σέβεται όλες τις αξίες και την ιστορία του έθνους μας. Εθνική Άποψη είναι, η άποψη του ίδιου του δικού μας έθνους. Εθνική Άποψη είναι αυτό που είχε ως πίστη στην καρδιά του ο Σουλτάνος Fatih όταν κατέκτησε την Κωνσταντινούπολη. Το έθνος μας με την Εθνική Άποψη κυριάρχησε στον κόσμο χίλια χρόνια. Και σήμερα, η Εθνική Άποψη είναι το γιατρικό όλων των προβλημάτων μας».⁴⁸⁸

Παρόλο που στην τουρκική γλώσσα η λέξη 'Milli' αποδίδεται στα ελληνικά, ως 'εθνικός', εντούτοις, έχει θρησκευτικές συνυποδηλώσεις. Συγκεκριμένα, η λέξη «millet» από την οποία προέρχεται το επίθετο «milli» χρησιμοποιήθηκε την εποχή της Οθωμανικής αυτοκρατορίας για να διαχωρίσει τις μειονότητες όχι στη βάση της εθνικής καταγωγής, αλλά παράλληλα στη βάση της θρησκείας.⁴⁸⁹ Συνεπώς, η συγκεκριμένη λέξη διατήρησε ένα σαφέστατο θρησκευτικό περιεχόμενο, παρόλο που χρησιμοποιήθηκε για να αποδώσει την έννοια του έθνους, έτσι όπως διαμορφώθηκε στη Δύση το 18^ο αιώνα. Αναλύοντας ιστορικό-φιλολογικά τον όρο προχωρούμε στον εξής συλλογισμό: «Σύμφωνα με την ισλαμική πεποίθηση, όλα τα ανθρώπινα όντα προέρχονται από τον Αδάμ, τον πρώτο άνθρωπο και προφήτη και την Εύα, τη σύζυγό του. Από τον Αδάμ και μετά, ο Θεός (Αλλάχ) έστειλε προφήτες και βιβλία με σκοπό να δείξει το σωστό δρόμο στην ανθρωπότητα. Ως ένας ακόμα κρίκος στην αλυσίδα των προφητών, ο Αβραάμ είναι ο πρόγονος των οπαδών της πίστης στην ενότητα του

⁴⁸⁷ Gençsaadet (2012). *Erbakan İslam Natosunu İzah ediyor*. Διαθέσιμο στο: <https://www.youtube.com/watch?v=ccHFKnvri9A> (τελευταία πρόσβαση στις 6/2/2019)

⁴⁸⁸ Fişek, O. (1973). "Erbakan: Laikliğe Karşı Değiliz", *Devir*, Sayı: 54, σ.15.

⁴⁸⁹ Για την έννοια του μίλλετ βλέπε αναλυτικότερα στην εισαγωγή του βιβλίου της Σίας Αναγνωστοπούλου: Αναγνωστοπούλου, Σ. (2013). *op. cit.*, σ.27-38.

Αλλάχ (μονοθεϊστική πίστη). Από αυτή την άποψη, ο όρος Milli Görüş κάνει άμεση αναφορά στον Αβραάμ. Η λέξη 'millî' προέρχεται από τη λέξη "millah" ως έννοια του Κορανίου. Τα παρακάτω εδάφια αποτελούν πηγές για τη χρήση αυτής της έννοιας (millah του Αβραάμ), η οποία αναφέρεται συχνά στο Ιερό Κοράνιο: Surah Nahl στίχος 123, Surah Al-i 'Imran στίχος 95, Surah Nisa στίχος 125. Σύμφωνα με το Ιερό Κοράνι, η millah περιγράφει μια κοινότητα που πιστεύει σε έναν προφήτη και συγκεντρώνεται γύρω από τις αξίες, τα ιδανικά και τις πρακτικές που έφερε ο προφήτης. Ως εκ τούτου, η φράση "Millî Görüş" πρέπει να γίνει κατανοητή ως μια κοσμοθεωρία μιας ισλαμικής κοινότητας, η οποία δέχεται ότι ανήκει στη millah του Αβραάμ, όσον αφορά στις προοπτικές και τις πεποιθήσεις, και ακολουθεί το μονοπάτι του Μωάμεθ, ως μια προσπάθεια για ειρήνη στην ανθρωπότητα». ⁴⁹⁰ Συνεπώς, στο παράδειγμα της Τουρκίας, το κίνημα της Εθνικής Άποψης (Millî Görüş), καθώς και τα ισλαμικά κόμματα, συμπύκνωσαν το περιεχόμενο της λέξης «millî» σε μια θρησκευτική-ισλαμική θεώρηση, μέσα από την οποία η πολιτική έκφραση του Ισλάμ αναδεικνύεται ως μια δύναμη σεβασμού και ενίσχυσης των πνευματικών, θρησκευτικών και παραδοσιακών αξιών του τουρκικού έθνους. ⁴⁹¹

Ο συγκεκριμένος όρος είχε διττή λειτουργία. Από τη μια πλευρά, προστάτευε τα ισλαμικά κόμματα από το φόβο παύσης λειτουργίας τους με την κατηγορία της υπονόμευσης του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους, και από την άλλη πλευρά, συνυποδήλωνε το νόημα της ισλαμικής προοπτικής στους ψηφοφόρους τους. Άρα, όταν ο Erbakan μιλούσε για Εθνική Άποψη (Millî Görüş) εννοούσε Θρησκευτική Άποψη (Dinsel Görüş). ⁴⁹²

Όσον αφορά στις τρεις βασικές αρχές του κινήματος της Εθνικής Άποψης, διαβάζουμε πως είναι οι εξής:

- «Δίκαιη Οργάνωση: Προβλέπεται η ελεύθερη οικονομία της αγοράς, χωρίς τόκο. Απορρίπτεται η αγορά και η πώληση χρήματος. Γιατί με αυτό τον τρόπο υποστηρίζεται πως καταστρέφεται η δικαιοσύνη και οι ισχυροί γίνονται ισχυρότεροι.
- Πραγματική οικονομία: Βασίζεται στην αρχή της ενίσχυσης συνεταιριστικών δομών που βασίζονται στον πρωτογενή τομέα, ενώ υποστηρίζεται η διανομή

⁴⁹⁰ Ισλαμική Κοινότητα Εθνική Άποψη (Islamic Community Millî Görüş (IGMG)) <https://icmg.org.uk/about-us/> (τελευταία πρόσβαση στις 22/7/2017)

⁴⁹¹ Teazis. op. cit., σ.52-53.

⁴⁹² Teazis. ibid, σ.54-55 και στο Hale, W. & Özbudun, E. (2010). op. cit., σ.5-6.

άτοκων κυβερνητικών δανείων σε όλες τις επιχειρήσεις.

- Αντίληψη περί δικαίου: Είναι αντίθετη στο αθέμιτο κέρδος και στο γεγονός ότι η οικονομία βασίζεται στην εκμετάλλευση». ⁴⁹³

Από την ανάλυση της Εθνικής Άποψης αντιλαμβανόμαστε πως οι βασικοί άξονες πάνω στους οποίους κινείται η ιδεολογία της έχουν να κάνουν, εκτός των άλλων, και με τη ρύθμιση της οικονομίας. Στοιχείο που έχει ενδιαφέρον γιατί τελικά προκύπτουν ομοιότητες μεταξύ της ‘Εθνικής Άποψης’ και του ‘Δημοκρατικού-Συντηρητισμού’ όπως θα αναλυθεί παρακάτω σε συνδυασμό με το πρόγραμμα του κόμματος AK Parti.

Κατά κύριο λόγο, μέσα από την ανάλυση βλέπουμε ότι ο Erdoğan φάνηκε ουσιαστικά να κρατάει απόσταση από την ιδεολογία της Εθνικής Άποψης (Milli Görüş) που είχε θρησκευτική χροιά, ισχυριζόμενος πως η «μόδα της ιδεολογίας αυτής έχει πλέον παρέλθει». ⁴⁹⁴ Και συνεχίζει λέγοντας: «Σε αυτό το σημείο δεν χρειαζόμαστε ένα τέτοιο διακύβευμα ως AK Parti. Εμείς επιδιώκουμε ένα διαφορετικό διακύβευμα που προσπαθούμε τώρα να το δημιουργήσουμε. Ποιο είναι αυτό; Δημοκράτες-Συντηρητικοί (Muhafazakar-Demokrat). Αυτή είναι η ταυτότητά μας. Με αυτήν την ταυτότητα, θα βαδίσουμε προς το μέλλον και υπό αυτή την ταυτότητα και ως αποτέλεσμα αυτών των εργασιών, θα δημιουργήσουμε το δικό μας πολιτικό διακύβευμα. Τι θα γίνει με αυτήν (την ταυτότητα); Ο χρόνος θα δείξει, αλλά προς το παρόν εμείς πορευόμαστε με την ταυτότητα μας ως Δημοκράτες-Συντηρητικοί». ⁴⁹⁵ Ενώ, σε άλλη δήλωσή του αναφέρει ακόμα πιο ξεκάθαρα: «Βγάλαμε (από πάνω μας) το πουκάμισο της Εθνικής Άποψης». ⁴⁹⁶ Σε άλλο βιβλίο πάλι στον ίδιο τόνο διαβάζουμε πως ο Erdoğan υποστηρίζει: «Δεν είμαστε μουσουλμάνοι δημοκράτες, είμαστε συντηρητικοί δημοκράτες. Η αντίληψή μας για τη συντηρητική δημοκρατία έχει να κάνει με το ότι συνδέουμε τον εαυτό μας με τα έθιμα και τις παραδόσεις και τις αξίες

⁴⁹³ Εφημερίδα Milli Haber Denizli, *Milli Görüş nedir? Milli Görüş hareketi nedir?* 10/8/2017 <http://www.millihaberdenizli.com/milli-gorus-nedir-milli-gorus-hareketi-nedir/1778/> (τελευταία πρόσβαση στις 2/3/2018)

⁴⁹⁴ Τηλεοπτικός σταθμός CNN Türk, 20/10/2002.

⁴⁹⁵ Τηλεοπτικός σταθμός CNN Türk, 20/10/2002.

⁴⁹⁶ «Milli Görüş gömleğini çıkarttık», Yeni Şafak, 12/06/2003

της κοινωνίας μας που βασίζεται στην οικογένεια. Πρόκειται για ένα δημοκρατικό, όχι θρησκευτικό ζήτημα».⁴⁹⁷

Είναι σαφές πως ο Erdoğan για να δείξει τη ρήξη με τα προηγούμενα ισλαμικά κόμματα αντί για την ‘Εθνική Άποψη’ υιοθέτησε νέο διακύβευμα με σχεδόν παρόμοιο περιεχόμενο το ‘Δημοκράτες-Συντηρητικοί’, όπως θα αναλυθεί παρακάτω. Παρομοίως, έπραξε και ο Necmettin Erbakan, ο οποίος διαχώρισε τη θέση του από τους άλλοτε ιδεολογικούς συνοδοιπόρους του AK Parti. Τέσσερα χρόνια πριν από το θάνατό του, στις 11 Ιουλίου 2007 σε συνέδριο του Κέντρου Οικονομικών και Κοινωνικών Μελετών (Ekonomik ve sosyal arařtırmalar Merkezi -ESAM)⁴⁹⁸ στην Τουρκία ο Erbakan είχε στηλιτεύσει στην ομιλία του με ιδιαίτερα αυστηρό ύφος τόσο το AK Parti όσο και τον τότε πρωθυπουργό του τον Recep Tayyip Erdoğan.⁴⁹⁹ Λαμβάνοντας υπόψιν μας πως ο Öniř γράφει: «Γίνεται ολοένα και πιο σαφές ότι ένα κόμμα που δεν τήρησε τις αρχές του κοσμικού καθεστώτος δεν θα είχε καμία πιθανότητα σταθερής και αποτελεσματικής συμμετοχής στο τουρκικό πολιτικό σύστημα δεδομένων των συνταγματικών του ορίων».⁵⁰⁰ Και αν αναλογιστούμε πως ο Erdoğan κατά τα νεανικά του χρόνια ήταν γνωστός ως ‘Küçük Erbakan’,⁵⁰¹ πράγμα που δείχνει τη σαφή ταύτισή του με τον πνευματικό του μέντορα τον Erbakan. Τελικά, φτάνουμε στο συμπέρασμα πως η ρήξη μεταξύ Erdoğan και Erbakan περισσότερο ‘ευνόησε’ το AK Parti παρά το δυσκόλεψε, όπως δείχνει και η μετέπειτα πορεία του κόμματος.

Εστιάζοντας στο κέντρο βάρους του AK Parti που δεν είναι άλλο από τον ιδρυτή του, διαγιγνώσκουμε ότι ο Recep Tayyip Erdoğan (1954-) αποτέλεσε μια ισχυρή πολιτική προσωπικότητα, όχι μόνο για το κόμμα, αλλά και για ολόκληρη την πολιτική σκηνή της Τουρκίας. Είναι (ίσως) ο πολιτικός με τη μεγαλύτερη συμβολή στη διαμόρφωση του πολιτικού και κομματικού συστήματος στη σύγχρονη Τουρκία, μετά τον Mustafa Kemal. Προερχόμενος από οικογένεια με ισλαμικό προφίλ (βλ. άλλωστε και τον

⁴⁹⁷ Criss, N. B. (2011). ‘Dismantling Turkey: The will of the People?’ στο Birol Yeřilada & Burry Rubin (επιμ.) *Islamisation of Turkey Under the AKP Rule*. New York: Routledge, σ.44.

⁴⁹⁸ Κέντρο Οικονομικών και Κοινωνικών Μελετών (Ekonomik ve Sosyal Arařtırmalar-ESAM) http://www.esam.org.tr/misyon_k35.html (τελευταία προσπέλαση στις 5/6/2017)

⁴⁹⁹ Διαθέσιμο στο: <https://www.youtube.com/watch?v=KDxw9CW1bOE>, Prof.Dr.Necmettin Erbakan - Esam Konferansları – 11/7/2007.

⁵⁰⁰ Öniř, Z. (2006). ‘The Political Economy of Turkey’s Justice and Development Party’. στο M. Hakan Yavuz (επιμ.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and AK Party*. Utah: University of Utah Press, σ.211-212.

⁵⁰¹ Yılmaz, T. (2001). *Kasımpařa’dan Siyasetin Ön Saflarına*. Ankara: Ümit Yayıncılık, σ.57-58.

«λειτουργικό του κώδικα»⁵⁰² και έχοντας ο ίδιος παρακολουθήσει ανάλογη εκπαίδευση σε θρησκευτικό σχολείο, τελικά αποφοίτησε από το Τμήμα Οικονομικών και Εμπορίου του Πανεπιστημίου Κωνσταντινούπολης το 1980.⁵⁰³ Ασχολήθηκε με τα κοινά, μετά τη συμμετοχή του στην Οργάνωση Εθνικής Άποψης (Milli Görüş Teşkilatı), η οποία λειτουργούσε ως think-tank των δύο πρώτων θρησκευτικά προσανατολισμένων πολιτικών σχηματισμών στην Τουρκία του Κόμματος της Εθνικής Τάξης (*Milli Nizam Partisi*-MNP, 1970-1971) και του Κόμματος της Εθνικής Σωτηρίας (*Milli Selamet Partisi*-MSP, 1972-1980).⁵⁰⁴

Η μεγάλη εκλογική ανθεκτικότητα που επέδειξε το AK Parti αντικειμενικά, υποστηρίζεται ότι οφείλεται, κατά το μεγαλύτερο ποσοστό, στον ηγέτη του, γύρω από τον οποίο συσπειρώθηκε η βάση του κόμματος. Ο δυναμικός -για άλλους- δύσκολος και αυταρχικός χαρακτήρας του Erdoğan,⁵⁰⁵ αλλά και η πολιτική του φυσιογνωμία, έχουν διχάσει πολλές φορές την πολιτική σκηνή της Τουρκίας και όχι μόνο. Η πολιτική του σφραγίδα είναι ισχυρή στο κόμμα που τον ανέδειξε και το όνομά του έχει ταυτιστεί με το AK Parti. Και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό που ουσιαστικά καταφέρνει να βγαίνει αλώβητος ακόμα και στις περιπτώσεις που 'θέτει στο περιθώριο' άλλοτε πολιτικούς του συμμάχους, όπως ο Davutoğlu και ο Güll, χωρίς κανένα πολιτικό κόστος για τον ίδιο και το κόμμα. Δεν είναι λίγες οι φορές που γύρω από το όνομά του φτιάχνονται διάφορες ιστορίες που πλέκουν τον μύθο του αδιαμφισβήτητου πολιτικού ηγέτη. Άλλωστε η τουρκική κοινωνία και στο παράδειγμα του Mustafa Kemal Atatürk έχει

⁵⁰² Λεπτομέρειες για τον λειτουργικό κώδικα του Erdoğan βλέπε στο: Linders, N. (2017). *Recep Tayyip Erdoğan: Leadership Style and Sensitivity to Role Change and Traumatic Events-How is Erdoğan's leadership style reflected in the interactions between Turkey and the EU?*, Bachelor thesis, Leiden: Faculty of Social and Behavioural Sciences, Leiden University.

⁵⁰³ Kumkale, T. T. (2007). *Devr-i Tayyip*. İstanbul: Pegasus Yayınları, σ.17.

⁵⁰⁴ Heper, Metin. (2013). *Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan*, στο INSIGHT TURKEY Δημοσιεύσεις του Ιστιτούτου SETA, vol. 15, n. 2. Διαθέσιμο και στο: <https://www.insightturkey.com/early-view/islam-conservatism-and-democracy-in-turkey-comparing-turgut-ozal-and-recep-tayyip-erdogan> (τελευταία πρόσβαση στις 2/2/2018)

⁵⁰⁵ Ένα τέτοιο περιστατικό είχε συμβεί στις 11 Φεβρουαρίου 2006 στην πόλη Mersin, όπου ένας αγρότης ο Mustafa Kemal Öncel διαμαρτυρήθηκε και φώναζε σε έντονο ύφος στον Erdoğan που πραγματοποίησε επίσκεψη στην περιοχή: «τι γίνεται με τους αγρότες; Έκλαψε η μάνα μας. Με τι πρόσωπο έρχεσαι εδώ βρε; Αν έχετε το Θεό σας...»; Αφού ο Erdoğan ζήτησε να τον φέρουν κοντά του, του είπε να μην φωνάζει και προσπάθησε να τον κατευνάσει, εκείνος συνέχισε και έπειτα του είπε : «μην κάνεις θεατρινισμούς, είσαι καλός θεατρίνος, βρε μην κάνεις απρέπειες (Ulan terbiyesizlik yapma! για την ακρίβεια η λέξη Ulan είναι πολύ προσβλητική λέξη στα τουρκικά) και στο τέλος είπε: Άντε πάρε τη μάνα σου και φύγε από εδώ». Αυτή ήταν η πρώτη φορά που ένας πρωθυπουργός στην Τουρκία απαντά σε έναν αγρότη με αυτό το ύφος και αυτές τις εκφράσεις, ιδιον της υπέρβασης του πολιτικού καθωσπρεπισμού (political correct ή καλύτερα του Erdoğan correct) στη μετανεωτερική εποχή που εισάγει ο Erdoğan την Τουρκία). Εφημερίδα Hürriyet, *Başbakan'ın 'Anani da al git' dediği çiftçiye önlem*, 8/3/2009, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakanin-anani-da-al-git-dedigi-ciftciye-onlem-11162110> (τελευταία προσπέλαση στις 7/2/2018)

δείξει πως γοητεύεται ιδιαίτερα από έναν δυναμικό στα όρια -του αυταρχικού ηγέτη- και φτάνει να του προσδίδει μέχρι και θεϊκές ιδιότητες. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και στην περίπτωση του Erdoğan, στο πρόσωπο του οποίου η λατρεία είναι πολλές φορές ακραία. Χαρακτηριστικά παραδείγματα συνιστούν αυτά που είχε πει ο βουλευτής της Προύσσας του AK Parti ο Hüseyin Şahin για τον τότε πρωθυπουργό Erdoğan: «Το να ακουμπάς τον Erdoğan είναι προσκύνημα», ενώ ο Egemen Bağış είχε δηλώσει πως πρέπει «να αναγορευτεί η πόλη που γεννήθηκε ο Erdoğan ως ευλογημένη πόλη» και ο πρόεδρος του AK Parti της επαρχίας Aydın, ο İsmail Eser είχε πει πως «ο Erdoğan είναι για μας ο δεύτερος Προφήτης».⁵⁰⁶ Αυτά είναι μόνο μερικά από τα παραδείγματα λατρείας στο πρόσωπο του Erdoğan που όπως προκύπτει από την ανάλυση του περιεχομένου πληθώρας ομιλιών του, το προφίλ του πλησιάζει κατά πολύ αυτό του μέσου, μουσουλμάνου και μέχρι πρότινος αποκλεισμένου Τούρκου πολίτη. Και μάλιστα και με όρους ψυχολογίας η οίηση της εξουσίας τού προσδίδει και το ανάλογο στυλ πολιτικής συμπεριφοράς και καθοδήγησης. «Η, τόσο αυστηρή όσο και αργκό γλώσσα που χρησιμοποιεί, ο τότε Πρωθυπουργός Erdoğan σε όσους δεν σκέφτονται όπως εκείνος είναι μια κατάσταση που έχει βάλει τη σφραγίδα του στην τουρκική πολιτική. Ίσως μάλιστα ένας από τους πιο σημαντικούς λόγους για την ‘χαρισματική εικόνα’ του Erdoğan είναι αυτό το ύφος (τον κάνει άμεσο και οικείο στο μέσο τούρκο) που έχει απέναντι σε όλες τις καταστάσεις. Στον τουρκικό λαό φαίνεται να αρέσει πάρα πολύ αυτό το στυλ».⁵⁰⁷ Ο Erdoğan έχει καταφέρει να αναπτύσσει μια άμεση σχέση με τον λαό. Κυριαρχεί πάνω του και του ασκεί γοητεία.

Στο ερώτημα εάν ο Erdoğan αποτελεί παράδειγμα ενός χαρισματικού ηγέτη, η απάντηση θα μπορούσε να έρθει από τον Μαξ Βέμπερ που κατηγοριοποίησε τους ηγέτες σε τρεις ομάδες:

A) «Παραδοσιακούς που η εξουσία τους νομιμοποιείται διαμέσου μακρόχρονων εθιμικών πρακτικών, π.χ. κληρονομικοί μονάρχες.

B) Χαρισματικούς που εμφανίζονται σε περιόδους πολιτικό-κοινωνικής κρίσης ή μετάβασης και νομιμοποιούνται, χάρη στα προσωπικά προσόντα τους είτε αυτά είναι πραγματικά είτε εκλαμβάνονται έτσι από τους οπαδούς τους.

⁵⁰⁶ Pirçek, S. (2015). *Türkiye’de Karizmatik Siyasal Lider Kültü’nün İtaat Kültürü Bağlamında Analizi: Recep Tayyip Erdoğan Örneği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Μεταπτυχιακή Εργασία, σ.56.

⁵⁰⁷ Pirçek, S. (2015). op. cit., σ.78.

Γ) Νόμιμους-Γραφειοκρατικούς, οποίοι οι αντλούν τη νομιμοποίησή τους από σαφείς νομικά κατοχυρωμένες διαδικασίες, ο δε σεβασμός των ακολούθων αποδίδεται στην ίδια τη θέση εξουσίας και όχι στον κάτοχο της θέσης που είναι προσωρινή». ⁵⁰⁸

Η θεωρία του Weber δύναται να χρησιμοποιηθεί ως μεθοδολογικό εργαλείο να εξηγήσουμε τις εξελίξεις του χαρισματικού πολιτικού ή θρησκευτικού ηγέτη, αλλά αυτό που θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως δεν καλύπτεται από αυτή τη θεωρία είναι η περίπτωση των χαρισματικών ηγετών που έχουν, με διαλεκτικό τρόπο, διασταυρωμένες ταυτότητες, ήτοι σε αυτούς που η θρησκεία (το Ισλάμ) συμφύρεται με την πολιτική και μάλιστα με έναν πρωτότυπο τρόπο, όπως συμβαίνει στην Τουρκία του Erdoğan. Συγκεκριμένα, στην περίπτωση του Erdoğan που υπάρχουν έντονα θρησκευτικές έννοιες στα πολιτικά του μηνύματα, οι οπαδοί θα μπορούσαν να υπακούσουν στο φόβο ή στο σεβασμό των πολιτικών ή θρησκευτικών υποχρεώσεων τους. Άρα, γίνεται σαφές πως δεν μπορούμε να ξέρουμε, αν τελικά ο Erdoğan θα συνέχιζε να ασκεί την ίδια γοητεία και επιρροή στους ψηφοφόρους του στην περίπτωση που το Ισλάμ έπαυε να αποτελεί στοιχείο της ταυτότητας του.

Σημαντικό είναι βέβαια να τονιστεί πως όλα αυτά τα χρόνια που το AK Parti έχει μείνει στην εξουσία το στοιχείο που αποτελεί τη 'δύναμη' του τούρκου πολιτικού στην επικοινωνιακή του γραμμή και του προσδίδει αμεσότητα στην επικοινωνία του με τον απλό πολίτη, τείνει να εκλείψει. Ένα τέτοιο παράδειγμα αλλαγής του πολιτικού προφίλ του Erdoğan αποτελεί αφενός 'το μπαλκόνι' των γραφείων του κόμματος, που χρησιμοποιεί στις ομιλίες του μετά από τις εκλογικές αναμετρήσεις, αφετέρου η όλο και αυξανόμενη απόσταση που χωρίζει τον ίδιο στις προεκλογικές του ομιλίες από το κοινό του. Απόσταση που έχει μεγαλώσει με τα χρόνια. Συνεπώς, αναπλαισιώνοντας το λόγο του Μ. Σπουρδαλάκη στο τουρκικό παράδειγμα, «'το μπαλκόνι' δημιουργεί μια απόσταση που ουσιαστικά μετατρέπει τους οπαδούς και τα μέλη του κόμματος σε

⁵⁰⁸ Βέμπερ Μαξ (2009) *Οικονομία και κοινωνία*. Αθήνα: Σαββάλας.

Και στο: Maboloc, Christopher Ryan. *Max Weber's 3 types of authority*, 29/5/2015 <https://opinion.inquirer.net/85293/max-webers-3-types-of-authority> (τελευταία πρόσβαση στις 3/1/2018). Και στο Epley L. Jennifer. (2015) Weber's Theory of Charismatic Leadership: The Case of Muslim Leaders in Contemporary Indonesian Politics, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 5, No. 7, July. Διαθέσιμο και στο: http://www.ijhssnet.com/journals/Vol_5_No_7_July_2015/2.pdf (τελευταία πρόσβαση στις 3/1/2018)

απλούς δέκτες», πράγμα που «αποθαρρύνει τη συμμετοχή των λαϊκών στρωμάτων και απορροφά κάθε αντίδραση των μαζών».⁵⁰⁹

Διεισδύοντας στο γράμμα και στο πνεύμα του Καταστατικού του κόμματος AK Parti παρατηρούμε τα εξής:

Τονίζονται, κατά κόρον, η ελευθερία της έκφρασης για όλους και το δικαίωμα να ζουν, σύμφωνα με τις πεποιθήσεις τους. Το κράτος δεν πρέπει να ευνοεί ή να αντιτίθεται σε οποιαδήποτε πίστη ή σκέψη και οι εγγυήσεις αυτής της θεμελιώδους αρχής είναι οι συνταγματικές διατάξεις, σχετικά με τον κοσμικό χαρακτήρα του κράτους και την ισότητα όλων ενώπιον του νόμου. Ενώ και στην εισαγωγή του Προγράμματος Ανάπτυξης και Εκδημοκρατισμού του κόμματος υπογραμμίζεται με έμφαση, ενισχύοντας τον παραπάνω ισχυρισμό, πως «κανείς δεν είναι ελεύθερος αν δεν είναι όλοι ελεύθεροι, ένα ρητό, που αποτελεί βασική αρχή του κόμματος μας. Χαρακτηριστικά: ... το κόμμα μας συμπεριλαμβάνει, μεταξύ των σημαντικότερων καθηκόντων του, τη διασφάλιση του εκδημοκρατισμού, τη διασφάλιση και την προστασία των βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων και ελευθεριών, θέτοντας το άτομο στο επίκεντρο όλων των πολιτικών του (επιλογών). Το κόμμα μας δέχεται ως βασικούς πυλώνες για την ενότητα και την ακεραιότητα της Τουρκικής Δημοκρατίας, την κοσμικότητα (laik), τη δημοκρατία, το κοινωνικό κράτος δικαίου, τον εκδημοκρατισμό, την ελευθερία της πίστης και την ισότητα ευκαιριών».⁵¹⁰ Ενώ παράλληλα είναι διάχυτη η ριζοσπαστική διάθεση του κόμματος για την επίλυση παγιωμένων προβλημάτων και για την αντιμετώπιση όλων αυτών των ζητημάτων που εν δυνάμει αποτελούν κίνδυνο για τα συμφέροντα της χώρας.

Διεισδύοντας στο πρόγραμμα του AK Parti που ονομάζεται «Πρόγραμμα Ανάπτυξης και Εκδημοκρατισμού», προβάλλονται με έμφαση η δημοκρατία, τα ανθρώπινα δικαιώματα και το κράτος δικαίου. Σε πιο γενικό πλαίσιο αναφοράς, το πρόγραμμα του AK Parti αποτελείται από έξι (6) κύριες θεματικές, οι οποίες αναλύονται/ υποδιαίρονται σε μικρότερες και πιο συγκεκριμένες θεματικές που ουσιαστικά περιλαμβάνουν όλο το κοινωνικοπολιτικό φάσμα. Ο λόγος του AK parti όπως

⁵⁰⁹ Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *op. cit.*, σ.105,113.

⁵¹⁰ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

αναλύεται μέσα από το πρόγραμμα και το καταστατικό του κόμματος είναι συγκεκριμένος, αφού εστιάζει σε κάθε θεματική ενότητα ξεχωριστά. Στόχος του κόμματος δεν είναι να δώσει ένα πολιτικό στίγμα αόριστο και ουτοπικό αλλά στοχευμένο και κατά το μάλλον ή ήττον μετριοπαθές ως προς τη δυναμική του, αφού όπως θα αναλυθεί παρακάτω δεν παρουσιάζει έντονα σημεία ρήξης και αντιπαράθεσης, γεγονός που μάλλον θα λειτουργούσε επιβαρυντικά για το ίδιο την χρονική συγκυρία που ιδρύθηκε.

Συγκεκριμένα, στην τελευταία παράγραφο της εισαγωγής του προγράμματος του AK Parti διαβάζουμε: «...θα αντιμετωπιστούν στη ρίζα τους όλα τα χρόνια προβλήματα που αντιμετωπίζει η Τουρκία... Είναι πεποίθησή μας πως αυτό το πρόγραμμα θα ανοίξει το δρόμο και θα λυθούν πολλά προβλήματα της Τουρκίας. Το πιο σημαντικό χαρακτηριστικό αυτού του προγράμματος είναι η σωστή ανάγνωση του παρόντος και ο σωστός προγραμματισμός του μέλλοντος. Παρουσιάζουμε αυτό το πρόγραμμα στο λαό μας, και ευχόμαστε να είναι αυτό το πρόγραμμα για τη Τουρκία μια νέα αρχή».⁵¹¹

Όπως στο καταστατικό του κόμματος, έτσι και στο πρόγραμμα, διευκρινίζεται πως ακολουθούνται οι αρχές του Atatürk και συγκεκριμένα στο πρόγραμμα του κόμματος στο κεφάλαιο των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων και Ελευθεριών (2.1. TEMEL HAK VE ÖZGÜRLÜKLER) διαβάζουμε: «Το κόμμα μας αντιλαμβάνεται τις αρχές και τις μεταρρυθμίσεις του Atatürk, ως το σημαντικότερο μέσο για να φέρει την τουρκική κοινωνία στο επίπεδο πολιτισμού του σύγχρονου κόσμου και βλέπει αυτές τις αρχές ως στοιχείο κοινωνικής ειρήνης».⁵¹²

Παράλληλα διευκρινίζεται πως - από πλευράς του κόμματος - στο ζήτημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων γίνονται σεβαστές οι διεθνείς συμφωνίες στις οποίες η Τουρκία είναι συμβαλλόμενο μέρος και συγκεκριμένα αναφέρονται η Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, η Ευρωπαϊκή Σύμβαση για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, η Χάρτα των Παρισίων και η Τελική Πράξη του Ελσίνκι.

Εντούτοις, μέσα στο πλαίσιο των βασικών δικαιωμάτων και ελευθεριών, το κόμμα εντάσσει και το ζήτημα της θρησκείας. Έτσι διαβάζουμε στο πρόγραμμα του

⁵¹¹ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁵¹² Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

κόμματος: «Το κόμμα μας θεωρεί τη θρησκεία ως εγγύηση της θρησκευτικής και συνειδησιακής ελευθερίας, ως έναν από τους σημαντικότερους θεσμούς της ανθρωπότητας, ενώ η κοσμικότητα συνιστά *sine qua non* προϋπόθεση της δημοκρατίας... Ουσιαστικά, ο κοσμικός χαρακτήρας επιτρέπει στα μέλη κάθε είδους θρησκείας και πίστης να ασκούν ελεύθερα τη λατρεία τους, να έχουν τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις, αλλά και οργανώνει τη ζωή των μη πιστών. Από αυτή την άποψη, ο κοσμικός χαρακτήρας είναι η αρχή της ελευθερίας και της κοινωνικής ειρήνης. Το κόμμα μας απορρίπτει την οικοδόμηση της πολιτικής που εκμεταλλεύεται τις ιερές θρησκευτικές αξίες και την εθνικότητα. Η συμπεριφορά που θίγει τους θρησκευόμενους ανθρώπους και τις πρακτικές τους και αυτούς που εξαιτίας των επιλογών τους και του θρησκευτικού τρόπου ζωής συναντούν διακρίσεις, διαφορετική μεταχείριση, διαπιστώνει (το κόμμα) ότι κάτι τέτοιο είναι αντίθετο με τα ανθρώπινα δικαιώματα και τις ελευθερίες. Από την άλλη πλευρά, είναι επίσης απαράδεκτο να επιβάλλουμε θρησκευτικά, πολιτικά, οικονομικά ή άλλα συμφέροντα ή να ασκούμε πιέσεις στους ανθρώπους που ζουν και σκέπτονται διαφορετικά».⁵¹³

Σε αυτή τη βάση, σύμφωνα με την αναλυτική ματιά της εργασίας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι γίνεται σαφές πως μέσα στο πλαίσιο της διεύρυνσης της έννοιας της ελευθερίας και της ανεκτικότητας, απέναντι στον θρησκευτικό παράγοντα, το AK Parti προσπαθεί να προστατεύσει την ισλαμική του ταυτότητα και τους υποστηρικτές του. Η τεχνηέντως διατυπωμένη έννοια της ελευθερίας σκοπό έχει να δημιουργήσει όλες εκείνες τις απαραίτητες συνθήκες για την άνετη διαβίωση στην τουρκική κοινωνία όλων των ισλαμικά προσανατολισμένων Τούρκων πολιτών, οι οποίοι είχαν υποστεί καταπίεση με το προηγούμενο καθεστώς.⁵¹⁴ Πάντα βέβαια με σεβασμό στις κεμαλικές αξίες, γεγονός που για τα πρώτα χρόνια θητείας του τουλάχιστον, θα το προστατεύσει από τον κίνδυνο παύσης της λειτουργίας του, όπως είχε συμβεί με τις άλλες ισλαμικές εκδοχές του κομματικού φαινομένου. Γεγονός που, όπως θα αποτυπωθεί και στα

⁵¹³ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁵¹⁴ Η Σία Αναγνωστοπούλου θα περιγράψει την κατάσταση ως εξής: «Το Κράτος, απορροφημένο από την προσπάθειά του να προλάβει την εξέλιξη των περιοχών οι οποίες, κάτω από την οικονομική επίδραση των Δυτικών αναπτύσσονται ταχύτατα, εγκαταλείπει εντελώς τις υπόλοιπες, των οποίων τα προβλήματα -προβλήματα παραδοσιακής κοινωνίας- προσπαθεί να διαχειριστεί επιβάλλοντας εκσυγχρονιστικό πρόγραμμα. Κι ενώ υιοθετεί τους πλέον πρωτοποριακούς νόμους, αδιαφορεί για το αν οι νόμοι αυτοί είναι εφαρμόσιμοι σε όλες τις περιοχές... Δηλαδή οι μεταρρυθμίσεις όχι μόνο δεν φτάνουν σε όλες τις περιοχές αλλά η διοίκηση, ξεφεύγοντας εντελώς από τον έλεγχο του Κράτους, μεγαλώνει την απόγνωση των ανθρώπων (που είναι υπέρ της παραδοσιακής κοινωνικής δομής)». Αναγνωστοπούλου, Σ. (2013). *op. cit.*, σ.100-101.

συμπεράσματα της εργασίας, συνιστά την προσαρμογή ή και την είσοδο στη μετανεωτερικότητα.

Στο κομμάτι της Πολιτικής Διάρθρωσης, το AK Parti δηλώνει πως «θα εφαρμοστεί μια διαδραστική πολιτική», στοιχείο που δείχνει την πρόθεση εκ μέρους του κόμματος για την ενεργή συμμετοχή όλων των μελών του στις εσωτερικές διαδικασίες και όχι μόνο, καθώς «η κομματική πολιτική του AK Parti αποτελεί μια νέα αντίληψη και προσέγγιση για την Τουρκία» που σκοπό έχει να «αποτελέσει παράδειγμα και για τα άλλα κόμματα. Γιατί μια από τις βασικές αρχές της δημοκρατίας είναι η ενδυνάμωση της συμμετοχικής δημοκρατίας».⁵¹⁵

Επιπροσθέτως, το πρόγραμμα του κόμματος αφιερώνει ξεχωριστό κομμάτι και στον Εκδημοκρατισμό και την Κοινωνία των Πολιτών (2.5. DEMOKRATİKLEŞME VE SİVİL TOPLUM), τονίζοντας συγκεκριμένα πως «στη δημοκρατία, η κυριαρχία ανήκει στον λαό και αυτό είναι το θεμελιώδες χαρακτηριστικό που χωρίζει το δημοκρατικό καθεστώς από όλα τα άλλα καθεστώτα».⁵¹⁶ Το στοιχείο της δημοκρατίας είναι σημαντικό για την ταυτότητα του κόμματος, αφού άλλωστε υπάρχει και στο διακύβευμα του κόμματος (Muhafazakar-Demokrat), το οποίο αναλύσαμε προηγουμένως.

Ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως στο πρόγραμμα του κόμματος περιλαμβάνεται και το Κουρδικό ζήτημα, κάτι που μέχρι να έρθει στην εξουσία το AK Parti συνιστούσε ζήτημα που αποτελούσε ταμπού ακόμα και στην απλή του επίκληση. Εμφατικά, μέχρι τότε δεν οριζόταν ως Κουρδικό ζήτημα, αλλά με τη γεωγραφική του ονομασία ως «Νοτιοανατολικό» ζήτημα. Η όποια αναφορά στην έννοια Κούρδος ήταν απαγορευμένη.⁵¹⁷

⁵¹⁵ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁵¹⁶ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁵¹⁷ Χαρακτηριστικά βλέπουμε στο αντίστοιχο εδάφιο ότι: ... «για το κόμμα δυστυχώς αυτό το ζήτημα συνιστά μια πραγματικότητα της Τουρκίας απέναντι στο οποίο άλλοι το ορίζουν ως Νοτιοανατολικό, ορισμένοι ως Κουρδικό και άλλοι ως τρομοκρατικό ζήτημα. Το κόμμα μας γνωρίζει τη δυστυχία που προκλήθηκε στη ζωή της κοινωνίας μας, καθώς στρέφεται εναντίον της ευημερίας». Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

Στον τομέα της οικονομίας, το AK Parti στοχεύει στην εγκαθίδρυση μιας φιλελεύθερης οικονομίας, με όλα τα θεσμικά όργανα και τους κανόνες της και αναγνωρίζει το ρόλο του κράτους στην οικονομία, μόνο σε ρυθμιστική και εποπτική ικανότητα.

Συγκεκριμένα στο τρίτο μέρος του ‘Προγράμματος Ανάπτυξης και Εκδημοκρατισμού’ του κόμματος το οποίο αφορά την οικονομία και είναι εκτενές μεταξύ άλλων διαβάζουμε: «Η οικονομική αποστολή του κόμματός μας είναι να αυξήσει την ευημερία και την ευτυχία του λαού μας. Η Τουρκία, με νέο και δυναμικό πληθυσμό, πλούσια σε φυσικούς πόρους, με ανθρώπους με επιχειρηματικό πνεύμα, με την ιστορία και βέβαια τη φυσική ομορφιά και λόγω της γεωστρατηγικής της θέσης έχει μεγάλες δυνατότητες για οικονομική ανάπτυξη. Το Κόμμα μας θα εφαρμόσει την ‘Αειφόρο και Βιώσιμη Στρατηγική Οικονομικής Ανάπτυξης’ για να κινητοποιήσει τις σπάνιες δυνατότητες της χώρας μας. Με την εφαρμογή αυτής της στρατηγικής, θα μειωθεί η φτώχεια και η ανεργία και θα γίνει δίκαια η διανομή του εισοδήματος. Έτσι, η χώρα μας θα φθάσει σταδιακά στο επίπεδο των ανεπτυγμένων χωρών, η ποιότητα ζωής των πολιτών μας θα αναβαθμιστεί και η φήμη της διεθνούς κοινότητας θα αυξηθεί.

Το κόμμα μας υιοθετεί τις ακόλουθες βασικές αρχές:

- Βασίζεται στον άνθρωπο ως πηγή και στόχο της οικονομικής ανάπτυξης.
- Υποστηρίζει την οικονομία της αγοράς που λειτουργεί με όλα τα θεσμικά όργανα και τους κανόνες.
- Θεωρεί ότι το κράτος πρέπει καταρχάς να αποκλείεται από κάθε είδους οικονομική δραστηριότητα.
- Καθορίζει τη λειτουργία του κράτους στην οικονομία ως ρυθμιστική και εποπτική αρχή.
- Θεωρεί ότι η ιδιωτικοποίηση αποτελεί σημαντικό εργαλείο για μια πιο ορθολογική οικονομική δομή.
- Πιστεύει ότι το ξένο κεφάλαιο, το οποίο διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη μεταφορά της διεθνούς γνώσης και εμπειρίας, θα συμβάλει στην ανάπτυξη της τουρκικής οικονομίας.

- Θέλει να αποτρέψει τις αθέμιτες δράσεις, τον αθέμιτο ανταγωνισμό και τις αναποτελεσματικές κυρώσεις που εμποδίζουν τη σταθερότητα της οικονομίας. Ενώ δεν επιτρέπει το μονοπώλιο». ⁵¹⁸

Συνεπώς η απόρριψη της Εθνικής Άποψης, ο συνδυασμός της νεοφιλελεύθερης οικονομικής πολιτικής και το μετριοπαθές Ισλάμ στον πολιτικό λόγο του AK Parti δημιούργησαν μια νέα πολιτική ταυτότητα στο κέντρο του πολιτικού φάσματος στην τουρκική πολιτική σκηνή.⁵¹⁹ Θα πρέπει να σημειωθεί, όπως αναλύει η Αθηνά Αθανασίου πως, «ο νεοφιλελευθερισμός δεν είναι απλώς ένα οικονομικό δόγμα ή ένα σύστημα οικονομικής διακυβέρνησης που θεμελιώνεται στην αγορά, την ιδιωτικοποίηση και την επιχειρηματική ελευθερία... . Είναι μια πολιτική ορθολογικότητα διακυβέρνησης που επιδιώκει μια γενικευμένη και διάχυτη κοινωνική κανονικότητα». ⁵²⁰

Ο David Harvey υποστηρίζει άλλωστε ότι η νεοφιλελεύθερη τάξη καταγράφει ουσιαστικό αντίκτυπο στην εκπαίδευση (σε think tank και πανεπιστήμια), στα μέσα μαζικής ενημέρωσης, σε οικονομικούς οργανισμούς, σε κρίσιμους κρατικούς θεσμούς (κεντρική τράπεζα, υπουργεία) καθώς επίσης και σε διεθνείς οικονομικούς οργανισμούς όπως η Παγκόσμια Τράπεζα, ο Παγκόσμιος Οργανισμός Εμπορίου, το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο που ελέγχουν την παγκόσμια οικονομία.⁵²¹ Κοντολογίς, «ο νεοφιλελευθερισμός έγινε ηγεμονικός σε επίπεδο πολιτικού λόγου». ⁵²² Άρα η Τουρκία δεν θα μπορούσε να μείνει ανεπηρέαστη από τις νεοφιλελεύθερες ιδέες. Η διαδικασία του νεοφιλελεύθερου μετασχηματισμού, η οποία εξαπλώθηκε παντού στον κόσμο, περιλαμβάνει μια ουσιαστική αλλαγή από την κρατικο-κεντρική προς την αγορο-κεντρική διάθεση των οικονομικών δραστηριοτήτων. Το AK Parti μέσα από το πρόγραμμά του στο οικονομικό σκέλος αντανακλά ουσιαστικά αυτή την τάση για επικράτηση μιας νεοφιλελεύθερης αγοράς με ισλαμική ηθική.

⁵¹⁸ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁵¹⁹ Patton, J. (2006). The Economic Policies of AKP Government: Rabbits From a Hat?. *Middle Eastern Journal*, Vol 60 (3).

⁵²⁰ Αθανασίου, Α. (2012). *Η κρίση ως 'κατάσταση έκτακτης ανάγκης' κριτικές και αντιστάσεις*. Αθήνα: Σαββάλας, σ.15.

⁵²¹ Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

⁵²² Harvey, D. (2005). *ibid*, σ.3.

Ένας σημαντικός τομέας τόσο για το πρόγραμμα του AK Parti όσο και για την τουρκική πολιτική, είναι ο τομέας της εξωτερικής πολιτικής της χώρας. Στο πρόγραμμα Ανάπτυξης και Εκδημοκρατισμού του κόμματος το έκτο τμήμα του αφιερώνεται στην εξωτερική πολιτική με τον αντίστοιχο τίτλο. Συγκεκριμένα ενδιαφέρον σε αυτό το κομμάτι παρουσιάζει το γεγονός πως τονίζεται η γεωστρατηγική θέση της Τουρκίας, η οποία δύναται να δημιουργήσει πόλο έλξης για πολλά έργα συνεργασίας με άλλες χώρες. Το πρόγραμμα αξιώνει να παρουσιάσει την Τουρκία όχι μόνο ως περιφερειακή δύναμη αλλά ως παγκόσμια, δημιουργώντας επωφελείς για την Τουρκία σχέσεις οικονομικής συνεργασίας με άλλες 'ισχυρές' και σημαντικές για τα συμφέροντά της χώρες. Παρόλο που συχνά τα στελέχη του κόμματος υιοθετούν ευρωσκεπτικιστικό και αντιαμερικανικό λόγο εντούτοις σε ότι αφορά τη συγκρότηση της κομματικής ταυτότητας του AK Parti το πρόγραμμά του δίνει έμφαση στις καλές σχέσεις και τη στενή συνεργασία με την Ευρώπη και την Αμερική.

Αναλυτικότερα διαβάζουμε στο πρόγραμμα τα εξής:

«Η Τουρκία είτε λόγω γεωγραφικών είτε λόγω ιστορικών συνθηκών δημιούργησε στενές σχέσεις με την Ευρώπη. Ως εκ τούτου, οι σχέσεις της Τουρκίας με τις ευρωπαϊκές χώρες στην ατζέντα της εξωτερικής πολιτικής της χώρας θα συνεχίσουν να είναι στην κορυφή της κατάταξης... Η μακροχρόνια πολιτική και οικονομική συνεργασία μεταξύ της Τουρκίας και των φιλικών και συμμαχικών χωρών της θα συνεχιστεί, και αυτή η συνεργασία θα ενταθεί στους τομείς της οικονομίας, της επιστήμης, της τεχνολογίας, των επενδύσεων και του εμπορίου».⁵²³ Ενώ στο κεφάλαιο του 'Εκδημοκρατισμού και της κοινωνίας των πολιτών' φαίνεται η πρόθεση του AK Parti να ευθυγραμμιστεί η χώρα σε νομικό επίπεδο με το ευρωπαϊκό πρότυπο. Συγκεκριμένα διαβάζουμε: «Οι τροποποιήσεις που πρέπει να γίνουν στο εθνικό μας νομικό σύστημα θα πραγματοποιηθούν το συντομότερο δυνατόν, με βάση τις αρχές του εκδημοκρατισμού των κριτηρίων της Κοπεγχάγης, οι οποίες αντιπροσωπεύουν τα ελάχιστα πρότυπα που πρέπει να τηρούν τα μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης».⁵²⁴

Όταν το 2002 το AK Parti ανέλαβε την εξουσία έπειτα από τρία χρόνια από τότε που η Τουρκία απέκτησε καθεστώς υποψήφιας χώρας προς ένταξη στην Ευρωπαϊκή Ένωση, διαπιστώνεται πως είχε έναν μεταβαλλόμενο πολιτικό λόγο αναφορικά με τον

⁵²³ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁵²⁴ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

ευρωπαϊκό θεσμό.⁵²⁵ Το Μάιο του 2003, ένα χρόνο αργότερα ο Erdoğan ανέφερε σε ομιλία του:

«Υποστηρίζουμε την ένταξη στην Ευρωπαϊκή Ένωση, ώστε να μην παραμείνουμε στο περιθώριο του πολιτισμού... Η Τουρκία δεν έχει άλλα πρότυπα πέρα από την Ευρωπαϊκή Ένωση για να βρει αποτελεσματικές λύσεις για την κρίση της διακυβέρνησης που πηγάζει από την έλλειψη εκδημοκρατισμού».⁵²⁶

Ο Abdullah Gül, που αποτελεί κι αυτός ιδρυτικό μέλος του κόμματος, στο πλαίσιο αυτό της μεταστροφής του πολιτικού λόγου του AK Parti φαίνεται να δηλώνει το 1995 πως: «Είναι προφανές ότι η Τουρκία δεν πρόκειται να εισέλθει στην Ευρωπαϊκή Ένωση ... Επειδή η Ευρωπαϊκή Ένωση είναι μια χριστιανική ένωση».⁵²⁷ Ενώ μερικά χρόνια αργότερα και αφού το AK Parti έχει έρθει στην εξουσία, ο λόγος του Gül σχετικά με την ΕΕ φαίνεται πιο μετριοπαθής. «Η Τουρκία μπορεί να φέρει δυναμισμό στο Euro-Club και να μεσολαβήσει με τους γείτονές της. . . το έθνος των 79 εκατομμυρίων είναι ένα ισχυρό, αναπόσπαστο μέρος της Ευρώπης - και πρέπει να γίνει δεκτό ως μέλος της ΕΕ».⁵²⁸

Αξίζει να σημειωθεί πως αυτή η διάσταση στον πολιτικό λόγο των μελών του AK Parti αναφορικά με την Ευρώπη έχει τις ρίζες της στην κεμαλική περίοδο όπου η Δύση και συγκεκριμένα η Ευρώπη λειτουργούσε ως πρότυπο για την Τουρκική Δημοκρατία. Το ισλαμικό κίνημα από το οποίο προέρχονται τα ιδρυτικά μέλη του AK Parti αποτελούσε αντιπολιτευτική τάση για το κεμαλικό κατεστημένο άρα τόσο η ιδεολογική όσο και η ρητορική συγκρότηση του ισλαμικού κινήματος δομούνταν πάνω στην αντίθεση αυτή. Άλλωστε όπως έχουμε ήδη γράψει στο ίδιο κεφάλαιο το όραμα του ισλαμικού κινήματος ήταν η δημιουργία ενός οργανισμού μεταξύ των ισλαμικών χωρών δηλαδή ενός 'Ισλαμικού NATO'. Μια ακόμα διάσταση για τον ευρωσκεπτικισμό της Τουρκίας την περίοδο διακυβέρνησης του AK Parti μπορεί να γίνει κατανοητή μέσα από το ψυχολογικό-πολιτιστικό πρίσμα. Οι εκτεταμένες και ριζοσπαστικές μεταρρυθμίσεις με

⁵²⁵ Cengiz, B. & Hoffman, L. (2014). *Turkey and the European Union: Facing New Challenges and Opportunities*. New York: Routledge.

⁵²⁶ Tezcur, G. (2010). *Muslim Reformers in Iran and Turkey: The Paradox of Moderation*. U.S.A: University of Texas press, σ.157.

⁵²⁷ Art tv. 2007. Abdullah Gul Avrupa birliği yolunda 1995 açıklamaları, <https://www.youtube.com/watch?v=GVnQDtb9NoQ> (πρόσβαση στις 8/2/2018)

⁵²⁸ Alexander, H. 2011. *Interview: why Turkey's President Abdullah Gul believes his country's moment has come*. Διαθέσιμο στο: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/turkey/8901775/Interview-why-Turkeys-President-Abdullah-Gul-believes-his-countrys-moment-has-come.html> (πρόσβαση στις 5/2/2018)

σκοπό την εκκοσμίκευση της Τουρκίας από τον Kemal, είχαν αρνητικό αντίκτυπο⁵²⁹ σε μια μερίδα του τουρκικού λαού, ενώ παράλληλα δημιούργησε αίσθημα κατωτερότητας εκ μέρους του τουρκικού λαού από το συνεχές κυνήγι για το ‘φτάσιμο’ της Δύσης.⁵³⁰ Συνεπώς, η Ευρώπη για την Τουρκία ασκεί συνάμα μια κεντρομόλο και μια κεντρόφυγο δύναμη τόσο γεωστρατηγικά όσο και πολιτιστικά.

Μία ακόμα σημαντική συνιστώσα στο πλαίσιο της εξωτερικής πολιτικής της χώρας, όπως φαίνεται και στο πρόγραμμα του κόμματος, αποτελεί η Αμερική. Σχετικώς διαβάζουμε στο πρόγραμμα του κόμματος: «Θα συνεχιστεί η συνεργασία της Τουρκίας με τις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής για πολλά χρόνια και θα επεκτείνει αυτή τη συνεργασία στους τομείς της οικονομίας, των επενδύσεων, της επιστήμης και της τεχνολογίας».⁵³¹ Είναι φανερό από το πρόγραμμα του κόμματος πως το AK Parti δεν επιδιώκει μόνο τη διατήρηση φιλικών σχέσεων σε επίπεδο κρατών με την Αμερική αλλά ενδιαφέρεται να συνδεθεί μαζί της σε πολλούς νευραλγικούς τομείς.

Εντούτοις, όπως αναλύσαμε προηγουμένως στον πολιτικό λόγο του κόμματος αναφορικά με τις σχέσεις Τουρκίας-Ευρώπης, παρομοίως στο πλαίσιο των Αμερικανο-Τουρκικών σχέσεων φαίνεται να υπάρχουν αντίστοιχες ασυνέχειες στον πολιτικό λόγο των μελών του AK Parti. Αξίζει να αναφερθεί πως συχνά πυκνά έχουμε γίνει μάρτυρες έντονων φραστικών επεισοδίων από τον Erdoğan είτε ως Πρωθυπουργός είτε ως Πρόεδρος της Τουρκικής Δημοκρατίας απέναντι στην Αμερική, σε στιγμές όξυνσης των Αμερικανοτουρκικών σχέσεων. Ο Πρόεδρος Recep Tayyip Erdoğan ζήτησε «να μποϊκοτάρουν τα iPhones όπως και άλλα προϊόντα (που εισάγονται) από Αμερική».⁵³² Αυτή η δήλωση αποτελεί ένα μόνο παράδειγμα και μάλιστα από τα πιο πρόσφατα του αντι-αμερικανικού λόγου του Erdoğan, που σηματοδότησε νέο κύμα θυμού εκ μέρους του τουρκικού λαού. Ανάμεσα στον αντίκτυπο που είχε, ήταν και το γεγονός πως μια

⁵²⁹ «Στα τουρκικά ο όρος ‘μεταρρύθμιση’ αποδίδεται με την λέξη *devrim* που σημαίνει ταυτόχρονα και επανάσταση. Έτσι οι αναφερόμενες μεταρρυθμίσεις στη γειτονική χώρα συχνά γίνονται αντιληπτές από ορισμένους κύκλους σαν μια σειρά επαναστατικών κινήσεων που επιφέρουν και το επαναστατικό δικαίωμα να υποστηρίζονται και να επιβάλλονται μετά βίας και συχνά ακόμα και κατά της θέλησης των ‘συντηρητικών’ και ‘αντιεπαναστατικών’ δυνάμεων. Είναι γνωστό και εκλαμβάνεται ως θετικό από μια μερίδα της τουρκικής κοινωνίας το απόφθεγμα ‘για το λαό παρά τη θέληση του λαού’». Μήλλας, Ηρ. (2001). *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων: σχολικά βιβλία, ιστοριογραφία, λογοτεχνία και εθνικά στερεότυπα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ.119 υποσημείωση 8.

⁵³⁰ Βλέπε αναλυτικά στο: Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *op. cit.*, σ.172.

⁵³¹ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁵³² Jones, Dorian. *Anti-Americanism Rises in Turkey as US-Turkish Tensions Escalate*, 23/8/2018 <https://www.voanews.com/a/anti-americanism-rises-in-turkey-as-us-turkish-tensions-escalate/4541086.html> (τελευταία πρόσβαση στις 8/2/2019)

παρέα ανδρών από τα Adana έβαλε φωτιά σε δολάρια απαθανατίζοντας τη στιγμή στο φωτογραφικό φακό.⁵³³

Η αφετηρία για το αντι-αμερικανικό αίσθημα στην Τουρκία φαίνεται να υπάρχει ταυτόχρονα με την έναρξη των διμερών σχέσεων.⁵³⁴ Ωστόσο, ο αντι-αμερικανισμός εξαπλώθηκε ταχύτατα τις αρχές της δεκαετίας του 1960 και περιγράφεται από την Füsün Türkmen ως κυρίαρχος-εθνικιστικός αντι-αμερικανισμός σύμφωνα με το μοντέλο των Katzenstein και Keohane.⁵³⁵

Η ίδια η Τουρκία 'θεωρεί' ότι έχει τη δυνατότητα να είναι μεγάλη δύναμη. Ακριβέστερα οι πολιτικοί στην Τουρκία υποστηρίζουν ότι η χώρα είναι σε θέση να αποτελεί περιφερειακή δύναμη στη Μέση Ανατολή και την Ευρασία. Κατά τη διάρκεια της θητείας του ως Υπουργός Εξωτερικών, ο Αχμέτ Νταβούτογλου υποστήριξε ότι «η Τουρκία είναι ο φυσικός κληρονόμος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που κάποτε ενοποίησε τον μουσουλμανικό κόσμο και ως εκ τούτου έχει τη δυνατότητα να γίνει μια διαπεριφερειακή δύναμη που μπορεί να βοηθήσει άλλη μια φορά να ενοποιηθεί ο μουσουλμανικός κόσμος».⁵³⁶ Από την άλλη πλευρά, σύμφωνα με τον Ömer Taşpınar, μια μεγάλη πλειοψηφία των Τούρκων πολιτών περιγράφουν τους εαυτούς τους ως αντι-Αμερικανούς. Αυτοί οι άνθρωποι πολύ συχνά κατηγορούν τις Ηνωμένες Πολιτείες για σχεδόν κάθε εγχώριο ζήτημα που αντιμετωπίζει η Τουρκία. Ισχυρίζονται επίσης ότι αυτό είναι ένα είδος αμερικανικού 'εθνικού χόμπι'.⁵³⁷ Υπό αυτό το πρίσμα ο αντι-αμερικανισμός στην Τουρκία έχει τη λειτουργία ενός 'εξωτερικού' εχθρού, που αντιλαμβάνεται την Τουρκία ως το 'παιχνιδάκι' μιας ισχυρής χώρας. Ο αντι-

⁵³³ Εφημερίδα En Son Haber, *Adanalılar iPhone'u boykot etti, dolar yaktı*, 15/8/2018 <https://www.ensonhaber.com/adanalilar-iphonu-boykot-etti-dolar-yakti.html> (τελευταία πρόσβαση στις 8/1/2019)

⁵³⁴ «Είναι γενικά αποδεκτό ότι οι επίσημες σχέσεις μεταξύ Ηνωμένων Πολιτειών και Τουρκίας άρχισαν το 1800 με την επίσκεψη της αμερικανικής φρεγάτας 'George Washington'». Βλέπε Aydın, M. (2004). Introduction. In M. Aydın, & Ç. Erhan (Eds.), *Turkish-American Relations: Past, Present and Future*. London: Routledge, σ. Xviii. «Πριν από την ίδρυση της νέας Τουρκικής Δημοκρατίας του 1923, έχουν δημιουργηθεί αρνητικά στερεότυπα στις Ηνωμένες Πολιτείες κατά της Τουρκίας. Αυτά τα στερεότυπα των 'Τρομερών Τούρκων' δημιουργήθηκαν από ορισμένες αποστολές και ομάδες αρμενίων που σκόπευαν να ευαισθητοποιήσουν και να υπενθυμίσουν στους ανθρώπους τις τραγικές αρμενικές απελάσεις που σημειώθηκαν κατά τη διάρκεια του Α' Παγκοσμίου Πολέμου». Yılmaz, Ş. (2006, March). Challenging the Stereotypes: Turkish-American Relations in the Inter-war Era. *Middle Eastern Studies*, 42(2), σ.224.

⁵³⁵ Türkmen, F. (2010). Anti-Americanism as a Default Ideology of Opposition: Turkey as a Case Study. *Turkish Studies*, 11(3), σ.342.

⁵³⁶ Walker, J. W. (2011). Turkey's Global strategy: Introduction: the sources of Turkish Grand Strategy- 'Strategic Depth' and 'Zero Problems' in Context. *LSE Ideas*, σ.7.

⁵³⁷ Taşpınar, Ö. (2011). The Rise of Turkish Gaulism: Getting Turkish-American Relations Right. *Insight Turkey*, 13(1), σ.11.

αμερικανισμός σίγουρα δεν προέκυψε στην τουρκική πολιτική σκηνή με το AK Parti, αλλά το κόμμα και συγκεκριμένα ο Erdoğan κάθε φορά που κάνει κάποια αναφορά στον πολιτικό του λόγο, κατά της Αμερικής, φαίνεται να ξυπνά εκείνα τα αντανάκλαστα του τουρκικού λαού που τον οδηγούν σε ένα αντιαμερικανικό ‘ντελίριο’. Εντούτοις, όσο έντονα και γρήγορα ξεσπά ο θυμός απέναντι στην Αμερική τόσο γρήγορα και εύκολα ξεχνιέται και εκτονώνεται η ένταση, πράγμα που μαρτυρά τον εργαλειώδη χαρακτήρα που έχει η αντιαμερικανική ρητορική στο λόγο του Erdoğan. Άλλωστε, σύμφωνα με τον James Mc Gregor Burns, ο οποίος ασχολούμενος με τους τύπους της ηγεσίας, «ανέπτυξε τον όρο ‘μετασχηματιστές ηγέτες’ (transformational leaders) το 1978, διευκρινίζοντας παράλληλα πως οι ‘μετασχηματιστές ηγέτες’ (transformational leaders) χρησιμοποιούν τις συγκρούσεις και τις κρίσεις με σκοπό να αυξήσουν τη συνείδηση ευαισθητοποίησης των οπαδών τους και να τους μεταμορφώσουν κυρίως κάνοντας έκκληση στα ανώτερα ιδανικά και τις ηθικές αξίες τους, παρά στα βασικά συναισθήματα φόβου, απληστίας και μίσους».⁵³⁸ Με αυτό τον τρόπο, οι οπαδοί εμπνέονται έτσι ώστε να ανταποκριθούν στη διαδικασία της αλλαγής που προωθεί ο μετασχηματιστής ηγέτης για το καλό της ομάδας. Προσαρμόζοντας τη θεωρία αυτή στο παράδειγμα της Τουρκίας, διαπιστώνουμε πως ο Erdoğan μέσα από τις συγκρούσεις, καταφέρνει να δημιουργήσει μετασχηματιστικές κοινωνικές συνθήκες, προς όφελος της δικής του πολιτικής.

Ένας ακόμα σημαντικός όρος που συναντάμε συνέχεια, μέσα στο καταστατικό του κόμματος, στο πρόγραμμα αλλά και στον πολιτικό λόγο του Erdoğan είναι η ‘Εθνική Βούληση’ (Milli İrade). Η έννοια της εθνικής βούλησης εκφράζει ουσιαστικά την έννοια της λαϊκής κυριαρχίας. Ο όρος αυτός δεν αποτελεί επινόηση του AK Parti. Μέχρι τη μετάβαση της Τουρκίας σε ένα πολυκομματικό σύστημα, ο όρος εθνική βούληση θα χρησιμοποιηθεί, ως ένα από τα δημοκρατικά ιδεώδη που υπογραμμίζουν την κυριαρχία του λαού απέναντι στην κυριαρχία του σουλτανάτου.⁵³⁹ Ο Erdoğan κάνει χρήση του όρου για να υπογραμμίσει τη σημασία των εκλογών και των αποτελεσμάτων τους, ως ένδειξη επικράτησης της εθνικής βούλησης. Συγκεκριμένα, σε ομιλία του ο Erdoğan στις 01.01.2004 φαίνεται να υποστηρίζει τα εξής: «Η

⁵³⁸ Nye, S. J. (2013). *Presidential Leadership and creation of the American Era*. United States of America: Princeton University Press, σ.7.

⁵³⁹ Köker, L. (1990). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları, σ.149.

δημοκρατική μας πλειοψηφία στη βουλή βασίζεται στη βούληση του έθνους. Η προσβολή του κοινοβουλίου σημαίνει προσβολή του έθνους. Κανείς δεν πρέπει να περιορίσει τα όρια της πολιτικής με τη δημιουργία ακατέργαστων πλουραλιστικών συζητήσεων. Γνωρίζουμε και πιστεύουμε ότι ο πλουραλισμός είναι η βασική αρχή της δημοκρατίας. Αλλά η λογική της πλουραλιστικής δημοκρατίας βασίζεται στην αρχή της πλειοψηφίας, αλλιώς η μειοψηφία θα κυριαρχήσει έναντι της πλειοψηφίας, που μόλις είπα πριν, αυτό προκαλεί τον αυταρχισμό. Είμαστε μια χώρα που αρνείται τον αυταρχισμό και αποδέχεται τη δημοκρατία. Ως εκ τούτου, κανένας δεν πρέπει να επιχειρήσει να υποτιμήσει τη δύναμη του AK Parti που δίνεται από την πλειοψηφία των ανθρώπων και κανένας δεν πρέπει να προσπαθήσει να παρουσιάσει αυτή την εξουσία ως κάτι ασήμαντο».⁵⁴⁰

Με άλλα λόγια, η κυριαρχία, και επομένως και η εξουσία, θεωρείται πως παραχωρείται ολόκληρη στο λαό σαν να είναι ένα σώμα. Ωστόσο, όπως ισχυρίζεται ο Lefort, ακολουθώντας την σκέψη του Tocqueville, η εξουσία, έχει απελευθερωθεί από την αυθαιρεσία της προσωπικής κυριαρχίας, ενός μονάρχη για παράδειγμα, και φαίνεται να μην ανήκει σε κανέναν, εκτός από την αφηρημένη έννοια του λαού.⁵⁴¹

Καταληκτικά, στο νήμα συγγραφής της παρούσας ενότητας μπορούμε να συμπυκνώσουμε τα γραφέντα, τονίζοντας ότι ενώ στον νεωτερικό κεμαλικό κρατικό/κοινωνικό φιλελευθερισμό, το κράτος, σύμφωνα άλλωστε με τη φιλελεύθερη θεωρία, συνιστά τον 'νυχτοφύλακα', στο μετανεωτερικό Ερντογανικό κράτος νυχτοφύλακας/θεματοφύλακας είναι τώρα το Ισλάμ. Γεγονός που επιβεβαιώνει ή και επιρρωνύει την υιοθετούμενη διαλεκτική προσέγγιση.

1.8.1 Οι πολιτικές μεταρρυθμίσεις επί AK Parti

Η ιστορικό-πολιτική πορεία του τουρκικού κράτους είναι άμεσα συνυφασμένη με τη γεωπολιτική, τη θρησκεία και τις επιλογές της τουρκικής ηγεσίας που άλλοτε λειτούργησαν σύμφωνα με το πνεύμα του νόμου στη διαδρομή της Τουρκίας και άλλοτε υπό το βάρος του ξένου παράγοντα. Αυτή η διαπίστωση είναι καίρια για την επιχειρούμενη ανάλυση και τελεί σε ευθεία αντανάκλαση με την περίπτωση της

⁵⁴⁰ Oral, B. (2015). *An Analysis Of The National Will Discourse Of Erdoğan: From 'Nation-As-One' To 'Nation As Us'*, (Διπλωματική Εργασία), Middle East Technical University, σ.118.

⁵⁴¹ Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, σ.15

Ελλάδας και του ΠΑΣΟΚ.

Διττά, Ελλάδα και Τουρκία, και οι αντίστοιχες κομματικές ηγεσίες που αποτελούν το κέντρο βάρους της παρούσας διατριβής κλήθηκαν να ανταποκριθούν στα κελεύσματα της εποχής και της δομής του διεθνούς συστήματος, με τρόπο που άλλοτε επιβεβαίωνε το ιδεολογικό τους υπόβαθρο και άλλοτε προχωρούσε σε ένα μετασχηματισμό του.

Τούτων δοθέντων, ανιχνεύοντας στο αντίστοιχο προγενέστερο χρονικό διάστημα, το εσωτερικό και εξωτερικό περιβάλλον της Τουρκίας, πριν μεταβούμε στην εποχή και τις τομές που έφερε το AK Parti, παρατηρούμε ότι «η ιστορία της εικοσαετίας μετά το 1973, είναι η ιστορία ενός κόσμου που έχασε τα υποστηρίγματά του και γλίστρησε προς την αστάθεια και την κρίση», σημειώνει ο Hobsbawm,⁵⁴² για να καταδείξει με αυτό τον τρόπο τις ραγδαίες αλλαγές και τη σταδιακή επιβολή του νεοφιλελεύθερου μοντέλου ανάπτυξης του καπιταλισμού⁵⁴³ στη Δύση. Οι αλλαγές αυτές επηρέασαν καθοριστικά και τη Δύση και την Ανατολή. «Οι πρώτες ενδείξεις μετασχηματισμού της Τουρκικής κοινωνίας παρουσιάζονται κυρίως στην οικονομία. Αφετηρία είναι η αλλαγή της φιλοσοφίας του Τουρκικού κράτους, το οποίο ενστερνίζεται τις διεθνείς αλλαγές, ενώ κατόπιν το κράτος μεταλαμπαδεύει το μετασχηματισμό αυτό μέσω της οικονομίας στην κοινωνία».⁵⁴⁴

Χαρακτηριστικό παράδειγμα του παραπάνω συλλογισμού αποτελεί η εφαρμογή του νεοφιλελευθερισμού στην Τουρκία.⁵⁴⁵ Ειδικότερα, το αντιπολιτευτικό ρεύμα του ισλαμικού κινήματος, αρχικά, κατάφερε να συσπειρωθεί με την εφαρμογή του σχεδίου

⁵⁴² Hobsbawm, E. (2004). *Η εποχή των άκρων. Ο σύντομος εικοστός αιώνας 1914-1991*. Αθήνα: Θεμέλιο, σ.515.

⁵⁴³ Όπως λέει ο Hobsbawm αναφερόμενος στην παγκόσμια επικράτηση του καπιταλισμού κατά το δεύτερο ήμισυ του 19^{ου} αιώνα «Ήταν ο θρίαμβος μιας κοινωνίας που πίστευε ότι η οικονομική ανάπτυξη βασιζόταν στον ανταγωνισμό των ιδιωτικών επιχειρήσεων, στο να αγοράζει κανείς τα πάντα (ακόμα και την εργασία), όσο το δυνατόν φθηνότερα και να την πουλάει όσο το δυνατόν ακριβότερα». Βλ. Hobsbawm, E. (2003). *Η εποχή του κεφαλαίου 1848-1875*. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., σ. 15.

⁵⁴⁴ Η Τουρκία σύμφωνα με τον Τεάζη είναι ανατολικού τύπου κοινωνία (doğulu Toplum), όπου ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά είναι πως μετασχηματίζεται όταν πρώτα αλλάξουν οι διεθνείς συγκυρίες. Christos Teazis, op. cit., σ.18.

⁵⁴⁵ Ο Özal παρέμεινε πρωθυπουργός από το 1983 μέχρι το 1990. «Η ορμή και η ισχύς της διακυβέρνησης Özal άλλαξε σε πολλούς τομείς την κατάσταση στην Τουρκία. Η σταθερή βελτίωση του βιοτικού επιπέδου οδήγησε στον πολλαπλασιασμό των εγκαταστάσεων ελεύθερου χρόνου στις μεγάλες πόλεις και στη δημιουργία μιας αναγνωρίσιμης τάξης «νεόπλουτων». Η δημιουργία αυτής της τάξης συνοδεύεται από την αύξηση των συμβόλων της ισλαμικής πίστης την οποία υποστήριζε ανοιχτά ο Özal και η κυβέρνησή του. Την περίοδο επικράτησης του Νεοφιλελευθερισμού, δημιούργησε τράπεζες που λειτουργούσαν με βάση το ισλαμικό τραπεζικό δίκαιο δηλαδή δανείζονταν οι επιχειρήσεις χωρίς τόκο και με τον τρόπο αυτό ενέτασε τους «ανεξάρτητους» Τούρκους επιχειρηματίες, σιγά σιγά στο διεθνές οικονομικό σύστημα». Βλ. Shankland, D. (2003). *Ισλάμ και κοινωνία στην Τουρκία*. Αθήνα: Κριτική, σ.80-81.

Μάρσαλ (Μάρτιος 1947).⁵⁴⁶ Συνεπώς, οι σπόροι του ισλαμικού κινήματος, είχαν ήδη πέσει την περίοδο του (CHP) Ρεπουμπλικανικού Λαϊκού κόμματος.⁵⁴⁷ Ο εκδημοκρατισμός – αμερικανοποίηση, όπως την αναφέρει ο Τεάζης,⁵⁴⁸ του σχεδίου Μάρσαλ, η αλά Τούρκα αμερικανοποίηση, θα μπορούσαμε να προεκτείνουμε, βοήθησε να εκκολαφθεί η ισλαμική ιδέα. Με άλλα λόγια, υπό το οικονομικό και αδήριτα γεωπολιτικό κέλυφος των ΗΠΑ, η Τουρκία εγκολπώνοντας τις επιταγές της πρόσδεσης στο άρμα του NATO επέδειξε και το αντίστοιχο πρόσωπο σε ό,τι είχε να κάνει με το θρησκευτικό παράγοντα. Την περίοδο άλλωστε διακυβέρνησης του Δημοκρατικού κόμματος Demokrat Parti (1950-1960) οι μεταρρυθμίσεις που αφορούσαν το θέμα της θρησκείας επεκτάθηκαν και παγιώθηκαν.⁵⁴⁹

Ιδιαίτερα μετά το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου πολέμου και κάτω από την πίεση της οικονομικής φιλελευθεροποίησης του συστήματος, άνοιξε η μέχρι τότε κλειστή κοινωνία της Τουρκίας σε ζητήματα θρησκευτικών ελευθεριών και ξεκίνησε μια διαδικασία εκδημοκρατισμού. Το Δημοκρατικό Κόμμα (DP) ναι μεν σεβάστηκε τυπικά τις αρχές του Κεμαλισμού, στην ουσία, όμως, εισήγαγε μια φιλελεύθερη οικονομία και προχώρησε στην άρση απαγόρευσης της λειτουργίας θρησκευτικών ομάδων.⁵⁵⁰ Το πραξικόπημα του 1960, το οποίο ήταν και το πρώτο στην Τουρκία από την ίδρυση του Τουρκικού κράτους, κατοχύρωσε τη θεσμική αυτονομία του στρατεύματος, μέσα στο πολιτικό σύστημα και έδωσε τη δυνατότητα στους στρατιωτικούς να επεμβαίνουν για τη διασφάλιση του καθεστώτος. Επίσης, με το Σύνταγμα του 1961 τέθηκαν νέες δομές και πλαίσιο λειτουργίας της Τουρκικής Δημοκρατίας, δομές που μείωσαν την καταπίεση και έδωσαν ένα πεδίο ελευθερίας στα θρησκευτικά τάγματα.⁵⁵¹

⁵⁴⁶ Με τον όρο «σχέδιο Marshall» αποκαλείται η οικονομική ενίσχυση κρατών της ευρωπαϊκής ηπείρου, όργανο της εξωτερικής πολιτικής των Η.Π.Α. μετά τη λήξη του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου και της αντίληψης ότι η επικράτηση του κομμουνισμού θα αποτελούσε κίνδυνο για τα συμφέροντα και των Ηνωμένων Πολιτειών. Μερικές από τις συνέπειες του σχεδίου Μάρσαλ στην Τουρκία ήταν: α) 27 Ιανουαρίου 1947 γίνεται δεκτή η εξωσχολική θρησκευτική εκπαίδευση, β) 25 Νοεμβρίου 1947 τα θρησκευτικά επιτρέπονται ως μάθημα επιλογής στα σχολεία και γ) το 1949 ιδρύεται η θρησκευτική Σχολή στην Άγκυρα. Βλ. στο Teazis, Christos. (2011). op. cit., σ.44.

⁵⁴⁷ Teazis, Christos. op. cit., σ.45.

⁵⁴⁸ Teazis, Christos. ibid, σ. 44.

⁵⁴⁹ «Με πρώτη και ίσως πιο σημαντική μεταρρύθμιση, την ανάγνωση της προσευχής ξανά στην αραβική γλώσσα που έγινε το 1950». Βλ. Teazis, Christos, σ. 48.

⁵⁵⁰ Τη περίοδο του DP αρκετές θρησκευτικές ομάδες όπως οι Nurcu, Süleymanci και Nakşibendi στήριξαν την διαδικασία του εκσυγχρονισμού και για να συνεχίσει το DP να έχει την στήριξη τους προχώρησε σε μια σειρά συμβολικών βημάτων προς αυτή την κατεύθυνση. Βλ. Hakan, Y. M. (2005). 'Millî Görüş Hareketi, Muhalif ve Modernist Gelenek' (το κίνημα της Εθνικής Άποψης, συντηρητική και εκσυγχρονιστική παράδοση). στο Y. Aktay (επιμ.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık (τόμος 6). İstanbul: İletişim Yayınları, σ.592.

⁵⁵¹ Teazis, Christos, σ. 47.

Ο ακρογωνιαίος λίθος της «νέας» φάσης της οικονομίας στην Τουρκία εντοπίζεται τη δεκαετία του 1980, όταν υποχωρούν οι προστατευτικές οικονομικές πολιτικές και οι δυνάμεις της αγοράς ανέλαβαν τον έλεγχο.⁵⁵² Ουσιαστικά, ο κεμαλισμός έκανε βήματα υπαναχώρησης στον άλλοτε ‘άσπονδο εχθρό’ του, το Ισλάμ, μπροστά στο φόβο του κομμουνισμού.⁵⁵³ «Οι ΗΠΑ υποστήριξαν την Τουρκία ως παράδειγμα μιας ‘μετριοπαθούς ισλαμικής χώρας’: ούτε μια ριζοσπαστική που θα εμπόδιζε τα αμερικανικά συμφέροντα στη Μέση Ανατολή ούτε την Τουρκία του παρελθόντος, που επέτρεψε την εμφάνιση του σοσιαλισμού. Ως εκ τούτου, οι ΗΠΑ υποστήριξαν την προσπάθεια της κυβέρνησης της Τουρκίας να επιβάλει το Ισλάμ ως ισχυρό παράγοντα στην πολιτική, πιστεύοντας ότι αυτό θα μείωνε την πιθανότητα τα σοσιαλιστικά ή κομμουνιστικά κινήματα να αποκτήσουν εξουσία στην Τουρκία».⁵⁵⁴

Το ιστορικό της απόφασης όσον αφορά στην προβολή του Ισλάμ στον αντίποδα του κομμουνισμού σκιαγραφείται πιο καθαρά, μέσα από το πραξικόπημα του 1980. Εκείνη την περίοδο είχε διασαλευτεί η δημόσια τάξη. Μέσα σε μία κατάσταση χάους, όπου 200 περίπου άνθρωποι είχαν χάσει τη ζωή τους, ο στρατός με πραξικόπημα κατέλαβε την εξουσία.⁵⁵⁵ Την περίοδο εκείνη, ο στρατός έλαβε πλήθος μέτρων με σκοπό να αποφευχθεί παρόμοια κατάσταση στο μέλλον. Ως σημαντικότερο μέσο για την αποτροπή της επιρροής κομμουνιστικών/αριστερών ιδεών, κυρίως στη νεολαία, θεωρείται η σχετική υποχώρηση των μέτρων εκκοσμίκευσης προς όφελος του Ισλάμ

⁵⁵² Τα αποτελέσματα της οικονομικής πολιτικής εκείνης της περιόδου φτάνουν μέχρι την περίοδο διακυβέρνησης του ΑΚ Ραττί. Τις τελευταίες δεκαετίες, το τοπίο του εμπορίου στην Τουρκία υπέστη μια δραστική μεταμόρφωση. «Οι έμποροι μεγάλης κλίμακας, οι οποίοι ξεκίνησαν από γνωστές εγχώριες εταιρείες, διεθνείς εμπορικές επιχειρήσεις ή ανθηρές εγχώριες επιχειρήσεις, άρχισαν να κυριαρχούν στο τομέα της λιανικής πώλησης στην Τουρκία από τη δεκαετία του '90, μειώνοντας στην αγορά το μερίδιο των μικρών επιχειρήσεων και αλλάζοντας την κατακερματισμένη εμπορική δομή της χώρας. Αυτή η μετατροπή σε μεγάλης-κλίμακας εμπόριο συμβαδίζει με την άνοδο του εμπορικού κέντρου ως το νέο περιβάλλον αγορών». Τα αποτελέσματα της οικονομικής πολιτικής εκείνης της περιόδου φτάνουν μέχρι την περίοδο διακυβέρνησης του ΑΚ Ραττί. Τις τελευταίες δεκαετίες, το τοπίο του εμπορίου στην Τουρκία υπέστη μια δραστική μεταμόρφωση. «Οι έμποροι μεγάλης κλίμακας, οι οποίοι ξεκίνησαν από γνωστές εγχώριες εταιρείες, διεθνείς εμπορικές επιχειρήσεις ή ανθηρές εγχώριες επιχειρήσεις, άρχισαν να κυριαρχούν στο τομέα της λιανικής πώλησης στην Τουρκία από τη δεκαετία του '90, μειώνοντας στην αγορά το μερίδιο των μικρών επιχειρήσεων και αλλάζοντας την κατακερματισμένη εμπορική δομή της χώρας. Αυτή η μετατροπή σε μεγάλης-κλίμακας εμπόριο συμβαδίζει με την άνοδο του εμπορικού κέντρου ως το νέο περιβάλλον αγορών. Συνέπεια αυτής της διαδικασίας και της οικονομικής πολιτικής του ΑΚ Ραττί ήταν τον Οκτώβριο του 2014 ο αριθμός των εμπορικών κέντρων που υπήρχε στην Τουρκία αυξήθηκε σε 342». Feyda, Sayan-Cengiz. (2016). *Beyond Headscarf Culture In Turkey's Retail Sector*. New York: Palgrave Macmillan, σ.56-57.

⁵⁵³ Αναγνωστοπούλου, Σ. (2004). *op. cit.*, σ.66-67.

⁵⁵⁴ Kaya, I. (2004). *op. cit.*, σ.101.

⁵⁵⁵ Shankland, D. (2003). *op. cit.*, σ.82-84. Αναλυτική περιγραφή του Πραξικόπηματος του '80 βλ. Φουντεδάκη, Π. (2002). *Το Τουρκικό Πολίτευμα-Το Χωλό Δημοκρατικό Πρότυπο και οι Θεσπισμένες Παρεκκλίσεις του*. Αθήνα/Κομοτηνή: Σάκκουλα.

και κυρίως η επαναφορά του Ισλάμ στην εκπαίδευση.⁵⁵⁶

Χαρακτηριστικά, το ζήτημα της θρησκευτικής εκπαίδευσης των İmam Hatip Liseleri αποτελεί κι αυτό ένα θέμα που ήρθε στο προσκήνιο εντονότερα την περίοδο του Δημοκρατικού κόμματος (DP) όπου άνοιξαν το 1951 τα πρώτα θρησκευτικά σχολεία σε Κωνσταντινούπολη, Άγκυρα, Ικόνιο, Άδανα, Ισπάρτα και Καχραμανμαράς μετά από μακρά διακοπή λειτουργίας τους από το κεμαλικό καθεστώς το 1932.⁵⁵⁷ Είναι τέτοια η σημασία των θρησκευτικών σχολείων για το ισλαμικό κίνημα στην Τουρκία που ο Erbakan φαίνεται να είχε δηλώσει πως αποτελούν τη ‘πίσω αυλή’ του πολιτικού Ισλάμ στην Τουρκία.⁵⁵⁸

Είναι καίριας σημασίας να υπογραμμιστεί ότι η ιστορία των İmam Hatip Liseleri θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως αντανακλά τη διαλεκτική σχέση μεταξύ του ισλαμικού κινήματος και της κεμαλικής ιδεολογίας στην Τουρκική Δημοκρατία.

Ο αντίστοιχος συσχετισμός δυνάμεων κάθε φορά επέβαλε τη δική του βούληση με σκοπό να καθυποτάξει τη θέληση της άλλης πλευράς. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός πως μετά τη μονοκομματική περίοδο του κεμαλικού κόμματος Cumhuriyet Halk Partisi CHP, προκειμένου το ίδιο να επιτύχει την εκλογική του αποτελεσματικότητα αποφάσισε να γίνει πιο διαλλακτικό στο ζήτημα της θρησκευτικής εκπαίδευσης.

Ο κεμαλιστής Neşet Çağatay γράφει χαρακτηριστικά: «Το CHP σαφώς και είδε τη πρόθεση και την τάση αυτών των νέων κομμάτων (της αντιπολίτευσης που υπόσχονταν θρησκευτικές ελευθερίες) και κατάλαβε ότι για να παραμείνει στην εξουσία, έπρεπε με κάποιο τρόπο να ικανοποιήσει το θρησκευτικό αίσθημα του λαού. Ήδη από το 1948, είχαν εμφανιστεί ισλαμικές ομάδες μέσα στα κόμματα, οι οποίες δημιούργησαν ένα περιβάλλον πρόσφορο για την εμφάνιση θρησκευτικών διενέξεων. Ιδιαίτερη προσοχή δόθηκε στη διδασκαλία του μαθήματος των θρησκευτικών στα σχολεία και στην επαναλειτουργία των İmam Hatip Liseleri. Το CHP άρχισε να κάνει παραχωρήσεις για να προσελκύσει νέους ψηφοφόρους, ενόψει αυτής της νέας τάσης. Η επιτροπή που ιδρύθηκε το 1946 στην ομάδα του κόμματος, αποφάσισε την 1η Φεβρουαρίου 1949, τα προαιρετικά θρησκευτικά μαθήματα να συμπεριληφθούν στο αναλυτικό πρόγραμμα

⁵⁵⁶ Αναγνωστοπούλου, Σ. (2004). *ibid*, σ.67.

⁵⁵⁷ Λεπτομέρειες για την ιστορία των İmam Hatip Liseleri βλέπε: Σύλλογος Ιεροδιδασκαλείων (İmam Hatipler Derneği ÖNDER) <http://www.onder.org.tr/Kurumsal/sayfa/tarihce> (τελευταία πρόσβαση στις 10/3/2018)

⁵⁵⁸ Εφημερίδα Balıklıgöl, *Erbakan ne demisti, medya nasil vermisti?* 27/2/2012 <http://www.balikligol.com/magazin/erbakan-ne-demisti-medya-nasil-vermisti-h13365.html> (τελευταία πρόσβαση στις 10/3/2018)

του δημοτικού σχολείου. Ενώ στις αρχές του ίδιου έτους ξεκίνησαν μαθήματα Imam Hatip».

Η φοίτηση στα Imam Hatip Liseleri μέχρι και το 1950 ήταν αποκλειστικά για αγόρια, εφόσον περιοριζόταν στην εκπαίδευση μόνο μελλοντικών Ιμάμηδων. Εντούτοις, ύστερα από αγωγή που κατέθεσαν γονείς κοριτσιού που επιθυμούσαν το παιδί τους να φοιτήσει στο θρησκευτικό σχολείο, αυτό άλλαξε. Με τελεσίδικη απόφαση του Ανώτατου Δικαστηρίου στην Τουρκία στις 14/12/1976 θεσπίστηκε με το νόμο 1976/4374 η φοίτηση και των κοριτσιών στα θρησκευτικά σχολεία.⁵⁵⁹ Αξίζει να αναφερθεί πως η φοίτηση των κοριτσιών στα θρησκευτικά σχολεία προτιμούνταν από γονείς κοριτσιών που επιθυμούσαν οι κόρες τους να φορούν μαντήλα. Στα ενιαία λύκεια, όπως άλλωστε και στα πανεπιστήμια, η μαντήλα ήταν απαγορευμένη και τα κορίτσια που επιθυμούσαν να φορούν και να σπουδάσουν είτε την έβγαζαν όταν εισέρχονταν στο χώρο του σχολείου και του πανεπιστημίου ή φρόντιζαν να την καλύψουν με καπέλο, κατά την είσοδό τους. Γι' αυτό σε έρευνα του TESEV διαβάζουμε πως ένα ενδιαφέρον στοιχείο είναι το γεγονός πως οι σπουδαστές στα Imam Hatip προέρχονταν κυρίως από την επαρχία, ενώ οι σπουδάστριες από αστικές περιοχές.⁵⁶⁰

Αξίζει να σημειωθεί πως οι απόφοιτοι των σχολείων αυτών που συμμετείχαν στις παντουρκικές εξετάσεις για την εισαγωγή τους στα πανεπιστήμια θα μοριοδοτούνταν με συντελεστή βαρύτητας σε περίπτωση που επιθυμούσαν να εισαχθούν σε θεολογικές σχολές. Η διαμάχη, εντούτοις, ξεκίνησε, όταν οι απόφοιτοι των Imam Hatip επιθυμούσαν να εισαχθούν σε σχολές που δεν είχαν θεολογικό προσανατολισμό, όπως η νομική κ.α. Παρόλο που οι απόφοιτοι των Imam Hatip για να μπουν σε σχολές που δεν ήταν θεολογικές θα έπρεπε η βαθμολογία τους να είναι υψηλότερη σε σχέση με τους αποφοίτους ενιαίων λυκείων, εντούτοις, οι κεμαλιστές επιθυμούσαν την καθολική απαγόρευση πρόσβασης των μαθητών αυτών σε σχολές πέραν της θεολογικής. Η πρώτη σοβαρή ένσταση απέναντι στην ελεύθερη επιλογή πανεπιστημιακής σχολής των αποφοίτων Imam Hatip ήρθε από την Ένωση Τούρκων Βιομηχάνων και Επιχειρηματιών (TÜSİAD). Σύμφωνα με έρευνα του ίδιου του TÜSİAD που έγινε το 1988, περίπου το 32% των αποφοίτων των θρησκευτικών σχολείων επέλεξε να

⁵⁵⁹ Çakır, R., Bozan, I., & Talu, B. (2004). *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: TESEV Yayınları, σ. 20. Διαθέσιμο και στο :

http://tese.org.tr/wp-content/uploads/2015/11/Imam_Hatip_Liseleri_Efsaneler_Ve_Gercekler.pdf

(τελευταία πρόσβαση στις 6/7/2018)

⁵⁶⁰ Çakır, R., Bozan, I., & Talu, B. *ibid*, σ.49.

συνεχίσει τη φοίτησή του, βάζοντας ως πρώτη επιλογή προτίμησης νομικές σχολές, δείχνοντας με αυτό τον τρόπο πως οι νομικές σχολές ήταν σε πρώτη ζήτηση σε σχέση με άλλες θεολογικές σχολές.⁵⁶¹

Δεδομένου ότι, κατά τη δεκαετία του 1990, πολλοί απόφοιτοι σχολών των İmam Hatip ξεκίνησαν να εισέρχονται στα πανεπιστήμια σε σχολές που δεν ήταν θεολογικές, το ζήτημα των İmam Hatip έγινε σημείο τριβής, μεταξύ της κυβέρνησης Erbakan και του στρατού. Τα İmam Hatip σταμάτησαν τη λειτουργία τους με εντολή του Ανώτατου Εκπαιδευτικού Ιδρύματος (YÖK) μετά το πραξικόπημα της 28^{ης} Φεβρουαρίου το 1997.⁵⁶² Η απόφαση να περιοριστεί η εισαγωγή των αποφοίτων των İmam Hatip, αποκλειστικά, σε θεολογικές σχολές, αντικατόπτριζε τους φόβους των κεμαλιστών πως τα İmam Hatip είχαν μετατραπεί σε έναν εναλλακτικό τρόπο εισαγωγής στα πανεπιστήμια.⁵⁶³

Η οριστική λύση στο ζήτημα, υπέρ της λειτουργίας των İmam Hatip, θα δοθεί επί κυβέρνησης AK Parti. Άλλωστε ο ιδρυτής του κόμματος και σημερινός Πρόεδρος της Τουρκικής Δημοκρατίας ο Recep Tayyip Erdoğan ήταν απόφοιτος θρησκευτικού σχολείου στην περιοχή της Κωνσταντινούπολης.⁵⁶⁴ Ο Erdoğan σε ομιλία του, την 1^η Ιουνίου 2004, στην Τουρκική Βουλή (TBMM) στην κυβερνητική ομάδα του κόμματός του, είπε πως θα αναστείλει την απαγόρευση για τα θρησκευτικά σχολεία.⁵⁶⁵

Το Δεκέμβριο του 2005, το Υπουργείο Παιδείας εξέδωσε κανονισμό που επέτρεπε στους σπουδαστές των İmam Hatip να λαμβάνουν επιπλέον μόρια από τα κανονικά γυμνάσια, λαμβάνοντας μαθήματα εξ αποστάσεως.⁵⁶⁶ Εντούτοις, το YÖK διατύπωσε αντιρρήσεις και το Φεβρουάριο του 2006, το αρμόδιο Δικαστήριο ανέστειλε την ισχύ του κανονισμού, εν αναμονή της τελικής απόφασης.⁵⁶⁷ Οι δύο αντικρουόμενες απόψεις, αναφορικά με το ζήτημα, είχαν να κάνουν αφενός με την πλευρά των κεμαλιστών, οι οποίοι χαρακτήρισαν το ζήτημα ως διείσδυση της κρατικής

⁵⁶¹ Çakır, R., Bozan, I., & Talu, B. *ibid*, σ.46.

⁵⁶² Σύλλογος Ιεροδιδασκαλείων (İmam Hatipler Derneği ÖNDER) <http://www.onder.org.tr/Kurumsal/sayfa/tarihce> (τελευταία πρόσβαση στις 10/3/2018)

⁵⁶³ Rutz, H. (1999). "The Rise and Demise of İmam-Hatip Schools: Discourses of Islamic Belonging and Denial in the Construction of Turkish Civil Culture". *POLAR: Political and Legal Anthropology Review*, Vol. 22,(2), σ.93-103.

⁵⁶⁴ Προεδρία της Τουρκικής Δημοκρατίας (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı) <https://www.tccb.gov.tr/receptayyiperdogan/> (τελευταία πρόσβαση στις 2/4/2018)

⁵⁶⁵ Çakır, R., Bozan, I., & Talu, B. (2004). *op. cit.*, σ.6.

⁵⁶⁶ U.S. Department of State <https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2006/71413.htm> (τελευταία πρόσβαση στις 2/9/2016)

⁵⁶⁷ U.S. Department of State <https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2006/71413.htm> (τελευταία πρόσβαση στις 2/9/2016)

γραφειοκρατίας από ισλαμιστές και αφετέρου με τους υποστηρικτές του AK Parti, οι οποίοι έθεταν το θέμα των θρησκευτικών σχολείων, στο πλαίσιο της άρσης των διακρίσεων, κατά των αποφοίτων των İmam Hatip Liseleri. Από το 2009 και έπειτα με απόφαση του ΥÖΚ τα θρησκευτικά σχολεία İmam Hatip λειτούργησαν κανονικά σε όλη την Τουρκία, μέσα στο πλαίσιο του προγράμματος με τίτλο ‘proje okulları’, ενώ στο εξωτερικό λειτουργούν 42 İmam Hatip σε 22 χώρες.⁵⁶⁸ Ο Ali Bulaç είχε αναφέρει για την απόφαση του ΥÖΚ (να αναγνωρίσει ως ισότιμα τα İmam Hatip), «πως δεν έβαλε μόνο ένα τέλος σε μια άδικη πρακτική, αλλά επίσης απομάκρυνε τη σκούρα κουρτίνα από μια πηγή φωτός».⁵⁶⁹

Μέσα από αυτή τη σύντομη ανάλυση αναφορικά με το ζήτημα της θρησκευτικής εκπαίδευσης στην Τουρκία και δεδομένου του πολιτικού συσχετισμού δυνάμεων, εξάγεται το συμπέρασμα πως το αμφιλεγόμενο στοιχείο στο ζήτημα των θρησκευτικών σχολείων δεν αφορούσε μόνο την αποκατάσταση μιας αδικίας, σε βάρος της πολιτικής έκφρασης του Ισλάμ, αλλά την καθολική επικράτησή του. Ουσιαστικά, η άνευ όρων επικράτηση των İmam Hatip Liseleri στην εκπαίδευση και η ισότιμη αναγνώρισή τους από το εκπαιδευτικό σύστημα δεν αποτελεί μόνο την εκπλήρωση ενός αιτήματος μιας μερίδας ανθρώπων στην τουρκική κοινωνία, αλλά αντανάκλα την ηγεμονική επικράτηση του ισλαμικού κινήματος σε όλα τα επίπεδα. Στην Τουρκία η δημόσια σφαίρα είναι ισλαμική και το ‘μετά-Ισλάμ’⁵⁷⁰ ή ‘διαλεκτικό-Ισλάμ’ (της μετανεωτερικότητας και του Erdoğan) προβαίνει στις αντίστοιχες αναπλαισιώσεις και σημασιολογίες.

Όσον αφορά στον τομέα της οικονομίας τα βήματα προς την απελευθέρωση της συνοδεύτηκαν από την αναδιάρθρωση διαφόρων θεσμών (ιδιωτικών, δημόσιων ή ημικρατικών). Όλες αυτές οι αλλαγές στην οικονομική πολιτική της χώρας που αποσκοπούσαν στην απελευθέρωση άνοιξαν το δρόμο για έναν ευρύτερο κοινωνικό-πολιτικό μετασχηματισμό στους κόλπους της τουρκικής κοινωνίας. Συγκεκριμένα, για αυτές τις μεταρρυθμίσεις διαβάζουμε πως, «ήταν μια εκδήλωση συμφιλίωσης θρησκευτικού-νεωτερικού καπιταλισμού που δημιουργήθηκε στη βάση του

⁵⁶⁸ Σύλλογος Ιεροδιδασκαλείων (İmam Hatipler Derneği ÖNDER) <http://www.onder.org.tr/Kurumsal/sayfa/tarihce> (τελευταία πρόσβαση στις 10/3/2018)

⁵⁶⁹ Özgür, I. (2012). *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, σ.138.

⁵⁷⁰ Για την έννοια του ‘μετά-Ισλάμ’ (post-Islam) βλέπε αναλυτικότερα στους Roy, O. (2003). *Küreselleşen İslam*. İstanbul: Metis Yayınları. Και στο Bayat, A. (2007). *Making İslam Democratic: Social Movements and the Post Islamist Turn*. California: Stanford University.

φαινομένου της αύξησης του Ισλαμισμού στην Τουρκία σήμερα και στη συζήτηση που προέκυψε από την ‘Τουρκο-Ισλαμική σύνθεση’ (Türk-İslam sentezi) και τις αποφάσεις του Οζάλ στη δεκαετία του 1980». ⁵⁷¹

Κατεξοχήν οι παραχωρήσεις στους ισλαμιστές επιταχύνθηκαν, ως επί το πλείστον, την περίοδο της πρωθυπουργίας του Turgut Özal (1983-1989), ⁵⁷² ο οποίος, μεταξύ άλλων, χρηματοδότησε ισλαμικά προσανατολισμένες εφημερίδες, τηλεοπτικούς και ραδιοφωνικούς σταθμούς. ⁵⁷³ Ο φιλελεύθερος λόγος του Özal υποχρεωτικά τον ανάγκασε να επικεντρωθεί στην πολιτική ιδιωτικοποιήσεων. «Ο Özal ισχυρίστηκε ότι η ιδιωτικοποίηση όλων των τομέων, συμπεριλαμβανομένης της εκπαίδευσης, της υγείας, της κοινωνικής ασφάλισης και των υπηρεσιών υποδομής, πρέπει να επιτευχθεί και να απομακρυνθεί ο οικονομικός τομέας όσο το δυνατόν γίνεται από το κράτος. Υποστήριξε χαρακτηριστικά πως στόχος της εισόδου της Τουρκίας στην 2η περίοδο αλλαγών που απαιτούνται θα είναι να αφαιρέσει όλες τις εμπορικές και βιομηχανικές

⁵⁷¹ Zehra Yılmaz (2015). *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim., σ. 61.

⁵⁷² «Ο Turgut Özal ήταν ιδιαίτερα προσκολλημένος στο Ισλάμ και σε αυτό το κομμάτι δέχτηκε σαφείς επιρροές από τον πατέρα του Mehmet Siddik, ο οποίος ήταν ευσεβής μουσουλμάνος. Μάλιστα, σε διαφορετικές περιόδους της ζωής του ο Özal τακτικά συμμετείχε σε σεμινάρια του θρησκευτικού τάγματος των Nakşibendî που γίνονταν σε θρησκευτικό χώρο στο İskenderpaşa Dergahı στην Κωνσταντινούπολη. Επίσης, ο Özal είχε επαφές και με τον Mehmet Zahit Kotku (1897-1980), ο οποίος ήταν ο σείχης του θρησκευτικού χώρου İskenderpaşa Dergahı. Παρόλο που δεν κρατούσε κρυφή τη μουσουλμανική του ταυτότητα, ωστόσο ο Özal είχε ένα σύγχρονο τρόπο ζωής. Πράγματι, ο Özal φαίνεται να καταναλώνει περιστασιακά αλκοολούχα ποτά δημοσίως, όπως και η σύζυγός του Semra Hanım». Heper, Metin. (2013). *Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan*, στο INSIGHT TURKEY Δημοσιεύσεις του Ιστιτούτου SETA, vol. 15, n. 2. Διαθέσιμο και στο: <https://www.insightturkey.com/early-view/islam-conservatism-and-democracy-in-turkey-comparing-turgut-ozal-and-recep-tayyip-erdogan> (τελευταία πρόσβαση στις 2/2/2018) και στο Bora Tanıl (2013). *‘Turgut Özal’ in Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, Liberalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, σ.593.

Αξίζει να σημειωθεί πως από το ίδιο θρησκευτικό τάγμα ήταν επηρεασμένος και ο Erbakan όπως είδαμε παραπάνω, πράγμα που δείχνει σαφώς την μεγάλη επιρροή του συγκεκριμένου θρησκευτικού τάγματος στην Τουρκία και συγκεκριμένα του θρησκευτικού τους ηγέτη του Mehmet Zahit Kotku, ιδέες του οποίου συναντάμε στα προγράμματα των κομμάτων με ισλαμικό προσανατολισμό. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το γεγονός πως ο Kotku έδινε μεγάλη σημασία στη νεωτερικότητα, γιατί «προσπαθούσε να επιτύχει με εκκοσμικευμένες μεθόδους ότι ήταν προς το συμφέρον του τάγματος», κάτι που θα το δούμε αργότερα να μεταφράζεται στο πρόγραμμα των κομμάτων ως ανταγωνιστικά οικονομική ανάπτυξη για τη χώρα παράλληλα με την εισροή των ισλαμικών αξιών στην κοινωνία. Heper, Metin. (2013). *Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan*, στο INSIGHT TURKEY Δημοσιεύσεις του Ιστιτούτου SETA, vol. 15, n. 2. Διαθέσιμο και στο: <https://www.insightturkey.com/early-view/islam-conservatism-and-democracy-in-turkey-comparing-turgut-ozal-and-recep-tayyip-erdogan> (τελευταία πρόσβαση στις 2/2/2018). Ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως ο Erbakan και ο Mehmet Zahit Kotku ίδρυσαν από κοινού την εταιρεία αυτοκινήτων Gümüş Motor τη δεκαετία του 1960. Εφημερίδα Hürriyet, *Erbakan Hoca'nın Gümüş Motor'u sustu*, 3/2/2012 <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/erbakan-hoca-nin-gumus-motor-u-sustu-19838676> (τελευταία πρόσβαση στις 2/4/2017)

⁵⁷³ Heper, Metin. (2013). *Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan*, στο INSIGHT TURKEY Δημοσιεύσεις του Ιστιτούτου SETA, vol. 15, n. 2. Διαθέσιμο και στο: <https://www.insightturkey.com/early-view/islam-conservatism-and-democracy-in-turkey-comparing-turgut-ozal-and-recep-tayyip-erdogan> (τελευταία πρόσβαση στις 2/2/2018)

δραστηριότητες από τον δημόσιο τομέα. Συμπεριλαμβανομένου τις τηλεπικοινωνίες και την ηλεκτρική ενέργεια, θα πρέπει να βγουν ένα σημαντικό μέρος από τον τομέα των υπηρεσιών δημόσιας ωφέλειας». ⁵⁷⁴

Τόσο η οικονομική φιλελευθεροποίηση τον προηγούμενων ετών της Τουρκίας όσο και οι πιέσεις του ισλαμικού κεφαλαίου, οδήγησαν όπως είδαμε και στο αμέσως προηγούμενο κεφάλαιο το πρόγραμμα του AK Parti να υιοθετήσει τις αρχές μιας νεοφιλελεύθερης οικονομίας οι οποίες τελικά αποποιούνται στο παράδειγμα του ‘Πράσινου Κεφαλαίου’ ή στους ‘Τίγρεις της Ανατολίας’ (yeşil sermaye ή Anadolu Kaplanları). ⁵⁷⁵ Η φιλελευθεροποίηση της τουρκικής οικονομίας είχε αλλάξει το συσχετισμό δυνάμεων και είχε δημιουργήσει νέους ‘νικητές και ηττημένους’. Ανάμεσα στους νικητές ήταν το Πράσινο Κεφάλαιο. Το πράσινο κεφάλαιο απαρτίζεται από επιχειρήσεις στην Τουρκία που οι ιδιοκτήτες τους ήταν μουσουλμάνοι και οι επιχειρήσεις τους έχουν ακμάσει με ελάχιστη ή καθόλου κρατική υποστήριξη. ⁵⁷⁶ Οι περισσότερες από αυτές τις επιχειρήσεις είχαν ως έδρα την πόλη του Ικονίου (το μετέπειτα εκλογικό προπύργιο του AK Parti) και οι εργασίες τους συμπίπτουν με την άνοδο του Κόμματος Ευημερίας (Refah Partisi). Προς επίρρωση τούτου, σύμφωνα με το νόμο για την κεφαλαιαγορά της Τουρκίας, πριν κάποια εταιρεία αποκτήσει τη δυνατότητα να προσφέρει τις μετοχές ή τα ομόλογά της στο κοινό, πρέπει να εγγραφεί στο Συμβούλιο Κεφαλαιαγοράς (CMB), διαδικασία ουσιαστικά όμοια με τους κανονισμούς των ΗΠΑ. ⁵⁷⁷ Πάνω σε αυτή τη βάση, «στα τέλη της δεκαετίας του 1990, η CMB διερεύνησε συνολικά 77 εταιρείες, οι οποίες ήταν γνωστό ότι συγκέντρωναν χρήματα χωρίς να εγγραφούν. Τον Ιούνιο του 2007, το Ανώτατο δικαστήριο της

⁵⁷⁴ Gök, E. (2008). *1980 Sonrası Yönetimde Neo-Liberal Politikalar (Anavatan Partisi'nin Turgut Özal'ın Dönemi)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, σ.100.

⁵⁷⁵ Ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως οι ‘Τίγρεις της Ανατολίας’ αναφέρονται από τα ξένα μέσα ως ‘Ισλαμικοί Καλβινιστές’ για να τονιστεί η ικανότητα του Ισλάμ να συνδυάζεται με το επιχειρηματικό πνεύμα. Η επιτυχία των επιχειρηματιών της Ανατολίας έγκειται στο ότι κατάφεραν να συγκεράσουν τις ηθικές αξίες του Ισλάμ με το πνεύμα του καπιταλισμού και του εκσυγχρονισμού, όπως ο Weber στο ομώνυμο έργο του είχε συνδυάσει την προτεσταντική ηθική με το πνεύμα του καπιταλισμού. Αναλυτικότερα βλέπε στο: Lodhi, Aasiya. *Turkish toil brings new form of faith*, BBC News 13/3/2006 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/4788712.stm> (τελευταία πρόσβαση στις 2/10/2017). Αναλυτικά στο European Stability Initiative <https://www.esiweb.org/index.php?lang=en&id=224> (πρόσβαση στις 2/10/2017), και στην εφημερίδα Radikal, Murat Belge, *Islam'ın Kalvenistleri!* 30/10/2005 https://www.esiweb.org/pdf/esi_turkey_reactions_id_16.pdf (πρόσβαση στις 2/10/2017), και στο: Sözen Usluer, Ayşe. (2015). *Yeşil sermaye öcüsü ve Müsiad*. Περιοδικό Lacivert, Sayı:10 <http://www.lacivert-dergi.com/dosya/2015/02/18/yesil-sermaye-uncusu-ve-musiad> (τελευταία πρόσβαση στις 2/10/2017)

⁵⁷⁶ Nişancı, E. (2006). 1980 Sonrası dönüşümde devlet-sermayedar ilişkilerinin rolü üzerine, *Toplum ve Bilim*, sayı:106, σ.110-136.

⁵⁷⁷ Συμβούλιο Κεφαλαιαγοράς Τουρκίας (CMB) <http://www.cmb.gov.tr/SiteApps/Teblig/Index/o> (τελευταία πρόσβαση στις 2/10/2017)

Τουρκίας επιδίκασε ποινή φυλάκισης δύο ετών για τον πρόεδρο και 10 μέλη της επιχείρησης Yimpaş. Τον ίδιο μήνα, το Δικαστήριο ακύρωσε επίσης την απόφαση του δικαστηρίου του Ικονίου που είχε απαλλάξει το διοικητικό συμβούλιο της επιχείρησης Kombassan από παρόμοιες κατηγορίες». ⁵⁷⁸

Οι εξελίξεις σε παγκόσμιο επίπεδο και οι νεοφιλελεύθερες πολιτικές στον οικονομικό τομέα οδήγησαν τις ομάδες συμφερόντων της Τουρκίας να επαναπροσδιορίσουν τις θέσεις τους. Οι δύο σημαντικοί οικονομικοί πόλοι στην Τουρκία ήταν η Ένωση Τούρκων Βιομηχάνων και Επιχειρηματιών (TÜSİAD) και η Ένωση Ανεξάρτητων Βιομηχάνων και Επιχειρηματιών (MÜSİAD). Οι σχέσεις μεταξύ κράτους-επιχειρηματιών διευθετήθηκαν κυρίως μέσω αυτών των δύο οργανώσεων. Αξίζει να σημειωθεί πως τόσο ο TÜSİAD όσο και ο MÜSİAD είναι αρκετά ισχυροί οργανισμοί και συμμετέχουν ενεργά στη διαμόρφωση των πολιτικών διαδικασιών της χώρας. ⁵⁷⁹ Μάλιστα, ήδη μετά τη δεκαετία του 1990 και στο οικονομικό τομέα παρατηρούμε έντονη τη διαμάχη μεταξύ του ισλαμικού κινήματος που ισχυροποιείται οικονομικά και συσπειρώνεται γύρω από τον MÜSİAD απέναντι στους επιχειρηματίες που είχαν τη στήριξη του κράτους και συσπειρώνονταν γύρω από τον TÜSİAD.

Αναλυτικότερα, «το κυρίως ζήτημα, δηλαδή η σύγκρουση μεταξύ του ‘κεφαλαίου της Κωνσταντινούπολης’ (TÜSİAD) με το ‘κεφάλαιο της Ανατολίας’ (MÜSİAD), εδράζεται στην κοινωνική ισορροπία δυνάμεων, η οποία πρέπει να θεωρηθεί ως αποτέλεσμα της διαρκούς κοινωνικοοικονομικής διαδικασίας και όχι της δράσης του κάθε μέρους ξεχωριστά. Υπάρχει μια σοβαρή διαμάχη μεταξύ του κεφαλαίου της Ανατολίας και της Κωνσταντινούπολης σε πολλά επίπεδα. Συγκεκριμένα, το κεφάλαιο της Κωνσταντινούπολης, το οποίο εμφανίστηκε και αναπτύχθηκε, με τη βοήθεια της κρατικής στήριξης, έχει την ικανότητα να επηρεάσει την κρατική ελίτ εις βάρος του κεφαλαίου της Ανατολίας. Χρησιμοποιώντας αυτή την επιρροή, μπορούσε να πετύχει ευνοϊκή νομοθεσία, σε βάρος του κεφαλαίου της Ανατολίας, όπως οι μειώσεις των επενδύσεων, οι άδειες εισαγωγών-εξαγωγών και οι φορολογικές απαλλαγές. Το μόνο πλεονέκτημα του κεφαλαίου της Ανατολίας ήταν η ανταγωνιστική δυναμική (που ανέπτυξε) σε συνθήκες ελεύθερης αγοράς. Το κεφάλαιο της Κωνσταντινούπολης,

⁵⁷⁸ Rabasa, A, & Larrabee, F. S. (2008). *The Rise of Political Islam in Turkey*. Pittsburgh: National Defense Research Institute-Rand Corporation, σ.58. Διαθέσιμο και στο: https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2008/RAND_MG726.pdf, βλέπε επίσης και στο Rubin, Michael. *Green Money, Islamist Politics in Turkey*, American Enterprise Institute 22/2/2005, <http://www.aei.org/publication/green-money-islamist-politics-in-turkey/> (τελευταία πρόσβαση στις 2/10/2017)

⁵⁷⁹ Nişancı, E. (2006). op. cit., σ.110-136.

συμπορευόμενο με τις κρατικές ελίτ - ειδικά με το στρατό και τη γραφειοκρατία-, τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης και την κοσμική ελίτ, κατέστησε δύσκολες τις συνθήκες για να συμφιλιωθεί με το μεγάλο του αντίπαλο που ήταν η συντηρητική-θρησκευτική αστική τάξη». ⁵⁸⁰

Οι Öniş και Türem τονίζουν το ρόλο του ζητήματος της ταυτότητας, ως το κρίσιμο στοιχείο που οδήγησε στη διαφοροποίηση αυτών των δύο επιχειρηματικών οργανώσεων: «Ίσως η θεμελιώδης διαφορά μεταξύ αυτών των δύο οργανώσεων προκύπτει από τα βασικά ζητήματα ταυτότητας. Ο MÜSİAD αμφισβητεί αυτό που θεωρεί ως αυταρχικό κοσμικό χαρακτήρα του τουρκικού κράτους και συνηγορεί υπέρ της επέκτασης των θρησκευτικών δικαιωμάτων και ελευθεριών, ενώ ο TÜSİAD υπήρξε σταθερός υπερασπιστής της τουρκικής εκδοχής του κοσμικού κράτους». ⁵⁸¹

Στο MÜSİAD λοιπόν ανήκουν όλοι εκείνοι οι επιχειρηματίες που ήταν μη προνομιούχοι στο κεμαλικό καθεστώς, αλλά κατάφεραν να επιβιώσουν σε συνθήκες ελεύθερης αγοράς. ⁵⁸² Άρα, πρόκειται για μουσουλμάνους στο θρήσκευμα που θέλουν να έχουν το δικαίωμα της ελεύθερης βίωσης της θρησκείας τους και στο δημόσιο βίο, ενώ όσον αφορά στο οικονομικό σκέλος, εκεί ενστερνίζονται τις νεοφιλελεύθερες αξίες, που άλλωστε ήταν μονόδρομος η επιλογή αυτή για τους ίδιους από τη στιγμή που έπρεπε να στηριχτούν αποκλειστικά στις δικές τους δυνάμεις.

Ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως ο ίδιος ο MÜSİAD συμπυκνώνει τις βασικές του αρχές στο πρότυπο του 'Homo-Islamicus', το οποίο αποτελεί μια σαφή πρόκληση για τον 'homo-economicus'. Ουσιαστικά, ο MÜSİAD διέπεται από τη διαλεκτική σχέση της συνεργασίας και του ανταγωνισμού. Δηλαδή, οι επιχειρήσεις της Ανατολίας μεταξύ τους συνεργάζονται και διέπονται από αίσθημα ισλαμικής αλληλεγγύης αλλά ταυτόχρονα ανταγωνίζονται, μεταξύ τους στο πλαίσιο της ελεύθερης αγοράς. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο το γεγονός πως το κεφάλαιο της Ανατολίας οργανώθηκε και προχώρησε στην υιοθέτηση της πρακτικής του 'εσωτερικού δανεισμού' των επιχειρήσεων καθώς η ισλαμική ηθική στον τομέα της οικονομίας είναι το κυρίως

⁵⁸⁰ Demir, Ö., Acar, M., & Toprak, M. (2004). Anatolian Tigers or Islamic capital: prospects and challenges. *Middle Eastern Studies*, 40(6), σ.176.

⁵⁸¹ Öniş, Z. ve U. Türem (2002). Entrepreneurs, democracy, and citizenship in Turkey. *Comparative Politics*, 34 (4), σ.101.

⁵⁸² Από το 1914 και μετά, αρχίζει ουσιαστικά να ξεδιπλώνεται η εθνική οικονομική πολιτική των Νεοτούρκων που σκοπό έχει τη δημιουργία τουρκικής αστικής τάξης και 'εθνικοποίησης' των πλούσιων περιοχών. Βλέπε αναλυτικότερα στο Αναγνωστοπούλου, Σ. (2013). *op. cit.*, σ.528-529.

ζητούμενο στην διαδικασία της οικονομικής ανάπτυξης.⁵⁸³ Ουσιαστικά, το ισλαμικό κεφάλαιο επιθυμύσε την ανάπτυξη αλλά μέσα από μια έννομη με όρους ισλαμικούς βιομηχανία (*helal endüstri*)⁵⁸⁴ ή για κάποιους ορίζεται ως ισλαμικός καπιταλισμός.⁵⁸⁵ Ο Πρόεδρος του MÜSİAD, ο Nail Olpak σε ομιλία του σε οικονομικό Forum στην Τουρκία το 2014 είπε χαρακτηριστικά: «Ο συνολικός πλούτος των 85 πλουσιότερων ανθρώπων παγκοσμίως ισοδυναμεί με τον πλούτο του μισού πληθυσμού των φτωχότερων ανθρώπων παγκοσμίως, επικρίνοντας την αντίληψη περί ‘*Homo economicus*’ για τη σημερινή δομή του κόσμου. Ο *Homo economicus*, αντιλαμβάνεται τα ανθρώπινα όντα, ως ορθολογικούς δρώντες που ενδιαφέρονται αποκλειστικά για το δικό τους συμφέρον και έχουν την ικανότητα να κάνουν κρίσεις με βάση τους υποκειμενικά καθορισμένους στόχους τους. Στον αντίποδα αυτής της αντίληψης, η οποία προκάλεσε τις σημερινές αδικίες και τις εισοδηματικές ανισότητες σε ολόκληρο τον κόσμο, ο Olpak πρότεινε ως λύση το πρότυπο του ‘*Homo Islamicus*’, τον ‘ισλαμικό άνθρωπο’. Ο *Homo Islamicus* είναι μια έννοια που στηρίζεται στην υπόθεση ότι το λεγόμενο δίλημμα μεταξύ της σύγχρονης οικονομίας και του Ισλάμ είναι ψευδές και ότι οι συμπεριφορές και οι αρχές που εφορμούνται από το Ισλάμ μπορούν να είναι συμβατές με το οικονομικό σύστημα... Η παλιά αντίληψη που βασίζεται στον *Homo Islamicus* πρέπει να επανέλθει. Αυτή η αντίληψη είναι μια ισλαμική-ανθρωπιστική αντίληψη».⁵⁸⁶

Η εκτενής αναφορά στο MÜSİAD και στις ιδεολογικές του καταβολές είναι σημαντική για την παρούσα αναλυτική διερεύνηση, καθώς το -υπό εξέταση- κόμμα AK Parti αποτελεί την πολιτική εκπροσώπηση του καταπιεσμένου και περιθωριοποιημένου ισλαμικού κεφαλαίου της Ανατολίας. Συγκεκριμένα στις 4 Νοεμβρίου 2002, η νίκη του κόμματος Δικαιοσύνης και Ανάπτυξης (*Adalet ve Kalkınma Partisi* AK Parti) εμφανίστηκε στον τουρκικό τύπο ως η ‘Επανάσταση της Ανατολίας’ (*Anadolu*

⁵⁸³ Αναλυτικότερα βλέπε στο Ok, R. (2018). *Dünden Bugüne Türkiye’de İslam Ekonomisi Ve Finansı Çalışmaları*, (Διπλωματική Εργασία). Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Ana Bilim Dalı.

⁵⁸⁴ Ok, R. (2018). *ibid*, σ.128.

⁵⁸⁵ «Το ισλάμ ιδρύεται από έναν έμπορο (τον Προφήτη Μωάμεθ) και διέπεται από τις αρχές ενός βιβλίου (του Κορανίου), του οποίου το μεγαλύτερο χωρίο είναι για το πώς θα συνταχθεί ένα σωστό συμφωνητικό δανεισμού. Άρα, το Ισλάμ, στον πυρήνα του, είναι μια καπιταλιστική θρησκεία με την Weberian έννοια». Εφημερίδα *Hürriyet Daily News*, Akyol, Mustafa. *The rise of Islamic capitalism*, 17/3/2012 <http://www.hurriyetdailynews.com/opinion/mustafa-akyol/the-rise-of-islamic-capitalism--16212> (τελευταία πρόσβαση στις 7/10/2017)

⁵⁸⁶ Εφημερίδα *Hürriyet Daily News*, *Homo Islamicus' needed to cure problems in modern economy, business leader says*, 21/3/2014 <http://www.hurriyetdailynews.com/homo-islamicus-needed-to-cure-problems-in-modern-economy-business-leader-says-66736> (τελευταία πρόσβαση στις 7/10/2017)

Ihtilali).⁵⁸⁷ Με άλλα λόγια, όπως μπορεί να υποστηριχτεί το AK Parti υπήρξε η δικαίωση ή καλύτερα η ‘ρεβάνς’ της Ανατολίας και των Τούρκων-Μουσουλμάνων, οι οποίοι κυριαρχούνταν και καταπιέζονταν από κοσμικές και νεωτεριστικές (στρατιωτικές-πολιτικές) ελίτ.

Παρατηρώντας το μεταρρυθμιστικό πλαίσιο του AK Parti που αποτελεί και τον πυρήνα της παρούσας ενότητας, βλέπουμε ότι αυτό περικλείει, συν τοις άλλοις, και μάλιστα, ως σημαντικό σημείο τριβής στην Τουρκία, σχετικά με το ρόλο της θρησκείας και του κράτους, τη μαντήλα⁵⁸⁸ ως σύμβολο της ομάδας των μη προνομιούχων ή καλύτερα των αποκλεισμένων γυναικών από το δημόσιο χώρο της Τουρκίας, μέσα στο κεμαλικό κατεστημένο. Συνεπώς, το γυναικείο σώμα στην Τουρκία είναι «η επιφάνεια πάνω στην οποία εγγράφονται και αρθρώνονται σχέσεις ισχύος, αλλά και διαδραματίζονται αμφισβητήσεις, αναδιοργανώσεις και αντιστάσεις».⁵⁸⁹

Ακριβώς, η μάχη που έδωσε το AK Parti για την επικράτηση της μαντήλας, ως σύμβολο ισλαμικό, σε όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης δραστηριότητας, αντανακλά ουσιαστικά την πολιτικό-κοινωνική διαμάχη, μεταξύ του κεμαλικού καθεστώτος και του ισλαμικού κινήματος και τελικά τη κατίσχυση του δεύτερου. Όπως δηλώνει η Göle, αν η πόρτα που ανοίγει στον πολιτισμό για τους δυτικούς είναι η γυναικεία απελευθέρωση, για τους ισλαμιστές η ισλαμική ενδυμασία και συμπεριφορά των γυναικών είναι ο τρόπος προστασίας των παραδόσεων τους.⁵⁹⁰ Μέσα από τη διαλεκτική διαπάλη επικράτησης, τότε της μίας και τότε της άλλης πλευράς στην τουρκική κοινωνία, το γυναικείο σώμα αποδεικνύεται ως ο σημαντικός καταλύτης προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση. Πράγμα που δηλώνει ακόμα πιο emphaticά την

⁵⁸⁷ Εφημερίδα Hürriyet, *AKP'nin gelişi Anadolu ihtilali*, 14/5/2007 <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/akp-nin-gelisi-anadolu-ihtilali-6509715> (τελευταία πρόσβαση στις 7/10/2017)

⁵⁸⁸ Αξίζει να σημειωθεί πως οι ισλαμιστές για να περιγράψουν το ζήτημα της κάλυψης ή μη του γυναικείου κεφαλιού στο δημόσιο χώρο στην Τουρκία χρησιμοποιούν τη λέξη μαντήλα ‘başörtüsü’, ενώ οι κεμαλιστές χρησιμοποιούν τη λέξη τουρμπάνι ‘türban’. Σύμφωνα με έρευνα του TESEV, η χρήση των διαφόρων τύπων μαντήλας μειώθηκε από το 1999 έως το 2006 ως εξής: (1) başörtüsü (η κλασική μαντήλα), από 53,4% σε 48,8% (2) türban (ο τύπος της μαντήλας που καλύπτει τα μαλλιά, το λαιμό και τους ώμους), από 15,7% σε 11,4%, (3) çarşaf (είναι η κάλυψη ολόκληρου του γυναικείου σώματος, από 3,4% σε 1,1%. Ενώ το ποσοστό των γυναικών που δεν φορούσαν μαντήλα αυξήθηκε από 27,3% σε 36,5%. Çarkoğlu, A., & Toprak, B. (2006). *Değişen Türkiye'de Din, Toplum Ve Siyaset*, Tesev Yayinlari. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfi, σ.58-59.

⁵⁸⁹ Αναλύει η Αθηνά Αθηνασίου ακολουθώντας τη σκέψη του Φουκώ (1982[1978]). Βλέπε στο: Αθηνασίου, Αθηνά. (2011). Το φύλο και η σεξουαλικότητα στους λόγους και τις πρακτικές της βιο-επιστήμης: επιστημολογίες και τεχνολογίες του έμφυλου σώματος. στο Καντσά, Β., Μουτάφη, Β., Παπαταξιάρχης, Ε. (επιμ.) *Μελέτες για το φύλο στην ανθρωπολογία και στην ιστορία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ.308.

⁵⁹⁰ Göle, N. (2001). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis, σ.66

ανάγκη μελέτης αυτής της κοινωνικοπολιτικής διαπάλης, μέσα από το πρίσμα της γυναίκας.

Ειδικότερα, για τους κεμαλιστές, η χρήση της μαντήλας στο δημόσιο χώρο αποτελεί λιγότερο μια προσωπική επιλογή και κυρίως μια πολιτική επίθεση στα θεμέλια του κοσμικού κράτους. Σύμφωνα με το πρίσμα τους η μαντήλα θεωρείται σαν ένα πέπλο που απλώνεται στην Τουρκία για να αλλοιώσει τον κοσμικό χαρακτήρα της κοινωνίας. Στην ιστορική πορεία, στο κεμαλικό καθεστώς, οι γυναίκες που είχαν δυτικό προφίλ, απολάμβαναν όλα τα προνόμια του κρατικού φεμινισμού που τους είχαν παραχωρηθεί από τις κεμαλικές μεταρρυθμίσεις. Ωστόσο, το κρίσιμο ερώτημα που συνιστά και τον πυρήνα της παρούσας εργασίας είχε να κάνει με αυτές που έμεναν αποκλεισμένες. Ποιά λοιπόν ήταν η μοίρα των γυναικών με θρησκευτικό προσανατολισμό; Η απάντηση έρχεται, μέσα από τα λόγια των ίδιων των γυναικών που φορούν μαντήλα. Συγκεκριμένα, όπως προκύπτει από την επεξεργασία προσωπικών συνεντεύξεων, στο πλαίσιο της παρούσας αναλυτικής διερεύνησης, μία γυναίκα δήλωσε, πως η αντιμετώπιση των γυναικών με μαντήλα από τον υπόλοιπο πληθυσμό και μάλιστα από τις ίδιες τις γυναίκες με δυτικό προφίλ ήταν ιδιαίτερα ‘υποτιμητική’. «Από τη στιγμή που φορούσαμε μαντήλα δεν μπορούσαμε να κυκλοφορήσουμε με άνεση στο δημόσιο χώρο. Για την ακρίβεια δεν μπορούσαμε να φοιτήσουμε στα πανεπιστήμια, δεν μπορούσαμε να εργαστούμε ούτε στον ιδιωτικό ούτε στον δημόσιο τομέα, δεν μπορούσαμε να πολιτευτούμε, δεν μπορούσαμε τελικά να κυκλοφορήσουμε σε περιοχές που ήταν ‘στέκια’ κεμαλιστών. Δεν ήταν λίγες οι φορές που ακούγαμε να μας αποκαλούν ‘κατσαρίδες’ και να μας προτρέπουν να μείνουμε κλεισμένες στο σπίτι, αφού δεν ‘αξίζαμε’ τα προνόμια των άλλων γυναικών».⁵⁹¹

Η πρώτη φορά που τέθηκε επιτακτικά το πρόβλημα με την ύπαρξη καλυμμένων γυναικών στο δημόσιο χώρο ήταν το 1968 από φοιτήτρια της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου της Άγκυρας, τη Hatice Babacan, η οποία δεν έγινε δεκτή στο αμφιθέατρο, επειδή φορούσε μαντήλα. Το ‘μποϊκοτάζ’, που ακολούθησε στο πανεπιστήμιο προς στήριξη της Babacan αποκάλυψε την ύπαρξη της μαντήλας, ως δημόσιο ζήτημα, το οποίο όμως θα περίμενε μέχρι τη δεκαετία του 1980 να τεθεί ανοιχτά προς δημόσια συζήτηση.⁵⁹² Στην περίπτωση της Babacan, ξεκίνησε μια δίμηνη διαμάχη, σε όλα τα μέσα ενημέρωσης και περισσότεροι από πενήντα μαθητές,

⁵⁹¹ Μια από τις απαντήσεις σε προσωπικές συνεντεύξεις που διεξήχθησαν με ορισμένες γυναίκες που φορούσαν μαντήλα (και θέλησαν να διατηρήσουν την ανωνυμία τους).

⁵⁹² Peres, R. (2012). *Headscarf: The day Turkey stood still*. UK: Garnet Publishing, σ.20.

συμπεριλαμβανομένων δέκα φοιτητριών με μαντήλα και δώδεκα ανδρών φοιτητών συμμετείχαν σε διαμαρτυρίες και απεργίες πείνας για την υποστήριξη της υπόθεσης της. Τελικά, η Babacan έχασε τη 'μάχη' και η αποβολή της από την αίθουσα του πανεπιστημίου έγινε μόνιμη κατάσταση.⁵⁹³ «Αμέσως μετά το πραξικόπημα της 12^{ης} Σεπτεμβρίου 1980, στις 20 Δεκεμβρίου 1980 η μαντήλα απαγορεύτηκε στα πανεπιστήμια με εγκύκλιο του ΥÖK. Στις 22 Ιουλίου 1981 με απόφαση του Υπουργικού Συμβουλίου δημοσιεύθηκε στην Εφημερίδα της Κυβερνήσεως στις 7 Δεκεμβρίου 1981 απόφαση που απαγόρευε σε φοιτήτριες με μαντήλα να παρακολουθήσουν μαθήματα».⁵⁹⁴

Ο αρνητικός αντίκτυπος σε όσες φορούσαν μαντήλα στο δημόσιο χώρο εξακολούθησε να υφίσταται για τα επόμενα είκοσι χρόνια. Η κοσμική στάση που υποστήριξε το κεμαλικό κόμμα και μέσω των μίντια απομόνωσε περαιτέρω τις πιο παραδοσιακές πτυχές της μουσουλμανικής κοινότητας και οδήγησε τους δεύτερους σε δημόσιες διαμαρτυρίες. Η δημιουργία των Συλλόγων Κατά των Διακρίσεων στα Δικαιώματα των Γυναικών (Karşı Kadın Hakları Derneği AKDER)⁵⁹⁵ και για τα Δικαιώματα της Ελεύθερης Σκέψης και Εκπαίδευσης (Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği ÖZGÜR-DER)⁵⁹⁶ είναι σύλλογοι που φτιάχτηκαν προς υπεράσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κυρίως των γυναικών με μαντήλα, το 1999 από φοιτητές και άλλους επαγγελματίες που είχαν υποστεί διακρίσεις με βάση την εξωτερική τους εμφάνιση και ουσιαστικά, μεταξύ άλλων, μαρτυρά το γενικότερο κλίμα που επικρατούσε στην τουρκική κοινωνία εκείνη την περίοδο. «Η απαγόρευση της μαντήλας εφαρμόστηκε αυστηρά σε ιδιωτικά και κρατικά πανεπιστήμια έως το 2010 και η εφαρμογή της ή η αυστηροποίησή της εδράζεται στην εγκύκλιο του Πρύτανη του πανεπιστημίου της Κωνσταντινούπολης, στις 23 Φεβρουαρίου 1998, η οποία απαγόρευε τη μαντήλα σε όλα τα πανεπιστήμια. Την ίδια ημερομηνία ο αριθμός των φοιτητριών που φορούσαν μαντήλα στα πανεπιστήμια ανερχόταν σε χιλιάδες. Αυτές οι μαθήτριες όταν επιχείρησαν την είσοδό τους στο εκπαιδευτικό ίδρυμα, αντιμετώπισαν το προσωπικό

⁵⁹³ Peres, R. *ibid*, σ.20.

⁵⁹⁴ Çağla, Kubilay, (2008). *Hegemonik Söylem Karşısında Siyasal İslam'ın Kamusal Alan Tasavvuru: Türkiye'de Türban Tartışmaları*. (Διδακτορική Διατριβή), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, σ.70.

⁵⁹⁵ Οργανισμός των Γυναικείων Δικαιωμάτων Εναντίον των Διακρίσεων (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği AKDER) <http://www.ak-der.org/anasayfa> (τελευταία πρόσβαση στις 7/10/2017)

⁵⁹⁶ Σύλλογος Ελεύθερης Σκέψης και Εκπαιδευτικών Δικαιωμάτων (Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği-ÖZGÜR-DER) <http://www.ozgurder.org/index.php> (τελευταία πρόσβαση στις 7/10/2017)

ασφαλείας των σχολείων που τούς απαγόρευσε την είσοδο και τότε ήταν που ξεκίνησαν πολλές δίκες σχετικά με το θέμα».⁵⁹⁷

Ένα ακόμα παράδειγμα στη διαμάχη της απελευθέρωσης της μαντήλας στο δημόσιο χώρο και συγκεκριμένα στην πολιτική, συνέβη το Μάιο του 1999. Η Merve Safa Kavakci, νέο-εκλεγμένη βουλευτής, εισήλθε στην Μεγάλη Τουρκική Εθνοσυνέλευση φορώντας μαντήλα.⁵⁹⁸ Η Kavakci αντιμετώπισε αμέσως τις διαμαρτυρίες 100 βουλευτών. Εκείνη αντιλήφθηκε την ενέργειά της, ως πράξη δημοκρατίας και χειραφέτησης των γυναικών που φορούσαν μαντήλα, αλλά πολλοί Τούρκοι, ειδικά αυτοί με κοσμικό προσανατολισμό, αντιτάχθηκαν στην άποψή της. Η ενέργειά της θεωρήθηκε ως μια μορφή πρόκλησης και προσβολής της κεμαλικής ιδεολογίας που συνδέεται με την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας το 1923. Η Kavakci τελικά αποχώρησε από την τουρκική υπηκοότητα, έχασε τη θέση της στο τουρκικό κοινοβούλιο, στερήθηκε του δικαιώματός της να πολιτευτεί στο μέλλον και έχασε μόνιμα την υποστήριξη του κόμματός της.⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ Genç, O., & İlhan, E. (2012). *Başörtüsü Yasağına İlişkin Değerlendirme ve Öneriler*. İstanbul: TESEV YAYINLARI-Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfi, σ.13.

⁵⁹⁸ «Η Merve Safa Kavakci γεννήθηκε στις 19 August 1968, στην Άγκυρα. Μετά την ολοκλήρωση της πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσής της στο Erzurum, πήγε στο κολέγιο TED στην Άγκυρα. Η πανεπιστημιακή της επιλογή ήταν η Ιατρική Σχολή του Πανεπιστημίου της Άγκυρας. Εντούτοις, η πανεπιστημιακή της ζωή διήρκεσε μόνο 2 χρόνια. Επειδή, αναγκάστηκε να εγκαταλείψει το σχολείο, λόγω της απαγόρευσης της μαντήλας. Αργότερα πήγε στην Αμερική με τον πατέρα της και αποφοίτησε από το Τμήμα Μηχανικών Υπολογιστών του Πανεπιστημίου του Τέξας. Κατά την πρώτη χρονιά της φοίτησής της γνώρισε και παντρεύτηκε έναν Ιορδανό, Αμερικανό υπήκοο με τον οποίο απέκτησε δύο παιδιά. Η Merve χώρισε με τον τότε σύζυγό της με την αιτιολογία πως ήταν εχθρός του τουρκικού κράτους στις 17 Ιουνίου 1993. Μετά το τέλος αυτού του γάμου, επέστρεψε στην Τουρκία και ασχολήθηκε με την πολιτική. Το 1994, προσχώρησε στο Refah Partisi και ασχολήθηκε με τις γυναικείες οργανώσεις του κόμματος. Στις 16 Ιανουαρίου 1998, το κόμμα Refah έκλεισε. Το 1999, η Merve συμμετείχε στις βουλευτικές εκλογές με το Κόμμα Αρετής Fazilet Partisi της Κωνσταντινούπολης και εξελέγη. Μετα την αποπομπή της, λόγω της μαντήλας, έφυγε για δεύτερη φορά για Αμερική. Έλαβε το μεταπτυχιακό της από το Πανεπιστήμιο του Χάρβαρντ και το διδακτορικό της από το Πανεπιστήμιο Howard, ενώ δούλεψε, ως διδάσκουσα στο Πανεπιστήμιο George Washington και στο Πανεπιστήμιο Howard στην Washington D.C. Η Merve Kavakci ήταν στη λίστα μεταξύ των 500 πιο ισχυρών μουσουλμάνων στον κόσμο, που συνέταξε το Πανεπιστήμιο Georgetown. Ενώ, το Πανεπιστήμιο George Washington και η Εθνική Ένωση για την Ανάπτυξη της Μαύρης Αμερικής (NAACP) τίμησαν τη Merve Kavakci με το βραβείο 'Εξαιρετικών Γυναικών'. Επιπλέον, η μαντήλα της που φορούσε στο τουρκικό κοινοβούλιο εκτέθηκε ως σύμβολο θρησκευτικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο Κογκρέσο των ΗΠΑ. Παντρεύτηκε άλλες δύο φορές. Η Merve Kavakci αποφάσισε να προσφύγει στο Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων. Στις 28 Μαΐου 2001, κατέθεσε αγωγή, κατά της Τουρκίας σύμφωνα με το άρθρο 34 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, στην οποία και δικαιώθηκε. Η τουρκική υπηκοότητα της παραχωρήθηκε ξανά μόλις το 2017. Σύμφωνα με διάταγμα του Υπουργείου Εξωτερικών, διορίστηκε Πρέσβειρα της Τουρκίας στην Κουάλα Λουμπόρ». Βιογραφία της Merve Kavakci <https://www.ensonhaber.com/biyografi/siyasi/merve-kavakci-kimdir> (τελευταία πρόσβαση στις 7/10/2017) και στο Genç, O., & İlhan, E. (2012). *ibid*, σ.17.

⁵⁹⁹ Peres, R. (2012). *op. cit.*, σ.1.

Μέσα σε αυτό το έντονο κλίμα μία από τις σημαντικές ενστάσεις των κεμαλιστών για την υποψηφιότητα του Gül στην Προεδρία της Τουρκικής Δημοκρατίας ήταν το γεγονός πως η σύζυγός του φορούσε μαντήλα. Η σύζυγος του Gül, η Hayrunnisa Gül, ήταν η μόνη ‘Πρώτη Κυρία’ από την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας που φορούσε μαντήλα. Ενώ μάλιστα για να μην αλλάξει το πρωτόκολλο στο Προεδρικό Μέγαρο της Çankaya άλλαξε και ο τρόπος διοργάνωσης των δεξιώσεων που χωρίστηκαν σε δύο σκέλη με ταίρι και χωρίς.⁶⁰⁰ Μέχρι και πριν από τις εκλογές του Ιουλίου 2007, η στάση του AK Parti, ως προς το θέμα της μαντήλας, ήταν ιδιαίτερα μετριοπαθής. Η αμφίεση των συζύγων των ηγετών του AK Parti με τη μαντήλα, παρόλο που έδινε στις μάζες το μήνυμα της σύνδεσης της ηγεσίας του κόμματος με τις ισλαμικές αξίες, το κόμμα, μέχρι εκείνη τη στιγμή δεν είχε αμφισβητήσει άμεσα την απαγόρευση της μαντήλας. Εντούτοις, η συντριπτική νίκη του AK Parti στις εκλογές στις 22 Ιουλίου 2007, φάνηκε να ενθάρρυνε την κυβέρνηση του Erdoğan να επιχειρήσει να άρει την απαγόρευση της μαντήλας για τις γυναίκες που φοιτούν στα πανεπιστήμια. Το Φεβρουάριο του 2008, το κοινοβούλιο τροποποίησε δύο άρθρα του Συντάγματος, το 10 και το 42, προκειμένου να δημιουργήσει το συνταγματικό πλαίσιο για την άρση της απαγόρευσης της μαντήλας στα πανεπιστήμια.⁶⁰¹

Συγκεκριμένα, το άρθρο 10 σχετικά με την Ισότητα Απέναντι στον Νόμο:

«Ο καθένας είναι ίσος ενώπιον του νόμου ανεξάρτητα από τη γλώσσα, τη φυλή, το χρώμα, το φύλο, την πολιτική σκέψη, τη φιλοσοφική πίστη, τη θρησκεία, την αίρεση και παρόμοιους λόγους (Πρόσθετη Παράγραφος: 7/5/2004 -5170/1). Οι γυναίκες και οι άνδρες έχουν ίσα δικαιώματα. Η σχετική διάταξη (ενδεικτική των πολιτικών κατευθύνσεων στις οποίες οδηγούσε το AK Parti), σύμφωνα με την οποία «το κράτος είναι υποχρεωμένο να διασφαλίσει ότι αυτή η ισότητα θα πραγματοποιηθεί», τροποποιήθηκε με τον νόμο 5735 στις 9/2/2008, ως εξής: «. . . και να επωφεληθεί από όλες τις δημόσιες υπηρεσίες», η οποία όμως ακυρώθηκε με απόφαση του

⁶⁰⁰ Εφημερίδα NTV Haber, *Hayrunnisa Gül'ün türban mücadelesi*, 21/10/2010
https://www.ntv.com.tr/turkiye/hayrunnisa-gulun-turban-mucadelesi,iKGuxbzPgU-dSoPQegI_Q
(τελευταία πρόσβαση στις 17/1/2018)

⁶⁰¹ Στο τρίτο σκέλος του διαδικτυακού τόπου για το καταστατικό και το πρόγραμμα του κόμματος AK Parti περιλαμβάνεται το Τουρκικό Σύνταγμα με όλες τις τροποποιήσεις και τις προσθήκες : Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

Συνταγματικού Δικαστηρίου της 5/6/2008.⁶⁰² Ενώ το άρθρο 10 συνεχίζει ως εξής: «(Πρόσθετη παράγραφος: 12/9/2010 -5982/1)... «τα μέτρα που πρέπει να ληφθούν για το σκοπό αυτό δεν μπορούν να ερμηνευθούν ως αντίθετα προς την αρχή της ισότητας. (Πρόσθετη παράγραφος: 12/9/2010 -5982/1. «Τα μέτρα που πρέπει να ληφθούν για τα παιδιά, τους ηλικιωμένους, τα άτομα με ειδικές ανάγκες, τις χήρες και τα ορφανά των μαρτύρων πολέμου και καθήκοντος, καθώς και για τα άτομα με αναπηρία και για τους βετεράνους δεν θεωρούνται αντίθετα προς την αρχή της ισότητας». .. «Δεν χορηγούνται δικαιώματα σε κανένα άτομο, οικογένεια, ομάδα ή τάξη. Τα κρατικά όργανα και οι διοικητικές αρχές ενεργούν σύμφωνα με την αρχή της ισότητας ενώπιον του νόμου σε όλες τις διαδικασίες».⁶⁰³

Το άρθρο 42, σχετικά με τα Δικαιώματα και την Υποχρέωση Εκπαίδευσης και Μάθησης, συγκεκριμένα αναφέρει ότι: «Κανείς δεν πρέπει να στερηθεί του δικαιώματος του στην εκπαίδευση και τη μάθηση. Το πεδίο εφαρμογής του δικαιώματος στην εκπαίδευση ορίζεται και ρυθμίζεται από το νόμο. Η εκπαίδευση και η κατάρτιση διεξάγονται, υπό την επίβλεψη και τον έλεγχο του κράτους, σύμφωνα με τη σύγχρονη επιστήμη και την εκπαίδευση, σύμφωνα με τις αρχές και τις μεταρρυθμίσεις του Ατατούρκ. Οι χώροι εκπαίδευσης και κατάρτισης που είναι αντίθετοι με αυτές τις αρχές δεν δύναται να λειτουργήσουν. Η ελευθερία της εκπαίδευσης και της μάθησης δεν εξαλείφει το χρέος της πίστης στο Σύνταγμα. Η πρωτοβάθμια εκπαίδευση είναι υποχρεωτική για όλους τους πολίτες, κορίτσια και αγόρια και είναι δωρεάν στα δημόσια σχολεία. Οι αρχές με τις οποίες συνδέονται τα ιδιωτικά σχολεία πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης καθορίζονται από το νόμο σύμφωνα με το επίπεδο που εφαρμόζουν τα δημόσια σχολεία».⁶⁰⁴ (Πρόσθετη παράγραφος: 9/2/2008-5735/2. Ακύρωση: Με απόφαση του Συνταγματικού Δικαστηρίου Ε.: 2008/16, Κ.: 2008/116 στις 5/6/2008.) (Η τροποποίηση αυτή προέβλεπε τα εξής: Κανείς δεν μπορεί να στερηθεί του δικαιώματος να λάβει ανώτερη

⁶⁰² Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁶⁰³ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁶⁰⁴ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

εκπαίδευση για λόγους που δεν αναφέρονται ανοιχτά από τους νόμους. Τα όρια της χρήσης αυτού του δικαιώματος καθορίζονται από το νόμο).⁶⁰⁵

Ενώ το άρθρο 42 συνεχίζει: «Το κράτος παρέχει υποτροφίες και άλλα μέσα για να βοηθήσει τους φοιτητές που στερούνται οικονομικών μέσων να συνεχίσουν την εκπαίδευσή τους. Το κράτος λαμβάνει μέτρα για να κάνει τους ανθρώπους που χρειάζονται ειδική εκπαίδευση, λόγω της κατάστασής τους, χρήσιμους για την κοινωνία. Μόνο οι εκπαιδευτικές, μαθησιακές, ερευνητικές και εξεταστικές δραστηριότητες διεξάγονται σε ιδρύματα εκπαίδευσης και κατάρτισης. Αυτές οι δραστηριότητες δεν δύναται να παρεμποδιστούν με κανένα τρόπο. Καμιά γλώσσα, εκτός από την τουρκική δεν μπορεί να διδαχθεί στους Τούρκους πολίτες, ως μητρική γλώσσα σε ιδρύματα εκπαίδευσης και κατάρτισης. Οι ξένες γλώσσες που διδάσκονται στα ιδρύματα εκπαίδευσης και κατάρτισης και τα σχολεία ξένων γλωσσών ρυθμίζονται από το νόμο. Οι διατάξεις της διεθνούς συνθήκης τελούν υπό επιφύλαξη».⁶⁰⁶

Στη σχετική συζήτηση, η τουρκική κοινωνία φαίνεται ότι έχει αλλάξει κατά πολύ τις απόψεις της ή τουλάχιστον δείχνει να μην θεωρεί απειλή τη μαντήλα, κατά τα πρώτα χρόνια διακυβέρνησης του AK Parti. Χαρακτηριστικά, σύμφωνα με έρευνα του TESEV που διεξήχθη το 1999 και το 2006, ένα από τα σημαντικότερα ευρήματα είναι η αύξηση της θρησκευτικότητας στην Τουρκία. Οι δύο ημερομηνίες που αποφάσισαν οι Çarikoğlu και Toprak να διεξαχθεί η έρευνα δεν είναι τυχαίες, καθώς αποτελούν έτη πριν τη διακυβέρνηση του AK Parti και μετά, αντίστοιχα. Τα πορίσματα της έρευνας έχουν μεγάλο ενδιαφέρον όχι μόνο γιατί επιβεβαιώνουν τάσεις στην τουρκική κοινωνία που πιθανολογούσαν οι πολιτικοί αναλυτές ότι υπήρχαν, αλλά και γιατί διαψεύδουν παγιωμένες αντιλήψεις. Συγκεκριμένα, μεταξύ του 1999 και του 2006 το ποσοστό των ερωτηθέντων που θεωρούν τους εαυτούς τους ‘πολύ θρησκευόμενους’, καθώς και εκείνους που ορίζουν την ταυτότητά τους ‘κυρίως ως μουσουλμάνοι’ αυξήθηκε από 6% σε 12,8%⁶⁰⁷ και από 35,7% σε 44,6%⁶⁰⁸ αντίστοιχα. Μία τάση που φαίνεται να επιβεβαιώνει τον ισλαμικό προσανατολισμό στη ταυτότητα του AK Parti και στην πολιτική του. Ενώ ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως παρόλο που

⁶⁰⁵ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁶⁰⁶ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

⁶⁰⁷ Çarikoğlu, A., & Toprak, B. (2006). op. cit., σ.38.

⁶⁰⁸ Çarikoğlu, A., & Toprak, B. (2006). ibid, σ.41.

έχει αυξηθεί το θρησκευτικό αίσθημα στην τουρκική κοινωνία, οι ερωτηθέντες δεν φάνηκε να ‘ανησυχούν’ για τον κοσμικό χαρακτήρα του κράτους. Τόσο οι έρευνες του 1999 όσο και του 2006 δείχνουν ότι ο τουρκικός λαός δεν πιστεύει ότι ο κοσμικός χαρακτήρας του Τουρκικού κράτους κινδυνεύει. Επιπλέον, στην έρευνα δεν υπάρχει κανένα εύρημα που να δείχνει μια αυξανόμενη τάση υποστήριξης ενός θρησκευτικού κράτους. Αντίθετα, στην ερώτηση αν είναι υπέρ ενός κράτους βασισμένου στη Σαρία, το ποσοστό όσων το υποστήριζαν μειώθηκε από 21% το 1999 σε 8,9% το 2006.⁶⁰⁹

Ένα ακόμα ενδιαφέρον στοιχείο που παρατηρούμε από την ανάλυση των δεδομένων της ίδιας έρευνας του TESEV αποτελεί το γεγονός ότι το 64%⁶¹⁰ των ερωτηθέντων πίστευαν πως η χρήση της μαντήλας είχε αυξηθεί τα τελευταία χρόνια, ενώ οι αριθμοί στα ποσοστά της ερώτησης ‘αν εσείς καλύπτετε το κεφάλι σας όταν βγαίνετε έξω’ τούς διέψευδε, καθώς εδειχνε πως το ποσοστό των γυναικών που δεν καλύπτονταν αυξήθηκε από 27,3% το 1999 σε 36,5% το 2006.⁶¹¹ Ο λόγος που παρατηρείται διάσταση απόψεων ανάμεσα στην αντίληψη της τουρκικής κοινωνίας για την αύξηση της χρήσης της μαντήλας στο δημόσιο χώρο και στην πραγματικότητα, όπως αντικατοπτρίζεται από τα ποσοστά της έρευνας, έγκειται κυρίως στο γεγονός πως με την πολιτική του AK Parti η μέχρι πρότινος ‘απαγορευμένη-αποκλεισμένη’ μαντήλα ‘απελευθερώθηκε’ από τον αθέατο κόσμο του σπιτιού και διεκδίκησε το μερίδιό της στο δημόσιο χώρο.

Όσον αφορά στην εικόνα που έχουν οι γυναίκες που φορούν μαντήλα στην Τουρκία το 2006 ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως το 46,5% των ερωτηθέντων συμφώνησε με την πρόταση ότι μία γυναίκα που φορά μαντήλα δεν είναι σωστό να είναι μακιγιαρισμένη σε δημόσιο χώρο.⁶¹² Ενώ ένα επίσης μεγάλο ποσοστό το 49,1 % απάντησε πως δεν είναι σωστό μια γυναίκα με μαντήλα να καπνίζει σε δημόσιο χώρο.⁶¹³ Το ερώτημα για το ποιο τελικά είναι το ‘σωστό προφίλ’ που πρέπει να έχει μια γυναίκα με μαντήλα στον δημόσιο χώρο απασχολούσε και απασχολεί έντονα την τουρκική κοινωνία, μετά την έλευση του AK Parti στην πολιτική. Από τα δύο προηγούμενα ποσοστά παρατηρούμε πως η κοινωνία διχάζεται για το αν θα πρέπει μια γυναίκα που φορά μαντήλα να υιοθετεί παράλληλα και συνήθειες πιο κοσμικές, όπως είναι το μακιγιάζ

⁶⁰⁹ Çarkoğlu, A., & Toprak, B. (2006). op. cit., σ.75.

⁶¹⁰ Ibid, σ.59.

⁶¹¹ Ibid, σ.58.

⁶¹² Çarkoğlu, A., & Toprak, B. (2006). op. cit., σ.71.

⁶¹³ Çarkoğlu, A., & Toprak, B. ibid, σ.71.

και το κάπνισμα. Οι καλυμμένες γυναίκες στο κεμαλικό καθεστώς ήταν περιορισμένες στο σπίτι δεν σπούδαζαν και δεν εργάζονταν. Άρα, είτε δεν τολμούσαν, είτε δεν είχαν σκεφτεί ποτέ, είτε δεν είχαν την οικονομική δυνατότητα να ακολουθήσουν τις τάσεις της μόδας στα ρούχα και να φροντίσουν την εμφάνισή τους.

Όταν λοιπόν με το AK Parti οι γυναίκες αυτές βγήκαν στο δημόσιο χώρο, σπούδασαν, εργάστηκαν, απέκτησαν χρήματα, όλες αυτές οι αλλαγές στο βιοτικό τους επίπεδο αποτυπώθηκαν και στο 'σώμα' τους. Δεν θα μπορούσε άλλωστε να γίνει διαφορετικά αφού αυτή είναι μία τάση των μετανεωτερικών χαρακτηριστικών (που έχουν ήδη προαναφερθεί σε αντίστοιχη ενότητα), η οποία διαδίδεται με γοργούς ρυθμούς σε όλο το κόσμο, χάρη στα *social media*. Συγκεκριμένα, τα τελευταία χρόνια πολλοί διαδικτυακοί τόποι μόδας φιλοξενούν στις σελίδες τους μοντέλα για να διαφημίσουν μαντήλες και για να προβάλλουν το σωστό μακιγιάζ που ταιριάζει στο ανάλογο χρώμα της κάθε μαντήλας. Πολλές κοπέλες με μαντήλα ανεβάζουν βιντεάκια στο *instagram* και στο *You Tube*, όπου μοιράζονται με τους *followers* μυστικά ομορφιάς για τη σωστή περιποίηση προσώπου και για τις τελευταίες τάσεις στο μακιγιάζ. Η μαντήλα, λοιπόν, μέσα σε αυτό πλαίσιο, φεύγει από τον 'απυρόβλητο και πνευματικό' χαρακτήρα που είχε στον ιδιωτικό βίο και τίθεται κι αυτή στις προσταγές της μόδας, η οποία σίγουρα στο βωμό ενός νέου trend δεν θα διστάσει να την εργαλειοποιήσει, καθιστώντας την μέρος του συνακόλουθου *styling*. Υπό το πρίσμα της μεθοδολογικής ανάλυσης της παρούσας εργασίας, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως αυτή η νέα 'τάση' που παντρεύει το κοσμικό πρότυπο γυναίκας με το μουσουλμανικό στοιχείο της μαντήλας αποτελεί την μετανεωτερική πρόταση για τον τρόπο χρήσης της μαντήλας στον δημόσιο χώρο της Τουρκίας. Κι αν η τελευταία πρόταση μοιάζει να αποτελεί οξύμωρο, δεν θα πρέπει να λησμονήσουμε πως από τη μέχρι τώρα ανάλυση στο θεωρητικό σκέλος της παρούσας έρευνας το μετανεωτερικό πλαίσιο, ενδείκνυται για να συνενώσει έννοιες που στο πλαίσιο της νεωτερικότητας έμοιαζαν ασύμβατες.

Σε αυτό το νέο περιβάλλον και υπό αυτή τη νέα τάση που ξεκίνησε από τις καλυμμένες γυναίκες η τουρκική κοινωνία για μια ακόμα φορά διχάστηκε. Οι κεμαλίστριες εύλογα παρουσίασαν το επιχείρημα πως μια γυναίκα που φορά μαντήλα το κάνει γιατί υπακούει στις επιταγές του Ισλάμ,⁶¹⁴ προκειμένου να μην τραβά τα βλέμματα των

⁶¹⁴ Στην έρευνα του TESEV το 71,5% των γυναικών υποστήξε πως φοράει μαντήλα γιατί έτσι προστάζει το Ισλάμ. Βλέπε αναλυτικότερα στο: Çarkoğlu, A., & Toprak, B. (2006). *op. cit.*, σ.62.

ανδρών. Άρα, το να φορά στενά ρούχα, να χρησιμοποιεί μακιγιάζ, να ακολουθεί τη μόδα, να φορά ψηλά παπούτσια, να έχει piercing στο πρόσωπο, ερχόταν σε αντίθεση με τον λόγο ύπαρξης της μαντήλας. Μάλιστα γίνεται ένα λογοπαίγνιο σε βάρος των προσεγγμένων εμφανισιακά γυναικών με μαντήλα, πως δεν θα έπρεπε να τις λένε Μουσουλμάνες ‘Musulman’ αλλά στολισμένες ‘Süslüman’.⁶¹⁵ «Το Süslüman ήταν η νέα λέξη που χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει τη νέα, όμορφη, πλούσια, προσεγγμένη εμφανισιακά, μαντηλοφορούσα γυναίκα».⁶¹⁶ Σύμφωνα με αυτή την άποψη «αποτελεί αμφιλεγόμενο στοιχείο το Ισλάμ να συμφιλιώνεται με την αισθητική».⁶¹⁷ Ενώ από την άλλη πλευρά, με τη λέξη Süslüman «ουσιαστικά κατακρίνονται οι μουσουλμάνες γυναίκες πως στρέφουν τη χώρα στον καπιταλισμό».⁶¹⁸

Στον αντίποδα αυτής της προσέγγισης, υπάρχει η άποψη πως η κάθε γυναίκα πρέπει να είναι ελεύθερη να διαχειριστεί το σώμα της, όπως εκείνη επιθυμεί. Η μαντηλοφορούσα ηγετικό στέλεχος στο χώρο της μόδας, Esra Seziz Kığılı, απαντά στους επικριτές ως εξής: «Κανείς δεν μπορεί να κρίνει τη θρησκευτικότητά μου. Μπορεί να μην βρίσκουν την αμφιέσή μου κατάλληλη, αλλά δεν έχουν δικαίωμα να μιλούν για τη δουλειά μου. Και αυτές φορούν παντελόνι...Και εγώ αυτό κάνω. Ας μου δείξουν τους κανόνες για το πως πρέπει να φοριέται η μαντήλα (tesettür). Ένας τέτοιος κανόνας (για το πως φοριέται η μαντήλα) δεν υπάρχει στο Κοράνι».⁶¹⁹

Η πόλωση στην κοινωνία φτάνει σε τέτοιο βαθμό, ώστε το AK Parti ενοχοποιείται πως φέρει την αποκλειστική ευθύνη για τη συζήτηση της μαντήλας, αφού όχι μόνο έθεσε το θέμα επιτακτικά στην πολιτική *agenda*, αλλά ταυτόχρονα φαίνεται να το ανατροφοδοτεί, δημιουργώντας συνεχώς και νέες διαστάσεις στο ζήτημα. Χαρακτηριστικά σε δημοσίευμα της εφημερίδας SÖZCÜ διαβάζουμε: «Το AK Parti δημιούργησε τους δικούς του πλούσιους. Αυτοί ‘οι συντηρητικοί’ νέοι πλούσιοι,

⁶¹⁵ Η λέξη Süslüman προέρχεται από το ρήμα süsle-mek που στα τουρκικά σημαίνει στολίζω.

⁶¹⁶ Albayrak, Özlem. *Süslüman!* Εφημερίδα Yeni Safak 1/6/2013
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/ozlemalbayrak/susluman-37952> (τελευταία πρόσβαση στις 31/12/2017)

⁶¹⁷ Albayrak, Özlem. *Süslüman!* Εφημερίδα Yeni Safak 1/6/2013
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/ozlemalbayrak/susluman-37952> (τελευταία πρόσβαση στις 31/12/2017)

⁶¹⁸ Albayrak, Özlem. *Süslüman!* Εφημερίδα Yeni Safak 1/6/2013
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/ozlemalbayrak/susluman-37952> (τελευταία πρόσβαση στις 31/12/2017)

⁶¹⁹ Ειδησεογραφικός ιστότοπος Bedir Haber, *'Süslüman' eleştirilerine Kığılı'dan ilginç cevap*, 5/3/2015
<http://bedirhaber.com/haber/susluman-elestirilerine-kigilidan-ilginc-cevap-24433.html> (τελευταία πρόσβαση στις 17/1/2018)

οδηγούν τα πιο πολυτελή αυτοκίνητα. Στην πλειοψηφία των τζίπ που βλέπετε στο δρόμο στο κάθισμα του οδηγού κάθονται νέες γυναίκες που φορούν μαντήλα. Επιλέγουν τα ρούχα τους από τις πιο ακριβές μάρκες και συνήθως για τις αγορές τους προτιμούν το εξωτερικό... Οι τιμές δεν τους ενδιαφέρουν καθόλου, φτάνει να τους αρέσει αυτό που αγοράζουν».⁶²⁰

Από την άλλη, για τους υποστηρικτές του AK Parti, η χρήση της μαντήλας είναι θέμα προσωπικής επιλογής και οι περιορισμοί στη χρήση της συνιστούν παραβίαση των ατομικών δικαιωμάτων. Ακριβώς για το AK Parti, ένα τμήμα του τουρκικού πληθυσμού που αποτελεί τη μεγάλη γι' αυτό δεξαμενή ψήφων είναι το εκλογικό σώμα των γυναικών με μαντήλα. Σε αυτή την κατεύθυνση, ο Erdoğan, διαβλέποντας τη σημασία των γυναικών για το κόμμα του (όπως είχαμε δει ότι είχε πράξει και ο Kemal) προέβη στην ακόλουθη δήλωση: «Οι γυναίκες είναι που καθορίζουν το μέλλον της χώρας μας. Πρέπει να τις κερδίσουμε στο κόμμα μας».⁶²¹ Ενώ σε μια ομιλία του, το 2007, στην πόλη Eskişehir, ο Erdoğan ενθάρρυνε τις γυναίκες να συμμετάσχουν στην πολιτική ως εξής: «Χωρίς να σταθείτε, θα γυρίσετε από πόρτα σε πόρτα. Οι γυναίκες πρέπει να εργαστούν σκληρότερα. Πότε πότε οι άνδρες ζηλεύουν, αλλά με αυτές τις εκλογές, αυτό θα ξεπεραστεί. Ως εκ τούτου, [υπερασπίζομαι] τον ανταγωνισμό. Γιατί; Πιστεύω ότι τα προβλήματα των γυναικών δεν πρέπει να εκφράζονται από τους άνδρες στο κοινοβούλιο. Ας έρθουν οι ίδιες οι γυναίκες να μιλήσουν (για τα προβλήματά τους). Επειδή αυτές τα ζουν. Αυτές είναι που πραγματικά υποφέρουν. Αλλά [τώρα], είναι οι άνδρες που τις εκφράζουν. Προσκαλούμε τις γυναίκες, συνοδοιπόρους μας, που έχουν την ικανότητα να γίνουν μέλη του κοινοβουλίου».⁶²² Ενώ λίγο παρακάτω ανακοινώνει πως στόχος του κόμματος είναι η πραγματοποίηση της ακόλουθης πολιτικής στόχευσης 'σε 81 επαρχίες 81 γυναίκες εκπρόσωποι' (81 ilde 81 kadın vekil gıjesinin), με σκοπό να αυξηθεί το ποσοστό γυναικών που συμμετέχουν στην πολιτική.⁶²³

⁶²⁰ Hande Zeyrek, *Süslü Müslümanlar*, Εφημερίδα Sözcü, 22/10/2013, <https://www.sozcu.com.tr/2013/gundem/suslu-muslumanlar-392913/> (τελευταία πρόσβαση στις 17/1/2018)

⁶²¹ "MHP'nin oylarına talipler", Kaçkar Medya Grup (06/02/2007). http://www.kackartv.com.tr/Default.asp?I=Haber_Oku&ID=1184 (τελευταία πρόσβαση στις 08/06/2007)

⁶²² Εφημερίδα Haberler.com, AKP'den En Az 50 Kadın Vekil, <http://www.haberler.com/akp-den-en-az-50-kadin-vekil-haberi/> (τελευταία πρόσβαση στις 08/06/2017)

⁶²³ Εφημερίδα Haberler.com, AKP'den En Az 50 Kadın Vekil, <http://www.haberler.com/akp-den-en-az-50-kadin-vekil-haberi/> (τελευταία πρόσβαση στις 08/06/2017)

Αρκετοί υποστηρικτές του AK Parti, αλλά και πολιτικά πρόσωπα, προσκείμενα στο κόμμα, φαίνεται να μην ενστερνίζονται την άποψη για τη θέση της γυναίκας, όπως παρουσιάστηκε παραπάνω. Συγκεκριμένα, ο υφυπουργός του Υπουργείου Δικαιοσύνης, Doğan Soyaslan φαίνεται να υποστήριξε πως «από τότε που οι μορφωμένες και εργαζόμενες γυναίκες βγαίνουν από το σπίτι πιο συχνά, είναι λιγότερο θρησκευόμενες».⁶²⁴ Με αυτό τον τρόπο είναι σαν να έρχεται σε αντίθεση με την πολιτική του AK Parti που ουσιαστικά απελευθέρωσε τις γυναίκες με μαντήλα στον δημόσιο χώρο. Παρομοίως, ο Hikmet Özdemir, βουλευτής του AK Parti στο Çankiri, διένειμε ένα φυλλάδιο στους βουλευτές στη Τουρκική Βουλή με τίτλο ‘Τα σαράντα Χαντίθ’ (Kırk Hadis-i Şerif), το οποίο έγραφε ότι «οι γυναίκες θα πήγαιναν στην κόλαση, αν δεν προσεύχονταν αυστηρά πέντε φορές την ημέρα και αν δεν υπάκουαν στους συζύγους τους».⁶²⁵ Στο ίδιο ύφος πάλι για τις γυναίκες ο τότε αντιπρόεδρος της κυβέρνησης του AK Parti, ο Bülent Arınc είχε δηλώσει πως ‘η γυναίκα δεν θα πρέπει να γελά δυνατά δημοσίως’.⁶²⁶ Και στα τρία ενδεικτικά παραδείγματα διαπιστώνουμε πως υπάρχει διάσταση απόψεων, ακόμα και μέσα στο ίδιο το κόμμα, για τη θέση που πρέπει να έχουν οι γυναίκες πολιτικά αλλά και κοινωνικά.

Συμπερασματικά από την ανάλυση της παρούσας ενότητας διαπιστώνουμε πως το AK Parti πέτυχε να εκφράσει τους μη προνομιούχους ή καλύτερα τους αποκλεισμένους. Η διαμάχη του κεμαλικού καθεστώτος με το ισλαμικό κίνημα αποκρυσταλλώνεται, μέσα από τη μάχη για την επικράτηση της μαντήλας στο δημόσιο χώρο. Η μαντήλα και κατά συνέπεια η καλυμμένη γυναίκα γίνεται σύμβολο σε κοινωνικό-πολιτικό επίπεδο μιας νέας αστικής τάξης της ‘Μπουρζουαζίας της Μαντήλας’ που αναδύθηκε μέσα από την πολιτική του AK Parti. Οι αποκλεισμένες από το δημόσιο χώρο μαντηλοφορούσες γυναίκες, το αποκλεισμένο ‘Πράσινο Κεφάλαιο’ από την κρατική υποστήριξη, οι αποκλεισμένες από την εκπαίδευση μαντηλοφορούσες κοπέλες ζητούσαν να απολαμβάνουν κοινωνικής δικαιοσύνης με την έννοια της αποκατάστασης αδικιών και της άρσης αποκλεισμών με το αίτημα της αναδιανομής ευκαιριών αλλά και πόρων. Η πολιτική έκφραση του ριζοσπαστισμού για την Τουρκία είχε ισλαμικό

⁶²⁴ Ozan Ceyhan, “Adalet Bakanı Cemil Çiçek’e Açık Mektup”, εφημερίδα Radikal 18/06/2007.

<http://www.ses.org.tr/kadinlar/k38.htm> (τελευταία πρόσβαση στις 18/06/2017).

⁶²⁵ Arıoğul, İpek. “TBMM’de Kadın Cehennemlik Broşürü”, Εφημερίδα Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/4401015.asp?gid=0> (τελευταία πρόσβαση στις 27/5/2017).

⁶²⁶ Ειδησεογραφικός ιστότοπος CNN Türk, Bülent Arınc: “Kadın herkesin içinde kahkaha atmayacak” 28/7/2014 <https://www.cnnturk.com/haber/turkiye/bulent-arinc-kadin-herkesin-icinde-kahkaha-atmayacak> (τελευταία πρόσβαση στις 20/5/2017).

προσανατολισμό. Η Αλλαγή για το AK Parti ήταν ένα κίνημα γεφύρωσης μεταξύ του κεμαλισμού και του ισλαμικού κινήματος. Τελικά από αυτή τη διαλεκτική διαμάχη των δύο τελευταίων τάσεων προέκυψε ο μετανεωτερικός μετασχηματισμός του ισλαμικού κινήματος, όπως εκφράστηκε στην πολιτική του διάσταση, μέσα από το AK Parti.

2^ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Φύλο και νεωτερική-μετανεωτερική Φεμινιστική σκέψη

2.1 Οι απαρχές και η πορεία της φεμινιστικής σκέψης

Στο πέρασμα των αιώνων και σε διαφορετικές χώρες, οι γυναίκες φαίνεται πως έψαχναν ανέκαθεν τρόπους να μιλήσουν για το φύλο τους και να αναφερθούν στα παράπονά τους, στις ανάγκες τους και στις ελπίδες τους, ανιχνεύοντας ψήγματα «φεμινιστικής» συνείδησης στη σκέψη τους πολύ πριν εμφανιστεί ο όρος φεμινισμός. Η ιστορία του φεμινισμού και των γυναικείων κινημάτων είναι σίγουρα αναπόσπαστο τμήμα της Δυτικής πολιτικής ιστορίας, που ταιριάζει γάντι στην εποχή της παγκοσμιοποίησης. Η λέξη Feminism⁶²⁷ εισήλθε στην αγγλική γλώσσα από το γαλλικό Feminisme, το οποίο πρώτα απαντάται στο λόγο της ένθερμης υποστηρίκτριας των πολιτικών δικαιωμάτων των γυναικών της Γαλλίας τη δεκαετία του 1880, την Hubertine Auclert. Σε γράμμα της που ανατυπώθηκε το 1907 και είχε γραφτεί πενήντα πέντε χρόνια νωρίτερα, στο οποίο είχε χρησιμοποιήσει τους όρους Feminisme και Feministe, η Auclert φρόντισε να τυπώσει τους όρους με κυρτά γράμματα για να πιστωθεί την επινόηση των όρων αυτών.⁶²⁸

Το γυναικείο κίνημα, όπως άλλωστε όλα τα κοινωνικά κινήματα, υπερπήδησε τα εθνικά σύνορα με χαρακτηριστική άνεση. Ο όρος φεμινισμός μετανάστευσε στην Αγγλία τη δεκαετία του 1890,⁶²⁹ όταν οι πολέμοι του τον χρησιμοποιούσαν περισσότερο από τους υποστηριχτές του, κυρίως μέσα σε εισαγωγικά, για να περιγράψουν αυτή την “ανεπιθύμητη” γι’αυτούς Ευρωπαϊκή θεωρία. Στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, η παρθενική χρήση του όρου έγινε το 1906 στον τίτλο του άρθρου «Feminism in some European Countries», της εφημερίδας «Review of Reviews»⁶³⁰ του Λονδίνου, στο παράρτημα της Νέας Υόρκης.

⁶²⁷ Η λέξη προέρχεται από το λατινικό femina (γυναίκα), η οποία συνδέθηκε με τον σοσιαλισμό στην αγγλική της εκδοχή λόγω της κατάληξης -ισμός. «Ο όρος αρχικά προκάλεσε σύγχυση στις Ηνωμένες Πολιτείες: άραγε ήταν μια ιδεολογία που οι άνδρες μπορούσαν να συμμετάσχουν, ή μια ξεχωριστή ανταγωνιστική πολιτική που απευθυνόταν μόνο σε γυναίκες? Έτσι, ένας δοκιμογράφος το Δεκέμβριο του 1909 στη Νέα Υόρκη παίρνοντας αποστάσεις από αυτή τη νέα περίεργη ιδεολογία γράφει ένα δοκίμιο με τίτλο :Suffragism Not Feminism». Cott, F. N. (1987). *The grounding of Modern Feminism*. U.S.A.:Yale University Press, σ.15.

⁶²⁸ Cott, F. N. (1987). *ibid*, σ.14. Και στο Notz, G. (2012). *Feminizm*. Ankara:Phoenix, σ.12.

⁶²⁹ Cott, F. N. (1987). *ibid*, σ.14

⁶³⁰ Η Review of Reviews ήταν μηνιαία κυκλοφορία εφημερίδα, η οποία ιδρύθηκε το 1890 από τον Βρετανό δημοσιογράφο William Thomas Stead. Η κυκλοφορία της απλώθηκε στις τρεις Ηπείρους το Λονδίνο αρχικά (1891), τη Νέα Υόρκη έπειτα (1892) και τέλος τη Μελβούρνη (1893).

Όσον αφορά στο χώρο της λογοτεχνίας, η Simone de Beauvoir μας πληροφορεί μέσα από το γνωστό βιβλίο της το Δεύτερο Φύλο⁶³¹, πως «από το 15^ο αιώνα ακόμα, συναντάμε πρώτη φορά μια γυναίκα να παίρνει την πένα της και να γράφει προς υπεράσπιση του φύλου της, όταν η Christine de Pizane, μέσα από τα βιβλία της “*Epistre au Dieu D'amour*” (1399) Epistle to the God of Love και το “*La cité des dames*” (1405) The book of the City of Ladies, έκανε πραγματική επίθεση στους κληρικούς της εποχής»⁶³². Συγκεκριμένα, η de Pizane επικαλέστηκε το κύρος των βιωμάτων των γυναικών και τη συνεισφορά τους στην ιστορία, δίνοντας το παράδειγμα της Ιταλικής Αναγέννησης, όπου η εποχή αυτή ανέδειξε σπουδαίες προσωπικότητες ανεξαρτήτου φύλου και ταυτόχρονα μέσα από τα βιβλία της κατήγγειλε το μισογυνισμό της εποχής και της θρησκευτικής αυθεντίας.

Η ιεραρχική διάρθρωση της κοινωνίας δεν θα μπορούσε παρά να επηρεάσει και τη φεμινιστική σκέψη. Οι διάφορες κλειστές ομάδες ιδιοποιούνται την ανώτερη στοχαστική δραστηριότητα, αφήνοντας τη μεγάλη μάζα να μοχθεί στον τροχό της υλικής ανάγκης σε κατάσταση συναισθηματικής και πνευματικής φτώχειας. Όπως μας πληροφορούν οι Elaine Marks και Isabelle de Courtivron, οι γυναίκες κυρίως της ανώτερης αστικής τάξης του φιλελεύθερου ρεύματος της αριστοκρατίας στη Γαλλία οργάνωναν συζητήσεις, στις οποίες αναφέρονταν στην ανάγκη επέκτασης των δικαιωμάτων και της μόρφωσης των γυναικών, χωρίς βέβαια να υπάρχει η ιστορική προέκταση του φεμινιστικού κινήματος τότε, όπως θα διαμορφωθεί σε κείμενα μεταγενέστερα της Γαλλικής Επανάστασης.⁶³³

Κατά τρόπο ανάλογο λοιπόν οι πρώτες φεμινίστριες στη Μεγάλη Βρετανία τον 17^ο αιώνα όπως η Mary Astell⁶³⁴ απευθύνονταν αποκλειστικά σε γυναίκες της ανώτερης και της μεσαίας τάξης. Καθώς, «για τις πρώτες φεμινίστριες οι γυναίκες μπορούσαν να γίνουν ανεξάρτητες από τους άνδρες τους μόνο μέσω της εκπαίδευσης και της άσκησης

⁶³¹ Το ‘Δεύτερο Φύλο’ αποτέλεσε βιβλίο ορόσημο για το φεμινιστικό κίνημα καθώς υποστήριζε ότι το σημαντικότερο εμπόδιο για την ελευθερία της γυναίκας δεν είναι η βιολογία της ή οι νομικοί, οικονομικοί και πολιτικοί περιορισμοί που της έχουν επιβληθεί αλλά ολόκληρη η διαδικασία κατασκευής της θηλυκότητας στην κοινωνία, όπως αυτό συμπυκνώνεται με εξαιρετική διαύγεια στην περίφημη φράση της συγγραφέας ‘γυναίκα δε γεννιέσαι, γίνεσαι’. Ο όρος δεύτερος χρησιμοποιείται από την Simone de Beauvoir για να ορίσει την θέση της γυναίκας ως δεύτερο φύλο στην πατριαρχική διχοτομική ιεράρχηση των φύλων.

⁶³² De Beauvoir, S. (1993). *The Second Sex* (μτφρ. H. M. Parshley). London: Everyman’s Library, σ.111.

⁶³³ Kandal, T. R. (1988). *The Woman Question in Classical Sociological Theory*. Miami: Florida International University Press, σ.52.

⁶³⁴ Astell, M. (2002). *A Serious Proposal to the Ladies*. Peterborough: Broadview Press.

του ορθού λόγου. Ο φεμινισμός δεν θα συνδεόταν με τα ευρύτερα αιτήματα της κοινωνίας για αλλαγή πριν από το τρίτο τέταρτο του 18^{ου} αιώνα». ⁶³⁵

Άλλη σημαντική φυσιογνωμία στην ιστορία του πρώιμου φεμινιστικού αγγλικού κινήματος ήταν η Caroline Norton, η οποία με τις πράξεις της συγκλόνησε την ανώτερη τάξη της Αγγλίας. Ο σύζυγος της Caroline παρερμηνεύοντας τη φιλία της με τον Λόρδο Melbourne, της απαγόρευσε την επικοινωνία με τα παιδιά τους και την κατηγόρησε για μοιχεία. Η ίδια αδυνατούσε να διεκδικήσει την επικοινωνία με τα παιδιά της, καθώς σύμφωνα με την αγγλική δικονομία δεν επιτρεπόταν να παραστεί αυτοτελώς από το σύζυγό της στο δικαστήριο. Η Caroline ωστόσο, δημοσιεύοντας τον Απρίλιο του 1837 ένα φυλλάδιο με τίτλο Τα φυσικά δικαιώματα μια μητέρας, διεκδίκησε και πέτυχε το 1839 να ψηφιστεί ο περίφημος νόμος για την επιμέλεια των παιδιών που αναγνώριζε ορισμένα υποτυπώδη δικαιώματα στις μητέρες. ⁶³⁶

Σημαντική ώθηση στο φεμινιστικό κίνημα έδωσε και το βιβλίο του John Stuart Mill, Η υποταγή των γυναικών, που αποτέλεσε σπουδαία κατάθεση του φιλελεύθερου φεμινισμού, ο οποίος υπογράμμιζε τη δομική εξάρτηση των γυναικών ως αιτία της υποτελής τους θέσης. «Μολονότι το βιβλίο του συνάντησε αρκετή εχθρότητα και εμπαιγμό στη Μεγάλη Βρετανία, εκδόθηκε σε περισσότερες από δώδεκα χώρες στα πρώτα κιόλας χρόνια της κυκλοφορίας του. Στις ΗΠΑ, εντούτοις, έγινε δεκτό με φοβερό ενθουσιασμό, όταν η Sarah Grimke, σε ηλικία 79 ετών, γύρισε όλες τις επαρχίες της Μασαχουσέτης με τα πόδια για να πουλήσει εκατόν πενήντα αντίτυπα του βιβλίου και η Stanton έγραψε ότι τελειώνει το βιβλίο με τόση γαλήνη και χαρά που ποτέ της δεν ξαναένιωσε, διότι είναι η πρώτη αντίδραση από κάποιον άνδρα προκειμένου να δείξει ότι μπορεί να αντιληφθεί και να αισθανθεί όλες τις λεπτές αποχρώσεις και διαβαθμίσεις των αδικιών που υφίστανται οι γυναίκες, καθώς επίσης και το βασικό σημείο της αδυναμίας και του υποβιβασμού τους». ⁶³⁷

Αξίζει να διευκρινιστεί πως το κίνημα για τη διεκδίκηση της γυναικείας ψήφου είχε δύο συνιστώσες τις σουφραζίστες και τις σουφραζέτες. ⁶³⁸ Ο όρος σουφραζίστα

⁶³⁵ Bryson, V. (2004). *Φεμινιστική πολιτική θεωρία*. Αθήνα: Μεταίχμιο, σ.24-32.

⁶³⁶ Walter, Natasha. *A candle for Caroline*, Εφημερίδα The Guardian 12/6/2006 <https://www.theguardian.com/world/2006/jun/12/gender.lifeandhealth>, και στην Daily Mail, *Caroline Norton and the custody battle that changed the law*, 15/7/2012 <http://www.dailymail.co.uk/home/you/article-2172010/Caroline-Norton-custody-battle-changed-law.html>, (τελευταία πρόσβαση στις 16/10/2017)

⁶³⁷ Bryson, V. (2004). *ibid*, σ.83-84.

⁶³⁸ «Μολονότι οι όροι σουφραζίστα και σουφραζέτα συχνά συγχέονται ή χρησιμοποιούνται εναλλάξ, μόνο οι δεύτερες χρησιμοποίησαν τη βίαιη άμεση δράση κατά της ιδιοκτησίας προκειμένου να πετύχουν τους στόχους τους. Ωστόσο, συχνά υπήρχε μια ρευστή και επικαλυπτόμενη ιδιότητα μέλους ανάμεσα σε

προηγείται χρονικά και εμφανίζεται τα μέσα του 19^{ου} αιώνα ενώ ο όρος σουφραζέτα εμφανίζεται το 1903 και είναι όνομα που πρώτη φορά απαντάται σε φύλο της εφημερίδας The Daily Mail.⁶³⁹ Οι γυναίκες στη Μεγάλη Βρετανία ξεκίνησαν οργανωμένο αγώνα με την ίδρυση το 1867 της 'Εθνικής Εταιρείας για την ψήφο της Γυναίκας' National Society for Women's Suffrage (NSWS), η οποία το «1897 συνενώνοντας όλες τις αγγλικές φεμινιστικές οργανώσεις μετονομάστηκε σε 'Εθνική Ένωση Κοινωνιών για τη Γυναικεία ψήφο' National Union of Women's Suffrage Society (NUWSS), με πρόεδρο τη σουφραζίστα⁶⁴⁰ Fawcett Millicent⁶⁴¹. Το 1903 στο Lancashire ιδρύεται η Κοινωνική και πολιτική Ένωση Γυναικών Women's Social and political Union (WSPU), από την σουφραζέτα Emmeline Pankhurst που σκοπό είχε επίσης τη διεκδίκηση της γυναικείας ψήφου». ⁶⁴² Η Pankhurst καθώς και οι κόρες της Christabel και Sylvia, όταν ανέλαβαν την ηγεσία του κινήματος, για να τραβήξουν την προσοχή της κοινής γνώμης, συνήθιζαν να γίνονται ιδιαίτερα δυσάρεστες στους ιθύνοντες σπάζοντας τζάμια από κυβερνητικά κτήρια, οργανώνοντας πολυπληθείς διαδηλώσεις και παρενοχλώντας τα μέλη του βρετανικού υπουργικού συμβουλίου σε οποιαδήποτε δημόσια εμφάνισή τους.⁶⁴³

Η Αμερική βέβαια παρακολουθούσε εκ του σύνεγγυς τις εξελίξεις στην Αγγλία. Το κίνημα απέκτησε διεθνή χαρακτήρα με την ίδρυση της 'Διεθνούς Ένωσης για τη Γυναικεία Ψήφο' International Woman Suffrage Alliance το 1904. Εξέλιξη που θα οδηγήσει την Pankhurst σε δύο μεγάλες ομιλίες σε Βοστώνη και Νέα Υόρκη.⁶⁴⁴ «Η αμοιβαία επιρροή μεταξύ των γυναικών στις Η.Π.Α. και των ομολόγων τους στην Βρετανία και γενικότερα την Ευρώπη έφτασε στο αποκορύφωμα τη δεκαετία πριν από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Η διεκδίκηση της γυναικείας ψήφου ήταν πράγματι ένα

διαφορετικές, φαινομενικά αντίπαλες, οργανώσεις, και η μαχητική/καταστατική διάκριση ήταν λιγότερο αυστηρή απ' ό,τι κάποιες περιγραφές αφήνουν να εννοηθεί». Bryson, V. (2004). op. cit., σ.128.

⁶³⁹ Εφημερίδα BBC, *Why women won greater political equality by 1928*, διαθέσιμο στο <http://www.bbc.co.uk/bitesize/higher/history/britsuff/suffrage/revision/3/> (πρόσβαση στις 28/10/2017)

⁶⁴⁰ «Οι σουφραζίστες, υπό την καθοδήγηση της Millicent Garrett Fawcett, υιοθέτησαν συνταγματικές και νόμιμες τακτικές διαμαρτυρίας, όπως γραπτές επιστολές σε βουλευτές και ειρηνικές διαδηλώσεις». Purvis, June. *A suffragist statue in Parliament Square would write Emmeline Pankhurst out of history*, Εφημερίδα The Guardian <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/sep/27/suffragist-statue-parliament-square-emmeline-pankhurst-millicent-fawcett> (τελευταία πρόσβαση στις 28/10/2017)

⁶⁴¹ Για περισσότερες πληροφορίες για τη Fawcett Millicent βλέπε στο ιστότοπο Fawcett Society : <https://www.fawcettsociety.org.uk/our-history> (τελευταία πρόσβαση στις 22/12/2017)

⁶⁴² Thébaud, F. (1996). *A History of Women in the West, Toward a Cultural Identity in the Twentieth Century*. London: Belknap Press of Harvard University Press, σ.25.

⁶⁴³ Evans, S. M. (1997). *Born for Liberty-A History of Women in America*. New York: Free Press Paperbacks, σ.165.

⁶⁴⁴ Evans, S. M. (1997). *ibid*, σ.165.

διεθνές κίνημα που επηρέασε τις βιομηχανοποιημένες χώρες και κυρίως αυτές που ήταν Προτεσταντικές».⁶⁴⁵

Στις Η.Π.Α. από τη άλλη πλευρά, η πρώτη αμερικανική 'Κίνηση για τα Δικαιώματα της Γυναίκας'(Woman's Right Movement)⁶⁴⁶ ήταν ριζοσπαστική.⁶⁴⁷ Εμβληματικές φυσιογνομίες του πρώιμου φεμινισμού υπήρξαν η Maria Stewart και η Elizabeth Cady Stanton που ξεκίνησαν να αναπτύσσουν τις ιδέες τους στο πλαίσιο των κινημάτων για ηθική μεταρρύθμιση αρχικά με το κίνημα της «εγκράτειας»⁶⁴⁸ αλλά γρήγορα συνδέθηκαν και με το κίνημα για την κατάργηση της δουλείας (Abolitionist movement).⁶⁴⁹ Τα δύο αυτά κινήματα της Δουλείας και το Φεμινιστικό είχαν τέτοια ένταση και αντίκτυπο στην Αμερικανική κοινωνία, που σχεδόν κόντεψαν να 'ρημάξουν' τη χώρα.⁶⁵⁰

Συνέπεια αυτής της σύνδεσης της φεμινιστικής σκέψης με τα παραπάνω κινήματα υπήρξε και η ίδρυση της Ένωσης Χριστιανών Γυναικών για την Εγκράτεια (Women's Christian Temperance Union) το 1874 στο Κλήβελαντ.⁶⁵¹ Αξίζει να σημειωθεί πως το κίνημα της Εγκράτειας στην Αμερική είχε στενή σύνδεση με την χριστιανική Εκκλησία, πράγμα που σίγουρα αποτέλεσε έναν ακόμα λόγο επιρροής της εκκλησίας στο φεμινιστικό κίνημα της Αμερικής. «Η Αμερικανική Κοινωνία Εγκράτειας (The

⁶⁴⁵ Cott, F. N. (1987). op. cit., σ.25.

⁶⁴⁶ Περισσότερες πληροφορίες για την οργάνωση που δραστηριοποιήθηκε από το 1848 μέχρι το 1920 βλέπε στην ηλεκτρονική διεύθυνση History, Art & Archives, United States House of Representatives στο: <http://history.house.gov/Exhibitions-and-Publications/WIC/Historical-Essays/No-Lady/Womens-Rights/> (τελευταία πρόσβαση στις 31/5/2018)

⁶⁴⁷ Firestone, S. (2015). *The dialectic of sex-The case for Feminist Revolution*. London-New York: Verso, σ.16.

⁶⁴⁸ «Η Αμερικανική Εταιρεία Εγκράτειας (American Society for the Promotion of Temperance) ιδρύθηκε το 1826 στη Βοστώνη, με σκοπό να συντονίσει τις δραστηριότητες των πολυάριθμων τοπικών οργανώσεων που έθεταν ως στόχο να πείσουν το κοινό τους να αποφεύγουν την κατανάλωση αλκοόλ. Το κίνημα της εγκράτειας, συνέβαλλε σημαντικά στην ανάπτυξη των δικαιωμάτων της γυναίκας». Αναλυτικά βλέπε στο: Μαραγκουδάκης, Μ. (2010). *Αμερικανικός φονταμενταλισμός (Πώς οι πολιτικές, θρησκευτικές και επιστημονικές αντιπαραθέσεις στη Δύση διαμόρφωσαν τον μισαλλόδοξο αμερικανικό προτεσταντισμό)*. Αθήνα: Παπαζήσης, σ.252-254.

⁶⁴⁹ Σύμφωνα με τη Rowbotham: «Στην Αμερική... το φεμινιστικό κίνημα προέκυψε μέσα από την εκστρατεία ενάντια στη δουλεία και αναδύθηκαν δύο ξεχωριστές τάσεις. Η πρώτη ομάδα περιοριζόταν στο αίτημα της ψήφου και ήταν πρόθυμη να συμβιβαστεί με την καθολική παραχώρηση του δικαιώματος της ψήφου. Ενώ η δεύτερη ομάδα, που είχε ως βάση της την Νέα Υόρκη, με την Susan B. Anthony και Elisabeth Candy Stanton, όχι μόνο αρνήθηκαν να συμβιβαστούν με το προνόμιο αυτό αλλά συνέδεσαν την γυναικεία χειραφέτηση με αλλαγές στο γάμο, στο ντύσιμο, στα ήθη και στην οργάνωση της εργασίας». Kandal, T. R. (1988). op. cit., σ.216.

⁶⁵⁰ Firestone, S. (2015). op. cit., σ.17.

⁶⁵¹ Firestone, S. (2015). *ibid*, σ.18. Και αναλυτικότερα στην ηλεκτρονική διεύθυνση της Ένωσης Χριστιανών Γυναικών για την Εγκράτεια (National Woman's Christian Temperance Union) στο : <https://www.wctu.org/history.html> και στην ηλεκτρονική διεύθυνση του Οργανισμού: Αλκοόλ πρόβλημα και λύσεις (Alcohol problems and solutions) <https://www.alcoholproblemsandsolutions.org/Controversies/Womens-Organization-for-National-Prohibition-Reform.html> (τελευταία πρόσβαση στις 4/03/2017)

American Temperance Society) το 1826 στην πραγματικότητα δεν ήταν τίποτε περισσότερο ή λιγότερο από τη φωνή και τη συνείδηση της εκκλησίας που εκφράζεται με μαχητικά οργανωμένη μορφή. Οι ηγέτες αυτής της οργάνωσης και εκείνοι που ακολούθησαν το κίνημα για ένα τέταρτο του αιώνα ήταν σχεδόν αποκλειστικά από το χώρο της Εκκλησίας. Ακόμη και στην περίπτωση των λίγων μη εκκλησιαστικών μελών που δραστηριοποιήθηκαν στη μεταρρύθμιση κατά τα επόμενα είκοσι πέντε χρόνια, τα κίνητρα τους γεννήθηκαν στο πλαίσιο και κάτω από τις ιδιόμορφες ηθικές επιρροές της εκκλησίας. Το κίνητρο και η δυναμική της μεταρρύθμισης της εγκράτειας, ανεξάρτητα από τη μορφή που ενδεχομένως έχει αναλάβει ή μέσω οποιασδήποτε συγκεκριμένης οργάνωσης που μπορεί να εκφραστεί, είναι το προϊόν της χριστιανικής εκκλησίας». ⁶⁵² Το κίνημα κατά της δουλείας πήρε από πολύ νωρίς διεθνή χαρακτήρα και συνεπώς αποτελούσε στρατηγικής σημασίας σύμμαχο για τη διεύρυνση του φεμινιστικού κινήματος. Άλλωστε κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, οι διεθνείς επαφές επηρέαζαν τα πολιτικά πράγματα στο εσωτερικό των χωρών. Η επιρροή αυτή μεταξύ των χωρών στηριζόταν σε τρεις βασικές αιτίες. «Πρώτον, τα κοινωνικά κινήματα ανταποκρίνονταν σε αλλαγές οι οποίες προκαλούνταν από τις διεθνείς επικοινωνίες, όπως ήταν οι μεταναστευτική ροή. Δεύτερον, οι επιχειρηματίες των κινήματων φρόντιζαν να οργανωθούν σε διεθνή βάση για να υπερφαλαγγίζουν τις εθνικές αρχές. Και τέλος, οι διεθνείς επαφές μεταξύ των κυβερνώντων και των πολιτικών τους ανταγωνιστών επηρέαζαν επίσης τη δραστηριότητα των κοινωνικών κινήματων, καθώς τα ανταγωνιζόμενα μέρη επιζητούσαν την εξωτερική επικύρωση της πολιτικής τους». ⁶⁵³ Η ριζοσπαστική φύση του πρώιμου φεμινιστικού κινήματος της Αμερικής διαφάνηκε ήδη από τη Διακήρυξη των Αισθημάτων (Declaration of Sentiments) που ψηφίστηκε από 100 γυναίκες και άνδρες στο Συνέδριο του Σένεκα Φωλς τον Ιούλιο του 1848, ⁶⁵⁴ η Διακήρυξη που αποτελεί ορόσημο για το φιλελεύθερο φεμινισμό. Το 19^ο αιώνα στις γυναίκες δεν επιτρεπόταν να καταθέτουν ή να υπογράφουν ως μάρτυρες στο δικαστήριο, να κατέχουν τίτλο ιδιοκτησίας και να ιδρύουν επιχειρήσεις. Η Διακήρυξη ξεκινούσε με τον ισχυρισμό ότι «όλοι, άνδρες και γυναίκες είχαν δημιουργηθεί ίσοι και

⁶⁵² Cherrington, E. H. (1920). *The evolution of prohibition in the United States of America; a chronological history of the liquor problem and the temperance reform in the United States from the earliest settlements to the consummation of national prohibition*. Ohio: The American Issue Press Wester Ville, σ.91-92.

⁶⁵³ Tilly, Charles. (2007). *Κοινωνικά κινήματα 1768-2004*. Αθήνα: Σαββάλας, σ.153-154.

⁶⁵⁴ Donovan, Josephine. (2015). *Feminist Teori: Entelektüel Gelenkeler*. İstanbul: İletişim, σ.29.

προχωρούσε σε καταγγελία του ανθρώπινου είδους για την ιστορία των επαναλαμβανόμενων τραυμάτων και σφετερισμών εις βάρος των γυναικών». ⁶⁵⁵

Τα χρόνια του Εμφυλίου Πολέμου της Αμερικής οδήγησαν μαζικά πολλές γυναίκες να βγουν από τον προστατευμένο χώρο του σπιτιού και να επιδοθούν σε φιλανθρωπίες, πράγμα που είχε ως επακόλουθο αυτές οι γυναίκες να συσπειρωθούν γύρω από το αίτημα διεύρυνσης της ψήφου και στις ίδιες. ⁶⁵⁶ Εντούτοις στα χρόνια που ακολούθησαν τον Εμφύλιο πόλεμο της Αμερικής το φεμινιστικό κίνημα είχε χωριστεί σε δύο διαφορεικά ρεύματα. Στην αποφασιστικής σημασίας διάκριση συναντούμε αφενός το «συντηρητικό» ρεύμα που άνηκε η «Οργάνωση Αμερικανίδων για το Δικαίωμα της Γυναικείας Ψήφου» (American Women Suffrage Association), η οποία είχε ως αποκλειστικό στόχο την κατάκτηση της καθολικής ψήφου για τις γυναίκες και αφετέρου το «φιλελεύθερο» ρεύμα με εκπρόσωπο τη «Εθνική Οργάνωση για το Δικαίωμα της Γυναικείας Ψήφου» (National Women Suffrage Association-NWSA) η οποία στόχευε σε πιο μακροχρόνιες και εκτεταμένες θεσμικές αλλαγές υπέρ της γυναίκας. ⁶⁵⁷ Την περίοδο αυτή του πρώτου κύματος, είναι που στην Αμερική το Μάιο του 1869 η Susan B. Anthony και η Elizabeth Cady Stanton ⁶⁵⁸ κατέβαλαν προσπάθειες για να κάνουν ευρέως γνωστό το αίτημα των γυναικών στο δικαίωμα της ψήφου με τις προτάσεις τους για αλλαγή του Συντάγματος μέσω της «Εθνικής Οργάνωσης για το Δικαίωμα της Γυναικείας Ψήφου» (National Women Suffrage Association-NWSA). Το 1890 η «Διεθνής Οργάνωση για το Δικαίωμα της Γυναικείας Ψήφου» και η «Οργάνωση Αμερικανίδων για το Δικαίωμα της γυναικείας Ψήφου» (American Women Suffrage Association) ίδρυσαν από κοινού την Εθνική Οργάνωση Αμερικανίδων για το Δικαίωμα της Γυναικείας ψήφου (The National American Women Suffrage Association-NAWSA). Αυτή η οργάνωση θα αποτελέσει για την Αμερική μια από τις πιο σημαντικές οργανώσεις στο χώρο του γυναικείου κινήματος. Τα μέλη της οργάνωσης θα πραγματοποιήσουν εκστρατείες ενημέρωσης και

⁶⁵⁵ Chafe H. W. (1972). *The American woman, Her changing social, economic and political roles 1920-1970*. New York: Oxford University press, σ.5.

⁶⁵⁶ Firestone, S. (2015). op. cit., σ.17.

⁶⁵⁷ Chafe H. W. (1972). *ibid*, σ.12.

⁶⁵⁸ Αξίζει να σημειωθεί πως η Elisabeth Cady Stanton και η Susan B. Anthony, «δεν υπήρξαν μόνο μαχητικές φεμινίστριες του κινήματος, αλλά ήταν και ανάμεσα σε αυτές που πρώτες τόνισαν την ανάγκη οργάνωσης των εργαζόμενων γυναικών, ιδρύοντας την Ένωση Εργαζομένων Γυναικών, τον Σεπτέμβριο του 1868». Firestone, S. (2015). *ibid*, σ.16.

υπεράσπισης του δικαιώματος των γυναικών στη ψήφο, περιοδεύοντας σε όλες τις Πολιτείες.⁶⁵⁹

Πέρα από το κίνημα της δουλειάς, σημαντική αρωγή στη διεθνοποίηση του φεμινιστικού αγώνα στα τέλη του 19ου αιώνα αποτέλεσαν και κάποιες μεμονωμένες Αμερικανίδες, με σημαντικότερη την Susan B. Anthony, ενώ οι Βρετανίδες και οι γυναίκες άλλων εθνικοτήτων δραστηριοποιήθηκαν στη συνέχεια. Αποτέλεσμα αυτού ήταν το 1902 να συσταθεί η Διεθνής Ένωση για τη Γυναικεία Ψήφο και Ισοπολιτεία (International Alliance of Women for Suffrage and Legal Citizenship) σε μια συνάντηση που πραγματοποιήθηκε στην Ουάσινγκτον με γυναίκες από 11 χώρες. Σε μια δεύτερη συνάντηση στο Βερολίνο, το 1904 ανακοινώθηκε η επίσημη θεσμική ίδρυση του οργανισμού, με νέο όνομα αυτή τη φορά, Διεθνής Ένωση για τη Γυναικεία Ψήφο (International Woman Suffrage Alliance-IWSA). Αργότερα σε συνέδριο το 1926 στο Παρίσι, το όνομα του οργανισμού άλλαξε για μια ακόμη φορά σε Διεθνής Ένωση Γυναικών (International Women's Alliance).⁶⁶⁰

Στο αναλυτικό πεδίο, οι τρεις βασικές θεωρητικές προσεγγίσεις για το ζήτημα των δύο φύλων είναι ο 'φιλελεύθερος φεμινισμός',⁶⁶¹ ο μαρξιστικός/σοσιαλιστικός φεμινισμός

⁶⁵⁹ «Ανάμεσα στις εμβληματικές προσωπικότητες της NAWSA ήταν και η Alice Paul, μια κουακέρα και βετεράνος της εκστρατείας για το δικαίωμα της γυναικείας ψήφου στην Αγγλία. Το 1913 με επικεφαλής την Alice Paul η NAWSA μέσα σε δύο μήνες οργάνωσε μια ταραχώδη παρέλαση αποτελούμενη από 5000 γυναίκες για να σημαδέψουν την άφιξη για την τελετή ορκωμοσία του τότε προέδρου της Αμερικής Woodrow Wilson». Chafe H. W. (1972). *op. cit.*, σ.19.

⁶⁶⁰ Για περισσότερες πληροφορίες βλέπε στις δύο ιστοσελίδες του οργανισμού: Διεθνής Συνασπισμός Γυναικών (International Alliance of Women) <http://womenalliance.org/old/history.html> και στο <http://womenalliance.org/what-is-iaw> (τελευταία πρόσβαση στις 12/3/2018)

⁶⁶¹ Ο πιο δόκιμος όρος σύμφωνα με τη γράφουσα για να περιγράψει το 'φιλελεύθερο φεμινισμό' αποτελεί ο όρος 'εξισωτικός φιλελεύθερος φεμινισμός'. Ο όρος 'εξισωτικός φιλελευθερισμός' συναντάται στο βιβλίο του Ronald Dworkin με τίτλο Φιλελευθερισμός, στο οποίο αναφέρει πως οι εξισωτιστές φιλελεύθεροι θεωρούν «όλες τις συγκεκριμένες, ατομικές ή συλλογικές, αντιλήψεις περί αγαθού ως εξίσου σημαντικές και αρνούνται να επιτρέψουν στην εκτελεστική και στη νομοθετική εξουσία να υιοθετήσει και να επιβάλλει δημόσια κάποια από αυτές. Ο λόγος είναι ότι κάτι τέτοιο θα αντίβαινε στην αρχή που πρεσβεύει ότι κάθε άνθρωπος οφείλει να προσδιορίζει ανεμπόδιστος τι είναι καλό γι' αυτόν... Γι' αυτό το λόγο τονίζουν ότι θα πρέπει να εξασφαλίζεται για τον κάθε πολίτη ένα ίσο μερίδιο από τα αναγκαία μέσα, όπως δικαιώματα, ελευθερίες, ευκαιρίες και πλούτο, προκειμένου να πραγματοποιήσει τα σχέδιά του, με την προϋπόθεση βέβαια ότι κάθε ατομικό ή συλλογικό σχέδιο δεν περικλείει τον αυθαίρετο και βίαιο αποκλεισμό των σχεδίων των άλλων». Άλλωστε οι εκπρόσωποι του εξισωτικού φιλελευθερισμού επισημαίνουν πως εντοπίζουν αδυναμία στο σύγχρονο φιλελευθερισμό να στηλιτεύσει τις ανισότητες που χαρακτηρίζουν τα δύο φύλα και το θεσμό της οικογένειας. «Για παράδειγμα οι φιλελεύθεροι θεωρητικοί κατηγορούνται ότι με το να θεωρούν αυτονόητο πως μόνο οι γυναίκες θα πρέπει να αναλαμβάνουν το βάρος της ανατροφής των παιδιών ανέχονται έναν ανεπίτρεπτο περιορισμό που ανατρέπει την ισότητα ως προς την αφετηρία που επικαλούνται για κάθε πολίτη». Εν κατακλείδι, ο όρος 'εξισωτικός φιλελεύθερος φεμινισμός' ταιριάζει καλύτερα στο περιεχόμενο που αποδίδεται στον κοινά αποδεκτό όρο 'φιλελεύθερο φεμινισμό', γιατί έτσι επεξηγείται ορθότερα η φιλελεύθερη διάσταση του φεμινισμού. Dworkin, Ronald. (1992). *Φιλελευθερισμός*, Θεσσαλονίκη: Σάκκουλα, σ.25-26, 32.

και ο ριζοσπαστικός φεμινισμός. Ο φιλελεύθερος φεμινισμός εστιάζει στην ισότητα των δικαιωμάτων των ανδρών και των γυναικών. «Οι φιλελεύθεροι φεμινιστές επισημαίνουν πως τα βασικά φιλελεύθερα δικαιώματα στη ζωή, την ελευθερία, και την ιδιοκτησία δεν έχουν αποδοθεί στον ίδιο βαθμό στους άνδρες και στις γυναίκες». ⁶⁶² Η σημαντικότερη εκπρόσωπός του ρεύματος, η Mary Wollstonecraft στο 'Vindication of the Rights of Woman 1792, υποστηρίζει πως οι γυναίκες θα έπρεπε να έχουν την ίδια πρόσβαση με τους άνδρες στις οικονομικές ευκαιρίες και την παιδεία. «Οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι φεμινιστές (Tong, 1989, Eisenstein 1983, Gatens, 1989) θέλουν τις γυναίκες πιο δραστήριες στη διεθνή πολιτική, την κατάργηση της άνιση πρόσβασης στην εξουσία και την ισχύ μεταξύ ανδρών και γυναικών και συνεπώς να επιτύχουν ίσα δικαιώματα για τους άνδρες και τις γυναίκες». ⁶⁶³

Από την άλλη πλευρά, ο μαρξιστικός φεμινισμός στέκεται στην εν γένει υποβαθμισμένη θέση των γυναικών σε οικονομικό, κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο μέσα στο καπιταλιστικό σύστημα. Μια από τις πρώτες σημαντικές αναλύσεις όπου μελετάται αυτή η σχέση είναι το *The Origins of the Family, Private Property and the State* του Friedrich Engels, στενού φίλου του Karl Marx που γράφτηκε το 1884. Ο Engels «σημείωσε πως ο καπιταλισμός καθιέρωσε μια διάκριση μεταξύ της παραγωγικής εργασίας στα εργοστάσια και μιας 'άορατης' εργασίας στην ιδιωτική σφαίρα, το σπίτι. Οι άνδρες είχαν την ευθύνη για την παραγωγική, μισθωτή εργασία στο εργοστάσιο, ενώ οι γυναίκες έμεναν στο σπίτι, αναλαμβάνοντας τη φροντίδα για την άμισθη, μη παραγωγική εργασία. Η κατάσταση αυτή καθιστούσε τις γυναίκες πολίτες δεύτερης κατηγορίας. Οι μαρξιστές φεμινιστές σημειώνουν πως οι γυναίκες στη σύγχρονη αγορά εργασίας απασχολούνται σε χαμηλόμισθες, χαμηλής υποστάθμης εργασίες. Υποστηρίζουν πως η μόνη οδός για να εξασφαλιστεί η ισότιμη μεταχείριση των γυναικών είναι η ανατροπή του καπιταλιστικού συστήματος». ⁶⁶⁴

Ο σοσιαλιστικός φεμινισμός επιχειρεί «να συνδυάσει τις σκέψεις του μαρξιστικού φεμινισμού με μια ανάλυση του θεσμού της ανδροκεντρικής και ανδροκρατούμενης οικογένειας. Η καταπίεση των γυναικών θεωρείται αναπόφευκτο αποτέλεσμα της συνύπαρξης καπιταλισμού και πατριαρχίας. Ο καπιταλισμός αποτελεί την καταπιεστική μέθοδο παραγωγής, η δε πατριαρχία την καταπιεστική μέθοδο

⁶⁶² Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *Θεωρία και Μεθοδολογία των Διεθνών Σχέσεων Η σύγχρονη Συζήτηση*. Αθήνα: Gutenberg, σ.405.

⁶⁶³ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *op. cit.*, σ.405.

⁶⁶⁴ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *ibid*, σ.405-6.

αναπαραγωγής. Ο μαρξιστικός/σοσιαλιστικός φεμινισμός εστιάζει συνεπώς στους τρόπους με τους οποίους ο καπιταλισμός και η πατριαρχία τοποθετούν τις γυναίκες σε μειονεκτικές θέσεις». ⁶⁶⁵

Συνεπώς εάν το 'παραδοσιακό' παράδειγμα τάσσεται αναφανδόν υπέρ του ανδρικού φύλου και αυτή η πεποίθηση εμποτίζει όλες τις πτυχές μιας κοινωνίας, θα πρέπει αυτή η παραδοχή να οδηγήσει και στο συμπέρασμα πως είναι δύσκολο μέσα σε μια ανδροκρατική καπιταλιστική κοινωνία, να γίνουν κατανοητά τα αιτήματα των υπέρμαχων του γυναικείου κινήματος. Κατά συνέπεια, «οι φεμινιστικές επιστημολογίες χρειάζονται πολύ ισχυρά και πειστικά επιχειρήματα»⁶⁶⁶ για να πείσουν μια κοινωνία η οποία μορφώνεται, εργάζεται και σκέφτεται μέσα σε ένα ανδροκρατικό καπιταλιστικό πλαίσιο να σκεφτεί με θέτοντας ως κεντρικό άξονα τη γυναίκα.

Άρα, ο μαρξιστικός/ σοσιαλιστικός φεμινισμός όπως και «οι εκδοχές του φεμινισμού με τον αντίστοιχο επιθετικό προσδιορισμό αντανακλούν τις ανάλογες πολιτικές θεωρίες. Η εναπομείνασα φεμινιστική προσέγγιση εκείνη του ριζοσπαστικού φεμινισμού απορρίπτει οποιαδήποτε τέτοια συνεργασία. Οι ριζοσπάστες φεμινιστές θέλουν να αναπτύξουν μια πιο αυθεντική και ανεξάρτητη φεμινιστική ανάλυση που μπορεί να αποφύγει εντελώς την υποταγή του φυλετικού ζητήματος στις παραδοσιακές πολιτικές προσεγγίσεις. Μόνο τότε θα είναι δυνατό να ληφθούν εκείνα τα απαραίτητα θεωρητικά και πρακτικά βήματα για την πλήρη ανάπτυξη μιας πολιτικής ανάλυσης που είναι ευαίσθητοποιημένη ως προς το φυλετικό ζήτημα». ⁶⁶⁷ Με άλλα λόγια η ανάλυση πρέπει να εστιάσει στις γυναίκες, την καταπίεσή τους και τις δυσκολίες που υφίστανται από πολιτικές και οικονομικές δομές που τους επιβάλλουν άνιση μεταχείριση. Συμπερασματικά, θα χρειαστούν νέες θεωρίες που να τοποθετούν την ιεραρχία των φύλων και το ζήτημα των δικαιωμάτων και της θέσης των γυναικών στον πυρήνα τους. Η έμφαση στα δύο φύλα θα ανοίξει έναν νέο δρόμο στην πολιτική προσέγγιση, ωθώντας σε μια ευρύτερη παράδοση κοινωνικής θεωρίας που ασχολείται με τη μελέτη της κοινωνικής ισχύος και της ανθρώπινης χειραφέτησης. Τέλος, στις έμφυλες σπουδές ίσως θα πρέπει να υπάρξει μια ενθάρρυνση ή ακόμα και η απαίτηση για μια μεθοδολογική μετακίνηση μακριά από τον θετικισμό και προς κάποια από τις μεταθετικιστικές θέσεις.

⁶⁶⁵ Jackson, R., & Sorensen, G. op. cit., σ.406.

⁶⁶⁶ Hallberg, M. (2003). Φεμινιστική Επιστημολογία: Ένα αδύνατο σχέδιο. Στο S. Hall, D. Held & A. McGrew, *Η Νεωτερικότητα Σήμερα, οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*. Αθήνα: Σαββάλας, σ.544.

⁶⁶⁷ Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *ibid*, σ.406.

2.2 Αιτίες εμφάνισης του γυναικείου κινήματος

Η χρονική εμφάνιση του γυναικείου κινήματος στην ιστορία κάθε άλλο παρά συγκυριακή δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί. Οι κοινωνικοπολιτικές και κοινωνικοοικονομικές ζυμώσεις που προηγήθηκαν της εμφάνισής του, ήταν τέτοιες που δημιούργησαν πρόσφορο πεδίο δράσης για το κίνημα αντλώντας τη νομιμοποίησή του σε περισσότερες από μία φιλοσοφικές, ιδεολογικές και πολιτικές παραδόσεις.

Πιο συγκεκριμένα, η παράδοση που φαίνεται να τροφοδότησε αρχικά την ιδέα των γυναικείων δικαιωμάτων είναι το πνευματικό κίνημα του Διαφωτισμού⁶⁶⁸, το οποίο με τη σειρά του προετοίμασε το έδαφος για την Αμερικανική (1775-1783) και τη Γαλλική Επανάσταση (1789) κι αυτό γιατί όπως «πιστεύει ο Tocqueville ακολουθώντας τη σκέψη του Αριστοτέλη, οι επαναστάσεις φέρουν εγγενώς το ζήτημα της ισότητας, καθώς εγείρονται από ένα πραγματικό αίσθημα αδικίας».⁶⁶⁹

Ιστορικά ο Διαφωτισμός ήταν ένα πνευματικό κίνημα του ευρωπαϊκού πολιτισμού που διαμορφώθηκε κυρίως το 18^ο αιώνα στη Γαλλία, την Αγγλία, τη Σκωτία και τη Γερμανία αλλά είχε σημαντική επιρροή και σε άλλες Ευρωπαϊκές χώρες (Ισπανία, Ιταλία, Ρωσία, Ελλάδα) καθώς και στις Η.Π.Α.⁶⁷⁰ «Οι ηθικές και πολιτικές φιλοδοξίες του Διαφωτισμού συνοψίζονται σε ιδέες όπως, πρόοδος⁶⁷¹, συμβόλαιο, φύση, λόγος θέτοντας ως κεντρικό άξονα την απελευθέρωση του ατόμου από απαρχαιωμένους κοινωνικούς δεσμούς»⁶⁷².

Δεν πρέπει βέβαια να διαφύγει της προσοχής μας πως η σκέψη του Διαφωτισμού και η δυτική κουλτούρα εν γένει, όπως γράφει ο Anthony Giddens, «αναδύθηκε από θρησκευτικό περιβάλλον το οποίο έδινε έμφαση στην τεολογία και στα επιτεύγματα

⁶⁶⁸ Ο Ernest Cassirer, περιγράφει ως νέο-στωική την οπτική του Διαφωτιστικού ορθολογικού κόσμου. Όπως στην αρχαία στωική οπτική, έτσι και στην οπτική των Διαφωτιστών, η λειτουργία του κόσμου είναι ορθολογική. Αυτή η ορθολογικότητα, βασίζεται στο μαθηματικό θεμέλιο των φυσικών νόμων. Το κάθε άτομο είναι ικανό να κατανοήσει αυτούς τους νόμους, επειδή σε κάθε άτομο υπάρχει η ικανότητα του να σκέφτεται. Συνεπώς με την ικανότητα που δίνει το μυαλό στους ανθρώπους τους καθιστά όλους εν δυνάμει ικανούς να φτάσουν στο ίδιο αποτέλεσμα. Βλέπε στο Cassirer, E. (1946). *The Myth of the State*. New Heaven: Yale University Press, σ.163-175.

⁶⁶⁹ Kandal, T. R. (1988). *op. cit.*, σ.72.

⁶⁷⁰ Γέμτου, Π. Α. (2004). *op. cit.*, σ. 521.

⁶⁷¹ «Η πρόοδος μπορεί να θεωρηθεί ως έννοια-κλειδί του Δυτικού Πολιτισμού σε όλη τη διάρκεια του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα. Για να φτάσουμε στην έννοια της προόδου έπρεπε να μειωθεί η αυθεντία των αρχαίων και να ανατραπεί η κυκλική δομή του χρόνου που μας κληροδότησαν. Έπρεπε επίσης να αποκτήσει αξία η «κοσμική», μη θρησκευτική πλευρά της ανθρώπινης ζωής. Και τέλος έπρεπε να θεμελιωθεί η ακλόνητη εγκυρότητα της νέας φυσικής επιστήμης μέσα στο έργο του Γαλιλαίου και του Νεύτωνα». Κάλφας, Β. (1997). *Επιστημονική πρόοδος και ορθολογικότητα: Προς μια ρεαλιστική ανασυγκρότηση της σύγχρονης επιστημολογίας*. Αθήνα: Νήσος, σ.11.

⁶⁷² Kandal, T. R. (1988). *ibid*, σ.4-5.

της θείας χάριτος. Η θεία πρόνοια ήταν από μακρού καθοδηγητική ιδέα της χριστιανικής σκέψης. Χωρίς τις προγενέστερες αυτές τάσεις, ο Διαφωτισμός δεν θα είχε λάβει αυτή τη μορφή. Ένας τύπος βεβαιότητας (ο θεϊκός νόμος) αντικαθίσταται από άλλον (τη βεβαιότητα των αισθήσεών μας, της εμπειρικής παρατήρησης)⁶⁷³.

Γίνεται κατανοητό λοιπόν πως μέσα από την αυθεντία και την πρωτοκαθεδρία της θρησκείας αναδύθηκε διαλεκτικά η αντίθεση του Διαφωτισμού, η οποία πρόβαλε το Λόγο και την εμπειρία των αισθήσεων ως τη μόνη ασφαλή οδό για την κατάκτηση της γνώσης και τη διαμόρφωση της ανθρώπινης μοίρας. Παράλληλα, το τέλος της Αμερικανικής Επανάστασης βρήκε την κοινωνία και τους θεσμούς διαταγμένους με κυρίαρχη την τάση για απόρριψη του παλαιού αριστοκρατικού ρεπουμπλικανικού καθεστώτος.⁶⁷⁴ Η κρίση εμπιστοσύνης του αμερικανικού λαού στην προεπαναστατική ιεραρχική κοινωνία απαίτησε βαθιές κοινωνικές, πολιτικές και θρησκευτικές μεταρρυθμίσεις. «Ήδη από τα χρόνια της Επανάστασης, η δημοκρατική ισότητα έγινε κραυγή κινητοποίησης ενός λαού που αμφισβητούσε κάθε είδος πολιτικής εξουσίας».⁶⁷⁵ «Η διαδοχική εξάπλωση των δικαιωμάτων υποδηλώνει επίσης και τη μετάβαση από την κοινωνική κοινότητα, που ήταν οργανωμένη στη βάση των αρχών της ιδιοτέλειας και του αποκλεισμού, σε μια κοινότητα πολιτών βασισμένη στις αρχές της καθολικότητας και της ένταξης».⁶⁷⁶

Από την άλλη πλευρά, κατά το 18^ο αιώνα στη Γαλλία υπήρχε έντονη αμφισβήτηση σχετικά με τη θέση και τη μόρφωση των γυναικών. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο το γεγονός πως η συγγραφή του έργου Αιμίλιος ή Περί Αγωγής⁶⁷⁷ (1762) του διαφωτιστή Jean-Jacques Rousseau συμπίπτει χρονικά με την παιδική ηλικία ηρώων της Γαλλικής Επανάστασης. Αν και τα γραπτά των Montesquieu, Voltaire και Rousseau δεν είχαν εμπρηστική επίδραση για το γυναικείο κίνημα η επιρροή τους φαίνεται να ήταν σημαντική, ανεξάρτητα ίσως από την ίδια την πρόθεση των διαφωτιστών.⁶⁷⁸ Καθώς

⁶⁷³ Giddens, A. (2014). *op. cit.*, σ.84.

⁶⁷⁴ Μαραγκουδάκης, Μ. (2010). *op. cit.*, σ.226.

⁶⁷⁵ Μαραγκουδάκης, Μ. (2010). *ibid*, σ.225.

⁶⁷⁶ Μουζέλης, Π. Ν. (2010). *op. cit.*, σ.83.

⁶⁷⁷ Ο Ρουσσώ πίστευε ότι το βιβλίο ήταν «το καλύτερο και πιο σημαντικό από όλα τα γραπτά του». Rousseau, Jean-Jacques, *The Confessions*, (Μτφρ. J.M. Cohen), Penguin New York, 1953, 529-530.

⁶⁷⁸ «Ο Rousseau έβλεπε τις γυναίκες ως τη μεγαλύτερη πηγή του κακού στον κόσμο». Kandal, T. R. (1988). *op. cit.*, σ.50. Σχετικά με τη θέση της γυναίκας την περίοδο εκείνη σε κάποιο άλλο βιβλίο διαβάζουμε: «Ο ρόλος της γυναίκας ως μητέρας ήταν ταυτόχρονα πολύ σημαντικός αλλά και πολύ περιορισμένος... ξεκινούσε και σταματούσε στα καθήκοντα της ως μητέρα και ως σύζυγος». Figs, E. (1986). *Patriarchal Attitudes women in society*. London: Macmillan, σ.94. Βλέπε επίσης σε: Rendall J. (1985). *The origins of modern feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*. Macmillan. Schapiro, J. S. (1978). *Condorset and the Rise of Liberalism*. New York: Octagon Books.

όπως διαφαίνεται στο λόγο του Rousseau, η γυναικεία φύση σύμφωνα με τους ισχυρισμούς του, διακατέχεται από παθητικότητα και αδυναμία, σε αντιπαράβολη με τα γνωρίσματα της ενεργητικότητας και της δύναμης που αποδίδονται στη φύση του άνδρα.⁶⁷⁹

Στη Γαλλία της πείνας και της ανέχειας του 18^{ου} αιώνα κάθε φορά που «ο λαός ζητά ψωμί οι γυναίκες βρίσκονται στην πρώτη γραμμή. Μόνο το 16-18% του πληθυσμού ζούσε στις πόλεις. Υπήρχαν 20 εκατομμύρια χωρικοί από τα οποία τα 10 εκατομμύρια ήταν γυναίκες. Να σημειωθεί επίσης πως το 80% του λαού ήταν αναλφάβητοι με τις γυναίκες να συγκαταλέγονται στις πλέον καλλιεργημένες. Τη Δευτέρα 5 Οκτωβρίου 1789, πέντε με έξι χιλιάδες γυναίκες βάδιζαν προς τις Βερσαλλίες με επικεφαλής την Anne-Josèphe Théroigne de Méricourt. Οι άνδρες ακολουθούσαν... κάποιοι από αυτούς μεταμφιεσμένοι κι εκείνοι σε γυναίκες. Οι γυναίκες της επανάστασης διδάχτηκαν από την εξέγερση τη συλλογική δράση, έμαθαν επίσης να σκέφτονται με όρους κοινωνικών κινημάτων και να υπερασπίζονται το φύλο τους ως ομάδα και όχι μεμονωμένα».⁶⁸⁰ Απαιτούσαν το δικαίωμα ψήφου, το διαζύγιο, το δικαίωμα εκπροσώπησης, καταγγέλλοντας κυρίως τις άθλιες συνθήκες διαβίωσής τους. Οι γυναίκες επέλεξαν από το να ακολουθήσουν την «ορθή βούληση» του άνδρα να είναι δυναμικές και ενεργητικές. Άλλωστε «η γυναίκα ήταν πάντοτε έτοιμη για κάθε θυσία αρκεί να την πρόσταζε μια εσωτερική ανάγκη που πήγαζε από την πίστη σε ένα ανώτερο ιδανικό».⁶⁸¹ Τούτων δοθέντων, η Γαλλική Επανάσταση γίνεται παράλληλα αποδεκτή και ως το σημείο ορόσημο εμφάνισης του φεμινισμού στην πολιτική σκέψη.⁶⁸²

Μετά τη δημοσίευση της Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου(1789), η Olympe de Gouges, μια από τις πρωτεργάτριες του φεμινιστικού κινήματος, προχώρησε στη δημοσίευση της Διακήρυξης των Δικαιωμάτων της γυναίκας πολίτιδος

⁶⁷⁹ «Ο ένας οφείλει να είναι ενεργητικός και δυνατός και η άλλη παθητική και αδύναμη». Ρουσσώ, Ζ. Ζ. (χ.χ.). *Αιμίλιος ή Περί αγωγής* (μτρφ. Στέλλα Βουρδούμπα). Αθήνα: Σ. Δαρεμά, σ.377.

⁶⁸⁰ Bessières, Y., & Niedzwiecki, P. (1991). Οι Γυναίκες στη Γαλλική Επανάσταση, Επιτροπή των Ευρωπαϊκών Κοινοτήτων. Γενική Διεύθυνση, Οπτικοακουστικός Τομέας, Πληροφόρησης, επικοινωνίας, πολιτιστικών θεμάτων, Υπηρεσία Ενημέρωσης Γυναικών, τεύχος 33, σ.5-6,11. Για το ρόλο των γυναικών στη Γαλλική Επανάσταση βλέπε επίσης και στο: Yalom, M. (2009). Ο καιρός των καταγίδων, Η Γαλλική Επανάσταση στη μνήμη των γυναικών, αριστοκράτισσες, αστές και χωρικές αφηγούνται. Αθήνα: Άγρα. Και στο: Φλεβίλ, Ζ. (1974). *Η γυναίκα και ο Κομμουνισμός*. Αθήνα: Γνώσεις, σ.94-96.

⁶⁸¹ Δεσύπρη, Μ. Γ. (1922). Η Γυναίκα και η κοινωνική πρόνοια. Αθήνα: οίκος ΑΘΗΝΑ(με την επιμέλεια του 'Συνδέσμου Ελληνίδων υπέρ των δικαιωμάτων της γυναικός'), σ.11.

⁶⁸² Notz, G. (2012). *op. cit.*, σ.38.

(1791) και υποστήριξε σε όλους τους τόνους πως η γυναίκα γεννιέται ελεύθερη και ίση με τον άνδρα.⁶⁸³ Η Gouges, αν και θαυμάστρια της βασίλισσας και μετριοπαθής οπαδός των Γιρονδίνων, υπήρξε η πρώτη Γαλλίδα που διεκδίκησε καθολικό δικαίωμα ψήφου για τις γυναίκες.⁶⁸⁴ Παρόλα αυτά, η πάλη της και ο αγώνας της ενάντια στις βιαιότητες της Συμβατικής, η οποία προχώρησε στο κλείσιμο όλων των γυναικείων λεσχών, την οδήγησαν στην γκιλοτίνα το Νοέμβριο του 1793. Εκείνο που αξίζει να σημειωθεί ιστορικά είναι ότι ο αποκλεισμός των γυναικών από το ευρύτερο πολιτικό πεδίο δεν βασίστηκε σε επιχειρήματα που νοηματοδοτούνταν από έναν κατά φύλο κοινωνικό καταμερισμό, αλλά αντίθετα στηρίχθηκε πρωτίστως σε επιχειρήματα που χρησιμοποίησαν τη βιολογία ή τη φύση ως νομιμοποιητικό παράγοντα μιας πολιτικής αντίληψης και πρακτικής.⁶⁸⁵

Το έργο της Mary Wollstonecraft, που κυκλοφόρησε στο Λονδίνο ένα χρόνο αργότερα από αυτό της Olympe de Gouges στις 3 Ιανουαρίου του 1792 με τίτλο ‘A Vindication of the Rights of Woman’ (Η υπεράσπιση των Δικαιωμάτων της γυναίκας) αποτελεί τη πρώτη σημαντική εργασία στην ιστορία της φεμινιστικής θεωρίας και έργο θεμέλιο για τις επόμενες γενιές φεμινιστριών που ακολούθησαν. Όπως αναφέρει και η ίδια η Wollstonecraft στο έργο της στο κεφάλαιο που το αφιερώνει στο Γάλλο πολιτικό και επίσκοπο Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, εάν αυτό το νέο σύνταγμα της Γαλλίας κρατήσει εκτός της γυναίκες, τότε ισχυρίστηκε πως η Γαλλία θα παραμείνει μια χώρα τυραννική.⁶⁸⁶ Τελικά, ο ισχυρισμός της Wollstonecraft θα επιβεβαιωνόταν καθώς η θέση της Γαλλίδας γυναίκας δεν υφίστατο κάποια αλλαγή σε σχέση με τη θέση της πριν την επανάσταση. Στην πραγματικότητα, το δικαίωμα ιδιοκτησίας των γυναικών σε κάποιες περιοχές της Γαλλίας ήταν ευνοϊκότερο τον 18^ο αιώνα παρά υπό

⁶⁸³ «... το έθνος δεν είναι παρά η ένωση της γυναίκας και του άνδρα. Η γυναίκα μπορεί να κάθεται στο εδώλιο του κατηγορουμένου και να ανεβαίνει στο ικρίωμα, όμως, εξ' ίσου, θα πρέπει να της δοθεί η δυνατότητα να φορά τη δικαστική τήβεννο και να κάθεται στη δικαστική έδρα. ... Γυναίκες, ξυπνήστε!» Φλεβίλ, Ζ. (1974). *Η γυναίκα και ο Κομμουνισμός*. Αθήνα: Γνώσεις, σ.20. Και στο De Gouges, Olympe. (1993). *Declaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*, στο Olivier Blanc (επιμ.) *Olympe de Gouges, Ecrits politiques 1788-1791*. Cote Femmes, Παρίσι, σ.207. Walter M. (2005). *Feminism: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, σ.34.

⁶⁸⁴ Βαρίκα, Ε. & Σκλαβενίτη, Κ. (1981). *Η Εξέγερση αρχίζει από παλιά: Σελίδες από τα πρώτα βήματα του Γυναικείου Κινήματος*. Αθήνα: Εκδοτική Ομάδα Γυναικών, σ.23.

⁶⁸⁵ Μπoc, Γκ. (1997). «Ιστορία των γυναικών και ιστορία του φύλου: Όψεις μιας διεθνούς συζήτησης». Στο Αβδελά, Ε., & Ψαρρά, Α., (επιμ.). *Σιωπηρές ιστορίες. Γυναίκες και φύλο στην ιστορική αφήγηση*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ.411-450.

⁶⁸⁶ Wollstonecraft, M. (1975). *A Vindication of the Rights of Woman (1792)*. Baltimore: Peguin. Διαθέσιμο και στο: http://feminism.eserver.org/history/docs/wollstonecraft-vindication.txt/document_view (πρόσβαση στις 17/3/2018)

το καθεστώς του Ναπολεόντειου Κώδικα (1804).⁶⁸⁷ Το περίφημο άρθρο 213 του Κώδικα όριζε ότι «η γυναίκα όφειλε υπακοή στον άντρα. Εκείνος επέλεγε τον τόπο της συζυγικής κατοικίας κι εκείνη τον ακολουθούσε. Ο σύζυγος είχε δικαίωμα ελέγχου της αλληλογραφίας της συζύγου, απαιτώντας, από τη διεύθυνση του ταχυδρομείου, οι επιστολές να περιέρχονται σε αυτόν. Όπως άλλωστε και ο Ποινικός Κώδικας ρύθμιζε το αδίκημα της μοιχείας κατά τρόπο διαφορετικό για τον άνδρα και τη γυναίκα. Εκείνος ήταν μοιχός μόνο όταν διατηρούσε ερωμένη στο συζυγικό σπίτι ενώ εκείνη γινόταν μοιχαλίδα πάντα όταν είχε εραστή και ο μοιχός τιμωρούνταν μόνο με απλό πρόστιμο ενώ η μοιχαλίδα με φυλάκιση».⁶⁸⁸ Η γυναίκα λοιπόν μετά από τόσες μάχες θα παρέμενε νομικά υποδεέστερη από τον άνδρα τον 19^ο αιώνα στη Γαλλία.⁶⁸⁹

Ένας ακόμα σημαντικός νομιμοποιητικός παράγοντας των γυναικείων κοινωνικών αιτημάτων στη Δύση ήταν και η Προτεσταντική πίστη. «Σε αντίθεση προς την αυθεντία του κηρύγματος και της παράδοσης, ο προτεσταντισμός υποστηρίζει την κυριαρχία του υποκειμένου που επιμένει στην κρίση πως το αντίδωρο δεν είναι παρά ζύμη, τα ιερά λείψανα απλά οστά».⁶⁹⁰ Αξίζει να σημειωθεί πως μερικές από τις πρώτες Ευρωπαϊκές γυναίκες που μίλησαν για το φύλο⁶⁹¹ τους το 16^ο αιώνα, το έπραξαν μέσα σε ένα θρησκευτικό πλαίσιο και με θρησκευτικούς όρους. Όπως υποστήριξε η Gerda Lerner, κάθε γυναίκα που έγραφε αυτή τη περίοδο και είτε διεκδικούσε τη δυνατότητα να ωφεληθεί από την εκπαίδευση είτε να συμβάλει στον θεολογικό, φιλοσοφικό και πολιτικό διάλογο, αμφισβητούσε ήδη τις διδαχές της κοινωνίας για την εκ Θεού πνευματική κατωτερότητα των γυναικών και τη ροπή τους προς την αμαρτία.⁶⁹² Το 1589, έτος που χαρακτηρίστηκε από ιστορικούς ως, το «πρώιμο κομμάτι της αγγλικής φεμινιστικής πολεμικής», η Jane Anger κράτησε μια ιδιαίτερα προκλητική θέση για

⁶⁸⁷ Forster R. & Forster El. (επιμ.) (1969). *European Society in the Eighteenth Century*. New York: Harper and Row Publishers, σ.267.

⁶⁸⁸ Μόσχου-Σακορράφου, Σ. (1990). *Ιστορία του Ελληνικού Φεμινιστικού Κινήματος*. Αθήνα: Ιδιωτική, σ.47-48.

⁶⁸⁹ Η Ντίνα Τάκαρη γράφει στο βιβλίο της σχετικά με τη νομοθεσία του Ναπολέοντα πως: «Οι γυναίκες δεν είναι πολίτες του κράτους. Πρέπει να υπακούουν στον πατέρα και στον άνδρα τους». Τάκαρη, Ν. (1978). *Η κοινωνική και επαγγελματική θέση της σημερινής γυναίκας στην Ελλάδα και στο εξωτερικό*. Αθήνα: Ιδιωτική, σ.25. Και στο Μόσχου-Σακορράφου, Σ. (1990). *ibid*, σ.47-48.

⁶⁹⁰ Habermas, J. (1993). *op. cit.*, σ.34.

⁶⁹¹ «Το φύλο δεν είναι μόνο οργανωτική αρχή θεμελιωμένη σε έναν κοινωνικό καταμερισμό εργασίας και λειτουργιών, είναι επίσης φίλτρο ανάγνωσης, τρόπος να σκεφτόμαστε τον κόσμο και το πολιτικό μέσα από το πρίσμα της διαφοράς των φύλων». Βαρίκα, Ε. (2008). *Για μια πολιτική γραμματική του φύλου*. Αθήνα: Πλέθρον, σ.30

⁶⁹² Bryson, V. (2004). *op. cit.*, σ.23.

την εποχή της, με το να υποστηρίζει πως η Εύα ήταν ανώτερη από τον Αδάμ, ένα δεύτερο και ως εκ τούτου ένα πιο εξελιγμένο μοντέλο.⁶⁹³

Από την άλλη πλευρά, η Δυτική Ευρώπη θα περνούσε μια περίοδο μακροχρόνιων θρησκευτικών συγκρούσεων⁶⁹⁴ μετά την παρουσία των θρησκευτικών θέσεων του Λούθηρου αρχικά και του Καλβίνου αργότερα. Μέσα από τις συγκρούσεις αυτές στο πρόσωπο της γυναίκας, τα αντιμαχόμενα μέρη θα προσπαθούσαν να βρουν σύμμαχο για επικράτηση. Ο Μαρτίνος Λούθηρος έρχεται στο προσκήνιο το 1517, έτος κατά το οποίο ο Αυγουστίνος μοναχός αναρτά τις «95 θέσεις» του στην πόρτα της εκκλησίας της Βυρτεμβέργης της Γερμανίας. Κεντρική θέση είχε σε αυτές η απευθείας σχέση του ατόμου με το Θεό, που συνεπαγόταν ότι η ατομική συνείδηση αποτελούσε το κλειδί για τη σωτηρία.⁶⁹⁵ Ο Λούθηρος μέσα από τις θέσεις αυτές διαμαρτυρήθηκε για τις καταχρήσεις και τον πλούτο του ιερατείου της εκκλησίας και του Πάπα. «Με τον Λούθηρο η θρησκευτική πίστη έγινε αυτοστοχαστική, ο θεϊκός κόσμος μέσα στη μοναξιά της υποκειμενικότητας μεταβλήθηκε σε κάτι που έχει τεθεί από εμάς».⁶⁹⁶ Για την ακρίβεια τόσο η σκέψη του Λούθηρου που πραγματώνει την υποκειμενική ελευθερία ανεξάρτητα από το φύλο του ατόμου όσο και η Γαλλική Επανάσταση που αναζητά την ισότητα των ατόμων μέσα στην κοινωνία, σύμφωνα με τον Χέγκελ αποτελούν όψεις του ίδιου νομίσματος και προεκτείνοντας τη σκέψη του θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως αυτό το νόμισμα είναι η νεωτερικότητα. Συγκεκριμένα υποστηρίζει πως, «η αλήθεια της λουθηρανικής κριτικής είναι η γαλλική Επανάσταση...Ο 'επαναστάτης' είναι το συγκεκριμένο (σοβαρό, εφαρμοσμένο, στρατευμένο) αντίγραφο του 'προτεστάντη'».⁶⁹⁷ Από την άλλη πλευρά η αντίδραση του Πάπα αναφορικά με το καινούριο ρεύμα της εποχής αρχικά ήταν περιορισμένη, πράγμα που λειτούργησε ενισχυτικά για την ισχύ του Λούθηρου. Αν βέβαια η εκκλησία μπορούσε να προβλέψει τις διαστάσεις που θα έπαιρνε τα επόμενα χρόνια το κίνημα

⁶⁹³ Walter M. (2005). *op. cit.*, σ.9.

⁶⁹⁴ Στην Γερμανία τα καθολικά και προτεσταντικά πριγκιπάτα συγκρούστηκαν σε μια σειρά πολέμων έως ότου το 1555 η Γερμανία διαιρεθεί σε καθολικά και προτεσταντικά κρατίδια. Η Γαλλία από την άλλη πλευρά θα ζήσει τη Νύχτα του Αγίου Βαρθολομαίου το 1572, όταν τα στρατεύματα του βασιλιά κατέσφαξαν πάνω από 3000 ουγενότους στο Παρίσι. Ενώ στην Αγγλία το 1547, ο βασιλιάς Ερρίκος Η' πιεζόμενος από τις θρησκευτικές συνθήκες που είχαν διαμορφωθεί αντικατέστησε την παπική εκκλησία με την «αγγλικανική», κυρίως προς ίδιον όφελος καθώς ήθελε να αποκοπεί από τη σφαίρα επιρροής του Πάπα. Όμως, ο στόχος της προτεσταντικής μεταρρύθμισης ήταν ευρύτερος και διεκδικούσε την αποκαθίλωση κάθε μορφής αυθεντίας.

⁶⁹⁵ Kissinger, H. (2014). *Παγκόσμια Τάξη- Σκέψεις γύρω από το χαρακτήρα των εθνών και την πορεία της ιστορίας* (μτφρ. Χ. Καψάλης). Αθήνα: Λιβάνης, σ.37.

⁶⁹⁶ Habermas, J. (1993). *op. cit.*, σ.34.

⁶⁹⁷ Chatelet, F. (1990). G. W. F. HEGEL. στο Φ. Σατελέ (επιμ.), *Η φιλοσοφία από τον Κάντ ως τον Χουσσέρα*, (Τόμος Γ'). Αθήνα: Γνώση, σ.99.

διαμαρτυρίας και τη διασπορά του σε όλη την Δυτική Ευρώπη, ίσως τα αντανακλαστικά της να μην ήταν τόσο αμβλυμμένα. Πάνω σε αυτό το κομμάτι των σχέσεων μεταξύ εκκλησίας και Λούθηρου ο Novalis γράφει: «η πρώτη αλλά και πιο καταστροφική έκφανση του πεπερασμένου Εγώ που τοποθετεί τον εαυτό του στη θέση της συλλογικής συνείδησης και εν τέλει του ίδιου του Θεού, ήταν η λουθηρανική διαμαρτύρηση, η οποία έτρωσε αποφασιστικά τον κορμό της εκκλησίας».⁶⁹⁸ Το μεταρρυθμιστικό κίνημα του Λούθηρου οδήγησε στην κατάρρευση της χριστιανικής κοινοπολιτείας στη Γερμανόφωνη Ευρώπη, μέσα από τους πολέμους σε προτεστάντες και καθολικούς ηγεμόνες, και κυρίως κατά τον Τριακονταετή Πόλεμο (1618-1648), ο οποίος έληξε με την Ειρήνη της Βεσφαλίας(1648).⁶⁹⁹

Ο νεαρός Καλβίνος θα εμφανιστεί μέσα σε αυτό το προτεσταντικό περιβάλλον το 1536 με το βιβλίο του «Οι Θεσμοί της Χριστιανικής Εκκλησίας», έργο που θα ασκήσει μεγάλη επιρροή και θα τον θέσει στο ίδιο επίπεδο κύρους ανάμεσα στις προτεσταντικές κοινότητες με τον Λούθηρο.

Το προτεσταντικό θρησκευτικό περιβάλλον ήταν ιδιαίτερα πρόσφορο για την εξέλιξη της φεμινιστικής ιδεολογίας, γιατί όπως διαπιστώνει ο Keith Thomas σε έναν κατάλογο με ανεξάρτητες θρησκευτικές κοινότητες, όπως οι Brownists, Independants, Baptists, Millenarians, Familists, Quakers, Seekers, Ranters, όποιες κι αν είναι οι θεολογικές τους διαφορές όλοι πιστεύουν στην αναγκαιότητα της πνευματικής αναγέννησης σε κάθε άτομο, και πιο συγκεκριμένα σε αυτό που οι Quakers χαρακτήρισαν ως «Εσωτερικό Φως» και το φως αυτό δεν αναγνωρίζει διακρίσεις ανάμεσα σε άνδρα και γυναίκα.⁷⁰⁰

Αξίζει σε αυτό το σημείο να γίνει μια καίρια επισήμανση αναφορικά με τον ιδεολογικό προσανατολισμό των Κουακέρων για να κατανοήσουμε τον «λειτουργικό τους κώδικα»,⁷⁰¹ καθώς όπως θα δούμε παρακάτω μερικές από τις πιο χαρακτηριστικές και σημαντικές φυσιογνωμίες του γυναικείου κινήματος της Αμερικής ανήκαν

⁶⁹⁸ Βαλλιάνος, Σ. Π. (2002). *Συνείδηση, Γλώσσα και Ιστορική ζωή: ερμηνευτικές προσεγγίσεις στην φιλοσοφία των δύο τελευταίων αιώνων*. Αθήνα: Πορεία, σ.138.

⁶⁹⁹ «Η Βεσφαλία θεωρείται κομβικό σημείο, διότι επέτρεψε στους ίδιους τους ηγεμόνες να καθορίζουν τα της δημόσιας θρησκευτικής λατρείας εντός της επικράτειάς τους, δίνοντας άρα προβάδισμα στην κοσμική εξουσία επί των εκκλησιαστικών εδίκων». Hague, R., & Harrop, M. (2005). *op. cit.*, σ.50.

⁷⁰⁰ Walter M. (2005). *op. cit.*, σ.10.

⁷⁰¹ «Ανατρέχοντας στον Alexander George, ο λειτουργικός κώδικας συνιστά ένα μεθοδολογικό εργαλείο, σύμφωνα με το οποίο είναι δυνατόν να εξετάζονται οι αντιλήψεις των πολιτικών ηγετών για τα θεμελιώδη προβλήματα της ιστορίας και τα κύρια ερωτήματα της πολιτικής». Βλέπε αναλυτικότερα στο Παπαναστασόπουλος, Ν. (2015). *Η διαχείριση κρίσεων στην ελληνική εξωτερική και αμυντική πολιτική-Η περίπτωση της κρίσης των Ιμίων*. Αθήνα: Σιδέρης, σ.79.

θησκευτικά σε αυτή την αδελφότητα. Σε ανάλυση για τις κοινωνίες της Ευρώπης τον 18^ο αιώνα, ο στατιστικολόγος Eden Frederick φαίνεται να μας δίνει μια λεπτομερή εικόνα για τη λειτουργία και το αξιακό πλαίσιο των Κουακέρων. Για την ακρίβεια υποστηρίζει «πως θα ήταν σώφρον από μέρους των διοικούντων της Αγγλίας να μιμηθούν το σύστημα των Κουκέρων, αν θέλουν να καταπολεμήσουν τη φτώχεια, οι οποίοι έχουν καταφέρει να εμποδίσουν την ανάπτυξη της επαιτείας και της ανέχειας στους κόλπους της αδελφότητά τους. Πιο συγκεκριμένα αναφέρει πως, υπάρχει λόγος να πιστέψουμε ότι οι άνθρωποι αυτής της κοινωνίας προωθούν, με μεγάλη προσοχή και αυστηρότητα την ηθική συμπεριφορά καθώς και τη θρησκευτική πίστη των μελών τους, θεωρώντας την έλλειψη βιομηχανίας και λιτότητας ως τα λιγότερο συγχωρητέα ηθικά παραπτώματα, γιατί τα συμπεριλαμβάνουν όχι μόνο ως φυσικούς προδρόμους της φτώχειας αλλά ως τις κυρίως αιτίες της φτώχειας. Ως εκ τούτου, έχουμε πολλούς λόγους να θεωρούμε, ότι δεν υπάρχουν επαίτες Κουακέρου».⁷⁰²

Αντίθετα λοιπόν από τον Χριστιανισμό, ο οποίος ενδιαφέρεται μόνο για τον πνευματικό πλούτο του πιστού, οι Κουακέροι αντιλαμβάνονται την φτώχεια ως ένα αδικαιολόγητο βάρος από το οποίο επιθυμούν να απαλλαγούν οπωσδήποτε. Άρα κατανοούμε πως δεν αρκούνται μόνο στην πνευματική νουθεσία-καθοδήγηση των πιστών αλλά υπεισέρχονται σε λεπτομέρειες που αφορούν και τις καθημερινές ασχολίες της ζωής τους. Μέσα σε αυτό το αυστηρό λειτουργικό πλαίσιο που ρυθμίζει σημαντικές εκφάνσεις της ανθρώπινης δραστηριότητας, αντιλαμβανόμαστε πως οι πρώτες Αμερικανίδες φεμινίστριες, που ήταν Κουακέρες δεν θα μπορούσαν να κινηθούν αντιθετικά ή έστω ανεξάρτητα από τη μεταβλητή που ονομάζεται θρησκεία. Στη βάση αυτή, ο παραπάνω ισχυρισμός θα μπορούσε να αποτελεί μία από τις αιτίες για τη διάσταση που υπάρχει στη φεμινιστική σκέψη μεταξύ Ευρώπης και Αμερικής, καθώς και να εξηγηθούν οι ιδιομορφίες που παρουσιάζει το κίνημα στην Αμερική. Συνολικά, βέβαια τις διαφορές που παρουσίασε το γυναικείο κίνημα σε Ευρώπη και Αμερική θα τις εξετάσουμε ενδελεχώς σε ακόλουθο κεφάλαιο.

Ειδικότερα, επανερχόμενοι στο πλαίσιο του προτεσταντισμού, οι γυναίκες προσήλυτοι και οι κήρυκες του ευαγγελικού δόγματος που τις ενθάρρυναν, είχαν ως στόχο να μετατρέψουν τη “μητέρα” σε ηθικό ηγέτη-θεματοφύλακα της κοινωνίας.⁷⁰³ Ο Tocqueville μας πληροφορεί «ότι στα Προτεσταντικά Έθνη σε αντίθεση με τις Καθολικές

⁷⁰² Forster R. & Forster El. (επιμ.) (1969). op. cit., σ.244-247.

⁷⁰³ Stansell, C. (1986). *City of Women: Sex and Class in New York, 1789-1860*. U.S.A.: University of Illinois Press, σ.68.

χώρες τα κορίτσια είχαν πολύ περισσότερο τον έλεγχο της συμπεριφοράς τους και κυρίως στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, όπου τα νέα κορίτσια σκέφτονταν για τον εαυτό τους, μιλούσαν ελεύθερα και δρούσαν μόνες τους. Οι νεαρές Αμερικανίδες διδάσκονταν τον αυτοέλεγχο για να διαφυλάξουν την αγνότητά τους, χωρίς όμως να είναι περιορισμένες και αποκομμένες από τον κόσμο». ⁷⁰⁴

Από τη άλλη πλευρά, ο Ευαγγελικός Προτεσταντισμός του 19^{ου} αιώνα, η πορεία του οποίου ξεκινά με τις λεγόμενες «Μεγάλες Ευαγγελικές Αφυπνίσεις» ⁷⁰⁵ (Great Evangelical Awakenings), υποστήριξε πως οι γυναίκες υπερτερούν ηθικά από τους άνδρες και συνεπώς ενθάρρυνε τις γυναίκες να εκτιμήσουν τους εαυτούς τους και τη συνεισφορά τους στην κοινωνική ζωή. ⁷⁰⁶ Η ισότητα των φύλων συνάγεται στην ευαγγελική πίστη, με την έμφαση που δίνει στην αναγέννηση του ατόμου.

Παρόλα αυτά η συμμαχία μεταξύ του Ευαγγελικού προτεσταντισμού με την περιθωριοποιημένη γυναίκα φαίνεται να μην έχει γερά θεμέλια, όταν ο πρώτος βρεθεί σε περιβάλλον υπεροχής στη Νέα Αγγλία. «Με τη μετακίνηση της Ευαγγελικής εκκλησίας από το περιθώριο που βρισκόταν στην Ευρωπαϊκή Ήπειρο, στο κέντρο της θρησκευτικής και πολιτικής ζωής στη Νέα Αγγλία, η σχέση της με τα θηλυκού γένους μέλη της, έγινε προβληματική. Η “θηλυκή” φύση της εκκλησίας έγινε λόγος ανησυχίας ανάμεσα στους θρησκευτικούς ευαγγελικούς ταγούς, επειδή η περιθωριοποίηση της εκκλησίας ήταν πλέον, για πρώτη φορά, ένδειξη αδυναμίας παρά δύναμης στη Νέα Αγγλία». ⁷⁰⁷

Στον αγώνα των γυναικών για κοινωνική αλλαγή φαίνεται να προσπάθησαν να βρουν συμμάχους πολλά, κατά καιρούς, κινήματα, πράγμα που κάθε άλλο παρά τυχαίο δεν είναι, καθώς «όσο δεν ανακατεύονται οι γυναίκες δεν υπάρχει πραγματική επανάσταση, όπως έλεγε ο Μιραμπό (ρήτορας της Γαλλικής Επανάστασης). ⁷⁰⁸ Μην ξεχνάμε άλλωστε ότι, όπως είπε ο Τρότσκι στη γυναίκα, «θα βρούμε ανεξάντλητα αποθέματα αφοσίωσης ανιδιοτέλειας και ετοιμότητας για θυσία». ⁷⁰⁹ Εντούτοις, στις

⁷⁰⁴ Kandal, T. R. (1988). op. cit., σ.68.

⁷⁰⁵ Το κίνημα της Ευαγγελικής Αφύπνισης, οι ρίζες του οποίου ανιχνεύονται στο Πιετιστικό κίνημα της Γερμανίας, στις αρχές του Μεθοδισμού της Μεγάλης Βρετανίας και στην λεγόμενη «Μεγάλη Αφύπνιση» (Great Awakening) των Αμερικανών αποικιστών. Βλέπε στην ιστοσελίδα: <http://www.impantokratoros.gr/1FD9FFD7.el.aspx> (τελευταία πρόσβαση στις 17/12/2015)

⁷⁰⁶ Cott, F. N. (1987). op. cit., σ.17.

⁷⁰⁷ Juster, Susan. (1994). *Disorderly Women Sexual Politics and Evangelicalism in Revolutionary New England*. United States of America: Cornell University Press, σ.7.

⁷⁰⁸ Καρζή, Θ. (1990). *Η γυναίκα της νέας εποχής*. Αθήνα: Φιλιπότης, σ.175

⁷⁰⁹ *Η σοσιαλιστική επανάσταση και ο αγώνας για την απελευθέρωση των γυναικών*, (μτφρ. Εύη Σφήκα) (1982). Αθήνα: Θεωρία, σ.62.

περιπτώσεις που προαναφέρθηκαν εκείνη φαίνεται τελικά να παραγκωνίζεται όταν ο κοινωνικός της σύμμαχος πετύχει το σκοπό του, αναδεικνύοντας σε μεγάλο χαμένο το γυναικείο φύλο.

Ο τρίτος σημαντικός παράγοντας που αποτέλεσε ιδεολογικό φυτώριο για το γυναικείο κίνημα συναντάται στη σοσιαλιστική κριτική των εγγενών ανισοτήτων του βιομηχανικού καπιταλισμού, ο οποίος οργανώνεται πάνω σε μια ανταγωνιστική και ατομική βάση. Όπως υποστήριξε ο Marx ο βιομηχανικός καπιταλισμός ήταν αποφασιστικής σημασίας στον επαναπροσδιορισμό του ρόλου των γυναικών.⁷¹⁰ Σύμφωνα με την υλιστική προσέγγιση του μαρξιστικού φεμινισμού οι οικογένειες, τα νοικοκυριά και η σεξουαλικότητα τελικά, αποτελούν όλα προϊόντα του τρόπου αλλαγής της παραγωγής και όπως τονίζει στις αναλύσεις της η οικονομολόγος Heidi Hartmann, είναι σημαντικό η πατριαρχία και ο καπιταλισμός να γίνονται αντιληπτά ως ξεχωριστά μεν αλλά ως διαδραστικά δε συστήματα.⁷¹¹ Και να σημειωθεί πως υπήρχε συσχέτιση μεταξύ της εμφάνισης του καπιταλισμού και του θρησκευτικού ρεύματος του προτεσταντισμού, το οποίο κι αυτό επηρέασε τη θέση της γυναίκας. Τέτοιο παράδειγμα αποτελούν στην Αγγλία στις αρχές του 19^{ου} αιώνα «οι Saint-Simonian και οι Fourierist μισσιονάριοι, οι οποίοι ήταν ιδιαίτερα δραστήριοι και μάλιστα και οι δύο αυτές θρησκευτικές σοσιαλιστικές σχέτες, τάχθηκαν από την αρχή στο πλευρό της γυναικείας χειραφέτησης».⁷¹²

Ο Marx σε ηλικία 24 ετών μόλις, εκθέτει για πρώτη φορά στην Gazette Rhenane (εφημερίδα του Ρήνου), τις απόψεις του γύρω από τη γυναίκα και το γάμο, όπου πραγματεύεται διαλεκτικά αφενός τη διπλή σχέση που υπάρχει μεταξύ της ατομικής ιδιοκτησίας και του κομμουνισμού, κι αφετέρου τη διπλή σχέση που υπάρχει μεταξύ του άνδρα και της γυναίκας.⁷¹³ Οι γυναίκες προβάλλουν αιτήματα που αμφισβητούν τις ιδιαίτερες μορφές που παίρνει στον καπιταλισμό η καταπίεσή τους και στον βαθιά ριζωμένο καταμερισμό εργασίας ανάμεσα στους άνδρες και στις γυναίκες, στο σπίτι και στο εργοστάσιο. «Πρωταρχικός στόχος, συνεπώς, της σοσιαλιστικής επανάστασης είναι η αντικατάσταση του πατριαρχικού οικογενειακού συστήματος, που έχει τις ρίζες του στην ατομική ιδιοκτησία, από μια ανώτερη οργάνωση των ανθρωπίνων

⁷¹⁰ Hamilton, Roberta. (επιμ.) (1978). *The Liberation of Women: A Study of Patriarchy and Capitalism*. Great Britain: Biddles Ltd Guildford, σ.16.

⁷¹¹ Wallach S. J. (1988). *Gender and the politics of history*. New York: Columbia University Press, σ.35.

⁷¹² Mullaney, M. M. (1983). *Revolutionary women: Gender and the socialist revolutionary role*. New York: Praeger Publishers, σ.17.

⁷¹³ Φλεβίλ, Ζ. (1974). *op. cit.*, σ.30- 31.

σχέσεων». ⁷¹⁴ Η μαρξιστική σοσιαλιστική παράδοση δημιούργησε ένα πλαίσιο για τις γυναίκες που ήθελαν να συνδυάσουν τη θεωρία της ταξικής κοινωνικής σύγκρουσης με το ζήτημα της γυναικείας καταπίεσης τον έμφυλο διαχωρισμό της εργασίας. ⁷¹⁵ Οι θεωρητικοί του σοσιαλισμού απευθύνονται οι ίδιοι στις γυναίκες και υπόσχονται στις δεύτερες μια θέση στην επανάσταση που θα επιτευχθεί, καθώς ο καπιταλισμός είναι ένα σύστημα που χτίστηκε πάνω στην εκμετάλλευση της φύσης, των γυναικών, των αποικιών και των άλλων λαών. ⁷¹⁶ Αν λοιπόν το ζητούμενο είναι μια φεμινιστική επανάσταση, τότε θεμιτό είναι να ακολουθηθεί μια ανάλυση που θα βασίζεται στις δυναμικές της πάλης των φύλων κατά το υπόδειγμα της ανάλυσης των Μαρξ-Ένγκελς σχετικά με την πάλη των τάξεων στην οικονομική επανάσταση. ⁷¹⁷ Σημαντικό κρίνεται να αναφερθεί πως σε κάθε απολογισμό της ανάπτυξης του Βρετανικού σοσιαλισμού, ιδιαίτερη μνεία πρέπει να γίνει και στο παράδειγμα του Robert Owen (1771-1858) ⁷¹⁸, ενός αυτοδημιούργητου κατασκευαστή βαμβακιού, στο σχέδιο του οποίου για σοσιαλιστικό μετασχηματισμό η ιδέα της γυναικείας χειραφέτησης ήταν κεντρική. Στον ίδιο φαίνεται να αποδίδονται και τα εξής λόγια λίγο πριν πεθάνει: «Φανέρωσα στον κόσμο πολύ σημαντικές αλήθειες. Εάν (ο κόσμος) δεν τους έδωσε προσοχή, είναι και η αιτία που δεν έγιναν κατανοητές. Προπορεύομαι της εποχής μου». ⁷¹⁹

Για τους Μαρξιστές λοιπόν, η οικογένεια και ως εκ τούτου η γυναίκα που αποτελεί μέρος της, είναι στενά εξαρτημένη από την οικονομική δομή και τη φύση του κράτους. «Η αστική οικογένεια, βασισμένη στο κέρδος, υπηρετεί έναν αποκλειστικά (ανα)παραγωγικό σκοπό. Ο καπιταλισμός εκμεταλλεύεται το προλεταριάτο. Παράλληλα, η αστική τάξη μοιράζεται την κατοχή των παντρεμένων γυναικών μέσω της μοιχείας και της εργαζόμενης γυναίκας μέσω της πορνείας. Σύμφωνα με αυτή την ανάλυση, ανηθικότητα, καπιταλισμός και αστική τάξη αποτελούν όλα όψεις του ίδιου νομίσματος. Αν το οικονομικό υπόβαθρο του καπιταλισμού αποδομηθεί, η αστική μορφή της οικογένειας θα μπορούσε *ipso facto* να εξαφανιστεί και μαζί της όλα τα καταστροφικά συμπαρομαρτούντα». ⁷²⁰

⁷¹⁴ Η σοσιαλιστική επανάσταση και ο αγώνας για την απελευθέρωση των γυναικών, (μτφρ. Εύη Σφήκα) (1982), *op. cit.*, σ.14.

⁷¹⁵ Παντελίδου-Μαλούτα, Μ. (1987). «Γυναίκες και πολιτική/γυναίκες και πολιτική επιστήμη». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 65, σ.18-20.

⁷¹⁶ Notz, G. (2012). *op. cit.*, σελ. 24.

⁷¹⁷ Firestone, S. (2015). *op. cit.*, σ.4.

⁷¹⁸ Ενδεικτικά βλέπε: Owen, R. (1839). *The marriage system of the new moral world*. Leeds: J. Hoson. Και στο Cole, M. (1953). *Report Owen of New Lanark*. New York: Oxford University Press, σ.208.

⁷¹⁹ Notz, G. (2012). *ibid*, σ.37.

⁷²⁰ Thébaud, F. (1996). *op. cit.*, σ.229.

2.3 Η ομαδοποίηση των θεωριών του φεμινισμού

Οι μελετητές του φεμινισμού σε μια προσπάθεια συστηματοποίησης της πληθώρας των φεμινιστικών προσεγγίσεων προχώρησαν κατά καιρούς σε ομαδοποιήσεις θεωριών. Μια τέτοια ομαδοποίηση αποτελεί και ο διαχωρισμός του γυναικείου κινήματος σε τρεις διαφορετικές ξεχωριστές χρονικές περιόδους που ονομάστηκαν “κύματα” και εκτείνονται από τον 19^ο μέχρι τον 21^ο αιώνα.⁷²¹

Το πρώτο κύμα προέκυψε από τη σύνδεση της βιομηχανικής κοινωνίας και των φιλελεύθερων πολιτικών. Η περίοδος αυτή που ξεκινά το τέλος του 19^ο αιώνα και φτάνει μέχρι το μέσο του 20ου αιώνα. Σημείο ορόσημο του τέλους του πρώτου κύματος είναι η κατάκτηση του πρώτου βασικού αιτήματος των γυναικών αυτό για το δικαίωμα της γυναικείας ψήφου, που επετεύχθη πρώτη φορά στη Νέα Ζηλανδία το 1893.⁷²² Το γυναικείο κίνημα αυτή τη πρώτη περίοδο περιλαμβάνει ταυτόχρονα φιλελεύθερα⁷²³ και σοσιαλιστικά⁷²⁴ αιτήματα για τα δικαιώματα των γυναικών, τα οποία έρχονται στο προσκήνιο με τις προσπάθειες των γυναικών να δείξουν πως έχουν ίσα δικαιώματα με τους άνδρες σε Αμερική και Ευρώπη. Το αίτημα για ισότητα διαμορφώθηκε στη λογική της ομοιότητας, καθότι δεδομένου ότι οι γυναίκες είναι εξίσου έλλογα όντα όπως οι άνδρες, η κοινωνία φέρει την υποχρέωση να δώσει στη γυναίκα πολίτιδα ίσες ευκαιρίες να συμμετέχουν στην κοινωνική οργάνωση, την εκπαίδευση και κυρίως στο δικαίωμα της ψήφου. Ισότητα σημαίνει ίση πρόσβαση στη δημόσια σφαίρα. Κατά τον Θάνο Λίποβατς μάλιστα, στη νεωτερικότητα, τουλάχιστον εδώ και εκατό χρόνια η ιδέα της ισότητας συχνά κατανοείται ως η υποχρέωση καταπίεσης της διαφοράς.⁷²⁵ Αυτές οι φεμινίστριες δεν έκαναν θεωρητικό και πολιτικό διαχωρισμό ανάμεσα στο βιολογικό και το κοινωνικό φύλο και προέβλεπαν έννοιες όπως ο “εξισωτικός φεμινισμός”. Αυτή η μορφή φεμινισμού «συνδέει τη διαφορετικότητα με την πατριαρχία, θεωρώντας την

⁷²¹ Παρόλα αυτά, η Evans μας πληροφορεί ότι σε αντίθεση και με τη δική της πρακτική να ομαδοποιήσει τις σύγχρονες φεμινιστικές θεωρίες ορισμένες φεμινίστριες πιστεύουν ότι κάθε προσπάθεια κατηγοριοποίησης των φεμινιστικών ιδεών είναι λανθασμένη κι ότι θα έπρεπε να γίνονται συγκρίσεις και αντιπαραβολές μόνο μέσα από τα συγκεκριμένα επιχειρήματα και τις συγκεκριμένες φεμινιστικές ιδέες Evans, Judith. (1996), “Introduction”, στο *Feminist Theory Today: An Introduction to Second-Wave Feminism*, London-Thousand Oaks: Sage, σ.8.

⁷²² Heywood, A. (2007). *Πολιτικές Ιδεολογίες*, (μτφρ. Χ. Κουτρής). Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, σ.426.

⁷²³ «Οι φιλελεύθεροι θεωρούν πως οι διαφορές μεταξύ γυναικών και ανδρών είναι εντελώς ιδιωτικής ή προσωπικής σημασίας. Στον δημόσιο και πολιτικό βίο όλοι οι άνθρωποι θεωρούνται ως άτομα, άσχετα με το φύλο, την εθνοτική προέλευση ή την κοινωνική τάξη. Υπό αυτή την έννοια, ο ατομικισμός είναι “τυφλός” σε σχέση με το κοινωνικό φύλο». Heywood, A. (2007). *ibid*, σ.438.

⁷²⁴ «Οι σοσιαλιστρίες φεμινίστριες υποστηρίζουν πως οι έμφυλες σχέσεις έχουν τις ρίζες τους στην ίδια την κοινωνική και οικονομική δομή, και μόνο μια βαθιά κοινωνική αλλαγή, μπορεί να προσφέρει στις γυναίκες την προοπτική της πραγματικής χειραφέτησης». Heywood, A. (2007). *ibid*, σ.448.

⁷²⁵ Λίποβατς, Θ. (2017). *Το πολιτικό και το ηθικό, ποια σχέση έχουν;* Αθήνα: Ι. Σιδέρης, σ.111.

ως εκδήλωση καταπίεσης και υποτέλειας. Από αυτή την άποψη το φεμινιστικό πρόγραμμα προσδιορίζεται από την επιθυμία να απελευθερώσει τις γυναίκες από τη διαφορετικότητα». ⁷²⁶

Αυτή η πρώτη συζήτηση βέβαια για το γυναικείο κίνημα έγινε υπό το βάρος δύο ιδιαίτερα σημαντικών μεταβλητών, της νεωτερικότητας και του φιλελευθερισμού, οι οποίες επηρέασαν έντονα ολόκληρη την πολιτική σκέψη της εποχής και μαζί της και το κίνημα των γυναικών. Όπως αναφέρει ο Μαραγκουδάκης στο βιβλίο του: «η νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από δύο κεντρικές διαδικασίες, την κοινωνική κινητοποίηση και τη θεσμική διαφοροποίηση. Η κοινωνική κινητοποίηση εντάσσει το άτομο σε ευρύτερα εθνικά και οικουμενικά πολιτικά, οικονομικά, πολιτισμικά και ιδεολογικά δίκτυα, υποσκάπτοντας και παραμερίζοντας παραδοσιακές και τοπικιστικές ταυτότητες. Η θεσμική διαφοροποίηση επιτρέπει την αυτόνομη ανάπτυξη των διαφόρων οικονομικών, πολιτικών και ιδεολογικών κοινωνικών δικτύων. Αμφότερες οι διαδικασίες εμποδίζουν την προγραμματική ελευθερία του ατόμου χωρίς να εμποδίζεται από προδιαγεγραμμένους κοινωνικούς ρόλους ή παραδοσιακά πρότυπα». ⁷²⁷

Το δεύτερο κύμα ξεκίνησε τις δεκαετίες 1960 και 1970, από τις ευημερούσες δυτικές κοινωνίες μετά τον πόλεμο, τις καταπιεσμένες κοινωνικές ομάδες όπως τους Αφρο-Αμερικανούς και ομοφυλόφιλους και τους νέο αριστερούς, που ενώθηκαν με τον ριζοσπαστικό λόγο των γυναικών στις δεκαετίες 1980 και 1990. Οι συνέπειες αυτού του κύματος κινητοποίησαν και τις γυναίκες του τρίτου κόσμου. «Ο φεμινισμός αυτός εξέφρασε τα πιο ριζοσπαστικά και μερικές φορές επαναστατικά αιτήματα του αναπτυσσόμενου κινήματος για την Απελευθέρωση των Γυναικών (Women's Liberation Movement)». ⁷²⁸ Οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος που μάχονταν για τη γυναικεία απελευθέρωση απήφησαν το πατριαρχικό status-quo, με το να δώσουν έμφαση στη γυναικεία διαφορετικότητα. Μέχρι πρόσφατα η 'διαφορά' είχε να κάνει κυρίως με τις διαφορές ανάμεσα στις δύο βασικές κατηγορίες- άνδρες και γυναίκες. Η έννοια της διαφορετικότητας, ωστόσο, όπως ορίστηκε μέσα από το φεμινιστικό κίνημα σήμαινε πως η γυναίκα ήταν συνοδοιπόρος του άνδρα με διαφορετικές ανάγκες, εκφράσεις και συναισθήματα από αυτά που είχε καθορίσει ο άνδρας για εκείνη. «Ο φεμινισμός της διαφορετικότητας (difference feminism) όπως καθιερώθηκε να λέγεται,

⁷²⁶ Heywood, A. (2007). *op. cit.*, σ.440.

⁷²⁷ Μαραγκουδάκης, Μ. (2010). *op. cit.*, σ.23.

⁷²⁸ Heywood, A. (2000). *Εισαγωγή στην Πολιτική* (μτφρ. Γ. Καραμπελιάς). Αθήνα: Πόλις, σ.98.

στηρίζεται στην ουσιοκρατική πεποίθηση πως γυναίκες και άντρες είναι θεμελιακά διαφορετικοί σε ψυχοβιολογικό επίπεδο». ⁷²⁹

Η Μάρω Παντελίδου Μαλούτα στο βιβλίο της 'The Gender of Democracy Citizenship and gendered subjectivity' γράφει σχετικά: «Ο 'εξισωτικός φεμινισμός' ασχολείται με οποιαδήποτε διαφορά στο επίπεδο της συμπεριφοράς που σχετίζεται με το φύλο ως αποτέλεσμα της κοινωνικής ανισότητας ανδρών και γυναικών, που επηρεάζει όλες τις πτυχές της ζωής τους. Ως εκ τούτου, δεν επιδιώκει να προσεγγίσει πολιτικά το αποτέλεσμα των σεξιστικών κοινωνικών και πολιτικών διαδικασιών με σκοπό να νομιμοποιήσει μέρος των αιτημάτων του, καθώς θεωρεί ότι η αποδοχή της διαφοράς ως γεγονός συνέβαλε, σε κάποιο βαθμό, στη νομιμοποίηση της ανισότητας. Αντίθετα, ο 'φεμινισμός της διαφοράς' αναφέρθηκε στη διαφορά των γυναικών (η οποία ενίοτε σήμαινε έμφυτη υπεροχή), επιδιώκοντας τη θετική αποδοχή της (διαφοράς), ή σε άλλες περιπτώσεις προωθούσε την εξέταση της διαφορετικής αλλά ηθικά ισοδύναμης φωνής ανδρών και γυναικών». ⁷³⁰

«Ο όρος 'διαφορά' πηγάζει από το «μεταδομιστή» φιλόσοφο Ζακ Ντερντά και είναι πρωταρχικής σημασίας στη συζήτηση πολλών θεωρητικών σήμερα. Όταν οι φεμινίστριες χρησιμοποιούν τη μεταδομιστική έννοια της 'διαφοράς', στην πραγματικότητα δεν ενσωματώνουν αυτή καθαυτή την έννοια. Εκείνο που προκύπτει είναι ένας νέος τρόπος ενασχόλησης με τη φιλοσοφία, μία από τις βασικές θέσεις της οποίας είναι η απόρριψη της λογικής ταυτότητας». ⁷³¹

Ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος είναι ένας συνδυασμός του νέο-μαρξισμού και της ψυχανάλυσης. Άλλωστε όπως ισχυρίζεται η Sh. Firestone, δεν είναι τυχαίο το γεγονός, πως ο χρόνος που ο Freud ξεκίνησε να δουλεύει πάνω στη θεωρία του, συμπίπτει χρονικά με τα πρώτα χρόνια του φεμινιστικού κινήματος, καθώς ο φεμινισμός και ο φροϋδισμός είναι φτιαγμένοι από το ίδιο 'υλικό'. ⁷³² «Ο φροϋδισμός και ο φεμινισμός ήρθαν σαν αντίδραση σε μια από τις πιο αλαζονικές περιόδους του δυτικού πολιτισμού, τη Βικτωριανή Εποχή, που κυριότερο χαρακτηριστικό της ήταν το γεγονός πως έκανε την οικογένεια επίκεντρό της και κατά συνέπεια έφτασε σε υπερβολές στο θέμα της σεξουαλικής καταστολής και αναστολής. Και οι δύο κινήσεις

⁷²⁹ Heywood, A. (2007). op. cit., σ.440.

⁷³⁰ Pantelidou-Maloutas, M. (2006). *The Gender of Democracy Citizenship and gendered subjectivity*. New York: Routledge, σ.14.

⁷³¹ Hallberg, M. (2003). Φεμινιστική Επιστημολογία: Ένα αδύνατο σχέδιο. Στο S. Hall, D. Held & A. McGrew, *Η Νεωτερικότητα Σήμερα, οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*. Αθήνα: Σαββάλας, σ.547-548.

⁷³² Firestone, S. (2015). op. cit., σ.40-41.

σήμαιναν ένα ζύπνημα : ο Φρόντ απλώς έκανε τη διάγνωση εκείνου που ο φεμινισμός είχε θέσει ως σκοπό του να θεραπεύσει». ⁷³³

Το βιβλίο του Robin Morgan (1970), με τίτλο «Sisterhood is Powerful», θα γίνει αποδεκτό ως η πρώτη σημαντική δημοσίευση του φεμινιστικού κινήματος του δεύτερου κύματος με εξίσου σημαντικές δημοσιεύσεις να ακολουθούν όπως, Juliet Mitchell, *The Subjection of Women* (1970), Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The case for Feminist Revolution* (1970), Kate Millet, *Sexual Politics* (1969), Drienne Rich, *On lies, Secrets and Silence* (1980), Audre Lorde, *sister Outsider: Essays and Speeches*, Sheila Rowbtham, *Women, Resistance and Revolution* (1972), Angela Y Davis, *Women, Race and Class* (1981).

Η Shulamith Firestone υποστήριξε ότι «η βασική αιτία της καταπίεσης της γυναίκας βρίσκεται στο ότι ο ρόλος της είναι να γεννά και να ανατρέφει τα παιδιά. Επιχείρησε να ξαναγράψει τη μαρξιστική θεωρία της ιστορίας, συνδυάζοντας τη με ότι θεωρούσε ως θετικές πλευρές της φρουϊδικής ανάλυσης και αντικαθιστώντας την παραγωγική με την αναπαραγωγή, και την οικονομική τάξη με τη σεξουαλική τάξη. Οι γυναίκες, επομένως πρέπει να εξεγερθούν και να αναλάβουν τον έλεγχο των “μέσων αναπαραγωγής” με απώτερο στόχο την εξάλειψη όχι μόνο των ανδρικών προνομίων αλλά και της ίδιας της διάκρισης με βάση το φύλο». ⁷³⁴ Η Firestone επικεντρώθηκε συνεπώς στην επέκταση των ρόλων των γυναικών πέρα από αυτό της συζύγου και μητέρας, όπως επίσης το δικαίωμα ίσης αμοιβής για ίση εργασία, το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης του σώματός τους και το να δοθεί ένα τέλος σε όλα τα είδη του σεξισμού και των διακρίσεων. Σημαντικό να αναφέρουμε πως κοιτάζοντας μελέτες, όπως της Zillah Eisenstein: «The Radical Future of Liberal Feminism» (1981), «Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism» (1979), δεν θα ήταν λάθος να υποστηρίξουμε πως εντοπίζουμε μια μορφή συνέχειας μεταξύ των δύο πρώτων ρευμάτων του φεμινιστικού κινήματος, καθώς το ένα σε πολλές περιπτώσεις μπλέκεται μέσα στο άλλο, χωρίς να είναι έντονα διακριτές οι παραπάνω διαφορές τους.

Τέλος, το τρίτο κύμα ξεκίνησε στα μέσα της δεκαετίας του 1990 στην Αμερική ⁷³⁵ εν μέσω της μετά-αποικιακής και της μετά-σοσιαλιστικής παγκόσμιας τάξης πραγμάτων, της κοινωνίας της πληροφορίας, της νεο-φιλελεύθερης και της παγκόσμιας πολιτικής.

⁷³³ Firestone, S. (2015). op. cit., σ.41.

⁷³⁴ Bryson, V. (2004). op. cit., σ.283-284.

⁷³⁵ Örnek, S. (2015). *ABD’de Kadın Haklarının Gelişimi Women Rights in the USA*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, KOSBED, τεύχος:29, σ.116.

Αυτό το κύμα αμφισβητεί θεωρητικά ζητήματα και έννοιες και “σπάει τα όρια”. Η μετά-φεμινιστική εποχή του τρίτου κύματος τείνει να έχει παγκόσμιο και πολυπολιτισμικό χαρακτήρα, αποφεύγοντας τις απλές απαντήσεις ή τις τεχνητές κατηγοριοποιήσεις όπως είναι η ταυτότητα, το φύλο, η ιθαγένεια, η θρησκεία και η σεξουαλικότητα.⁷³⁶ «Αυτή η τάση, η οποία επικεντρώνεται στην πολιτική της ταυτότητας και αρχίζει να την αμφισβητεί, αποσκοπεί στη διάδοση του γυναικείου κινήματος σε μια πολύ ευρεία βάση. Ωστόσο, η τάση αυτή, που αναδεικνύει τις ιδιαίτερες διαφορές των γυναικών, έχει δεχτεί κριτική, καθώς προτάσσει το ‘εγώ’ έναντι του ‘εμείς’».⁷³⁷ «Η βασική ψευδαίσθηση του μετά-φεμινισμού είναι πως οι πιο προφανείς μορφές σεξιστικής καταπίεσης έχουν ξεπεραστεί, και επομένως η κοινωνία δεν είναι πλέον πατριαρχική. Αναμφίβολα, όλο και περισσότερες γυναίκες εργάζονται, ωστόσο είναι εκείνες που κατά κύριο λόγο απασχολούνται σε χαμηλά αμειβόμενες εργασίες, με χαμηλό κύρος και συχνά με μερική απασχόληση. Στο έργο της με τίτλο ‘Η ολοκληρωμένη γυναίκα’ (1999), η Greer επιτέθηκε στην αντίληψη πως οι γυναίκες “έχουν τα πάντα”, υποστηρίζοντας πως έχουν εγκαταλείψει τον στόχο της απελευθέρωσης και έχουν συμβιβαστεί με μια ισότητα που ισοδυναμεί με αφομοίωση, μέσα από την οποία γίνονται όλο και περισσότερο σαν τους άντρες».⁷³⁸ Είναι δε γεγονός ότι στις τελευταίες δύο δεκαετίες «το φεμινιστικό κίνημα πέρασε από τον ‘ισονομισμό’ στο ‘ριζοσπαστισμό’, από μια φάση όπου ο κύριος σκοπός ήταν η εξίσωση των δύο φύλων σε διάφορους θεσμικούς χώρους (εκπαίδευση, εργασία, πολιτικά δικαιώματα κ.α.), σε μια πιο ριζοσπαστική φάση όπου το ενδιαφέρον εστιάζεται στους λανθάνοντας μηχανισμούς που κατά κάποιο τρόπο ‘κατασκευάζουν’ σε μόνιμη βάση την κυριαρχία του ενός φύλου πάνω στο άλλο. Δηλαδή, για μια μερίδα τουλάχιστον των ριζοσπαστικών φεμινιστριών, η ανδρική κυριαρχία δεν είναι μόνο ‘εξωτερική’, δεν εντοπίζεται μόνο στους κανόνες του αστικού κώδικα και στα συνταγματικά δικαιώματα. Κατά πολύ πιο αδιόρατο, ασυνείδητο, άρα και ‘φυσικό’ τρόπο, η κυριαρχία αυτή εσωτερικεύεται και γίνεται συνήθεια, ρουτίνα, καθημερινότητα».⁷³⁹ Οι φεμινίστριες στο τρίτο κύμα γίνονται πιο περιεκτικές, ισχυρές,

⁷³⁶ Demirkanoglu, Y. (2015). *Türkiye’de Muhafazakar Sağ ve Kadın MSP’den Ak Parti’ye Geçişin Siyasal Panorama*. Doktora Tezi (Διδακτορική διατριβή). Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, σ.48.

⁷³⁷ Demirkanoglu, Y. (2015). *ibid*, σ.48.

⁷³⁸ Heywood, A. (2007). *op. cit.*, σ.464.

⁷³⁹ Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *op. cit.*, σ.332, όπου τονίζεται ότι κατά τον Φουκό (που χωρίς να είναι ούτε φεμινιστής ούτε ανθρωπολόγος έχει επηρεάσει σημαντικά και τους μεν και τους δε), αυτού του είδους η αόρατη χειραγώγηση είναι το μη επιδιωκόμενο αποτέλεσμα μυριάδων καθημερινών πρακτικών.

κοινωνικές και φιλόδοξες.⁷⁴⁰ Εν τη απουσία συνεπώς κάποιου καθαρώς συμπαγούς “τρίτου κύματος”, το στοίχημα που τίθεται για τον φεμινισμό του 21^{ου} αιώνα είναι ο προσανατολισμός της φεμινιστικής σκέψης, ώστε να δύναται να προσαρμοστεί ή να μεταλλαχτεί στη μεταβαλλόμενη φύση των έμφυλων σχέσεων και στο σύνολο των αλλαγών που φέρνει η παγκοσμιοποίηση.

2.3.1 Διαχωρισμός αγγλοαμερικανικού- γαλλικού φεμινισμού

Κάθε ξεχωριστή ανθρώπινη κοινότητα αναπτύσσει τις δικές της κοσμοθεωρητικές μήτρες, μέσω των οποίων διατάσσει και νοηματοδοτεί την ιστορική της εμπειρία. Κατ’ αναλογία την περίοδο του τρίτου φεμινιστικού κύματος συναντάμε τον διαχωρισμό ανάμεσα σε αγγλο-αμερικανικό και γαλλικό φεμινισμό. Άλλωστε, η υπάρχουσα διεθνής βιβλιογραφία εστιάζει κυρίως στην ιστορία του φεμινιστικού κινήματος σε ΗΠΑ, Βρετανία και Γαλλία.⁷⁴¹ Ο διαχωρισμός και η σύγκριση θεωριών, εννοιών και υποθέσεων βοηθά στη βαθύτερη κατανόηση για πιο ενδελεχή και συστηματική διαδικασία ανάλυσης, καθώς όπως σημειώνει ο Alexis de Tocqueville «χωρίς συγκρίσεις, το πνεύμα δεν ξέρει πώς να προχωρήσει».⁷⁴²

Η Toril Moi ήταν η πρώτη που το 1985 στο βιβλίο της *Sexual/Textual Politics*⁷⁴³ εισήγαγε τον παραπάνω διαχωρισμό. Σύμφωνα με άρθρο της Sylvie Gambaudo, οι φεμινίστριες του αγγλο-αμερικανικού ρεύματος, όπως οι Kate Millett, Virginia Woolf και Elaine Showalter ερεύνησαν το φεμινισμό θέτοντας τη γυναίκα ως κεντρικό άξονα. Από την άλλη πλευρά, οι φεμινίστριες του γαλλικού ρεύματος όπως οι Hélène Cixous, Luce Irigaray και Julia Kristeva θα μπορούσαν να ενταχθούν στη σκέψη της Simone de Beauvoir και να θεωρηθεί ότι η γυναίκα δεν έχει μια μόνο ταυτότητα, αλλά ότι το θηλυκό μπορεί να προσδιοριστεί, όπου βρίσκονται η διαφορά και η ετερότητα.⁷⁴⁴ Σήμερα, «ο όρος ‘Γαλλικός φεμινισμός’ χρησιμοποιείται ευρέως στους Αγγλο-Αμερικανικούς κύκλους».⁷⁴⁵

⁷⁴⁰ Örnek, S. (2015). op. cit., σ.16.

⁷⁴¹ Καραμάνου, Α. (2013). op. cit., σ.93.

⁷⁴² Heywood. A. (2000). op. cit., σ.51.

⁷⁴³ Toril, M. (1988). *Sexual/Textual Politics*. London and New York: Routledge.

⁷⁴⁴ Gambaudo, S. A. (2007). French Feminism vs Anglo-American Feminism: A Reconstruction. *European Journal of Women’s Studies*, SAGE Publications, Vol. 14(2): 93–108, σ.97.

⁷⁴⁵ Gambaudo, S. A. (2007). *ibid*, σ.97.

Ο διαχωρισμός της φεμινιστικής σκέψης⁷⁴⁶ σε αγγλο-αμερικανικός και γαλλικός αποκτά ακόμα μεγαλύτερη σημασία για την παρούσα μελέτη, αν τον αναλύσουμε μέσα από το έργο 'Η Δημοκρατία της Αμερικής', του σημαντικότερου στοχαστή του προηγούμενου αιώνα, του Alexis Clerel de Tocqueville. Πιο συγκεκριμένα, η διαφορά που εντοπίζεται στο τρόπο προσέγγισης των δύο φεμινιστικών ρευμάτων έγκειται στη διαφορά του τρόπου αξιολόγησης των σχέσεων κράτους, πολιτείας, θρησκείας μεταξύ Ευρώπης και Αμερικής.

Στην Ευρώπη θρησκεία και ιερατείο ταυτίστηκαν και αντιμετωπίστηκαν ως εχθροί του πολιτικού εκδημοκρατισμού και του εθνικού κράτους. «Στη Δύση ο διαχωρισμός θρησκευτικής εξουσίας-Εκκλησίας και κράτους έλκει την καταγωγή του ήδη από τα τέλη του 5^{ου} αιώνα και εδραιώνεται βαθμιαία μέσα από τη σκέψη του Αυγουστίνου, του Δάντη, του Ακινάτη, του Μαρσίλλιου, του Μακιαβέλι και άλλων πολιτικών στοχαστών του Μεσαίωνα, όπως επίσης και μέσα από τη διαπάλη ανάμεσα στους Ποντίφικες και τον Αυτοκράτορα και τις δυναστείες της Δύσης».⁷⁴⁷ Επιπλέον, όπως αναφέρει ο de Tocqueville, το κράτος στη Γαλλία έχει ορισμένες υποχρεώσεις, που δεν τις αναλαμβάνει στην Αμερική. Συνεπώς υπάρχει έντονος κρατικός παρεμβατισμός και συγκεντρωτισμός και το κράτος προηγείται ιστορικά έναντι της πολιτικής του κοινωνίας, την οποία και θα διαμορφώσει το ίδιο μέσω των πολιτικών του. Χαρακτηριστικό παράδειγμα των παραπάνω αποτελεί στη Γαλλία ο Λουδοβίκος XIV που ισχυριζόταν πως το κράτος ήταν εκείνος, ενώ αντίστοιχα στην Αγγλία η κυβερνητική συγκέντρωση είχε φτάσει σε τέτοιο βαθμό που το κράτος έμοιαζε να κινείται σαν ένας άνθρωπος που στρέφει όπου θέλει όλη την ορμή της δύναμής του.⁷⁴⁸ Αξίζει να αναφερθεί επίσης, πως την εποχή του Tocqueville η Γαλλική κυβέρνηση πληρώνει τον κλήρο, ενώ η αμερικανική κυβέρνηση εγκαταλείπει τη φροντίδα αυτή στους πιστούς, θέλοντας να τονίσει την ελεύθερη ατομική επιλογή του χαρακτήρα των εκκλησιαστικών δομών της Αμερικής.⁷⁴⁹ Θέση σε αυτή τη διαμάχη μεταξύ εκκλησίας-κράτους την περίοδο της νεωτερικότητας παίρνει και ο Novalis, ο οποίος υποστηρίζει πως «μία από τις στρεβλώσεις της εκκλησίας την περίοδο της νεωτερικότητας, είναι η εξάρτησή της από το κράτος και η μετατροπή της σε έναν ακόμη μίαντα κοινωνικού

⁷⁴⁶ Για τον συναφή διαχωρισμό σε «φεμινισμό της ισότητας» και σε «φεμινισμό του φύλου», βλ. Nussbaum, C. Martha (2005). *Φύλο και κοινωνική δικαιοσύνη*. Αθήνα: Scripta, σ.315-316.

⁷⁴⁷ Δεμερτζής, Ν. (2000). Η επιλεκτική παράδοση της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. Στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ.53.

⁷⁴⁸ Ντε Τοκβίλ, Α. (2008). *op. cit.*, σ.109.

⁷⁴⁹ Ντε Τοκβίλ, Α. (2008). *ibid*, σ.241.

καταναγκασμού στο πλαίσιο της σύγχρονης γραφειοκρατικής και συγκεντρωτικής εξουσίας. Εξέλιξη την οποία είχε χαρακτηρίσει ως τεκμήριο πνευματικής παρακμής». ⁷⁵⁰

Στις ΗΠΑ η πολιτική κοινωνία έχει διαμορφώσει το κράτος με τέτοιο τρόπο, ώστε να κυριαρχεί πάνω του. Ένας σημαντικός λόγος που συμβαίνει αυτό είναι γιατί «το μεγαλύτερο τμήμα της αγγλικής Αμερικής κατοικήθηκε από ανθρώπους που αφού αποκόπηκαν από την εξουσία του Πάπα, δεν υπάχθηκαν σε καμιά υπερέχουσα αρχή. Ευθύς εξαρχής, πολιτική και θρησκεία βρέθηκαν συνταιριασμένες και κατόπιν δεν έπαψαν να είναι τέτοιες». ⁷⁵¹ Δεν θα πρέπει να διαφύγει της προσοχής μας κάτι που γράφει ο Αρνύ Μπερξόν πως, «η αμερικανική διακήρυξη (1776), που χρησίμευσε για πρότυπο στη Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου (1791), έχει πουριτανικές απηχήσεις». ⁷⁵² Αυτό συνέβη καθώς οι προσκυνητές (pilgrims), όπως αυτοονομάζονταν δίνοντας “βιβλική” φύση στο ταξίδι τους, οι πρώτοι μετανάστες της Νέας Αγγλίας, ανήκαν στην πουριτανική ⁷⁵³ ομολογία και αυτοεξορίστηκαν καταδιωκόμενοι από την εξουσία της μητέρας πατρίδας, σε μια νέα γη, στην οποία θα μπορούσαν να λατρεύουν το Θεό, όπως αυτοί θεωρούσαν ορθό. ⁷⁵⁴

«Τις αγγλοαμερικανικές κοινωνίες τις γέννησε η θρησκεία και συνεπώς στις Η.Π.Α. η θρησκεία συγγέεται με όλες τις εθνικές συνήθειες και όλα τα αισθήματα που γεννά η πατρίδα, και αυτό της δίνει ιδιαίτερη δύναμη». ⁷⁵⁵ Σύμφωνα άλλωστε με την έννοια “worldmission”, όπως αυτή παρουσιάζεται στο άρθρο της Νάσιουτζικ βασισμένη σε δημοσίευμα της εφημερίδας “Protestant Diplomacy and the Near East Missionary Influence on American Policy 1810-1972”, «η Αμερική αποτελεί το τελευταίο δώρο του Θεού στον κόσμο και είναι η χώρα από την οποία εκπορεύεται, η αλήθεια, η ελευθερία και η ισότητα, αγαθά τα οποία οι Αμερικανοί οφείλουν να τα μεταλαμπαδεύσουν σε όλο τον κόσμο». ⁷⁵⁶ Συνεπώς, η βαθύτερη αντίθεση βρίσκεται κυρίως στο ότι «από τη

⁷⁵⁰ Βαλλιάνος, Σ. Π. (2002). *op. cit.*, σ.147-148.

⁷⁵¹ Ντε Τοκβίλ, Α. (2008). *op. cit.*, σ.293.

⁷⁵² Μπερξόν, Α. (χ.χ.). *op. cit.*, σ.256.

⁷⁵³ «Οι Πουριτανοί θεωρούσαν τους εαυτούς τους εκλεκτούς του θεού, και κάθε μία από τις αποικίες τους αποτελούσε μια μικροσκοπική καλβινιστική θεοκρατία, που κυβερνιόταν σύμφωνα με τις βιβλικές επιταγές και περιορισμούς». Μαραγκουδάκης, Μ. (2010). *op. cit.*, σ.62. Ενώ σε ένα άλλο βιβλίο διαβάζουμε: «Ο όρος πουριτανός κατέληξε να περιγράφει, στους κόλπους του προτεσταντισμού και πέρα απ' αυτόν, τάσεις άκαμπτες και αυστηρές που κηρύσσουν την απογύμνωση της λατρείας με έντονη ηθικολογία». Harvieu-Leger, D., & Willaime, J. P. (2005). *Κοινωνικές θεωρίες και θρησκεία*. Αθήνα: Κριτική, σ.144.

⁷⁵⁴ Μαραγκουδάκης, Μ. (2010). *op. cit.*, σ. 62.

⁷⁵⁵ Ντε Τοκβίλ, Α. (2008). *ibid*, σ.437.

⁷⁵⁶ Περιοδικό ANTI, Παυλίνα Νάσιουτζικ-Ρωμανού, 2/7/1999, σελ.38.

μία πλευρά του ατλαντικού η θρησκευτική ελευθερία τίθεται σε πρώτο πλάνο έτσι ώστε να προκύπτει ο χωρισμός (εκκλησίας και κράτους), ενώ από την άλλη πλευρά σε έναν υποθετικό αγώνα εναντίον του σκοταδισμού, η προοπτική βρίσκεται στην απελευθέρωση από θρησκευτικές πεποιθήσεις, ανάμεικτη με ελευθεριότητα ακόμα και στην περίπτωση «θρησκευτικών» απόψεων. Υπό το πρίσμα αυτό, δεν πρόκειται για μια πολιτική διαφορά που χωρίζει την Αμερική από την Γαλλία σχετικά με το βαθμό αυτονομίας του κράτους, αλλά για την ύπαρξη δύο διαφορετικών μεταξύ τους μοντέλων που αφορούν στη σχέση των σύγχρονων κοινωνιών με τη θρησκευτική εμπειρία». ⁷⁵⁷

Πάνω σε αυτή τη διαπίστωση κινείται και η σκέψη του Μοντεσκιέ όπου σε μια προσπάθεια να συσχετίσει τη θρησκεία με τις πολιτειακές μορφές, υποστηρίζει πως η καθολική θρησκεία ταιριάζει περισσότερο στη μοναρχία και η προτεσταντική στη δημοκρατία. ⁷⁵⁸ Μεταφέροντας τη σκέψη του Μοντεσκιέ στο παράδειγμα της υπό εξέταση περίπτωσης, διαπιστώνουμε πως στην περίπτωση της Αμερικής, οι άνθρωποι που κατοικούν εκεί έχουν αναπτυγμένο το αίσθημα της ανεξαρτησίας και της ελευθερίας, αφενός γιατί προήλθαν από καταπιεστικό γι' αυτούς περιβάλλον και αφετέρου γιατί πήγαν σε μια χώρα που υπήρχε εκτεταμένη επικράτεια και μεγάλη χωρική απόσταση μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων. Και άρα, κάτι τέτοιο είναι ιδιαίτερα συμβατό με μια θρησκεία η οποία μπορεί να υπάρχει χωρίς την ανάγκη ανώτατου ηγέτη όπως η παπική και χωρίς αυστηρή ενδό-εκκλησιαστική ιεραρχία, όπως στη Γαλλία και σε άλλες ευρωπαϊκές καθολικές χώρες. ⁷⁵⁹

Παράλληλα η εξωτερική πολιτική της Αμερικής αποτυπώνει την πεποίθηση ότι οι αρχές που εφαρμόζει στο εσωτερικό της είναι αυταπόδεικτα πανανθρώπινες και ότι η υιοθέτησή τους είναι σε όλες τις περιπτώσεις επωφελής. ⁷⁶⁰ Άρα, οι Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής δεν ήταν απλώς μια χώρα αλλά ένας μηχανισμός προώθησης του σχεδίου του θεού και η επιτομή της παγκόσμιας τάξης. ⁷⁶¹ Μέσα σε αυτό το πλαίσιο λοιπόν, η θέση της γυναίκας προσλαμβάνει διαφορετικές αξίες μεταξύ Ευρώπης και Αμερικής. Οι Αμερικανοί όντας ένας βαθιά θρησκευόμενος και εμπορικός λαός 'απαιτούν' από τη γυναίκα μια αυταπάρνηση και μια συνεχή θυσία των απολαύσεων της στα καθήκοντά της, πράγμα που σπανίως ζητούν στην Ευρώπη, όπου το γυναικείο

⁷⁵⁷ Harvieu-Leger, D., & Willaime, J. P. (2005). op. cit., σ.58-59.

⁷⁵⁸ Schmidt, G. M. (2004). *Θεωρίες της Δημοκρατίας*. Αθήνα: Σαββάλας, σ.88.

⁷⁵⁹ Schmidt, G. M. (2004). *ibid*, σ.88.

⁷⁶⁰ Kissinger, H. (2014). op. cit., σ.331.

⁷⁶¹ Kissinger, H. (2014). *ibid*, σ.343.

κίνημα δεν έχει καμία επαφή με την θρησκεία.⁷⁶² Στις Η.Π.Α. παρόλο που η θρησκευτικότητα είναι διάχυτη και έντονη στο δημόσιο χώρο, εντούτοις ο διαχωρισμός Κράτους και Εκκλησίας, με συνέπεια τον άκρατο θρησκευτικό πλουραλισμό δεν οδήγησε στην καταστροφή της ηθικής και αξιακής συναίνεσης της κοινωνίας.⁷⁶³ Πράγμα που οφείλεται στην παραγωγή πιο αφηρημένων αξιών που μπορούσαν να εγκαταστήσουν έναν κοινό παρανομαστή, «ένα “ενσωματικό” πλαίσιο συστεγάζοντας κάτω από την ίδια ομπρέλα μυριάδες διαφορών ως προς τις θρησκευτικές πεποιθήσεις και τις κοσμοθεωρίες που επικρατούσαν».⁷⁶⁴

Σημαντικός επίσης καταλύτης στη διαμόρφωση του γυναικείου αμερικανικού κινήματος υπήρξε και ο αμερικανικός Πραγματισμός,⁷⁶⁵ ο οποίος αποτελεί ένα αυτοτελές διανοητικό κίνημα, το οποίο έφερε σαφή γεωγραφική τοποθέτηση. «Ο πραγματισμός είναι μια θεωρία της πράξης, με την πιο ριζικά αντι-θεωρητική, αντι-ιδεολογική και αντι-ιστορική σημασία που μπορεί να δώσει κανείς στον όρο αυτό. Σαν τέτοια εκφράζει τον επίμονο προσανατολισμό στην πρακτική αποτελεσματικότητα που χαρακτηρίζει όλες τις σφαίρες της Αμερικανικής ζωής».⁷⁶⁶ «Αν λοιπόν υποθέσουμε πως η αλήθεια μιας έννοιας είναι το υλικό αντίτιμο με το οποίο εξαργυρώνεται στην πράξη»,⁷⁶⁷ τότε το φεμινιστικό κίνημα στην Ευρώπη άφησε απροστάτευτες όλες εκείνες τις γυναίκες, απέναντι στην εύρεση λύσης των πρακτικών προβλημάτων που προέκυπταν από την εμπλοκή τους με τη θρησκευτική πίστη. Παράλληλα, αξίζει να σημειωθεί πως, ενώ δεν έλειψαν κατά περιόδους στις ΗΠΑ «ορμητικές κοινωνικές συγκρούσεις και αγώνες, μέχρι σήμερα δεν υπάρχει οργανωμένο εργατικό κίνημα με σοσιαλιστικούς στόχους ανάλογο των Ευρωπαϊκών, όπως επίσης δεν υπήρχαν οι ταξικές δομές των Ευρωπαϊκών κρατών»⁷⁶⁸.

⁷⁶² Ντε Τοκβίλ, Α. (2008). *op. cit.*, σ.604.

⁷⁶³ Μουζέλης, Π. Ν. (2010). *op. cit.*, σ.81.

⁷⁶⁴ Μουζέλης, Π. Ν. (2010). *op. cit.*, σ.81.

⁷⁶⁵ «Αντιδραστική ιδεαλιστική τάση στη σύγχρονη αστική φιλοσοφία, που αρνείται την αντικειμενικότητα της αλήθειας και ισχυρίζεται ότι η αξία μιας επιστημονικής θεωρίας δεν καθορίζεται από το κατά πόσο αντανάκλα σωστά την πραγματικότητα, αλλά αποκλειστικά από το όφελος ή το κέρδος που η θεωρία αυτή δίνει στη μια ή στην άλλη συγκεκριμένη περίπτωση. Ξεκινώντας απ' αυτήν την προϋπόθεση ο πραγματισμός θεωρεί τις 'αλήθειες' της θρησκείας τόσο αξιόπιστες όσο και τις αλήθειες της επιστήμης. Μαζί με αυτό ο πραγματισμός παραδέχεται τις μαθηματικές και φυσικοεπιστημονικές θεωρίες όχι σαν σωστές αντανάκλασεις των αντικειμενικών νόμων της φύσης, αλλά σαν υποκειμενικές, θεληματικά φτιαγμένες, υποθέσεις των επιστημών, που με αυτές μπορούν να λύνουν με περισσότερη ή λιγότερη άνεση, τούτα ή εκείνα τα πρακτικά καθήκοντα. Η αντιδραστική ουσία του πραγματισμού είναι ολοφάνερη. Ο πραγματισμός σαν φιλοσοφική διδασκαλία διαμορφώθηκε στο τέλος του 19^{ου} αιώνα και διαδόθηκε το περισσότερο στην Αμερική και στην Αγγλία, όπου εκπρόσωποί του ήταν ο James W. (1842-1910), ο Dewey (1869 -) κ.α.». Ρόξενταλ-Γιουντίν. (1978). *op. cit.*, σ.161-162.

⁷⁶⁶ Βαλλιάνος, Σ. Π. (2002). *op. cit.*, σ.252.

⁷⁶⁷ Βαλλιάνος, Σ. Π. (2002). *ibid.*, σ.259.

⁷⁶⁸ Lenk, K. (2005). *op. cit.*, σ.92.

Συμπυκνώνοντας τα γραφέντα, η διαφορά του τρόπου προσέγγισης που κατανοούν η Ευρώπη και η Αμερική την ισότητα άνδρα και γυναίκας δίδεται ευσύνοπτα στον λόγο του Tocqueville ως εξής: «Στην Ευρώπη υπάρχουν άνθρωποι που συγχέοντας τα διάφορα κατηγορήματα των δύο φύλων επιζητούν να κάνουν τον άνδρα και τη γυναίκα όντα όχι μόνο ίσα αλλά και όμοια. Δίνουν στη γυναίκα και στον άνδρα τις ίδιες λειτουργίες, τους επιβάλλουν τα ίδια καθήκοντα και τους εκχωρούν τα ίδια δικαιώματα. Τους αναμειγνύουν σε όλα, τις εργασίες, τις απολαύσεις, τις επιχειρήσεις. Οι Αμερικανοί, από την άλλη πλευρά, δεν αντιλήφθηκαν με τον ίδιο τρόπο το είδος εκείνο της δημοκρατικής ισότητας που μπορεί να καθιερωθεί ανάμεσα στη γυναίκα και τον άνδρα. Σκέφτηκαν ότι αφού η φύση εδραίωσε μια τόσο μεγάλη διαφορά ανάμεσα στη φυσική και ηθική σύσταση του άνδρα και της γυναίκας, ο σαφώς δεδηλωμένος στόχος της ήταν να δώσει στις διάφορες ιδιότητές τους διαφορετική χρήση. Οι Αμερικανοί εφάρμοσαν στα δυο φύλα τη μεγάλη αρχή πολιτικής οικονομίας που διέπει στις μέρες μας τη βιομηχανία. Προέβησαν σε προσεκτικό καταμερισμό των λειτουργιών του άνδρα και της γυναίκας, ώστε η μεγάλη κοινωνική εργασία να γίνεται κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Οι Αμερικανοί θεωρούν τον άνδρα και τη γυναίκα ως όντα ίσης αξίας αν και διαφορετικών πεπρωμένων». ⁷⁶⁹ Και καταλήγει πως «αν και στις Ηνωμένες Πολιτείες η γυναίκα δεν εξέρχεται καθόλου από τον οικιακό κύκλο και, από ορισμένες πλευρές είναι στενά εξαρτημένη απ' αυτόν, εν τούτοις πουθενά αλλού δεν βρήκα τη θέση της υψηλότερη.αν με ρωτούσαν σε τι πιστεύω ότι πρέπει κυρίως να αποδοθεί η ιδιαίτερη προκοπή και η αυξανόμενη ισχύς του λαού αυτού (του αμερικανικού), θα αποκρινόμουν ότι αυτό οφείλεται στην ανωτερότητα των γυναικών τους».

Η θέση του φεμινιστικού κινήματος στην Αμερική διαφαίνεται εναργέστερα στο λόγο της Αμερικανίδας συμβούλου σε θέματα γυναικείας απασχόλησης, της Μαίρη Φίλμορ. Συγκεκριμένα σε συνέντευξή της το 1983 σε ελληνικό φεμινιστικό περιοδικό δηλώνει πως το φεμινιστικό κίνημα στην Αμερική 'δουλεύει μέσα στο σύστημα', έστω κι αν θέλει να πάει ενάντια στο σύστημα. ⁷⁷⁰ Αυτό συμβαίνει καθώς η Οργάνωση γυναικών είναι η μαζικότερη στις ΗΠΑ και προσπαθούν κυρίως οι Δημοκρατικοί να δείξουν πως ενδιαφέρονται για το φεμινιστικό κίνημα και πως είναι φεμινιστές, με σκοπό να

⁷⁶⁹ Ντε Τοκβίλ, Α. (2008). *op. cit.*, σ.612, 614.

⁷⁷⁰ Φεμινιστικό περιοδικό Ανοιχτό Παράθυρο, Ιούλιος -Σεπτέμβριος 1983, σ. 27.

κερδίσουν έναν σημαντικό σύμμαχο στις εκλογές. «Βασίζονται συνεπώς στην αρχή ισότητας και ίσων ευκαιριών για τη σωστή διαμόρφωση της κοινωνίας».⁷⁷¹

Η ουσιαστική διαφορά μεταξύ του γαλλικού φεμινιστικού κινήματος και του αγγλοαμερικανικού έχει να κάνει με τη διαφορετική επιρροή που είχε στο φεμινιστικό κίνημα η νεωτερική και μετανεωτερική σκέψη αντίστοιχα. Δεν θα πρέπει να λησμονούμε πως ο φεμινισμός συμμετέχει στην αναστοχαστικότητα της νεωτερικότητας όπως και το σύνολο των κοινωνικών κινήματων. Τη νεωτερική εποχή η εκκοσμίκευση είναι αναμφίβολα περίπλοκο θέμα. Το μεγαλύτερο πεδίο των καταστάσεων της μοντέρνας κοινωνικής ζωής είναι εξ ορισμού ασύμβατη με τη θρησκεία ως δύναμη παρέμβασης στην καθημερινή ζωή καθώς εκεί την πρωτοκαθεδρία κατέχει η ορθολογική σκέψη. «Η θρησκευτική κοσμολογία παραγκωνίζεται από την οργανωμένη γνώση, που καθορίζεται από την εμπειρική παρατήρηση και τη λογική σκέψη και εστιάζεται στην υλική τεχνολογία και σε κοινωνικά εφαρμοσμένους κώδικες».⁷⁷² Συνεπώς στην Ευρώπη και συγκεκριμένα στην Γαλλία το φεμινιστικό κίνημα κινήθηκε πάνω στις επιταγές της νεωτερικής εποχής και εξοβέλισε το θρησκευτικό στοιχείο από το πεδίο του, παίρνοντας ώθηση από τις ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης. Ενώ αντίθετα ο αγγλοαμερικανικός φεμινισμός προσαρμόστηκε στη μεταμοντέρνα σκέψη εκεί όπου υπήρχε χώρος για τη θρησκεία, πάντα βέβαια προσαρμοσμένη στην εποχή της και ανταποκρινόμενη στις μετανεωτερικές ανάγκες της κοινωνίας. Η προτεσταντική σκέψη όπως αναπτύχθηκε στη Νέα Αγγλία, ήταν αποφασισμένη να παραμείνει σε πρώτο πλάνο και να προσαρμοστεί στα νέα δεδομένα όπως αυτά διαμορφώθηκαν στην Αμερικανική κοινωνία, η οποία ακριβώς γι' αυτό το λόγο συντηρεί μια 'ισχυρή ατομικιστική κουλτούρα'.⁷⁷³ Τέλος, θα πρέπει να υπογραμμιστεί πως μερικά από τα σημαντικότερα φαινόμενα με τα οποία ασχολήθηκε ο φεμινισμός δεν γεννήθηκαν από τη νεωτερικότητα καθώς συναντώνται σε όλες τις μορφές κοινωνικής οργάνωσης⁷⁷⁴. Εντούτοις, τη νεωτερική και τη μετανεωτερική περίοδο το φεμινιστικό κίνημα επαναπροσδιορίστηκε με βάση τον εκάστοτε τρόπο σκέψης.

⁷⁷¹ Φεμινιστικό περιοδικό Ανοιχτό Παράθυρο, Ιούλιος -Σεπτέμβριος 1983, σ. 27.

⁷⁷² Giddens, A. (2014). *op. cit.*, σ.156-157.

⁷⁷³ Hague, R., & Harrop, M. (2005). *op. cit.*, σ.137.

⁷⁷⁴ Giddens, A. (2014). *ibid.* σ.219, υποσημείωση 89.

2.4 Η σχέση Φεμινισμού και θρησκείας στη μετανεωτερικότητα: η «Φεμινιστική Θεολογία»

Στο πεδίο του τρίτου κύματος την περίοδο της μετανεωτερικότητας, κάνει την εμφάνισή του ο όρος «φεμινιστική θεολογία». Καθώς το φεμινιστικό κίνημα συνεχίζει να εξαπλώνεται, αποκτά παράλληλα όλο και περισσότερες μορφές. Η κατανόηση των μορφών που λαμβάνει το γυναικείο κίνημα στο σύγχρονο κόσμο, περνά μέσα από την κατανόηση των χαρακτηριστικών της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας. «Η νεωτερικότητα δημιούργησε έναν πολιτισμικό τύπο ανθρώπου και θεσμών που χαρακτηρίζεται από την εκκοσμίκευση (τον διαχωρισμό κράτους, έθνους και εκκλησιών), την ικανότητα ανάπτυξης μιας ατομικότητας από όλους, την ανάπτυξη μιας υποκειμενικής, αυτοκριτικής και αναστοχαστικής εσωτερικότητας και μιας ισχυρής ορθολογικής θέλησης. Η σημερινή φάση της νεωτερικότητας, η “μετανεωτερικότητα”, αμφισβητεί ωστόσο τη σταθερότητα των μέχρι τώρα ισχυουσών συλλογικών και ατομικών ταυτοτήτων και του τρόπου της καθημερινής ζωής. Όλο και πιο πολλά άτομα ζουν με διπλές ή πολλαπλές ταυτότητες, πράγμα που ευνοεί επίσης την αστάθεια των ταυτοτήτων».⁷⁷⁵ Η περίοδος της μετανεωτερικότητας φαίνεται να αποτελεί πρόσφορο έδαφος, ώστε να συνδυαστούν έννοιες που φαινομενικά ήταν ασύμβατες τη νεωτερική περίοδο⁷⁷⁶, κατά την οποία το φεμινιστικό κίνημα παραγκωνίζει τη θρησκεία και θέτει εαυτό εκτός θεολογικού πλαισίου.

«Η πίστη βέβαια, βρισκόταν ανέκαθεν σε διάσταση με τα ευρήματα της εμπειρικής έρευνας. Αυτό όμως δεν στάθηκε ποτέ ικανό για να τη “διαψεύσει”. Είναι ένα αδιάψευστο εμπειρικό γεγονός ότι επιστήμη και πίστη συνυπάρχουν μέσα στη συνολική τάξη του πολιτισμού σε όλες τις φάσεις του. Και αυτό επειδή αναφέρονται σε διαφορετικές διαστάσεις της πραγματικότητας και ανταποκρίνονται σε διαφορετικά μελήματα της ανθρώπινης συνείδησης. Αν κάποιος έχει τη ‘βούληση να πιστεύει’, επειδή με τον τρόπο αυτό νομίζει ότι αποκτάει κάποιο θεμέλιο η ύπαρξή του, κανείς δεν μπορεί να του το απαγορεύσει με αναφορά σε επιστημονικά ή ιστορικά δεδομένα».⁷⁷⁷ Επομένως, εφόσον επιστήμη και πίστη συνυπάρχουν και καλύπτουν διαφορετικές ανάγκες ανάλογα με την οπτική και την ψυχολογική ιδιοσυγκρασία του

⁷⁷⁵ Λίποβατς, Θ. (2017). *op. cit.*, σ.24-25.

⁷⁷⁶ Η θρησκεία και ο Φεμινισμός συμμαχούν αλλά αποκτώντας νέο περιεχόμενο και οι δύο.

⁷⁷⁷ Βαλλιάνος, Σ. Π. (2002). *op. cit.*, σ.259-260.

καθενός δεν έρχονται σε σύγκρουση αλλά αντιθέτως «το θρησκευτικό βίωμα ολοκληρώνει τελολογικά την υποκειμενική εμπειρία του ανθρώπου».⁷⁷⁸

Από την άλλη πλευρά σύμφωνα με την άποψη των μετανεωτεριστών, «η αναζήτηση της βεβαιότητας είναι πλάνη, διότι η αλήθεια σύμφωνα με τα λεγόμενα τους, μπορεί να είναι μόνο προσωρινή. Η αναζήτηση της αλήθειας είναι απλώς προϊόν μιας συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου που δεν προσφέρεται στην μετά-νεωτερική κοινωνία, η οποία όλο και περισσότερο χαρακτηρίζεται από κατακερματισμό και ποικιλομορφία σε όλες τις σφαίρες της ζωής».⁷⁷⁹ Ο φεμινισμός ως ριζοσπαστικός συνομιλητής της θεολογίας ασκούσε πάντα κριτική στα στενά όρια της, στις αντιλήψεις της περί του θείου, και τη Δημιουργία του ανθρώπου. Όπως σημειώνει εύστοχα η Yahu Vinayaraj σε άρθρο της: «Η θεολογική σκέψη σε έναν μετα-μοντέρνο και μετα-θρησκευτικό κόσμο οφείλει να είναι μετα-θεολογική. Η φεμινιστική θεολογία οραματίζεται τη θεολογία στην πολλαπλότητα και φέρνει ριζοσπαστικές αμφισβητήσεις σχετικά με “πάγιες αβεβαιότητες” των χριστιανικών δογμάτων».⁷⁸⁰

Ο όρος «Φεμινιστική Θεολογία»⁷⁸¹ εμφανίζεται το 19^ο αιώνα στην Αμερική και από εκεί διαχέεται στην Ευρώπη και στον υπόλοιπο κόσμο.⁷⁸² Θα μπορούσε να ενταχθεί ανάμεσα στα άλλα απελευθερωτικά κινήματα του ίδιου αιώνα που ξεκίνησαν από την Αμερική. Ο επιθετικός προσδιορισμός “φεμινιστική” δείχνει το ερμηνευτικό εργαλείο, μέσα από το οποίο θα επαναπροσδιοριστεί ο όρος θεολογία. Πρόκειται για μια θεολογική προσέγγιση γυναικών με φεμινιστικές τάσεις οι οποίες, σκοπό έχουν να ασκήσουν κριτική στις πατριαρχικές δομές της κοινωνίας και της εκκλησίας. Η συζήτηση επικεντρώνεται στους αγώνες των γυναικών για την εξεύρεση μιας αυθεντικής γυναικείας παράδοσης ή παραδόσεων γραφής, για την ανάληψη μιας θέσης (δρώντος) υποκειμένου (αντί να είναι το αντικείμενο της ανδρικής ματιάς ή του ανδρικού γραψίματος) και για την ανάπτυξη ξεχωριστών θηλυκών μορφών της

⁷⁷⁸ Βαλλιάνος, Σ. Π. (2002). *ibid*, σ.260.

⁷⁷⁹ Bryson, V. (2004). *op. cit.*, σ.358.

⁷⁸⁰ Spivak, Yahu T. Vinayaraj. (2014). *Feminism, and Theology, Feminist Theology SAGE*, Vol. 22(2) σ.145.

⁷⁸¹ Ιερά Μητρόπολις Δημητριάδος Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών. (2004). *Φύλο και Θρησκεία-Η θέση της γυναίκας στην εκκλησία*. Αθήνα: Ίνδικτος, σ.210.

⁷⁸² Student Christian Movement <http://www.movement.org.uk/introduction-feminist-theology> (τελευταία πρόσβαση στις 2/3/2016) Ενδεικτική βιβλιογραφία για το ζήτημα της Φεμινιστικής θεολογίας βλέπε: Slee, N. (2003). *Faith and Feminism: An Introduction to Christian Feminist Theology*. London: Darton, Longman & Todd, Watson, Natalie K (2003). *Feminist Theology*. Grand Rapids, Mi: Eerdmans, Parsons, S. Fr. (ed.) (2002). *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

λογοτεχνίας.⁷⁸³ Επομένως, δεν αποτελεί εξέλιξη ή συμπλήρωση της κλασικής θεολογίας αλλά μια ολωσδιόλου νέα αντίληψή της, η οποία αποδίδεται με τον όρο «συναφειακή Θεολογία» (kontextuelle Theologie).⁷⁸⁴ Είναι φανερό λοιπόν πως το περιεχόμενο της φεμινιστικής θεολογίας είναι ευρύ και δύναται να απλωθεί σε όλο το φάσμα των θρησκευτών-ομολογιών στις οποίες αναγνωρίζεται πατριαρχική προσέγγιση και υπάρχει διάθεση να αμφισβητηθεί με ένα τρόπο. Εκείνο που η φεμινιστική θεολογία αναζητεί είναι η αναθεώρηση των στοιχείων εκείνων και των ρόλων που δόθηκαν στα δύο φύλα κατά τη διάρκεια της εξελικτικής πορείας της ιστορίας, του πολιτισμού, της κοινωνίας, με γνώμονα τις σημερινές κοινωνικοπολιτικές, οικονομικές συνθήκες της σύγχρονης εποχής.⁷⁸⁵ Ειδικότερα, η φεμινιστική θεώρηση, γύρω από τη θρησκεία αντιμάχεται τις ανδρικές προκαταλήψεις περί κατωτερότητας των γυναικών σε ρόλους ηγεσίας. Σύμφωνα με την άποψη αυτή οι ιερές γραφές των θρησκειών είναι προϊόντα με έντονη τη σφραγίδα του αρσενικού φύλου και δεν φροντίζουν να δώσουν την αρμόζουσα θέση στις γυναίκες. Η συνεχής χρήση του αρσενικού γένους στις αναφορές για τη θεότητα είναι γεγονός λυπηρό και σε ορισμένες περιπτώσεις οι φεμινίστριες διεξάγουν εκστρατείες ζητώντας νέες, αναθεωρημένες εκδόσεις των ιερών γραφών και των βιβλίων προσευχής που να αντιμετωπίζουν το πρόβλημα.⁷⁸⁶ Παρόλο που ο όρος καταρχάς φαίνεται να μας ξενίζει, θα πρέπει να διευκρινιστεί πως τις σημαντικότερες στιγμές προόδου της επιστήμης, η ίδια τις βίωσε μέσα από «διαψεύσεις καθολικά αποδεκτών θεωριών, είτε μέσα από διατυπώσεις τολμηρών υποθέσεων».⁷⁸⁷ Αναλυτικότερα «αυτό που θεωρείται τολμηρή υπόθεση σε μια δεδομένη χρονική στιγμή, μερικά χρόνια αργότερα μπορεί να αποτελεί καθιερωμένη θεωρία».⁷⁸⁸ Επομένως ακόμη και το ‘οξύμωρο ή τολμηρό’ της ορολογίας φεμινιστική θεολογία, που φαίνεται να προσκρούει πάνω σε θέσφατα της νεωτερικότητας, η έλευση της μετανεωτερικότητας της παρέχει την απαραίτητη νομιμοποίηση για να θεωρηθεί επιστημονικά αποδεκτός όρος. Κοντολογίς, στη μετανεωτερικότητα υπάρχει ένας εξελισσόμενος ‘υβριδισμός’ ιδεών, αξιών, γνώσεων και θεσμών, «όπου αυτές οι

⁷⁸³ Gavin D’Costa, Eleanor Nesbitt, Mark Pryce, Ruth Shelton & Nicola Slee (2014). *Making nothing happen Five poets explore Faith and Spirituality*, England: ashgate publishing limited, σ. 9.

⁷⁸⁴ Καρκάλα-Ζορμπά Κ. (2004). «Υπάρχει χώρος στην Ορθοδοξία για μια φεμινιστική θεολογία;». Στο Ιερά Μητρόπολη Δημητριάδος. *Φύλο και Θρησκεία, Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*. Αθήνα: Ίνδικτος, σ.211.

⁷⁸⁵ Αδαμτζιλογλου, Ε. (1998). *Ήσαν δε εκεί γυναίκες πολλάί...* Θεσσαλονίκη: Simbo, σ.153.

⁷⁸⁶ Crawford, R. (2004). *Τι είναι θρησκεία* (μτφρ. Μ. Μπλέτσας). Αθήνα: Σαββάλας, σ.39

⁷⁸⁷ Κάλφας, Β. (1997). *op. cit.*, σ.83.

⁷⁸⁸ Κάλφας, Β. (1997). *ibid*, σ.83.

αντιφατικές τάσεις εγγράφονται στην ίδια τη δυναμική παγκοσμιοποίηση, μια διαδικασία εξ' ορισμού διαλεκτική». ⁷⁸⁹

Αφορμή για την εν λόγω έννοια στάθηκε η έκδοση στην Αμερική τα έτη 1895-1898 του βιβλίου με τίτλο «η Βίβλος των Γυναικών» της Elisabeth Cady Stanton. ⁷⁹⁰ Η Stanton ανήκοντας στο ρεύμα του ριζοσπαστικού Φεμινισμού και έχοντας την εμπειρία πως η Βίβλος συχνά χρησιμοποιείται στα επιχειρήματα των υπερασπιστών της ανδρικής κυριαρχίας κατά της ισότητας των δύο φύλων ανέπτυξε το μοντέλο της «Βίβλου των Γυναικών» με σκοπό να αποκαταστήσει τη θέση της γυναίκας στο ιερό βιβλίο και στα μάτια των πιστών. Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί πως η Elisabeth Cady Stanton καθώς και οι Mott Lucretia και Susan B. Anthony όχι μόνο ήταν μαχητικές φεμινίστριες της εποχής αλλά παράλληλα ήταν και κουακέρες, προσήλυτοι του Charles Finney πρωτοστάτη της Δεύτερης Μεγάλης Αφύπνισης, ο οποίος συμπεριέλαβε και ανέδειξε το ρόλο των γυναικών στην εκκλησία, καθώς ήταν εκείνος που τις προέτρεψε στο λατρευτικό τελετουργικό να κάθονται στα μπροστινά έδρανα μαζί με τους άνδρες. ⁷⁹¹

Μετά από την προσπάθεια για 'ερμηνεία' ⁷⁹² της Βίβλου μέσα από φεμινιστικό πρίσμα που πρώτη επιχείρησε η Stanton, υπήρξαν αρκετές ανάλογες προσπάθειες από γυναίκες θεολόγους, με αποτέλεσμα τη διαμόρφωση ποικίλων ερμηνευτικών τάσεων, οι οποίες έθεταν τις δικές τους αρχές στην έρευνα. Σύμφωνα με την Mary Ann Tolbert, στο άρθρο της «Defining the problem: The Bible and Feminist Hermeneutics», δύο είναι οι πιο αντιπροσωπευτικές τάσεις της φεμινιστικής ερμηνευτικής: η ριζοσπαστική και η αναθεωρητική. ⁷⁹³ Η πρώτη τάση έχει πιο ανατρεπτική μορφή και απορρίπτει την παράδοση και το ιερό βιβλίο, εφόσον και τα δύο θεμελιώνονται πάνω στην ανδρική κυριαρχία. Με άλλα λόγια επειδή η γλώσσα και η ιστορία, που αποτελούν βασικά μεθοδολογικά εργαλεία στις θεωρητικές επιστήμες και στη θεολογία, εμφορούνται από πατριαρχικές αντιλήψεις προτείνεται η αναθεώρησή τους ή ακόμα και η αντικατάστασή τους, από άλλες με σαφή έμφαση στο γυναικείο φύλο κι αυτό γιατί η

⁷⁸⁹ McGrew, Ant. (2003). *Μια Παγκόσμια Κοινωνία*, στο Stuart Hall, David Held, Anthony McGrew, *Η Νεωτερικότητα Σήμερα, οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*. Αθήνα: Σαββάλας, σ.118.

⁷⁹⁰ Cady, E. (1895-98). *Woman's Bible*. New York: European Publishing Company.

⁷⁹¹ Μαραγκουδάκης, Μ. (2010). *op. cit.*, σ.252.

⁷⁹² «Ερμηνεία αποκαλούμε την έντεχνη κατανόηση μονίμως εμποδωμένων εκφάνσεων ζωής». Dilthey, W. (1996). Η κατανόηση άλλων προσώπων. στο Γ. Κουζέλης & Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Νήσος, σ.132.

⁷⁹³ Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, Ε. (2003). *Φεμινιστική Ερμηνευτική. Ο παράγοντας «φύλο» στη σύγχρονη βιβλική ερμηνευτική*. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας, σ.34-35.

Mary Daly⁷⁹⁴ (βασική εκπρόσωπος της ριζοσπαστικής τάσης) ισχυρίζεται μεταξύ άλλων πως η φαλλοκρατία όχι μόνο δεν αλλάζει αλλά δεν μπορεί ουσιαστικά να αλλάξει.⁷⁹⁵ Στο βιβλίο της, *Η Εκκλησία και το Δεύτερο Φύλο* (*The Church and the Second Sex*), όπως φαίνεται και από τον τίτλο του βιβλίου επιχειρεί μια απευθείας σύνδεση με το βιβλίο της Simone de Beauvoir *Το Δεύτερο Φύλο*. Τα επιχειρήματά της επικεντρώνονται κυρίως στην Καθολική και την Προτεσταντική εκκλησία και εστιάζει την ανάλυση της στην εσφαλμένη πίστη, στην λάθος ελπίδα και τη νεκρή αγάπη. Λαμβάνοντας υπόψιν το απόσπασμα του Νίτσε «ο θάνατος του Θεού», εξηγεί πως η άφεση και η φράση “Αγαπάτε Αλλήλους” έχουν χρησιμοποιηθεί για να καταστήσουν τη γυναίκα συναισθηματικά και ψυχολογικά εξαρτημένη εξισώνοντας μάλιστα τις στρατηγικές χειραγώγησης της από τους εκκλησιαστικούς πατέρες με αυτές που χρησιμοποιούν οι παιδεραστές και οι κακοποιοί γυναικών.⁷⁹⁶

Σύμφωνα με τη δεύτερη τάση της φεμινιστικής ερμηνευτικής, που είναι η αναθεωρητική. Η ειδοποιός διαφορά έγκειται στο ότι δεν απορρίπτει ολωσδιόλου τα ιερά κείμενα αλλά προτείνει μια καινούρια προσέγγιση, εισάγοντας μια νέα οπτική στην έρευνα, όπως αυτή του φύλου, με σκοπό να αναδειχθεί το βαθύτερο νόημα των ιερών βιβλίων και να απελευθερωθούν από κάθε μορφή καταπίεσης τόσο για άνδρες όσο και για γυναίκες.⁷⁹⁷ Μερικές από τις σημαντικότερες εκπροσώπους της αναθεωρητικής τάσης είναι οι, Mary Ann Tolbert, Rosemary Radford Ruether⁷⁹⁸ Letty Rusell⁷⁹⁹ και Elisabeth Shüssler- Fiorenza⁸⁰⁰.

Η Rosemary Radford Ruether υποστηρίζει πως σημαντικό στοιχείο του χριστιανισμού είναι ο απελευθερωτικός, μεσσιανικός-εσχατολογικός χαρακτήρας του, πράγμα που θα πρέπει να αποτελεί πλοηγό για το πως θα αντιμετωπίζονται όλες οι θρησκευτικές και κοινωνικές πρακτικές.⁸⁰¹ Εντοπίζει δύο κεντρικά στοιχεία στην ερμηνευτική

⁷⁹⁴ Μερικά από τα σημαντικότερα έργα της Mary Daly είναι: Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology: The metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press. Και Daly, M. (1968). *The Church and the Second Sex*. Boston: Beacon Press. Και στο Daly, M. (1973). *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press.

⁷⁹⁵ Daly, M. (1968). op. cit., σ.XV.

⁷⁹⁶ Daly, M. (1968). op. cit., σ.XV- XVI.

⁷⁹⁷ Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, Ε. (2003). op. cit., σ.53.

⁷⁹⁸ Ruether, R. R. (1993). *Sexism and God-Talk: Toward Feminist Theology*. Boston και Ruether, R. R. (1974). *Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church, Religion and Sexism*. New York: Touchstone Books.

⁷⁹⁹ Letty, R. (1974). *Human Liberation in a Feminist Perspective*. Philadelphia.

⁸⁰⁰ Shüssler- Fiorenza, El. (2011). *Χορεύοντας στον ανοικτό οίκο της του Θεού Σοφίας, μια κριτική φεμινιστική ερμηνευτική της απελευθέρωσης*, στο δελτίο Βιβλικών Μελετών 29, Αθήνα: Άρτος Ζωής.

⁸⁰¹ Αθανασοπούλου-Κυπρίου, Σ. (2011). *Όχι Εγώ: Κείμενα Πολιτικής Θεολογίας με αναφορές σε θέματα Φύλου, Θρησκείας και Ιδεολογίας*. Αθήνα: Αρμός, σ.136.

προσέγγιση. Αρχικά πιστεύει πως η πολιτιστική παράδοση στηρίζεται σε ανδρικά δεδομένα και είναι σεξιστική, ενώ παράλληλα υποστηρίζει πως όλα τα σημαντικά έργα του πολιτισμού όχι μόνο νομιμοποίησαν το σεξισμό αλλά επιχείρησαν να απαντήσουν με ανδρικούς όρους στα ερωτήματα της ανθρωπότητας σχετικά με το θάνατο, τη ζωή, την καταπίεση, τη συμφιλίωση και την απελευθέρωση.⁸⁰²

Σύμφωνα με τη Russell σημαντικό στοιχείο ανάλυσης αποτελεί η Παράδοση⁸⁰³, για την οποία γράφει πως «δεν είναι ένα σύνολο που πρέπει να συντηρηθεί και να διατηρηθεί από ορισμένους ιεράρχες, αλλά η δυναμική ενέργεια της Θείας αγάπης, που πρέπει να αγκαλιάσει όλους τους ανθρώπους, όλων των φύλων και φυλών».⁸⁰⁴ Και συνεχίζει πως «το έργο του Ιησού δεν ήταν πρώτιστα να είναι άνδρας αλλά ο “καινός” άνθρωπος».⁸⁰⁵ Κοντολογίς, αναγνωρίζει πατριαρχική διάθεση στην Αγία Γραφή αλλά εντοπίζει την ουσία της βιβλικής αποκάλυψης στην απελευθερωτική ενέργεια του Θεού, μέσω του Ιησού Χριστού.

Τέλος, η Elisabeth Shüssler- Fiorenza έχει διαμορφώσει ένα δικό της μοντέλο ερμηνευτικής προσέγγισης της Βίβλου, το οποίο περιλαμβάνει την “ερμηνευτική της υποψίας”, την “ερμηνευτική της ανάμνησης”, την “ερμηνευτική της διακήρυξης” και την “ερμηνευτική της δημιουργικής δραστηριότητας”.⁸⁰⁶ Για τη Fiorenza, η ερμηνευτική της υποψίας έχει βαρύνουσα σημασία, καθώς τη χρησιμοποιεί για την ερμηνεία της Αγίας Γραφής. Η συγκεκριμένη ερμηνευτική επιχειρεί να αναδομήσει το ιστορικό πλαίσιο συγγραφής της Βίβλου. Με άλλα λόγια ο σκοπός δεν είναι μόνο η κατανόηση του βιβλικού κειμένου και του πλαισίου εντός του οποίου γράφτηκε αλλά η αξιολόγησή του με κριτήρια την απελευθέρωση και την ανεξαρτησία.⁸⁰⁷ Προκύπτει συνεπώς η ανάγκη της προσέγγισης με κριτική διάθεση των ιερών κειμένων, των οποίων το περιεχόμενο δεν είναι απελευθερωτικό για ολόκληρη τη χριστιανική κοινότητα.⁸⁰⁸

Σήμερα όπως μας πληροφορεί ο Wilhelm Dilthey, η ερμηνευτική προσέγγιση και η κριτική αναθέτουν νέα καθήκοντα στην επιστήμη του πνεύματος για να επιλύσουν τα προβλήματά τους. «Βασική σημασία έχει να στηριχθούμε στις λογικές μορφές της

⁸⁰² Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, Ε. (2003). *op. cit.*, σ.56.

⁸⁰³ Η Russell διακρίνει την παράδοση σε Παράδοση (με κεφαλαίο π) σε παράδοση (με μικρό π) και σε παραδόσεις.

⁸⁰⁴ Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, Ε. (2003). *ibid*, σ.54.

⁸⁰⁵ *Ibid*, σ.55.

⁸⁰⁶ *Ibid*, σ.61.

⁸⁰⁷ Shüssler- Fiorenza, ΕΙ. (2011). *ibid*, σ.13-14.

⁸⁰⁸ Αθανασοπούλου-Κυπρίου, Σ. (2011). *op. cit.*, σ.137.

κατανόησης και από εκεί να καθορίσουμε ανοδικά τον επιτεύξιμο βαθμό γενικής ισχύος των συμπερασμάτων της». ⁸⁰⁹ Η συλλογιστική σκέψη δεν μπορεί να είναι κάτι πέρα από όσα έχει ο άνθρωπος προσλάβει μέσα από το βίωμά του. Προς τούτο υπενθυμίζεται η θεμελιώδης μαρξιστική απόφαση σύμφωνα με τη οποία: «ο άνθρωπος δημιουργεί τη θρησκεία και όχι η θρησκεία των ανθρώπων». ⁸¹⁰ Επομένως, αν για να ερμηνεύσουμε οφείλουμε να κατανοήσουμε και να βιώσουμε μια εμπειρία τότε γίνεται σαφές πως την κατανόηση δεν πρέπει να την αντιλαμβανόμαστε απλώς ως νοητική λειτουργία.

«Η νοερή μεταφορά, η απομίμηση, η αναπαραγωγική βίωση- όλα αυτά τα πράγματα παραπέμπουν στην ολότητα της ψυχικής ζωής που ενεργεί κατά τη διαδικασία της κατανόησης. Έτσι στην κατανόηση υπάρχει πάντοτε κάτι ανορθολογικό, όπως είναι η ίδια η ζωή. Και μια έσχατη, αν και εντελώς υποκειμενική βεβαιότητα, που υπάρχει σε αυτή την αναπαραγωγική βίωση, δεν μπορεί να υποκατασταθεί από κανένα έλεγχο της γνωστικής αξίας των συμπερασμάτων με τα οποία μπορεί να εκτεθεί η διαδικασία της κατανόησης. Είναι τα όρια που τίθενται στη λογική μελέτη της κατανόησης από την ίδια τη φύση της». ⁸¹¹ Κατά αναλογία, για τους θεωρητικούς της ερμηνευτικής το να είναι κανείς άνθρωπος εμπεριέχει το να ερμηνεύει τι συμβαίνει γύρω του και προχωρώντας σε συγκεκριμένο τρόπο δράσης υπό το πρίσμα της ερμηνείας αυτής. ⁸¹² Σκεφτόμαστε και «δρούμε με τρόπους που τους θεωρούμε κατάλληλους». ⁸¹³

Όπως μας πληροφορεί ο Μαραγκουδάκης στο βιβλίο του, «η πρώτη σημαντική αμφισβήτηση της Βίβλου στη δυτική θεολογία τέθηκε την εποχή της Μεταρρύθμισης στο πλαίσιο της νεωτερικότητας και αφορούσε την επιστημονική έρευνα για την ταυτοποίηση των πραγματικών συγγραφέων της. Ο ρεφορμιστής Andreas Carlstadt συνεργάτης του Λούθηρου, αμφισβήτησε πως ο Μωσής ήταν ο συγγραφέας της Πεντατεύχου. Ένα πιο οργανωμένο παράδειγμα αμφισβήτησης της Βίβλου εμφανίστηκε στη Γαλλία το 1678 με το βιβλίο 'Κριτική Ιστορία της Παλαιάς Διαθήκης' που εξέδωσε ο Richard Simon. Η επόμενη απόπειρα έγινε στα μέσα του 18^{ου} αιώνα από τον Γάλλο Jean Astruc, ⁸¹⁴ όπου σε βιβλίο του υποστήριξε, ότι λαμβάνοντας

⁸⁰⁹ Dilthey, W. (1996). Η κατανόηση άλλων προσώπων. στο Γ. Κουζέλης & Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Νήσος, σ.133.

⁸¹⁰ Harvieu-Leger, D., & Willaime, J. P. (2005). *op. cit.*, σ.30.

⁸¹¹ Dilthey, W. (1996). Η κατανόηση άλλων προσώπων. στο Γ. Κουζέλης & Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Νήσος, σ.134.

⁸¹² Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *op. cit.*, σ.32.

⁸¹³ Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *ibid*, σ.32.

⁸¹⁴ Αναλυτικότερα για την προσέγγιση του Astruc βλέπε στο: Cady, E. (1895-98). *op. cit.*, σ.17

υπόψη τα δύο ονόματα που χρησιμοποιούνται στο πρωτότυπο της Γένεσης για να δηλώσουν το Θεό, Ελοχείμ και Ιεχωβάς, θα πρέπει να συμπεράνουμε πως ο Μωυσής συνδύασε δύο προϋπάρχουσες πηγές για τη συγγραφή Της. Τελικά, την ιδέα του Astruc θα εξέλιξε ο Γερμανός λόγιος Johann Gottfried Eichhorn, ο οποίος δημοσίευσε το βιβλίο Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη το 1783, όπου βασιζόμενος σε επιστημονική έρευνα υποστήριξε πως τα κεφάλαια της Πεντάτευχου παρουσιάζουν βαθύτερες διαφορές ιδεολογικού χαρακτήρα, πέρα από αυτές που παρουσιάστηκαν από τους προγενέστερους. Ο Eichhorn αποτελεί τον πρώτο εκπρόσωπο της σύγχρονης βιβλικής κριτικής που ονομάστηκε «υψηλή» ή «ιστορικό-φιλολογική κριτική».⁸¹⁵

Η φεμινιστική θεολογία έρχεται να εντοπίσει το ερευνητικό της πεδίο σε όλες εκείνες τις γυναίκες που έμειναν ‘απροστάτευτες’ από το φεμινιστικό κίνημα των προηγούμενων δεκαετιών, γιατί έπρεπε να επιλέξουν μεταξύ της θρησκευτικής τους ταυτότητας-πίστης και της γυναικείας ταυτότητας-χειραφέτησής τους. Η βίωση των θρησκειών εκ μέρους των ανθρώπων έχει αναπόφευκτα άμεσες συνέπειες πάνω στην κοινωνική ζωή των ανθρώπων και στις σχέσεις των δύο φύλων. Η Φεμινιστική Θεολογία τόνισε την ανάγκη συστηματικής έρευνας των πηγών των ιερών βιβλίων των θρησκειών, της ιστορίας τους, της επίδρασής τους από τις κοινωνικές συνθήκες της εποχής και της τοποθέτησής τους σχετικά με τη θέση της γυναίκας. Ο φεμινισμός ως επιστήμη στηρίχτηκε στην εμπειρική πραγματικότητα της «διαφοράς» των φύλων και ως εκ τούτου και η φεμινιστική θεολογία κινείται πάνω στον ίδιο εμπειρικό άξονα, εντάσσοντας τη θεολογία στον κόσμο των αισθήσεων, πράγμα που εξάλλου δεν θα μπορούσε να συμβεί αντίστροφα. Το δόγμα, το λατρευτικό εθιμοτυπικό, οι ηθικές και κοινωνικές αντιλήψεις των θρησκειών συνδέονται άρρηκτα με τον τρόπο που προσεγγίζεται η θέση της γυναίκας μέσα στην θρησκευτική κοινότητα. Γι’ αυτό ακριβώς το λόγο θα αποτελούσε σημαντική παράλειψη για το φεμινιστικό κίνημα να μην συμπεριλάβει στη θεωρητική του τεκμηρίωση τη σχέση των δύο φύλων μέσα στη θρησκευτική κοινότητα.

Όπως επισημαίνει η Elisabeth Behr-Sigel η Φεμινιστική Θεολογία από τα πρώτα στάδια μέχρι σήμερα ασχολείται συστηματικά, με την ερμηνεία των κειμένων της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, με τη διδασκαλία του ανθρώπου για το νέο όραμα

⁸¹⁵ Μαραγκουδάκης, Μ. (2010). *op. cit.*, σ.299-301.

της εκκλησίας.⁸¹⁶ Σημαντικό είναι επίσης να αναφερθεί, πως η Φεμινιστική Θεολογία ξεκίνησε στους κόλπους των εκκλησιών που προήλθαν από τη Μεταρρύθμιση.⁸¹⁷ Αυτό συμβαίνει καθώς «στις δυτικές ομολογίες και ιδιαίτερα στον Καλβινισμό υπήρξε η ιδέα του απόλυτου προορισμού, η οποία οδήγησε, σύμφωνα με τον Max Weber, στον ενδοκοσμικό ασκητισμό με τις γνωστές οικονομικό-κοινωνικές συνέπειες, ενώ αντίθετα το όλο θρησκευτικό σύστημα της Ανατολικής εκκλησίας κατέστησε το εγκόσμιο και τη συμπεριφορά του ανθρώπου μέσα σε αυτό, αδιάφορη για την υπόθεση της σωτηρίας του».⁸¹⁸ Πιο συγκεκριμένα ο Weber γράφει: «Ο πουριτανός ήθελε να εργάζεται έχοντας μια αποστολή. Εμείς είμαστε αναγκασμένοι να εργαζόμαστε. Γιατί όταν ο ασκητισμός μεταφέρθηκε από τα μοναστικά κελιά στη καθημερινή ζωή και άρχισε να κυριαρχεί στην εγκόσμια ηθική, έπαιξε το ρόλο του στην οικοδόμηση του θαύματος της σύγχρονης οικονομικής τάξης».⁸¹⁹ Από την παραπάνω παρουσίαση της προτεσταντικής ηθικής όπως προβάλλεται στο λόγο του Weber, διακρίνουμε την διαφορά προσέγγισης της ορθοδοξίας, της οποίας «χαρακτηριστικό είναι η αποστροφή του “κόσμου” και η αδιαφορία για την ιστορία και την εντός αυτής πορεία και μοίρα του ανθρώπου».⁸²⁰ Ο Max Weber (Βέμπερ) σημειώνει πως ο ανατολικός χριστιανισμός διαφέρει ουσιωδώς από τον δυτικό χριστιανισμό σε ένα σημείο, το οποίο δεν αφορά τόσο τα δογματικά θέματα όσο τη στάση απέναντι στα εγκόσμια. Βασίζεται θεμελιακά σε μια παθητική αποδοχή των υπαρχουσών σχέσεων παραγωγής και κυριαρχίας, προσαρμοζόμενος πραγματιστικά και υποβαθμίζοντας κάθε ενεργό προσπάθεια κριτικής, ορθολογικής και δικαιότερης αλλαγής της πραγματικότητας.⁸²¹ «Για τον Μαξ Βέμπερ η θρησκεία αποτελεί έναν ιδιαίτερο τρόπο δράσης στο πλαίσιο της κοινότητας, τρόπο του οποίου τους όρους και τις συνέπειες οφείλει κανείς να μελετήσει. Ο Βέμπερ δεν προσεγγίζει τις θρησκείες ως συστήματα πίστης αλλά ως ρυθμιστικά συστήματα της ζωής τα οποία πέτυχαν να συγκεντρώσουν γύρω τους μεγάλες μάζες πιστών».⁸²² Είναι λοιπόν δύσκολο να κατανοηθεί ο όρος φεμινιστική θεολογία που ενέχει τη

⁸¹⁶ Behr-Sigel, E., & Ware, K. (2000). *The ordination of Woman in the Orthodox Church*. Geneva: WCC Publication, σ.50. Αξίζει να σημειωθεί πως η Elisabeth Behr-Sigel αποτελεί μια από τις σημαντικότερες ορθόδοξες υποστηρίχτριες της Φεμινιστικής Θεολογίας.

⁸¹⁷ Ιερά Μητρόπολις Δημητριάδος Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών. (2004). *op. cit.*, σ.121.

⁸¹⁸ Μαντζαρίδης, Γ. (1975). *Θέματα κοινωνιολογίας της Ορθοδοξίας*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρνάρας, σ.101.

⁸¹⁹ Weber, M. (1971). *The protestant Ethic and the spirit of Capitalism*. London: Unwin University Books, σ.181-183.

⁸²⁰ Μαντζαρίδης, Γ. (1975). *op. cit.*, σ.103.

⁸²¹ Weber, M. (1971). *ibid*, σ.146.

⁸²² Harvieu-Leger, D., & Willaime, J. P. (2005). *op. cit.*, σ.107-108.

διαδικασία της κριτικής, αν δεν τον τοποθετήσουμε μέσα στην παράδοση του Δυτικού Χριστιανισμού και του Προτεσταντισμού, όπου εκεί βρήκε πρόσφορο έδαφος αρχικά για να εκφραστεί.

Η Ανατολική Ορθόδοξη θεολογία, σε αντίθεση με τον Δυτικό Χριστιανισμό, φαίνεται να υποδέχτηκε με ιδιαίτερο σκεπτικισμό τη φεμινιστική θεολογία. Κι αυτό γιατί για την ορθόδοξη Εκκλησία είναι σαφές πως ο Χριστός με την ενσάρκωσή του, «με την πρόσληψη δηλαδή της τελείας θείας και ανθρωπίνης φύσης, στο πρόσωπό Του ενσωματώνει όλη την ανθρωπότητα. Η σταυρική θυσία και Ανάσταση του Χριστού δεν αφορά ένα μέρος της κοινωνίας αλλά στο σύνολό της. Η Βασιλεία των Ουρανών διατρέχει το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον ενοποιώντας τα εν Χριστώ».⁸²³ Η διαφορά στην εικόνα του θεού μέσα από την ανατολική και δυτική θεολογία έγκειται στο ότι ο θεός του Ιουδαϊσμού αυτοπεριορίζεται μέσω της υπόσχεσής του, ενώ ο Θεός του χριστιανισμού αυτοθυσιάζεται, αφήνοντας έτσι ένα ελεύθερο πεδίο στον άνθρωπο.⁸²⁴ Έτσι παρόλο που η Φεμινιστική σκέψη έχει ισχυρή παρουσία στον Ιουδαϊσμό, οι ορθόδοξες Εβραίες γυναίκες συνεχίζουν να εκφράζουν ενστάσεις απέναντι στη θέση του φεμινιστικού κινήματος στην ορθόδοξη παράδοση.⁸²⁵ Προς επίρρωση του προηγούμενου ισχυρισμού, έρχεται το παράδειγμα της Βρετανίας, όπου πολλές Γυναίκες, «δηλώνουν ευτυχείς βιώνοντας μια ζωή που διέπεται από νόμους που έχουν ηλικία πάνω από 50000 χρόνια... Πολλές ορθόδοξες Εβραίες στη δυτική κοινωνία και αλλού εργάζονται σε γραφεία ή ως ελεύθερες επαγγελματίες, η δουλειά όμως έρχεται δεύτερη απέναντι στην ιδιότητα της συζύγου και της μητέρας».⁸²⁶ Ο Ν. Δεμερτζής ακολουθώντας τη σκέψη του Χρήστου Γιανναρά γράφει πως «σε αντίθεση με την καθολική ομολογία της πίστης και την αποδοχή της κοσμικής εμπλοκής της εκκλησίας, όπως επίσης και σε αντίθεση με την προτεσταντική ατομική δίοδο προς τη σωτηρία δια τη εγκόσμιας υπαγωγής στη θεία βούληση, ο ορθόδοξος καλείται να βιώσει το θεό σε μια πρόσωπο με πρόσωπο σχέση αμεσότητας».⁸²⁷

Η ορθόδοξη παράδοση μουνδιασμένη από την πρώτη της επαφή με τη φεμινιστικά προσανατολισμένη θεολογική προσέγγιση, αρνητικά διακειμένη, θεώρησε ότι αυτό το 'νέο φεμινιστικό κίνημα' αποτελούσε ένα ακόμα σημείο ρήξης ανάμεσα σε εκείνη και

⁸²³ Ζηζιούλα, Ι.Δ. Μητροπολίτης Περγάμου. (1994). *Ευχαριστία και Βασιλεία του Θεού* (μέρος α') Σύναξη 49, σ.7-18.

⁸²⁴ Λίποβατς, Θ. (2017). *op. cit.*, σ.78.

⁸²⁵ Crawford, R. (2004). *op. cit.*, σ.98.

⁸²⁶ Crawford, R. (2004). *ibid*, σ.98.

⁸²⁷ Δεμερτζής, Ν. (2000). Η επιλεκτική παράδοση της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. Στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ.64.

στις άλλες χριστιανικές ομολογίες.⁸²⁸ Σημείο τριβής εκτός των άλλων, αποτέλεσε και το ζήτημα της χειροτονίας των γυναικών, το οποίο αναδύθηκε μέσα από τις διεκδικήσεις της φεμινιστικής θεολογίας.⁸²⁹ Δεν θα ήταν υπερβολικό να θεωρηθεί πως οποιαδήποτε καινοτομία ή αλλιώς προσπάθεια ανανέωσης του θεολογικού λόγου αντιμετωπίζεται αρνητικά από την ορθόδοξη παράδοση.⁸³⁰

Εντούτοις, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο π. Ιωάννης Meyendorff παράδοση είναι «η ιστορία των ορθών επιλογών, τις οποίες έκαναν τα ανθρώπινα όντα στη συνάντησή τους με τον προφητικό λόγο του Θεού, ανταποκρινόμενα ορθώς στις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες και περιστάσεις τις εποχής τους».⁸³¹ Επομένως, ακολουθώντας τη συλλογιστική πορεία του Meyendorff εφόσον η παράδοση φέρει το χαρακτηριστικό της ιστορικότητας, το οποίο δείχνει μια δυναμική προοπτική, άρα και η παράδοση δεν αποτελεί μια στατική διαδικασία. Επιπλέον, ο όρος παράδοση έχει και ετυμολογική δυναμική αφού αφορά το καθετί που μεταδίδεται προφορικά από γενιά σε γενιά.⁸³² Συνεπώς, με μια πιο αναλυτική και φεμινιστική ματιά αν η ορθόδοξη παράδοση θέλει να εξασφαλίσει τη διαχρονική της ύπαρξη, θα πρέπει να ανταποκρίνεται και στις αναζητήσεις του σύγχρονου ανθρώπου, ειδάλως κινδυνεύει να χάσει τη διαχρονικότητά της και να λησμονηθεί.

Η Καίτη Χιωτέλη στο ίδιο ζήτημα της ορθόδοξης παράδοσης διατείνεται πως «η ποιμαίνουσα Εκκλησία θα πρέπει να δώσει κάποτε το λόγο στο λογικό της ποιμνίο για την αντιμετώπιση από κοινού των σημερινών φλεγόντων ζητημάτων, όταν παράδοση και σύγχρονη πραγματικότητα συγκρούονται, προσπαθώντας η μεν πρώτη να παραμείνει αλώβητη, η δε δεύτερη να εισαγάγει νέα ήθη και συνήθειες, σε μια καθημερινότητα που μεταβάλλεται με ραγδαίους ρυθμούς». Και συνεχίζει «πότε επιτέλους θα βρει και η γυναίκα τη σωστή-ισότιμη θέση και αποστολή της στην ανανέωση της Εκκλησίας;»⁸³³

⁸²⁸ Αδαμτζιλογλου, Ε. (1998). *op. cit.*, σ.160.

⁸²⁹ Καλαϊτζίδη Π. (2004). Αντί Εισαγωγής: Από τη διαίρεση του φύλου στην ενότητα της καινής εν Χριστώ ζωής, στο *Φύλο και Θρησκεία, Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*, Ιερά Μητρόπολη Δημητριάδος. Αθήνα: Ίνδικτος, σ.25.

⁸³⁰ Πέτρου, Ι. Σ. (2000). *Παράδοση και πολιτισμική προσαρμογή στη δεύτερη νεωτερικότητα*, Σύνταξη 75, σ.27.

⁸³¹ Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, Δρ. Ελένη. *Ο ρόλος των γυναικών στη ζωή της Εκκλησίας: Από τις μαρτυρίες της Καινής Διαθήκης στο σύγχρονο οικουμενικό διάλογο*, σ.11 http://cemes-en.weebly.com/uploads/2/7/8/8/27884917/4_kasselouri.pdf (τελευταία πρόσβαση στις 19/3/2019)

⁸³² Μανδαλά Μ. (επιμ.) (1993). *Ελληνικό Λεξικό*. Αθήνα: Τεγόπουλος-Φυτράκης, σ.568.

⁸³³ Χιωτέλη, Κ. (1990). Η θέση της γυναίκας στην Ορθόδοξη Εκκλησία. στο *περ. Σύναξη*, τ. 36, σ.33-45.

Η Anne Jensen από το Οικουμενικό Ινστιτούτο της Τυβίγγης, η οποία ασχολήθηκε με την έρευνα γυναικείων προσωπικοτήτων κατά την ιστορία των πέντε πρώτων αιώνων της χριστιανικής πορείας επισημαίνει ότι η ελληνορθόδοξη θεολογία διασώζει βασικές θεολογικές θέσεις, οι οποίες ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις των γυναικών και προτείνονται προς την ανδροκρατική θεολογική σκέψη.⁸³⁴

Πιο συγκεκριμένα παρατηρεί ότι, «η διδασκαλία για το προπατορικό αμάρτημα που εκφράζει η δυτική θεολογία βαραίνει τη ψυχολογία των χριστιανών με την απειλή της τιμωρίας, ενώ η ορθόδοξη θεολογία το αντιμετωπίζει με φιλανθρωπία και αγάπη. Επιπροσθέτως, η ορθόδοξη θεολογία, έναντι της περί δικαιοσύνης δυτικής παράδοσης, προτείνει τη συνεργασία του ανθρώπινου παράγοντα, με τη χάρη του Θεού με σκοπό τη σωτηρία του ανθρώπου. Ομοίως, η διάκριση θείας ουσίας και ενεργειών γεφυρώνει την απόσταση, του υπερβατικού Θεού με τον κόσμο και τον άνθρωπο. Ενώ παράλληλα, προβάλλεται ένας Θεός φιλάνθρωπος, που συγκαταβαίνει και αγαπά τον αμαρτωλό άνθρωπο έναντι ενός Θεού αυστηρού, κριτή και τιμωρού που συναντάμε στην δυτική θεολογία. Τέλος, η ορθόδοξη θεολογία προσλαμβάνει συνεχώς τον κόσμο σε μια συνεχή γέννα και ενσάρκωση του Χριστού ανάμεσά μας. Αγιάζει την ύλη, τη φύση και δεν την θεωρεί κακό προς αποφυγή».⁸³⁵

Στην ίδια κατεύθυνση κινείται και ο καθηγητής Φώτιος Ιωαννίδης, ο οποίος υποστηρίζει πως «στη μετά σχίσμα περίοδο επικρατεί στη Δύση ένα φοβικό σύνδρομο γύρω από τον έρωτα και τη σεξουαλικότητα, το οποίο γεννιέται κατά αποκλειστικότητα μέσα στα εκκλησιαστικά περιβάλλοντα που σημειωτέο ευθύνονται για τη θρησκευοποίηση του χριστιανισμού. Η απολυτοποίηση των αυστηρών τάσεων της προγενέστερης εκκλησιαστικής παράδοσης με τα ενοχικά συμπλέγματα, την καταδίκη της σάρκας αλλά και την υποτίμηση του γυναικείου φύλου ευθύνονται σε μεγάλο βαθμό και για τις ανάλογες τάσεις, που κατ' επίδρασιν, αναπτύχθηκαν και στον ορθόδοξο ανατολικό χριστιανισμό».⁸³⁶

Η Γαλλίδα ορθόδοξη θεολόγος Birgit Lesjac προσεγγίζει τη σημασία της γυναίκας μέσα στην ορθόδοξη θεολογία, δίνοντας έμφαση στον άνθρωπο εν γένει, ανεξαρτήτως φύλου. Συγκεκριμένα αναφέρει πως «η πιο θετική αντίληψη περί ανθρωπίνου όντος έρχεται από την Ορθόδοξη Θεολογία. Εδώ η σωτηρία δεν γίνεται κατανοητή ως

⁸³⁴ Αδαμτζιλογλου, Ε. (1998). *op. cit.*, σ.159.

⁸³⁵ Αδαμτζιλογλου, Ε. (1998). *ibid*, σ.159-160.

⁸³⁶ Ιωαννίδης, Φ. (2014). Έρωτας και σεξουαλικότητα στη δυτική εκκλησιαστική παράδοση. Στο Χ. Α. Σταμούλης (επιμ.), *Έρωτας και Σεξουαλικότητα*. Αθήνα: Αρμός, σ.205.

δικαίωση αλλά ως θέωση. Η ενσάρκωση του Θεού εν Χριστώ καθαγίασε ολόκληρη τη δημιουργία και έδωσε τη δυνατότητα στο ανθρώπινο ον να επανακτήσει την πλήρη φύση του στην εικόνα του Θεού. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, άνδρες και γυναίκες μπορούν να είναι συνεργάτες και συν-δημιουργοί με τον Θεό... Δημιουργία κατ' εικόνα Θεού σημαίνει κλήση για ζωή σε κοινωνία με το Θεό και μεταξύ μας. Εάν ο θεός είναι ένας Θεός σχέσης που βρίσκει την έκφρασή της στην εικόνα της Τριάδας, μπορούμε μονάχα να ζούμε σύμφωνα με την εικόνα του θεού, με σχέσεις ισότητας και δικαιοσύνης μεταξύ ανδρών και γυναικών, και σε αρμονία με τη φύση». ⁸³⁷ Και συνεχίζει ασκώντας δριμεία κριτική για την εσωστρέφεια των ορθόδοξων γυναικών λέγοντας πως «αν αυτό (η έλλειψη ενδιαφέροντος για τη φεμινιστική θεολογία των ορθόδοξων γυναικών) αναφέρεται σε μια απλή δήλωση φαινομενολογικής και κοινωνιολογικής τάξης, συμφωνώ, όχι όμως αν θεωρεί ότι εκφράζει έναν κανόνα απόλυτο. Πράγματι, πολλές ορθόδοξες γυναίκες αγνοούν τις έρευνες αυτές ... αλλά θα ήθελα να τις γνωρίσουν, να τις αφομοιώσουν, ώστε να είναι τελικά σε θέση να τις ευαγγελιστούν και επίσης, χάρη σε αυτές να ευαγγελιστούν την ιστορική κοινωνική διάσταση της εκκλησίας μας».

Παράλληλα στο ίδιο πλαίσιο κινήθηκε και η συλλογιστική πορεία της Κυριακής Καρυδογιάννη-Fitz Gerald. Η οποία επισημαίνει ότι «καθώς φαίνεται από συγκρίσεις, εμείς οι Ορθόδοξοι, είτε Βυζαντινοί είτε Προκαληθόνιοι, δε διαθέτουμε μια ουσιαστική απάντηση στο γενικό ζήτημα που ασχολείται με τη συμμετοχή των γυναικών στη ζωή της σύγχρονης Εκκλησίας και ακόμα ειδικότερα στις προκλήσεις της φεμινιστικής θεολογίας. Οι καλοπροαίρετες προσπάθειες είναι ελάχιστες, αν συγκριθούν με τους πάμπολλους τόμους από διαλέξεις και μελέτες που παρουσιάστηκαν σε πολλούς δυτικούς κύκλους». ⁸³⁸

Η Leonie Liveris, υποστηρίζει ότι ως σύγχρονη ορθόδοξη γυναίκα αδυνατεί να βρει ικανοποιητικές απαντήσεις στα θέματα που την απασχολούν. Συγκεκριμένα γράφει πως «ως ορθόδοξη γυναίκα στον ύστερο εικοστό αιώνα, προσπαθώ επίσης να βρω μια φωνή και να ολοκληρώσω το κύκλο της εκκλησίας μου, ώστε να γίνει περιεκτική και πλήρης. Για μένα είναι σαφές ότι όσο κι αν αναγνωρίζουμε πόσο άγιοι και σοφοί είναι

⁸³⁷ Lesjac, B. (1994). *Φροντίζοντας για έναν πολιτισμό Ζωής*. Καθ' οδόν 9, σ.105. Και στο Αδαμτζίλογλου, Ε. (2004). *Είναι η γυναίκα κατ'εικόνα Θεού?*, Ιστορική, Χριστολογική και Τριαδολογική θεώρηση, στο Ιερά Μητρόπολη Δημητριάδος. *Φύλο και Θρησκεία: Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*, Αθήνα: Ίνδικτος, σ.163-167.

⁸³⁸ Καρυδογιάννη-Fitz Gerald K., Ορθόδοξος Αξιολόγησης της Φεμινιστικής Θεολογίας, στο Οικουμενικών Πατριαρχείων, Η θέσις της Γυναίκος εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία και τα περί χειροτονίας των Γυναικών, σ.423 κ.ε.

οι Πατέρες της Εκκλησίας, πολύ συχνά οι συμβουλές τους, η αυθεντία τους, ο ανδροκεντρισμός τους κληρικαλισμός και η μισογυνία τους δείχνουν ότι οι φωνές των ανδρών δεν μπορούν πάντα να απαντήσουν τα ερωτήματά μου ως γυναίκας της εποχής μου».⁸³⁹

Ομοίως κινήθηκαν και οι Ελληνίδες θεολόγοι Ευανθία Αδαμτζίλογλου και Ελένη Κασσελούρη-Χατζηβασιλείαδη. Η πρώτη υποστηρίζει ότι υπάρχει χώρος για να αναπτυχθεί η φεμινιστική θεολογία στην ελληνορθόδοξη παράδοση, ως τόπος θεολογικού διαλόγου των γυναικών Ανατολής και Δύσης.⁸⁴⁰ Η δεύτερη εντοπίζει αντιφατικότητα της ορθοδοξίας σε σχέση με τη γυναίκα, δίνοντας το παράδειγμα των μυροφόρων ως ισαποστόλων, οι οποίες ήταν εκείνες που πρώτες μετέφεραν το μήνυμα της Ανάστασης, κάτι που έρχεται σε αντίθεση με την απαγόρευση του κηρύγματος και της ανάλυσης του ευαγγελίου από λαϊκούς και δη γυναίκες.⁸⁴¹

Η επιφυλακτικότητα της ορθόδοξης Εκκλησίας έγκειται στο γεγονός πως ο φεμινισμός και η φεμινιστική θεολογία γεννήθηκαν στη Δύση, οπότε η Ανατολή τα αντιμετωπίζει με σκεπτικισμό, από φόβο μήπως λανθάνουν αιρετικά στοιχεία. Μολαταύτα, η συλλήβδην απόρριψη των στοιχείων που προέρχονται από τη Δύση, δεν βοηθά σε έναν εποικοδομητικό διάλογο μεταξύ των ομολογιών. Προσπάθειες γεφύρωσης ωστόσο, της διαφορετικής προσέγγισης στο θέμα των γυναικών γίνονται με τη συμμετοχή της ελληνικής ορθόδοξης Εκκλησίας σε διάφορα συνέδρια.

Πρώτη σημαντική προσπάθεια διαλόγου υπήρξε το Συνέδριο Ορθόδοξων Γυναικών (1976), που έλαβε χώρα στην Ορθόδοξη Ιερά Μονή Αγία Πηνελόπη της Ρουμανίας. Συγκλήθηκε με πρωτοβουλία του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών. Εκεί για πρώτη φορά συναντήθηκαν ορθόδοξες γυναίκες από διάφορες χώρες της Ευρώπης, της Ασίας, της Αφρικής και της Αμερικής.⁸⁴² Το συνέδριο πραγματεύτηκε θέματα που άπτονται της θέσης της γυναίκας στην Εκκλησία και την κοινωνία.⁸⁴³ Αξιοσημείωτο

⁸³⁹ Liveris Leonie, Authority in the Church as the body of Christ: The Orthodox vision, *Ecumenical Review* 60:1/2, 2008, σ.107.

⁸⁴⁰ Αδαμτζίλογλου, Ε. (1998). *op. cit.*, σ.178.

⁸⁴¹ Κασσελούρη- Χατζηβασιλείαδη Ελ., Ο ρόλος των γυναικών στη ζωή της Εκκλησίας. Από τις μαρτυρίες της Καινής Διαθήκης στο σύγχρονο οικουμενικό διάλογο, στο Εκεί Συμβαίνω, Έμφυλα θεολογικά δοκίμια, εκδ. Αρμός, Αθήνα, 2012, σ.37-39.

⁸⁴² Κούκουρα, Α. Δήμητρα. (2018) *Η χειροτονία των γυναικών. Μία εξωγενής για τον ορθόδοξο κόσμο πρόκληση με ποικίλες ενδογενείς αντιδράσεις*. σ.4-5. Διαθέσιμο στο : https://www.academia.edu/37819205/Η_χειροτονία_των_γυναικών._Μία_εξωγενής_για_τον_ορθόδοξο_κόσμο_πρόκληση_με_ποικίλες_ενδογενείς_αντιδράσεις (πρόσβαση στις 1/2/2019)

⁸⁴³ Καρκάλα-Ζορμπά Κ. (2004). Υπάρχει χώρος στην Ορθόδοξια για μια φεμινιστική θεολογία; στο Ιερά Μητρόπολη Δημητριάδος. *Φύλο και Θρησκεία: Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*. Αθήνα: Ίνδικτος, σ.228.

είναι δε πως το συνέδριο κλήθηκε να απαντήσει στις ανάγκες της γυναίκας για ενεργή συμμετοχή.⁸⁴⁴

Η δεκαετία του '80, χαρακτηρίστηκε από το χριστιανικό κόσμο ως δεκαετία «Εκκλησιών αλληλέγγυων προς τις γυναίκες». Η πρωτοβουλία ανήκε στον ΟΗΕ, ο οποίος κατά τη συμπλήρωση της δεκαετίας για τα ανθρώπινα δικαιώματα των γυναικών υποστήριξε ότι για την καταπάτηση των δικαιωμάτων των γυναικών ευθύνη φέρουν και οι θρησκείες.⁸⁴⁵ Την ίδια δεκαετία θα πραγματοποιηθεί το Διορθόδοξο Θεολογικό Συνέδριο της Ρόδου το 1988, με θέμα, «η θέση της γυναίκας εν τη Ορθόδοξω Εκκλησία και τα περί χειροτονίας των γυναικών».⁸⁴⁶ Η Berh-Sigel και ο επίσκοπος Wear σχολιάζουν πως το ζήτημα της χειροτονίας των γυναικών όπως φαίνεται και από τον τίτλο του συνεδρίου «δεν τίθεται πια μόνο από έξω στο πλαίσιο του οικουμενικού διαλόγου, αλλά έγινε και για τους Ορθόδοξους ένα εσωτερικό πρόβλημα»⁸⁴⁷. Εντούτοις, η ρίζα του ζητήματος της θέσης της γυναίκας στην χριστιανική κοινότητα θα πρέπει να αναζητηθεί στη θεολογία της Δύσης στις αρχές του 5^{ου} μ.Χ. αιώνα στη θεωρία του Ιερού Αυγουστίνου (που συγκέντρωσε όλα τα πυρά της νεωτερικής και μετανεωτερικής κριτικής έρευνας), περί προπατορικού αμαρτήματος.⁸⁴⁸

Επόμενος σταθμός διαλόγου είναι η Δεύτερη Διεθνής Σύσκεψη Ορθόδοξων Γυναικών (1990) που πραγματοποιήθηκε στην Ορθόδοξη Ακαδημία Κρήτης με τίτλο «Εκκλησία και Πολιτισμός». Σημαντικό αποτέλεσμα της Σύσκεψης είναι η έκδοση του περιοδικού Mary-Martha τα έτη 1991-1998 από την ορθόδοξη θεολόγο Leonie Liveris, στην Αυστραλία με χορηγία του Παγκόσμιου Συμβουλίου Εκκλησιών. Η πρωτοβουλία αυτή εντάσσεται στο πλαίσιο της «Δεκαετίας των Εκκλησιών σε αλληλεγγύη με τις γυναίκες», η οποία εκτείνεται χρονικά από το 1988 έως το 1998. Την περίοδο αυτή

⁸⁴⁴ Καρκάλα-Ζορμπά Κ. (2004). Υπάρχει χώρος στην Ορθοδοξία για μια φεμινιστική θεολογία; στο Ιερά Μητρόπολη Δημητριάδος. *Φύλο και Θρησκεία: Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*. Αθήνα: Ίνδικτος, σ.228.

⁸⁴⁵ Βασιλειάδης, Π. (2014). Μαρία η Μαγδαληνή: Από προβεβλημένη απόστολος σε σύμβολο του έρωτα και της σεξουαλικότητας. Στο Χ. Α. Σταμούλης (επιμ.), *Έρωτας και Σεξουαλικότητα*. Αθήνα: Αρμός, σ.113.

⁸⁴⁶ Κούκουρα, Α. Δήμητρα. (2018) *Η χειροτονία των γυναικών. Μία εξωγενής για τον ορθόδοξο κόσμο πρόκληση με ποικίλες ενδογενείς αντιδράσεις*. σ.5. Διαθέσιμο στο : https://www.academia.edu/37819205/Η_χειροτονία_των_γυναικών._Μία_εξωγενής_για_τον_ορθόδοξο_κόσμο_πρόκληση_με_ποικίλες_ενδογενείς_αντιδράσεις (πρόσβαση στις 1/2/2019)

⁸⁴⁷ Καρκάλα-Ζορμπά Κ. (2004). Υπάρχει χώρος στην Ορθοδοξία για μια φεμινιστική θεολογία; στο Ιερά Μητρόπολη Δημητριάδος. *Φύλο και Θρησκεία: Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*. Αθήνα: Ίνδικτος, σ.229-230.

⁸⁴⁸ Βασιλειάδης, Π. (2014). Μαρία η Μαγδαληνή: Από προβεβλημένη απόστολος σε σύμβολο του έρωτα και της σεξουαλικότητας. Στο Χ. Α. Σταμούλης (επιμ.), *Έρωτας και Σεξουαλικότητα*. Αθήνα: Αρμός, σ.114.

διοργανώθηκαν πολλά συνέδρια όπου σε δύο εξ αυτών, της Δαμασκού (1996) και της Κωνσταντινούπολης (1997) προτείνεται μεταξύ άλλων, η συμμετοχή των γυναικών στη θεολογική εκπαίδευση και λειτουργική, στην πνευματική ζωή, στη ζωή της κοινότητας, στη νεολαία, στην πολιτική της Εκκλησίας.⁸⁴⁹

Συνοψίζοντας, γίνεται σαφές πως σύμφωνα με την ορθόδοξη παράδοση δεν υπάρχει χώρος για την ανάπτυξη μιας φεμινιστικής προσέγγισης της θεολογίας γιατί θεωρεί πως δεν υπάρχει χώρος στο ένα Σώμα του Χριστού⁸⁵⁰, την Εκκλησία, για διακρίσεις με βάση το φύλο. Παράδειγμα της διάστασης προσέγγισης του γυναικείου ζητήματος μεταξύ της Ορθόδοξης ανατολικής Εκκλησίας και της δυτικής εκκλησιαστικής παράδοσης αποτελεί και η θέση της Μαρίας της Μαγδαληνής μέσα σε αυτές. Η ιστορία της Μαγδαληνής, ως μετανοημένης πόρνης, βρίσκεται μόνο στη δυτική Εκκλησία, ενώ στην Ορθόδοξη συνεχίζει να τιμάται γι' αυτό που πραγματικά ήταν, «ισαπόστολος, προβεβλημένη δηλαδή απόστολος των αποστόλων, αγία, μάρτυρας της αναστάσεως».⁸⁵¹ Εντούτοις, εφόσον υπάρχουν φωνές ανάμεσα στις ορθόδοξες γυναίκες που υποστηρίζουν πως η ορθόδοξη Εκκλησία δεν δίνει στη γυναίκα τη θέση που της ανήκει, αυτό σημαίνει πως δεν πραγματώνεται πλήρως ο ισχυρισμός για 'Ένα Σώμα'. Συνεπώς, η ορθόδοξη Εκκλησία θα μπορούσε να επανεξετάσει το ζήτημα των γυναικών και αν τα βήματα που γίνουν προς αυτή την κατεύθυνση είναι ήσσοнос σημασίας για τις ορθόδοξες γυναίκες, τότε οι όποιοι νεωτερισμοί με τα χρόνια θα ατροφήσουν και θα ξεχαστούν. Δείχνοντας πως την επιλογή για τη θέση της γυναίκας στην ορθόδοξη Εκκλησία την είχε αποκλειστικά η ίδια. Άλλωστε, αν υποθέσουμε πως «η παράδοση είναι πάντα επιλεκτική, με την έννοια ότι το παρελθόν τιθασεύεται και μορφοποιείται με όρους και μεταβάλλεται σε όρους του εκάστοτε πολιτισμικού παρόντος»⁸⁵² τότε και η ορθόδοξη παράδοση καλείται να επαναπροσδιορίσει τη θέση του 'θηλυκού' μέσα σε αυτή.

Εν κατακλείδι για να βρει δίοδο πραγμάτωσης η φεμινιστική θεολογία οφείλει η θρησκεία να μεθερμηνευτεί με ένα εκκοσμικευμένο περιεχόμενο, διαδικασία που

⁸⁴⁹ Καρκάλα-Ζορμπά Κ. (2004). Υπάρχει χώρος στην Ορθοδοξία για μια φεμινιστική θεολογία; στο Ιερά Μητρόπολη Δημητριάδος. *Φύλο και Θρησκεία: Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*. Αθήνα: Ίνδικτος, σ.236-237.

⁸⁵⁰ π. Φλωρόφσκυ Γ. (1999). Το σώμα του ζώντος Χριστού, Μια ορθόδοξη ερμηνεία της Εκκλησίας (μτφρ. Ι.Κ.Παπαδόπουλος). Αθήνα: Αρμός, σ.38-39.

⁸⁵¹ Βασιλειάδης, Π. (2014). Μαρία η Μαγδαληνή: Από προβεβλημένη απόστολος σε σύμβολο του έρωτα και της σεξουαλικότητας. Στο Χ. Α. Σταμούλης (επιμ.), *Έρωτας και Σεξουαλικότητα*. Αθήνα: Αρμός, σ.122.

⁸⁵² Δεμερτζής, Ν. (2000). Η επιλεκτική παράδοση της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. Στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ.49.

τελικά θα επιτευχθεί μέσω της εξύψωσης του θηλυκού μέσα σε αυτή. Συνεπώς, η Βίβλος, μπαίνοντας στο μικροσκόπιο της φιλολογικής ανάλυσης και ιστορίας χάνει την προνομιακή της θέση και τίθεται μεταξύ των άλλων ανθρώπινων κατασκευασμάτων, έτοιμη να υποστεί την επιστημονική αυστηρότητα όπως κάθε άλλο κείμενο. Αλλωστε όπως ορθά προσυπογράφουν και ο Αρνύ Μπερξόν και ο Adolphe Lods στα βιβλία τους, κάθε θρησκευτική ηθική-ταμπού έχει σχέση με ένα ορισμένο συμφέρον της κοινωνίας.⁸⁵³ Πράγμα που σημαίνει πως τα ‘ιερά βιβλία’, τα οποία αποτελούν θεμέλιο λίθο για τις θρησκείες, αντανακλούν με καθαρά ωφελιμιστικό τρόπο τις ανάγκες των κοινωνιών στις οποίες απευθύνονταν. Ωστόσο, η ‘Βίβλος των γυναικών’, που ήταν το πρώτο βιβλίο κριτικής της Βίβλου θα περίμενε αρκετά χρόνια για να εισπράξει την αποδοχή που προσδοκούσε καθώς οι θρησκευτικοί ταγοί της εποχής αρνήθηκαν να ασχοληθούν με τα επιχειρήματά της. Αξίζει να σημειωθεί πως κάτι αντίστοιχο που είχε επιχειρήσει η Stanton, θα επιχειρήσουν πολλά χρόνια αργότερα οι μουσουλμάνες με το ιερό βιβλίο του Ισλάμ το Κοράνι, πράγμα που θα αποτελέσει αντίστοιχα στοιχείο εμφάνισης του Ισλαμικού Φεμινισμού μέσα στο πλαίσιο της Φεμινιστικής Θεολογίας.

2.4.1 Ιδεολογικές προσεγγίσεις στη «Βίβλο των Γυναικών»

Συνιστώσες της φεμινιστικής θεολογίας αποτελούν ο Ισλαμικός και ο Ορθόδοξος φεμινισμός. Η ‘Βίβλος των Γυναικών’ (Woman’s Bible), βιβλίο ορόσημο της φεμινιστικής θεολογίας, ήταν το πρώτο βιβλίο που αξίωνε να λάβει ισότιμη θέση ανάμεσα στα άλλα ιερά βιβλία, γραμμένο από γυναίκα και απευθυνόμενο πάλι σε γυναίκες. Στο βιβλίο αυτό εξετάζονται, κατά τρόπο αξιοπρόσεκτο, οι σχέσεις μεταξύ Βίβλου και Γυναικών και επιχειρείται να φανερωθούν οι αντιφάσεις που υπάρχουν στο ιερό βιβλίο σε σχέση με τα δύο φύλα. Στόχος του παρόντος κεφαλαίου δεν είναι να εξετάσει το μέτρο ευστοχίας των επιχειρημάτων της Elisabeth Cady Stanton, καθώς κάτι τέτοιο θα οδηγούσε σε μια έρευνα αποκλειστικά θεολογικού περιεχομένου, αλλά να εκθέσει εκ του σύνεγγυς τη συλλογιστική της πορεία.

Η δομή του βιβλίου ακολουθεί την αντίστοιχη της Βίβλου, όπου παρουσιάζει τα ‘προβληματικά’ χωρία που αναφέρονται στις σχέσεις των δύο φύλων και έπειτα αφιερώνει εκτενέστατη ερμηνεία σε αυτά μέσα από μια ιστορικό-φιλολογική ανάλυση. Αξίζει να αναφερθεί πως όσον αφορά στην έκταση του βιβλίου το μεγαλύτερο μέρος

⁸⁵³ Μπερξόν, Α. (χ.χ.). *op. cit.*, σ.119 και στο Lods, Α. (χ.χ.). *Ο Ιουδαϊσμός σαν πρόδρομος του χριστιανισμού* (μτφρ. Ε. Μορφίνη). Αθήνα: Νέος Σταθμός, σ.234.

αφιερώνεται σε χωρία της Παλαιάς Διαθήκης έναντι της Καινής, πράγμα που σημαίνει πως η συγγραφέας εμβαθύνει εκεί που η ίδια θεωρεί πως υπάρχουν οι περισσότερες ασυνέχειες και δυσκολίες στο κείμενο. Στόχος της συγγραφέα, όπως δηλώνει η ίδια, είναι να παρουσιάσει «μια ‘λογοκριμένη’ εκδοχή των περισσότερων βιβλίων, που αποκαλούνται ως ιερά, πριν τα εναποθέσουμε στα χέρια της επερχόμενης γενιάς».⁸⁵⁴ Η ερμηνευτική προσέγγιση που ακολουθεί η Stanton γίνεται αντιληπτή από τις πρώτες κιάλας γραμμές, όταν βασίζει την έρευνά της πάνω σε σχόλια του ερμηνευτή της Βίβλου Thomas Scott (1747-1821), μέλος της Εκκλησίας των Μισσιονάριων. Στοιχείο εξαιρετικά σημαντικό για την κατανόηση της πρόθεσης της Stanton, ούσα και η ίδια κουακέρα, όπως είχε αναφερθεί σε προηγούμενο κεφάλαιο, είναι ότι τα επιχειρήματά της θα ακολουθήσουν τη σκέψη των δυτικών Ομολογιών, «όπου ο οικονομικός ορθολογισμός και ο υπολογισμός είναι το τυπικό γνώρισμα της Δύσης».⁸⁵⁵

Μελετώντας προσεκτικά τις επαναλήψεις, τις απότομες διακοπές, τις αλλαγές του ύφους, της έκφρασης και της σύνταξης και με την επίκληση λογικών επιχειρημάτων, η έρευνα σκοπό έχει να επισημάνει τις ασυνέχειες, όπως είπαμε, που μπορεί να υπάρχουν στο κείμενο της Βίβλου. Άλλωστε η ανάλυση του ύφους και της γλωσσικής κατασκευής των κειμένων είναι το κατ' εξοχήν εργαλείο για την ανασυγκρότηση του «Συλλογικού πνεύματος» μιας πολιτιστικής κοινότητας. Η αλληγορική ερμηνεία των χωρίων της Βίβλου δεν γίνεται αποδεκτή από τη συγγραφέα, η οποία φαίνεται να έχει πρόθεση να μην αφήσει τίποτα ανερμήνευτο από τη γυναικεία σκοπιά. Παράδειγμα τέτοιο αποτελεί η επίκληση στα σχόλια του Άγγλου μεθοδιστή θεολόγου Adam Clarke, ο οποίος είχε θέσει το ερώτημα για το αν στο 3^ο κεφάλαιο της Γένεσης οι στίχοι 1-24 αποτελούν τελικά μια αλληγορική ιστορία.⁸⁵⁶

Η συγγραφέας, όσον αφορά στον τρόπο γραφής των ιερών κειμένων, σπεύδει να δηλώσει πως σε αντίθεση με τους συγγραφείς των Ευαγγελίων, οι μεταφραστές των ιερών κειμένων δεν είχαν λάβει θεία φώτιση, και αυτός είναι ο λόγος, αλλά και η απόδειξη ταυτόχρονα, για πιθανές προκαταλήψεις, που εντοπίζονται μέσα στα κείμενα, κυρίως στα διαφορούμενα χωρία.⁸⁵⁷ Για παράδειγμα, «η λέξη που μεταφράζεται ‘υπακούω’ ανάμεσα στους συζύγους στην Καινή Διαθήκη είναι η λέξη που

⁸⁵⁴ Cady, E. (1895-98). op. cit., σ.61.

⁸⁵⁵ Μαντζαρίδης, Γ. (1975). op. cit., σ.101.

⁸⁵⁶ Cady, E. (1895-98). op. cit., σ.23.

⁸⁵⁷ Cady, E. ibid, σ.37.

χρησιμοποιείται ανάμεσα στο αφεντικό και στον υπηρέτη, στον γονιό και στο παιδί, αλλά είναι και η λέξη που σε άλλα μέρη (της Βίβλου) μεταφράζεται ως ‘σέβομαι’». ⁸⁵⁸ Γεγονός που σύμφωνα με την συγγραφέα αποδεικνύει την υποκειμενική χροιά της μετάφρασης των ιερών κειμένων. Άρα, οι ερμηνευτές της Βίβλου, οφείλουν να ψάχνουν πίσω από τις γραμμές του μεταφρασμένου κειμένου, γιατί εύκολα μπορεί να οδηγηθούν σε πλάνη, έστω και ακούσια από την ‘εσφαλμένη ή υποκειμενική’ μετάφραση των ιερών κειμένων.

Όσον αφορά στη διάρθρωση του βιβλίου, η συγγραφέας αρχικά προσεγγίζει την ιστορία του προπατορικού αμαρτήματος. Συγκεκριμένα, η Stanton, με λογικά επιχειρήματα, υποστηρίζει πως εφόσον ο όφις δεν έχει καταγραφεί ποτέ επιστημονικά να είχε τη δυνατότητα να μιλήσει, άρα «αυτό το παραπλανητικό πλάσμα θα ταίριαζε να ανήκει περισσότερο σε ένα είδος πιθηκοειδών». ⁸⁵⁹ Παρομοίως, επικαλούμενη την έρευνα του καθηγητή Βοτανολογίας, Daniel Cady Eaton του Κολεγίου Γέιλ αποδεικνύει πως ο απαγορευμένος καρπός φαίνεται να μοιάζει περισσότερο με κυδώνι, παρά μήλο. Με άλλα λόγια αν αποσυρθούν αυτά τα δυο στοιχεία από την ιστορία της πτώσης του ανθρώπου, δημιουργείται ένα προηγούμενο, όπου με την εξέλιξη της επιστήμης θα μπορούσαν να φανερωθούν και άλλες αντιφάσεις σχετικά με το μύθο και τελικά να υποτιμηθεί ολόκληρη η ιστορία. ⁸⁶⁰ Παρόλο, που μπορεί να μας ξενίζει, η τόσο αυστηρά ριζοσπαστική αποδόμηση που επιχειρείται από τη συγγραφέα, εντούτοις, θα πρέπει να κατανοήσουμε πως σκοπός της ήταν να προκαλέσει ρήξη, για να ανανοηματοδοτήσει μέσα από το γυναικείο πρίσμα όλη την Βίβλο. Άρα, αφού δείχνει κάποια σημεία που σαφώς και δεν ανταποκρίνονται στην ανθρώπινη πραγματικότητα, μέσα στην ιστορία του προπατορικού αμαρτήματος, ουσιαστικά θέλει να δημιουργήσει μια γέφυρα σύνδεσης αυτών των ‘εξωπραγματικών’ στοιχείων με τα χωρία που περιγράφουν υποτιμητικά τη γυναίκα. Ο συλλογισμός, λοιπόν, της Stanton επιχειρεί να θέσει αμφιβολίες στον αναγνώστη για τη Βίβλο γενικότερα και έπειτα να προχωρήσει ειδικότερα στην αποδόμηση των χωρίων που αφορούν τη γυναίκα. Η συγγραφέας γνώριζε πως για να έχει έστω και μία πιθανότητα το βιβλίο της να τύχει κάποιας αποδοχής, η μέθοδος για κάτι τέτοιο θα ήταν να αμφισβητήσει εν γένει τον τρόπο γραφής της Βίβλου και πάνω σε αυτή την αμφιβολία να χτίσει την επιχειρηματολογία της. Παρενθετικά, αξίζει να σημειωθεί πως το έντονα ριζοσπαστικό

⁸⁵⁸ Cady, E. *ibid*, σ.37.

⁸⁵⁹ *Ibid*, σ.24.

⁸⁶⁰ *Ibid*, σ.24.

και πολλές φορές καυστικό ύφος της Stanton, προκάλεσε αντιδράσεις μελών της Αναθεωρητικής Επιτροπής (Revising Committee), που την προέτρεπαν το ύφος γραφής της να είναι πιο ταπεινό όταν επικρίνει το 'Λόγο του Θεού'.⁸⁶¹ Ενώ η ίδια διερωτάται, αφενός αν οποιοσδήποτε άνθρωπος σε αυτό το στάδιο του πολιτισμού που βρισκόμαστε σήμερα πιστεύει πως η Βίβλος ήταν γραμμένη από το χέρι του Θεού και αφετέρου ποιος επιχείρησε να 'σκάψει' γύρω από τις ρίζες των Ελλήνων και των Εβραίων για να ανακαλύψει το πραγματικό μήνυμα των γραφών.⁸⁶²

Έτσι μετά την επιχειρηματολογία της, όπως αναλύθηκε παραπάνω, η προσοχή της Stanton αναφορικά με την ιστορία της πτώσης επικεντρώνεται στο κομμάτι της γυναίκας, που είναι και το ζητούμενο της έρευνάς της. Ο Εωσφόρος φαίνεται να προσπαθεί να παρασύρει τη γυναίκα στην αμαρτία, όχι τάζοντάς της υλικά αγαθά και σαρκικές απολαύσεις (όπως θα περίμενε κανείς, σύμφωνα με την υποτιθέμενη φύση της), αλλά με το δέλεαρ της απόκτησης της βαθύτερης γνώσης και της σοφίας του Θεού. Πράγμα που την καθιστά κάθε άλλο παρά ρηχή και επιφανειακή στα μάτια του αναγνώστη. Άρα, η γυναίκα εμφανίζεται σε πλεονεκτικότερη θέση από την περιγραφή του μύθου σε σχέση με τον άνδρα. Μέχρι το σημείο αυτό της ανάλυσης φαίνεται πως, η υποτιθέμενη κατάρρα της μητρότητας της γυναίκας σε μια δεύτερη ανάγνωση εύκολα μπορεί να αξιολογηθεί ως ευλογία. Ανεξάρτητα βέβαια από το γεγονός πως «αρκετοί εκκλησιαστικοί Πατέρες μιλούν για τη μητρότητα ως αναπηρία και έπειτα ψάλλουν μεγαλοπρεπείς ύμνους στους ναούς τους για την Παναγία».⁸⁶³ Η συγγραφέας σε πολλά σημεία της ανάλυσής της δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει στοιχεία ειρωνείας στο λόγο της, όπως αυτό που προαναφέρθηκε, με σκοπό να κατακρίνει και να αναδείξει την υποκρισία στο λόγο των εκκλησιαστικών Πατέρων.

Όσον αφορά στην παρακοή της εντολής του Θεού να μην φάνε από τον απαγορευμένο καρπό ο Αδάμ και η Εύα, γεγονός στο οποίο ο άνδρας βάσισε την υπεροχή του έναντι της γυναίκας, η συγγραφέας θεωρεί την συμπεριφορά της Εύας και πάλι ανώτερη από αυτή του Αδάμ. Κι αυτό γιατί όπως ισχυρίζεται η σύσταση να μην φάει από το δέντρο της Γνώσης δόθηκε αρχικά μόνο στον Αδάμ πριν ακόμα από τη δημιουργία της Εύας (Γένεσις 2,17). Επομένως, η διαταγή αυτή μεταφέρθηκε στην Εύα όχι μέσα από τη φωνή του θεού αλλά μέσω ψιθύρου από ένα πλάσμα ισάξιο με εκείνη.⁸⁶⁴ Συνεπώς, δεν

⁸⁶¹ Cady, E. (1895-98). op. cit., σ.61.

⁸⁶² Ibid, σ.61.

⁸⁶³ Ibid, σ.25.

⁸⁶⁴ Ibid, σ.26.

ήταν η Εύα εκείνη που ουσιαστικά παράκουσε το λόγο του Θεού αλλά ο Αδάμ, ο οποίος παρόλο που γνώριζε αφέθηκε να παρασυρθεί από την προτροπή της Εύας. Άλλωστε, αναφερόμενοι στο γεγονός αυτό της Βίβλου είθισται να λέγεται η “πτώση του ανθρώπου” και όχι η πτώση της γυναίκας.⁸⁶⁵

Μέσα λοιπόν από την ‘αποκατάσταση’ στα μάτια του πιστού για τη θέση και την ευθύνη της γυναίκας στο προπατορικό αμάρτημα, ο αναγνώστης του βιβλίου της Stanton θα είναι έτοιμος να προχωρήσει και να διαβάσει όλη την συλλογιστική πορεία του βιβλίου της, αποδεδειγμένος από τις προκαταλήψεις που βαραίνουν το γυναικείο φύλο για την πτώση του ανθρώπου.

Η σειρά της ανάλυσης ξεκινά όπως και στην Παλαιά Διαθήκη με το βιβλίο της Γένεσης όπου τίθεται η πρώτη και σημαντική αμφισβήτηση για την παρουσία μόνο αρσενικών προσώπων στην Αγία Τριάδα (πατήρ, υιός, Άγιο Πνεύμα) λέγοντας πως «η ύπαρξη ενός Ουράνιου Πατέρα, Μητέρας και υιού θα έμοιαζε πιο ορθολογική». Και συνεχίζει, «το πρώτο βήμα στην εξύψωση της γυναίκας στη σωστή της θέση ως ισότιμος εταίρος στην ανθρώπινη διαδικασία, είναι η καλλιέργεια του θρησκευτικού αισθήματος όσον αφορά την αξιοπρέπεια, την ισότητα και την αναγνώριση από τις επερχόμενες γενιές μιας ιδανικής Ουράνιας Μητέρας, στην οποία θα μπορούσαν να απευθύνονται οι προσευχές τους, όπως συμβαίνει και με τον ουράνιο Πατέρα».⁸⁶⁶ Στο χωρίο 1,27 (και έποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ’ εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς) αφιερώνεται εκτενής ανάλυση κι αυτό γιατί εκεί τίθενται οι βάσεις της σχέσης των δύο φύλων στη Βίβλο. Δηλώνεται, δηλαδή, πως η εικόνα του Θεού είναι και το αρσενικό και το θηλυκό. «Το χωρίο αυτό δείχνει σαφώς την ταυτόχρονη δημιουργία του άνδρα και της γυναίκας, και την ίση σημασία τους στην ανάπτυξη της φυλής. Άρα όλες αυτές οι θεωρίες που βασίζονται πάνω στην υπόθεση πως ο άνδρας προηγήθηκε στη δημιουργία, δεν βρίσκουν καμιά θεμελίωση στην Αγία Γραφή». Στο αμέσως επόμενο χωρίο που ακολουθεί 1,28 (καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς ὁ Θεός, λέγων· ἀξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς) «είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι δόθηκε στη γυναίκα ίσης αξίας κυριαρχικό δικαίωμα πάνω

⁸⁶⁵ Cady, E. (1895-98). op. cit., σ.26.

⁸⁶⁶ Cady, E. ibid, σ.14.

σε κάθε τι ζωντανό σε γη και ουρανό, αλλά με καμιά λέξη δεν παραχωρεί στον άνδρα κυριαρχικό δικαίωμα πάνω στη γυναίκα». ⁸⁶⁷

Σχετικά με τη δομή του βιβλίου η Stanton θέλοντας να καταστήσει σαφές πως και η Βίβλος έχει ιστορική διάσταση, όπως κάθε άλλο βιβλίο, εξηγεί πως «το πιο αξιοπρόσεκτο πράγμα για μια γυναίκα είναι το γεγονός ότι το μέρος που τώρα χωρίζεται σε τρία πρώτα κεφάλαια, περιέχει δύο εντελώς ξεχωριστές και πολύ αντιφατικές ιστορίες της δημιουργίας, γραμμένες από δύο διαφορετικούς, αλλά εξίσου ανώνυμους συγγραφείς». «Όπως είχε ήδη επισημανθεί εδώ και πολλά χρόνια, η ίδια η Βίβλος διακηρύσσει ότι όλα τα πρωτότυπα βιβλία είχαν καεί στην καταστροφή της Ιερουσαλήμ, περίπου το 588 π.Χ.» «Επίσης, υπενθυμίζεται ότι το Εβραϊκό βιβλίο, ήταν γραμμένο σε ρολά από δέρμα, χωρίς ιδιαίτερη προσοχή κατά τη καταγραφή των φωνηεντικών σημείων και χωρίς το διαχωρισμό σε χωρία και κεφάλαια, καθώς επίσης και πως οι αντιγραφείς... δεν κατανοούσαν πάντα τι ακριβώς αντέγραφαν, έτσι ο αναγνώστης της Γένεσης αρχίζει να αντιλαμβάνεται πως δύναται να υπάρχουν αντιφάσεις». ⁸⁶⁸

Κατά ανάλογο τρόπο, η Stanton στο πρώτο κεφάλαιο της Γένεσης εντοπίζει ένα ακόμα αμφισβητούμενο σημείο για να δείξει πως το πρωτότυπο κείμενο έχει υποστεί αλλοιώσεις. Όπως λέει χαρακτηριστικά τα χωρία 1,2 στα εβραϊκά αναφέρουν: «εν αρχή, εποίησαν οι θεοί (Elohim)⁸⁶⁹ αυτούς τους ουρανούς και αυτή τη γη... και ένας αέρας πέρασε πάνω από τα ύδατα». Ακριβώς σε αυτό το σημείο όπου χρησιμοποιείται πληθυντικός αριθμός (οι θεοί, οι ουρανοί) ο οποίος αργότερα αντικαταστάθηκε με ενικό αριθμό, μαρτυρά πως έχουμε «αρχικά το άνοιγμα σε έναν πολυθεϊστικό μύθο της δημιουργίας, αλλά, τόσο σίγουροι ήταν οι άγγλοι μεταφραστές πως οι αρχαίοι Εβραίοι ήταν ευθύς εξαρχής μονοθεϊστές» ⁸⁷⁰, που απέδωσαν το ίδιο χωρίο ως εξής: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν...καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπέφερετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

Η ανάλυση όμως για τη Γένεση έρχεται να επικεντρώσει το ενδιαφέρον της στη διαφορά που είχε εντοπίσει, όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, ο Γάλλος Astruc στα δύο ονόματα του Θεού Ιεχωβά και Ελοχείμ που υπάρχουν στο κείμενο. Η Stanton σε μια προσπάθειά της να δείξει τα πολυθεϊστικά στοιχεία που υπάρχουν στο κείμενο αλλά

⁸⁶⁷ Cady, E. (1895-98). op. cit., σ.15.

⁸⁶⁸ Cady, E. ibid, σ.16-17.

⁸⁶⁹ Η εβραϊκή λέξη Elohim, είναι πληθυντικός αριθμός της λέξης Eloah που σημαίνει Θεός.

⁸⁷⁰ Cady, E. (1895-98). ibid, σ.17.

και τις φιλολογικές και νοηματικές διαφορές που βρίσκονται στο Κεφάλαιο της Γένεσης δημιουργώντας ουσιαστικά δύο διαφορετικούς μύθους Δημιουργίας, εμβάθυνε ακόμα περισσότερο την ανάλυση της ως εξής: «Οι σύγχρονοι θεολόγοι κατηγοριοποιούν αυτούς τους δύο μύθους, σε Elohistie και Iahostie⁸⁷¹ αντίστοιχα. Οι δύο αυτοί μύθοι διαφέρουν όχι μόνο στα χαρακτηριστικά που αναφέρθηκαν προηγουμένως αλλά και στη σειρά με την οποία δόθηκαν οι “εντολές για τη δημιουργία”. Προκειμένου να καταδείξει την εντυπωσιακή αντίφαση τους, τους τοποθέτησε παραλληλίζοντάς τους σε έναν πίνακα»:

Πίνακας 1⁸⁷²

| ELOHISTIC Εντολή Δημιουργίας | IAHOISTIC Εντολή Δημιουργίας |
|--|--|
| 1° – Νερό 2° - Γη 3° – Φύση 4° – Ζώα 5° - Άνθρωπος: Αρσενικό Θηλυκό | 1° – Γη 2° - Νερό 3° - Άνδρας μόνο 4° – φύση 5° – Ζώα 6° –Γυναίκα |
| Σε αυτή την ιστορία το αρσενικό και το θηλυκό δημιουργήθηκαν ταυτόχρονα, όμοιοι και οι δύο με την εικόνα του Θεού, αφού όλα τα ζώα είχαν πάρει εντολή δημιουργίας. | Σε αυτή την ιστορία το αρσενικό δημιουργήθηκε από χώμα, πριν δημιουργηθεί οποιοδήποτε ζώο, και πριν ακόμα δημιουργηθεί και το θηλυκό. |
| Η εντολή κυριαρχίας πάνω στη Γη δίδεται στη γυναίκα και στον άνδρα χωρίς όρια ή απαγορεύσεις. | Η γυναίκα τιμωρήθηκε με υποταγή στον άνδρα γιατί υπερέβη μια εντολή. |
| Τα πάντα χωρίς εξαιρέσεις, καλούνται ως «πολύ καλά». | Υπάρχει ένα δέντρο του κακού, του οποίου ο καρπός, όπως ειπώθηκε από τον Ιαχβέ μπορεί να προκαλέσει ξαφνικό θάνατο, εντούτοις ο Αδάμ έζησε 930 χρόνια αφού το έφαγε. |
| Στον άνδρα και τη γυναίκα δόθηκε πλήρη ελευθερία και κάθε δέντρο και χόρτο που φέρνει καρπό θα είναι για την τροφή σας. | Για τον άνθρωπο λέγεται ότι υπάρχει ένα δέντρο από το οποίο δεν επιτρέπεται να φάει |

⁸⁷¹ Elohistie είναι ο μύθος της Γένεσης όπου ο Θεός αποκαλείται Elohim ενώ στον Iahostie ο Θεός αποκαλείται Iahveh.

⁸⁷² Cady, E. op. cit., σ.18.

| | |
|---|---|
| | τους καρπούς, γιατί τη μέρα που θα φάει από αυτό σίγουρα θα πεθάνει. |
| Στον άνδρα και στη γυναίκα δόθηκε κυριότητα πάνω σε όλα τα ζώα. | Σε ένα ζώο, ένα ερπετό, δόθηκε κυριαρχία πάνω σε άνδρα και γυναίκα, και απέδειξε τον εαυτό του πιο φιλαλήθη από τον Ιαχβέ Ελοχείμ (Συγκρίνεται τη Γένεση κεφάλαιο 2, χωρίο 17 με κεφάλαιο 3, χωρία 4 και 22). |

Σύμφωνα με τη συγγραφέα, λοιπόν, οι δύο ιστορίες παρουσιάζουν σημαντικές διαφορές και άρα δεν είναι δυνατόν να είναι και οι δύο εξίσου σωστές. Κατά τη γνώμη της «η δεύτερη ιστορία χειραγωγήθηκε από μερικούς Εβραίους, σε μια προσπάθεια να παραχωρηθεί “ουράνια εξουσία”, ώστε να απαιτηθεί από τη γυναίκα υπακοή στον άνδρα που έχει παντρευτεί».⁸⁷³ Και συνεχίζει: «είναι προφανές πως μερικοί πανούργοι συγγραφείς, βλέποντας την τέλεια ισότητα μεταξύ ανδρός και γυναικός στο πρώτο κεφάλαιο, ένιωσαν πως ήταν σημαντικό για την ανδρική κυριαρχία και αξιοπρέπεια να επιφέρουν με κάποιο τρόπο τη γυναικεία υποταγή».⁸⁷⁴ Κοντολογίς, λόγος ύπαρξης της γυναίκας στη δεύτερη ιστορία αποτελεί η μοναξιά του άνδρα. Έτσι ο Θεός προχωρά στη δημιουργία της γυναίκας από το πλευρό του άνδρα. Και είναι κυρίως αυτό το γεγονός πάνω στο οποίο στηρίζονται όλα τα επιχειρήματα όσων επιδιώκουν να αποδείξουν την κατωτερότητα της γυναίκας μέσα από το ιερό βιβλίο.

Εντούτοις, στο χωρίο 2,23⁸⁷⁵ η Stanton όχι μόνο δεν διακρίνει καμία νύξη για την υποταγή της γυναίκας αλλά αντιθέτως διαπιστώνει την ανωτερότητα της από τη χρήση του όρου «ανδρίς» με τον οποίο προσφωνείται η γυναίκα και καταλήγει πως η ανδρίς υπερερούσε σε σχέση με τον άνδρα εξαιτίας της μητρότητας.⁸⁷⁶ Στο αμέσως επόμενο χωρίο 2,24⁸⁷⁷ όπου περιγράφεται η συζυγική σχέση, η συγγραφέας διαπιστώνει πως δεν υπάρχει καμιά ένδειξη που να υποδηλώνεται η αρχηγική υπεροχή του άνδρα μέσα στο γάμο αφού ο άνδρας καλείται να προσκολληθεί στη γυναίκα του και άρα έχουμε σαφή ένδειξη μητριαρχίας.⁸⁷⁸ Ακολουθώντας τη διαλεκτική σκέψη του Hegel, η Stanton υποστηρίζει πως στην ιστορία της ανθρωπότητας υπήρξε μια εκτενέστατη περίοδος

⁸⁷³ Cady, E. (1895-98). op. cit., σ.18.

⁸⁷⁴ Cady, E. ibid, σ.21.

⁸⁷⁵ και εἶπεν Ἀδάμ· τοῦτο νῦν ὄστουν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου· αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη αὕτη·

⁸⁷⁶ Cady, E. ibid, σ.22.

⁸⁷⁷ ἔνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

⁸⁷⁸ Cady, E. ibid (1895-98). op. cit., σ.22.

μητριαρχίας στην οποία παρουσιάστηκε ως αντίθεση η πατριαρχία. Συγκεκριμένα γράφει: «οι ιστορικοί υποστηρίζουν πως η φυλή αναπτύχθηκε σε διάστημα 85.000 ετών. Τα πρώτα 60.000 χρόνια χαρακτηρίστηκαν ως η άγρια κατάσταση του ανθρώπου, τα επόμενα 20.000 ως η βάρβαρη κατάσταση και μόλις τα τελευταία 5.000 ως η πολιτισμένη κατάσταση του ανθρώπου. Οι επιστήμονες μας πληροφορούν επίσης ότι για αιώνες η γυναίκα βασίλευε και η περίοδος αυτή ονομάστηκε Μητριαρχία. Έπειτα τα ηνία της εξουσίας πήρε ο άνδρας και από τότε είμαστε στην περίοδο της Πατριαρχίας. Η επόμενη δυναστεία, στην οποία και οι δύο άνδρας και γυναίκα θα κυβερνήσουν ως ισότιμοι, θα είναι η περίοδος της Αμφιαρχίας».⁸⁷⁹

Στο επόμενο κεφάλαιο της Βίβλου αυτό της γέννησης του Κάιν και του Άβελ ακολουθώντας τον ισχυρισμό του (Αγγλου, μεθοδιστή, ερμηνευτή της Διαθήκης) Adam Clark, η συγγραφέας δείχνει να μην αντιλαμβάνεται το λόγο (παρόλο που εξηγείται στη Βίβλο) που η προσφορά του Κάιν απορρίπτεται. Για την ακρίβεια βρίσκει τους καρπούς της γης ως πιο εξευγενισμένη και πνευματική ιδέα για δωρεά στο Θεό από αυτή του Άβελ που είναι η ζωϊκή θυσία.⁸⁸⁰ Αργότερα που ο Κάιν ως αδελφοκτόνος μετοικεί και παντρεύεται (4,17) η συγγραφέας εντοπίζει πως διερωτάται ο αναγνώστης συχνά ποια παντρεύτηκε τον Κάιν. Με την απάντηση να έρχεται από κάποιους ερμηνευτές πως «ο Αδάμ και η Εύα είχαν άλλους γιους και κόρες σε διαφορετικά μέρη του πλανήτη και πως παντρεύτηκαν μεταξύ τους».⁸⁸¹ Μάλιστα στο ίδιο κεφάλαιο ο εγγονός του Κάιν, Λάμεχ πληροφορούμαστε πως παντρεύτηκε δύο γυναίκες (4,19). Στοιχείο που μας πληροφορεί πως στην «ιστορία της φυλής οι πολυγαμικές σχέσεις ήταν αναγνωρισμένες».⁸⁸²

Το στοιχείο της πολυγαμίας θα απασχολήσει πολλές φορές μέσα στο κείμενο τη συγγραφέα, αφού είναι ένα χαρακτηριστικό που η Δύση φαίνεται να αποσιωπά, ενώ εκείνη έχει διάθεση να το αναδείξει.⁸⁸³

Μέσα από την πιο πάνω ανάλυση της Γένεσης, η Stanton τονίζει πως τίποτα δεν μπορεί να υπερβεί το μεγαλείο του πρώτου κεφαλαίου της Γένεσης για τη δημιουργία του ανθρωπίνου είδους. «Δεν έχει σημασία με τι στοιχεία δομήθηκε, ή πόσα χρόνια διήρκησε ή διαρκεί η περίοδο διαμόρφωσης του, η εικόνα του Θεού αποτελεί πρωτοτοκία για τον άνθρωπο, άνδρα και γυναίκα. Ό,τι και να σημαίνει το δεύτερο

⁸⁷⁹ Cady, E. (1895-98). op. cit., σ.25.

⁸⁸⁰ Cady, E. ibid, σ.28.

⁸⁸¹ Ibid, σ.29.

⁸⁸² Ibid, σ.29.

⁸⁸³ Ibid, σ.58.

κεφάλαιο της Γένεσεως, δεν μπορεί να περιθωριοποιήσει το πρώτο. Το νόημα που θέλει να αποδώσει η συγγραφέας εκφράζεται με τον πιο αντιπροσωπευτικό τρόπο μέσα από τις λέξεις του Goethe: Το αιώνιο-θηλυκό μας οδηγεί προς τα πάνω και πιο κοντά στο Θεό. (The Eternal-Womanly leads us upward and on, closer and closer to God)». ⁸⁸⁴ Επανερχόμενοι στην ιστορικιστική προσέγγιση, στη σκέψη της Stanton που είναι κυρίαρχη, διαπιστώνουμε πως αναγνωρίζει ευθύνη για τις ασυνέχειες των ιερών κειμένων στην επιλεκτική ανάγνωση και τη στερεοτυπία στην ανάγνωση από πλευράς των ίδιων των πιστών. Συγκεκριμένα η συγγραφέας κατακρίνει τους πιστούς που διαβάζουν επιλεκτικά και αυτοαναφορικά τα ιερά κείμενα προσπαθώντας να επιβεβαιώσουν την ήδη διαμορφωμένη άποψή τους μέσα από αυτά. Διαβάζουμε σχετικά: «Το πρόβλημα είναι πως πολύ συχνά αντί να ψάχνουμε στα κείμενα της Βίβλου για να υποστηρίξουμε τη γνώμη μας, για να βρούμε τι είναι σωστό, διαμορφώνουμε γνώμη και πεποιθήσεις, και έπειτα ανατρέχουμε στην Βίβλο για να υποστηρίξουμε την άποψή μας, και μένουμε ικανοποιημένοι με το να βρούμε μεμονωμένα κείμενα, χωρίς να εξετάσουμε το περιεχόμενο και το πλαίσιο (μέσα στο οποίο είναι κάτι γραμμένο) και χωρίς να διερωτηθούμε καθόλου για τις συνθήκες που επικρατούσαν τότε αλλά δεν συμβάνουν πλέον σήμερα». ⁸⁸⁵ Και συνεχίζει, πως «ξεχνάμε ότι τα χωρία της Βίβλου είναι μόνο ιστορίες γεγονότων, δοσμένες ως μια αλυσίδα από μαρτυρίες για να υποστηριχτεί το γεγονός πως η πραγματική αποκάλυψη του τριαδικού Θεού, είναι με κάθε τρόπο, αληθινή». ⁸⁸⁶ Η Stanton μέσα από αυτά της τα λόγια ουσιαστικά υποστηρίζει πως οι ιστορίες που υπάρχουν στη Βίβλο, είναι εκεί για να ‘ενισχύσουν’ το επιχείρημα της ύπαρξης του Θεού. Άρα, ο πιστός θα πρέπει πάντα να έχει στο μυαλό του, το λόγο ύπαρξης της Βίβλου και με γνώμονα αυτή την απόφαση να προχωρά στην ανάγνωση της Βίβλου.

Το βιβλίο δεν διστάζει παράλληλα να προχωρήσει σε συγκρίσεις με άλλες χώρες και θρησκείες, στις περιπτώσεις που η Stanton εντοπίζει πως κάτι τέτοιο θα ενίσχυε τα επιχειρήματά της. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί το ζήτημα της μαντήλας. Αναλυτικότερα διαβάζουμε γι’ αυτό: «Η μόδα της χρήσης του πέπλου από μια υποψήφια νύφη, ήταν κοινή σε πολλά έθνη... Το έθιμο του πέπλου, που μερικές φορές μεταφέρθηκε στο μέτρο του δυνατού (και σε άλλους λαούς), όπως για παράδειγμα σε μερικά μέρη της Τουρκίας, για να κρατά τη γυναίκα ολοκληρωτικά καλυμμένη για 8

⁸⁸⁴ Cady, E. op. cit., σ.32-33.

⁸⁸⁵ Ibid, σ.37.

⁸⁸⁶ Ibid, σ.37.

μέρες πριν από το γάμο, ή όπως στους Ρώσους να μπαίνει με τη μορφή κουρτίνας και να χωρίζει το γαμπρό και τη νύφη κατά τη γαμήλια τελετή. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, το πέπλο φαίνεται να χρησιμοποιείται για να προστατεύσει τη γυναίκα από μια πρόωρη ή ανεπιθύμητη ‘εισβολή’ (εκ μέρους του μελλοντικού συζύγου της) και όχι για να καταδείξει την εξευτελιστική της θέση. Το πέπλο είναι περισσότερο μια αντανάκλαση απέναντι στις συνήθειες και στις σκέψεις του άνδρα παρά ένα σημάδι για τη μειονεκτική θέση των γυναικών». ⁸⁸⁷ Από τη στιγμή που η Stanton υπεισέρχεται στο ζήτημα του πέπλου, της κάλυψης των γυναικών (που αφορά κατεξοχήν τις μουσουλμανικές κοινωνίες), διαπιστώνουμε πως η προσέγγισή της σκοπό έχει να αποτελέσει έναυσμα προβληματισμού για τις γυναίκες και άλλων θρησκειών, με πατριαρχική αντίληψη.

Παράλληλα, η Stanton αφιερώνει μεγάλο μέρος της ανάλυσής της σε χωρία της Παλαιάς Διαθήκης και συγκεκριμένα σε αυτά που περιγράφουν τις συγγενικές και συζυγικές σχέσεις μεταξύ των προσώπων. Στόχος της είναι να φανεί η ιστορικό-κοινωνική ανάλυση των σχέσεων των δύο φύλων εκείνης της εποχής. Συγκεκριμένα, ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι αυτό που περιγράφεται για τη Ραχήλ τη σύζυγο του Ιακώβ. «Ο Ιακώβ κυριαρχούνταν από τις γυναίκες του όπως ο Αβραάμ και ο Ισαάκ και δεν υπάρχει καμία ένδειξη για την υποταγή (των γυναικών) τους. Η άρνηση της Ραχήλ να μετακινηθεί όταν οι Θεοί το ζήτησαν, έδειξε πως η θέλησή της ήταν υπέρτερη, και κανείς δεν προσπάθησε να τη μεταπείσει». ⁸⁸⁸ Από την ίδια ιστορία του Ιακώβ και της Ραχήλ πληροφορούμαστε πως ο Ιακώβ έπρεπε να δουλέψει σκληρά για επτά χρόνια, πράγμα που δείχνει σύμφωνα με τη συγγραφέα τη μεγάλη αξία που είχαν οι γυναίκες εκείνη την εποχή, το οποίο έρχεται σε πλήρη αντίθεση με ό,τι συμβαίνει σήμερα που οι άνδρες απαιτούν να πάρουν, αντί να δώσουν, για να νυμφευτούν με την αγαπημένη τους. ⁸⁸⁹

Από την άλλη πλευρά, η Stanton, στους ισχυρισμούς των επικριτών της, πως εστιάζει χωρίς λόγο σε ιστορίες από την Παλαιά Διαθήκη για να δείξει μόνο τα πάθη και τις ανήθικες κινήσεις των προσώπων της Βίβλου, εκείνη απαντά πως, στον ‘Λόγο του Θεού’ υποκλίνεται με ταπεινότητα και σεβασμό και πως δεν υπάρχουν λόγια για να περιγράψει την αγάπη, την πίστη και τον θαυμασμό της στο Θεό. ⁸⁹⁰ Η συγγραφέας με

⁸⁸⁷ Cady, E. (1895-98). op. cit., σ.49.

⁸⁸⁸ Ibid, σ.58.

⁸⁸⁹ Ibid, σ.58.

⁸⁹⁰ Cady, E. op. cit., σ.61.

αυτά της τα λόγια δεν αφήνει κανένα περιθώριο για αμφισβήτηση της πίστης της. Η ίδια υποστηρίζει επίσης πως, το γεγονός πως κατακρίνει τα πταίσματα της Σάρα, της Ρεβέκκα και της Ραχήλ, μέσα στο βιβλίο της, αυτό δεν σημαίνει ότι επισκιάζεται η αλήθεια της Δεββώρα, της Όλδα και της Αστί.⁸⁹¹ Μέσα από τον ισχυρισμό της αυτό, γίνεται σαφές στον αναγνώστη πως η Stanton δεν έχει καμία διάθεση αποδόμησης ή απόρριψης της θρησκείας της και της Βίβλου αντίστοιχα. Αν υπήρχε τέτοια πρόθεση εκ μέρους της τότε αυτόματα θα εντασσόταν στο φεμινιστικό κίνημα, με τη μορφή που είχε πάρει στη Δύση. Από τη στιγμή που ήθελε να εγκολπώσει τη φεμινιστική σκέψη της εποχής στη Βίβλο, τότε μέσα από αυτή την ανάγκη της, σύμφωνα με τη γράφουσα, γεννήθηκε και ιδέα της φεμινιστικής θεολογίας. Η ανάγκη αυτή της Stanton και των άλλων γυναικών που συνεργάστηκαν μαζί της δεν προέκυψε τυχαία.

Η παρούσα διατριβή διαπιστώνει πως υπάρχει μια δομική διαφορά, ανάμεσα στον αγγλοαμερικανικό και στον γαλλικό φεμινισμό. Η δομική διαφορά, όπως αναφέρθηκε σε συγκεκριμένο κεφάλαιο, έχει να κάνει με την παραδοχή του Τοκβίλ πως «τις αγγλοαμερικανικές κοινωνίες τις γέννησε η θρησκεία και συνεπώς στις Η.Π.Α. η θρησκεία συγγέεται με όλες τις εθνικές συνήθειες και όλα τα αισθήματα που γεννά η πατρίδα, και αυτό της δίνει ιδιαίτερη δύναμη».⁸⁹² Οι κουακέρες φεμινίστριες της Αμερικής δεν θα μπορούσαν να υπερασπιστούν τη γυναικεία τους ταυτότητα, εγκαταλείποντας τη θρησκευτική τους πίστη. Άρα, ο συγκερασμός των δύο ασύμβατων τάσεων για τα νεωτερικά δεδομένα, στη μετανεωτερικότητα βρήκε το πλαίσιο αναφοράς που του ταιριάζει.

⁸⁹¹ Ibid, σ.61

⁸⁹² Ντε Τοκβίλ, Α. (2008). op. cit., σ.437.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ: Ιστορικό-Αναλυτικό πλαίσιο

3^ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η θέση της Γυναίκας στην Ελλάδα του ΠΑΣΟΚ

3.1 Οι απαρχές του ελληνικού γυναικείου κινήματος και η σημασία της εκπαίδευσης

Το γυναικείο ζήτημα στη Δύση τέθηκε αρχικά από γυναίκες που ήταν μορφωμένες. Αυτές με τη σειρά τους μέσα από τον αγώνα τους φρόντισαν να κινητοποιήσουν τις γυναίκες όλων των κοινωνικών τάξεων. Στο νεοϊδρυθέν ελληνικό κράτος ο αριθμός αυτός των μορφωμένων γυναικών που θα μπορούσαν να ηγηθούν της γυναικείας αφύπνισης ήταν πολύ περιορισμένος.⁸⁹³ Για την ακρίβεια το ζήτημα της γυναικείας εκπαίδευσης ήταν σχεδόν ανύπαρκτο τα πρώτα χρόνια της απελευθέρωσης της Ελλάδας.⁸⁹⁴ Οι αναλφάβητες Ελληνίδες ανέρχονταν το 1837 στο 93% του γυναικείου πληθυσμού.⁸⁹⁵ Η απογοητευτική εικόνα που παρουσίαζε η Αθήνα δεν είχε καμία σχέση με τις προεπαναστατικές προσδοκίες για αναγέννηση του κλασσικού πνεύματος της Αρχαίας Ελλάδας. Η Αθηναϊκή κοινωνία μετά τη μετατροπή της σε πρωτεύουσα φαίνεται να οργανώνεται κοινωνικά «σε μια προοπτική ρήξης με τις πολιτισμικές της ρίζες».⁸⁹⁶ Το ζήτημα φαίνεται να εντοπίζεται μεταξύ των άλλων και από Αμερικανούς ιεραποστόλους, οι οποίοι οργάνωσαν αποστολές στην ευρύτερη περιοχή της Μεσογείου τα έτη 1820-1840.

Η Ελλάδα ήταν ένα από τα μέρη τα οποία επέλεξαν να δράσουν για να μορφώσουν και να “εξυψώσουν ηθικά” το λαό της, τα πρώτα χρόνια μετά την Ελληνική Επανάσταση, καθώς η στροφή προς το δυτικό πολιτισμό, «έμοιαζε να επιβάλλεται σαν ένα είδος εθνικής αναγκαιότητας».⁸⁹⁷ Σε χαρακτηριστικό απόσπασμα αλληλογραφίας των

⁸⁹³ «Οι γυναίκες δηλαδή προορίζονται για τον ιδιωτικό χώρο της οικογένειας, που συνιστά το κύριο πεδίο των αγώνων τους, και η εκπαίδευσή τους χωριστή από αυτή των αγοριών θα πρέπει να υπηρετεί αυτό τον βιολογικά προσδιορισμένο κοινωνικό τους προορισμό». Δαλακούρα, Κ., & Ζιώγου-Καταστεργίου, Σ. (2015). *Η εκπαίδευση των γυναικών – Οι γυναίκες στην εκπαίδευση (18ος -20ος αιώνας) Κοινωνικοί, ιδεολογικοί, εκπαιδευτικοί μετασχηματισμοί και η γυναικεία παρέμβαση*. Αθήνα, σ.30

⁸⁹⁴ Χαρακτηριστική αντίληψη της εποχής για την γυναικεία εκπαίδευση διαβάζουμε στο υπόμνημα προς το Υπουργείο παιδείας το 1865 του καθηγητή του Πανεπιστημίου Αθηνών, ο Ν. Σαρίπολος, ο οποίος αναφέρει: «Αι παρατηρήσεις μου μ’ έφεραν εις το αλάνθαστο συμπέρασμα, ότι αι χειρότεροι σύζυγοι και μητέρες γίνονται εκείνοι όσοι εν τοις Παρθεναγωγείοις εξετράφησαν» και συνεχίζει «η νέα κόρη δεν πρέπει ποτέ να χωρίζεται του οίκου». Βαρικά, Ε. (2011). *Η Εξέγερση των Κυριών-Η γένεση μιας φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα 1833-1907*. Αθήνα: Παπαζήσης, σ.80-81.

⁸⁹⁵ Τσουκαλάς, Κ. (1977). *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*. Αθήνα: Θεμέλιο, σ.393.

⁸⁹⁶ Βαρικά, Ε. (2011). *op. cit.*, σ.40.

⁸⁹⁷ Βαρικά, Ε. (2011). *ibid*, σ.41.

Μισσιονάριων διαβάζουμε για τους Έλληνες, πως «είναι ένας ιδιαίτερος λαός. Κανένα άλλο έθνος σε αυτά τα μέρη δεν δείχνει τέτοια δίψα για μάθηση όπως αυτοί. Είναι ένα εθνικό χαρακτηριστικό, μια εθνική ιδιαιτερότητα, όταν κανείς τους συγκρίνει με άλλους γείτονές τους. Μέσα σε αυτή την εξαίρεση έχουν και τα ελαττώματα των αρχαίων Ελλήνων- γρήγορη αντίληψη, διορατική κατανόηση και ζωηρή φαντασία μαζί με διεφθαρμένη φύση. Αυτό που χρειάζονται για να γίνουν ο πιο ενδιαφέρων και χρήσιμος λαός στην Ανατολή είναι η καθαγιασμένη επίδραση του Ευαγγελίου. Εντούτοις, το Γαλλικό έθνος προς το παρόν, ασκεί μεγάλη επίδραση στην εκπαίδευση και θα ασκήσει ακόμα μεγαλύτερη. Αυτό οφείλεται εν μέρει στο ενδιαφέρον που έδειξαν οι Γάλλοι για τα ελληνικά πράγματα. Ένα γαλλικό επιστημονικό σώμα τελευταία ερεύνησε τις αρχαιότητες, τη γεωγραφία και τους φυσικούς πόρους της χώρας. Γάλλοι που ζουν ανάμεσα στους Έλληνες, έτοιμοι να τους μεταδώσουν τις γνώσεις τους και κάθε βοήθεια, συντελούν ώστε η γαλλική γλώσσα να θεωρείται από τους Έλληνες ως ένα ουσιώδες μέρος της παιδείας τους. Αυτό ανοίγει τη δίοδο επίσης για τη διοχέτευση της γαλλικής φιλολογίας και έτσι οι Έλληνες υπάρχει περίπτωση να γίνουν άπιστοι, όπως οι Γάλλοι. Τα γαλλικά βιβλία θα μεταφραστούν περισσότερο από κάθε άλλο και σίγουρα θα γεμίσουν την Ανατολή με τις κακές ιδέες και τα αισθήματα του Βολτέρου και των αθεϊστών συνεργατών του. Αν ελπίζουμε να φέρουμε το καλό στη Μεσόγειο δεν πρέπει να αδιαφορήσουμε για τους Έλληνες».⁸⁹⁸ Από το παραπάνω απόσπασμα εκτός των άλλων αντιλαμβανόμαστε πως στο κομμάτι της εκπαίδευσης στην Ελλάδα υπήρχαν δύο βασικοί άξονες, ο Αμερικανικός εμφορούμενος από τις προτεσταντικές αντιλήψεις και ο Γαλλικός εστιασμένος στις ιδέες του Διαφωτισμού. Στην ίδια κατεύθυνση κινείται και ο Κορδάτος (1974) ισχυριζόμενος πως «η Ελληνική αστική τάξη έδωσε αυτή την κατεύθυνση που ήθελε στην εκπαίδευση. Το εκπαιδευτικό της πρόγραμμα δεν ήταν μόνο να μάθουν τα παιδιά της γράμματα μα και να σπουδάσουν τις φυσικές επιστήμες. Αυτή ήταν η τάση της εποχής».⁸⁹⁹ Εμείς θα επικεντρώσουμε κυρίως στην αμερικανική συνιστώσα, απόρροια της οποίας ήταν και η ίδρυση του πρώτου σχολείου θηλέων στην Αθήνα.

Στην Ανατολική Μεσόγειο ήρθαν να εργαστούν τα μέλη «δύο κυρίως ιεραποστολικών εταιρειών, του Αμερικανικού Συμβουλίου Επιτρόπων για Ιεραποστολές στο Εξωτερικό (American Board of Commissioners for Foreign Missions-ABCFM) και της

⁸⁹⁸ Παπαγεωργίου, Ν. Σ. (2001). *Αμερικανοί Ιεραπόστολοι στην Ελλάδα 1820-1850*. Αθήνα: Δωδώνη, σ.65-67.

⁸⁹⁹ Κορδάτος, Γ. (1974). *op. cit.*, σ.29.

Ιεραποστολικής Εταιρείας των Επισκοπαλιανών (Missionary Society of the Protestant Episcopal Church). Μια ακόμα εταιρεία μικρότερης εμβέλειας, ο Ελληνικός Σύνδεσμος Κυριών του New Haven, έστειλε αποστολή στη Σμύρνη όπου το 1829 ιδρύει την Ανεξάρτητη Αμερικανική Αποστολή Σμύρνης. Στην Κωνσταντινούπολη από την άλλη πλευρά με πρωτοβουλία του ABCFM ιδρύεται ιεραποστολή το 1831 από το William Goodell. Ενώ στην ίδια περιοχή λίγα χρόνια αργότερα το 1839 εγκαταστάθηκε ο John J. Robertson, μέλος της Ιεραποστολικής εταιρείας των επισκοπαλιανών».⁹⁰⁰

Σύμφωνα με την Παυλίνα Νάσιουτζικ, «ο 18^{ος} αιώνας αποτελεί για την Αμερική μια εποχή ‘αποθρησκευοποίησης της θρησκείας’. Η αποθρησκευοποίηση αυτή συμβαδίζει με την επιθετική επέκταση του προτεσταντισμού προς όλους τους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας και τη μετατροπή του σε δομικό στοιχείο της αμερικανικής ιδεολογίας. Η αποθρησκευοποίηση της θρησκείας συνοδεύεται από την ταυτόχρονη ιεροποίηση των αμερικανικών θεσμών. Η ιεροποίηση αυτή οδηγεί στην επανασύνδεση της θρησκείας με το κράτος και αποτελεί παρέκκλιση του αμερικανικού προτεσταντισμού από τον ευρωπαϊκό, καθώς ο τελευταίος χαρακτηρίζεται από το διαχωρισμό θρησκείας-κράτους».⁹⁰¹

Για τους μισσιονάριους πρωταρχικός σκοπός ήταν η μόρφωση του λαού στον οποίο απευθύνονταν, μέσα από την οποία θα επιτυγχανόταν η σωτηρία της ψυχής του, αφού θα είχε την ευκαιρία να διαβάσει ο ίδιος τις αλήθειες της Αγίας Γραφής. Αναφορικά με την Ελλάδα σε μια επιστολή με οδηγίες προς τους μισσιονάριους η ABCFM έγραφε: «Στο σύνολό του ο ελληνικός λαός δεν είναι έτοιμος να αντιληφθεί ή να ενδιαφερθεί για τις εκδόσεις μας ή τις εταιρείες μας μέχρις ότου με την επίδραση της εκπαίδευσης αποκτήσει όρεξη για διάβασμα και σοβαρή σκέψη. Οι Έλληνες μπορούν να χτίσουν σχολεία, χρειάζονται όμως βιβλία που αυτή τη στιγμή δεν μπορούν να τυπώσουν μόνοι τους και αυτά ζητούν από τους ξένους και ιδιαίτερα από τους Αμερικανούς. Οι Ευρωπαίοι τους ελευθέρωσαν αλλά οι Αμερικανοί θα τους διαφωτίσουν».⁹⁰² Για την επίτευξη του εκπαιδευτικού σκοπού σημαντικός αρωγός ήταν η τυπογραφία. Αρχικά υπήρξε η σκέψη το ελληνικό τυπογραφείο των εργασιών της αποστολής να εγκατασταθεί στη Σμύρνη αλλά με την εμπόλεμη κατάσταση στην περιοχή τα σχέδια

⁹⁰⁰ Παπαγεωργίου, Ν. Σ. (2001). *op. cit.*, σ.32-37. Και στο James, E. T., James, J. W., & Boyer, P. S. (1971). *Radcliffe College, Notable American Women, 1607-1950: A Biographical Dictionary*. Harvard University Press, σ.191-193.

⁹⁰¹ Νάσιουτζικ, Π. (2000). Ο αμερικανικός προτεσταντισμός από τη θρησκεία στην πολιτική: όψεις της διαμόρφωσης της θεωρίας για την παγκόσμια τάξη, στο Εταιρεία σπουδών νεοελληνικού πολιτισμού και γενικής παιδείας, *Διήμερο Συνέδριο ‘Τα Βαλκάνια χτες- σήμερα’*, Αθήνα: Ίδρυμα Μωραΐτη, σ.36.

⁹⁰² Παπαγεωργίου, Ν. Σ. (2001). *ibid*, σ.54-56.

άλλαξαν και πιο ασφαλής προορισμός όσον αφορά στις πολιτικές εξελίξεις με την κήρυξη του Αγώνα της Ανεξαρτησίας των Ελλήνων το 1821, απεδείχθη η Μάλτα που βρισκόταν τότε κάτω από αγγλική κυριαρχία.⁹⁰³

Αν λοιπόν η μόρφωση των γυναικών αποτελεί θεμέλιο για το γυναικείο κίνημα, τότε το θεμέλιο αυτό στην Ελλάδα μετά την Ελληνική Επανάσταση τέθηκε το 1831, όταν οι αιδεσιμότατοι Χίλλ⁹⁰⁴ και Ρόμπινσον ξεκίνησαν από τη Νέα Υόρκη μαζί με τις οικογένειές τους, ως μέλη της «κοινότητας των Επισκοπιανών Μισσιονάριων, με σκοπό να ιδρύσουν σχολεία. Στην Αθήνα, όπου αγόρασαν οικόπεδο για να εγκατασταθούν και να χτίσουν το μόνιμο οικοδόμημα για το σχολείο των αρρένων, η σύζυγος του Χίλλ, Φανή Χίλλ, άνοιξε κι αυτή σχολείο για κορίτσια στο κελάρι του σπιτιού τους».⁹⁰⁵ Η σχολή Χίλλ υπήρξε το πρώτο σχολείο θηλέων που λειτούργησε στην πρόσφατα απελευθερωμένη χώρα.⁹⁰⁶ Οι μαθήτριές του μεγαλώνοντας, αποτέλεσαν τις σημαντικότερες εκπροσώπους, της θηλυκού γένους πνευματικής ελίτ της εποχής, οι οποίες στελέχωσαν τα πρώτα σχολεία που φτιάχτηκαν σε όλη την Ελλάδα και μερικές φορές το πεδίο τους ξεπερνούσε τα όρια της Ελλάδας. Ενδεικτικό της μεγάλης αποδοχής που είχε το σχολείο αποτελεί το γεγονός πως ακόμα και «ο Βασιλιάς ήταν τόσο βαθιά εντυπωσιασμένος από τη δουλειά του, που πρότεινε στο Χίλλ να πάρει κορίτσια εσωτερικά στο σχολείο από διαφορετικές περιοχές της τότε Ελλάδας και να τα εκπαιδεύσει ως δασκάλες, με σκοπό να τις στείλει πίσω στις περιοχές τους, να οργανώσουν καινούργια σχολεία και να συμβάλλουν στη διεύρυνση της γυναικείας εκπαίδευσης στην Ελλάδα».⁹⁰⁷ Ο Χίλλ συναίνεσε στην πρόταση του Βασιλιά και έτσι «το Αμερικανικό σχολείο Μισσιονάριων, αποτέλεσε το πρώτο κύτταρο γύρω από το οποίο δομείται το εκπαιδευτικό σύστημα της Ελλάδας»⁹⁰⁸.

Πιο συγκεκριμένα οι απόφοιτες του σχολείου στελέχωσαν πολλά από τα σχολεία σε όλη τη χώρα. Αν και οι μελέτες για τη ζωή και το έργο των γυναικών παιδαγωγών είναι περιορισμένες στην ελληνική βιβλιογραφία, εντούτοις πρόσφατα στο πλαίσιο του ενδιαφέροντος για τον έμφυλο χαρακτήρα της εκπαίδευσης άρχισε να στρέφεται το

⁹⁰³ Κισκήρα, Κ. (1997). *Προτεστάντες ιεραπόστολοι στην καθ' ημάς ανατολή, 1819-1914: Η δράση της American board*. Αθήνα: Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών (τόμος 12), σ.113. Διαθέσιμο και στο <http://dx.doi.org/10.12681/deltiokms.77> (τελευταία πρόσβαση στις 5/6/2018)

⁹⁰⁴ Αναλυτικότερα για τη σχολή Χίλλ βλέπε στο δικτυακό τόπο: <http://www.hill.gr/article.php?cat=8>, (τελευταία πρόσβαση στις 9/11/2017)

⁹⁰⁵ Μόσχου-Σακορράφου, Σ. (1990). *op. cit.*, σ.66.

⁹⁰⁶ Παρθενάγωγείο Χίλλ, *Σχολή Χίλλ 1831-1991*, σ.2.

⁹⁰⁷ Stephens, J. L. (1839). *Incidents of Travel in Greece, Turkey, Russia and Poland*. Edinburgh: William and Robert Chambers, σ.16.

⁹⁰⁸ Stephens, J. L. (1839). *op. cit.*, σ.16.

ερευνητικό ενδιαφέρον προς τη γυναικεία εκπαιδευτική συμβολή και παιδαγωγική παρουσία.⁹⁰⁹

Ένα παράδειγμα γυναίκας παιδαγωγού, που αξίζει να μνημονευτεί, αποτελεί η δραστήρια απόφοιτη της σχολής Χίλλ, Καλλιόπη Κεχαγιά. Η Κεχαγιά με καταγωγή από την Προύσα αποφοίτησε από το Παρθεναγωγείο της Χίλλ και συνέχισε τις σπουδές της στο Αρσάκειο στην Αθήνα και έπειτα στο Λονδίνο.⁹¹⁰ Το 1858 έως το 1860 διετέλεσε υποδιευθύντρια του Παρθεναγωγείου Χίλλ.⁹¹¹ Το 1872-1875 στην Αθήνα με πρωτοβουλία της Καλλιόπης Κεχαγιά συστήνεται ο «Σύλλογος Υπέρ της Γυναικείας Παιδείσεως»⁹¹² και τελεί υπό την προστασία της Βασίλισσας Όλγας που ήταν πάντα πρόθυμη να υποστηρίξει κάθε νέα κοινωνική προσπάθεια.⁹¹³ Ο σύλλογος ανέλαβε και την ίδρυση του Προτύπου Ελληνικού Παρθεναγωγείου, του οποίου πρώτη διευθύντρια υπήρξε η Κεχαγιά ως το 1898. Το 1898 διορίστηκε η πρώτη γυναίκα επόπτης όλων των Σχολών και Διδασκαλείων της Φιλεκαπαιδευτικής Εταιρίας. Παράλληλα, το 1874⁹¹⁴ θα συσταθεί ο Σύλλογος Υπέρ της Γυναικείας Παιδείσεως της Κωνσταντινούπολης⁹¹⁵, όπου με τις χορηγίες του Ζάππα θα χτιστεί το Ζάππειο Παρθεναγωγείο Κωνσταντινουπόλεως. Η Κεχαγιά θα διατελέσει διευθύντρια του σχολείου για δεκατρία χρόνια 1875-1888.⁹¹⁶ Τόσο μεγάλη ήταν η φήμη της στην εκπαιδευτική κοινότητα, που η κυβέρνηση Αλεξάνδρου Κουμουνδούρου της ζήτησε να

⁹⁰⁹ Ενδεικτική βιβλιογραφία: Κούλα Ξηραδάκη, *Ευανθία Καΐρη (1799-1866): Η πρώτη Ελληνίδα της νεότερης Ελλάδας που διέδωσε τη μάρφωση* (Αθήνα: Κέδρος, 1984)· *Παιδαγωγική-Ψυχολογική Εγκυκλοπαίδεια-Λεξικό*, λήμματα «Καλλισπέρη Σεβαστή» και «Λασκαρίδου Αικατερίνη» (συντάκτρια λημμάτων Σ. Ζιώγου-Καραστεργίου)· Σιδηρούλα Ζιώγου-Καραστεργίου, «“Αγωνίστηκα όμως απεγνωσμένα και νίκησα” : Η εξέλιξη της γυναικείας εκπαίδευσης στην Ελλάδα από την Ελισάβετ Μαρτινέγκου και την Ευανθία Καΐρη ως την Αγγελική Παναγιωτάτου», στο *Πρακτικά Συνεδρίου Εκπαίδευση και Ισότητα Ευκαιριών*, επιμ. Νώντας Παπαγεωργίου (Αθήνα: Γενική Γραμματεία Ισότητας, 1995), 77-83· Μαρία Βαϊνά, «Γυναίκες παιδαγωγοί: Ένας απολογισμός της γυναικείας συμβολής στο χώρο της παιδαγωγικής», στο *Φύλο και σχολική πράξη*, επιμ. Βασιλική Δεληγιάννη και Σιδηρούλα Ζιώγου (Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1997), 154-175· Δημήτριος Πολέμης, επιμ., *Ευανθία Καΐρη: Διακόσια χρόνια από τη γέννησή της 1799-1999, Πρακτικά Συμποσίου, Άνδρος 4 Σεπτεμβρίου 1999* (Άνδρος: Καΐρειος Βιβλιοθήκη, 2000)· Σιδηρούλα Ζιώγου-Καραστεργίου, επιμ., *Γυναίκες στην ιστορία των Βαλκανίων: ιστορίες ζωής γυναικών εκπαιδευτικών* (Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2010)· Χρύσα Χρονοπούλου-Πανταζή, *Ρόζα Ιμβριώτη* (Αθήνα: Εμπειρική, 2011)· Έφη Κάννερ, *Έμφυλες κοινωνικές αναζητήσεις από την οθωμανική αυτοκρατορία στην Ελλάδα και Τουρκία: Ο κόσμος μιας ελληνίδας δασκάλας* (Αθήνα: Παπαζήσης, 2012)· Σοφία Ντενίση, *Ανιχνεύοντας την «αόρατη» γραφή: γυναίκες και γραφή στα χρόνια του ελληνικού Διαφωτισμού-Ρομαντισμού* (Αθήνα: Νεφέλη, 2014).

⁹¹⁰ Βουτηράς, Σ. (1925). *Καλλιόπη Κεχαγιά 1839-1905*. Αθήνα: Εστία, σ.8.

⁹¹¹ Βουτηράς, Σ. *ibid*, σ.9.

⁹¹² *Ibid*, σ.15.

⁹¹³ Μόσχου-Σακορράφου, Σ. (1990). *op. cit.*, σ.79.

⁹¹⁴ Σαρίογλου, Ε. (2011). Η Επιρροή της Τουρκικής Πολιτικής στην Ελληνική Εκπαίδευση της Πόλης 1923-1974. Αθήνα: ΙΔΙΣΜΕ, σ.63.

⁹¹⁵ «Ο Σύλλογος Υπέρ της Γυναικείας Παιδείσεως ιδρύθηκε με πρωτοβουλία του Ηροκλή Βασιάδη». Σαρίογλου, Ε. (2011). *ibid*. 63.

⁹¹⁶ Βουτηράς, Σ. *ibid*, σ.20.

συνεργαστούν για την αναδιοργάνωση των παρθεναγωγείων της χώρας.⁹¹⁷ Σημαντική επίσης ήταν η συνεισφορά της και στην αναμόρφωση του σωφρονιστικού συστήματος της Ελλάδας. Πιο συγκεκριμένα, ενήλικες και παιδιά συμβίωναν στις ίδιες φυλακές σε συνθήκες άθλιες μέσα στην αρρώστια και τη διαφθορά. «Η Κεχαγιά συστήνει την Εν Χριστώ Αδελφότητα των Κυριών, η οποία τέθηκε υπό την αιγίδα της βασίλισσας Όλγας. Το αποτέλεσμα της προσπάθειας ήταν να συγκροτηθεί μέσα στις φυλακές Συγγρού το Τμήμα Παίδων. Ο Δήμος Αθηναίων αναγνωρίζοντας την σημασία του εγχειρήματος δώρισε το οικόπεδο όπου με χρήματα του Γ. Αβέρωφ, χτίστηκαν οι φυλακές ανηλίκων. Παράλληλα, η Κεχαγιά διοργανώνει ειδικό θεραπευτήριο καταδίκων στις φυλακές Συγγρού και το 1901 ιδρύει τις γενικές γυναικείες φυλακές».⁹¹⁸

Ο Αμερικανός περιηγητής John Lloyd Stephens στο βιβλίο του σχετικά με τη δραστηριότητα της σχολής Χιλ αναφέρει πως «λίγα χρόνια από την ελληνική επανάσταση, η γυναικεία εκπαίδευση ήταν κάτι εντελώς ξένο στην τότε Ελλάδα και οι γυναίκες όλων των τάξεων ήταν στο πιο αξιοθρήνητο επίπεδο της άγνοιας. Οι μαθήτριες την πρώτη μέρα λειτουργίας του σχολείου δεν ξεπερνούσαν τις 20 και την περίοδο της επίσκεψής του είχαν φτάσει τις 500».⁹¹⁹ Ήταν πολύ σημαντικό για τους ιεραπόστολους να συμβάλουν στην ανοικοδόμηση της Ελλάδας και ο πλέον ενδεδειγμένος τρόπος ήταν η εκπαίδευση. Μέσα στο πρόγραμμα σπουδών περιλάμβαναν και τη θρησκευτική εκπαίδευση προσέχοντας βέβαια «να μην προσβάλλουν το έντονο θρησκευτικό αίσθημα των Ελλήνων. Γι' αυτό το λόγο, το μάθημα της μέρας περιλάμβανε πάντα απόσπασμα από το Ευαγγέλιο της (Ορθόδοξης) Εκκλησίας τους».⁹²⁰ Και συνεχίζει, «έχω επισκεφτεί πολλά σχολεία Μισσιονάριων της Ανατολής αλλά δεν γνωρίζω άλλο ίδρυμα που να υπόσχεται τόσο σίγουρα αξιόλογα αποτελέσματα (όπως το σχολείο αυτό)».⁹²¹ Στο ίδιο βιβλίο ο John Lloyd Stephens θέλοντας να τονίσει τη σημασία του σχολείου Θηλέων γράφει χαρακτηριστικά πως, «αν οι γυναίκες είναι μορφωμένες οι άνδρες δεν μπορούν να παραμείνουν αδαείς, αν οι γυναίκες είναι διαφωτισμένες με τη θρησκεία, οι άνδρες δεν μπορούν να παραμείνουν ευτελισμένοι και εκφυλισμένοι Χριστιανοί».⁹²² Η Καλλιρόη Παρρέν

⁹¹⁷ Βουτηράς, Σ. (1925). *op. cit.*, σ.9-10.

⁹¹⁸ Βουτηράς, Σ. *ibid*, σ.22-24.

⁹¹⁹ Stephens, J. L. (1839). *op. cit.*, σ.15.

⁹²⁰ Stephens, J. L. *ibid*, σ.15.

⁹²¹ *Ibid*, σ.15.

⁹²² *Ibid*, σ.16.

ομοιώνοντας ως προς την άποψη αυτή γραφεί στο βιβλίο της ότι «στη γυναίκα στηρίζεται η ευημερία της πατρίδος, όπως πάνω της εδραιώνεται η θρησκευτική πίστη, της γυναικός την πίστη προσπαθεί να κλονίσει πρώτα (ο κατακτητής), αυτής την καρδιά να κατακτήσει. Ο ηθικός θάνατος, ο οποίος επιβάλλεται στη ψυχή και το σώμα της Ελληνίδας, οδηγεί στην εξάντληση, στην εξαφάνιση της φυλής ολόκληρης».⁹²³ Η Μαρία Δεσύπρη το 1922 γράφει για τη σπουδαιότητα της παρουσίας της γυναίκας ως δασκάλας στην εκπαίδευση, πως «η κοινωνική ανατροφή στο σχολείο δεν είναι έργο μονάχα γυναικείο. Μα νομίζω, πως η γυναίκα στο σημείο αυτό, μπορεί να κάνει περισσότερα από τον άνδρα, γιατί είναι πάντα πλησιέστερα στην ψυχή του παιδιού, μπορεί να νιώσει βαθύτερα το συναισθηματικό του κόσμο και να χτίσει όχι μόνο πάνω στη σκέψη, μα και πάνω στο αίσθημα, όπως δεν θα μπορούσε ο άνδρας».⁹²⁴ Εντούτοις συνεχίζει πως «για να φέρει αποτέλεσμα το έργο της κοινωνικής ανατροφής, θα χρειαστεί να περάσουν γενεές. Οι πνευματικές μεταβολές στην ιστορία της ανθρωπότητας, ξετυλίγονται πολύ αργά, μα μονάχα ότι βασίζεται σ' αυτές μπορεί και να ζήσει».⁹²⁵ Άρα, ο δρόμος για την κοινωνική ανοικοδόμηση της Ελλάδας δεν περνούσε μόνο μέσα από την εκπαίδευση, αλλά κυρίως μέσα από τη γυναικεία εκπαίδευση. Η μορφωμένη γυναίκα θα αποτελούσε τον ακρογωνιαίο λίθο πάνω στον οποίο θα χτιζόταν η πνευματική και ηθική αναγέννηση της σύγχρονης Ελλάδας. Παράλληλα, η μόρφωση έδινε στις γυναίκες το εισιτήριο για μια όλο και μεγαλύτερη εμφάνισή τους στο δημόσιο χώρο πράγμα που θα αποτελούσε στοιχείο ομοιότητας της αθηναϊκής κοινωνίας με αυτές των ευρωπαϊκών πόλεων και άρα ένδειξη προσαρμογής και προόδου.⁹²⁶

Ο ρόλος βέβαια της σχολής Χίλλ στην τότε Ελλάδα ξεπερνούσε τα αυστηρά εκπαιδευτικά όρια και απλωνόταν σε όλο το φάσμα της κοινωνικής ζωής των Ελλήνων. Όπως μας ενημερώνει χαρακτηριστικά ο αμερικανός περιηγητής E. Dawkins, «ο Βρετανός πρέσβης, ο οποίος βρέθηκε στην Ελλάδα αρχικά με σκοπό να εργαστεί για 6 μήνες και παρέμεινε 10 χρόνια, ως απόκριση στον ισχυρισμό πως οι ΗΠΑ δεν εκπροσωπούνται στην Ελλάδα, ούτε καν με την παρουσία μιας προξενικής Αρχής, υποστήριξε με έμφαση πως εκπροσωπούνται καλύτερα από οποιαδήποτε άλλη

⁹²³ Παρρέν, Κ. (χ.χ.). *Ιστορία της Γυναικός ΣΥΓΧΡΟΝΟΙ ΕΛΛΗΝΙΔΕΣ 1530-1896*, Αθήνα: Εκ του τυπογραφείου Παρασκευά Λεώνη, σ.5.

⁹²⁴ Δεσύπρη, Γ. Μ. (1922). *op. cit.*, σ.13.

⁹²⁵ Δεσύπρη, Γ. Μ. (1922). *ibid*, σ.13.

⁹²⁶ Βαρικά, Ε. (2011). *op. cit.*, σ.100-101.

Ευρωπαϊκή χώρα, καθώς ο κύριος Χίλλ έχει περισσότερη επιρροή (στην Ελλάδα) από οποιοδήποτε άλλη πληρεξούσια Αρχή των άλλων χωρών».⁹²⁷

Η σχολή Χίλλ, επομένως, αποτέλεσε τον πλέον σημαντικό κρίκο στην αλυσίδα της γυναικείας εκπαίδευσης στην Ελλάδα. Προερχόμενοι δε οι ιδρυτές της από την άλλη πλευρά του Ατλαντικού, παρέσυραν μαζί τους ιδεολογικό φορτίο, με συγκεκριμένο εκπαιδευτικό και θρησκευτικό προσανατολισμό. Για να κατανοήσουμε τον ισχυρισμό, θα πρέπει να δούμε την εκπαιδευτική διαδικασία μέσα από το πρίσμα του 'κοινωνικού πραγματισμού' της Αμερικής του Dewey J., όπου το «σώμα των επιστημονικών ιδεών εντάσσεται σε μια υπερέχουσα κοινωνική προσταγή και υπηρετεί το συλλογικό συμφέρον. Ο κοινωνικός πραγματισμός κατανοεί το σχολείο ως προθάλαμο της ζωής, και όχι ως ένα προνομιούχο χώρο όπου ασκείται ο καθαρός λογισμός αποκομμένος από το πρακτικό μέλημα. Το σχολείο δεν είναι μουσείο νεκρών γνώσεων, αλλά εξομοίωση της κοινωνικής δράσης. Είναι ένα εργαστήριο δημιουργικότητας και αλληλεγγύης, όπου η κριτική σκέψη των νέων ανθρώπων κινητοποιείται για τη διευθέτηση πρακτικών καταστάσεων που μιμούνται την πολλαπλότητα και την αντιθετικότητα του κοινωνικού κόσμου. Ο δάσκαλος αντίστοιχα δεν είναι μια ιερή αυθεντία αλλά ο έμπειρος καταλύτης, αρωγός ή «διευκολυντής» (facilitator), που επινοεί το πλαίσιο εντός του οποίου ο μαθητής καλείται να αναπτύξει αδέσμευτο και ατρόμητο στοχασμό. Με τον τρόπο αυτό διαπλάθονται οι προσωπικότητες αυτές που είναι σε θέση όταν φτάσει η ώρα να αναλάβουν ηγετικό ρόλο, και να πρωτοστατήσουν στην διαδικασία της κοινωνικής αλλαγής».⁹²⁸

Αν από τις πιο αξιοπρόσεκτες γυναικείες προσωπικότητες της εποχής που βοήθησαν ενεργά στην προώθηση της γυναικείας εκπαίδευσης στην Ελλάδα ήταν η Καλλιόπη Κεχαγιά, η Καλλιρρόη Παρρέν⁹²⁹ συνέβαλε σημαντικά στην αφύπνιση της γυναικείας συνείδησης της ελληνίδας. Η Παρρέν⁹³⁰ αποτέλεσε την πιο σημαντική φωνή των

⁹²⁷ Stephens, J. L. (1839). op. cit., σ.20.

⁹²⁸ Βαλλιάνος, Σ. Π. (2002). op. cit., σ.263-265.

⁹²⁹ «Η Παρρέν γεννήθηκε το Μάιο του 1859 στο Ρέθυμνο της Κρήτης και το πατρικό της επώνυμο ήταν Σιγανού. Φοίτησε στη Σχολή Σουρμελή το 1867, ύστερα στις Καλόγριες του Πειραιά και τέλος στο Αρσάκειο, απ' όπου το 1878 πήρε το πτυχίο της δασκάλας. Αμέσως μετά ανέλαβε τη διεύθυνση του Παρθεναγωγείου της ελληνικής κοινότητας στην Οδησσό». Βλέπε στο δικτυακό τόπο <https://isotitafilon.wikispaces.com/Parren> (τελευταία πρόσβαση στις 21/12/2017)

⁹³⁰ Ενδεικτική βιβλιογραφία σχετικά με τη ζωή και το έργο της: Αναστασοπούλου Μαρία, 'Καλλιρρόη Παρρέν συνετή απόστολος της γυναικείας χειραφεσίας. Η Ζωή και το Έργο, Ηλιοδρόμιο', Αθήνα. Ψαρρά Αγγελίκα, 'Η «συνετή» ουτοπία της Καλλιρρόης Παρρέν, Επίμετρο και σχόλια στο *Η χειραφετημένη*', Εκάτη, Αθήνα, 1999. Ξηραδάκη Κούλα, 'Το φεμινιστικό κίνημα στην Ελλάδα. Πρωτοπόρες Ελληνίδες 1830-1936', Γλάρος, Αθήνα, 1988.

φεμινιστικών διεκδικήσεων των γυναικών της εποχής.⁹³¹ Ξεκίνησε τη δράση της για τη βελτίωση της θέσης της Ελληνίδας το 1887 με την έκδοση της εβδομαδιαίας «Εφημερίδος των Κυριών», της πρώτης ελληνικής εφημερίδας που οι συντάκτες της ήταν αποκλειστικά γυναίκες.⁹³² «Η εμφάνιση ενός φεμινιστικού ρεύματος στην Ελλάδα τις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αι., σε συνδυασμό με το γεγονός ότι οι γυναίκες την εποχή αυτή είχαν αποκτήσει κάποιες δυνατότητες πρόσβασης στο δημόσιο χώρο μέσα από τη φιλανθρωπία και την εθνικιστική δράση, θα δημιουργήσουν την ανησυχία στο κοινωνικό σύνολο ότι ανοίγεται ο δρόμος για την πολιτική χειραφέτηση των γυναικών».⁹³³

Το δημοσιογραφικό της έργο, και κυρίως η ‘Εφημερίς των Κυριών’ που εκδιδόταν ως το 1918, σταμάτησε λόγω της εξορίας της Παρρέν από την κυβέρνηση Βενιζέλου, την περίοδο του Εθνικού Διχασμού.⁹³⁴ Ένας από τους στόχους της Παρρέν ήταν να γίνουν δεκτές οι γυναίκες σε δημόσιες θέσεις, αν μη τι άλλο στα τηλεγραφεία, όπου η εργασία ήταν ελαφριά ώστε να αυξηθούν οι ευκαιρίες για ανεύρεση εργασίας. Η προσπάθεια της Παρρέν συνάντησε μεγάλες αντιδράσεις από τους άνδρες για λόγους ιδιοτελείς, γιατί φοβούνταν μήπως στερηθούν την ποικιλία των επαγγελμαμάτων που διέθεταν.⁹³⁵ Γι’ αυτό το λόγο προσπαθούσαν να περιορίσουν τις γυναίκες σε ένα μονοδιάστατο και στενό εργασιακό πλαίσιο χαρακτηρισμένο ως ‘γυναικείο’. Τη λύση βέβαια στο περιορισμένο αντικείμενο των γυναικείων θέσεων εργασίας θα την έδινε μερικά χρόνια αργότερα ο πόλεμος το 1918 όταν η ανάγκη για όλο και περισσότερους άνδρες στο μέτωπο θα άφηνε τις θέσεις του δημοσίου τομέα κενές. Πιο συγκεκριμένα σε πρακτικά του σωματείου της Αδελφής του Στρατιώτου διαβάζουμε σχετικά: «Έχουμε ακόμα υπ’ όψιν να καταρτίσουμε λόχο γυναικών που να είναι σε θέση να αντικαταστήσουν τους μάχιμους άνδρες που απασχολούνται σε δημόσιες υπηρεσίες».⁹³⁶ Συνεπώς, γίνεται φανερό πως η πραγματικότητα του πολέμου κάμπει τους ενδοιασμούς της κοινωνίας

⁹³¹ Μάλιστα στον τίτλο που της αποδίδουν «δημιουργού του γυναικείου ζητήματος εν Ελλάδι» για να δείξουν την σημασία που είχε η Παρρέν για το γυναικείο ζήτημα στην Ελλάδα εκείνη απαντά «Τα μεγάλα κοινωνικά ζητήματα, ως το γυναικείο δεν δημιουργούνται από εν άτομον αλλ’ είναι απόρροια μιας κοινωνικής καταστάσεως ανωμάλου... Γυναικείο ζήτημα υπήρχεν εις την Ελλάδα όπως υπήρχεν παντού, αφότου οι λαοί ησθάνθησαν την ανάγκην να ιδρύσουν τα θεμέλια των εθνικών και κοινωνικών οικοδομημάτων επί των βάσεων της αληθείας και της δικαιοσύνης». Εφημερίς των Κυριών, 14/03/1902.

⁹³² Μόσχου-Σακορράφου, Σ. (1990). *op. cit.*, σ.96.

⁹³³ Δ. Σαμίου, Τα πολιτικά δικαιώματα των ελληνίδων (1864 – 1952), σ.167. Διαθέσιμο και στο δικτυακό τόπο: <https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/mnimon/article/viewFile/8105/8034.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 21/12/2017)

⁹³⁴ Μόσχου-Σακορράφου, Σ. (1990). *ibid*, σ.104.

⁹³⁵ *Ibid*, σ.106-107.

⁹³⁶ ΕΚΚΛΗΣΙΣ της ΑΔΕΛΦΗΣ του ΣΤΡΑΤΙΩΤΟΥ, Αθήναι, 8 Μαρτίου 1918.

για το διαχωρισμό των επαγγελματιών σε γυναίκες και μη, και θέτει τις γυναίκες ισότιμους δρώντες στη δίνη του πολέμου.

Εντούτοις, οι Ελληνίδες της πρώτης περιόδου αφύπνισης της γυναικείας συνείδησης, όπως διαμορφώνεται στις πρώτες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα, δεν διεκδικούσαν ισότιμη ψήφο με τον άνδρα. «Δεν ζήτησα την πολιτική χειραφέτηση της γυναίκας, διότι το ζήτημα τούτο είναι πρόωρο για εμάς»,⁹³⁷ γράφει η Παρρέν στο ημερολόγιο της Εφημερίδα των Κυριών. Κύριος στόχος των διεκδικήσεων της γυναίκας ήταν το δικαίωμα στη μόρφωση και η εύρεση εργασίας, η οποία με της σειρά της θα οδηγούσε στην ανεξαρτησία των γυναικών. Συνεπώς, «οι φεμινίστριες της *‘Εφημερίδος των Κυριών’* θα αναφερθούν αρχικά, με άτολμο, αλλά θετικό τρόπο, στα πολιτικά τους δικαιώματα. Αμφισβητώντας την ταύτιση των γυναικών με τον ιδιωτικό και μόνο χώρο».⁹³⁸

Η κυρίαρχη άποψη για τη θέση της γυναίκας, την περίοδο εκείνη στην Ελλάδα, μέσα από το πρίσμα του νεοελληνικού Διαφωτισμού,⁹³⁹ απηχεί τις παραδοσιακές πατριαρχικές αντιλήψεις, οι οποίες έχουν μετριαστεί ως προς το ‘μισογυνισμό’ τους.

«Οι γυναίκες δηλαδή προορίζονται για τον ιδιωτικό χώρο της οικογένειας, που συνιστά ‘το κύριο πεδίο των αγώνων τους’, και η εκπαίδευση, χωριστή από την εκπαίδευση των αγοριών, θα πρέπει να υπηρετεί αυτόν τον βιολογικά προσδιορισμένο κοινωνικό τους προορισμό, ο οποίος κατά τον αιώνα αυτό αναβαθμίζεται· παύει πλέον να προσδιορίζεται αρνητικά ή να θεωρείται μια ‘φυσική’ λειτουργία και περιβάλλεται το ωραιοποιημένο έως ‘ιερό’ ένδυμα της κοινωνικής αποστολής· προβάλλεται ως το βάθρο της προόδου και της ευημερίας της ανθρωπότητας και –από τα μέσα του αιώνα και εξής– και της προαγωγής του έθνους».⁹⁴⁰

⁹³⁷ Παρρέν, Κ. (1890). *Ελληνίς γυνή του 19ου αιώνα εν τη Ιστορία, τη Φιλολογία και τη Φιλανθρωπία*. Αθήνα: Ημερολόγιον της Εφημερίδος των Κυριών, σ.92.

⁹³⁸ Δ. Σαμίου, Τα πολιτικά δικαιώματα των ελληνίδων (1864 – 1952), σ. 167. Διαθέσιμο και στο δικτυακό τόπο: <https://ejournals.e-publishing.ekt.gr/index.php/mnimon/article/viewFile/8105/8034.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 21/12/2017)

⁹³⁹ «Ο ελληνικός Διαφωτισμός υπήρξε μέρος της ευρύτερης φιλοσοφικής, πολιτικής και γενικότερα ιδεολογικής κίνησης που ονομάστηκε ευρωπαϊκός Διαφωτισμός. Αποτέλεσε, όπως και ο ευρωπαϊκός, μια ευρεία ανανεωτική πνευματική κίνηση, που επηρέασε ολόκληρη τη νοτιοανατολική Ευρώπη, με μεταφορά (μετακένωση) θα την ονομάσει ο Αδαμάντιος Κοραΐς) των ευρωπαϊκών διαφωτιστικών αρχών και ιδεών αλλά και ενσωμάτωση ιδεών που επιζούν από τη βυζαντινή παράδοση και αναζήτηση στοιχείων εθνικής συγκρότησης στον αρχαίο-ελληνικό κλασικό πολιτισμό. Τα θέματα που απασχολούν τη νεοελληνική διαφωτιστική σκέψη είναι τα αυτά με του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού: ο ορθός λόγος και η καλλιέργειά του, η επιστήμη και η προώθηση των πορισμάτων της, η ανεξίτηρη σκία, η παιδεία του «γένους» (και εδώ εντάσσεται ο μεγάλος διάλογος για τη γλώσσα που αναβιώνει το γλωσσικό ζήτημα) και η ελευθερία. Συνδέει όμως (από τον Αδαμάντιο Κοραΐ και εξής) την ελευθερία και την παιδεία /φωτισμό του γένους με την εθνική αφύπνιση και την εθνική/πολιτική ελευθερία». Δαλακούρα, Κ., & Ζιώγου-Καταστεργίου, Σ. (2015). *op. cit.*, σ.23.

⁹⁴⁰ Δαλακούρα, Κ., & Ζιώγου-Καταστεργίου, Σ. (2015). *op. cit.*, σ.30.

Μία σημαντική συνεισφορά της Παρρέν στο γυναικείο ζήτημα στην Ελλάδα μεταξύ άλλων, αποτελεί και η δημιουργία του «Λυκείου των Ελληνίδων» το 1910.⁹⁴¹ Βασικός σκοπός του σωματείου ήταν η διαφύλαξη των λαϊκών παραδόσεων, η διάσωση και διάδοση ελληνικών τραγουδιών και χορών, καθώς και η καλλιέργεια της λαϊκής τέχνης.⁹⁴² Έργο του λυκείου εκτός των άλλων υπήρξε και η οργάνωση του πρώτου γυναικείου συνεδρίου στην Αθήνα το 1921 και της πρώτης Έκθεσης Γυναικείας Εργασίας. Η Παρρέν τιμήθηκε από την Πολιτεία για τη σημαντική της κοινωνική προσφορά, με τον Αργυρό και το Χρυσό Σταυρό του Σωτήρος το 1912, ενώ το 1936 η Ακαδημία Αθηνών της απένειμε το αργυρό μετάλλιο για την εν γένει δράση της που περιλάμβανε μεταξύ άλλων την ίδρυση της σχολής της Κυριακής-η οποία αποτελούσε μέρος για τη μόρφωση απόρων γυναικών και κοριτσιών- τη συμβολή της στην ίδρυση του Ασύλου Ανιάτων και του Ασύλου της Αγίας Αικατερίνης, καθώς και την πρώτη στην Ελλάδα Οικοκυρική-Επαγγελματική Σχολή και τέλος για τη δημοσιογραφική της προσφορά.⁹⁴³

Όσον αφορά στο συγγραφικό της έργο, η Παρρέν, παρουσιάζει ιστορίες γυναικών της εποχής που με το ήθος τους και την κοινωνική τους προσφορά είναι αξιομνημόνευτες. Ιδιαίτερη μνεία κάνει στην Αγία Φιλοθέη, κατά κόσμο Φιλοθέη Βενιζέλου, που ήταν η πρώτη Ελληνίδα η οποία αγωνίστηκε για το δικαίωμα των γυναικών στην εκπαίδευση στην Ελλάδα. «Η Αγία Φιλοθέη ήταν η πρώτη που εργάστηκε συστηματικά υπέρ του γυναικείου φύλου, η οποία αφήφισε κάθε κίνδυνο σε μία εποχή που κανείς άνδρας από τους συγχρόνους της και καμιά ελληνική κοινότητα τόλμησε να επιχειρήσει κάτι υπέρ του καταπιεσμένου και μες την αμάθεια και το σκοτάδι καταδικασμένου φύλου μας».⁹⁴⁴ Στην αναλυτική εστίαση της Παρρέν είναι σαφείς οι θρησκευτικές αναφορές και το γυναικείο πρότυπο που θα πρέπει να ακολουθήσουν οι γυναίκες στην Ελλάδα. «Στις Μονές που ιδρύει» γράφει η Παρρέν για την Αγία Φιλοθέη, «διδάσκει και νουθετεί εκεί τις παρθένες κοπέλες και φιλοσοφεί μαζί τους, όπως αρμόζει σε γυναίκες ευσεβείς και αφοσιωμένες στο θεό».⁹⁴⁵ Σε μια προσπάθεια να αποκρυσταλλωθεί η θρησκευτικά προσανατολισμένη φεμινιστική σκέψη της Παρρέν, σε άλλο σημείο του

⁹⁴¹ Αναλυτικότερα για την ιστορία του Λυκείου Ελληνίδων βλέπε στο δικτυακό τόπο: <https://lykeionellinidon.com/istoria/> (τελευταία πρόσβαση στις 21/12/2017)

⁹⁴² <https://lykeionellinidon.com/istoria/> (τελευταία πρόσβαση στις 21/12/2017)

⁹⁴³ Αναλυτικότερα για τη ζωή και το έργο της Παρρέν βλέπε: Αναστασοπούλου, Μ. (2012). Καλλιπρόγη Παρρέν, Η Ζωή και το Έργο - Η Συνετή Απόστολος της Γυναικείας Χειραφεσίας. Αθήνα: Σύλλογος προς διάδοσιν ωφέλιμων βιβλίων.

⁹⁴⁴ Παρρέν, Κ. (χ.χ.), *op. cit.*, σ.9.

⁹⁴⁵ Παρρέν, Κ. (χ.χ.), *ibid.*, σ.10-11.

βιβλίου της τελευταίας διαβάζουμε για την Κυρά-Φροσύνη των Ιωαννίνων πως, «εάν ο Χριστός συγχωρεί την ωραία Μαγδαληνή και η μετάνοια την αγιάζει, βεβαίως η Φροσύνη που μια στιγμή μόνο παραπλανήθηκε η καρδιά της, η οποία προτίμησε τον οδυνηρό και φρικτό θάνατο από την ατίμωση που ο Αλί πασάς της πρότεινε, μετά την απομάκρυνση του υιού του από τα Ιωάννινα, δικαιούται να αναφέρεται ως μάρτυρας από τους πιο σύγχρονους και ως τέτοια να μνημονεύεται από εμάς».⁹⁴⁶

Την ίδια μάλιστα προσπάθεια μετριοπάθειας όσον αφορά στον ριζοσπαστισμό που εγγενώς φέρει το φεμινιστικό κίνημα, συναντάμε πολλά χρόνια αργότερα και στα λόγια της συγγραφέως και ποιήτριας Ρίτα Μπούμπη Παππά. Πιο συγκεκριμένα, σε συνέντευξή της το 1980 που φιλοξενείται σε περιοδικό της εποχής, διαβάζουμε πως, «..όποια ακόμα μεγαλύτερη πρόοδος κι αν σημειωθεί όσες επιδιώξεις μας κι αν επιτευχθούν, ας μη ξεχνούμε, η γυναίκα είναι και θα είναι η αιώνια αιχμάλωτη της φύσης. Πιστεύω, πως ο τίτλος της μητέρας-νοικοκυράς δεν είναι δα και υποδουλωτικός...Ο διπλός ρόλος της μητέρας-οικοκυράς και της εγαζόμενης έξω από το σπίτι της γυναίκας, είναι μάλλον μια υποδούλωση και εξάντληση των φυσικών της δυνάμεων. Ούτε και 'απελευθέρωση' πρέπει να θεωρείται ο εκτροχιασμός των ηθών, ο ελεύθερος έρωτας, οι αμβλώσεις, τα διαζύγια, η απειθαρχία, η οικογενειακή διάλυση. Ποτέ η γυναίκα δεν ήταν τόσο υπολογίσιμη, αποδοτική και σεβαστή όσο σήμερα».⁹⁴⁷ Κοντολογίς, από τα δύο αναφερθέντα αντιπροσωπευτικά παραδείγματα γυναικών που έπαιξαν σημαντικό ρόλο, της Κεχαγιά στην γυναικεία εκπαίδευση και της Παρρέν στην γυναικεία αφύπνιση, αντιλαμβανόμαστε τα χαρακτηριστικά που απέκτησε το γυναικείο κίνημα τα πρώτα χρόνια στην Ελλάδα, νοοτροπία όμως που διατηρήθηκε μέχρι πρόσφατα στην ελληνική κοινωνία. Αμφότερες οι γυναίκες αυτές αγωνίστηκαν με θέρμη για τη θέση της Ελληνίδας στην ελληνική κοινωνία αλλά πάντα οι σκέψεις τους βρίσκονταν σε αρμονία με τη θρησκευτική τους πίστη. Θα τολμούσαμε να υποστηρίξουμε πως έστω και καταχρηστικά ο φεμινιστικός λόγος της Παρρέν θα μπορούσε, μέσα από το πρίσμα της ιστορικής απόστασης, να μεθερμηνευτεί και να αναπλαισιωθεί σήμερα ως στοιχείο 'φεμινιστικής θεολογίας'.

⁹⁴⁶ Παρρέν, Κ. (χ.χ.), *op. cit.*, σ.90.

⁹⁴⁷ Φεμινιστικό περιοδικό 'Ανοιχτό Παράθυρο', Φλεβάρης-Μάρτης 1980, σελ. 23.

3.2 Το γυναικείο κίνημα στην Ελλάδα: από το συντηρητισμό στο σοσιαλισμό

Οι φεμινιστικοί αγώνες, όπως έλαβαν χώρα στη Δύση αναφορικά με την πολιτική ισότητα των δύο φύλων είχαν ως στόχο την κατάργηση του αποκλεισμού των γυναικών στους πολιτικούς θεσμούς. «Η ιστορία της πολιτικής ισότητας των δύο φύλων είχε πολλαπλό ενδιαφέρον: από τη μια, ενδιέφερε την εκάστοτε πολιτική εξουσία και τα κόμματα, αφού η παραχώρηση ψήφου στις γυναίκες θα άλλαζε το ποσοστό του πολιτικά αντιπροσωπευόμενου πληθυσμού, αυξάνοντας το εκλογικό σώμα. Από την άλλη, είχε σημασία για την κοινωνική θέση των γυναικών, της πολυπληθέστερης δηλαδή κατηγορίας πολιτών που στερούνταν των πολιτικών τους δικαιωμάτων. Κατά συνέπεια, η πολιτική χειραφέτηση των γυναικών δεν ήταν απλά ένα νομικό ζήτημα υπήρξε ζήτημα κοινωνικό, ιδεολογικό, πολιτικό και κομματικό».⁹⁴⁸

Αξίζει να αναφερθεί αρχικά πως όσον αφορά στα πολιτικά δικαιώματα των γυναικών στην Ελλάδα, στο σύνταγμα του 1927 γίνεται για πρώτη φορά αναφορά στο ενδεχόμενο διεύρυνσης πολιτικών δικαιωμάτων και στις γυναίκες.⁹⁴⁹ Ενώ αργότερα με βάση το Προεδρικό Διάταγμα της 5^{ης} Φεβρουαρίου 1930 παραχωρήθηκε ένα υποτυπώδες δικαίωμα ψήφου για τις δημοτικές και κοινοτικές εκλογές σε όσες γυναίκες γνώριζαν ανάγνωση και γραφή και ήταν άνω των 30 ετών, χωρίς να έχουν το δικαίωμα του εκλέγεσθαι. «Το 1934 η Βουλή ψήφισε τη μείωση του ορίου ηλικίας στα 25 χρόνια και υπέρ της εκλογιμότητας, διατάξεις που απορρίφθηκαν όμως από τη Γερουσία. Επίσης, όταν το 1949, η ηλικία μειώθηκε στα 21 χρόνια και δόθηκε το δικαίωμα του εκλέγεσθαι —για τις δημοτικές πάντα εκλογές— οριζόταν παράλληλα ότι μέχρι το 1953 θα μπορούσαν να ψηφίσουν μόνο όσες ήταν πάνω από 25 χρονών, χωρίς να μπορούν να εκλεγούν Δήμαρχοι και Κοινοτάρχες».⁹⁵⁰ Η Σαμίου καταληκτικά διευκρινίζει πως, «μέχρι το 1952 όχι μόνο δεν είχε κατατεθεί κανένα νομοσχέδιο στη

⁹⁴⁸ Δ. Σαμίου, Τα πολιτικά δικαιώματα των ελληνίδων (1864 – 1952), σ.162, <https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/mnimon/article/viewFile/8105/8034.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 21/12/2017)

⁹⁴⁹ Για τα πολιτικά δικαιώματα των Ελληνίδων, βλέπε στα: Παντελίδου Μαλούτα Μ., Οι Ελληνίδες και η ψήφος: Το φύλο της ψήφου και η ψήφος του γυναικείου φύλου, Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, 73, 1989. Παντελίδου-Μαλούτα Μ., Γυναίκες και Πολιτική-Η πολιτική φυσιογνωμία των Ελληνίδων, Gutenberg, Αθήνα, 1992. Ζ. Χρονάκη-Παπαμίχου, Το γυναικείο ζήτημα στο Ελλάδα, Ιστορία και πολιτισμός, τ. 7, Αθήνα, Μαλλιάρης Παιδεία, 1982. Δ. Σαμίου, Τα πολιτικά δικαιώματα των Ελληνίδων (1864-1952), Μνήμων, 12, 1989. Γ. Σωτηρέλης, Σύνταγμα και εκλογές στην Ελλάδα, 1864-1909, Αθήνα, Θεμέλιο, 1991, σ.211-219.

⁹⁵⁰ Δ. Σαμίου, Τα πολιτικά δικαιώματα των ελληνίδων (1864 – 1952), σ.165, <https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/mnimon/article/viewFile/8105/8034.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 21/12/2017)

Βουλή που να χορηγούσε πλήρη πολιτικά δικαιώματα στις Ελληνίδες, αλλά και τις φορές που δόθηκε κάποιο περιορισμένο εκλογικό δικαίωμα, γινόταν προσπάθεια να αναβληθεί η άσκηση του από το γυναικείο εκλογικό σώμα».⁹⁵¹ «Με το νόμο 2159/1952, βάσει ερμηνευτικής δήλωσης στο Σύνταγμα του 1952, αναγνωρίζονται πλήρη πολιτικά δικαιώματα στις Ελληνίδες, οι οποίες ψηφίζουν για πρώτη φορά στις βουλευτικές εκλογές του 1956. Ήδη, όμως, από τον Ιανουάριο του 1953, συμμετέχουν σε αναπληρωματική εκλογή στη Θεσσαλονίκη, οπότε και εκλέγεται η Ελένη Σκούρα πρώτη Ελληνίδα βουλευτής».⁹⁵²

Σε αυτό το σημείο, κρίνεται σκόπιμο να προχωρήσουμε την ανάλυσή μας κάνοντας μια χρονική αναγωγή στην περίοδο ίδρυσης της Ελλάδας, με σκοπό να κατανοήσουμε το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο της περιόδου. Συνεπώς, αναλύοντας τις κοινωνικές συνθήκες που επικρατούσαν στην Ελλάδα τα πρώτα χρόνια, μετά την ίδρυση του Ελληνικού κράτους, διαβάζουμε σε τεύχος του φεμινιστικού περιοδικού *Ανοιχτό Παράθυρο* πως «από τις στατιστικές του 1870 όπως περιγράφει ο Γιάννης Κορδάτος, οι εργάτες ήταν 28.400 ενώ οι εργάτριες 5.735. Στη μόνη δε κατηγορία που αναφέρονται γυναίκες είναι οι οικιακές βοηθοί. Το 1894 που γιορτάστηκε σε στάδιο η Εργατική Πρωτομαγιά, για πρώτη φορά μαζεύτηκε πολύς κόσμος και μάλιστα πολλές γυναίκες. Στην απεργία των τραμβαγιέριδων το 1911 όλοι μαζί άνδρες, γυναίκες και παιδιά κατάφεραν να μπλοκάρουν το αμαξοστάσιο, με αποτέλεσμα να σταματήσει ολότελα η κίνηση. Επίσης, στην απεργία των καπνεργατών το 1914 συμμετέχουν και οι καπνεργάτριες».⁹⁵³ Από ένα άλλο βιβλίο της εποχής πληροφορούμαστε πως η κατάσταση που επικρατούσε στην Ελλάδα εκείνης της περιόδου ήταν αφόρητη, αναφορικά με τις συνθήκες υγιεινής σε χώρους εργασίας και σε οικίες. Μια έρευνα του υπουργείου της Εθνικής Οικονομίας για την εργατική κατοικία που άρχισε από το Σεπτέμβριο του 1920 και περιέλαβε 1000 εργατικές κατοικίες στην Αθήνα και 1000 στον Πειραιά, περιγράφει με μελανά χρώματα την όλη κατάσταση. «Στο σύνολο από τις 1000 οικογένειες μένει σε ένα δωμάτιο (σε ποσοστό) το 0,76. Στον Πειραιά από τις 1000, το 0,85. Εδώ (στην Αθήνα) το 0,61 από τις κατοικίες είναι ή εντελώς ακατάλληλες ή ανθυγιεινές. Στον Πειραιά η αναλογία είναι 0,46. Ακόμα εδώ, 31

⁹⁵¹ Δ. Σαμίου, Τα πολιτικά δικαιώματα των ελλήνιδων (1864 – 1952), σ. 165, <https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/mnimon/article/viewFile/8105/8034.pdf>

⁹⁵² Παντελίδου-Μαλούτα, Μ. (1992). *op. cit.*, σ.15, υποσημείωση 7.

⁹⁵³ Φεμινιστικό περιοδικό 'Ανοιχτό Παράθυρο', Απρίλιος-Μάιος 1979, σ.4.

κατοικίες δεν έχουν καθόλου παράθυρο. Στον Πειραιά, 86 οικογένειες από τις 1000 είναι καταδικασμένες να ζουν στο σκοτάδι για τον ίδιο λόγο».⁹⁵⁴

Όσον αφορά στον τομέα της εκπαίδευσης, για τις γυναίκες αυτή η διαδικασία ήταν προαιρετική και στην πράξη μάλλον ανέφικτη, καθώς και κοινωνικά και πολιτικά ήταν αποκλεισμένη. Σε στοιχεία απογραφής που πραγματοποιήθηκε το 1971 διαβάζουμε πως, «στις 100 γυναίκες, οι 21 είναι αναλφάβητες, οι 38 απόφοιτες δημοτικού, οι 9 απόφοιτες γυμνασίου και οι 2 απόφοιτες ανώτατων σχολών. Αντίθετα, στους άνδρες, από τους 100 μόνο οι 6 είναι αναλφάβητοι, οι 46 απόφοιτοι δημοτικού, οι 10 απόφοιτοι γυμνασίου και οι 4 απόφοιτοι ανώτατων σχολών».⁹⁵⁵ Μάλιστα, όπως διαβάζουμε στο περιοδικό *Ανοιχτό Παράθυρο* η παροχή εκπαίδευσης στη νεαρή γυναίκα έχει πολλές φορές δευτερεύουσα σημασία για τους γονείς και ιδιαίτερα στην επαρχία, «όπου η υπεροχή του αγοριού στην οικογένεια εκφράζεται με το δόγμα ότι 'το αγόρι πρέπει να σπουδάσει και η κόρη να παντρευτεί'».⁹⁵⁶ Συνεπώς η γέννηση ενός κοριτσιού αντιμετωπίζεται αρνητικά μιας και το κορίτσι δεν μπορεί να αποτελέσει φορέα των οικογενειακών φιλοδοξιών ενώ σίγουρα μέχρι το γάμο της θα αντιμετωπίζεται ως οικονομική εκκρεμότητα που πρέπει να διευθετηθεί, καθώς η οικογένεια έχει την υποχρέωση να την προικίσει.⁹⁵⁷ Η νοοτροπία αυτή ήταν τόσο καλά ριζωμένη στην ελληνική κοινωνία που πρακτικές εφαρμογές της, βλέπουμε και στο πρόγραμμα παιχνιδιών της νηπιακής εκπαίδευσης, όπου πιο συγκεκριμένα διαβάζουμε: «...τα παιχνίδια αντιστοιχούν κατά κανόνα προς τας ασχολίας των ενηλίκων των οποίων συνήθως αποτελούν συμβολισμούς ή μίμησιν. Ούτω δυνατόν να διακρίνωμεν.

1. Τα οικοκυρικά παίγνια ιδίως διά τα θήλεα ως είναι η προετοιμασία του φαγητού, το στρώσιμο του τραπεζιού, η διευθέτησης Επίπλων και σκευών.
2. Τα παίγνια της κούκλας κατά τα οποία τα νήπια μιμούνται τας φροντίδας της μητρός υπέρ των τέκνων της, ως είναι η τακτοποίησις του κρεβατιού, το κοίμισμα της κούκλας, το ξύπνημα, το πλύσιμο, το ντύσιμο, οι υποδείξεις καλής συμπεριφοράς προς την κούκλαν, ή αι παρατηρήσεις προς αυτήν»!⁹⁵⁸

⁹⁵⁴ Δεσύπρη, Μ. Γ. (1922). *op. cit.*, σ.20-21.

⁹⁵⁵ Φεμινιστικό περιοδικό 'Ανοιχτό Παράθυρο', Φλεβάρης-Μάρτης, 1980, σ.5.

⁹⁵⁶ Φεμινιστικό περιοδικό 'Ανοιχτό Παράθυρο', Δεκέμβρης-Γενάρης 1980, σ.8.

⁹⁵⁷ ΠΑΣΟΚ Επιτροπή Γυναικείου Ζητήματος, Εισήγηση για τις περιφερειακές συνδιασκέψεις, Μάης 1981,σ.3, προσωπικό αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ, Φ24, ΕΛΙΑ.

⁹⁵⁸ Φεμινιστικό περιοδικό 'Ανοιχτό Παράθυρο', Δεκέμβρης-Γενάρης 1980, σ.25

«Η πατριαρχική δομή της κοινωνίας δεν θέτει απλώς όρια στη μόρφωση και εξέλιξη της γυναίκας, αλλά της επιβάλλει και μια σειρά από ‘ηθικούς’ κανόνες που από νεαρή ηλικία η κοπέλα είναι υποχρεωμένη να ακολουθεί. Οι κανόνες αυτοί τις επιβάλλουν ένα ολόκληρο κώδικα συμπεριφοράς κάτω από τον οποίο συχνά η γυναίκα κρύβει την πραγματική της προσωπικότητα».⁹⁵⁹ Το κορίτσι είναι αναγκασμένο να πρέπει να πείσει την οικογένειά του με τις υψηλές επιδόσεις του στο σχολείο πως τελικά αξίζει τον κόπο να μην του στερήσουν το δικαίωμά του στην περαιτέρω εκπαίδευση. Εντούτοις, ακόμα και οι γυναίκες που τελικά καταφέρνουν να φτάσουν στην ανώτατη εκπαίδευση, κυρίως από εύπορες οικογένειες, προσανατολίζονται σε τομείς που παραδοσιακά θεωρούνται γυναικείοι και της ‘ταιριάζουν’ περισσότερο όπως το επάγγελμα της δασκάλας.⁹⁶⁰

Οι πρώτες φοιτήτριες στο πανεπιστήμιο Αθηνών ήταν οι αδελφές Παναγιωτάτου το 1893.⁹⁶¹ Ωστόσο, την πρώτη απόπειρα για εισαγωγή σε ανώτατη σχολή την είχε επιχειρήσει, μόλις μερικά χρόνια νωρίτερα, το 1887, η Ελένη Παντελίδου. Η Παντελίδου ματαιωμένη και απελπισμένη από το γεγονός πως δεν έγινε δεκτή στην Ιατρική Σχολή επειδή ήταν γυναίκα, αυτοκτόνησε αφήνοντας ένα σημείωμα που

⁹⁵⁹ ΠΑΣΟΚ Επιτροπή Γυναικείου Ζητήματος, Εισήγηση για τις περιφερειακές συνδιασκέψεις, Μάης 1981, σ.4, προσωπικό αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ, Φ24, ΕΛΙΑ.

⁹⁶⁰ ΠΑΣΟΚ Επιτροπή Γυναικείου Ζητήματος, Εισήγηση για τις περιφερειακές συνδιασκέψεις, Μάης 1981,σ.4, προσωπικό αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ, Φ24, ΕΛΙΑ.

⁹⁶¹ «Η Αγγελική Παναγιωτάτου από την Κεφαλονιά, η πρώτη Ελληνίδα γιατρός και η δεύτερη γυναίκα φοιτήτρια ολόκληρου του Παν. Αθηνών, εισήχθη το 1893 μαζί με την αδελφή της που όμως αρρώστησε και πέθανε νωρίς. Στα τέσσερα χρόνια των σπουδών της στην Ιατρική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών (1893-1897) η Παναγιωτάτου αντιμετώπισε ένα ανδροκρατούμενο περιβάλλον και έντονες αντιδράσεις, που έφθναν ως το σημείο η παρουσία της στα αμφιθέατρα να συνοδεύεται από ποδοκροτήματα, κοροϊδίες και θορυβώδη ρυθμικά επιφωνήματα «στην κουζίνα, στην κουζίνα», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει στη «Διάπλαση των Παίδων» ο Γρηγόριος Ξενόπουλος. Η αναζήτηση επαγγελματικής και ερευνητικής δραστηριότητας, σε συνδυασμό με τις πρώτες οικονομικές δυσχέρειες, που άρχισε να αντιμετωπίζει η άλλοτε εύπορη οικογένειά της, οδήγησαν την Παναγιωτάτου στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου (1900). Εκεί, εγκαινιάστηκε η μεταπτυχιακή επιστημονική σταδιοδρομία της. Ύστερα από εξετάσεις, διορίστηκε στο Κυβερνητικό Νοσοκομείο και στο Υγειονομείο. Στην ελληνική κοινότητα της Αλεξάνδρειας η Παναγιωτάτου ανέπτυξε έντονη κοινωνική δραστηριότητα. Διετέλεσε σύμβουλος του Μπενακείου Ορφανοτροφείου, μέλος της Ενώσεως Ελληνίδων, στέλεχος του Συλλόγου Πτολεμαίος και εμψυχώτρια του Εθνικού Συμβουλίου Ελληνίδων. Ίδρυσε το Κυριακάτικο Σχολείο Ελληνίδων, τις Παιδικές Εξοχές και τις Ημερήσιες Σχολές του Ζερμπινείου. Επίσης, συνέστησε τη Φιλολογική Συντροφιά Κυριών Αλεξανδρείας (1934-1954), γνωστότερη με την ονομασία το φιλολογικό σαλόνι της Παναγιωτάτου, δημιουργώντας ένα αθηναϊκό κλίμα μέσα στην Αλεξάνδρεια, αφού παράλληλα με την ιατρική επιστήμη ασχολήθηκε με την ποίηση, τη λογοτεχνία και την ιστορία της Ιατρικής». Βλέπε αναλυτικά στο: Μαρκέτος, Γερ. Σπύρος. Αγγελική Παναγιωτάτου (1878-1954) Η Πρώτη Γυναίκα Καθηγήτρια της Ιατρικής Σχολής Περιοδικό Οδύσσεια, τεύχος 2005. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο:

http://www.isotita-epaeak.gr/yliko_afieromata/epistimi/Marketos_proti_gynaika_kathigitria.pdf

(πρόσβαση στις 20/1/2018)

έγραφε τα εξής : «Ο θάνατός μου, ας ακουστεί ως κραυγή σε κείνους οίτινες θεωρούν τη γυναίκα ως δούλη».⁹⁶²

Ενδεικτικό της κατάστασης που επικρατούσε στον τομέα της εκπαίδευσης είναι και το γεγονός πως από τότε που ιδρύθηκε η Ακαδημία Αθηνών (1926) μέχρι πρόσφατα, στα τακτικά της μέλη δεν συμπεριλαμβάνονταν ποτέ γυναίκες. Για την ακρίβεια, το πρώτο τακτικό μέλος της Ακαδημίας Αθηνών ήταν η Κική Δημουλά μόλις το 2002.⁹⁶³

Το 1894 ιδρύεται ο 'Σύλλογος Ελληνίδων υπέρ των Δικαιωμάτων της γυναικός', από γυναίκες που έχουν συνειδητοποιήσει την καταπίεσή τους και νιώθουν την ανάγκη να διαμαρτυρηθούν για τη θέση, που τις εντάσσει η κοινωνία.⁹⁶⁴ Στον αγώνα αυτό για τα δικαιώματα της γυναίκας σημαντικό ρόλο παίζει η Αγνή Ρουσοπούλου που σπουδάζει νομικά και θέλει να εργαστεί ως δικηγόρος. Ο Δικηγορικός Σύλλογος όμως, το 1922 αρνείται να τη γράψει ως μέλος του, πράγμα που σημαίνει πως της αρνείται να εργαστεί, επειδή είναι γυναίκα. Εντούτοις, «το 1955 η Αγνή Ρουσοπούλου ήταν η πρώτη γυναίκα σύμβουλος που μετείχε σε Διοικητικό Συμβούλιο του Δικηγορικού Συλλόγου Αθηνών».⁹⁶⁵

Αναφορικά με το σκέλος της Πολιτικής Δικονομίας, ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως το ισχύον πλαίσιο μεταξύ των ετών 1835-1968, «θεωρούσε τη γυναίκα ανίκανη να ασκήσει διαιτησία... Ήταν δε ανίκανες να είναι μάρτυρες σε συμβόλαια μέχρι το 1950. Η δικαιολογία βρισκόταν στον Οργανισμό των Δικαστηρίων, που έλεγε, 'οι μάρτυρες πρέπει να είναι πολίται Έλληνες' και ερμήνευαν τη διάταξη ότι 'πολίται Έλληνες' είναι μόνο όσοι ψηφίζουν κι αφού οι γυναίκες δεν ψηφίζουν άρα δεν είναι 'πολίται Έλληνες'. Μην ξεχνάμε πως πλήρη πολιτικά δικαιώματα δόθηκαν στη γυναίκα το 1952».⁹⁶⁶

Όσον αφορά στη θέση της Ελληνίδας στην ελληνική κοινωνία, ενδιαφέρον έχει η μαρτυρία της δημοσιογράφου Μαίρης Σκόττ, η οποία καταγράφεται σε άρθρο της στην εφημερίδα Guardian στις 3 Οκτωβρίου του 1979, και αναδημοσιεύεται στο περιοδικό *Ανοιχτό Παράθυρο*. Πιο συγκεκριμένα, γράφει: «Ταξιδεύοντας πολλές ώρες με πούλμαν στην εξάισια ορεινή περιοχή της Ηπείρου σκεφτόμουνά συνέχεια ότι η

⁹⁶² Σιατερλή Βέρα, Οι πρώτες Ελληνίδες στην ανώτατη εκπαίδευση Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο, 10/9/2016. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο 'το Μωβ': <https://tomov.gr/2016/09/10/oi-pwvtes-ellhnides-sthn-anwtati-ekpa/> (τελευταία πρόσβαση στις 21/1/2018)

⁹⁶³ Για το βιογραφικό της Κική Δημουλά βλέπε στο δικτυακό τόπο της Ακαδημίας Αθηνών: <http://www.academyofathens.gr/el/members/dimoula> (τελευταία πρόσβαση στις 21/1/2018)

⁹⁶⁴ Σύνδεσμος για τα Δικαιώματα της Γυναίκας: <http://leagueforwomenrights.gr/o-syndesmos/history> (τελευταία πρόσβαση στις 21/1/2018)

⁹⁶⁵ Δικηγορικός Σύλλογος Αθηνών: <http://www.dsa.gr/ιστορικό/αναδρομή-στην-ίδρυση-του-δσα> (τελευταία πρόσβαση στις 21/1/2018)

⁹⁶⁶ Φεμινιστικό περιοδικό 'Ανοιχτό Παράθυρο', Απρίλιος-Μάιος 1979, σ.4.

Ελληνίδα είναι το ‘καταπιεσμένο φύλο’ της χώρας της. Είναι, χωρίς αμφισβήτηση, πολιτισμικό σοκ το να βλέπει κανείς τις χήρες στα χωριά βουτηγμένες στο μαύρο από την κορυφή ως τα νύχια! Το να μαθαίνει ότι πολλοί γονείς λένε ότι έχουν ‘ένα παιδί και μια κόρη’, ότι όταν ένας παπάς βαφτίζει ένα αγόρι το οδηγεί μετά μέσα στο ιερό και το περιφέρει γύρω από την ιερή τράπεζα, αλλά το ότι αυτό δεν γίνεται ποτέ με το κορίτσι! Ότι σε πολλές εκκλησίες οι γυναίκες κάθονται χωριστά στο γυναικωνίτη,⁹⁶⁷ ότι ακόμα και σε τέχνες που χρειάζονται λεπτοδουλειά, όπως τα περίφημα ασημοκέντητα κοσμήματα, οι εργοδότες δεν παίρνουν γυναίκες γιατί όλες τα παρατούν με τον γάμο.⁹⁶⁸

Στο τέλος του άρθρου της παρόλο που η Αγγλίδα δημοσιογράφος διαπιστώνει πως η Ένωση Γυναικών Ελλάδος-ΕΓΕ (αναλυτικότερα θα ασχοληθούμε σε επόμενο κεφάλαιο) είναι ‘αρκετά μετριοπαθής ως οργάνωση’ αναλογικά με την απόσταση που έχει να διανύσει για τη βελτίωση της θέσης της γυναίκας στην Ελληνική κοινωνία εντούτοις, της αναγνωρίζει πως η ΕΓΕ είναι ‘χωρίς αμφιβολία η μόνη πραγματικά γυναικεία οργάνωση στην Ελλάδα’ που μάχεται με σθένος και καταφέρνει να οργανώνεται σε διεθνές επίπεδο, φέρνοντας ως παράδειγμα το επικείμενο Συνέδριο γυναικών με εκπροσώπους από όλες τις μεσογειακές χώρες.⁹⁶⁹ Το εν λόγω Συνέδριο πραγματοποιήθηκε στις 10-13 Οκτωβρίου του 1980 με τίτλο ‘Ο ρόλος της γυναίκας στην Εθνική Απελευθέρωση και Ανάπτυξη’, παρατηρητές στη διάσκεψη είχαν προσκληθεί τα Ηνωμένα Έθνη, το Διεθνές Γραφείο Εργασίας, τα Κινήματα των αδέσμευτων Χωρών, η Παναφρικανική Ένωση Γυναικών, η Διεθνής Οργάνωση Σοσιαλιστριών κ.α. Στη συνδιάσκεψη της Μεσογείου μεταξύ των συμμετεχόντων ήταν η Ένωση Γυναικών Συρίας, η Ένωση Γιουγκοσλάβων Γυναικών, η Ένωση Γυναικών Λιβύης, η Ένωση Γυναικών Κύπρου, η Γυναικεία Οργάνωση για την απελευθέρωση της Παλαιστίνης, το Γυναικείο τμήμα του Γαλλικού Σοσιαλιστικού Κόμματος, το Γυναικείο τμήμα του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος, το Γυναικείο τμήμα του Ισπανικού Σοσιαλιστικού Κόμματος, το Γυναικείο τμήμα του Ιταλικού Κομμουνιστικού Κόμματος, η Ένωση Ιρακινών Γυναικών κι αυτή είναι μια ενδεικτική μόνο καταγραφή των χωρών και των οργανώσεων που έλαβαν μέρος με στο Συνέδριο,

⁹⁶⁷ Μάλιστα σε αφίσα έξω από εκκλησία του Αμαρουσίου φαίνεται έχει τοιχοκολληθεί αφίσα η οποία έγραφε, «πατέρες, σύζυγοι και αδελφοί! Διδάξετε τις θυγατέρες, τις γυναίκες και τις αδελφές σας να ντύνονται σεμνά, για να μη προσβάλλουν και τους εαυτούς τους και σας». Φεμινιστικό περιοδικό ‘Ανοιχτό Παράθυρο’, Ιούλιος- Σεπτέμβριος 1983, σ.29

⁹⁶⁸ Φεμινιστικό περιοδικό ‘Ανοιχτό Παράθυρο’, Δεκέμβρης-Γενάρης 1980, σ.22.

⁹⁶⁹ Φεμινιστικό περιοδικό ‘Ανοιχτό Παράθυρο’, Δεκέμβρης-Γενάρης 1980, σ.23.

είτε ως παρατηρητές είτε ως σύνεδροι. Από την πλευρά της Ελλάδας οι συμμετέχουσες Ελληνικές οργανώσεις, εκτός της διοργανώτριας ΕΓΕ ήταν η Κίνηση Δημοκρατικών Γυναικών και η Ομοσπονδία Γυναικών Ελλάδος (Ο.Γ.Ε.).⁹⁷⁰

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να πούμε πως ο ‘καταμερισμός’ της ελληνικής κοινωνίας, μέχρι τουλάχιστον το 1980 και πριν από το κύμα των μεγάλων νομικών αλλαγών στο οικογενειακό δίκαιο, ήταν έμφυλος με φανερές διακρίσεις εις βάρος των γυναικών. Η Ελληνίδα ‘όφειλε’ να συμπεριφέρεται και να διεκδικεί κοινωνικά, πολιτικά, οικονομικά, επαγγελματικά μόνο τα ‘απομεινάρια’ της ανδρικής επιλογής. Το κοινωνικό εποικοδόμημα ήταν φτιαγμένο με τέτοιο τρόπο ώστε να ‘εκπαιδεύει από μικρή ηλικία τις Ελληνίδες για την περιθωριοποιημένη θέση που θα τους αναλογεί στην ελληνική πατριαρχική κοινωνία. Στο σχολείο μάθαιναν μόνο όσα έπρεπε να γνωρίζουν για να είναι καλές νοικοκυρές και σύζυγοι. Η ‘κατήχηση’ μάλιστα έφτανε σε τέτοιο βαθμό ώστε σε γυναικεία περιοδικά της εποχής, ανάμεσα στις ‘συμβουλές ευτυχίας’ που υπήρχαν για γυναίκες, διαβάζουμε μόνο ιδέες και συμβουλές ομορφιάς. Ενώ από την άλλη πλευρά, το αυταρχικό και ανελεύθερο εκπαιδευτικό σύστημα τις εκπαίδευε να διαλέγουν και να ‘ευτυχούν’ μόνο σε επαγγέλματα χωρίς μεγάλο επαγγελματικό και οικονομικό αντίκρισμα, αλλά και ιδιαίτερα σε θέσεις ήσσονος σημασίας και πάντα επικουρικές σε αυτές των ανδρών συναδέλφων τους.⁹⁷¹ Αξίζει βέβαια να αναφερθεί πως και μέχρι τη δεκαετία του 1960 η κατάσταση στην παιδεία ήταν σε εξαιρετικά άσχημη κατάσταση τόσο για τους άνδρες όσο και για τις γυναίκες. Συγκεκριμένα διαβάζουμε πως ενώ «στις ΗΠΑ και τη Σοβιετική Ένωση ο αριθμός των εισακτέων στις Ανώτατες σχολές στο σύνολο των αποφοίτων των Γυμνασίων, αποτελούσε ένα ποσοστό 54% και 49% αντίστοιχα, στην Ελλάδα μόλις έφθανε το 14%».⁹⁷²

Στον τομέα της πολιτικής η παρουσία της γυναίκας ήταν εξίσου ισχνή όπως και στους άλλους τομείς της ελληνικής κοινωνίας. Όπως εύστοχα γράφει η Παντελίδου-Μαλούτα: «Οι γυναίκες συναλλάσσονται με την πολιτική εξουσία φέροντας αναγκαστικά το βάρος της μειονεξίας τους, που στο πολιτικό πεδίο εκφράζεται μέσω του μακράιωνος αποκλεισμού τους από το δημόσιο χώρο, ανεξάρτητα από κοινωνική θέση ή επίπεδο εκπαίδευσης και παρά το ότι οι παραπάνω μεταβλητές εντείνουν ή

⁹⁷⁰ Αναλυτικά για το Συνέδριο βλέπε σε άρθρο της Νίκης Κουτσόγιωργα στο φεμινιστικό περιοδικό ‘Ανοιχτό Παράθυρο’, Ιούλης-Αύγουστος-Σεπτέμβρης 1980, σ.15.

⁹⁷¹ Φεμινιστικό περιοδικό ‘Ανοιχτό Παράθυρο’, Φλεβάρης-Μάρτης 1980, σ.5.

⁹⁷² Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα-Επιτροπή Διαφώτισης, πολιτική ενημέρωση, Οκτώβριος 1979, σελ.12, Προσωπικό αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ Φ 24, ΕΛΙΑ.

αμβλύνουν τη σχετική μειονεξία».⁹⁷³ Είτε επειδή η ίδια ένιωθε ματαιωμένη και απρόθυμη να διεκδικήσει είτε επειδή η πατριαρχική δομή της ελληνικής κοινωνίας την περιθωριοποιούσε και την απέκλειε από την ενεργό συμμετοχή της στην πολιτική διαδικασία. Έτσι το Φεβρουάριο του 1980 οι οργανωμένες γυναίκες στο ΠΑΣΟΚ δεν ξεπερνούν το 1,2 % του συνόλου των μελών.⁹⁷⁴ Την εποχή λίγο πριν την άνοδο του ΠΑΣΟΚ στην εξουσία, τα μόνα μέρη της Ελλάδας που είχαν κάποια φεμινιστική δραστηριότητα ήταν η Αθήνα και η Θεσσαλονίκη.⁹⁷⁵ Είναι φανερό πως η Ελληνίδα είχε μάθει να είναι περιορισμένη στον ‘ιδιωτικό’ χώρο του σπιτιού και να θεωρεί παράλληλα πως η πολιτική ήταν ανδρική υπόθεση, αν μάλιστα σε αυτή την εξίσωση προσθέσουμε και την οικονομική της εξάρτηση από τον άνδρα και την πολιτιστική της ευαισθητοποίηση από την τηλεόραση, τότε διαπιστώνουμε πως διαμορφώνεται ένας επικίνδυνος συνδυασμός, γιατί μιλάμε για έναν μαζικό χώρο με μια δυναμική, που χωρίς καθοδήγηση μπορεί να αποβεί τροχοπέδη στην πορεία του μετασχηματισμού της κοινωνίας.⁹⁷⁶ Η εμπειρία της Χούντας λίγα χρόνια πριν, είχε οδηγήσει πολλές γυναίκες τότε να αγωνιστούν μαζί με τους άνδρες για την Δημοκρατία και παράλληλα τις είχε κινητοποιήσει πολιτικά. Όπως ισχυρίζεται η Μαίρη Πλάκα, «η γενιά η δική μου πολιτικοποιήθηκε και μπήκε στα πράγματα, διασχίζοντας τα χρόνια της Χούντας και μετά την αποκατάσταση της Δημοκρατίας, διαβάζαμε συνεχώς εφημερίδες».⁹⁷⁷ Άρα, ήδη είχαν τεθεί τα θεμέλια, για να κινητοποιηθούν οι γυναίκες αυτές για τα δικαιώματά τους. Από τη στιγμή που είχαν παλέψει πλάι στους άνδρες για την αποκατάσταση της Δημοκρατίας, σε καμιά περίπτωση δεν ήταν διατεθειμένες να επιστρέψουν στον παλιό τους ‘ρόλο’ περιορισμένες στο χώρο του σπιτιού.

3.3 Το ‘θηλυκό’ ΠΑΣΟΚ

Μετά την παρουσίαση του γενικότερου πλαισίου των μεταρρυθμίσεων, σε αυτή την ενότητα, όπως άλλωστε υποδηλώνει και ο τίτλος της, θα επικεντρωθούμε στο σύστημα

⁹⁷³ Παντελίδου-Μαλούτα, Μ. (1992). *op. cit.*, σ.47.

⁹⁷⁴ ΠΑΣΟΚ Επιτροπή Γυναικείου Ζητήματος, Οι Αγώνες της Γυναίκας και το ΠΑΣΟΚ, Αρ. Εγκυκλίου 1, 3/4/1981, προσωπικό αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ, Φ24, ΕΛΙΑ.

⁹⁷⁵ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

⁹⁷⁶ ΠΑΣΟΚ Επιτροπή Γυναικείου Ζητήματος, Οι Αγώνες της Γυναίκας και το ΠΑΣΟΚ, Αρ. Εγκυκλίου 1, 3/4/1981, προσωπικό αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ, Φ24, ΕΛΙΑ.

⁹⁷⁷ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

των σχέσεων των δύο φύλων και πως αυτό διαμορφώθηκε, μετά την έλευση του ΠΑΣΟΚ στην εξουσία. Η 'γυναικεία' πολιτική του ΠΑΣΟΚ ήταν ιδιαίτερα ριζοσπαστική, αλλά η ανάγκη για αλλαγή της θέσης των γυναικών, ως κοινωνική κατηγορία, στην ελληνική κοινωνία, είχε τεθεί πολύ πριν από την έλευση του ΠΑΣΟΚ.⁹⁷⁸ Η Ελλάδα γινόταν ένθερμος αποδέκτης στα κελεύσματα της νεωτερικότητας, μέσα από τον διεθνή παράγοντα ήδη από τη δεκαετία του '60. Η δεκαετία αυτή αποτελεί για όλες τις δυτικές κοινωνίες τη δεκαετία του πολιτικού και πολιτισμικού ριζοσπαστισμού, αλλά και την άρνηση των κατεστημένων αξιών.⁹⁷⁹ Στη χώρα μας οι φεμινιστικές διεκδικήσεις εισέρχονται, δυναμικά στο προσκήνιο αμέσως, μετά την πτώση του δικτατορικού καθεστώτος της 21ης Απριλίου, όπου το γυναικείο κίνημα καταθέτει στην ελληνική κοινωνία μια καινούργια *agenda* για την αλλαγή των αναχρονιστικών πατριαρχικών νόμων και δομών.⁹⁸⁰ Είναι χαρακτηριστικό ότι «η γενιά του '70, επηρεασμένη από το κίνημα σεξουαλικής χειραφέτησης της γυναίκας και την άνοδο των φεμινιστικών θεωριών (με την κυκλοφορία στους φοιτητικούς κύκλους των βιβλίων της Σιμόν ντε Μποβουάρ και της Οριάννα Φαλάτσι), αντιμετωπίζει τη διαρκή αναζήτηση ακραίων ερωτικών εμπειριών, ως απόρριψη του αστικού καθωσπρεπισμού, ο οποίος ενοχοποιούσε τη γυναικεία λίμπιντο (κυρίως μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του '50) ως έκνομο πανηδονισμό και ως ηθικό εκτραχηλισμό».⁹⁸¹

Κατά κύριο λόγο, οι ζυμώσεις που προέκυψαν από τις συζητήσεις και τις παρεμβάσεις του γυναικείου κινήματος, τη συγκεκριμένη δεκαετία στην Ελλάδα, χρειάζονταν ένα

⁹⁷⁸ Χρήζει ιδιαίτερης (τιμητικής) αναφοράς, αν και χρονικά η ανάλυση αυτή της περιόδου, ξεφεύγει από τους σκοπούς της συγγραφής ότι τα πρώτα βήματα χειραφέτησης της γυναίκας σημειώθηκαν στην τραγική περίοδο του εμφυλίου πολέμου, μέσα από τις «γυναίκες του βουνού» του Εθνικού Απελευθερωτικού Μετώπου (ΕΑΜ). Εκείνα τα χρόνια και μέσα από τη δράση τους οι συγκεκριμένες γυναίκες έσπασαν το συντηρητικό καλούπι, διεκδικώντας και διαδραματίζοντας έναν κεντρικό ρόλο σε μια δύσκολη και συνάμα ξεχωριστή στιγμή της νεότερης ελληνικής ιστορίας. Βλ. Εφημερίδα Ριζοσπάστης, *Η γυναίκα στο ΔΣΕ, Παρέμβαση της Χρυσούλας Γκόγκογλου* στην παρουσίαση του βιβλίου "Τρίχρονη Εποποιία του ΔΣΕ"*, 31/10/1998. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο: <https://www.rizospastis.gr/story.do?id=3745885> (πρόσβαση στις 15/6/2018) και Βερβενιώτη Τ., *Η γυναίκα της Αντίστασης, Οδυσσέας*, Αθήνα, 1994 (ειδικά σ.275-276).

⁹⁷⁹ Δεληγιάννης, Ι. (2008). Οι πολιτικές σημασίες της δεκαετίας του '60 στη λογοτεχνία της μεταπολίτευσης. Στο Α. Ρήγος, Σ. Σεφεριάδης & Ε. Χατζήβασιλείου (επιμ.), *Η 'Σύντομη' δεκαετία του '60, Θεσμικό πλαίσιο, κομματικές στρατηγικές, κοινωνικές συγκρούσεις, πολιτισμικές διεργασίες*. Αθήνα: Καστανιώτης, σ.434.

⁹⁸⁰ Βλ. αναλυτικά για τις διεργασίες του φεμινιστικού κινήματος της μεταπολίτευσης στο: Αθανασάτου, Ι. (1995), «Η επανεμφάνιση φεμινιστικών διεκδικήσεων στη μεταδικτατορική Ελλάδα και η άσκηση πολιτικών του κράτους. Μεταξύ παράδοσης και εκσυγχρονισμού», στο: Σπανού, Κ. (επιμ.) (1995). *Κοινωνικές διεκδικήσεις και κρατικές πολιτικές*. Αθήνα: Σάκκουλα, σ.295-307.

⁹⁸¹ Δεληγιάννης, Ι. (2008). Οι πολιτικές σημασίες της δεκαετίας του '60 στη λογοτεχνία της μεταπολίτευσης. Στο Α. Ρήγος, Σ. Σεφεριάδης & Ε. Χατζήβασιλείου (επιμ.), *Η 'Σύντομη' δεκαετία του '60, Θεσμικό πλαίσιο, κομματικές στρατηγικές, κοινωνικές συγκρούσεις, πολιτισμικές διεργασίες*. Αθήνα: Καστανιώτης, σ.431.

νέο πεδίο δράσης. Έτσι, την περίοδο αυτή παράλληλα κάνουν την εμφάνισή τους μια πληθώρα εντύπων και φυλλαδίων, καθώς και η έκδοση περιοδικών. Μια αξιοσημείωτη προσπάθεια είναι η συγκρότηση της Εκδοτικής Ομάδας Γυναικών που εκδίδει το 1981 έναν τόμο, όπου συγκεντρώνονται «οι φωνές έξι γυναικών οι οποίες έβαλαν τα θεμέλια του νεότερου προβληματισμού για την απελευθέρωση των γυναικών».⁹⁸² Πρόκειται για κείμενα, μεταφρασμένα στα ελληνικά, πρωτοπόρων γυναικών συγγραφέων, όπως η Olympe de Gouges, η Mary Wollstonecraft, η Claire Demar, η Margaret Fuller και η Stella Browne. Εξίσου αξιόλογη προσπάθεια αποτελεί η έκδοση τον Ιανουάριο του 1979 του περιοδικού «Σκούπα για το γυναικείο ζήτημα». Το εν λόγω περιοδικό, παρά το γεγονός ότι κυκλοφόρησε μόνο σε 5 τεύχη (1979-1981), καταγράφεται ως η πρώτη συστηματική προσπάθεια άρθρωσης πολιτικού και θεωρητικού φεμινιστικού λόγου την Ελλάδα, καθώς έθεσε για πρώτη φορά ιδεολογικά ζητήματα που αφορούν τη θέση των γυναικών στο δημόσιο διάλογο.⁹⁸³ Ενώ, το 1983 ιδρύθηκε το «Βιβλιοπωλείο Γυναικών», που αποτέλεσε χώρο διεξαγωγής συζητήσεων και είχε παράλληλα σημαντική εκδοτική δραστηριότητα.⁹⁸⁴ Στα μέσα της δεκαετίας του 1980 και ενώ το ΠΑΣΟΚ έχει διανύσει τα πρώτα χρόνια της κυβερνητικής του θητείας, το γυναικείο κίνημα βρισκόταν πλέον σε ύφεση, εντούτοις, η αντίστοιχη δραστηριότητα συνεχίστηκε με την έκδοση του φεμινιστικού περιοδικού «Δίνη» το 1987.⁹⁸⁵ Κατεξοχήν, η περίοδος που ακολουθεί μετά τις μεταρρυθμίσεις του ΠΑΣΟΚ και κυρίως την εικοσαετία 1988-2006 είναι η περίοδος όπου παγιώνεται μια πολιτική «κρατικού φεμινισμού».⁹⁸⁶

Σ' αυτό το πλαίσιο, διαπιστώνουμε ότι το ΠΑΣΟΚ πέτυχε να αφουγκραστεί σε μεγάλο βαθμό τη δυσαρέσκεια που επικρατούσε σχετικά με τη μη υλοποίηση των διεκδικήσεων του γυναικείου κινήματος και των ανεξάρτητων ομάδων πίεσης από τον αυτόνομο φεμινιστικό χώρο. Επιχείρησε και τελικά πέτυχε να ανταποκριθεί σε πολλές από τις διεκδικήσεις του φεμινιστικού κινήματος στην Ελλάδα, ως παραχωρήσεις από τα 'πάνω', με σκοπό να φτάσει στην κοινωνική απελευθέρωση των μη προνομιούχων και τελικά στον εκσυγχρονισμό και την

⁹⁸² Βαρίκα, Ε. & Σκλαβενίτη, Κ. (1981). *op. cit.*, σ.15.

⁹⁸³ Αθανασάτου, Ι. (2014). *op. cit.*, σ.37.

⁹⁸⁴ Βαγιωνάκη Γ. Μαρία (2006). Τα φεμινιστικά και τα γυναικεία έντυπα στην Ελλάδα (1975-2000): Θεματολογία, ιδεολογικοί προβληματισμοί και εκπαιδευτικές αντανάκλασεις (διπλωματική εργασία). Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, σ.49.

⁹⁸⁵ Το περιοδικό «Δίνη» εκδόθηκε από το 1987 έως το 1996 από Συντακτική Επιτροπή δέκα επτά (17) γυναικών.

⁹⁸⁶ Βλ. Παντελίδου Μαλούτα, Μ. (2007). «Κρατικός φεμινισμός, πολιτικές για την έμφυλη ισότητα και κοινωνικές αντιλήψεις». Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης, τεύχος, 29, σ.5-39.

ανάπτυξη της ελληνικής κοινωνίας.⁹⁸⁷ Βέβαια, οι θεσμικές αλλαγές και οι νομοθετικές ρυθμίσεις που έγιναν από τα 'πάνω' προς την κατεύθυνση της ισότητας γυναικών και ανδρών λειτούργησαν εφησυχαστικά, καθώς «οι επιμέρους 'παραχωρήσεις' ή η μερική ικανοποίηση ριζοσπαστικών αιτημάτων λειτουργούν μάλλον εκτονωτικά για τις διεκδικήσεις, κι αυτό όχι μόνο στο πλαίσιο του φεμινισμού».⁹⁸⁸

Ίσως η απάντηση στον τρόπο με τον οποίο το ΠΑΣΟΚ ανταποκρίθηκε στα αιτήματα του φεμινιστικού κινήματος εξηγείται, μέσα από την προσέγγιση του 'κορπορατιστικού μοντέλου' και συγκεκριμένα τον ορισμό του Schmitter, ο οποίος υποστηρίζει πως, «ο κορπορατισμός μπορεί να οριστεί ως σύστημα εκπροσώπησης συμφερόντων στο οποίο οι συμμετέχουσες οντότητες είναι οργανωμένες σε περιορισμένο αριθμό ενιαίων, υποχρεωτικών, ιεραρχικά διαρθρωμένων και λειτουργικά διαφοροποιημένων κατηγοριών, αναγνωρισμένων (αν όχι και διαμορφωμένων) από το κράτος. Στις οντότητες αυτές έχει παραχωρηθεί συνειδητά από το κράτος ένα μονοπώλιο εκπροσώπησης, ενώ εκείνες σε αντάλλαγμα έχουν αναλάβει την υποχρέωση τήρησης ορισμένων κανόνων αναφορικά με την επιλογή της ηγεσίας και την άρθρωση των αιτημάτων τους».⁹⁸⁹

Αναπλαισιώνοντας λοιπόν την άποψη της Παντελίδου-Μαλούτα μέσα από τον ορισμό του Schmitter, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως οι έννοιες του 'κρατικού φεμινισμού' και των 'παραχωρήσεων από τα πάνω' όσον αφορά στο γυναικείο κίνημα αποτελούν εκ μέρους του ΠΑΣΟΚ, μια ένδειξη για εφαρμογή κορπορατιστικής στρατηγικής στην γυναικεία πολιτική του. Εντούτοις, επειδή στον ορισμό του Schmitter, «ο 'κρατικός (ή αυταρχικός) κορπορατισμός συνδυάζεται με καταλυτικό ρόλο του κράτους στη διαμόρφωση και λειτουργία των οργανώσεων συμφερόντων και συναντάται σε αυταρχικά καθεστώτα»,⁹⁹⁰ αυτό το σχήμα δεν δύναται να εξυπηρετήσει το παράδειγμα της Ελλάδας και συγκεκριμένα του ΠΑΣΟΚ. Για την ιδιομορφία της ελληνικής περίπτωσης ο καθηγητής Λάβδας, υιοθετεί τον όρο 'εξαρθρωμένος κορπορατισμός' (disjointed corporatism).⁹⁹¹ Το σχήμα λοιπόν του 'εξαρθρωμένου

⁹⁸⁷ Παντελίδου Μαλούτα, Μ. (1998). ΠΑΣΟΚ και σύστημα σχέσεων των φύλων. Στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ Κόμμα-Κράτος-Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη, σ.234.

⁹⁸⁸ Παντελίδου-Μαλούτα, Μ., Κακεπάκη, Μ., & Νικολάου, Α. (2008). Εξέλιξη των αντιλήψεων για τις έμφυλες σχέσεις στην Αθήνα, 1988-2006. στο Δ. Εμμανουήλ, Έ. Ζακοπούλου, Ρ. Κωνσταντίνου, Θ. Μαλούτας & Α. Χατζηγιάννη (επιμ.), *Κοινωνικοί και Χωρικοί Μετασχηματισμοί στην Αθήνα του 21ου Αιώνα*. Αθήνα: ΕΚΚΕ, σ.266.

⁹⁸⁹ Λάβδας, Α. Κ. (2004). *op. cit.*, σ.111.

⁹⁹⁰ Λάβδας, Α. Κ. *ibid*, σ.128.

⁹⁹¹ Λάβδας, Α. Κώστας. *ibid*, σ.133.

κορπορατισμού' θα μπορούσε να αποτελεί αναλυτικό εργαλείο και στην περίπτωση της Ένωσης Γυναικών Ελλάδας. Καθώς το ΠΑΣΟΚ μέσω της ΕΓΕ επιχείρησε να 'ελέγξει' και να εκπροσωπήσει την κοινωνική κατηγορία των αποκλεισμένων γυναικών. Εντούτοις, όπως θα δούμε και στην ανάλυση παρακάτω, από τα λεγόμενα των ίδιων των γυναικών της οργάνωσης, η δράση της ΕΓΕ, αρκετές φορές προκάλεσε 'πονοκέφαλο' τόσο στον αρχηγό, όσο και στα στελέχη του κόμματος, πράγμα που φανερώνει τη δυσκολία του κράτους να ελέγξει την ομάδα για τη διαμεσολάβηση των συμφερόντων της.

Στο θεσμικό επίπεδο, μια από τις πρώτες πρωτοβουλίες που ανέλαβε η κυβέρνηση του ΠΑΣΟΚ μόλις ήρθε στην εξουσία το 1981, ήταν να ιδρύσει για πρώτη φορά έναν κυβερνητικό φορέα, με αρμοδιότητα την επίτευξη της ισότητας μεταξύ των φύλων. Ενδεικτικό της πολιτικής σημασίας και της στόχευσης που δινόταν, είναι το γεγονός πως ο φορέας αυτός ήταν υπό την εποπτεία του γραφείου του πρωθυπουργού. Ως εκ τούτου, μερικές από τις ριζοσπαστικές μεταρρυθμίσεις του Οικογενειακού Δικαίου που παρουσιάστηκαν σε προηγούμενο κεφάλαιο αποτελούν προτάσεις του συγκεκριμένου φορέα. Η αναφορά του ΠΑΣΟΚ στο γυναικείο ζήτημα στην Ελλάδα ήταν ένα, εκ των οποίων ουκ άνευ στοιχείο της σοσιαλιστικής αλλαγής που επιχείρησε. Αφού, το οικογενειακό δίκαιο του 1982 ουσιαστικά κατήργησε τις πατριαρχικές δομές και τα έθιμα, όπως ήταν η προίκα, διέγραψε τις αναφορές στους άνδρες ως επικεφαλής των νοικοκυριών και τελικά κατάφερε να γίνει νόμιμο το συναινετικό διαζύγιο.⁹⁹²

Περαιτέρω, τον Απρίλιο του 1983 ιδρύθηκε το Συμβούλιο Ισότητας των Δύο Φύλων (Ν.1288/82), το οποίο αναβαθμίστηκε σε Γενική Γραμματεία του υπουργείου Προεδρίας τον Ιούλιο του 1985 (Ν.1558/85), ολοκληρώνοντας τη σχετική δράση του ΠΑΣΟΚ, κατά την πρώτη περίοδο διακυβέρνησής του. Ο συνακόλουθος θεσμικός βηματισμός για τα θέματα φύλου συνεχίστηκε το Νοέμβριο του 1993, με την αναβάθμιση της Γενικής Γραμματείας Ισότητας και το διορισμό υφυπουργού Προεδρίας αρμόδιας για θέματα ισότητας.

Χρήζει ιδιαίτερης μνείας και αναλυτικής εστίασης ότι έχει προηγηθεί το 1976, η ίδρυση με πρωτοβουλία του ΠΑΣΟΚ στην Αθήνα της Ένωσης Γυναικών Ελλάδας (ΕΓΕ) που

⁹⁹² Tsarouhas, D. (2010). *PASOK's modernization paradigm and new social democracy*, Department of International Relations, Bilkent University, σ.12. Διαθέσιμο και στο: <https://gpsg.org.uk/wp-content/uploads/2018/09/2010-P2-Tsarouhas.pdf> (πρόσβαση στις 15/12/2018)

στο επόμενο διάστημα αποκτά παραρτήματα σε όλη την Ελλάδα.⁹⁹³ Όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται, «με επικεφαλής τη Μαργαρίτα Παπανδρέου, η Μαρία Βούλγαρη, η Ελένη Βούλγαρη, η Κάκια Γεννηματά, η Ντιντή Γιαννοπούλου, η Νίκη Διδίκα, η Μαριλένα Ευαγγελάτου, η Δήμητρα Καστάνη, η Κική Κούτσικα, η Μαρία Κυπριωτάκη, η Χρυσάνθη Λαΐου-Αντωνίου, η Δέσποινα Μαζαράκη, η Έφη Μπιτσαζάκη, η Καλλιόπη Μπουρδάρα, η Μαίρη Μωραΐτου, η Κατερίνα Παντελίδου, η Έφη Παπαχρήστου, η Άννα Παναγοπούλου, η Τιτίνα Πανταζή, η Αλίκη Τσαπάρα και η Λίλα Χριστοφορίδου, εργάστηκαν για ένα περίπου χρόνο, με σκοπό να συντάξουν το καταστατικό και τις ιδεολογικές αρχές για τη δημιουργία μιας πλατιάς γυναικείας οργάνωσης που θα αγκάλιαζε όλες τις γυναίκες και θα αγωνιζόταν για την κοινωνική τους απελευθέρωση και την κοινωνική αλλαγή».⁹⁹⁴ Από τα ονόματα των γυναικών που πρώτες ασχολήθηκαν με την ΕΓΕ διαπιστώνουμε πως κοινός τόπος όλων αυτών των γυναικών ήταν η άμεση ή έμμεση σχέση τους με το ΠΑΣΟΚ, είτε ήταν οι ίδιες μέλη του κόμματος, είτε ήταν οι σύζυγοί τους. Άλλωστε εκείνη την εποχή και με το ριζοσπαστικό και δραστήριο προφίλ της ΕΓΕ, για τα δεδομένα της Ελλάδας, αρχικά η δεξαμενή για τα νέα μέλη της οργάνωσης ήταν μέσα από το ΠΑΣΟΚ. Δεν ήταν λίγες οι φορές που μέλη του ΠΑΣΟΚ ‘βοήθησαν’ έμπρακτα την ΕΓΕ. Όπως παραδέχεται η Μαίρη Πλάκα, όταν πρώτη φορά πήγε στο γραφείο της ΕΓΕ, το μέρος που στέγαζε τα γραφεία της οργάνωσης ήταν ένας μικρός χώρος που τους είχε παραχωρήσει ο «Ε. Γιαννόπουλος δίπλα από το δικηγορικό του γραφείο».⁹⁹⁵

Εντούτοις, θα πρέπει να διευκρινιστεί πως η προνομιακή μεταχείριση που είχε η ΕΓΕ από τα μέλη του ΠΑΣΟΚ δεν ήταν σταθερή και αδιαπραγμάτευτη. Λίγο παρακάτω η Μαίρη Πλάκα παραδέχεται στη συνέντευξή της, πως ενώ είχε γραφτεί ως μέλος της ΕΓΕ δεν πήγαινε στις επιτροπές, αλλά μόνο μια φορά το μήνα στην ολομέλεια, γιατί εργαζόταν και τότε είχε και το παιδί της.⁹⁹⁶ Έτσι, όταν ο σύζυγός της που ήταν ενεργό μέλος του ΠΑΣΟΚ και αργότερα συνδικαλιστής ρωτήθηκε από τη συνάδελφό του, τη Ρένα Τιλιανάκη, γιατί η σύζυγός του δεν συμμετέχει πιο ενεργά στην ΕΓΕ, εκείνος τής απάντησε ως εξής:

«-Τι λες; Και το παιδί τι θα το κάνουμε το απόγευμα;

⁹⁹³ Παντελίδου Μαλούτα, Μ. (1998). *op. cit.*, σ.237.

⁹⁹⁴ Συντακτική Επιτροπή, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Χρύσα Προύσαλη, Αγγελική Λιάκου (χ.χ.) *Ιστορικό Λεύκωμα Ένωση Γυναικών Ελλάδας (1976-2006)*, σ.7.

⁹⁹⁵ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

⁹⁹⁶ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

-Το παιδί τί θα το κάνετε; Όταν έρχεσαι εσύ εδώ, στις συνεδριάσεις, το παιδί τί το κάνετε;

-Το κρατάει η γυναίκα μου.

-Και όταν πηγαίνει η γυναίκα σου, μία φορά την εβδομάδα δεν μπορείς να το κρατάς εσύ;»

Ύστερα από αυτή τη στιχομυθία ο σύζυγος από ντροπή παρότρυνε τη Μαίρη Πλάκα να συμμετάσχει ενεργά στην ΕΓΕ. Και συνεχίζει η Μαίρη Πλάκα πως «οι άνδρες του ΠΑΣΟΚ δήλωναν σοσιαλιστές, αλλά όταν επρόκειτο για την ‘πάρτη τους’ ήταν οι χειρότεροι φαλλοκράτες. Όλες οι γυναίκες για να μπούμε στην ΕΓΕ κάναμε αγώνα».⁹⁹⁷ Το ΠΑΣΟΚ ως φορέας αλλαγής δεν ήταν δυνατόν να αδιαφορήσει μπροστά στην καταπίεση που είχε υποστεί η σύγχρονη Ελληνίδα, τόσο σε θεσμικό όσο και σε νομικό επίπεδο. Σε εσωτερικό έγγραφο της Επιτροπής Γυναικείου Ζητήματος του ΠΑΣΟΚ, που υπογράφει ως γραμματέας της επιτροπής η Μαρία Κυπριωτάκη-Περράκη, μετέπειτα πρόεδρος της Ένωσης Γυναικών Ελλάδας, διαβάζουμε σχετικώς πως, «το ΠΑΣΟΚ εντάσσει το γυναικείο αγώνα, μέσα στο πλαίσιο της γενικότερης πορείας προς την Αλλαγή, ως πρόβλημα αυθύπαρκτο, αλλά διαλεκτικά συνδεδεμένο με τη συνολική κοινωνική διάσταση της Αλλαγής. Αν και η γυναίκα δεν μπορεί να κερδίσει την πλήρη ισοτιμία της, μέσα από τις δομές του καπιταλιστικού συστήματος, οπωσδήποτε δεν πρέπει να αναστείλει τις διεκδικήσεις της, περιμένοντας την Αλλαγή. Αντίθετα, πρέπει να αγωνίζεται και να μαζικοποιεί συνεχώς την πάλη της, αξιοποιώντας τον διαταξικό χαρακτήρα της γυναικείας καταπίεσης, που της επιτρέπει να συσπειρώνει στο πλευρό των μη προνομιούχων μεγάλο αριθμό γυναικών. Ταυτόχρονα, όμως το γυναικείο ζήτημα, παρόλες τις ιδιαιτερότητές του, αποτελεί υπόθεση ολόκληρου του αγωνιζόμενου Λαού και επιβάλλεται η συσπείρωση και ένταξη τόσο των γυναικών όσο και των αντρών, στην πάλη για τη γυναικεία χειραφέτηση και την κοινωνική απελευθέρωση».⁹⁹⁸

Για να ενταχθεί όμως η γυναικεία απελευθέρωση στη συνολική κοινωνική διάσταση της αλλαγής που προωθεί το ΠΑΣΟΚ υπάρχουν 5 βασικά στοιχεία της ελληνικής κοινωνίας που πρέπει να τεθούν στο μικροσκόπιο του κόμματος. Αυτά είναι: α) η

⁹⁹⁷ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

⁹⁹⁸ ΠΑΣΟΚ Επιτροπή Γυναικείου Ζητήματος, Οι Αγώνες της Γυναίκας και το ΠΑΣΟΚ, Αριθμός Εγκυκλίου 1, 3/4/1981, προσωπικό αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ, Φ. 24, ΕΛΙΑ.

πατριαρχική οικογένεια, β) η παιδεία, γ) η κοινωνικοποίηση της ανατροφής των παιδιών, δ) το δικαίωμα στην έμμισθη εργασία, ε) ο έλεγχος της αναπαραγωγικής ικανότητας της γυναίκας.⁹⁹⁹

Το ΠΑΣΟΚ είναι σαφές πως δεν μπορούσε να προχωρήσει το όραμά του για σοσιαλιστική αλλαγή της ελληνικής κοινωνίας χωρίς να επέλθει η γυναικεία απελευθέρωση, γιατί η σοσιαλιστική αλλαγή και η γυναικεία απελευθέρωση είναι έννοιες στενά συνυφασμένες και διαλεκτικά δεμένες μεταξύ τους. Το Κίνημα είχε ανάγκη να συσπειρώσει στους κόλπους του όσο περισσότερες γυναίκες μπορούσε, για να τις εντάξει στη γενικότερη πορεία προς την αλλαγή. Οι γυναίκες, ούσες αποκλεισμένες από την πολιτική διαδικασία, για πολλά χρόνια, θα αποδεικνύονταν πολύτιμος σύμμαχος τόσο κοινωνικά όσο και πολιτικά. Απαραίτητη προϋπόθεση βέβαια για τη μαζική ένταξη των Ελληνίδων στο πλευρό του Κινήματος ήταν η απεμπλοκή τους από όλες τις προκαταλήψεις που τις βάραιναν και τις κρατούσαν μακριά από τη σοσιαλιστική ολοκλήρωση. Η ενημέρωση, σχετικά με το γυναικείο ζήτημα που προωθούσε το ΠΑΣΟΚ, αποτελούσε αφενός έναν τρόπο να αλλάξει η θέση της γυναίκας στην ελληνική κοινωνία, αφετέρου να δημιουργηθούν όλες εκείνες οι απαραίτητες συνθήκες, ώστε η γυναίκα να κατανοήσει την ανάγκη της σοσιαλιστικής αλλαγής και τελικά να αποτελέσει σύμμαχο του Κινήματος σε αυτή τη διαδικασία.

Η ΕΓΕ λοιπόν κατάφερε να βγάλει την Ελληνίδα από τον ιδιωτικό χώρο του σπιτιού και πέτυχε να την εκπαιδεύσει στον καινούριο ρόλο που της επιφύλασσε μέσα στην κοινωνία. Η ΕΓΕ παρότρυνε τα μέλη της να συμμετέχουν σε όλους τους μαζικούς φορείς, «στα πολιτικά κόμματα, στην τοπική αυτοδιοίκηση, στους συνδικαλιστικούς και αγροτικούς συλλόγους και συνεταιρισμούς».¹⁰⁰⁰ «Κατ' αρχάς οι γυναίκες βγήκαν από το σπίτι και ασχολήθηκαν με τους συλλόγους γονιών δειλά δειλά, έπειτα έψαχναν δουλειά όλες και μάλιστα πλήρη απασχόληση, μετά μπήκαν στον συνδικαλισμό. Η ΕΓΕ και η Μαργαρίτα Παπανδρέου μας βοήθησαν πάρα πολύ, της οφείλουμε όλες οι γυναίκες πάρα πολλά. Είχε πολιτική σκέψη και ήθελε να βοηθήσει πραγματικά τις Ελληνίδες. Και είχε επιμονή για να συνεχίσει», τονίζει η Αγγελική Λιάκου.¹⁰⁰¹ Συνεπώς, η πρώτη σημαντική κατάκτηση και επιτυχία της ΕΓΕ ως απόρροια της

⁹⁹⁹ ΠΑΣΟΚ Επιτροπή Γυναικείου Ζητήματος, Εισήγηση για τις περιφερειακές συνδιασκέψεις, Μάης 1981, σ.2, προσωπικό αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ, Φ. 24, ΕΛΙΑ.

¹⁰⁰⁰ Συντακτική Επιτροπή, Τίτινα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Χρύσα Προύσαλη, Αγγελική Λιάκου (χ.χ.) *Ιστορικό Λεύκωμα Ένωση Γυναικών Ελλάδας (1976-2006)*, σ.13.

¹⁰⁰¹ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τίτινα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

συστηματικής προσπάθειας και ενημέρωσης, ήταν τον Οκτώβρη του 1982, όταν 150 γυναίκες μέλη της Ένωσης Γυναικών Ελλάδας αποφάσισαν να είναι υποψήφιοι και το 33% από αυτές εκλέχτηκαν δημοτικοί σύμβουλοι».¹⁰⁰²

Για την περιγραφή της κατάστασης στην ελληνική κοινωνία και προς επίρρωση όσων έχουν ειπωθεί σε προηγούμενο κεφάλαιο, διαβάζουμε σε έγγραφο της Επιτροπής Γυναικείου Ζητήματος του ΠΑΣΟΚ: «Στον Ελληνικό χώρο η καθυστέρηση και η ιδιομορφία της κοινωνικής ανάπτυξης, λόγω της Τουρκοκρατίας και ο μετέπειτα περιφερειακά καπιταλιστικός χαρακτήρας του Ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού, υπήρξαν καθοριστικοί παράγοντες της πολυδιάστατης μορφής του γυναικείου ζητήματος στη χώρα μας. Αν και η Ελληνίδα συμμετείχε μαχητικά στο πλευρό των ανδρών σ' όλους τους εθνικούς και κοινωνικούς αγώνες, η ανατολίτικη νοοτροπία που διαπερνούσε το εποικοδόμημα, καθώς και ο αναλφαβητισμός που μάστιζε μεγάλα τμήματα του πληθυσμού, την εμπόδισαν να συνειδητοποιήσει σε μαζικό επίπεδο τα ιδιαίτερα προβλήματα που η ανδροκρατούμενη κοινωνία της δημιούργησε».¹⁰⁰³

Όσον αφορά στο σκέλος των νομικών μεταρρυθμίσεων που προωθήθηκαν άλλοτε με ψηφίσματα της ΕΓΕ και άλλοτε με πρωτοβουλία από την κυβέρνηση ΠΑΣΟΚ, μεταξύ άλλων, ήταν και το ζήτημα της θέσπισης της γονικής άδειας. «Το 1984 με ψήφισμα της ΕΓΕ προς τον τότε Πρωθυπουργό Ανδρέα Παπανδρέου και τον Πρόεδρο της Βουλής Γιάννη Αλευρά, αλλά και προς τα αρμόδια υπουργεία και κυβερνητικούς φορείς ζήτησε τη θέσπιση της γονικής άδειας».¹⁰⁰⁴ Έτσι με το με το νόμο υπέρ της 'Προστασίας και διευκόλυνσης των εργαζομένων με οικογενειακές υποχρεώσεις' (1483/1984) στο άρθρο 5, θεσπίστηκε η 'γονική άδεια' ανατροφής, ενώ με τον ίδιο νόμο ρυθμίστηκαν ανάλογα ζητήματα όπως:

- «Στο άρθρο 6 τα 'ασφαλιστικά δικαιώματα': Ο εργαζόμενος γονέας, που λαμβάνει γονική άδεια ανατροφής, έχει, κατά το χρονικό διάστημα της απουσίας από την εργασία του, πλήρη ασφαλιστική κάλυψη από τον ασφαλιστικό του φορέα, υποχρεούται, όμως, να καταβάλλει ολόκληρη την

¹⁰⁰² Συντακτική Επιτροπή, Τίτινα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Χρύσα Προύσαλη, Αγγελική Λιάκου (χ.χ.) *Ιστορικό Λεύκωμα Ένωση Γυναικών Ελλάδας (1976-2006)*, σ.14.

¹⁰⁰³ ΠΑΣΟΚ Επιτροπή Γυναικείου Ζητήματος, Εισήγηση για τις περιφερειακές συνδιασκέψεις, Μάης 1981, σ.2, προσωπικό αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ, Φ. 24, ΕΛΙΑ.

¹⁰⁰⁴ Συντακτική Επιτροπή, Τίτινα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Χρύσα Προύσαλη, Αγγελική Λιάκου (χ.χ.) *Ιστορικό Λεύκωμα Ένωση Γυναικών Ελλάδας (1976-2006)*, σ.15.

ασφαλιστική εισφορά, εργατική και εργοδοτική, που αντιστοιχεί σ' αυτό το διαστημα.

- Στο άρθρο 8 το 'μειωμένο ωράριο': Μπορεί ο εργαζόμενος να ζητήσει να μειωθεί το ωράριο εργασίας του, κατά μία ώρα την ημέρα, με ανάλογη περικοπή των αποδοχών του, σε όσους έχουν παιδιά με πνευματική, ψυχική ή σωματική αναπηρία.
- Στο άρθρο 12 οι 'βρεφονηπιακοί σταθμοί': Βιομηχανικές επιχειρήσεις ή εκμεταλλεύσεις με προσωπικό πάνω από τριακόσια (300) άτομα υποχρεούνται, κατά την ανέγερση των κτιριακών τους εγκαταστάσεων, να προβλέπουν επαρκή και κατάλληλο χώρο για την στέγαση βρεφοπαιδοκομικού σταθμού, που να καλύπτει τις ανάγκες των εργαζομένων σ' αυτές.
- Στο άρθρο 15 'η προστασία της μητρότητας': Απαγορεύεται και είναι απόλυτα άκυρη η καταγγελία της σχέσης εργασίας εργαζομένης από τον εργοδότη της, τόσο κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης της, όσο και για το χρονικό διάστημα ενός έτους μετά τον τοκετό ή κατά την απουσία της για μεγαλύτερο χρόνο, λόγω ασθένειας που οφείλεται στην κύηση ή τον τοκετό, εκτός εάν υπάρχει σπουδαίος λόγος για καταγγελία. Ως σπουδαίος λόγος δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να θεωρηθεί ενδεχόμενη μείωση της απόδοσης της εργασίας της εγκύου που οφείλεται στην εγκυμοσύνη. Ο Νόμος 1302/1982 (ΦΕΚ 133 τ. Α), ο Νόμος 1414/84 (ΦΕΚ10τ.Α), όπως και κάθε διάταξη που αναφέρεται στην προστασία της μητρότητας εφαρμόζεται και στους εργαζομένους με σχέση έμμισθης εντολής». ¹⁰⁰⁵

Μία απόφαση ορόσημο για την ελληνική κοινωνία είναι επίσης και η νομιμοποίηση των αμβλώσεων το 1986 με τον νόμο 1609. Το βράδυ μάλιστα που θα ψηφιζόταν στη Βουλή ο 'νόμος της άμβλωσης', η Τιτίνα Πανταζή σε συνέντευξή της στη γράφουσα, θυμάται: «Το βράδυ εκείνο από φόβο, μήπως τελικά δεν περάσει ο νόμος για την άμβλωση κάναμε καθιστική διαμαρτυρία έξω από τη Βουλή. Δεν ήταν όλοι οι βουλευτές του ΠΑΣΟΚ που μας στήριζαν, οπότε πήγαμε μήπως τελευταία στιγμή

¹⁰⁰⁵ Υπουργείο Εργασίας, ΝΟΜΟ Σ 1483/1984 <http://www.ypakp.gr/uploads/files/2523.pdf> , (πρόσβαση στις 9/10/2017)

αλλάζουν γνώμη».¹⁰⁰⁶ Βέβαια, το βράδυ εκείνο «είχαν εντολή άνωθεν να ψηφίσουν υπέρ της άμβλωσης, αλλά δεν ήξερες αν τελευταία στιγμή κάποιος θα άλλαζε γνώμη», υποστηρίζει ο Νίκος Παπανδρέου.¹⁰⁰⁷ Γιατί υπήρχαν «βουλευτές του ΠΑΣΟΚ που έλεγαν πως δεν θα μου πεις εσύ τι θα κάνω με τη γυναίκα μου»,¹⁰⁰⁸ συμπληρώνει η Χριστίνα Βογιατζή.

Αξίζει να σημειωθεί πως η ΕΓΕ διεξήγαγε ενημερωτική, πανελλαδικής εμβέλειας καμπάνια για τη νομιμοποίηση της άμβλωσης. «Την κεντρική ευθύνη για την ενημέρωση σχετικά με το νόμο είχε αναλάβει η Μαρία Κυπριωτάκη, η οποία ήταν μέλος της ΕΓΕ και Υφυπουργός Υγείας Πρόνοιας».¹⁰⁰⁹ Πράγμα που μαρτυρά την πολιτική που ακολουθούσε η ΕΓΕ, ώστε να συμμετέχουν οι γυναίκες της οργάνωσης στα κέντρα λήψης των αποφάσεων και να διευρύνουν όσο γίνεται περισσότερο την επιρροή τους στην ελληνική κοινωνία. Η Κυπριωτάκη προώθησε πολλά αιτήματα της ΕΓΕ, μέσω της διπλής της ιδιότητας, ως μέλος της οργάνωσης και ως υπουργός, στην κυβέρνηση του ΠΑΣΟΚ. Συγκεκριμένα, προώθησε τη δημιουργία των ΚΑΠΗ, τα κέντρα απεξάρτησης, την αύξηση των βρεφονηπιακών σταθμών, και τα κέντρα δημιουργικής απασχόλησης που σκοπό είχαν να απασχολούν τα παιδιά μέχρι να επιστρέψουν οι μητέρες από την εργασία τους, μας ενημερώνει η Τιτίνα Πανταζή.¹⁰¹⁰ Η ΕΓΕ λειτουργούσε ως ομάδα πίεσης και προκειμένου να πετύχει τους στόχους της ήταν ιδιαίτερος ριζοσπαστική στις μεθόδους των διεκδικήσεών της. Από τα πρακτικά του Διοικητικού Συμβουλίου της ΕΓΕ, στις 19/3/1984, διαβάζουμε πως το συμβούλιο αποφάσισε να «έρθει σε επαφή με υπεύθυνους του τύπου, μετά τη διαπίστωση, πως δεν γίνεται προβολή των θεμάτων της οργάνωσης το τελευταίο καιρό».¹⁰¹¹ Γινόταν συστηματική αφισοκόλληση εκ μέρους της ΕΓΕ για την προώθηση των αιτημάτων και την προβολή του έργου της. Ενώ οι επιτροπές της οργάνωσης δεν δίσταζαν να ασκήσουν κριτική για την ελλιπή αφισοκόλληση και να προτείνουν τη δημιουργία επιτροπής αφισοκόλλησης.¹⁰¹²

¹⁰⁰⁶ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

¹⁰⁰⁷ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

¹⁰⁰⁸ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

¹⁰⁰⁹ Συντακτική Επιτροπή, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Χρύσα Προύσαλη, Αγγελική Λιάκου (χ.χ.) *Ιστορικό Λεύκωμα Ένωση Γυναικών Ελλάδας (1976-2006)*, σ.18.

¹⁰¹⁰ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

¹⁰¹¹ Βιβλίο Πρακτικών ΕΓΕ, 19/3/1984, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

¹⁰¹² Βιβλίο Πρακτικών ΕΓΕ, 19/3/1984, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

Η σύνδεση της ΕΓΕ με το ΠΑΣΟΚ δεν ήταν μόνο μεταξύ των μελών τους αλλά και σε ιδεολογική βάση. Πιο συγκεκριμένα στο περιοδικό 'Ανοιχτό Παράθυρο' του οποίου ιδρύτρια ήταν η Μαργαρίτα Παπανδρέου διαβάζουμε πως επιτακτική ανάγκη για την ελληνική κοινωνία, οικογένεια και εν τέλει για την αλλαγή της θέσης της γυναίκας είναι «η επίτευξη του τρίπτυχου: λαϊκή κυριαρχία-εθνική ανεξαρτησία-πολιτική και κοινωνική δικαιοσύνη».¹⁰¹³ Τρίπτυχο βέβαια που συμπεριλαμβάνεται στο πρόγραμμα το ΠΑΣΟΚ. Οι στόχοι δε της οργάνωσης συμπυκνώνονται ως εξής:

- «Μια κοινωνία όπου γυναίκες και άνδρες θα έχουν ίσα δικαιώματα, ίσες ευκαιρίες και ίσες ευθύνες.
- Η διαφώτιση και εκπαίδευση των γυναικών, με στόχο να συνειδητοποιήσουν τα πραγματικά αίτια της καταπίεσής τους.
- Η θέσπιση κοινωνικών μέτρων για την προστασία της ισότητας, τη νομιμοποίηση των αμβλώσεων, την προστασία της γυναίκας από την κακοποίηση.
- Η ίση συμμετοχή γυναικών και ανδρών στον οικονομικό, πολιτικό, κοινωνικό και πολιτιστικό τομέα της κοινωνίας.
- Η ανάπτυξη της αλληλεγγύης, αλληλοβοήθειας και αλληλοεκτίμησης ανάμεσα στις γυναίκες».¹⁰¹⁴

Ο κομβικός ρόλος της τόσο για το φεμινιστικό κίνημα όσο και ως αντανάκλαση της έμφασης στη 'θηλυκότητα' που το ΠΑΣΟΚ έκανε σημαία του, φαίνεται από το γεγονός ότι η ΕΓΕ τόσο κεντρικά όσο και περιφερειακά τροφοδοτεί και τροφοδοτείται από τις τοπικές οργανώσεις του ΠΑΣΟΚ και ενισχύεται από το γενικό κλίμα υποστήριξης στο κόμμα του Ανδρέα Παπανδρέου. Το ΠΑΣΟΚ, κατά τα πρώτα χρόνια της ίδρυσής του, απευθύνθηκε στους μη προνομιούχους της ελληνικής κοινωνίας και αδιαμφισβήτητα οι γυναίκες αποτελούσαν μέρος αυτής της κοινωνικής κατηγορίας όχι μόνο ως μη προνομιούχες, αλλά ως αποκλεισμένες σε πολλούς τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας. Η διαπίστωση της Κεντρικής Επιτροπής του ΠΑΣΟΚ πως «η συμμετοχή και ο ρόλος των γυναικών μέσα στην οργάνωση του Κινήματος ήταν

¹⁰¹³ Φεμινιστικό περιοδικό 'Ανοιχτό Παράθυρο', Δεκέμβρης-Γενάρης 1980, σ.16.

¹⁰¹⁴ Διακογιάννης, Ε. Γ. (χ.χ.) Συνέντευξη του Προέδρου του ΠΑΣΟΚ Γιώργου Α. Παπανδρέου. Στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του* (τόμος 2). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ.79.

μηδαμινός και πως η οργάνωση του Κινήματος δεν κατόρθωσε να πλησιάσει την Ελληνίδα και να την πείσει πως αξίζει τον κόπο να ενταχθεί οργανωτικά στο Κίνημα»,¹⁰¹⁵ εκλαμβάνεται ως αδυναμία και εντέλει αποτυχία του ΠΑΣΟΚ, σε αυτόν το τομέα. Άρα, εκεί που το ΠΑΣΟΚ αδυνατούσε να φτάσει, έφτασε η ΕΓΕ. Η ΕΓΕ μπήκε στα σπίτια των Ελληνίδων και προσπάθησε να τις εκπαιδεύσει, ώστε να κατανοήσουν τη θέση τους στην κοινωνία και να επιδιώξουν την ανατροπή της πατριαρχικής δομής της ελληνικής κοινωνίας. Μέρος της σοσιαλιστικής αλλαγής που επεδίωκε το ΠΑΣΟΚ ήταν και η γυναικεία χειραφέτηση, επομένως το ΠΑΣΟΚ αν επιθυμούσε ολιστική σοσιαλιστική αλλαγή της ελληνικής κοινωνίας, τότε σίγουρα ο δρόμος περνούσε και μέσα από την ΕΓΕ.

Για να καταφέρει να επιτύχει η οργάνωση τη μαζική κινητοποίηση των γυναικών, να εμπνεύσει και να κινητοποιήσει γυναίκες από όλες τις κοινωνικές τάξεις στον αγώνα για την κατάργηση των ανισοτήτων και την καταπολέμηση των κυρίαρχων πατριαρχικών αντιλήψεων, οργανώθηκαν ενημερωτικά σεμινάρια για την εκπαίδευση στελεχών πάνω στις διαπροσωπικές σχέσεις και σε τεχνικές οργάνωσης και λειτουργίας για την απόκτηση κοινής αντίληψης και την κατάκτηση κοινής ιδεολογικής ταυτότητας.¹⁰¹⁶ Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελούσαν τα λεγόμενα ‘σεμινάρια του Σκουλά’,¹⁰¹⁷ που έκαναν τα μέλη της ΕΓΕ με σκοπό να εκπαιδευτούν, ώστε να είναι αποτελεσματικά στις συνελεύσεις και στις συζητήσεις τους είτε μεταξύ τους είτε με άλλους. Η Μαίρη Πλάκα δήλωσε σχετικά με τα σεμινάρια, «εγώ δεν τα είχα παρακολουθήσει, αλλά είχα πάρει και είχα διαβάσει όλη την ύλη ένα καλοκαίρι μόνη μου. Και αφορούσαν στη λειτουργία της ομάδας. Αργότερα οργανώσαμε ένα τριήμερο στους Δελφούς και κάναμε πρακτική πάνω σε αυτή την ύλη του σεμιναρίου μεταξύ μας, αφού χωριστήκαμε σε ομάδες».¹⁰¹⁸ Η αναγκαιότητα των σεμιναρίων για την ομαλή λειτουργία της ΕΓΕ ήταν μεγάλη, «γιατί υπήρχε μεγάλη αντιπαλότητα στις συζητήσεις μας» και «χάναμε όλο το χρόνο μας αντιπαλεύοντας χωρίς να προωθείται η συζήτηση», θα εξηγήσει η Χριστίνα Βογιατζή και η Τιτίνα Πανταζή αντίστοιχα.¹⁰¹⁹ Η ΕΓΕ λοιπόν αναλαμβάνοντας την πρωτοβουλία να διεξάγει αυτά τα σεμινάρια

¹⁰¹⁵ ΠΑΣΟΚ Επιτροπή Γυναικείου Ζητήματος, Εισήγηση για τις περιφερειακές συνδιασκέψεις, Μάης 1981, σ.7, προσωπικό αρχείο Αμαλίας Φλέμιγκ, Φ. 24, ΕΛΙΑ.

¹⁰¹⁶ Συντακτική Επιτροπή, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Χρύσα Προύσαλη, Αγγελική Λιάκου (χ.χ.) *Ιστορικό Λεύκωμα Ένωση Γυναικών Ελλάδας (1976-2006)*, σ.8.

¹⁰¹⁷ Τα σεμινάρια ονομάστηκαν έτσι από το Νικόλαο Σκουλά, ο οποίος ήταν και ο διδάσκων.

¹⁰¹⁸ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

¹⁰¹⁹ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

‘training management’ του Σκουλά, πρωτοτύπησε για τα δεδομένα της εποχής, όχι μόνο στα όρια της Ελλάδας, αλλά και εκτός Ελλάδας, όπως παραδέχεται ο Νίκος Παπανδρέου.¹⁰²⁰

Επιβεβαιώνοντας τον τελευταίο ισχυρισμό, από τα πρακτικά της ΕΓΕ διαπιστώνουμε, πως αρκετές φορές υπήρχε αντιπαλότητα μεταξύ των μελών της ΕΓΕ, η οποία σε κάποιες περιπτώσεις έθεσε επιτακτικά και το ζήτημα της διαγραφής των διαφωνούντων μελών. Συγκεκριμένα, διαβάζουμε πως το ζήτημα προκύπτει με 18 γυναίκες από την επιτροπή της επαρχίας, ανάμεσά τους, ονοματίζονται «οι Πατσού, Ζερβάκη και Σωτηροπούλου, με την τελευταία μάλιστα να καταφέρεται ενάντια στο πρόσωπο της Μαργαρίτας Παπανδρέου».¹⁰²¹ Η πρόεδρος τότε της ΕΓΕ Μαργαρίτα Παπανδρέου, τοποθετήθηκε επί του θέματος ως εξής: «Πίστευα πως με τις 18 γυναίκες θα μπορούσαμε να συνεργαστούμε. Είναι ξεκάθαρο πως είναι ομάδα. Μου κάνει εντύπωση που τρεις γυναίκες από αυτές βάζουν υποψηφιότητα. Δεν πιστεύω πως όλες οι γυναίκες πρέπει να μιλούν υπέρ μου. Όμως εδώ έχουμε μια μεθόδευση. Προτείνω να διαγραφούν οι 18 γυναίκες. Η μεγαλύτερη ζημιά είναι να αφήσουμε τα μέλη αυτά μέσα στην οργάνωση. Παλιά ήμουν κι εγώ, κατά των διαγραφών, όταν 100 μέλη μας ζήτησαν τη διαγραφή τους. Η οργάνωση τώρα έχει ανάγκη από μεγάλη ενότητα».¹⁰²² Τελικά, το Διοικητικό Συμβούλιο μόνο με δύο ψήφους κατά, αποφάσισε να προχωρήσει στη διαγραφή των μελών, παρόλο που δύο μέλη διαφώνησαν με την πρακτική των διαγραφών, επειδή την έβρισκαν αντίθετη ιδεολογικά προς την ΕΓΕ.

Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980, η ΕΓΕ θα εξελιχθεί σε ιδιαίτερα μαζική γυναικεία οργάνωση, ενώ παράλληλα εκδίδει το περιοδικό ‘Ανοιχτό παράθυρο’. Το περιοδικό μάλιστα φιλοξενεί σε κάθε τεύχος του τις δράσεις και τα νέα της ΕΓΕ για το διάστημα που πέρασε. Σε αυτές τις σελίδες διαβάζουμε πως πραγματοποιούνται ομιλίες και εκδηλώσεις για θέματα που αφορούν τόσο το γυναικείο ζήτημα όσο και ολόκληρη την ελληνική κοινωνία. Έτσι πληροφορούμαστε παραδείγματος χάριν πως:

- «η ΕΓΕ Λάρισας μαζί με τον αγροτικό σύλλογο έστησαν μια βιβλιοθήκη στο χωριό Μελιβοιά του Κισσάβου.
- Η Επιτροπή Νέων Γυναικών έχουν προγραμματίσει εκδηλώσεις στις φοιτητικές εστίες με θέματα που αγγίζουν τη νέα γυναίκα και τα προβλήματά της.

¹⁰²⁰ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τίτινα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

¹⁰²¹ Βιβλίο Πρακτικών ΕΓΕ, 19/3/1984, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

¹⁰²² Βιβλίο Πρακτικών ΕΓΕ, 19/3/1984, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

- Οικογενειακός προγραμματισμός και αμβλώσεις ήταν το θέμα που ανέπτυξε η Μ. Περράκη στην εκδήλωση που οργάνωσε η ΕΓΕ Βόλου.
- Στόχος της ΕΓΕ Αμαρουσίου για το 1980 είναι η ίδρυση παιδικού σταθμού.
- Σύσκεψη της ΕΓΕ από γυναίκες αντιπροσώπους των παραρτημάτων της, από Βόλο, Γιάννινα, Ναύπλιο, Θεσσαλονίκη, Κατερίνη, Ηράκλειο, Πάτρα, Τρίπολη, Λάρισα, Πειραιά, όπου συζητήσαν για τον εκσυγχρονισμό του Οικογενειακού Δικαίου και για το Συνέδριο των Γυναικείων Οργανώσεων της Μεσογείου που θα γίνει το 1980 στην Αθήνα.
- Στείλαμε γράμμα στις γυναίκες στη ΛΑΡΚΟ που ζήτησαν τη συμπαράστασή μας, μετά τα απανωτά δυστυχήματα, που συμβαίνουν στο εργοστάσιο για να μη θρηνήσουμε άλλα θύματα από την αδιαφορία της εργοδοσίας. Στο γράμμα μας εκτός από την συμπαράστασή της ΕΓΕ ζητάμε σαν αρμόδια επιτροπή να μας ορίσουν ημερομηνία να πάμε εκεί να συζητήσουμε από κοντά τα προβλήματά τους.
- Συγκεντρώσαμε όλα τα προβλήματα των γυναικών στη ΔΕΗ, ΟΤΕ, Τράπεζες, Ολυμπιακή και μεθοδεύουμε τρόπους επίλυσής τους».¹⁰²³

Τη μαζικότητα της οργάνωσης μαρτυρούν τα πολλά παραρτήματα της ΕΓΕ, σε όλη την Ελλάδα. Ενδεικτικά, και όπως εξάγεται από το βιβλίο των πρακτικών που διατηρεί στις τακτικές του συνεδριάσεις το Διοικητικό Συμβούλιο της ΕΓΕ, η οργάνωση είχε παραρτήματα σε Αθήνα, Άγιο Δημήτριο, Άλιμο, Αχαρναί, Ηλιούπολη, Καματερό, Κορυδαλλό, Μελίσσια, Μαρκόπουλο, Νέα Σμύρνη, Παλαιό Φάληρο, Πειραιά, Πετρούπολη, Πέραμα, Θεσσαλονίκη, Πάτρα, Κω, Βόλο, Ιωάννινα, Σέρρες, Αίγιο, Ακράτα, Αλεξανδρούπολη, Άρτα, Αρτάκη, Γουμένισσα, Ιτέα, Καβάλα, Καλαμπάκα, Καρδίτσα, Σάμο, Κατερίνη, Κέρκυρα, Κομοτηνή, Ναύπακτο, Ναύπλιο, Ξάνθη, Πρέβεζα, Σητεία, Σπάρτη, Φλώρινα.¹⁰²⁴

Ενώ τα μέλη του κάθε παραρτήματος εγγράφονταν κατόπιν αιτήσεώς τους και αφού κατέβαλλαν το αντίτιμο για το δικαίωμα εγγραφής και την ετήσια συνδρομή.¹⁰²⁵

¹⁰²³ Φεμινιστικό περιδικό 'Ανοιχτό Παράθυρο', Δεκέμβρης-Γενάρης 1980, σελ. 20-21.

¹⁰²⁴ Συντακτική Επιτροπή, Τίτινα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Χρύσα Προύσαλη, Αγγελική Λιάκου (χ.χ.) *Ιστορικό Λεύκωμα Ένωση Γυναικών Ελλάδας (1976-2006)*, σ.60.

¹⁰²⁵ Ένωση Γυναικών Ελλάδας ΕΓΕ, http://ege.gr/index.php?option=com_content&view=article&id=83&Itemid=179 (πρόσβαση στις 20/5/2018)

Προς επίρρωση τούτων, «η όλη πορεία της ΕΓΕ, χαρακτηρίστηκε από ιδεολογική σύμπλευση και αποδοχή ενός βοηθητικού προς το ΠΑΣΟΚ ρόλου, μέσω της ενσωμάτωσης ευρέων στρωμάτων γυναικών (ιδιαίτερα κατά την περίοδο 1981-1985 και ειδικά στην επαρχία), ενώ αργότερα οι πολιτικές διαφωνίες τις οποίες εξέφρασε, είχαν, όπως φαίνεται, ως κύρια αιτία την επιθυμία να προκαλέσουν πολιτικά την κυβέρνηση, αλλά για μη πολιτικούς λόγους: Είναι χαρακτηριστικό ότι η σύγκρουση που ακολούθησε την κρίση, η οποία ανέκυψε στις σχέσεις της ΕΓΕ με το κόμμα- και παρουσιάστηκε ως αποτέλεσμα διαφορετικών απόψεων για το φεμινισμό- υπήρξε απόλυτα εξαρτημένη από την πορεία της κυβερνητικής πολιτικής και από τη λύση του πρωθυπουργικού γάμου».¹⁰²⁶ Κοντολογίς, ο λόγος που παραιτήθηκε η Μαργαρίτα Παπανδρέου από τη θέση της προέδρου, το Μάρτιο του 1989, με άλλα έξι μέλη του Δ.Σ. ήταν ακριβώς αυτή η κρίση της κομματικής εμπιστοσύνης, όπως την περιγράφει η Παντελίδου-Μαλούτα στο παραπάνω απόσπασμα.

Ένα ακόμα στοιχείο ερμηνείας των διακυμάνσεων που αντιμετώπιζε η σχέση της ΕΓΕ με το ΠΑΣΟΚ, ήταν και οι ισχυρές αντιδράσεις από σημαντικά ηγετικά στελέχη του κυβερνώντος κόμματος στον ριζοσπαστικό και δυναμικό για την εποχή χαρακτήρα της οργάνωσης. Δεν ήταν λίγες οι φορές που η ένταση μεταξύ των μελών του κόμματος και των μελών της οργάνωσης έφτασε στα όρια, με τη δεύτερη να προσάπτει στο πρώτο διάθεση γελοιοποίησης. Συγκεκριμένα, στο λεύκωμα της ΕΓΕ, διαβάζουμε: «Μας πολέμησαν σκληρά, προσπάθησαν να μας γελοιοποιήσουν, κολλώντας μας το παρατσούκλι ‘ΕΓΕΣ’ που ηχητικά παραπέμπει στις ‘ΑΙΓΕΣ’ τα συμπαθητικά τετράποδα της ελληνικής υπαίθρου».¹⁰²⁷ Με την ίδια διάθεση σκεπτικισμού απέναντι στο ΠΑΣΟΚ, η Χρυσάνθη Λαΐου-Αντωνίου, ιδρυτικό μέλος της ΕΓΕ, σε συνέντευξη της δήλωσε: «Κάθε φορά που λέω ότι αυτή είναι η πρώτη κυβέρνηση που είχε συγκεκριμένο πρόγραμμα για τις γυναίκες, ξέρω ότι λέω ένα μεγάλο ψέμα. Γιατί η κυβέρνηση δεν είχε καν συγκεκριμένο πρόγραμμα, απλώς ήταν οι θέσεις και το καταστάλαγμα της εμπειρίας που είχαμε εμείς οι γυναίκες της ΕΓΕ που τελικά περάσαμε στο πρόγραμμα του ΠΑΣΟΚ και της κυβέρνησής του».¹⁰²⁸ Το ΠΑΣΟΚ τελικά παρόλο που βρισκόταν σε μια διαλεκτική σχέση με την ΕΓΕ, ωστόσο, φοβόταν

¹⁰²⁶ Μάρω Παντελίδου Μαλούτα, ΠΑΣΟΚ και σύστημα σχέσεων των φύλων, στο Μιχάλης Σπουρδαλάκης (επίμ.) *ΠΑΣΟΚ Κόμμα-Κράτος-Κοινωνία*, εκδ. ΠΑΤΑΚΗ, Αθήνα, 1998, σελ. 237.

¹⁰²⁷ Συντακτική Επιτροπή, Τίτινα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Χρύσα Προύσαλη, Αγγελική Λιάκου (χ.χ.) *Ιστορικό Λεύκωμα Ένωση Γυναικών Ελλάδας (1976-2006)*, σ.16-17.

¹⁰²⁸ Συντακτική Επιτροπή, Τίτινα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Χρύσα Προύσαλη, Αγγελική Λιάκου (χ.χ.) *Ιστορικό Λεύκωμα Ένωση Γυναικών Ελλάδας (1976-2006)*, σ.17.

τη δυναμική που είχε ως οργάνωση. Γιατί παρόλο που οι περισσότερες γυναίκες ήταν ταυτόχρονα στην ΕΓΕ και μέλη του ΠΑΣΟΚ, εντούτοις, δεν ήταν χειραγωγήσιμες από την κυβέρνηση του ΠΑΣΟΚ. Η Τιτίνα Πανταζή συντείνει στον παραπάνω ισχυρισμό, λέγοντας πως «ο Ανδρέας Παπανδρέου το 1976, κάλεσε εμένα και τη Μαρία Κυπριωτάκη χωριστά, και μας είπε ότι μας καθιστά υπεύθυνες για να μην ‘ξεστρατίσει’ η ΕΓΕ από το ΠΑΣΟΚ, καθώς ουσιαστικά δεν ήθελε τη δημιουργία γυναικείου κόμματος».¹⁰²⁹

Από τα παραδείγματα που προαναφέρθηκαν διαπιστώνουμε αρχικά, μέσα από τη στάση του ΠΑΣΟΚ, απέναντι στην ΕΓΕ, πως εντόπισε και διαχειρίστηκε οπορτουνιστικά την προώθηση των γυναικείων αιτημάτων, μέσα από το κόμμα, σε μια προσπάθεια να εκφράσει μια ακόμα κοινωνική ομάδα ‘μη προνομιούχων’, όπως ήταν οι γυναίκες στην ελληνική κοινωνία. Από την άλλη πλευρά, η ΕΓΕ, ως κίνημα προσπάθησε να αξιοποιήσει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο τον δίαυλο επικοινωνίας που υπήρχε μεταξύ της τελευταίας με το ΠΑΣΟΚ.

Η Μαργαρίτα Παπανδρέου αδιαμφισβήτητα και ως σύζυγος του προέδρου του ΠΑΣΟΚ, αλλά και ως πρόεδρος της ΕΓΕ, αποτέλεσε σημαντική προσωπικότητα της εποχής. Η συνεισφορά της στο γυναικείο κίνημα στην Ελλάδα ήταν πολύτιμη, γιατί δεν επαναπαύθηκε στο ρόλο της ‘πρώτης κυρίας’, αλλά υπήρξε ιδιαίτερα μαχητική και δραστήρια από κάθε άποψη, κατά τα πρώτα χρόνια διακυβέρνησης του ΠΑΣΟΚ. Ερευνώντας κανείς το αρχείο της, διαπιστώνει πως ήταν ιδιαίτερα οργανωτική και μεθοδική στην επίτευξη των στόχων της. Έδινε πολλές φορές εξαντλητική έμφαση, σε διαδικαστικά ζητήματα, αλλά ήταν ένας τρόπος να εμφυσήσει στις γυναίκες της ΕΓΕ μια οργανωσιακή κουλτούρα και μια ταυτοτική συνείδηση που αγνοούσαν μέχρι τότε και σίγουρα ήταν απαραίτητη για την εκπλήρωση των αιτημάτων τους.

Προς επίρρωση του σημαντικού ρόλου της Μαργαρίτας Παπανδρέου, στα πολιτικά τεκταινόμενα της περιόδου διακυβέρνησης του ΠΑΣΟΚ στην Ελλάδα, στο προσωπικό της αρχείο, διαβάζουμε σε γράμμα από την Anna Lea, πως η τελευταία την παροτρύνει να έρθει σε επαφή με την εταιρεία δημοσίων σχέσεων του Andy Manatos για να επεξεργαστούν ένα μη κοστοβόρο και αποτελεσματικό σχέδιο δημοσίων σχέσεων, μεταξύ των Ελλήνων και των Αμερικανών. Συγκεκριμένα, στο υπόμνημα που

¹⁰²⁹ Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.

εσωκλείεται στην επιστολή από την εταιρεία ‘Manatos & Manatos’, η Μαργαρίτα παρουσιάζεται, ως το πρόσωπο εκείνο που μέσα από ομιλίες της σε διάφορα fora της Αμερικής, θα είναι σε θέση να ασκήσει μια ήπια πολιτική ισχύς, ενημερώνοντας και ευαισθητοποιώντας τους Αμερικανούς για κρίσιμα ζητήματα που αφορούν στην Ελλάδα.¹⁰³⁰

Η πλούσια δράση της Μαργαρίτας Παπανδρέου εκτεινόταν σε πολλές χώρες του κόσμου και ως πρόεδρος της ΕΓΕ αναλάμβανε να μιλήσει για πληθώρα θεμάτων που δεν αφορούσαν αποκλειστικά το γυναικείο ζήτημα, αλλά πολλά φλέγοντα ζητήματα της διεθνούς πολιτικής σκηνής. Συγκεκριμένα, μέσα από το αρχείο της, διαπιστώνουμε ένα πολύ χαρακτηριστικό παράδειγμα που αφορά στην ομιλία της με τίτλο ‘Μια φεμινιστική πολιτική Ασφάλειας-είναι δυνατή’, στο Διεθνή Συνασπισμό ‘Γυναίκες για μια Αποτελεσματική Συνάντηση Κορυφής’.¹⁰³¹ Η οργάνωση αυτή δημιουργήθηκε για να ενισχύσει τη Συμφωνία για τις Πυρηνικές Δυνάμεις Μεσαίας Εμβέλειας (INF-Intermediate-Range Nuclear Forces Treaty), που υπογράφηκε το Δεκέμβριο 1987 στην Ουάσινγκτον, μεταξύ των Ηνωμένων Πολιτειών και της Ένωσης Σοβιετικών Σοσιαλιστικών Δημοκρατιών, για τη μείωση των τεράστιων ποσοτήτων των θανατηφόρων πυρηνικών όπλων που είναι αποθηκευμένα στην Ευρώπη.¹⁰³² Παρόλο που θα μπορούσε να μας φανεί κάπως παράταιρο το γεγονός πως η πρόεδρος μιας φεμινιστικής οργάνωσης όπως είναι η ΕΓΕ, παίρνει θέση για μια διεθνή συμφωνία που αφορά στον πυρηνικό αφοπλισμό δύο υπερδυνάμεων, εντούτοις, υποδηλώνει το εύρος του ενδιαφέροντος και το μέγεθος της πολυεπίπεδης δραστηριότητας της ΕΓΕ. Αναφορικά με αυτή την πρωτοβουλία, η Μαργαρίτα Παπανδρέου, αποδεχόμενη τη βιολογική διαφορά, μεταξύ ανδρών και γυναικών, υποστηρίζει πως οι γυναίκες είναι αληθινές ειρηνίστριες. Αυτό συμβαίνει για τρεις λόγους, όπως αναλύει στην ομιλία της:

- «Οι γυναίκες έχουμε μεγαλύτερη ευαισθησία και σεβασμό για τη ζωή, επειδή δίνουμε τη ζωή... . Δεν μπορούμε να μεταβιβάσουμε στους άνδρες αυτή τη λειτουργία, ώστε να διαπιστώσουμε εάν θα άλλαζε η ψυχολογία τους, οι

¹⁰³⁰ Φάκελος US-Greek Public Relation No 2, Επιστολή Anna Lea 24/08/1985, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

¹⁰³¹ Ομιλία της Προέδρου της ΕΓΕ Μαργαρίτας Παπανδρέου, στο Διεθνή Σύνδεσμο ‘Γυναίκες για μια Αποτελεσματική Συνάντηση Κορυφής’, ‘Μια φεμινιστική πολιτική Ασφάλειας-Είναι δυνατή’, Φεβρουάριος 1988, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

¹⁰³² Ομιλία της Προέδρου της ΕΓΕ Μαργαρίτας Παπανδρέου, στο Διεθνή Σύνδεσμο ‘Γυναίκες για μια Αποτελεσματική Συνάντηση Κορυφής’, ‘Μια φεμινιστική πολιτική Ασφάλειας-Είναι δυνατή’, Φεβρουάριος 1988, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

επιθετικές τους στάσεις, η σχέση τους με τις στρατιωτικές πράξεις καταστροφής.

- Παράλληλα, υπάρχει το γεγονός ότι ο πόλεμος είναι ένας ανδρικός θεσμός, είτε εξαιτίας μιας ‘φυσικής’ επιθετικότητας στα αγόρια, είτε επειδή οι άνδρες εκπαιδεύονται μέσα στην κοινωνία ότι πρέπει να είναι σκληροί, κι αυτό συνδέεται με το γεγονός ότι πρέπει να είναι σε θέση να πολεμήσουν.
- Και η τρίτη άποψη έχει να κάνει με το γεγονός πως το γυναικείο σύστημα αξιών, είτε επειδή διαμορφώνεται από τις βιολογικές μας λειτουργίες που δίνουν ζωή, είτε από τις εμπειρίες μας που απορρέουν από ρόλους που μας έχουν παραδοσιακά ανατεθεί, ή που εμείς προτιμάμε, έχει δημιουργήσει την εντύπωση ότι εμείς είμαστε οι αληθινές ειρηνίστριες». ¹⁰³³

Αξίζει να αναφερθεί πως μέσα από το επιστημονικό πρίσμα της ανάλυσης λόγου και ανατρέχοντας στο θεωρητικό σκέλος της παρούσας διατριβής και μάλιστα στο κεφάλαιο ‘Διαχωρισμός αγγλοαμερικανικού-γαλλικού φεμινισμού’, ο φεμινιστικός λόγος της Μαργαρίτας Παπανδρέου φαίνεται να αποτελεί ένα ακόμα επιβεβαιωτικό στοιχείο στην αρχική διαπίστωση της γράφουσας για τον διαχωρισμό μεταξύ αγγλοαμερικανικού και γαλλικού φεμινισμού. Μέσα λοιπόν από αυτό το αναλυτικό πρίσμα, σε αντίθεση με το φεμινιστικό κίνημα στην Ευρώπη, που ως ζητούμενο θέτει την εξίσωση των δύο φύλων, η αμερικανική φεμινιστική σκέψη, όπως αντανακλάται στο λόγο της Μαργαρίτας Παπανδρέου, δέχεται τη βιολογική διαφορά των φύλων και θέτει ως ζητούμενο την ίση αξία μεταξύ ανδρών και γυναικών. Παρομοίως, ενισχύοντας τον προηγούμενο ισχυρισμό, η πρόεδρος της ΕΓΕ δηλώνει: «Όταν μιλάω για την ισότητα των δύο φύλων, θέλω να τονίσω κάτι, για το οποίο δεν έχουμε μιλήσει πολύ στην οργάνωση. Αν και αγωνιζόμαστε για ίσες ευκαιρίες με τους άνδρες, δεν αγωνιζόμαστε να γίνουμε σαν τους άνδρες, ούτε να προσαρμόσουμε τους εαυτούς μας στην ανδρική συμπεριφορά». ¹⁰³⁴

Ένα ακόμα παράδειγμα των διευρυμένων δραστηριοτήτων της ΕΓΕ συναντάμε σε ομιλία της Μαργαρίτας Παπανδρέου, η οποία παίρνει θέση για το Παλαιστινιακό

¹⁰³³ Ομιλία της Προέδρου της ΕΓΕ Μαργαρίτας Παπανδρέου, στο Διεθνή Σύνδεσμο ‘Γυναίκες για μια Αποτελεσματική Συνάντηση Κορυφής’, ‘Μια φεμινιστική πολιτική Ασφάλειας-Είναι δυνατή’, Φεβρουάριος 1988, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

¹⁰³⁴ Ομιλία της Μαργαρίτας Παπανδρέου, Προέδρου της ΕΓΕ, 4^η Πανελλαδική Συνδιάσκεψη ΕΓΕ, Αθήνα, 22-23-24 Απριλίου 1988, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

ζήτημα. Συγκεκριμένα, δηλώνει πως, «για να τελειώσει η τυραννία του Παλαιστινιακού λαού, η ιστορία του αγώνα τους πρέπει να συνεχίσει να λέγεται, με ευαισθησία και εντιμότητα...Γι' αυτό το λόγο, η Ένωση Γυναικών Ελλάδας, κήρυξε μέρα αλληλεγγύης προς τις Παλαιστίνιες γυναίκες και παιδιά και κάλεσε γυναίκες από όλη την Ευρώπη και τον Καναδά να ενωθούν μαζί τους».¹⁰³⁵ Το βεληνεκές των δραστηριοτήτων και η θεματική ευρύτητα του πεδίου δράσης της ΕΓΕ, αναντίρρητα, την κατατάσσουν ανάμεσα στις πιο πολιτικά δραστήριες οργανώσεις της εποχής στην Ελλάδα.

Η ΕΓΕ δεν επιθυμούσε μόνο να γίνει μια σοσιαλιστική αλλαγή της κοινωνίας εντάσσοντας τη γυναίκα ως σημαντικό δρών σε αυτό το μετασχηματισμό της κοινωνίας αλλά στόχευε στο να αλλάξει εντελώς τον τρόπο με τον οποίο η γυναίκα αντιλαμβανόταν την έννοια του ρόλου της μέσα στην κοινωνία και να υιοθετήσει έναν άλλο τρόπο σκέψης ή καλύτερα έναν άλλο τρόπο ζωής. Ειδικότερα, στο λόγο της Μαργαρίτας Παπανδρέου διαβάζουμε:

«Πρέπει να δημιουργήσουμε ένα τρόπο ζωής που να αφήνει χρόνο για σκέψη, χρόνο για τα παιδιά μας, για διάβασμα, για καλλιτεχνική δημιουργική έκφραση, για κοινωνικές υπηρεσίες. Αυτό προϋποθέτει έναν απλό τρόπο ζωής. Όσο περισσότερα ρούχα έχουμε, τόσο περισσότερο πλύσιμο και σιδέρωμα πρέπει να κάνουμε. Για τις γυναίκες, το φαγητό έχει γίνει ένα μέσο καταξίωσης... Και οι άνδρες μπορούν να ετοιμάσουν μερικές σπεσιαλιτέ μαγειρικής... Μπορούμε να ετοιμάσουμε νόστιμα απλά φαγητά, χωρίς να ξοδεύουμε πολύ χρόνο. Και είναι πιο ωφέλιμα για τα παιδιά παρά τα πλούσια, βαριά φαγητά με τις πολλές θερμίδες. Η τροφή που δίνουμε στο παιδί μας επηρεάζει τελικά την προσωπικότητά του και την αυτό-εκτίμησή του. Μεγαλώνετε ένα παχύσαρκο παιδί; Τότε δημιουργείτε ένα 'χοντρό' ενήλικα. Δίνετε στο παιδί σας γλυκά; Του χαλάτε τα δόντια και του δημιουργείτε τάση για διαβήτη. Λοιπόν μια σοσιαλίστρια μητέρα, πρέπει να εφαρμόζει την απλότητα και τη λιτότητα γιατί έτσι σέβεται και το χρόνο της και δείχνει το ενδιαφέρον της για την φυσική και ψυχική υγεία του παιδιού της».¹⁰³⁶

Από το παραπάνω απόσπασμα διαπιστώνουμε, πως ο φεμινιστικός λόγος της προέδρου της ΕΓΕ εστιάζει στον τομέα της μητρότητας. Γιατί πιστεύει πως ως μητέρες ο ρόλος

¹⁰³⁵ Συνέντευξη τύπου της ΕΓΕ για την ημέρα Αλληλεγγύης στις Παλαιστίνιες Γυναίκες και Παιδιά, Εισήγηση της Μαργαρίτας Παπανδρέου, 11 Μαρτίου 1988, προσωπικό αρχείο της Μαργαρίτας Παπανδρέου.

¹⁰³⁶ Ομιλία της Μαργαρίτας Παπανδρέου, Μια φεμινιστική-Σοσιαλιστική πρόταση για την ανατροφή των παιδιών, Νέα Αρτάκη, 31 Ιουλίου 1988, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

τους είναι καταλυτικός για την ελληνική κοινωνία και έχουν την ευκαιρία μέσα από τη μητρότητα να «αλλάξουν τις κοινωνίες του μέλλοντος, επηρεάζοντας τα παιδιά στην πιο κρίσιμη ηλικία τους, όταν αναπτύσσεται η προσωπικότητα και η συμπεριφορά τους».¹⁰³⁷

Η ακτιβιστική δραστηριότητα, ωστόσο, της Μαργαρίτας Παπανδρέου δεν σταματά μόνο στην ΕΓΕ. Το 1988 η Μ. Παπανδρέου αναλαμβάνει την πρωτοβουλία για την ίδρυση του Κέντρου Έρευνας και Δράσης για την Ειρήνη (ΚΕΔΕ).¹⁰³⁸ Για σχεδόν 20 χρόνια το ΚΕΔΕ ανέπτυξε πρωτοβουλίες και δράσεις στην Ελλάδα και σε άλλες χώρες, με κορυφαία δραστηριότητα την WINPEACE – Ειρηνευτική Πρωτοβουλία Γυναικών Ελλάδας, Τουρκίας, Κύπρου.¹⁰³⁹ Η δράση αυτή υλοποιήθηκε με πρωτοβουλία της Μαργαρίτας Παπανδρέου, ενώ το 2007 η ειρηνευτική πρωτοβουλία WINPEACE γιόρτασε τα 10 χρόνια.¹⁰⁴⁰

Η πρωτοβουλία της Μ. Παπανδρέου είναι σημαντική για τις δύο χώρες, καθώς συνέβη σε μια δύσκολη χρονική συγκυρία για την Ελλάδα και την Τουρκία, όταν οι μεταξύ τους σχέσεις ήταν τεταμένες μετά την κρίση των Ιμίων. Στόχος της WINPEACE ήταν να «μετασχηματίσει τις σχέσεις των δύο χωρών και να πετύχει ενδυνάμωση των γυναικών, της ισότητας και της κοινωνικής δικαιοσύνης».¹⁰⁴¹ Η Μ. Παπανδρέου με την κρίση των Ιμίων, διαβλέπει το ενδεχόμενο πολέμου μεταξύ των χωρών, ενώ παράλληλα προχωρά σε μια λυπηρή διαπίστωση, πως για ένα τόσο κρίσιμο ζήτημα δεν έχει ερωτηθεί ούτε μία γυναίκα να πει τη γνώμη της για τη διαχείριση της κατάστασης. Δηλώνει συγκεκριμένα: «Σκέφτηκα, για όνομα του Θεού, μιλάνε για πόλεμο και στη σημερινή εποχή ποια είναι τα θύματα πολέμου; - οι γυναίκες και τα παιδιά. Ο πόλεμος δεν έχει να κάνει πλέον με στρατούς να πολεμάνε μέσα στη νύχτα. Οι πόλεμοι χτυπάνε τους απλούς πολίτες. Ως φεμινίστρια, με εξαγρίωσε, ως ακτιβίστρια για την ειρήνη, με εξαγρίωσε ακόμα περισσότερο. Συζήτησα με τα μέλη της οργάνωσής μας – Το Κέντρο Έρευνας και Δράσης για την Ειρήνη – και μιλήσαμε για τις γυναίκες της Τουρκίας. Αισθανόμασταν αβοήθητες και τρομαγμένες και αναρωτηθήκαμε, αν και εκείνες αισθάνονταν το ίδιο. Αποφασίσαμε να γράψουμε μία ανοιχτή επιστολή προς τις

¹⁰³⁷ Ομιλία της Μαργαρίτας Παπανδρέου, Μια φεμινιστική-Σοσιαλιστική πρόταση για την ανατροφή των παιδιών, Νέα Αρτάκη, 31 Ιουλίου 1988, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

¹⁰³⁸ Αναλυτικότερα βλέπε: Κέντρο Έρευνας και Δράσης (ΚΕΔΕ) <http://www.kede.org/index.php?do=article&pcid=6> (τελευταία πρόσβαση στις 5/7/2018)

¹⁰³⁹ Ibid, <http://www.kede.org/index.php?do=article&pcid=6> (τελευταία πρόσβαση στις 5/7/2018)

¹⁰⁴⁰ Ibid, <http://www.kede.org/index.php?do=article&pcid=6> (τελευταία πρόσβαση στις 5/7/2018)

¹⁰⁴¹ Oral, Z. (2010). *Winpeace-a miraculous experience*. Istanbul: Friedrich Ebert Stiftung, σ.5.

γυναίκες της Τουρκίας και να την εκδώσουμε γρήγορα στις ελληνικές εφημερίδες».¹⁰⁴² Αυτή η επιστολή αποτέλεσε το εφαλτήριο για μια κοινή ειρηνευτική συνεργασία, μεταξύ των γυναικών των δύο χωρών. Η ανταπόκριση των γυναικών της Τουρκίας ήταν εξίσου άμεση και δήλωσαν κι εκείνες έτοιμες για δράση. Αλλωστε, όπως δήλωσε η επικεφαλής της τουρκικής πλευράς, η φεμινίστρια και ακτιβίστρια, Zeynep Oral, ήταν παλιά γνώριμη με την Μ. Παπανδρέου από το Διεθνές Συνέδριο Γυναικών στο Ναϊρόμπι, το 1985.¹⁰⁴³

Σκοπός της WINPEACE, ήταν αρχικά να ασκήσουν πιέσεις στις κυβερνήσεις των δύο χωρών, ώστε να μειώσουν τις εξοπλιστικές τους δαπάνες και τα χρήματα να διατεθούν σε άλλες δραστηριότητες που θα αφορούν την παιδεία, την υγεία και τις τέχνες.¹⁰⁴⁴ Το μέσο για την επίτευξη αυτών των στόχων της οργάνωσης, για την προώθηση της ειρήνης μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας, θα γίνει μέσα από συνεργασίες και συνέργειες των δύο λαών σε όλα τα επίπεδα. Η πρώτη επίσημη συνάντηση των γυναικών έγινε σε Κω και Bodrum από τις 30 Απριλίου έως τις 3 Μαΐου το 1998.¹⁰⁴⁵ Την επίσκεψη κάλυψαν τα μέσα και ο τύπος της εποχής, τόσο σε Ελλάδα όσο και σε Τουρκία αντίστοιχα, με πλήθος δημοσιευμάτων για την καλή γειτονία και την ελληνοτουρκική φιλία.

Η δράση της WINPEACE συνεχίστηκε με αμείωτη ένταση σε πρωτοβουλίες μεταξύ των δύο χωρών στις οποίες ενεπλάκησαν και τα πολιτικά κόμματα, υπογράφοντας στην Άγκυρα, το 2000, Μνημόνιο Κατανόησης 'Memorandum of Understanding'.¹⁰⁴⁶ Από την ελληνική πλευρά συμμετείχαν η Χρύσα Μανώλη (ΠΑΣΟΚ), η Έλσα Παπαδημητρίου (Νέα Δημοκρατία) και από την τουρκική πλευρά, η Gönül Saray (DSP) και η Nersin Nas (ANAP).¹⁰⁴⁷ Η δράση της ΚΕΔΕ και της WINPEACE υπήρξε έντονη και με τη συνεχή υποστήριξη της Μ. Παπανδρέου (σήμερα επικεφαλής πλέον έχει αναλάβει η Φωτεινή Σιάνου).

Η WINPEACE, με την εν γένει δράση της φαίνεται πως κατάφερε να κινητοποιήσει μεγάλη μερίδα του ελληνικού και του τουρκικού λαού και να δημιουργήσει ομάδες πίεσης που προωθούσαν την ειρηνική συνύπαρξη των λαών, αλλά και τη συνεργασία. Πολλές οργανώσεις και φορείς τόσο σε Ελλάδα όσο και σε Τουρκία, έδειξαν να

¹⁰⁴² Oral, Z. (2010). op. cit., σ.7.

¹⁰⁴³ Oral, Z. (2010). ibid, σ.8.

¹⁰⁴⁴ Ibid σ.14.

¹⁰⁴⁵ Ibid, σ.16-17.

¹⁰⁴⁶ Ibid, σ. 52.

¹⁰⁴⁷ Ibid, σ.52-53.

συμμερίζονται το όραμα των γυναικών της οργάνωσης και να προσφέρουν με κάθε τρόπο σημαντική αρωγή στην προώθηση του έργου τους.

Στο ερώτημα λοιπόν για το αν το ΠΑΣΟΚ, λειτούργησε κορπορατιστικά απέναντι στο γυναικείο κίνημα της Ελλάδας και στις γυναικείες οργανώσεις, η απάντηση δεν δύναται να είναι μονολεκτική με ένα «ναι» ή ένα «όχι». Διατρέχοντας το παρόν κεφάλαιο, διαπιστώνουμε πως το ΠΑΣΟΚ και ο Ανδρέας Παπανδρέου, είχαν διακρίνει το έντονο φεμινιστικό ρεύμα στην ελληνική κοινωνία και την ανάγκη για μετασχηματισμό. Ο σοσιαλιστικός μετασχηματισμός που επιθυμούσε το ΠΑΣΟΚ δεν θα μπορούσε να συντελεστεί, αφήνοντας στο περιθώριο έναν τόσο σημαντικό κοινωνικό εταίρο και σύμμαχο. Γιατί χωρίς τη γυναικεία χειραφέτηση δεν επρόκειτο να έρθει και η σοσιαλιστική αλλαγή. Η ΕΓΕ και βοηθήθηκε και βοήθησε το ΠΑΣΟΚ, μέσα από μια διαλεκτική σχέση, στην οποία μετασχηματίστηκαν και οι δύο. Η αποτελεσματικότητα και η μαζικότητα της ΕΓΕ, ίσως να μην ήταν η ίδια, αν η Μαργαρίτα Παπανδρέου δεν πρωτοστατούσε σε αυτή. Οι γυναίκες της ΕΓΕ που συμμετείχαν στο συμβούλιο, ήταν αρχικά κυρίως σύζυγοι των μελών του κόμματος. Τα ριζοσπαστικά αιτήματα της ΕΓΕ, αδιαμφισβήτητα, βρήκαν ευήκοα ώτα ή τουλάχιστον μικρότερη αντίσταση από το ΠΑΣΟΚ, γιατί μεσολαβούσε η σύζυγος του Ανδρέα Παπανδρέου. Εντούτοις, θα πρέπει να σημειωθεί πως και η ΕΓΕ βοήθησε το ΠΑΣΟΚ, αφού αποτελούσε μια μεγάλη δεξαμενή ψήφων. Εκεί ήταν παράλληλα και η δύναμή της, αφού η μαζικότητα της οργάνωσης της ΕΓΕ, κατάφερε πολλές φορές να λειτουργήσει ως ομάδα πίεσης και να προωθήσει τα συμφέροντα της και τα συμφέροντα του φεμινιστικού κινήματος στην Ελλάδα.

4^ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ:

Η θέση της Γυναίκας στην Τουρκία του AK Parti

4.1 Ισλαμική θεολογία και φεμινισμός/Ισλαμικός Φεμινισμός (İslami/ İslamci Feminizm) - Το παράδειγμα της Τουρκίας

Οι λέξεις Ισλάμ και φεμινισμός, μαζί, μάλλον ενστάσεις προκαλούν παρά συγκατάβαση. Προκύπτουν εύλογα ερωτήματα, όπως: 'Είναι δυνατή μια τέτοια συνύπαρξη;', 'Σε τι μεθοδολογικά εργαλεία άραγε βασίζεται η ανάλυση μιας τέτοιας "ασύμβατης" εννοιολογικής συγκρότησης;'. Και αν υποθέσουμε πως το Ισλάμ και ο φεμινισμός είναι συμβατές μεταξύ τους έννοιες, άραγε ποια από τις δύο θα πρέπει να 'χωρέσει στα παπούτσια της δεύτερης;'. Φαίνεται λοιπόν πως το Ισλάμ αφενός και το φεμινιστικό κίνημα αφετέρου ικανοποίησαν μερικώς ή καθόλου τα αιτήματα των γυναικών του ισλαμικού κόσμου. Οι φεμινίστριες της Δύσης είχαν εξοβελίσει από το κάδρο του φεμινισμού την παράμετρο της θρησκείας, καθώς σύμφωνα με τις πρώτες έχει πατριαρχικές καταβολές και άρα εκ των πραγμάτων ήταν ασύμβατη με το γυναικείο κίνημα. Από την άλλη, οι μουσουλμάνες φεμινίστριες υποστηρίζουν πως το «πραγματικό Ισλάμ δεν εξυψώνει την πατριαρχία, αντιθέτως στηρίζει την ισότητα των φύλων».¹⁰⁴⁸ Βασικό γνώρισμα των γυναικών αυτών ήταν η ανάγκη συγκερασμού της θρησκευτικής και της έμφυλης ταυτότητας τους. Η υιοθέτηση της μιας ή της άλλης πλευράς συνιστούσε αυτόματα τον αποκλεισμό της δεύτερης. Η διαλεκτική σύγκρουση για επικράτηση της μιας ή της άλλης, ως θέση-αντίθεση, γέννησε τη σύνθεση των δύο αντίθετων πόλων, η οποία με τη σειρά της έφερε το μοντέλο του ισλαμικού φεμινισμού, ως το πλέον βιώσιμο μοντέλο για μια μετανεωτερική κοινωνία. Το βασικό επιχείρημα των ισλαμιστριών φεμινιστριών είναι πως το Κοράνι έχει ερμηνευτεί αποκλειστικά από άνδρες και γι' αυτό αντικατοπτρίζει τις πατριαρχικές θέσεις της κοινωνίας. Άλλωστε, καμία ερμηνευτική μέθοδος του Κορανίου δεν είναι δυνατόν να είναι εντελώς αντικειμενική¹⁰⁴⁹ Η λύση λοιπόν σύμφωνα με την Amine Wedud πρέπει να αναζητηθεί στις θρησκείες που επανερμηνεύονται από τη σκοπιά των γυναικών και τονίζεται η σημασία των 'θεοτήτων' και των 'αγίων' θηλυκού γένους.¹⁰⁵⁰

Εντούτοις, σύμφωνα με τις ίδιες κάτι τέτοιο δεν θα πρέπει να συμβαίνει γιατί «το θεμέλιο του Ισλάμ είναι η ισότητα και το Κοράνι είναι θεόπνευστο βιβλίο (δεν είναι δυνατόν ο Θεός να υποπέσει στο σφάλμα του διαχωρισμού των φύλων), άρα σκέφτονται πως τα δύο αυτά στοιχεία αποτελούν εγγύηση για τα δικαιώματα των

¹⁰⁴⁸ Ali, Zahra. (2014). *İslami Feminizmler* (μτφρ. Τουρκικά Öykü Elitez). İstanbul: İletişim, σ.24.

¹⁰⁴⁹ Wedud-Muhsin, A. (2005). *Kuran ve Kadın*. Çev: N. Şişman, İstanbul: İz, σ.19.

¹⁰⁵⁰ Wedud-Muhsin, A. (2005). *ibid*, σ.9.

γυναικών μέσα στο Ισλάμ. Έτσι δημιουργούν φεμινιστικές συμπεριφορές είτε μέσω του Ισλάμ είτε για το Ισλάμ και με αυτό τον τρόπο επανεμνηνούν το φεμινισμό και δημιουργούν τον Ισλαμικό φεμινισμό λυτρώνοντάς τον πρώτα από όλα από την υποδούλωση». ¹⁰⁵¹ Αξίζει να αναφερθεί πως το φαινόμενο του Ισλαμικού Φεμινισμού ενώ λειτουργεί μέσα στο πλαίσιο μουσουλμανικών κοινωνιών, εντούτοις ως έννοια και ως δείκτης ενός ξεχωριστού είδους φεμινισμού, ο ισλαμικός φεμινισμός από την αρχή υιοθετήθηκε και προωθήθηκε έξω από τις ισλαμικές κοινωνίες. ¹⁰⁵²

Πριν από την έλευση του Ισλάμ στον αραβικό κόσμο, την ‘Εποχή της Άγνοιας’ (Cahiliye Devri)¹⁰⁵³ όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά στις πηγές διαβάζουμε πως η Αραβική Χερσόνησος ζούσε μια πολύ πρωτόγονη νομαδική ζωή.¹⁰⁵⁴ Ανάμεσα στα άλλα χαρακτηριστικά που διαβάζουμε, πληροφορούμαστε πως εκείνη την εποχή τα θηλυκού γένους μωρά θάβονταν ζωντανά και θανατώνονταν, ενώ οι γυναίκες που γεννούσαν κορίτσι τιμωρούνταν.¹⁰⁵⁵ Εκτός των άλλων, οι Άραβες είχαν τη δυνατότητα να πουλήσουν τις κόρες τους ως δούλες, ενώ η πορνεία ήταν ευρέως διαδεδομένη.¹⁰⁵⁶ Παράλληλα, την εποχή της εμφάνισης του Ισλάμ η πολυγαμία στον αραβικό κόσμο είχε φτάσει στο υψηλότερο επίπεδο. Εκείνη την εποχή, ένας πλούσιος Άραβας μπορούσε να έχει από 15 μέχρι 20 ή ακόμα και 100 συζύγους, ενώ οι γυναίκες αυτές μετά το θάνατο του συζύγου δεν μπορούσαν να διεκδικήσουν την κληρονομιά του, είτε άλλων αρσενικών συγγενών τους.¹⁰⁵⁷ Τέλος, μετά το θάνατο του άνδρα, οι γιοι είχαν

¹⁰⁵¹ Zahra, A. (2014). op. cit., σ.16.

¹⁰⁵² Moghissi, Haideh. (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism: the limits of postmodern analysis*. London-New York: Zed Books, σ.126

¹⁰⁵³ Χαρακτηριστικά η (Cahiliye Devri) ‘Εποχής της Άγνοιας’ ονομάζεται κι αλλιώς ως ‘εποχή της βαρβαρότητας’ για να περιγράψει την ανηθικότητα, την ειδωλολατρεία, την κακία και τη διαφθορά που επικρατούσαν εκείνη την εποχή στους Άραβες πριν από την έλευση του Ισλάμ. Η ρίζα της λέξης προέρχεται από τα αραβικά. Μάλιστα στην παλαιό-αραβική ποίηση που συναντούμε συχνά τη λέξη ‘Cahiliye’ διαπιστώνουμε πως χρησιμοποιείται για να περιγράψει τη βία, την επιθετικότητα και τη βαρβαρότητα. Άρα, με την έλευση του Ισλάμ ουσιαστικά ο Αραβικός κόσμος εισήλθε σε μια εποχή διαφώτισης. Ο Προφήτης Μωάμεθ φαίνεται να λέει: «Ε, μουσουλμανική κοινότητα, να φοβάστε το Θεό!... Ο Θεός σας έσωσε από τη νοοτροπία της Άγνοιας (Cahiliye), ... πως γίνεται να μπορείτε να υποπέφτετε ξανά στην κατάσταση της Άγνοιας! Αναλυτικότερα για την εποχή εκείνη βλέπε στο: Ισλαμική Εγκυκλοπαίδεια (İslâm Ansiklopedisi): <https://islamansiklopedisi.org.tr/cahiliye>

¹⁰⁵⁴ Afetinan, Ayşe. (1982). *Tarih Boyunca Türk Kadının Hak ve Görevleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, σ.30.

¹⁰⁵⁵ Αναλυτικότερα βλέπε στη: Θρησκευτική, Ισλαμική, Ενημερωτική Ιστοσελίδα İslamiyet <https://www.islamiyet.gen.tr/islam-tarihi/cahiliye-donemi.html> (τελευταία πρόσβαση στις 20/3/2018) και στο: Göksel, B. (1993). *Çağlar Boyunca Türk Kadını ve Atatürk*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, σ.113.

¹⁰⁵⁶Θρησκευτική, Ισλαμική, Ενημερωτική Ιστοσελίδα İslamiyet <https://www.islamiyet.gen.tr/islam-tarihi/cahiliye-donemi.html> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2018).

¹⁰⁵⁷ Ağaoğlu, A. (1985). *İslamiyet'te Kadın* (μτφρ. Hasan Ali Ediz). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, σ.24

τη δυνατότητα να νυμφευτούν τη μητριά τους.¹⁰⁵⁸ Από την άλλη πλευρά, για την κατάσταση των Τούρκων πριν από την έλευση του Ισλάμ, μια οπτική στο ζήτημα, συναντάμε στη σκέψη του Ahmet Taner Kislali (τον οποίο επικαλείται και ο İbrahim Kaya), όπου βλέπουμε τα εξής: «πριν από το Ισλάμ η θρησκεία των Τούρκων ήταν ο Σαμανισμός και μέσα σε αυτήν οι γυναίκες ήταν ίσες με τους άνδρες, αλλά στον αραβικό κόσμο την ίδια περίοδο οι γυναίκες ήταν λιγότερο σημαντικές από τις καμήλες. Ως εκ τούτου, ενώ το Ισλάμ ήταν ‘πρόοδος’ για τις γυναίκες του αραβικού κόσμου, για τις γυναίκες στο τουρκικό πλαίσιο σήμαινε υπαναχώρηση της σημασίας τους».¹⁰⁵⁹

Συνεπώς, με την έλευση του Ισλάμ, κυρίως στον αραβικό κόσμο παρατηρούνται αλλαγές στη θέση της γυναίκας που σαφώς και δεν περιείχαν σε καμιά περίπτωση ούτε ψήγμα δικαιωμάτων, παρόλα αυτά, αν τις τοποθετήσουμε, μέσα στο ιστορικό πλαίσιο της εποχής, σίγουρα αποτελούν μια μορφή νεωτερισμών, εν συγκρίσει, με ό,τι παρουσιάστηκε στην αμέσως προηγούμενη παράγραφο. Συγκεκριμένα, «του πρώτου Χαλίφη του Ebu Bekir es-Siddik η κόρη, του Προφήτη Μωάμεθ η σύζυγος Ayşe και άλλες γυναίκες που έζησαν την περίοδο του προφήτη Μωάμεθ καταδικάζαν ανοιχτά ανάρμοστες συμπεριφορές και αδικίες απέναντι στις γυναίκες. Ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα της εποχής αφορούσε τη σύζυγο του Μωάμεθ Ümmü Seleme... Η κοινωνία της Μεδίνα ήταν λιγότερο πατριαρχική και μάλιστα ήταν γνωστή ως το ‘μέρος των γυναικών’ εκείνα τα χρόνια. Μάλιστα την ίδια περίοδο που έζησε ο Μωάμεθ, ο φίλος του και δεύτερος Χαλίφης Ömer bin Hattab εκφράστηκε ως εξής: ‘Σε εμάς, στον λαό των Κουραϊσιτών (Kureys-την πιο ισχυρή φατρία της Μέκκα την εποχή που γεννήθηκε ο Μωάμεθ-), οι άνδρες διοικούν τις γυναίκες. Εντούτοις, στον λαό του Ebu Eyyûb El-Ensarî (η οικογένεια El-Ensarî ήταν η πρώτη που φιλοξένησε τον Μωάμεθ στο σπίτι της για 7 μήνες μετά τη μετανάστευση του από τη Μέκκα στη Μεδίνα), οι γυναίκες διοικούν τους άνδρες’».¹⁰⁶⁰ Στα χρόνια του Προφήτη Μωάμεθ, δόθηκε παράλληλα σημασία στην εκπαίδευση και την κατάρτιση των γυναικών, ενώ ακόμη και ο Προφήτης είχε διαθέσει στις γυναίκες μια μέρα της εβδομάδας να κάνει εκπαιδευτικές και διδακτικές συζητήσεις μαζί τους και έτσι αποδεικνύεται η ξεχωριστή

¹⁰⁵⁸ Hüner Tuncer, “Türk Kadının Geçirdiği Evrimin Tarihçesi ve Bugünkü Durumu”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C.VI, S.16, Νοέμβριος 1989, σ.164.

¹⁰⁵⁹ Kaya, I. (2004). op. cit., σ.129.

¹⁰⁶⁰ Zahra, A. (2014). op. cit., σ.17.

σημασία που έδειχνε στην εκπαίδευσή και τη διδασκαλία τους.¹⁰⁶¹ Αναφορές για τη θέση των γυναικών εκείνη την περίοδο, όπως περιγράφονται παραπάνω, συναντάμε από τον Sahih al-Bukhari και τον Sahih Muslim, τους οποίους οι Σουνίτες μουσουλμάνοι αποδέχονται ως τους πιο αξιόπιστους μελετητές των Χαντίθ (hadith), δηλαδή της ισλαμικής παράδοσης που αποδίδει τα λόγια και τις πράξεις του προφήτη Μωάμεθ ή ακόμα την έγκρισή του για ό,τι ειπώθηκε ή τελέστηκε ενώπιόν του.¹⁰⁶² Οι μαρτυρίες των χαντίθ αναγνωρίζονται σήμερα ως το βασικό ερμηνευτικό εργαλείο κατανόησης και εμπίωσης του Ισλάμ, καθώς απορρέουν από τις πηγές της θείας αποκάλυψης δηλαδή αφενός από το Κοράνιο και αφετέρου από τη Σούννα. Με άλλα λόγια, οι ‘συνήθειες’ και οι ‘ενέργειες’ του Μωάμεθ και της πρώτης μουσουλμανικής κοινότητας-, που συγκροτούν την ισλαμική παράδοση, αντλούν το περιεχόμενό τους από τα χαντίθ.¹⁰⁶³ «Τα χαντίθ εκφέρονται έτσι, ώστε να φαίνεται ότι ο τελευταίος που τα παραδίδει τα πήρε από έναν προγενέστερό του, αυτός από άλλον προγενέστερό του, και ούτω καθεξής, ώσπου τελικά με μια αδιάκοπη αλυσίδα, να ανάγονται στον ίδιο το Μωάμεθ ή τους άμεσους μαθητές και συντρόφους του».¹⁰⁶⁴ Ακριβώς αυτή η ‘εξάρτηση’ της μίας πηγής από την άλλη στο Ισλάμ αποτελεί συνάμα και τη νομιμοποιητική δύναμη των χαντίθ και την αδυναμία τους, όσον αφορά στη θέση της γυναίκας. Αυτή η διττή λειτουργία συμβαίνει, καθώς, αφενός όλες οι πηγές τελούν σε πλήρη αλληλεξάρτηση από την προηγούμενη τους και όλες μαζί νομιμοποιούνται από το κύρος του Μωάμεθ και αφετέρου ακριβώς αυτή η ανθρώπινη αλυσίδα μεταφοράς της γνώσης από γενιά σε γενιά φέρει αναπόδραστα τον παράγοντα του ερμηνευτικού υποκειμενισμού, που γίνεται πιο έντονος, μέσα από τα χαντίθ. Συνεπώς, μετά το θάνατο του Μωάμεθ, αναδύθηκε ακόμη πιο επιτακτικά η ανάγκη ερμηνείας του ιερού κειμένου του Κορανίου και ως εκ τούτου αναζητήθηκαν

¹⁰⁶¹ Birekul, Mehmet Yrd. Doç. Dr. (2015). Adalet-Eşitlik Dikotomisi ve Toplumsal Bir Tip / Cinsiyet Olarak İlk Dönem İslam Toplumunda Kadın. στο *KADEM-Kadın Araştırmaları Dergisi* sayı: 01, σ. 122, Διαθέσιμο και στο δικτυακό τόπο:

http://kadinrastirmalari.kadem.org.tr/wp-content/uploads/2017/06/Kadem_KAD_C1_S1.pdf

(τελευταία πρόσβαση στις 10/10/2018)

¹⁰⁶² Maraoui, H., Haddar, K. & Romary, L. (2018). Segmentation tool for hadith corpus to generate TEI encoding. 4th International Conference on Advanced Intelligent Systems and Informatics (AISI'18), Sep Cairo, Egypt. Διαθέσιμο και στο δικτυακό τόπο: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01794105/document> (τελευταία πρόσβαση στις 10/10/2018)

¹⁰⁶³ Νταμπούρ, Ιμπραχίμ (Αβραάμ) Χαλίλ πρεσβύτερος (1990). *Γάμος και οικογένεια κατά το Ισλάμ* (Διδακτορική Διατριβή). Θεσσαλονίκη: Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης/Τμήμα Θεολογίας, σ.14.

¹⁰⁶⁴ Νταμπούρ, Ιμπραχίμ (Αβραάμ) Χαλίλ πρεσβύτερος. (1990). *Ibid*, σ.14

πρόσθετες ερμηνευτικές πηγές, στη βάση αυτή, τα ερωτήματα για τις έμφυλες παραδόσεις και οι προβληματισμοί για τα δικαιώματα των γυναικών αυξήθηκαν.¹⁰⁶⁵

Τι γίνεται όμως, όταν στην ήδη δυσεπίλυτη εξίσωση της θρησκείας με τη θέση της γυναίκας, προστεθεί και η μεταβλητή του φεμινιστικού κινήματος, όπως συνέβη στην εποχή της νεωτερικότητας; Τότε, το δίλημμα που γεννιέται αφορά την επιλογή των γυναικών υπέρ της μιας ή της άλλης πλευράς. Εντούτοις, το χάσμα μεταξύ των γυναικών που υποτάσσονται στους πατριαρχικούς κανόνες των θρησκευτικών τους κοινοτήτων και εκείνων που απορρίπτουν ολωσδιόλου τέτοιους κανόνες και νόρμες ίσως να μην είναι τόσο μεγάλο όσο εμφανιζόταν αρχικά.¹⁰⁶⁶

Για όλες εκείνες τις γυναίκες που «ο ‘αυτονομισμός’ (separatism) δεν αποτελεί επιλογή τους, αλλά πιστεύουν στη δυνατότητα δημιουργίας συνθηκών στις οποίες ως ‘ολόκληρα’ άτομα μπορούν να ζήσουν σε ‘ολόκληρες’ κοινωνίες».¹⁰⁶⁷ Ο ισλαμικός φεμινισμός θα μπορούσε να αποτελεί ένα καλό παράδειγμα συγκερασμού των αντίθετων και αντικρουόμενων τάσεων όχι μόνο μέσα σε μια κοινωνία αλλά και στις ταυτότητες ενός ατόμου.

Μια ενδιαφέρουσα οπτική πάνω στο ζήτημα των μουσουλμάνων γυναικών που θέλησαν να εισχωρήσουν στο δημόσιο χώρο προτάσσοντας την ισλαμική τους ταυτότητα, έρχεται από τη δημοσιογράφο του BBC News, Razia Iqbal. Η Iqbal, σε συνέντευξή της, στη γράφουσα, ανέφερε χαρακτηριστικά: «...στο Ηνωμένο Βασίλειο οι μουσουλμάνοι, και ιδιαίτερα οι γυναίκες μετά (το χτύπημα στους δίδυμους πύργους) στις 11/9, επέλεξαν ενεργά (και συνειδητά) να φορέσουν χιτζάμπ και (παράλληλα) θεωρούσαν τους εαυτούς τους ως φιλελεύθερες, προοδευτικές και ενδιαφέρονταν να αγωνιστούν για (κοινωνική) δικαιοσύνη ... μερικές είναι ακτιβίστριες, και έχουμε διεξάγει μακρές συζητήσεις, σχετικά με το που αναφέρεται στο Ισλάμ ότι οι γυναίκες πρέπει να ντύνονται με έναν συγκεκριμένο τρόπο, ή που αναφέρει στο Ισλάμ ότι οι γυναίκες πρέπει να είναι κάπως έτσι, και (τελικά) όλες, επειδή έχουν πάρει αυτή την απόφαση, είναι πιο εξοικειωμένες με λεπτομέρειες όπως για παράδειγμα τι λένε τα

¹⁰⁶⁵ Σχετικά με το θέμα βλέπε αναλυτικότερα στο: Muhammed Arkam al- Nadwi, *Al- Muhaddithat, The women Scholars in Islam*, Interface Publications, 2007.

¹⁰⁶⁶ Miriam Cooke (2001). *Women claim Islam: creating Islamic feminism through literature*. Routledge: New York-London, σ.57.

¹⁰⁶⁷ Miriam Cooke (2001). *ibid*, σ.56.

χαντίθ και τι λέει το Κοράνι». ¹⁰⁶⁸ Και συνεχίζει: «...το να είσαι μουσουλμάνα και προοδευτική και να φοράς Χιτζάμπ... αυτό είναι προβληματικό για το δυτικό φεμινισμό, προφανώς επειδή θεωρείται ότι το ζήτημα της Χιτζάμπ στερείται επιλογής και πως έχει επιβληθεί από την πατριαρχία. Και τότε σκέφτομαι ότι (αυτό το ζήτημα) είναι πιο περίπλοκο, δεν πιστεύω πως είναι διμερές. Δεν θεωρώ ότι πρόκειται για μια φιλονικία της δυτικής πατριαρχίας το γεγονός ότι οι γυναίκες θα πρέπει να ντύνονται με αυτόν τον τρόπο και οι άνδρες ειδικότερα θα ισχυρίζονται πάντα ότι δεν σας πίεσε κανείς να το κάνετε αυτό... . Νομίζω ότι υπάρχουν πολλά εκατομμύρια γυναίκες που επιλέγουν να καλύψουν τον εαυτό τους και υπάρχουν επίσης γυναίκες που δεν είναι καλυμμένες, που δεν καταπιέζονται, δεν το κάνουν επειδή τους το επιβάλουν οι άνδρες τους. Έχω μια πολύ καλή φίλη, ο πατέρας της, που δεν ζει πλέον, ήταν ένας πολύ προοδευτικός άνδρας και εκείνη ποτέ δεν φορούσε χιτζάμπ, ωστόσο, μετά από τις 11/9 αποφάσισε ότι θα φορέσει». ¹⁰⁶⁹

Το ενδιαφέρον στοιχείο στο λόγο της Iqbal είναι πως αναγνωρίζει μια μορφή διαμαρτυρίας εκ μέρους των μουσουλμάνων γυναικών που ζουν στη Δύση και επιλέγουν συνειδητά να φορούν μαντήλα. Συγκεκριμένα το χτύπημα της 11^{ης} Σεπτεμβρίου 2001, οι επιθέσεις του 'Ισλαμικού Κράτους' (İrak, Şam İslam Devleti-İŞİD) και τα τρομοκρατικά χτυπήματα σε όλο τον κόσμο συνέδεσαν το Ισλάμ με έννοιες, όπως η τρομοκρατία και η βία. ¹⁰⁷⁰ Γι αυτό το λόγο, υπήρξε μια γενικότερη τάση από τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς κυρίως στο δυτικό κόσμο να προωθηθεί η φιλειρηνική πλευρά του Ισλάμ, προτάσσοντας τα αντίστοιχα χωρία του Κορανίου, όπως «Εσύ τη δική σου θρησκεία , εγώ τη δική μου θρησκεία» (109 σούρα, 6 χωρίο), «Στη θρησκεία δεν υπάρχει εξαναγκασμός» (2 σούρα, 256 χωρίο). ¹⁰⁷¹ Πάνω σε αυτή τη βάση, η δημοσιογράφος του BBC News, αναφέροντας και το παράδειγμα της φίλης της που είναι μουσουλμάνα, η οποία έζησε σε ένα προοδευτικό οικογενειακό περιβάλλον και αποφασίζει να βάλει χιτζάμπ, θέλει να δείξει πως η μαντήλα για πολλές γυναίκες στη Δύση δύναται να αποτελεί και επιλογή πέρα από εξωτερική επιβολή-καταναγκασμό.

¹⁰⁶⁸ Προσωπική συνέντευξη με δημοσιογράφο BBC News Razia Iqbal, 1/9/2018.

¹⁰⁶⁹ Προσωπική συνέντευξη με δημοσιογράφο BBC News Razia Iqbal, 1/9/2018.

¹⁰⁷⁰ Yılmaz, Z. (2015). *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim, σ.35.

¹⁰⁷¹ Yılmaz, Z. (2015). *ibid*, σ.35.

Η απόφαση της γυναίκας να φορέσει μαντήλα και η σύνδεση του γεγονότος αυτού με το χτύπημα της 11^{ης} Σεπτεμβρίου, ουσιαστικά φανερώνει τη διάθεση για αποσύνδεση του Ισλάμ με λέξεις με αρνητικά φορτισμένο περιεχόμενο, όπως τρομοκρατία, βία, καταναγκασμός, ισλαμοφοβία κ.α. Έτσι διαπιστώνουμε για μια ακόμα φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας πως το ‘γυναικείο σώμα’ αναλαμβάνει να ‘αποκαταστήσει’ το πληγωμένο γόητρο του θρησκευτικού δόγματος στα μάτια των πιστών και να περάσει τα νοήματα που επιθυμεί υπέρ του φιλειρηνικού χαρακτήρα του Ισλάμ.

Ο όρος «ισλαμικός φεμινισμός», ξεκίνησε την εμφάνισή του, διστακτικά, τη δεκαετία του 1990, σε διαφορετικές χώρες.¹⁰⁷² Συγκεκριμένα, η Margot Badran μας ενημερώνει πως ο όρος είναι αρκετά πρόσφατος στη διεθνή βιβλιογραφία. Σύμφωνα με τις Ιρανές καθηγήτριες Afsaneh Najmabadeh και Ziba Mir-Hosseini, ο όρος Ισλαμικός Φεμινισμός χρησιμοποιήθηκε στο Ιράν το 1992 και συγκεκριμένα στην Τεχεράνη από την Shahla Sherkat εκδότρια του περιοδικού ‘Zanan.’^{1073 1074} Ενώ η συγγραφέας Mai Yamani¹⁰⁷⁵ με καταγωγή από τη Σαουδική Αραβία χρησιμοποίησε πρώτη φορά τον όρο το 1996 στο βιβλίο της *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*.¹⁰⁷⁶ Στην Τουρκία, από την άλλη πλευρά, ο όρος εμφανίστηκε τη δεκαετία του 1990 όταν τον χρησιμοποίησαν σε άρθρα τους οι πανεπιστημιακοί Yeşim Arat και Feride Acar, και η Nilüfer Göle στο βιβλίο της¹⁰⁷⁷ στην τουρκική εκδοχή του το 1991 και στην αγγλική εκδοχή του ‘The Forbidden Morden’ το 1996.¹⁰⁷⁸

Αξίζει να σημειωθεί πως αυτοί που ακολουθούν το ρεύμα του ισλαμικού φεμινισμού και όχι μόνο, χρησιμοποιούν εκφράσεις μεταξύ τους για να περιγράψουν τη συνιστώσα στην οποία εντάσσεται ο καθένας. Πιο συγκεκριμένα, υπάρχουν οι ‘θρησκευόμενοι Μουσουλμάνοι’ ‘religious Muslims’ (στα τουρκικά dindar Müslümanlar), που περιγράφει όσους εκπληρώνουν στο ακέραιο το θρησκευτικό τους καθήκον, οι

¹⁰⁷² Ali, Zahra. (2014). *İslami Feminizmler* (μτφρ. Τουρκικά Öykü Elitez). İstanbul: İletişim, σ.39.

¹⁰⁷³ Το Zanan είναι το μόνο μηνιαίο γυναικείο περιοδικό που εκδίδεται στο Ιράν. Το περιοδικό έπαυσε τη λειτουργία του το 2008, αλλά ξεκίνησε ξανά στις 29 Μαΐου 2014. Το Σεπτέμβριο του 2014, η εκδότρια του περιοδικού Shahla Sherkat κατηγορήθηκε στο δικαστήριο Τύπου του Ιράν τον Απρίλιο του 2015. Crétois, Jules. *Muslim Women Redefine Feminism*. Εφημερίδα AL- Monitor, 4/4/2013. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο:

<https://www.al-monitor.com/pulse/culture/2013/04/muslim-feminists-activism.html#> (πρόσβαση στις 15/10/2018)

¹⁰⁷⁴ Ali, Zahra. (2014). *ibid*, σ.39.

¹⁰⁷⁵ Αναλυτικότερα για την Mai Yamani βλέπε στο δικτυακό της τόπο:

<https://www.maiyamani.com> (πρόσβαση στις 20/10/2018)

¹⁰⁷⁶ Ali, Zahra. (2014). *ibid*, σ.39.

¹⁰⁷⁷ Göle, Nilüfer. (1991) *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. 13. Baskı, İstanbul: Metis Yayıncılık.

¹⁰⁷⁸ Ali, Zahra. (2014). *ibid*, σ. 40.

‘κοσμικοί Μουσουλμάνοι’ secular Muslims (στα τουρκικά laik Müslümanlar), δηλαδή οι Μουσουλμάνοι που από την εξωτερική τους εμφάνιση είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς πως είναι Μουσουλμάνοι και τέλος οι μη-Μουσουλμάνοι.¹⁰⁷⁹ Δεν είναι λίγοι μάλιστα οι Μουσουλμάνοι που πολλές φορές στο λόγο τους χρησιμοποιούν αυτό το διαχωρισμό για να περιγράψουν ακόμα και τον ίδιο τους τον εαυτό.

Ένα από τα σημαντικότερα κείμενα του ισλαμικού φεμινισμού που δημιουργήθηκε κατά την αυγή του φαινομένου είναι της συγγραφέα Fatima Mernissi, ‘Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry’, το 1978 στα τουρκικά και το 1991 στα αγγλικά, τοποθετώντας η ίδια τον εαυτό της στις κοσμικές (laik) Φεμινίστριες.¹⁰⁸⁰

Μία ακόμα σημαντική συγγραφέας του ισλαμικού φεμινισμού, η οποία αρνείται επίσης να αυτοχαρακτηριστεί ως ‘ισλαμίστρια φεμινίστρια’ είναι η Αφροαμερικανή, Μουσουλμάνα, θεολόγος Amina Wadud. Μια εξίσου σημαντική συγγραφέας Πακιστανικής καταγωγής που ζει στις ΗΠΑ είναι και η Riffat Hassan, η οποία τελικά αποδέχεται και τον χαρακτηρισμό της ισλαμίστριας φεμινίστριας.

Από τα παραπάνω παραδείγματα αντιλαμβανόμαστε πως η δεκαετία του 1990 αποτελεί σημείο ορόσημο για την εμφάνιση και τη χρήση του όρου ‘Ισλαμικός Φεμινισμός’ . Για τη γράφουσα, ωστόσο, κρίνεται σκόπιμο να αναφερθεί πως ο Ισλαμικός Φεμινισμός ακόμη κι αν εμφανίστηκε τη δεκαετία του ’90 προϋπήρχε σαν ιδέα πολλά χρόνια και για την ακρίβεια από τότε που τέθηκε το θέμα της φεμινιστικής θεολογίας, όπως παρουσιάστηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο. Άλλωστε η έννοια της επανερμηνείας του ιερού βιβλίου που στην περίπτωση του Ισλάμ είναι το Κοράνι, είναι μία έννοια που τέθηκε με τη Βίβλο των Γυναικών. Μια ανάλογη προσπάθεια και πατώντας πάνω στα ίδια μεθοδολογικά εργαλεία είναι και το βιβλίο της *Hidayet Şefkatli Tuksal* της οποίας αποτελεί και τη διδακτορική της διατριβή, η οποία μάλιστα εκπονήθηκε στη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου της Άγκυρας. Συνεπώς για την Τουρκία και όχι μόνο, ένα βιβλίο που αποτελεί επιτομή για τον Ισλαμικό Φεμινισμό είναι το βιβλίο της Tuksal το οποίο δεν αναλύει μόνο το φαινόμενο του Ισλαμικού Φεμινισμού, αλλά προχωρά απευθείας στην ουσία του φαινομένου και επιχειρεί με τόλμη να επανερμηνεύσει το Κοράνι. Σε αυτή την τροχιά, τα βιβλία που γράφονται γύρω από αυτό το ζήτημα θέτουν σαφώς την ανάγκη για επανερμηνεία του Κορανίου, αλλά η πρώτη που το τόλμησε επίσημα στην Τουρκία είναι η Hidayet Şefkatli Tuksal. Η Tuksal ήταν η πρώτη που,

¹⁰⁷⁹ Ali, Zahra. (2014). op. cit., σ.41.

¹⁰⁸⁰ Ali, Zahra. (2014). ibid, σ.41.

όπως προαναφέρθηκε, εκπόνησε τη διδακτορική διατριβή της στη Θεολογική σχολή της Άγκυρας (2001) και δεν δίστασε να θέσει ανοιχτά στην επιστημονική κοινότητα το ζήτημα των προκαταλήψεων εις βάρος των γυναικών στο Κοράνι και στην ιερή παράδοση των Χαντίθ. Η Tuksal υποστηρίζει πως υπάρχουν αντιφάσεις πολλές όσον αφορά στη θέση της γυναίκας στα λόγια και στις πράξεις που αποδίδονται στον προφήτη Μωάμεθ και ισχυρίζεται πως «δεν μπορεί να φανταστεί έναν προφήτη να ‘κακομεταχειρίζεται’ γυναίκες... . Τα Χαντίθ που τον παρουσιάζουν με τέτοιο τρόπο θα πρέπει να εξαλειφθούν».¹⁰⁸¹

Εντούτοις, η Razia Iqbal στον αντίποδα της σκέψης για επανερμηνεία του Κορανίου ή της Ιερής Παράδοσης προτάσσει κάποιες επιφυλάξεις. Συγκεκριμένα ισχυρίζεται πως: «Όταν εξετάσεις τον ‘ισλαμικό φεμινισμό’, βλέπεις ότι επιδιώκει να θεωρήσει το Κοράνι από ένα βιβλίο πίστης σε ένα ιστορικό τεκμήριο, ... είναι τόσο ριζοσπαστικό κάτι τέτοιο, (έτσι) αμφισβητούνται οι θεμελιώδεις αρχές της ύπαρξης ενός Μουσουλμάνου... . Εάν έχεις μεγαλώσει σε μια μουσουλμανική οικογένεια ή έχεις επιλέξει να είσαι μουσουλμάνος, πρέπει να αποδεχτείς το Κοράνι, ως το λόγο του Θεού. Ο λόγος του Θεού δεν μπορεί να αμφισβητηθεί, ο λόγος του Θεού δεν μπορεί να αλλάξει, ο λόγος του Θεού δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κάτι που συνέβη τότε, αυτό πρέπει να είναι ένας τρόπος ζωής για πάντα. Γι’ αυτό είναι ριζοσπαστική (η γνώμη των ανθρώπων που μιλούν για ισλαμικό φεμινισμό). Και νομίζω ότι πρέπει να εστιάσουμε στο πόσο ριζοσπαστικός είναι (ο λόγος τους)».¹⁰⁸²

Ουσιαστικά, η αναλυτική εστίαση της Iqbal, αρχικά στο ριζοσπαστισμό της σκέψης ενός τέτοιου όρου αντανακλά την εύλογη αντίδραση κάθε μουσουλμάνου ή ακόμα και δυτικού σε αυτό το οξύμωρο φαινόμενο του ‘ισλαμικού φεμινισμού’. Το Κοράνι αποτελεί μια σταθερά αδιαπραγμάτευτη για το Ισλάμ και κατ’ επέκταση για όλους τους μουσουλμάνους. Αν λοιπόν ένας άνθρωπος εντοπίζει ασυνέχειες στο ιερό βιβλίο του Ισλάμ, μπορεί, αν το επιθυμεί, να εγκαταλείψει αυτό το θρησκευτικό δόγμα και να περάσει σε άλλο. Αυτό που πρέπει να γίνει αντιληπτό είναι πως το ζήτημα στην περίπτωση του ισλαμικού φεμινισμού δεν τίθεται από γυναίκες που δεν αποδέχονται το Ισλάμ, αλλά τουναντίον από γυναίκες που αποδέχονται το Ισλάμ και τις περισσότερες φορές φορούν και μαντήλα. Ακριβώς γι’ αυτό το λόγο, επειδή γνωρίζουν και βιωματικά και επιστημονικά το Ισλάμ, τα επιχειρήματα που θεμελιώνουν δεν

¹⁰⁸¹ Haynes, J. (2008). *Development studies*. Cambridge UK: Polity Press, σ.183.

¹⁰⁸² Προσωπική συνέντευξη με δημοσιογράφο του BBC News Razia Iqbal, 1/9/2018.

εντοπίζουν λάθη και ασυνέχειες στο λόγο του Θεού, αλλά σε όλες εκείνες τις ερμηνείες του Κορανίου που υπεισέρχεται ο ανθρώπινος παράγοντας. Επιπλέον, ο ισχυρισμός ότι το Κοράνι έχει μια ενιαία ερμηνεία περιορίζει το εύρος του ιερού κειμένου. Το Κοράνι θα πρέπει να είναι αρκετά ευέλικτο, ώστε να μπορεί να προσαρμόζεται σε ποικίλες πολιτισμικές καταστάσεις και συνθήκες, προκειμένου να είναι καθολικά αξιόπιστο και να ωφελήσει όλους τους πιστούς.¹⁰⁸³ Για το λόγο αυτό, το να το υποχρεωθεί (το Κοράνι) να έχει μια συγκεκριμένη πολιτισμική σκοπιά, περιορίζει αυστηρά και αντιβαίνει στον καθολικό σκοπό του ίδιου του Βιβλίου.¹⁰⁸⁴

Είτε συμφωνεί είτε διαφωνεί κάποιος με τον όρο ισλαμικός φεμινισμός, οφείλει να αναγνωρίσει στις γυναίκες θεωρητικούς που τον μελετούν και τον υποστηρίζουν πως, είναι πρωτοπόρες και αρκετά τολμηρές για να αναπτύσουν τα επιχειρήματά τους αφενός σε πατριαρχικές αφετέρου σε φονταμενταλιστικές κοινωνίες. Η Iqbal γράφει συγκεκριμένα: «... νομίζω ότι είναι εκπληκτικό το να προκαλείς το Ισλάμ με αυτόν τον τρόπο. Είναι επικίνδυνο. Παίρνουν τεράστιο ρίσκο. Σε ορισμένες χώρες λαμβάνουν τέτοιο ρίσκο (που φτάνει) στο σημείο να μπουν και φυλακή και νομίζω ότι χρειάζεται πραγματικό θάρρος να πει κάποιος πως κάτι συνέβη τον 7^ο αιώνα (και άρα πρέπει να επικαιροποιηθεί). Φυσικά, το Ισλάμ άλλαξε τον κόσμο και είναι η ταχύτερα αναπτυσσόμενη θρησκεία παγκοσμίως. Είναι προφανές ότι υπάρχει κάτι στο (συγκεκριμένο) σύστημα πίστης που ελκύει πολλούς ανθρώπους. Απλώς πιστεύω ότι χρειάζεται μια πολύ δυνατή φιλοσοφία σκέψης για να υποστηρίξει (κανείς) ότι αυτό (που συνέβαινε εκείνη την εποχή) είναι επίσης ιστορία, ακόμη και ο κληρονομικός νόμος του Ισλάμ... .Οι άνθρωποι ζουν μόνο το παρόν και πιστεύουν ότι ο τωρινός τρόπος σκέψης μπορεί να βελτιωθεί και ούτω καθεξής. Αλλά ξεχνάμε πόσοι αγώνες έγιναν για να πληρωθούν εξίσου στις δυτικές ανεπτυγμένες χώρες οι γυναίκες αν κάνουν την ίδια δουλειά με έναν άνδρα, νομίζω ότι είναι πραγματικά σημαντικό... . Γνωρίζετε ότι υπάρχουν προοδευτικοί μουσουλμάνοι μελετητές, άνδρες που μιλούν για τον τρόπο με τον οποίο το Ισλάμ στην Ευρώπη πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη από ιστορική άποψη και (από την άλλη πλευρά) πολλοί άνθρωποι στις ευρωπαϊκές χώρες υποστηρίζουν ότι δεν θα χρειαστούμε αυτούς τους μουσουλμάνους εδώ».¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸³ Wedud-Muhsin, A. (2005). op. cit., σ.25.

¹⁰⁸⁴ Wedud-Muhsin, A. (2005). ibid, σ.25.

¹⁰⁸⁵ Προσωπική συνέντευξη με δημοσιογράφο BBC News Razia Iqbal, 1/9/2018.

Ένα παράδειγμα κοινωνίας στην οποία ήταν πρόσφορες οι συνθήκες για να εμφανιστεί ένα τέτοιο μετανεωτερικό φαινόμενο ήταν η τουρκική. Η Τουρκία αποτελεί μια χώρα της οποίας επίσημη θρησκεία είναι το Ισλάμ. Η γειτνίαση της με την Ελλάδα και η εμφάνιση του πρόσφατου σχετικά όρου «ισλαμικός φεμινισμός», την καθιστούν ερευνητικά ενδιαφέρον παράδειγμα μελέτης του παραπάνω φαινομένου. Παρόλο που το φαινόμενο του ισλαμικού φεμινισμού στην Τουρκία δεν έχει αποκρυσταλλώσει τη δυναμική και τη θέση του στην κοινωνία, εντούτοις η ανίχνευσή του καθίσταται ουσιώδους σημασίας. Και τούτο διότι: «στην πολιτική επιστήμη μας ενδιαφέρει κάθε μορφής οργάνωση, τυπική ή άτυπη, επίσημα θεσμοθετημένη ή χαλαρή, που επιδίδει να επηρεάσει δημόσιες πολιτικές».¹⁰⁸⁶

Ο καθηγητής Alperen μάς τονίζει πως οποιαδήποτε έρευνα αφορά στο Ισλάμ, καλό θα ήταν να λάβει υπόψιν της δύο βασικές παραμέτρους:

- «Το Ισλάμ οφείλει να γίνει κατανοητό, ως ένα συστατικό στοιχείο της λειτουργίας της κοινωνίας, τα θεμέλια του οποίου εδράζονται στη θεϊκή αποκάλυψη και το οποίο προσπαθεί να φέρει την κοινωνία πιο κοντά σε αυτό το ιδεώδες. (Υπό αυτή την οπτική), δεν λειτουργεί το ίδιο ως ένας θεσμός ένα 'εποικοδόμημα' αλλά ένα συστατικό στοιχείο της λειτουργίας της κοινωνίας.
- Οι μεταρρυθμιστικές κινήσεις που συμβαίνουν στο Ισλάμ, για μεγάλο ιστορικό χρονικό διάστημα, λειτουργούν καταλυτικά σε μία ολοκλήρωση που ακολουθεί έναν βραδύ βηματισμό».¹⁰⁸⁷

Η ανάγκη, ωστόσο, για 'μεθερμίνευση' του Ισλάμ δεν προέκυψε ως φαινόμενο της μετανεωτερικότητας. Με το πέρασμα στη νεωτερικότητα, αρχικά τον 19^ο αιώνα όπου βγαίνει στο προσκήνιο μια ιδεολογική μουσουλμανική μεταρρύθμιση και αργότερα τον 20^ο αιώνα όπου βγαίνουν κινήματα απέναντι στον εθνικισμό και την αποικιοκρατία, μπορούμε να πούμε πως εμφανίζεται ένας 'ενδογενής' φεμινισμός.¹⁰⁸⁸ Τα πρώτα ψήγματα της νεωτερικής ισλαμικής κίνησης τέθηκαν στη Μέση Ανατολή από τον Cemaleddin Afgani (1839-1897), στην Αίγυπτο τον Muhammed Abduh (1849-1905) και τον μαθητή του M. Reşid Rıza (1865-1935), και στην ευρύτερη περιοχή της

¹⁰⁸⁶ Λάβδας, Α. Κ. (2004). *op. cit.*, σ.38.

¹⁰⁸⁷ Alperen, Abdullah. (2003). *Sosyolojik Açıdan Türkiye de İslam ve Modernleşme*. Adana: Karahan Kitabevi, σ.7.

¹⁰⁸⁸ Ali, Zahra. (2014). *op. cit.*, σ.18.

Ινδίας και του Πακιστάν τον Muhammed İkbāl (1877-1938), ενώ στην περιοχή της Τουρκίας ήταν ο Said Halim Paşa (1863-1921), ο Ziya Gökalp (1876-1924),¹⁰⁸⁹ ο Mehmet Akif Ersoy¹⁰⁹⁰ (1873-1936), ο İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) και ο M. Şemseddin Günaltay (1883-1961).¹⁰⁹¹ Και ενώ η Δύση βρισκόταν σε τροχιά εξέλιξης σε όλους

¹⁰⁸⁹ Ο θεωρητικός του τουρκισμού, κουρδικής καταγωγής (όπως μας πληροφορεί ο Kaya, I. (2004). *op. cit.*, σ.61) Ziya Gökalp στο έργο του με τον τίτλο *Türkçülüğün Esasları* (Οι Αρχές του Τουρκισμού) γράφει για την πολιτισμική δομή πριν από την έλευση του Ισλάμ στην Τουρκία, και συγκεκριμένα τονίζει πως «οι ‘παλαιοί Τούρκοι’ ήταν και δημοκράτες και φεμινιστές. Εξάλλου η έννοια της δημοκρατίας φέρει εγγενώς και την έννοια του φεμινισμού, καθώς και η δημοκρατία είναι (βασική) αρχή αυτών που υπερασπίζονται την ισότητα. Για το ότι οι Τούρκοι είναι φεμινιστές υπάρχει ένας ακόμα σημαντικός λόγος. Και αυτό είναι το γεγονός ότι πίστευαν στη θρησκεία του Σαμανισμού». Τα λόγια αυτά του Gökalp είναι σημαντικά αφενός γιατί μας δίνουν μια εικόνα εκ των έσω για το τι πιστεύουν οι ίδιοι οι Τούρκοι για την προέλευση της ταυτότητάς τους, αφετέρου γιατί αυτός που τα λέει είναι ο ‘θεωρητικός’ της κεμαλικής ιδεολογίας, βλέπε στο: Gökalp, Z. (1976). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Haz. Mehmet Kaplan, σ.155-156.

Σε ένα άλλο βιβλίο που αναφέρεται στους Σελτζούκους διαβάζουμε πως στη Σελτζουκική κοινωνία οι γυναίκες απολάμβαναν τα ίδια δικαιώματα με τους άνδρες. Στη σελτζουκική τέχνη, για παράδειγμα, τόσο οι γυναίκες όσο και οι άνδρες φαίνεται να έχουν ζωγραφιστεί από κοινού σε πίνακες, πράγμα που δείχνει παράλληλα και τη σύνδεση της σελτζουκικής κοινωνίας με την παράδοση, τα ήθη και τα έθιμα των παλαιών Τούρκων (όπως τα περιέγραφε ο Ziya Gökalp). Tezel, S. (1983). *Atatürk ve Kadın Hakları*. Ankara: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, σ.2.

Είναι δε σημαντικό να τονιστεί ότι η θέση της γυναίκας ήταν σημαντική τόσο στη Σαμανική όσο και στη Σελτζουκική παράδοση, πράγμα που βλέπουμε ότι κληροδοτήθηκε στη συνέχεια στο Οθωμανικό Κράτος, κάτι που πιστοποιείται από το γεγονός ότι το πρόσωπο των γυναικών δεν ήταν καλυμμένο. Όσον αφορά βέβαια στη γυναίκα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας θα πρέπει να εξετάσουμε διαφορετικά τη «γυναίκα στο Σαράι» από «την αγρότισσα εργάτρια γυναίκα». Η κάθε μία, για ξεχωριστό λόγο, φαίνεται να τελούσε σε άμεση εξάρτηση από έναν άνδρα. Ειδικότερα, η γυναίκα στο σαράι ήταν καθόλα καταναλωτική, ενώ η αγρότισσα ήταν παραγωγός. «Στο Σαράι μάλιστα η Valide Sultan που είχε εξέχουσα θέση, πέτυχε να έχει και πολιτικό χαρακτήρα η θέση της», βλ. Tunç F. & Tunç T. (1981). *Dünyada ve Türkiye de Tarih Boyunca Kadın*. Ankara: Tan Kitabevi, σ.108.

¹⁰⁹⁰ Ο Mehmet Akif Ersoy, είναι σημαντικός λόγιος της εποχής και ο εθνικός ποιητής της Τουρκίας αφού έγραψε τον εθνικό ύμνο. Για τη ζωή και το έργο του αναλυτικά βλέπε: Εφημερίδα *Hürriyet*, *Mehmet Akif Ersoy kimdir? Mehmet Akif Ersoy'un hayatı*. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο:

<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/mehmet-akif-ersoy-kimdir-mehmet-akif-ersoyun-hayati-40768725> (πρόσβαση στις 25/10/2018)

Παράλληλα ο Mehmet Akif Ersoy, μαζί με τη φεμινίστρια της εποχής την Halide Edip Adıvar (που αναφέρεται σε προηγούμενο κεφάλαιο) και τον İsmet İnönü ήταν μέλη του τάγματος ‘*Özbekler tekkesi*’, του μοναδικού τεκκέ που δεν έκλεισε με την ανακήρυξη της Τουρκικής Δημοκρατίας από τις μεταρρυθμίσεις του Mustafa Kemal, καθώς σύμφωνα με ιστορικά τεκμήρια η συμβολή του τεκκέ στον λεγόμενο ‘πόλεμο της ανεξαρτησίας’ για τους Τούρκους/Μικρασιατική Καταστροφή για τους Έλληνες ήταν μεγάλη, αφού τα θρησκευτικά τάγματα ήταν υπεράνω υποψίας και μπορούσαν να βοηθούν στην ανασύνταξη της τουρκικής πλευράς, χωρίς να γίνονται αντιληπτά. Ενδιαφέρον στοιχείο αποτελεί το γεγονός πως ο συγκεκριμένος τεκκέ ανήκει στο τάγμα των Nakşibendi. Αναλυτικότερα βλέπε: Muhammed Akif Koç, *Üsküdar'daki Nakşibendi Özbekler Tekkesi ve Kurtuluş Savaşındaki Rolü*, Nakşibendi Sempozyumu 2016, İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı – İSAR. Διαθέσιμο στο: https://www.youtube.com/watch?v=L5FsSZyAd_Q (τελευταία πρόσβαση στις 25/10/2018) και στο Εφημερίδα *Dünya Bülteni*, *Kapatılmayan bir tekke: Özbekler Tekkesi*, 22/1/2019. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο: <https://www.dunyabulteni.net/zaman-mekn/kapatilmayan-bir-tekke-ozbekler-tekkesi-h201813.html> (πρόσβαση στις 22/1/2019). Σύμφωνα με τη γράφουσα με την ανάδειξη του ρόλου του θρησκευτικού τάγματος ‘*Özbekler tekkesi*’ στον ‘πόλεμο της Ανεξαρτησίας’/ τη Μικρασιατική Καταστροφή, ουσιαστικά τα ισλαμικά τάγματα στην Τουρκία και συγκεκριμένα το Τάγμα των Nakşibendi, αφαιρούν το μονοπώλιο της δόξας του Mustafa Kemal, πάνω στο οποίο χτίστηκε η επικράτηση και η νομιμοποίηση του Gazi Mustafa Kemal την περίοδο της Τουρκικής Δημοκρατίας και έτσι το ισλαμικό κίνημα γίνεται συμμετοχο στην ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας.

¹⁰⁹¹ Alperen, Abdullah. (2003). *op. cit.*, σ.54.

τους τομείς, οι ισλαμικές κοινωνίες είτε ήταν υπό καθεστώς αποικιοκρατίας είτε αντιμετώπιζαν σοβαρά προβλήματα προσδιορισμού της θρησκευτικο-κοινωνικής τους ταυτότητας.¹⁰⁹² Εφόσον, όμως η κοινωνία δεν ήταν στατική δεν θα μπορούσε να παραμείνει στατική η θρησκεία, η οποία από τη στιγμή που θα βγει στον δημόσιο βίο, υποχρεωτικά ακολουθεί τους διαλεκτικούς κανόνες της διαρκώς εν κινήσει κοινωνίας. Η Οθωμανική κοινωνία, στην περίπτωση της Τουρκίας, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως πέρασε τέσσερις φάσεις-προσπάθειες να εισέλθει στην εποχή της νεωτερικότητας, μέσω του Εκδυτικισμού, του Οθωμανισμού, του Ισλαμισμού και του Εθνικισμού.¹⁰⁹³ Ειδικότερα, στην ισλαμική θεολογία όλοι οι Μουσουλμάνοι θεωρείται ότι συνιστούν μια κοινότητα πιστών (Ümmet) που αποδέχονται τη θεία βάση της κοινωνίας. Οι κοινωνικές σχέσεις, εντός της Ümmet, ρυθμίζονται από τον ισλαμικό ιερό νόμο, τον Şeriat. Ο Şeriat αποτελείται από ένα σώμα κανόνων, το οποίο ρυθμίζει την καθημερινή ζωή των Μουσουλμάνων σε όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης δραστηριότητας. Το νόημα του Şeriat ενσωματώνει την έννοια ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά βρίσκεται υπό τη θεϊκή εξουσία, ένα νόημα που υποδηλώνεται και από τη λέξη «Ισλάμ» που σημαίνει «παράδοση» στη θέληση του Θεού.¹⁰⁹⁴

Πηγαίνοντας σε ένα άλλο σκέλος της ανάλυσης και παρατηρώντας την ταυτότητα της μουσουλμάννας γυναίκας, τον τρόπο ζωής της ακόμη και την πολιτική της στάση, μέσα από το πρίσμα της νεωτερικότητας, βλέπουμε τα εξής: η κοινωνιολόγος Nilüfer Göle, αναλύοντας το Ισλάμ και τη νεωτερικότητα συγκαταλέγει τις γυναίκες με μαντήλα ως αποτυχία της νεωτερικότητας και δεν διστάζει να τις τοποθετεί, στο τέλος του βιβλίου της, στη «σκοτεινή πλευρά της νεωτερικότητας».¹⁰⁹⁵ Βασίζει μάλιστα τη θέση της στον εξής ισχυρισμό πως «οι γυναίκες επαναστατούν εναντίον του σύγχρονου κόσμου, φορώντας τη μαντήλα στη δράση τους»,¹⁰⁹⁶ πράγμα που φαντάζει οξύμωρο. Ως επακόλουθο αυτής της εξέγερσης είναι και η απαίτηση των γυναικών που φορούν μαντήλα να μετακινηθούν από το σημείο στο οποίο είναι τοποθετημένες -δηλαδή 'τη σκοτεινή πλευρά της νεωτερικότητας', στη 'φωτεινή πλευρά της νεωτερικότητας' καλυμμένες, ωστόσο, με τη μαντήλα, και (να) αξιώνουν αυτή τους η απαίτηση να ορίζεται ως πολιτική δράση.

¹⁰⁹² Alperen, Abdullah. (2003). op. cit., σ.1.

¹⁰⁹³ Alperen, Abdullah. (2003). ibid, σ.5.

¹⁰⁹⁴ Toprak, B. (1981). *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E. J. Brill, σ.23.

¹⁰⁹⁵ Göle, N. (2001). op. cit., σ.170.

¹⁰⁹⁶ Göle, N. (2001). ibid, σ.15.

Η Göle επιχειρεί να ενισχύσει αυτήν την προσέγγιση, αναφερόμενη στο παράδειγμα της τουρκικής νεωτερικότητας. Με άλλα λόγια, ο εκσυγχρονισμός που επιβλήθηκε από 'τα πάνω' από το κράτος στο λαό, δεν παρείχε εξίσου και με τον ίδιο τρόπο πρόσβαση σε όλους τους ανθρώπους από τα ανατολικά έως τα δυτικά της χώρας. Ως εκ τούτου, ενώ ένα μέρος του λαού ήταν σε διαδικασία εκσυγχρονισμού, ένα άλλο μέρος απέρριψε αυτή την προοπτική που ανοίχτηκε μπροστά του, φτάνοντας άλλες φορές ακόμα και στο σημείο να αντισταθεί σθεναρά.¹⁰⁹⁷ Στην ίδια κατεύθυνση, ενώ οι μουσουλμάνες γυναίκες ζητούν να ενταχθούν στον δημόσιο χώρο, εντός της υπαρξιακής τους σφαίρας, όπως αυτή περιβάλλεται από την ισλαμική πεποίθηση, τείνουν να καταστήσουν το ισλαμικό πλαίσιο συμβατό με τη σύγχρονη εποχή. Δηλαδή να το συμβιβάσουν με τις δυνατότητες που ανοίγει η σύγχρονη πραγματικότητα για τις γυναίκες, και να θέσουν, στην ημερήσια διάταξη, τις δικές τους εκδοχές 'εκσυγχρονισμού', δηλαδή να «αναστρέψουν τον μοντερνισμό» και να τον «αυτό-εκσυγχρονίσουν»,¹⁰⁹⁸ κατά κάποιο τρόπο. Στόχευση των γυναικών αυτών είναι να απελευθερωθούν από τα όρια του παραδοσιακού, να καθορίσουν τα όρια μεταξύ των δημόσιων και των ιδιωτικών τομέων, να δημιουργήσουν τις δικές τους εκδοχές κοινωνικοποίησης και να εξασφαλίσουν μια ασφαλή υπαρξιακή σφαίρα στο επίπεδο της πίστης. Η μουσουλμάνα γυναίκα στον κόσμο των φεμινιστριών δεν μπόρεσε να βρει απαντήσεις στα ερωτήματα που επιβάλλονται από την κυρίαρχη φεμινιστική σκέψη, αλλά για να διαπιστώσει τις μεθόδους, εκφράσεις και την προβληματική τους απέναντι στο ζήτημα της ανισότητας των φύλων.¹⁰⁹⁹ «Ο Ισλαμικός φεμινισμός είναι ένα θέμα που πρέπει να συζητηθεί. Αφενός, οι φεμινίστριες αποκηρύσσουν τη θρησκεία, η οποία πιστεύουν πως έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την απελευθέρωση των γυναικών και ιδιαιτέρως των μουσουλμάνων γυναικών. Αφετέρου, πιστεύουν πως όλες οι θρησκείες, συμπεριλαμβανομένου του Ισλάμ, είναι πατριαρχικές. Συνεπώς, στη διαμάχη για την ισότητα των φύλων, η θρησκεία πρέπει να τεθεί στο περιθώριο. Κατεξοχήν, μια ομάδα μουσουλμάνων γυναικών και ανδρών βλέπουν αυτή την κίνηση ως προσπάθεια εκδυτικισμού του Ισλάμ. Οι κάθε είδους καινοτομίες στη μουσουλμανική σκέψη και η επανερμηνεία του ιερού βιβλίου φαντάζουν αδύνατες σε

¹⁰⁹⁷ Göle, N. (2001). *op. cit.*, σ.43-99.

¹⁰⁹⁸ İlyasoğlu, A. (1994). *Örtülü Kimlik*. İstanbul: Metis Yayınları, σ.133.

¹⁰⁹⁹ Ali, Zahra. (2014). *op. cit.*, σ.14.

ένα πλήρες συμπληρωμένο ταμπλό. Άρα, η ουσία του Ισλάμ είναι δογματική και σεξιστική ενώ ο φεμινισμός είναι ένα σύμβολο μοντερνικότητας της Δύσης».¹¹⁰⁰

Συνεπώς, αναφορικά με τον ισλαμικό φεμινισμό αυτή βλέπουμε ότι αποτελεί μια γυναικεία οπτική στην οποία διαφαίνεται το όραμα μιας άλλης δομής των σχέσεων των δύο φύλων, και κατ' επέκταση, διατυπώνεται μια άλλη αντίληψη για τη θεολογία, την κοινωνία, τον έμφυλο διαχωρισμό. Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η άποψη του Fazlurrahman, αναφορικά με το ζήτημα της θέσης του Κορανίου στο σύγχρονο κόσμο. Συγκεκριμένα ισχυρίζεται πως υπάρχουν δύο τρόποι να διαβιούν οι μουσουλμάνοι στον σύγχρονο κόσμο. Είτε να εναρμονιστούν με την κοσμική Δύση στο σύνολό της, είτε να επαναφέρουν το Ισλάμ, σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας, ερμηνεύοντας το με μια νέα ιστορικοιστική ερμηνευτική μέθοδο (icthahat).¹¹⁰¹ Έτσι, οι μουσουλμάνοι θα παρουσιάσουν ένα εναλλακτικό μοντέλο στον σύγχρονο κόσμο, που δεν είναι κοσμικό, αλλά βασίζεται σε νέους θεσμούς και κανόνες που ταιριάζουν στους ηθικούς και κοινωνικούς στόχους του Κορανίου και όχι της ισλαμικής παράδοσης.¹¹⁰² Σύμφωνα με τον Fazlurrahman, ο τρόπος που θα αποτελούσε το καλύτερο μοντέλο διαβίωσης των μουσουλμάνων στη Δύση είναι ο δεύτερος. Άρα αναπλαισιώνοντας τον ισχυρισμό του Fazlurrahman, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως ο ισλαμικός φεμινισμός αποτελεί μια μορφή ομαλής συμβίωσης Ισλάμ και κοσμικότητας στην μετανεωτερική εποχή, όπου πλέον το Ισλάμ δεν είναι ίδιο με αυτό το Ισλάμ της νεωτερικότητας αλλά μιλάμε για ένα διαλεκτικά μετασχηματισμένο Ισλάμ ή ένα 'διαλεκτικό Ισλάμ', όπως ισχυριστήκαμε στον πρόλογο.

Καταληκτικά, είτε αποδεχόμαστε είτε απορρίπτουμε τον όρο ισλαμικός φεμινισμός το ενδιαφέρον στοιχείο είναι πως από τη στιγμή που στην Τουρκία εκφράστηκε δημόσια και στηρίχτηκε ο όρος επιστημονικά, ανεξάρτητα από το έρεισμα που έχει στην κοινωνία, ο ερευνητής οφείλει να σκύψει πάνω από αυτό το μετανεωτερικό φαινόμενο και να το τοποθετήσει στο επιστημονικό του μικροσκόπιο. Χρήζει προσοχής παράλληλα πως η χρονική περίοδο εμφάνισης του φαινομένου στην Τουρκία κάθε άλλο παρά τυχαία δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί. Συγκεκριμένα, αν επί κυβέρνησης AK Parti δεν είχε 'απελευθερωθεί' η μαντίλα στον δημόσιο χώρο, οι

¹¹⁰⁰ Ali, Zahra. (2014). *ibid*, σ.15.

¹¹⁰¹ Karaman, H.(2003). "Tefsirde Eski-Yeni Tartışması", στο Kur'an'ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik, İzmir: Yeni Ümit Kitaplığı, σ.30.

¹¹⁰² Karaman, H.(2003). *ibid*, .σ.30

μουσουλμάνες γυναίκες δεν θα είχαν μπει στα πανεπιστήμια και δεν θα είχαν εργαστεί είτε στον δημόσιο είτε στον ιδιωτικό τομέα, δεν θα είχε αλλάξει το βιοτικό τους επίπεδο και τέλος δεν θα είχαν ψάξει τρόπους για να αλλάξουν και να μετουσιώσουν αυτή την αλλαγή σε όλα τα στοιχεία της ταυτότητάς τους, όπως ήταν το Ισλάμ. Σύμφωνα λοιπόν με τον ισχυρισμό του Fazlurrahman, όπως παρουσιάστηκε προηγουμένως, θα μπορούσε να υποστηριχτεί πως η Τουρκία και συγκεκριμένα το AK Parti αποτελεί την αποποίηση της πρότασης για ένα Ισλάμ σε σύμπνοια με τη Δύση.

4.1.1 Ιδεολογικές προσεγγίσεις στο βιβλίο της Hidayet Şefkatli Tuksal

Είναι γεγονός πως τα τελευταία χρόνια πληθαίνουν τα βιβλία και οι μελέτες με τίτλο ‘Η γυναίκα στο Ισλάμ’ ή ‘Η γυναίκα στο Κοράνι’, ενώ σπάνια συναντούμε μελέτες με τίτλο ‘Ο Άνδρας στο Ισλάμ ή στο Κοράνι’. Είναι σαφές πως η προβληματική εντοπίζεται κυρίως στη σχέση μεταξύ της θρησκείας και της γυναίκας. Το ανδρικό φύλο προσλαμβάνεται ως μη προβληματικό. Άρα θα λέγαμε ότι είναι φανερό η υπέρπουσα ταύτιση του Ισλάμ με το ανδρικό φύλο. Στο πλαίσιο αυτό, η γυναικεία οπτική στο ζήτημα της θρησκείας και συγκεκριμένα του Ισλάμ, ως ερμηνευτική προσέγγιση μοιάζει αντιφατική ή έστω κατά συνθήκη ή παραχώρηση, ανεκτή.

Τη ρίζα αυτού του ζητήματος που ανακύπτει ξανά και ξανά, έρχεται να εντοπίσει η Hidayet Şefkatli Tuksal. Στο βιβλίο της, ‘Αντανακλάσεις του αντι-γυναικείου λόγου στην Ισλαμική παράδοση’ (*Kadın Karşısı Söylemin İslam Gelenegindeki İzdüşümleri*), επιχειρεί κάτι αρκετά ριζοσπαστικό, καθώς ουσιαστικά επανερμηνεύει το ιερό βιβλίο του Ισλάμ, το Κοράνι μέσα από ένα γυναικείο πρίσμα ή ‘ανανοηματοδοτεί’ τα κομμάτια εκείνα που αδικούν τις γυναίκες στο Ισλάμ.

Αξίζει να σημειωθεί πως ο ισλαμικός φεμινισμός δεν επιθυμεί να δείξει πως το Κοράνι ως ιερό βιβλίο έχει ανακρίβειες ή ανακολουθίες, αλλά να καταδείξει τη πατριαρχική προσέγγιση της ερμηνείας του ιερού βιβλίου και να προβάλλει το ιστορικό-κοινωνικό πλαίσιο της εποχής και των ανθρώπων στους οποίους απευθύνθηκε.

Συγκεκριμένα, οι γυναίκες την περίοδο του Μωάμεθ αγωνίστηκαν, πολέμησαν, μετανάστευσαν είχαν ευθύνες στο πλευρό των ανδρών και ορκίστηκαν πίστη-υποταγή (*biat etmek*) απέναντι στο Μωάμεθ και στο Ισλάμ ως ένδειξη πολιτικής πεποίθησης και επιλογής, έτσι φάνηκε ότι είχαν ξεπεράσει τις προκαταλήψεις της εποχής που τις έβαλαν σε δευτερεύουσα θέση και έβλεπαν τον εαυτό τους, ως ισότιμα μέλη της

ισλαμικής κοινωνίας.¹¹⁰³ Στην καθημερινότητά τους, οι μουσουλμάνες γυναίκες την περίοδο του Μωάμεθ ήταν ακριβώς στο κέντρο της κοινωνικής ζωής και εκπροσωπούσαν τα τυχερά άτομα του θρησκευτικού πολιτισμού που δημιουργήθηκε με την καθοδήγηση και την προσπάθεια του Μωάμεθ.¹¹⁰⁴

Η συγγραφέας, εστιάζοντας στη θέση της γυναίκας, στην περίοδο του Μωάμεθ, δείχνοντας, εμφατικά, πόσο 'προοδευτική' ήταν, επιδίωκε να επιτύχει την προσοχή των αναγνωστών της στην απόκλιση ερμηνείας που παρουσιάζει το παρελθόν συγκριτικά με παρόν του Ισλάμ, στο ζήτημα των γυναικών.

Μέσα από την ιστορικό-φιλολογική ανάλυση, σκοπός της Tuksal είναι η εξύψωση του Θηλυκού και η αποκατάσταση της θέσης των γυναικών στα μάτια των πιστών της ισλαμικής κοινότητας, αλλά αντίστοιχα και η αποκατάσταση του Κορανίου στα μάτια των γυναικών. Άλλωστε μια παραδοχή περί 'λαθών' του ιερού βιβλίου θα έθετε αυτόματα υπό αμφισβήτηση το θεόπνευστο και άκτιστο χαρακτήρα του Κορανίου και άρα όλο το ισλαμικό εποικοδόμημα.

Η παραπάνω διευκρίνηση κρίνεται σημαντική, καθώς ελλοχεύει ο κίνδυνος να υποπέσουμε σε μεθοδολογικό σφάλμα και να παρουσιαστεί ο ισλαμικός φεμινισμός, ως στοιχείο αιρετικό, μέσα στο Ισλάμ, πράγμα που θα τον έθετε αυτόματα εκτός πλαισίου.

Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση των Mu'tazila (ορθολογιστές σουνίτες μουσουλμάνοι), οι οποίοι ισχυρίστηκαν ότι το Κοράνι ήταν 'κτιστό', δηλαδή όχι ο αιώνιος και αυθύπαρκτος λόγος του Θεού.¹¹⁰⁵ «Η ερμηνεία αυτή άνοιξε το δρόμο για την ιστορικοποίηση του Κορανίου και οδήγησε στην παραδοχή της ελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης. Εντούτοις, η περαιτέρω ιστορική εξέλιξη έδωσε την τελική νίκη στην αντιορθολογιστική 'ισλαμική ορθοδοξία' η οποία και εξοστράκισε τους Mu'tazila στο στρατόπεδο των αιρετικών. Το κλασικό Ισλάμ δεν σκότωνε τους αιρετικούς, όπως η μεσαιωνική Δύση ή οι σημερινοί ισλαμιστές φονταμενταλιστές. Όμως τα βιβλία των Mu'tazila κάηκαν».¹¹⁰⁶

¹¹⁰³ Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (5.Baskı). Ankara: OTTO, σ.279

¹¹⁰⁴ Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). *ibid*, σ.279

¹¹⁰⁵ Müslim Philosophy, *Mu'tazalism* Διαθέσιμο στο: <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/13.htm> (πρόσβαση στις 27/10/2018), και στο Kamal, Muhammad. *Mu'tazilah: the rise of Islamic rationalism. Australian Rationalist*, number 62. Διαθέσιμο στο: https://acikders.ankara.edu.tr/plugin-file.php/85099/mod_resource/content/0/Mutazila%20-%20rise%20of%20islamic%20rationalism.pdf (πρόσβαση στις 27/10/2018), και στο δικτυακό τόπο Mutazilah <http://www.mutazilah.org/holy-book.htm> (πρόσβαση στις 27/10/2018)

¹¹⁰⁶ Ρωμανός, Κ. Π. (2001). *op. cit.*, σ.62.

Το βασικό επιχείρημα στη συλλογιστική πορεία του βιβλίου θεμελιώνεται πάνω στον τρόπο διάσωσης των ιερών μηνυμάτων του Θεού, μέσα από τον Προφήτη του, τον Μωάμεθ και στον τρόπο διαφύλαξης της Ιερής Παράδοσης.

Αναλυτικότερα, η γνώση των μουσουλμάνων για την ουσία του Ισλάμ γίνεται μέσω αφενός του Κορανίου, που αποτελεί το λόγο του Θεού, όπως αποκαλύφθηκε στο ανθρώπινο γένος, διαμέσου του Προφήτη Μωάμεθ και αφετέρου μέσω της Σούννα, η οποία βασιζέται στα Χαντίθ, που είναι ερμηνείες, οι περισσότερες μεταγενέστερες χρονικά του Προφήτη και αποτελούν την Ιερή Παράδοση.¹¹⁰⁷

Μέσα από την ανάλυση του υπό εξέταση βιβλίου της Tuksal παρατηρούμε ότι στην παραδοσιακή ισλαμική αντίληψη, όπου τα Χαντίθ παίζουν σημαντικό ρόλο, κυριαρχεί η νοοτροπία, η οποία παραδέχεται πως «η γυναίκα είναι λίγο πιο ‘μυαλωμένη’ από το παιδί και λίγο πιο ελεύθερη από το δούλο».¹¹⁰⁸

Το βιβλίο της Tuksal, όπως και στην περίπτωση του βιβλίου, με τίτλο ‘η Βίβλος των Γυναικών’ που εξετάσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, υιοθετεί ένα αναστοχαστικό πρίσμα των συγγραφέων που ακολουθεί την ίδια παραδοχή. Λαμβάνει δηλαδή, ως παγιωμένη κατάσταση, το γεγονός πως οι θρησκείες είναι εγγενώς πατριαρχικές, άρα

¹¹⁰⁷ «Τα Hadith είναι ένα είδος μουσουλμανικής λογοτεχνίας που ξεκίνησε από την αρχή της ισλαμικής ιστορίας. Βρίσκεται στις παλαιότερες συντηρημένες συλλογές νομικού και ιστορικού υλικού που συσχετίζονται με τους συγγραφείς του 8ου αιώνα. Έκτοτε και συνεχίζοντας μέχρι σήμερα, έχει αναδειχθεί ένας τεράστιος αριθμός συλλογών Χαντίθ.

Ο όρος χαντίθ υποδηλώνει τόσο το είδος της λογοτεχνίας όσο και ένα μεμονωμένο κείμενο αυτού του είδους. Αρχικά ο όρος σήμαινε ιστορία, επικοινωνία ή αναφορά, αλλά ως ακαδημαϊκός όρος σημαίνει παράδοση. Οι μουσουλμάνοι λόγιοι τείνουν να περιορίσουν τον όρο χαντίθ στους λογαριασμούς του προφήτη Μωάμεθ. Πολλοί δυτικοί λόγιοι χρησιμοποιούν τον όρο χαντίθ ευρύτερα για να συμπεριλάβουν τις παραδόσεις των συντρόφων του Προφήτη και ακόμη και τις επόμενες γενιές. Με αυτή την ευρύτερη έννοια, ωστόσο, χρησιμοποιήθηκε επίσης από πρώιμους και λίγους μουσουλμάνους μελετητές χαντίθ. Τα χαντίθ, που ενσωματώνουν την παράδοση στις ρίζες του Ισλάμ, είναι για τους Μουσουλμάνους μια σημαντική πηγή καθοδήγησης δίπλα στο Κοράνι. Ο "τρόπος" (Sunna) του Προφήτη και των πρώτων γενεών μουσουλμάνων θεωρείται ως πρότυπο για το πώς οι μουσουλμάνοι πρέπει να ζουν σε αυτόν τον κόσμο για να έχουν μια ευτυχισμένη αιώνια ζωή στο εξής.

Ο σημαντικός ρόλος που έπαιξαν τα χαντίθ στη μουσουλμανική λογιστική γενικά αλλά και για την εγκαθίδρυση της sharia συγκεκριμένα, προκάλεσε τους μουσουλμάνους μελετητές να εξετάσουν με κριτικό πνεύμα το υλικό της παράδοσης και να καθορίσουν κανόνες σχετικά με το ποια χαντίθ θα μπορούσαν να γίνουν δεκτά και ποια πρέπει να απορριφθούν.

Στη σύγχρονη εποχή ο μουσουλμανικός διάλογος σχετικά με την αξιοπιστία των χαντίθ πήρε μια νέα ώθηση. Οι μεταρρυθμιστές μελετητές και διανοούμενοι προσπάθησαν να αναθεωρήσουν το ζήτημα του ποια χαντίθ είναι απαραίτητα και δεσμευτικά για έναν μουσουλμάνο και ποια όχι. Ονόματα όπως οι Sayyid Ahmad Khan (1898), ο Muhammad Abduh (1905), ο Rashid Rida (1935), ο Mahmud Abu Rayya και ο Ghulam Ahmad Parwez συνδέονται με την κριτική της παραδοσιακής λογοτεχνίας των Χαντίθ. Οι μελετητές που υποστηρίζουν την ισλαμική αναγέννηση, ζήτησαν επίσης επανεξέταση της κλασικής γραμματείας των χαντίθ υπό το πρίσμα του Κορανίου και της νεωτερικότητας». Martin. C. R. (επιμ.) (2004). *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, USA: Macmillan Reference. Volume 2, σ.285-286.

¹¹⁰⁸ Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). op. cit., σ.281.

στα ιερά βιβλία τους, αναπόφευκτα, διαπιστώνονται αντανάκλασεις πατριαρχικών απόψεων.

Στην υπό εξέταση περίπτωση, από τη στιγμή που στο Κοράνι δεν αποδίδεται ο όρος θεόπνευστο, όπως αποδίδεται στη Βίβλο, αλλά αποτελεί τον ίδιο το λόγο του Θεού, τότε η ιστορικό-φιλολογική του προσέγγιση καθίσταται δύσκολη. Αναλυτικότερα, όσον αφορά στο Κοράνι από τη στιγμή που είναι θεϊκό δημιούργημα, φαινομενικά, δεν υπάρχει χώρος για ανθρώπινη παρέμβαση, παρά μόνο στις πηγές που αποτελούν την ιερή παράδοση. Ενώ, αντίθετα στη Βίβλο που αποτελεί θεόπνευστο δημιούργημα, γραμμένο από ανθρώπους, η προσωπική οπτική του συγγραφέα μπορεί να τεθεί ευκολότερα, ως βάση συζήτησης, για τον υποκειμενισμό που ελλοχεύει.

Στην περίπτωση του Ισλάμ, το βάρος όλων των παραλείψεων και των 'ανακολουθιών', σε σχέση με τη γυναίκα, που υπάρχουν στο Ισλάμ, 'επωμίζονται' τα Χαντίθ. Καθώς, «η επιστήμη των Χαντίθ, αποτελεί επιστημονικό κλάδο που λειτουργεί σύμφωνα με τα δικά του κριτήρια και μεθόδους, και επειδή παράλληλα ασχολείται με την ιστορία και είναι και η ίδια ένα ιστορικό φαινόμενο, σε σχέση με το σήμερα, αποτελεί ευνοϊκό πεδίο για να εφαρμοστούν οι επιστημονικές μέθοδοι».¹¹⁰⁹ Κοντολογίς, από τη στιγμή που στην διάσωση και καταγραφή των Χαντίθ μεσολαβεί ο ανθρώπινος παράγοντας, τότε μοιραία, κατά τη συγγραφή των Χαντίθ, ελλοχεύει, θα λέγαμε, ο κίνδυνος υποκειμενισμού ή κονστρουκτιβισμού ή και ερμηνευτικής από πλευράς της συγγραφέα του παρόντος βιβλίου (σύμφωνα με τα όσα έχουν τεθούν, επιστημολογικά, στο θεωρητικό μέρος της διατριβής).

Εντούτοις, θα πρέπει να διευκρινιστεί πως παρόλο που «μέσα στην επιστήμη (των Χαντίθ) υπάρχουν πολλές διανοητικές και ερμηνευτικές μέθοδοι, η σχέση της ιστορικής ύλης-ιστορίας με τον ερευνητή έχει βαρύνουσα σημασία».¹¹¹⁰ Αυτό συμβαίνει καθώς «οι μελέτες, που γίνονται με γνώμονα την ανθρώπινη συνείδηση και στις ερμηνευτικές μεθόδους (του Κορανίου), ενώ ισχυρίζονται πως είναι αντικειμενικές, φαίνεται εντέλει οι ίδιοι οι ερευνητές, να έχουν ομολογήσει πως η αντικειμενικότητά τους είναι αμφισβητήσιμη. Γι' αυτό άλλωστε -λόγω της ανθρώπινης φύσης τους- οι επιστημονικές μελέτες φαίνεται να αποδέχονται την υποκειμενικότητα των ερευνητών».¹¹¹¹ Πράγμα που επιρρωνύει το μεταθετικιστικό πρίσμα και τις διάφορες διακλαδώσεις της, όπως ο μεταμοντερνισμός και η κριτική θεωρία, που και

¹¹⁰⁹ Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). op. cit., σ.33.

¹¹¹⁰ Tuksal, Hidayet Şefkatli. ibid, σ.33.

¹¹¹¹ Ibid, σ.33.

πάλι τέθηκαν στο θεωρητικό τμήμα της παρούσας διατριβής. Συνεπώς, η συγγραφέας του βιβλίου, από το προοίμιο ακόμα, θέτει το ζήτημα της υποκειμενικότητας και της ιστορικής διάστασης των ερμηνειών του Ιερού Βιβλίου των Μουσουλμάνων, κατά τρόπο, που συνιστά το θεμελιώδες αναλυτικό πλαίσιο αναφοράς της. Σε αυτή τη βάση, επιχειρεί να αποδείξει την πατριαρχικά δομημένη θρησκεία που στην υπό εξέταση περίπτωση αφορά στο Ισλάμ.

Αξίζει να γίνει η διευκρίνηση πως ο αρχικός τίτλος του εν λόγω βιβλίου ήταν 'Η πατριαρχική αντίληψη στο Κοράνι μέχρι σήμερα'. Ενώ, έπειτα ο τίτλος διαμορφώθηκε ως 'Αντανακλάσεις του αντι-γυναικείου λόγου στην Ισλαμική παράδοση'. Σύμφωνα με τη γράφουσα, η αλλαγή του τίτλου του βιβλίου φαίνεται να επιβεβαιώνει την αρχική διαπίστωση του παρόντος κεφαλαίου, πως η πρόθεση της Tuksal δεν ήταν να αντιπαρατεθεί και να αποδομήσει το Κοράνι. Η παραδοχή περί πατριαρχικής αντίληψης στο λόγο του Κοράνι, ακόμα κι αν υποθέσουμε πως συμβαίνει, θα λειτουργούσε αποδομιστικά για το Κοράνι και θα το κατέτασσε στην κατηγορία ενός κοινού βιβλίου, απογυμνώνοντάς το από την πνευματική του διάσταση. Μια τέτοια κίνηση εκ μέρους της Tuksal, θα έθετε, λοιπόν, υπό αμφισβήτηση τον ιερό χαρακτήρα του βιβλίου και αναπόφευκτα ο φεμινιστικός της λόγος θα προσλάμβανε χαρακτηριστικά του δυτικού γαλλικού φεμινισμού που δρα έξω από το σύστημα. Άρα, ο διάλογος μεταξύ Ισλάμ και φεμινισμού θα τελείωνε, πριν καν ξεκινήσει.

Τουναντίον, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο φεμινιστικός λόγος, στο υπό εξέταση βιβλίο, στοχεύει να δράσει, μέσα στο θρησκευτικό ισλαμικό σύστημα, διαμορφώνοντας όμως το πλαίσιο για μια φιλικά διακείμενη προς τις γυναίκες ισλαμική θεολογία. Στοιχείο που, όπως συναντήσαμε σε άλλο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής, προσομοιάζει με τις πρακτικές του φεμινιστικού κινήματος της Αμερικής. Αφού όπως είχε δήλωσε η Μαίρη Φίλμορ το 1983, «το φεμινιστικό κίνημα στην Αμερική 'δουλεύει μέσα στο σύστημα', έστω κι αν θέλει να πάει ενάντια στο σύστημα».¹¹¹²

Κατά κύριο λόγο, η πρόθεση της συγγραφέας να απευθυνθεί και να προσεγγίσει κυρίως τις πιστές μουσουλμάνες γυναίκες γίνεται φανερό και για έναν ακόμα σημαντικό λόγο. Η γλώσσα, που υιοθετεί στο βιβλίο της η Tuksal, είναι αρκετά απαιτητική και δυσνόητη για έναν απλό αναγνώστη που γνωρίζει την τουρκική γλώσσα. Ο λόγος της είναι γεμάτος έννοιες ισλαμικής ορολογίας, διανθισμένος με πολλές αραβικές λέξεις

¹¹¹² Φεμινιστικό περιοδικό Ανοιχτό Παράθυρο, Ιούλιος -Σεπτέμβριος 1983, σ.27.

του Κορανίου. Πράγμα που επιβεβαιώνει αφενός το θεολογικό χαρακτήρα που θέλει να προσδώσει στο λόγο της η Tuksal και αφετέρου να καταστήσει σαφές στον αναγνώστη, πως ακόμα κι αν διαβάσει ριζοσπαστικές προσεγγίσεις στο βιβλίο της, όλες αυτές γίνονται, μέσα από ένα ισλαμικό πρίσμα.

Ακολουθώντας, με αναστοχαστικό πρίσμα, το νήμα της συγγραφής του συγκεκριμένου βιβλίου, βλέπουμε ότι το πρώτο μέρος του βιβλίου εξηγεί τη σχέση του Κορανίου με τον άνθρωπο. Αναλυτικότερα, κάνει μια εκτενή αναφορά στη θέση της γυναίκας, στα περιεχόμενα του Κορανίου και στις επιδράσεις της πατριαρχικής παράδοσης. Κεντρικό σημείο αποτελεί η Δημιουργία του Αδάμ και της Εύας, ενώ ενυπάρχουν πολλά αξιολογικά σχόλια, με κεντρικό αυτό, σύμφωνα με τον οποίο ο τρόπος δημιουργίας της Εύας, που τελεί σε μειονεκτική θέση σε σχέση με τον Αδάμ. Και τούτο διότι έχει δημιουργηθεί από το πλευρό του Αδάμ, το οποίο ως δομικό χαρακτηριστικό παρουσιάζει μια κυρτότητα, η οποία προσδίδει κάποια στρεβλά χαρακτηριστικά στη γυναίκα, όπως την ‘κακή’ γλώσσα της.¹¹¹³ Με τρόπο που ίσως ξενίζει στην περιγραφή, τονίζεται ότι, σύμφωνα με την ανατομία που έχει το πλευρό και κατ’ αντιστοιχία με το σώμα της γυναίκας, το πιο στραβό σημείο του πλευρού είναι αντίστοιχα εκείνο που αποδίδεται στο κεφάλι της και «άρα η γλώσσα της είναι το όργανο που καταπιέζει τους άλλους».¹¹¹⁴ Χαρακτηριστικά, όπως αποτυπώνεται σχεδόν σε όλα τα ριβαγιέτ, σχετικά με τη γυναίκα, «αν προσπαθήσεις να τη ‘διορθώσεις’, δηλαδή να την ισιώσεις, θα σπάσει (όπως το ανθρώπινο πλευρό). Γι’ αυτό καλύτερα να την αφήσεις, όπως είναι ‘στρεβλή’ (ατελής), αφού τελικά μπορείς να επωφεληθείς από τη γυναίκα μαζί με την ‘στρεβλότητα’ της».¹¹¹⁵ «Αυτή η νουθεσία-προειδοποίηση είναι μία συμβουλή προς τους άνδρες για να μην ασχοληθούν αυστηρά και σοβαρά με τις γυναίκες».¹¹¹⁶ Άρα, εφόσον η κατάσταση της γυναίκας, όσον αφορά τη συμπεριφορά της είναι μη αναστρέψιμη, φαίνεται να συμβουλεύονται οι άνδρες να μην ξεσυνερίζονται τη συμπεριφορά της.

Κατά κύριο λόγο, η συγγραφέας υποστηρίζει πως πρακτικά είναι καλό που υπάρχει αυτή «η προβληματική κατάσταση χωρίς ‘θεραπεία’ της κατάστασης της γυναίκας, καθώς με αυτόν τον τρόπο παρέχεται μια πρόταση για ‘ευνοϊκή μεταχείριση’ της

¹¹¹³ Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). op. cit., σ.85.

¹¹¹⁴ Tuksal, Hidayet Şefkatli. ibid, σ.85.

¹¹¹⁵ Ibid, σ.85.

¹¹¹⁶ Ibid, σ.86.

γυναϊκάς από την πλευρά των ανδρών». ¹¹¹⁷ Στοιχείο που δείχνει πως πιθανότατα η συγγραφέας να είναι υπέρ μιας πολιτικής θετικών διακρίσεων, σε περίπτωση που αυτό 'εξυπηρετεί' το γυναικείο φύλο. Αυτό συμβαίνει καθώς, όπως εξηγεί η συγγραφέας που μεταφέρει τα λόγια του Nenevî, απέναντι στις γυναίκες, οι άνδρες πρέπει «να δείχνουν κατανόηση και δοτικότητα», ¹¹¹⁸ ενώ στην «ηθική στρεβλότητα και την αδυναμία του μυαλού τους να έχουν υπομονή και να μην είναι πεισματάρηδες (οι άνδρες), για να διορθώσουν και να αιτιολογήσουν την χωρίς λόγο αιτία χωρισμού, από τη πλευρά των γυναικών». ¹¹¹⁹

Η παραπάνω αποδοχή εκ μέρους της Tuksal πως η γυναίκα, αφού είναι έτσι λειτουργικά ατελής, δεν χρειάζεται να τη συνερίζεται ο άνδρας, ακόμα κι αν έχει ως αποτέλεσμα την καλύτερη σχέση μεταξύ των δύο φύλων, εντούτοις δεν θα μπορούσαμε να παραβλέψουμε το γεγονός πως η συλλογιστική έχει σαθρά θεμέλια για την εντύπωση που αφήνει για τις γυναίκες. Συγκεκριμένα, στα λόγια του Nenevî υποβόσκει η συναίνεση πως οι άνδρες, όντες υπέρτεροι λειτουργικά, οφείλουν να δείχνουν κατανόηση και συμπάρασταση στο ατελές δημιούργημα του Θεού που είναι η γυναίκα. Ερευνώντας, λοιπόν, τα ριβαγιέτ, όπως αναλύονται διεξοδικά από τη συγγραφέα, η γυναίκα, ως προς την προσωπικότητά της, παρουσιάζει τα εξής χαρακτηριστικά: «είναι στραβή (ατελής)», ¹¹²⁰ «προδίδει την εμπιστοσύνη» ¹¹²¹ και «είναι χαμηλής νοημοσύνης». ¹¹²² Προς τούτο, η γυναίκα μέσα από τη μελέτη των Ριβαγιέτ «αποτελεί σύμβολο κακοτυχίας» ¹¹²³ και «είναι ευτελές ον». ¹¹²⁴

Η συγγραφέας επομένως εντοπίζει το μεγαλύτερο κομμάτι της προκατάληψης εις βάρος των γυναικών να πηγάζει από τα ριβαγιέτ και επικεντρώνει την αναστοχαστική της μελέτη κυρίως στα ριβαγιέτ. Όπως άλλωστε διατείνεται η ίδια η συγγραφέας στο βιβλίο της, προσπάθησε «να ερευνήσει τις ρίζες και τις εκδοχές του αντί-γυναικείου λόγου στα χαντίθ και τα ριβαγιέτ, τα οποία αποτελούν τα πιο σημαντικά δομικά στοιχεία της ισλαμικής παράδοσης. Γιατί εκεί υπάρχει ο λόγος, που βασίζεται στην πατριαρχική αντίληψη και παρομοιάζει τη γυναίκα ως ένα κακό, ελλιπές και δευτερεύον πλάσμα. Έτσι η ανωτερότητα του άνδρα και η μειονεξία της γυναίκας

¹¹¹⁷ Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). op. cit., σ.85.

¹¹¹⁸ Tuksal, Hidayet Şefkatli. ibid, σ.86.

¹¹¹⁹ Ibid, σ.86.

¹¹²⁰ Ibid, σ.73-92.

¹¹²¹ Ibid, σ.92-107.

¹¹²² Ibid, σ.152-179.

¹¹²³ Ibid, σ.229-262.

¹¹²⁴ Ibid, σ.262-272.

νομιμοποιούνται. Γι' αυτό και όλη η μελέτη επικεντρώνεται με έμφαση στην ανάλυση και την αναδόμηση των χαντίθ και των ριβαγιέτ». ¹¹²⁵

Μάλιστα, πηγαίνοντας ένα βήμα πιο πέρα, δεδομένης της προδοσίας της Εύας, υποστηρίζεται πως εξαιτίας της συνεργασίας της γυναίκας με το «φίδι που ήταν ο σατανάς, η προδοσία της, γενικεύεται ως χαρακτηριστικό όλου του γυναικείου φύλου». ¹¹²⁶ Η γενίκευση αυτή για την προδοσία της γυναίκας, ακριβώς επειδή ο μύθος αναφορικά με το προπατορικό αμάρτημα είναι κοινός στις τρεις μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες, φαίνεται να αποτελεί κοινό πρόβλημα για τη θέση των γυναικών σε αυτές τις θρησκείες. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Muhammed Hamidullah υποστηρίζει, αφοριστικά, πως «αν οι Ισραηλίτες δεν υπήρχαν δεν θα χάλαγαν τα τρόφιμα και δεν θα μύριζε το κρέας. Αν δεν υπήρχε η Εύα δεν θα πρόδιδε καμία γυναίκα τον άνδρα της». ¹¹²⁷ Με τον ισχυρισμό αυτό, που τον συναντούμε, με μικρές παραλλαγές σε όλα τα ριβαγιέτ, ο Muhammed Hamidullah θέλει να κάνει σαφές πως την αποκλειστική ευθύνη για την αμαρτία της προδοσίας την φέρουν οι γυναίκες. Η ίδια βέβαια η συγγραφέας εγείρει αμφιβολίες, σχετικά με αυτή την ευθύνη, (!) και για το ακριβές περιεχόμενο της προδοσίας και πρωτίστως την αιτιολογική βάση διασύνδεσης αυτών των δύο διαπιστώσεων, καθώς σύμφωνα με εκείνη δεν υπάρχει αντίστοιχη αναφορά στα ριβαγιέτ. ¹¹²⁸ Ως εκ τούτου, σύμφωνα με τη Παλαιά Διαθήκη (Γενράτ), η γυναίκα που δημιουργήθηκε για να αποτελέσει 'κατάλληλο βοηθό για τον Αδάμ', φαίνεται πως τον πρόδωσε με την αιτία ότι ήρθε ενάντια στη βούληση του Allah. ¹¹²⁹ Έτσι τιμωρήθηκαν αυτοί οι τρεις, δηλαδή το φίδι, ο Αδάμ και η Εύα, για την προδοσία τους, ανάλογα ο καθένας (με τη συμμετοχή του και την ευθύνη του στην αμαρτία). ¹¹³⁰

Ενδιαφέρον είναι το γεγονός πως η Tuksal προεκτείνει τη σκέψη της, σε ένα ακόμα επίπεδο, καθώς θέτει την παραδοχή πως «υπάρχει σύνδεση μεταξύ της παράδοσης και των Vahiy (αποκαλύψεις της Θείας βούλησης) που βρίσκονται στο Κοράνι και επομένως είναι φυσικό επόμενο να μελετήσει τα σημεία που εξηγούν τις γυναικείες και ανδρικές σχέσεις και να παρατηρήσει τις επιδράσεις της πατριαρχικής παράδοσης σε αυτό». ¹¹³¹ Και αυτό (όπως και πάλι υποστηρίζει, γίνεται) «με σκοπό να δούμε τη

¹¹²⁵ Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). op. cit., σ.277.

¹¹²⁶ Tuksal, Hidayet Şefkatli. ibid, σ.92.

¹¹²⁷ Ibid, σ.93.

¹¹²⁸ Ibid, σ.93.

¹¹²⁹ Ibid, σ.96

¹¹³⁰ Ibid, σ.96

¹¹³¹ Ibid, σ.277.

μειονεκτική και κακή θέση της γυναίκας, αν όντως υπάρχει, προσπαθώντας να δείξουμε την ανθρώπινη διάσταση-αντίληψη που υπάρχει μέσα στο Κοράνι». ¹¹³² Στο πρίσμα ερμηνείας του Κορανίου που η ίδια επιχειρεί, «αποκαλύπτεται ότι δεν υπάρχει καμιά διαφορετικότητα μεταξύ του ανθρώπου-γυναίκα και του ανθρώπου-άνδρας». ¹¹³³ Δέχεται βέβαια ότι είναι φανερά τα έντονα χαρακτηριστικά από τα ήθη και έθιμα της πατριαρχικής κοινωνίας στα χωρία του Κορανίου, τα οποία εξετάζουν τη σχέση ανδρών και γυναικών μεταξύ τους και με την κοινωνία. ¹¹³⁴ Ωστόσο, για τα πατριαρχικά (ή για τη γράφουσα της διατριβής) ‘φαλλοκρατικά’ του χαρακτηριστικά, η θέση του Κορανίου είναι να πραγματοποιηθούν ορισμένα ουσιαστικά βήματα προς τη βελτίωση και την ανάπτυξη αυτών των έμφυλων σχέσεων. ¹¹³⁵ Και τούτο διότι το Κοράνι δεν ξεχωρίζει τους ανθρώπους, με βάση το ‘φύλο’(vehbe) τους, αλλά τους κατατάσσει, σύμφωνα με τις ‘πράξεις’ (kesbe) τους. Άρα, σύμφωνα με τη συγγραφέα, «ο πιο άξιος άνθρωπος είναι εκείνος που συνειδητά ξέρει τις υποχρεώσεις του απέναντι στο Θεό και πράττει αναλόγως. Αυτός ο άνθρωπος θα αμειφθεί από το Θεό». ¹¹³⁶

Ανιχνεύοντας, άλλωστε, στο ίδιο το Κοράνι, στοιχεία που αφορούν τη συγκεκριμένη προβληματική, διαγιγνώσκουμε και είναι ουσιώδους σημασίας ότι ο λόγος του Κορανίου που φαίνεται πως είναι κατά των γυναικών, σύμφωνα με τη συγγραφέα, γίνεται, καθώς το Κοράνι είναι ένα βιβλίο που απευθύνεται στις κοινωνίες της εποχής που εμφανίστηκε. Και σκοπός του ιερού βιβλίου δεν είναι η ανατροπή της κοινωνίας, αλλά η «βαθμιαία (tedricilik) και προοδευτική» αναδιαμόρφωση της αντί-γυναικείας κοινωνικής δομής. ¹¹³⁷

Η ουσία αυτής της λειτουργίας του Κορανίου είναι που τελικά το κρατά ‘ζωντανό’ από γενιά σε γενιά, γιατί κάθε γενιά οφείλει να πραγματοποιήσει το δικό της ‘καθήκον’ σε αυτή την αναδιαμορφωτική διαδικασία. ¹¹³⁸

Επιπρόσθετα, οι Ερμηνείες των Χαντίθ (hadis rivayetleri) που έχουν ως θέμα τα λόγια, τη συμπεριφορά και τις εγκρίσεις του Μωάμεθ και η Ταξινόμηση των Χαντίθ (hadis musannafati), όσο συνιστούν ιστορικά έγγραφα της περιόδου του Προφήτη Μωάμεθ

¹¹³² Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014) op. cit., σ.277.

¹¹³³ Ibid, σ.277.

¹¹³⁴ Ibid, σ.278.

¹¹³⁵ Ibid, σ.278.

¹¹³⁶ Ibid, σ.278.

¹¹³⁷ Ibid, σ.278.

¹¹³⁸ Ibid, σ.278.

άλλο τόσο είναι και ιστορικά έγγραφα των Ραβί (Ravi), που βοήθησαν να εμφανιστούν οι Ερμηνείες των χαντίθ και των λογίων, οι οποίοι κατέβαλαν κόπο για να καταγραφεί η Ταξινόμηση των Χαντίθ.¹¹³⁹ Γι' αυτό το λόγο, ακριβώς επειδή υπεισέρχεται ο παράγοντας της ιστορικότητας και στη συγγραφή των Ερμηνειών των Χαντίθ από το Ραβί και στην Ταξινόμηση των Χαντίθ, ουσιαστικά, εισβάλλει και ο παράγοντας της υποκειμενικότητας, αφενός, από τα άτομα που μεταφέρουν τα λόγια του Μωάμεθ και αφετέρου από αυτούς που καταγράφουν τις ερμηνείες στα λόγια του Μωάμεθ.¹¹⁴⁰ Άρα απηχείται σε πολλά σημεία η 'ατομική επιλογή και σχολιασμός', μέσα στα Χαντίθ και στα βιβλία της ερμηνείας τους και έτσι νομιμοποιείται ο υποκειμενισμός, εφόσον 'εκμεταλλεύεται' τη νομιμοποιητική ιδιότητα που φέρει ο λόγος του Μωάμεθ, καθώς αυταπόδειχτα διαθέτει νομιμοποιητική δύναμη.¹¹⁴¹

Για να γίνει κατανοητός ο όρος της υποκειμενικότητας από τον αναγνώστη, θα πρέπει να αναλογιστούμε πως οι Ερμηνείες των Χαντίθ (rivayet) από μόνες τους, αν τις αναλύσουμε σε μία συγκριτική διάσταση, για το ίδιο γεγονός, παρουσιάζουν αποκλίσεις μεταξύ τους.¹¹⁴² Πράγμα που μαρτυρά πως ο κάθε Riva εμπότιζε με τη δική του οπτική τη μεταφορά των λόγων του Προφήτη Μωάμεθ.¹¹⁴³ Στοιχείο που γίνεται εναργέστερα αντιληπτό, μέσα από τα χωρία και τις παραδόσεις, όπου εντοπίζεται αντι-γυναικείος λόγος, όπως αναλύεται στο βιβλίο της συγγραφέα.

Συγκεκριμένα, από τη συλλογιστική πορεία του βιβλίου και την έρευνα της Tuksal, εξάγεται το συμπέρασμα πως η Ταξινόμηση των Χαντίθ (hadis musannafati) είναι, ως επί το πλείστον, κατά της γυναίκας με μικρές εξαιρέσεις, όπως είναι αυτή, της θανάτωσης των μικρών κοριτσιών, η οποία θεωρείται ως κακό από το Κοράνι και ως εκ τούτου, προσπαθεί να εδραιώσει την αντίληψη πως η απόκτηση θηλυκού γένους παιδιών είναι θετικό στοιχείο και οδηγεί στον παράδεισο (cennet).¹¹⁴⁴ Εντούτοις, θα πρέπει να σημειωθεί πως εν τέλει σε όλη τη μελέτη του βιβλίου καταδεικνύεται πως η κακή θέση του κοριτσιού και της γυναίκας εντοπίζεται σε όλα τα ριβαγιέτ (rivayet).

Μια ακόμα συνέπεια από την ύπαρξη των Ριβαγιέτ που υποτιμούν τη γυναίκα και της προσδίδουν αρνητικά χαρακτηριστικά, είναι και το γεγονός πως η ύπαρξη τους

¹¹³⁹ Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). op. cit., σ.278.

¹¹⁴⁰ Tuksal, Hidayet Şefkatli. ibid, σ.278-279.

¹¹⁴¹ Ibid, σ.279.

¹¹⁴² Ibid, σ.279.

¹¹⁴³ Ibid, σ.279.

¹¹⁴⁴ Ibid, σ.279.

δημιούργησε ένα ‘κακό προηγούμενο’ που εξαπλώθηκε και νομιμοποιήθηκε δια μέσου της θρησκείας, και ουσιαστικά αυτά τα ριβαγιέτ είναι στοιχεία που μαρτυρούν τον τρόπο και το λόγο που διακόπηκε η ανοδική πορεία-εξέλιξη της Εποχής Ευημερίας (saadet asrı) του Ισλάμ.¹¹⁴⁵

Τα ριβαγιέτ εμπεριέχουν χαρακτηριστικά, τόσο γενικά για το γυναικείο φύλο όσο και ειδικά για τις γυναίκες που ανήκουν στην κοινότητα των πιστών (Ümmet), όπως είναι η ‘στρέβλωση’(eğrilik), η ‘ανεπάρκεια’, η ‘αποπλάνηση’, η ‘κακοτυχία’ και η ‘αναξιοσύνη’.¹¹⁴⁶ Άρα, γι’ αυτό το λόγο «οι πιστοί άνδρες (μουσουλμάνοι) δεν έχουν κανένα λόγο να μην συμπεριφέρονται, όπως οι Εβραίοι που κάθε πρωί προσεύχονται και μακαρίζουν το Θεό που δεν τους δημιούργησε, ως γυναίκες».¹¹⁴⁷

Στα ριβαγιέτ, λοιπόν, από την παραπάνω ανάλυση, όσον αφορά στην άποψη περί της μειονεκτικής θέσης της γυναίκας είναι σαφές ότι συντρέχει ο λόγος του υποκειμενισμού. Επομένως το ερώτημα εγείρεται, για τα ριβαγιέτ που είναι απευθείας από τον Μωάμεθ και φέρουν αναφορές υποτιμητικές για τις γυναίκες, όπου η συγγραφέας για να αιτιολογήσει και να δικαιολογήσει την πατριαρχική αντίληψη που υπάρχει, υποστηρίζει πως στα ριβαγιέτ αυτά έχει διεισδύσει σε μεγάλο βαθμό η δεσπόζουσα νοοτροπία της εποχής για τις σχέσεις των δύο φύλων και τη θέση της γυναίκας, σύμφωνα με την οποία η γυναίκα βρισκόταν σε μειονεκτική θέση.¹¹⁴⁸

Σε ένα άλλο σημείο του βιβλίου, ενδιαφέρον έχει για την ανάλυση, η εστίαση στο ριβαγιέτ του Cabir ibn Abdillah που περιγράφουν τον κίνδυνο αποπλάνησης του άνδρα και τη συμβουλή που φαίνεται πως δίνει ο Προφήτης Μωάμεθ σε αυτή την περίπτωση.¹¹⁴⁹ Συγκεκριμένα, το ριβαγιέτ αναφέρει πως «ο Μωάμεθ είδε μια γυναίκα (που του άρεσε) και γι’ αυτό πήγε στη Zeynep, που έραβε ένα δέρμα και ικανοποίησε ‘την (βιολογική) του ανάγκη’ (hacet)».¹¹⁵⁰ Έπειτα απευθύνθηκε στο κόσμο που τον ακολουθούσε (ahşar) και τους είπε ότι: «Αδιαμφισβήτητα η γυναίκα, έρχεται μπροστά σας, με μορφή διαβόλου (Şeytan) και με αυτή τη μορφή θα φύγει. Εάν ένας από εσας θα τον δει (ως μία γυναίκα που σας αρέσει) να πάει στην γυναίκα του. Διότι αυτό θα μειώσει την επίδραση που δημιουργείται στην ψυχή σας».¹¹⁵¹ Άρα, μέσα από το ριβαγιέτ, αν μια γυναίκα είναι αρεστή τότε ταυτίζεται με τον διάβολο και ο άνδρας

¹¹⁴⁵ Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). op. cit., σ.279-280.

¹¹⁴⁶ Tuksal, Hidayet Şefkatli. ibid, σ.280.

¹¹⁴⁷ Ibid, σ.280.

¹¹⁴⁸ Ibid, σ.280.

¹¹⁴⁹ Ibid, σ.223

¹¹⁵⁰ Ibid, σ.223

¹¹⁵¹ Ibid, σ.223.

συμβουλευέται για να μην υποκύψει στην αμαρτία του πειρασμού, αλλά να πάει στη γυναίκα του, για να κατευνάσει την επιθυμία του.

Η Tuksal, αναλύοντας αυτή την εξήγηση, όπως διαμορφώνεται μέσα από το συγκεκριμένο Ριβαγιέτ, πιστεύει ότι υπάρχει μία ηθική αδυναμία (ahlaki zaaf), σε σχέση με το ρόλο τη γυναίκας.¹¹⁵² Συγκεκριμένα, υποστηρίζει, μέσα από την ανάλυση λόγου που κάνει στο εν λόγω ριβαγιέτ, πως αφενός παρουσιάζεται η γυναίκα ως άδικη και ανελέητη, αφού παρομοιάζεται με το διάβολο, που θα αποπλανήσει τον άνδρα, αφετέρου παρουσιάζεται ως εκείνη που τον σώζει από την αμαρτία της μοιχείας, αφού ικανοποιεί την ‘ανάγκη’ του μαζί της και σώζεται από τον πειρασμό.¹¹⁵³ Άρα, «τη μια παρουσιάζεται ως διάβολος, ενώ την άλλη, ως σεξουαλικό αντικείμενο που σώζει τον άνδρα από την αμαρτία (γίνεται ο λύτης και εξιλωτής του). Βέβαια, ανάμεσα σε αυτές τις δυο γυναίκες, ο άνδρας αναδεικνύεται πάναγνος (pir ü rak)».¹¹⁵⁴

Ένα ακόμα ενδιαφέρον σημείο που πραγματεύονται τα ριβαγιέτ είναι αυτό που αφορά τη ‘μη εμπιστοσύνη’ (Güvensizlik Ortami) των ανδρών προς τις γυναίκες και χρήζει αναφοράς η περίπτωση της Ayşe, η οποία ήταν μία από τις αγαπημένες συζύγους του Προφήτη.¹¹⁵⁵ «Συγκεκριμένα ο Μωάμεθ που αδιαμφισβήτητα αποτελεί τον πιο σημαντικό άνθρωπο της κοινωνίας, φαίνεται να αμφιβάλλει για την τιμιότητα μιας από τις γυναίκες του, της Ayşe».¹¹⁵⁶ Σύμφωνα λοιπόν, με το αντίστοιχο ριβαγιέτ, η Ayşe, ούσα, τότε σε πολύ νεαρή ηλικία, χάθηκε μέσα στην έρημο, αφού κατέβηκε από την καμήλα για να ψάξει το περιδέραϊό της που είχε κατά τη διάρκεια του ταξιδιού της, με αφορμή έναν πόλεμο με το Καραβάνι.¹¹⁵⁷ Η Ayşe, αφού απομακρύνθηκε άθελά της από το караβάνι δεν είχε τρόπο να ζητήσει βοήθεια.¹¹⁵⁸ Έμεινε στο σημείο που βρισκόταν με την ελπίδα πως όταν διαπιστώσουν ότι λείπει θα επιστρέψουν για να τη βρουν.¹¹⁵⁹ Στο σημείο αυτό που έμεινε, αποκοιμήθηκε, περιμένοντας βοήθεια και τελικά τη βρήκε ο Safvan İbn-i Mu’attal, ο οποίος και την βοήθησε να φτάσει την επόμενη μέρα πλέον στο караβάνι, αφού όμως είχε περάσει μια νύχτα μόνη της και με έναν ξένο άνδρα στην έρημο.¹¹⁶⁰ Μόλις λοιπόν η Ayşe έφτασε στον προορισμό της, τα

¹¹⁵² Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). op. cit., σ.223.

¹¹⁵³ Tuksal, Hidayet Şefkatli. ibid, σ.224.

¹¹⁵⁴ Ibid, σ.224.

¹¹⁵⁵ Ibid, σ.216-222.

¹¹⁵⁶ Ibid, σ.216.

¹¹⁵⁷ Ibid, σ.217.

¹¹⁵⁸ Ibid, σ.217.

¹¹⁵⁹ Ibid, σ.217.

¹¹⁶⁰ Ibid, σ.217.

σχόλια και οι συκοφαντίες για την τιμιότητά της ήταν πολλά σε όλη την πόλη και τελικά έφτασαν και στα αυτιά του Μωάμεθ.¹¹⁶¹ Παρόλο, που η Αγυζε διαβεβαίωσε για την τιμιότητά της, ο Μωάμεθ της απάντησε, πως αν έχει διαπράξει μια τέτοια αμαρτία θα πρέπει να προσευχηθεί και να εξομολογηθεί.¹¹⁶²

Το ριβαγιέτ αυτό που περιγράφεται στο βιβλίο της Tuksal σε σχεδόν επτά (7) σελίδες, δείχνει το μέγεθος της δυσπιστίας που υπήρχε την εποχή του Προφήτη ανάμεσα στις σχέσεις των δύο φύλων, και κυρίως των ανδρών απέναντι στις γυναίκες. Από την οποία δυσπιστία δεν ξεφεύγει και ο ίδιος ο Προφήτης, στον οποίο αποδίδεται και η φράση: «Σε εσάς (στην ανθρωπότητα) πιο επικίνδυνο κακό από τη γυναίκα δεν άφησα».¹¹⁶³ Ενώ, σε πολλά ριβαγιέτ που πραγματεύονται τη γυναικεία θέση, με τρόπο υποτιμητικό για τη γυναίκα, θεμελιακή θέση κατέχει η εν λόγω φράση του προφήτη.¹¹⁶⁴ Έτσι, διαπιστώνουμε πως οι κυρίαρχες αντιλήψεις σε κάθε πολιτισμό νομιμοποιούνται, μέσα από το θρησκευτικό λόγο και στην περίπτωση του Ισλάμ και από τη ζωή του Μωάμεθ. Έννοιες, όπως η ‘στρέβλωση’, η ‘ανεπάρκεια’, η ‘αποπλάνηση’, η ‘κακοτυχία’ και η ‘αναξιοσύνη’ που είδαμε παραπάνω στην ανάλυση, είναι ριζωμένες στα έθιμα και στις παραδόσεις της καθημερινής ζωής του λαού και με έναν τρόπο ‘ενθυλακώνονται’ στο λόγο του Μωάμεθ και έτσι συνεχίζεται η ζωτικότητα και η επίδρασή τους στις μεταγενέστερες γενεές.

Η Tuksal, έχει συνειδητοποιήσει τη δυσκολία του εντοπισμού των πράξεων που ουσιαστικά οδήγησαν στην πορεία αυτές οι αντιλήψεις να γίνουν Χαντίθ. Ως εκ τούτου στο βιβλίο της, μελετώντας τα σχετικά ριβαγιέτ και εξετάζοντας τα στοιχεία του Κορανίου, έχει καταφέρει να παρουσιάσει το γεγονός των προκαταλήψεων, κατά των γυναικών, όχι ως αποτέλεσμα θρησκευτικού δογματισμού, αλλά απόληξη που προέρχεται από την χιλιάδων ετών εδραιωμένη πατριαρχική δομή.¹¹⁶⁵

Παράλληλα, στο βιβλίο, από φιλολογικής σκοπιάς, πέρα από τις εσκεμμένες ασυνέχειες και τις αντανάκλασεις των αντιλήψεων της περιόδου της ‘χαντισοποίησης’ (hadisleşme), πρέπει να λάβουμε υπόψιν τον πιθανό ρόλο των φυσικών μηχανισμών που έχουν σχέση με την κατανόηση, την ερμηνεία και την απόδοση περιεχομένου που

¹¹⁶¹ Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). op. cit., σ.217.

¹¹⁶² Tuksal, Hidayet Şefkatli. ibid, σ.217.

¹¹⁶³ Ibid, σ.222.

¹¹⁶⁴ Ibid, σ.222.

¹¹⁶⁵ Ibid, σ.280.

έχουν διαμορφωθεί από τις πατριαρχικές παραδοχές του ανθρώπινου νου.¹¹⁶⁶ Στην επιστημολογική διάσταση αυτής της θέσης της συγγραφέα, είναι γνωστό πως η διαμόρφωση της θρησκευτικής σκέψης δεν μπορεί να γίνει ανεξάρτητα από την εμπειρία, καθώς «η θρησκεία δεν είναι ένα πράγμα, αλλά ένα συμβάν και οι άνθρωποι είναι αυτοί που κάνουν τα πράγματα να συμβούν».¹¹⁶⁷ Άρα, αν οι άνθρωποι διαβιούν σε μια κοινωνία με πατριαρχικό προσανατολισμό, τα ερμηνευτικά σχήματα για τον κόσμο γύρω τους και οι προσλαμβάνουσες τους για την πραγματικότητα θα γίνουν αναπόφευκτα με όρους πατριαρχικούς. Βέβαια, όποια κι αν είναι η αιτία της πατριαρχικής αντίληψης μιας κοινωνίας, το δια ταύτα είναι πως ως επακόλουθο όλων όσων ειπώθηκαν, προηγουμένως, η ‘γυναικεία ατομικότητα’ υποτιμάται (küçümsemek) απέναντι στην ‘αρσενική ατομικότητα’ και αντί η γυναίκα να θεωρηθεί ως υπεύθυνο ‘υποκείμενο/ εκπρόσωπος’ (özne/halife), όπως ο άνδρας, θεωρείται ως αντικείμενο, και συνεπώς αδικείται.¹¹⁶⁸

Όσον αφορά στην επίδραση των Ριβαγιέτ στην κοινωνική αποδοχή και τη διείσδυση του αντι-γυναικείου λόγου στις νομικές σχολές της ισλαμικής σκέψης (Fikih Ekolleri), και κατόπιν την επιστροφή αυτών των επιδράσεων με τη μορφή νομικών κανόνων, με κύρος, μπορούμε εύλογα να ισχυριστούμε πως έχει δημιουργηθεί ένας φαύλος κύκλος αντι-γυναικείου λόγου, ο οποίος τροφοδοτείται συνεχώς από τη βάση στο εποικοδόμημα της κοινωνίας και ανάπαλιν.¹¹⁶⁹ Ακριβώς εξαιτίας αυτής της αέναης διαδικασίας, ακόμα και να αλλάζουν πολλά πράγματα από γενιά σε γενιά, αυτός ο αρνητικός αντίκτυπος για τις γυναίκες στον θρησκευτικό λόγο του Ισλάμ, έχει καταφέρει να φτάσει μέχρι τις μέρες μας. Περαιτέρω, αξίζει να σημειωθεί πως ο αντι-γυναικείος λόγος δεν μένει μόνο στα βιβλία σαν ένα ιστορικό υλικό, αλλά επηρεάζει βαθεία τους μουσουλμάνους.¹¹⁷⁰ Συνεπώς, σύμφωνα με τα πορίσματα της ανάλυσης, που βασίζεται στο Κοράνι και στη Σούννα (Sünnet), και της συλλογιστικής που ακολουθήθηκε από τη συγγραφέα στο βιβλίο, επιχειρήθηκε να διευκρινιστούν (και άρα να διαχωριστούν) οι θέσεις του θεϊκού και του ιστορικού, του ιδεατού και του διανοητικού.¹¹⁷¹ Το σημαντικό απόσταγμα της αναστοχαστικής σκέψης της Tuksal

¹¹⁶⁶ Tuksal, Hidayet Şefkatli. *ibid*, σ.280.

¹¹⁶⁷ Waines, D. (2003). *An Introduction to Islam*. United Kingdom: Cambridge University Press, σ.1.

¹¹⁶⁸ Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). *op. cit.*, σ.281

¹¹⁶⁹ Tuksal, Hidayet Şefkatli. *ibid*, σ.281.

¹¹⁷⁰ Tuksal, Hidayet Şefkatli. *ibid*, σ.281.

¹¹⁷¹ Tuksal, Hidayet Şefkatli. *ibid*, σ.281.

όπως διαμορφώνεται, μέσα από το βιβλίο της, είναι η πεποίθησή της πως αν διευκρινιστούν όλες οι ασυνέχειες του αντι-γυναικείου λόγου στην ισλαμική παράδοση, τότε το Κοράνι και η Σούννα θα ‘κερδίσουν’ την πραγματική τους θέση ως οδηγός και σημείο αναφοράς για την ζωή των πιστών της κοινότητας.¹¹⁷²

Καταληκτικά, αυτό που βλέπουμε από το πολύ ενδιαφέρον (για τους σκοπούς της παρούσας διατριβής) βιβλίο της Tuksal, είναι η απόπειρα υπέρβασης της πατριαρχικής ερμηνείας του Κορανίου και των επακόλουθων συνυποδηλώσεων του, όσον αφορά στη θέση της γυναίκας. Αυτή η απόπειρα μιας νέας ερμηνείας και επανατοποθέτησης της γυναίκας, σε σύστιξη και όχι αντίστιξη με το Κοράνι και την Ιερά Παράδοση συνιστούν το πνεύμα και το νήμα συγγραφής της Tuksal. Ένα εγχείρημα, κατά το μάλλον ή ήττον, ριζοσπαστικό, με μεθοδολογικές και όχι μόνο δυσχέρειες, όπως θα φανεί και στα συμπεράσματα της διατριβής.

4.1.2 Η θέση της γυναίκας από την περίοδο του Τανζιμάτ (1856) μέχρι την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας

Για να κατανοήσουμε τη θέση της γυναίκας στην Τουρκία σήμερα, θα πρέπει να ανατρέξουμε αφενός στο ύστερο Οθωμανικό παρελθόν της χώρας για να δούμε τις κοινωνικοπολιτικές ζυμώσεις που υπέστη η Αυτοκρατορία λόγω νεωτερικών και γεωπολιτικών κλυδωνισμών, αφετέρου στην περίοδο της ίδρυσης της Τουρκικής Δημοκρατίας για να ερευνήσουμε την κοινωνικοπολιτική δομή της σύγχρονης Τουρκίας. Η γυναίκα στην Τουρκία σήμερα δεν έχει μόνο μία ταυτότητα με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, άρα και το φεμινιστικό κίνημα δεν μπορεί να ερευνάται μονοδιάστατα, αλλά σε ένα αναστοχαστικό-διαλεκτικό πλαίσιο ερμηνείας και φίλτρου της (μετανεωτερικής) πραγματικότητας. Ένα συχνό μεθοδολογικό σφάλμα στο οποίο προχωρούν οι ερευνητές των κοινωνικών επιστημών κυρίως στο εσωτερικό της χώρας, φαίνεται να είναι το γεγονός πως παρασύρονται από τις προσωπικές τους πεποιθήσεις και λειτουργούν με αγκυλώσεις κοινωνικο-πολιτικές, θρησκευτικές και ανθρωπολογικές τις οποίες μεταφέρουν στο πεδίο της ανάλυσης, φορώντας τις αντίστοιχες ‘παρωπίδες’. Ως εκ τούτου, καλό θα ήταν να ερευνηθεί τι συνέβαινε στην

¹¹⁷² Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). op. cit., σ.281.

Οθωμανική κοινωνία, όταν η Ευρώπη είχε ήδη ξεκινήσει να έρχεται αντιμέτωπη με αυτό το ριζοσπαστικό δυναμικό νέο κίνημα που ονομαζόταν φεμινισμός.

Η Οθωμανική Αυτοκρατορία, υπό το βάρος των πιέσεων της Δύσης, από το τέλος του 16^{ου} αιώνα, ξεκίνησε μια προσπάθεια εκσυγχρονισμού όλων των θεσμών της, με σκοπό να εναρμονιστεί με τα κελεύσματα και τις επιταγές της Δύσης. Συνεπώς από τον 17^ο αιώνα και έπειτα η Αυτοκρατορία μπαίνει σε τροχιά 'εκδυτικισμού', εφαρμόζοντας νεωτερικά μέτρα στον στρατιωτικό,¹¹⁷³ πολιτικό, οικονομικό και κοινωνικό τομέα. Το 1839, ανακοινώνεται το πρώτο διάταγμα μεταρρυθμίσεων της περιόδου των Τανζιμάτων, γνωστό ως το Αυτοκρατορικό Διάταγμα του Γκιούλχανε (Gülhane Hattı Hümayunu) και το 1856 το Φιρμάνι Μεταρρυθμίσεων (Islahat Fermanı). Ο γενικότερος στόχος του διατάγματος αυτού ήταν, βέβαια, η εξασφάλιση στρατιωτικής και διπλωματικής βοήθειας από την Ευρώπη και η αναμόρφωση της διοικητικής δομής της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με τρόπο που να διασφαλίζει την ισοτιμία όλων έναντι των νόμων του κράτους.¹¹⁷⁴ Η υιοθέτηση ισοτιμίας των μη μουσουλμανικών κοινοτήτων, πρόνοια που δεν ξεκαθαριζόταν με σαφήνεια, ήταν στοιχείο που εγκαινίαζε μια εντελώς νέα εποχή για τη δομή, την οικονομία και την κοινωνία της τότε Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.¹¹⁷⁵ Μετά το Τανζιμάτ, η Οθωμανική Αυτοκρατορία απορροφώντας πλήρως τη δυτική φιλοσοφία της εποχής, στράφηκε σε καινοτόμες ιδέες. 'Μετά την αυτό-αναγόρευσή τους σε Νεό-Τουρκους (Jön-Türkler) και θέτοντας ως επικεφαλής τους, τον Mithat Paşa, τον Namık Kemal και τον Ziya Paşa οργανώθηκαν και πέρασαν στη δράση. Η κίνηση αυτή παρουσιάστηκε αρχικά στον Σουλτάνο Αμπντουλαζίζ (Sultan Abdülaziz)'.¹¹⁷⁶ Την ίδια περίοδο είναι που θεσπίστηκε με κρατικό Φιρμάνι και η εξωτερική αμφίεση των γυναικών και αφορούσε, από τα χρώματα που θα φορούσαν, το μάκρος των ρούχων τους (peçeler) και το δέσιμο της μαντήλας, μέχρι το είδος των

¹¹⁷³ Όπως μας πληροφορεί η καθηγήτρια Σία Αναγνωστοπούλου στο βιβλίο της: «Οι πρώτες πραγματικές μεταρρυθμίσεις εγκαινιάζονται στα τέλη του 18^{ου} αιώνα στον στρατό όταν, κατά μίμηση του γαλλικού παραδείγματος, ιδρύονται οι πρώτες στρατιωτικές σχολές. Η Γαλλική Επανάσταση και ο αντιθρησκευτισμός της επηρεάζουν την κεντρική εξουσία, κατ' αρχάς στο ζήτημα της αναδιοργάνωσης του στρατού. Δεν είναι τυχαίο ότι σε αυτές τις μεταρρυθμίσεις αντιτίθεται σθεναρά το πιο παραδοσιακό οθωμανικό στρατιωτικό σώμα, αυτό των γενιτσάρων». Αναγνωστοπούλου, Σ. (2004). *op. cit.*, σ.42-43, υποσ. 20.

¹¹⁷⁴ Αναγνωστοπούλου, Σ. (2004). *ibid*, σ.43-44.

¹¹⁷⁵ Γιλμάζ, Χ. (2005). *Ο Τουρκικός συντηρητισμός και η ιδέα της Ευρώπης*. Αθήνα: Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς, σ.13-29.

¹¹⁷⁶ Ιστορικά γεγονότα (Tarihi Olaylar). Διάθεσιμο στο δικτυακό τόπο: <http://www.tarihiolaylar.com/tarihi-olaylar/i-mesrutiyet-1390> (πρόσβαση στις 27/10/2018)

υφασμάτων που θα χρησιμοποιούσαν.¹¹⁷⁷ Ακριβώς επειδή εκείνη η περίοδος ήταν που κατοχυρώθηκαν με φερμάνι πολλές διαδικασίες που αφορούσαν τη γυναίκα, η πρώτη Συνταγματική περίοδος (I. Meşrutiyet) αποτελεί την πρώτη περίοδο αμφισβητήσεων που είχαν ως επίκεντρο την γυναίκα στην ιστορία της Τουρκία.¹¹⁷⁸

Ένας ακόμα σημαντικός τομέας για τη βελτίωση της θέσης της γυναίκας στην Τουρκία, όπως είναι η γυναικεία εκπαίδευση, βγαίνει στο προσκήνιο δυναμικά την περίοδο του Τανζιμάτ και έτσι ανοίγει και η πόρτα εκπαιδευτικών ιδρυμάτων στις γυναίκες. Πιο συγκεκριμένα, αυτή την περίοδο δόθηκε στις γυναίκες το δικαίωμα πρώτη φορά να εκπαιδευτούν στην Ιατρική Σχολή ως νοσοκόμες (1842), τους αναγνωρίστηκε το δικαίωμα να εκπαιδευτούν στις βιομηχανικές σχολές-sanayi mektepleri (1869), με κανονισμό του αντίστοιχου Υπουργείου παιδείας-Maarif-i Umumiye Nizamnamesi υπήρξε η πρόνοια να πάνε όλα τα κορίτσια σχολείο μεταξύ των ηλικιών 6-11 (1868), ενώ με τον Οθωμανικό Βασικό Νόμο (Kanunu-i Esasi) θεσπίστηκε ως υποχρεωτική η δημοτική εκπαίδευση(1876).¹¹⁷⁹ Επιπροσθέτως, με τα Σχολεία Διδασκαλισσών-Dârü'l-Muallimat, στόχευαν στο να δημιουργήσουν έναν 'εκπαιδευτικό στρατό' από γυναίκες (1870).¹¹⁸⁰ Ωστόσο, λόγω του χαμηλού επιπέδου εκπαίδευσης που παρείχε το Dârü'l-Muallimat, οι απόφοιτοι αυτού του σχολείου δεν μπορούσαν να εκτελέσουν τα καθήκοντά τους σωστά και αυτός ήταν ένας λόγος συνεχούς καταγγελίας, γεγονός που επιβεβαιώνεται και από τους διδάσκοντες σε αυτά τα σχολεία.¹¹⁸¹

Κατά τη Δεύτερη Συνταγματική περίοδο (1908-1919) (II. Meşrutiyet) συναντάμε συζητήσεις αναφορικά με το γυναικείο ζήτημα που αντανακλούν απόψεις των τριών πιο σημαντικών ρευμάτων που επικρατούσαν για το ζήτημα της θέσης της γυναίκας στο Οθωμανικό Κράτος, των 'δυτικών'(Batıcılar), των 'τουρκικών' (Türkçüler) και των 'ισλαμιστικών' (İslamcı).¹¹⁸² Σε μία από τις τελευταίες κινήσεις που προχώρησε το Οθωμανικό κράτος στο πλαίσιο των μεταρρυθμίσεων και αφορούσε και το γυναικείο ζήτημα ήταν το Διάταγμα για το Οικογενειακό Δίκαιο (Hukuk-i Aile

¹¹⁷⁷ Çarçioğlu, İ. (2011). Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadın Toplumsal Statüsü, στο *Düşünen Siyaset, Sultan Abdülhamid ve Dönemi*, Sayı: 27, Ankara: Lotus Yayınları, σ.73-88.

¹¹⁷⁸ Çarçioğlu, İ. (2016). Tanzimat'tan Günümüze Muhafazakâr Kadın Algısındaki Değişimler, στο *Dini Araştırmalar: Kadın Özel Sayısı*, Cilt:19, Sayı: 49, σ.274.

¹¹⁷⁹ Çarçioğlu, İ. (2016). *ibid*, σ.274.

¹¹⁸⁰ Çarçioğlu, İ. (2016). *ibid*, σ.274.

¹¹⁸¹ Kurnaz, Şefika. (1990). *Cumhuriyet Öncesi Türk Kadını (1839-1923)*. Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay., σ.12.

¹¹⁸² Göle, N. (2001). *op. cit.*, σ.49-57. Και στο Çarçioğlu, İ. (2016). Tanzimat'tan Günümüze Muhafazakâr Kadın Algısındaki Değişimler, στο *Dini Araştırmalar: Kadın Özel Sayısı*, Cilt:19, Sayı: 49, σ.275.

Kararnamesi) στις 25 Οκτωβρίου 1917, το οποίο αποτέλεσε και το πρώτο παράδειγμα στην ιστορία του Ισλάμ και του Οθωμανικού Δικαίου στον τομέα του Οικογενειακού Δικαίου.¹¹⁸³ Αξίζει να αναφερθεί πως, παρόλο που παρέμεινε σε ισχύ για περίπου ενάμιση χρόνο στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, εντούτοις, σε χώρες όπως η Συρία, η Ιορδανία, ο Λίβανος και η Παλαιστίνη παρέμεινε σε ισχύ για μεγαλύτερο διάστημα και είχε σημαντικό αντίκτυπο στην ιστορία του δικαίου.¹¹⁸⁴

Συνεπώς, αυτή την περίοδο των τελευταίων χρόνων του Οθωμανικού Κράτους είναι που έρχονται στο προσκήνιο για πρώτη φορά απόψεις σχετικά με τη θέση της γυναίκας στην οθωμανική κοινωνία και σαφώς επηρεασμένη από τη νεωτερική τάξη πραγμάτων, όπως διαμορφωνόταν στη Δύση, ξεκινούν να μπαίνουν οι γυναίκες στην κοινωνική ζωή ως σημαντικοί δρώντες.¹¹⁸⁵ Η εφημερίδα Terakki (1868), η οποία δεν είχε γυναικείο προσανατολισμό θα είναι από τις πρώτες που φιλοξένησε στις σελίδες της επιστολές από γυναίκες αναγνώστριες και έδωσε συχνά πληροφορίες για τα φεμινιστικά κινήματα στη Δύση.¹¹⁸⁶

Παράλληλα, την Οθωμανική περίοδο παρατηρούμε και την έκδοση περιοδικών που ασχολούνταν με τη γυναίκα. Προηγουμένως όμως αξίζει να αναφερθεί πως το πρώτο γυναικείο περιοδικό στην Οθωμανική Αυτοκρατορία ήταν γραμμένο στην ελληνική γλώσσα,¹¹⁸⁷ το έτος 1845, το περιοδικό 'Κυψέλη',¹¹⁸⁸ της Ευφροσύνης Σαμαρτζίδου.¹¹⁸⁹ Στο εν λόγω περιοδικό από το προοίμιο ακόμα προβάλλεται το

¹¹⁸³ Ισλαμική Εγκυκλοπαίδεια: <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c18/c180178.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 26/10/2018)

¹¹⁸⁴ Ισλαμική Εγκυκλοπαίδεια: <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c18/c180178.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 26/10/2018)

¹¹⁸⁵ Çaha Ömer, (2001). *Türkiye'de Kadın Hareketi Tarihi: Değişen Bir Şey Var mı?*, kadın Bienali Etkinlikleri Çerçevesinde Türkiye'de kadın ve Sivil Toplum, İstanbul.

¹¹⁸⁶ Altındal, Aytunç. (1991). *Türkiye'de Kadın*. İstanbul: Anahtar Kitaplar, σ.176-177.

¹¹⁸⁷ Μουσείο Γυναικών Κωνσταντινούπολης: <http://www.istanbulkadinmuzesi.org/kadin-dergileri> (τελευταία πρόσβαση στις 26/10/2018)

¹¹⁸⁸ Σαμαρτζίδου, Ευφ. (1845). *περιοδικό Κυψέλη*, Μάιος, Αθήνα, 1. Διαθέσιμο στο <http://kypse-lib.fks.uoc.gr/pdfs/1.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 26/10/2018)

¹¹⁸⁹ Η Ευφροσύνη Σαμαρτζίδου γεννήθηκε στη Σκύρο, με περισσότερο πιθανή χρονολογία γέννησης το 1821, όπου και διέμεινε έως την ηλικία των δεκάξι χρόνων. Οι γονείς της, Δημήτριος Μαρακής (Πάλλης) με καταγωγή από την Εύβοια και Μαρία Μαλατέστα δεν φαίνεται να είχαν κάποια ιδιαίτερη σχέση με την εγγραματοσύνη. Ο πατέρας της παρότι φιλόμουσος και φιλομαθής –όπως εμμέσως παραδίδεται από την ίδια– ήταν αγράμματος. Η Ευφροσύνη Σαμαρτζίδου παρότι δεν κατάγεται από τόπο με μακρά εκπαιδευτική παράδοση ή από οικογένεια εγγράμματων ή λογίων, εντούτοις βιώνει την αποδοχή των νέων προωθημένων για την εποχή θέσεων για τη σχέση των κοριτσιών/γυναικών με τη γνώση και το δημόσιο χώρο. Με την ενίσχυση του πατέρα της φοιτά στα πρώτα μετεπαναστατικά χρόνια στο σχολείο αρρένων της Σκύρου, καθώς δεν λειτουργεί σχολείο για κορίτσια, για τέσσερα μάλλον χρόνια. Οι γνώσεις και οι αναγνώσεις της έως τη συνάντησή της με τον Σαμαρτζίδα περιορίζονται στα γνωστικά αντικείμενα του σχολείου και στην ανάγνωση/μελέτη βιβλίων που περιστασιακά περιέρχονται στην κατοχή της (όπως π.χ. από συγγενείς που επισκέπτονται το νησί). Η ουσιαστική μόρφωση, η επαφή με τη φιλοσοφική/πνευματική παραγωγή του Διαφωτισμού και η καλλιέργεια των ενδιαφερόντων της έρχεται μετά την εγκατάλειψη του νησιού, ως αποτέλεσμα της οικοδιδασκαλίας στο πλαίσιο του γάμου

ύψιστο αγαθό της Παιδείας. Μια παιδεία, η οποία σκοπό έχει να είναι κοινή για όλους ώστε να επιτελέσει τον υψηλό της κοινωνικό στόχο.¹¹⁹⁰ Η Σαμαρτζίδου, υιοθετώντας τις πλέον ριζοσπαστικές ιδέες του Διαφωτισμού εντοπίζει την πατριαρχική δομή της κοινωνίας και την αποδίδει στην αμάθεια του ανθρώπου και στην παρανόηση της σωματικής υπεροχής του άνδρα έναντι της γυναίκας.¹¹⁹¹ Έτσι παρατηρούμε στα γραπτά της να συνυπάρχουν διαλεκτικά τόσο η χριστιανική πίστη όσο και ψήγματα φεμινιστικής σκέψης.

Ανάμεσα στα άλλα γυναικεία περιοδικά της περιόδου¹¹⁹² το 'Şükûfezar' (Λουλουδόκηπος) (1886) το πρώτο μουσουλμανικό γυναικείο περιοδικό,¹¹⁹³ το περιοδικό 'Hanımlara Mahsus Gazete' (Εφημερίδα της Γυναίκας) (1895-1908),¹¹⁹⁴ το

της και της προσωπικής της ενασχόλησης με την ενίσχυση του συζύγου της: «Τα πρώτα πέντε χρόνια του συζυγικού βίου διήλθε με τα κείμενα των Ελλήνων συγγραφέων και ποιητών και τα λεξικά ανά χείρας», σύμφωνα με τον πρώτο βιογράφο της. Η Σαμαρτζίδου κινείται και ζει σε κάποιες από τις σημαντικότερες εκπαιδευτικές/πνευματικές εστίες της περιόδου (Σέρρες, Κυδωνίες, Λέσβος, Κωνσταντινούπολη), πόλεις με μακρά εκπαιδευτική παράδοση και έντονες τις επιδράσεις του Διαφωτισμού και της δράσης των λογίων του. Αναλυτικό βιογραφικό της Ευφροσύνης Σαμαρτζίδου υπάρχει στο: Παρρέν, Καλλιρόη. 'Εφημερίς των Κυριών', 13 Ιανουαρίου 1981, Αρ. 195, σ.1-3. Διαθέσιμο και στο δικτυακό τόπο:

<http://digital.lib.auth.gr/record/30453/files/arc-2005-7838.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 26/10/2018)

¹¹⁹⁰ «Η παιδεία δια να παραγάγει το μέγα κοινωνικό αποτέλεσμα, το οποίον εις μάτην επιδιώκει δι' όλους τους αιώνας ο ανθρώπινος κόσμος, πρέπει να είναι παιδεία καλώς ευνοούμενη, πάγκοινο, υγιής παιδεία». Σαμαρτζίδου, Ευφ. (1845). «Προοίμιον». Περιοδικό Κυψέλη, Αθήνα, 1, σ.11. και στη διαδικτυακή διεύθυνση <http://kypselib.fks.uoc.gr/pdfs/1.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 26/10/2018)

¹¹⁹¹ «Η φύσις μεταξύ των επιγείων ωραίων έργων της επαρουσίασεν ως αριστούργημα της εξάισιον τι ον επί γης, τον άνθρωπον ανήρ και γυνή, δύο όντα κατά πάντα όμοια, ταυτισμένα, τέλεια είχαν προορισθή να συμπεριπατήσωσιν αδιάσπαστα, και εξασκούντα συνάμα την τεράστιαν ισχύν των επί του απείρου σύμπαντος να σχηματίσωσιν επί γης κόσμον μέγαν τέλειον, ευτυχή. Αν και εδόθη τέλεια ταυτότης εις τα δύο ταύτα όντα, έδωκεν όμως εις έκαστον αυτών ιδικάς τινάς ιδιότητας, αναγκαίας ως προς το πλήρες της φυσικής αυτών αρμονίας, ως είναι η σωματική ρώμη του ανδρός, και η ψυχική της γυναικός ευλυγιστία. Πάνσοφος εστάθη η ωραία διάταξις του Δημιουργού αυτή...». Σαμαρτζίδου, Ευφ. (1845). «Προοίμιον». Αθήνα: Κυψέλη, 1, σ.11. και στη διαδικτυακή διεύθυνση <http://kypselib.fks.uoc.gr/pdfs/1.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 26/10/2018)

¹¹⁹² Αναλυτικότερα για περιοδικά της οθωμανικής περιόδου που ασχολήθηκαν με το γυναικείο ζήτημα βλέπε στα: Çakır, Serpil. (2011). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis. Και στο Ekmekçioğlu, Lerna & Bilal, Melissa. (2006). *Bir Adalet Feryadı – Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar 1862-1933*. İstanbul: Aras Yay. Και στο Bilal, Melissa- Ekmekçioğlu, Lerna & Mumcu, Belinda. (2000). "Feminizm: Bir Adalet Feryadı" Hayganuş Mark'ın (1885-1966) Hayatı, Düşünceleri ve Etkinlikleri Üzerine Bir Çalışma, *Toplumsal Tarih Dergisi Üniversite Öğrencileri Tarih Yarışması*, Οκτώβριος.

¹¹⁹³ Ciran Derya, *Şükûfezar; Osmanlı'da İlk Müslüman Kadın Dergisi*, 17/1/2016

<https://dunyalilar.org/sukufezar-osmanlida-ilk-musuluman-kadin-dergisi.html/> (τελευταία πρόσβαση στις 26/10/2018)

¹¹⁹⁴ «Το μακροβιότερο περιοδικό μεταξύ των γυναικείων περιοδικών με 612 τεύχη και παράλληλα το περιοδικό με τις περισσότερες γυναικείες αρθρογράφους. Μεταξύ των συντακτών του περιοδικού συγκαταλέγονται η Makbule Leman, η Nigâr Osman (ποιήτρια με το ψευδώνυμο Nigâr), η Fatma Şadiye, ο Mustafa Asım, ο Faik Ali, ο Talat Ali και ο Gülistan İsmet».

Μουσείο Γυναικών Κωνσταντινούπολης: <http://www.istanbulkadinmuzesi.org/hanimplara-mahsus-gazete> (τελευταία πρόσβαση στις 26/10/2018)

περιοδικό 'Demet'¹¹⁹⁵ (Ανθοδέσμη) (1908), το περιοδικό 'Mahasin'¹¹⁹⁶ (Ομορφιά) (1908-1909), το περιοδικό 'Kadın'¹¹⁹⁷ (Γυναίκα) στη Θεσσαλονίκη (1908-1909), το περιοδικό 'Kadın' (Γυναίκα) στην Κωνσταντινούπολη (1911-1912), το περιοδικό 'Kadınlar Dünyası'(Ο κόσμος των γυναικών) (1913-1914 και 1918-1921) και το περιοδικό 'Kadınlık' (Θηλυκότητα) (1914).¹¹⁹⁸

Ενδιαφέρον έχει επίσης και το γεγονός πως αυτή την περίοδο, οι γυναίκες στις μεγάλες πόλεις μπορούσαν να κινηθούν και έξω από τον περιορισμένο χώρο του σπιτιού. Πιο συγκεκριμένα, η γυναίκα ξεκίνησε να συμμετέχει στην κοινωνική ζωή και μπορούσε να κάνει βόλτα στο Βόσπορο, αλλά και να φτάσει μέχρι τις εμπορικές συνοικίες στην περιοχή του Beyoğlu.¹¹⁹⁹

Άλλωστε, δεδομένου ότι η Συνταγματική Περίοδος (Meşrutiyet Dönemi) του Οθωμανικού Κράτους είναι η περίοδος που συμπίπτει χρονικά με πολέμους (όπως οι Βαλκανικοί Πόλεμοι 1912-1913), οι γυναίκες βγήκαν στο δημόσιο χώρο καθώς άρχισαν να παίρνουν τη θέση των ανδρών στην επαγγελματική ζωή. Εκτός των άλλων, οι Βαλκανικοί Πόλεμοι στρέφουν τις αστές γυναίκες του Οθωμανικού κράτους στην ίδρυση συλλόγων, με σκοπό την παροχή κοινωνικών υπηρεσιών.¹²⁰⁰ Από τη στιγμή που ξεκίνησε ο πόλεμος ξεκίνησαν και τα δεινά του πολέμου σε όλη τη χώρα και οι γυναίκες για μια ακόμα φορά έλαβαν ενεργό δράση και κατέβαλλαν κάθε δυνατή προσπάθεια για να διαμαρτυρηθούν, να κοιτάζουν τους ασθενείς, να βοηθήσουν τις χήρες και τα ορφανά του πολέμου.¹²⁰¹ Σε μια τέτοια περίοδο μεταξύ των Βαλκανικών

¹¹⁹⁵ Οι γυναίκες, για πρώτη φορά ήρθαν σε επαφή με πολιτικά κείμενα μέσα από το περιοδικό Demet. Μερικές από τις γυναίκες συγγραφείς είναι η Nigar bint-i Osman, η Jülide, η Ulviye, η Neziye, η Şiven Peride, η Ruhsan Nevvare, η İsmet Hakkı Hanım, η Halide Edib, ενώ παράλληλα κάποιες από αυτές φαίνονται να είναι και ιδρυτικά μέλη του Ερυθρόλευκου Κλάμπ (Kırmızı Beyaz Kulübü) τον Φεβρουάριο του 1908 στην Οθωμανική Θεσσαλονίκη εμπνεόμενες για την ονομασία του Κλάμπ από τα χρώματα του Κινήματος των Νεοτούρκων. Tülay Keskin. *Demet Dergisi'nde Kadın ve İlerleme Analizi*. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/33/273.pdf> Ενώ για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το Kırmızı Beyaz Kulübü βλέπε στο: Çakır, Serpil. (2011). op. cit., σ.99.

¹¹⁹⁶ Κυκλοφόρησαν 12 τεύχη του περιοδικού. Αναλυτικότερα βλέπε στο: Demirdirek, Aynur. (2011). *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının bir Hikayesi*. Ankara: Ayizi kitap, σ.29-36.

¹¹⁹⁷ Κυκλοφόρησαν 30 τεύχη του περιοδικού και μια σημαντική ιδιαιτερότητα που τραβά την προσοχή του ερευνητή είναι το γεγονός πως ενώ τα προηγούμενα γυναικεία περιοδικά της εποχής φιλοξενούσαν θέματα που είχαν να κάνουν με το ρόλο της γυναίκας ως μητέρας και ως συζύγου, στο περιοδικό Kadın για πρώτη φορά φιλοξενούνται θέματα που έχουν να κάνουν με την ίδρυση γυναικείων συλλόγων, τη λειτουργία Παρθεναγωγείων και το δικαίωμα των γυναικών στη μόρφωση. Αναλυτικότερα βλέπε στο: Demirdirek, Aynur. (2011). op. cit., σ.36-40.

¹¹⁹⁸ Demirdirek, Aynur. (2011). ibid, σ.9.

¹¹⁹⁹ Ediz, Z. (1995). *Kadınların Tarihine Giriş (Hititlerden Günümüze)*. İstanbul: Adım Yayıncılık, σ.84.

¹²⁰⁰ Şirin Tekeli (1982). *Kadınlar ve Siyaset-Toplumsal Hayat*. Ankara: Birikim Kitabevi, σ.199.

¹²⁰¹ Adıvar, Halide-Edip. (1955). *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*. İstanbul: Can Yayınları, σ.184.

Πολέμων και τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο παρατηρούμε και την ίδρυση πολλών συλλόγων είτε με γυναικεία πρωτοβουλία είτε αμιγώς γυναικείοι που σκοπό είχαν να αναλάβουν φιλανθρωπικό έργο και να ανακουφίσουν τον πληθυσμό από τα δεινά του πολέμου. Μερικοί από τους πιο γνωστούς συλλόγους ήταν η Φιλόπτωχος Κοινότητα του Τόπκαπι (Topkapı Fukaraperver Cemiyet-i Hayriyesi)¹²⁰², η Φιλόπτωχος κοινότητα Γυναικών Χαλκηδόνας (Kadıköy Fukarasever Hanımlar Cemiyeti), η Κοινότητα Προστασίας Παιδιών (Himaye-i Etfal Cemiyeti), η Κοινότητα Γυναικών Παροχής Βοήθειας στις Οικογένειες των Φαντάρων (Asker Ailelerine Yardımcı Hanımlar Cemiyeti) και η Ένωση Μουσουλμάνων Γυναικών (Müslüman Kadın Birliği).¹²⁰³

Ενώ παράλληλα ιδρύθηκαν και φιλανθρωπικοί σύλλογοι μη μουσουλμανικών κοινοτήτων στο Οθωμανικό Κράτος όπως ήταν η Ρωμαίικη Γυναικεία φιλανθρωπική Οργάνωση του Πέρα (Beyoğlu Rum Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniyesi), η οποία στην μεγάλη φωτιά που ξέσπασε στην περιοχή του Kasımpaşa το 1887 μοίρασε στους πυρόπληκτους ρούχα.¹²⁰⁴ Ένας ακόμα σημαντικός σύλλογος ήταν η Φιλανθρωπική Ένωση Γυναικών από Τούρκισσες και Αρμένισες Γυναίκες (Türk ve Ermeni Kadınlar İttihad Cemiyet-i Hayriyesi), ο οποίος αποτέλεσε ένα από παράδειγμα συνεργασίας μεταξύ μουσουλμάνων και μη γυναικών στην Οθωμανική επικράτεια.¹²⁰⁵ Και τέλος η Οργάνωση για την εξύψωση της Κούρδισας Γυναίκας (Kürt Kadınları Teali Cemiyeti), η οποία ιδρύθηκε το 1919 στην Κωνσταντινούπολη.¹²⁰⁶ Εντούτοις, οι οργανώσεις και οι σύλλογοι γυναικών που αφορούσαν διαφορετικά εθνοτικά γκρουπ πέρα από το τουρκικό, μετά την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας και μέσα στο πλαίσιο του τουρκικού εθνικισμού είτε περιόρισαν σημαντικά τη δράση τους είτε διέκοψαν τη λειτουργία τους.

Όσον αφορά στον τομέα της γυναικείας εργασίας, από την περίοδο του Τανζιμάτ ακόμα οι γυναίκες φαίνεται πως έλαβαν εκπαίδευση, ώστε να μπορούν να εργαστούν σε επαγγέλματα, όπως η μαιευτική, η διδασκαλία και η νοσηλευτική, όταν υπήρξε ανάλογη ανάγκη. Ωστόσο, παρόλο που το περιβάλλον ήταν προκατειλημμένο, αν όχι εχθρικό, για την εργαζόμενη γυναίκα, εκείνη κατάφερε να μπει σε τομείς, όπως ήταν η

¹²⁰² Nadir Özbek. (1998). Topkapı Fukaraperver Cemiyeti. *Tarih ve Toplum*, Aralık, Sayı 180. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο: <http://web.archive.org/web/20151203123642/http://nadirozbek.com:80/academic/publications/07.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 28/11/2018)

¹²⁰³ Çakır, Serpil. (2011). op. cit., σ.89.

¹²⁰⁴ Çakır, Serpil. (2011). ibid, σ.104.

¹²⁰⁵ Ibid, σ.104.

¹²⁰⁶ Ibid, σ.105.

δημόσια διοίκηση, οι τράπεζες και το λιανικό εμπόριο. Ο πρώτος δημόσιος φορέας που έκανε δεκτή γυναίκα για να εργαστεί ήταν το ταχυδρομείο ενώ αργότερα ακολούθησε το Υπουργείο Οικονομικών.¹²⁰⁷ Μετά τους Βαλκανικούς Πολέμους, η διεύθυνση ορισμένων δημοτικών σχολείων δόθηκε σε γυναίκες, ενώ και το Υπουργείο Παιδείας στη θέση του επιθεωρητή εκπαίδευσης είχε διορίσει γυναίκες όπως ήταν η Nakiye Hanım, η Nezihe Muhittin Hanım, η Sadiye Hanım και η Hatice Hanım.¹²⁰⁸

Μέσα σε αυτό το κλίμα της νεωτερικότητας και της γυναικείας χειραφέτησης που αφορούσε κυρίως τις μορφωμένες γυναίκες της περιόδου, παρατηρούμε και τη θέσπιση συναντήσεων μεταξύ των Οθωμανών γυναικών, γνωστές ως ‘Λευκές διαλέξεις’ (Beyaz Konferanslar), οι οποίες ξεκίνησαν το 1911 στην Κωνσταντινούπολη.¹²⁰⁹ Οι ‘Λευκές διαλέξεις’, ήταν μια σειρά από συναντήσεις γυναικών που αντάλλασσαν απόψεις γύρω από το ζήτημα της γυναικείας χειραφέτησης και αποτέλεσαν έναν από τους σημαντικότερους γυναικείους θεσμούς της εποχής. Η Fatma Nesibe Hanım που φαίνεται να ήταν μία από τις εισηγήτριες σε αυτές τις διαλέξεις, λέει σε μία από τις συναντήσεις: «Θα πρέπει να ψάξουμε για τις αιτίες της δυστυχίας μας στις ανόητες μητέρες μας. Ζούσαν μες στον οίκτο, ήταν τρυφερές και φιλήσυχες και δεν τους άρεσαν οι εντάσεις».¹²¹⁰ Και συνέχισε λέγοντας πως η γυναίκα δεν ήταν τίποτα περισσότερο παρά «ένα εργαλείο ευχαρίστησης», «μια αναπαραγωγική μηχανή» ή «ένα γλυκό κρέας».¹²¹¹

Κι αν ο λόγος της Fatma Nesibe Hanım φαίνεται εξαιρετικά ριζοσπαστικός για την εποχή, αξίζει να σημειωθεί πως οι γυναίκες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ήταν ενήμερες γι’ αυτό το νέο κίνημα που είχε ξεκινήσει στην Ευρώπη και τις αφορούσε. Οι Οθωμανές γυναίκες όχι μόνο γνώριζαν για το φεμινιστικό κίνημα, αλλά υπήρχαν ανάμεσά τους και άτομα που υιοθετούσαν αυτές τις απόψεις. Για παράδειγμα, στις 19 Φεβρουαρίου 1921, η Nimet Cemil, σε άρθρο της με τίτλο ‘Φεμινισμός, Πάλι Φεμινισμός, Πάντα Φεμινισμός’ (Feminizm, Yine Feminizm, Daima Feminizm) στο περιοδικό ‘Ο Κόσμος των Γυναικών’ (Kadınlar Dünyası) στην προσπάθειά της να εξηγήσει τη νέα λέξη φεμινισμός που χρησιμοποιούσε, έγραψε: «Υπάρχουν τόσα

¹²⁰⁷ Adıvar, Halide-Edip. (1955). op. cit., σ.185.

¹²⁰⁸ Caporal, B. (1982). *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, σ.140.

¹²⁰⁹ Demirdirek, Aynur. (2011). op. cit., σ.93-104. Και στο Çakır, Serpil. (2011). op. cit., σ.117-125.

¹²¹⁰ Çakır, Serpil. (1991). “Osmanlı Kadın Dernekleri”, στο περιοδικό *Toplum ve Bilim*, τεύχος 53, σ.151. Και στο Çakır, Serpil. (2011). *ibid*, σ.121.

¹²¹¹ Çakır, Serpil. (1991). “Osmanlı Kadın Dernekleri”, στο περιοδικό *Toplum ve Bilim*, τεύχος 53, σ.151. Και στο Çakır, Serpil. (2011). *ibid*, σ.121.

πολλά σημαντικά πράγματα που παρόλο που είναι υπαρκτά σε κάποια έθνη, σε κάποια άλλα όχι μόνο δεν έχουν όνομα αλλά δεν χρησιμοποιούν ούτε καν τη μετάφρασή τους (όπως ο τηλεγράφος, το αυτοκίνητο, το ατμόπλοιο κ.α.). Συνεπώς, για λέξεις αναφορικά με τη θηλυκότητα και τη γυναίκα δεν νιώθουμε καμία ανάγκη για να τις χρησιμοποιήσουμε. Εντούτοις, επιλέγουμε να χρησιμοποιούμε τη λέξη Φεμινισμός. Τι κακό θα συμβεί αν υπάρχει μια ακόμα (ξένη) λέξη στη γλώσσα μας; Το μόνο σίγουρο είναι πως η ύπαρξη και η αναγκαιότητα του φεμινισμού δεν μπορεί να αμφισβητηθεί». ¹²¹²

Τα προβλήματα και οι κατακτήσεις των γυναικών αναφορικά με τη θέση τους που υπήρχαν πριν από την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας θα κληροδοτηθούν και μετά την ίδρυσή της, ενώ μάλιστα ο αντίκτυπός τους θα είναι έντονος και στην ιδεολογία του νεοϊδρυθέντος κράτους. Ο Mustafa Kemal σε ομιλία του 1 Δεκεμβρίου 1923, θα πει για τη θέση της γυναίκας στη σύγχρονη Τουρκία:

«Ο λόγος για τον οποίο η κοινωνία μας δεν μπορεί να δείξει επιτυχημένη, γεννιέται από τα λάθη και την αδιαφορία που δείχνουμε απέναντι στις γυναίκες μας... Το μεγαλύτερο καθήκον των γυναικών είναι η μητρότητα. Αν αναλογιστούμε ότι η μητρική αγκαλιά είναι ο τόπος που δίνει την πρώτη εκπαίδευση, τότε γίνεται κατανοητή και η σημασία αυτού του καθήκοντος. Το έθνος μας αποφάσισε να γίνει ένα ισχυρό έθνος. Μία από τις σημερινές απαιτήσεις είναι να διασφαλίσουμε ότι οι γυναίκες μας θα εξελίσσονται σε κάθε τομέα. Για το λόγο αυτό, οι γυναίκες μας θα είναι καλά μορφωμένες και ενημερωμένες και θα περάσουν από όλα τα στάδια μάθησης που περνούν και οι άνδρες. Στη συνέχεια, στην κοινωνική ζωή, οι γυναίκες θα είναι μαζί με τους άνδρες και θα βοηθούν ο ένας τον άλλον». ¹²¹³

Αξίζει να σημειωθεί πως, όπως παρουσιάστηκε από την ανάλυση του κεφαλαίου, το ζήτημα της θέσης της γυναίκας στην τουρκική κοινωνία τέθηκε ήδη από τα ύστερα χρόνια της Οθωμανικής περιόδου. Καθώς η Αυτοκρατορία δοκίμασε τις δυνάμεις της με τη Δύση και με τις προκλήσεις της Νεωτερικότητας, η ιδέα του γυναικείου ζητήματος σαφώς και θα εισχωρούσε και θα προβλημάτιζε την κοινωνία, αφού όπως παρουσιάσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, η νεωτερικότητα και η αφύπνιση της

¹²¹² Şubatlı, Tülay. *Hanımlar size susan dudaklar adına teşekkür ediyorum*, İste Kadınlar, 18/1/2016 <https://www.istekadınlar.com/kadin-akademisi/hanımlar-size-susan-dudaklar-adina-tesekkür-ediyorum-h302.html> (πρόσβαση στις 25/10/2018)

¹²¹³ Ανώτατο Ίδρυμα Πολιτισμού Γλώσσας και Ιστορίας του Ατατούρκ (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu- Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı) Kadın hukukunda devrim gereği. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο: <http://www.atam.gov.tr/duyurular/turk-kadini-ve-kadin-hukukunda-devrim> (τελευταία πρόσβαση στις 27/9/2018)

γυναικείας συνείδησης ήταν έννοιες που κινούνταν στην ίδια κατεύθυνση. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο Mustafa Kemal, ο οποίος ήταν γεννημένος στη Θεσσαλονίκη και συμμετείχε στο κίνημα των Νεοτούρκων,¹²¹⁴ πιθανότατα είχε εκτεθεί σε όλες αυτές τις νεωτερικές ιδέες της εποχής. Επίσης, μόνο τυχαίο δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί το γεγονός πως τα έτη κυκλοφορίας των περιοδικών που αναφέρονται παραπάνω συμπίπτουν χωροχρονικά με την περίοδο δράσης του Mustafa Kemal, πράγμα που αποδεικνύει πως είτε από κοινωνικό τετελεσμένο είτε ως στρατήγημα κινήθηκε, θέτοντας τη γυναίκα ως σύμμαχό του. Άλλωστε, το δυτικά προσανατολισμένο γυναικείο σώμα αποτέλεσε σύμβολο των κεμαλικών μεταρρυθμίσεων. Η χωρίς μαντήλα γυναίκα στην Τουρκία αποτέλεσε έμβλημα στην πορεία της κεμαλικής εκκοσμίκευσης. Καταληκτικά, αξίζει να σημειωθεί πως το ‘γυναικείο φόρεμα’ προβλήθηκε για πρώτη φορά την κεμαλική περίοδο ως έμβλημα ή σύμβολο για να υποδηλώσει μια θέση είτε υπέρ είτε κατά του εκσυγχρονισμού και να φανερώσει μια κοινωνική επιλογή που ξεπερνά το ζήτημα της κατάστασης των γυναικών και έχει πολιτική χροιά.¹²¹⁵ Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, λοιπόν, ιδρύθηκε το 1918 και η οργάνωση ‘Κοινότητα Γυναικών Ντυμένων Απλά’ (Sade Giyinen Hanımlar Cemiyeti).¹²¹⁶

Στην πραγματικότητα η αναζήτηση ενός εθνικού κώδικα ντυσίματος που στις γυναίκες σήμαινε χωρίς μαντήλα και στους άνδρες χωρίς φέσι είναι ένα καλό παράδειγμα που δείχνει πως το γυναικείο σώμα, στην υπό εξέταση περίπτωση, εργαλειοποιείται και ανάγεται σε σύμβολο του έθνους για την κατασκευή της εθνικής ταυτότητας. Ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως κάτι αντίστοιχο θα συμβεί αρκετά χρόνια αργότερα την περίοδο διακυβέρνησης του κόμματος Δικαιοσύνης και Ανάπτυξης (AK Parti), κατά την οποία η γυναικεία μαντήλα, αφού νομιμοποιηθεί στο δημόσιο χώρο, θα αποτελέσει σύμβολο πολιτικής ταυτότητας. Συγκεκριμένα, κατά τη διεξαγωγή έρευνας που η γράφουσα πραγματοποίησε στην Τουρκία, μέσα από συνεντεύξεις, γυναικών που

¹²¹⁴ «Η επανάσταση των Νεοτούρκων (1908) συνιστά τομή στην οθωμανική ιστορία και, υπό μια έννοια, συνιστά το σημείο επαφής αλλά και το σημείο ρήξης ανάμεσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και το τουρκικό κράτος που θα δημιουργηθεί λίγα χρόνια αργότερα». Αναγνωστοπούλου, Σ. (2013). *op. cit.*, σ.38. «Την επανάσταση των Νεοτούρκων την είχαν ξεκινήσει οι στρατιωτικοί, μέλη της Επιτροπής Ένωσης και Προόδου, που βρίσκονταν στη Θεσσαλονίκη και τη Θράκη». Ηρακλείδης, Α. (2007). *Άσπονδοι Γείτονες Ελλάδα-Τουρκία: Η διένεξη του Αιγαίου*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης. σ.56

¹²¹⁵ Şeni, N. (1991). “Fashion and Women’s Clothing in the Satirical Press of İstanbul at the end of the 19th Century”, στο Şirin, Tekeli (επιμ.), *Women in Modern Turkish Society*. London and New York: Zed Books Ltd, σ.27.

¹²¹⁶ Βλέπε αναλυτικότερα στο δικτυακό τόπο Γυναίκες Μηχανικοί, Αρχιτέκτονες, Πολεοδόμοι (Kadın Mühendisler, Mimarlar, Şehir Plancıları): http://www.kadinmuhendisler.org/ea_OsmanlidaKadin2.aspx (τελευταία πρόσβαση στις 20/10/2017)

διατήρησαν την ανωνυμία τους, μια γυναίκα καθηγήτρια δήλωσε ότι παρόλο που θα επιθυμούσε να καλύψει το κεφάλι της μετά τη συνταξιοδότησή της, γιατί ένιωθε πως αυτό θα εξέφραζε καλύτερα τον ψυχισμό της, τελικά δεν θα το πράξει. Εντούτοις ο δισταγμός της να προβεί σε μια τέτοια κίνηση, ερμηνεύεται από την αγωνία της για το πως θα εκληφθεί από τον περίγυρό της, αν μη τι άλλο, ως σημάδι σαφούς κομματικής προτίμησης υπέρ του AK Parti. Ενώ, από την άλλη πλευρά, χαρακτηριστικά, μια γυναίκα 30 ετών δημόσια υπάλληλος που πρόσκειται το κεμαλικό κόμμα θα υποστηρίξει πως γυναίκες συνάδελφοί της για να εξελιχθούν γρηγορότερα εργασιακά υιοθετούν ένα προφίλ πιο συντηρητικό και σε κάποιες περιπτώσεις φορούν ακόμα και μαντήλα. Ο προφανής σκοπός είναι να δηλώσουν έμμεσα την κομματική τους προτίμηση και να αποσπάσουν τη συμπάθεια του διευθυντή ή της διευθύντριας που είναι διορισμένοι από το κυβερνών κόμμα το AK Parti. Συνεπώς, σύμφωνα με τον παραπάνω συλλογισμό, διαπιστώνουμε πως η γυναικεία μαντήλα στην Τουρκία είτε μέσω της απαγόρευσής της, κατά την κεμαλική περίοδο, είτε μέσω της απελευθέρωσής της κατά την περίοδο του AK Parti αποτέλεσε όχημα κοινωνικής εξέλιξης και συσσωμάτωσης και ήταν στοιχείο κομματικής συνυποδήλωσης, ανεξάρτητα από το γεγονός πως η γυναίκα που τη φορούσε μπορεί να μην είχε ανάλογη ουσιοκρατική πρόθεση.

Σύμφωνα με τα παραπάνω στοιχεία διαπιστώνουμε πως το φεμινιστικό κίνημα κατά τα τελευταία χρόνια του Οθωμανικού κράτους πυροδοτήθηκε και επηρεάστηκε από τη διαδικασία του εκσυγχρονισμού και των μεταρρυθμίσεων που επιβλήθηκαν στην Αυτοκρατορία και ανταποκρίνονταν στις επιταγές της νεωτερικότητας για έναν «οθωμανικό εκδυτικισμό».¹²¹⁷ Ενώ μετά την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας στους δύο παραπάνω παράγοντες προστέθηκε και το πλαίσιο του τουρκικού εθνικισμού. Συνεπώς, το φεμινιστικό κίνημα στην Τουρκία κατά τα πρώτα χρόνια εμφάνισής του είχε σαφείς επιρροές από το φεμινιστικό κίνημα της Ευρώπης. Γεγονός που δεν θα μπορούσε να συμβεί αλλιώς από τη στιγμή που η φύση της νεωτερικότητας είναι εμφατικά ευρωκεντρική όπως έχει τονισθεί σε προηγούμενο κεφάλαιο.¹²¹⁸

¹²¹⁷ Αναγνωστοπούλου, Σ. (2013). *op. cit.*, σ.21.

¹²¹⁸ Μουζέλης, Π. Ν. (2010). *op. cit.*, σ.213.

4.1.3 Η θέση της γυναίκας από την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας μέχρι και τη δεκαετία του 1990

Κατά το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, η Συνθήκη του Μούδρου ή Συνθήκη ανακωχής του Μούδρου που υπεγράφη στον όρμο Μούδρο της Λήμνου, στις 18/31 Οκτωβρίου 1918, μεταξύ των Δυτικών Συμμαχικών Δυνάμεων, της Αντάντ και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, δεν βρήκε σύμφωνο ολόκληρο τον τουρκικό λαό και συγκεκριμένα την Επαναστατική Εθνική Οργάνωση (Kuvay-i Milliye Teşkilatı), η οποία πέρασε σε ένοπλη δράση, κατά της συνθήκης, έχοντας στους κόλπους της οργάνωσης τόσο άνδρες όσο και γυναίκες πολεμιστές.¹²¹⁹

Μερικά χρόνια αργότερα τον Μάιο του 1919, μετά την απόβαση των ελληνικών στρατευμάτων της Σμύρνης, δημιουργήθηκαν πολλές τουρκικές αντιστασιακές ομάδες, οι οποίες οργάνωναν πολλά συλλαλητήρια που σκοπό είχαν να αφυπνίσουν και να ξεσηκώσουν τον τουρκικό λαό ενάντια στην ελληνική κατοχή. Τέτοια συλλαλητήρια με μεγάλη απήχηση πραγματοποιήθηκαν στην Κωνσταντινούπολη και οι γυναίκες εκεί έδωσαν δυναμικό παρόν, βγάζοντας πύρινους λόγους έτοιμες να αντισταθούν ενάντια στον Έλληνα εχθρό.¹²²⁰ Στο συλλαλητήριο που έγινε στις 22 Μαΐου 1919 στο Kadıköy η φοιτήτρια τότε Münevver Saime Hanım είπε σε ομιλία της: «ενώ ήρθε ο καιρός για δράση, εμείς περνούμε ακόμα τον καιρό μας με κλάματα. Με τους οδυρμούς μας δεν μαλακώνει η καρδιά του εχθρού. Ας ξεκινήσουμε να οργανωνόμαστε και ας περάσουμε (επιτέλους) σε δράση».¹²²¹ «Θέλω να πω ανοιχτά αυτό που θέλει να πει ο κάθε Τούρκος, αλλά φοβάται να το δηλώσει δυνατά. Ναι, ανοιχτά σας μιλώ αδέρφια μου. Μην πιστεύετε στις διαστρεβλωμένες ειδήσεις. Θα διατηρήσουν την πλήρη πολιτική μας διοίκηση. Αλλά (άραγε) μέσα σε ποιο δεσμευτικό πλαίσιο; στην Τουρκία δεν είναι δυνατόν να υπάρχει ειρήνη μόλις φανερωθεί αυτό. Είμαι πεπεισμένη γι' αυτό. Δεν γνωρίζω καμιά τουρκική καρδιά που δεν θα επαναστατήσει (σε αυτές τις συνθήκες)».¹²²²

¹²¹⁹ Kaplan, Leyla. (1998). *Cemiyetlerde ve Siyasi Teşkilatlarda Türk Kadını (1908-1960)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, σ.71.

¹²²⁰ Kurnaz, Şefika. (1992). *Cumhuriyet Öncesi Türk Kadını (1839-1923)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, σ.149. Αναλυτικά βλέπε στο Arıburnu, Kemal. (1951). *Milli Mücadele' de İstanbul Mitingleri*. Ankara: Yeni Matbaa, σ.12-63.

¹²²¹ Εφημερίδα *Vakit*, 23 Μαΐου 1919, σ.564.

¹²²² Ανώτατο Ίδρυμα Πολιτισμού Γλώσσας και Ιστορίας του Ατατούρκ (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu- Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı) Kadın hukukunda devrim gereği. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο:

<http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-34/milli-mucadelede-turk-kadini> (πρόσβαση στις 16.09.2018)

Τα παραπάνω παραδείγματα είναι μόνο ένα ενδεικτικό μέρος από την ενεργό συμμετοχή στην εθνική αντίσταση που είχαν αναλάβει οι γυναίκες στην Τουρκία. Μάλιστα ήταν τόσο μεγάλη η συμμετοχή των γυναικών στον εθνικό αγώνα που ο Mustafa Kemal αναγνωρίζοντας τη μεγάλη τους προσφορά στις 15-21 Ιουλίου 1921 σε μια συνέλευση του Εκπαιδευτικού συνεδρίου (Maarif Kongresi) στην Άγκυρα, συμμετείχαν από κοινού άνδρες και γυναίκες. Όταν δε προέκυψε θέμα με τον περιορισμένο χώρο, για το πως θα κάτσουν οι γυναίκες και οι άνδρες, ο Mustafa Kemal πήρε το λόγο και είπε: «Γιατί βάζετε να κάθονται ξεχωριστά οι γυναίκες από τους άνδρες; Δεν εμπιστεύεστε τους εαυτούς σας, ή μήπως αμφιβάλετε για την τιμιότητα αυτών των γυναικών; Να μην ξανακούσω πως βάζετε τις γυναίκες να κάτσουν ξεχωριστά».¹²²³ Ενώ όταν ξεκίνησε την ομιλία του είπε «Αξιότιμες κυρίες και κύριοι...» απευθυνόμενος και στα δύο φύλα εξίσου.¹²²⁴ Παρόλα αυτά το ενδιαφέρον του Mustafa Kemal για το γυναικείο ζήτημα καταγράφεται σε πηγές αρκετά ωρίτερα από την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας όταν μεταξύ των ετών 1906-1907, σε συνομιλία του με τον ο Βούλγαρο Τουρκολόγο Monalof στη Θεσσαλονίκη φαίνεται να υποστηρίζει: «Το Σουλτανάτο θα πρέπει να καταργηθεί. Η κρατική δομή θα πρέπει να βασίζεται σε ομοιογενή στοιχεία. Επίσης, θα πρέπει να υπάρχει διαχωρισμός μεταξύ θρησκείας και κράτους. Πρέπει να μεταφερθούμε από τον Ανατολικό στο Δυτικό Πολιτισμό ακόμα κι αν χρειάζεται να τσαλακώσουμε το Εγώ μας. Εξαλείφοντας τις διακρίσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών πρέπει να φτιάξουμε μια νέα κοινωνική δομή».¹²²⁵

Είναι σαφής η θέση που είχε πάρει ο Mustafa Kemal υπέρ της γυναικείας χειραφέτησης και σίγουρα ακόμα κι αν ακολούθησε ένα ρεύμα της εποχής, αδιαμφισβήτητα η δική του υποστήριξη στις γυναίκες αποτέλεσε παράδειγμα και έδωσε ώθηση στο γυναικείο κίνημα, αφού έδωσε σκληρή μάχη για να εντάξει ως πρότυπο τη ‘δυτικού τύπου’ γυναίκα στην κοινωνική και επαγγελματική ζωή της Τουρκικής Δημοκρατίας.¹²²⁶

Παρόλη την αυτοθυσία που επέδειξαν οι γυναίκες κατά την περίοδο του Εθνικού Αγώνα και την υποστήριξη του Mustafa Kemal, τα δικαιώματα των γυναικών έγιναν κεντρικός λόγος διαμάχης στην Büyük Millet Meclisi (BMM) Μεγάλη Εθνική

¹²²³ Dayı, S. Esin (2000) Atatürk'e göre Cumhuriyet öncesi ve sonrasında Türk kadını, *Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Müdürlüğü Atatürk Dergisi*, III (1), σ.118.

¹²²⁴ Atatürk, Mustafa Kemal. (1989). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, σ.19.

¹²²⁵ Duroğlu, Sibel. (2007). Türkiye'de ilk kadın milletvekilleri (Διπλωματική εργασία), Ankara: Ankara üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü tarih, σ.33.

¹²²⁶ Duroğlu, Sibel. (2007). *ibid*, σ.32.

Εθνοσυνέλευση. Οι γυναίκες διαβιώντας σε μια κοινωνία που βρισκόταν σε πόλεμο για πολλά χρόνια αναγκάστηκαν να αναλάβουν ενεργό δράση, είτε γιατί έμεναν πίσω και έπρεπε να εργαστούν για να θρέψουν τα παιδιά τους, είτε γιατί πήγαιναν στο μέτωπο να συνταχθούν με όποιο τρόπο μπορούσαν στο πλευρό του Τουρκικού στρατού. Έτσι οι γυναίκες σε αυτή την περίοδο και λίγο πριν από την ανακήρυξη της Τουρκικής Δημοκρατίας βρήκαν τρόπο να παίξουν σημαντικό πολιτικό ρόλο στην κοινωνία. Μετά την ανακήρυξη της Τουρκικής Δημοκρατίας, η πρόοδος για την επίτευξη της γυναικείας ισότητας απέναντι στους νόμους επιταχύνθηκε. Στις 3 Μαρτίου 1924 εγκρίθηκε για όλους τους πολίτες αναφορικά με την παιδεία, ο νόμος για την Ενοποίηση της Εκπαίδευσης (Tevhid-i Tedrisat Kanunu), δηλαδή μέσα στον κοσμικό χαρακτήρα της Τουρκίας, υιοθετήθηκε και το δικαίωμα των κοριτσιών για ίση πρόσβαση στην εκπαίδευση.¹²²⁷ Το Σύνταγμα του 1924 με το άρθρο 87 θέσπιζε «την πρωτοβάθμια εκπαίδευση για όλους τους Τούρκους ως υποχρεωτική και δωρεάν φοίτηση στα δημόσια σχολεία» και ότι τα κορίτσια θα διδάσκονται με Συνταγματικά κατοχυρωμένη απόφαση.¹²²⁸

Στην Τουρκία η πρώτη μεγάλη γυναικεία κοινωνική και πολιτική οργάνωση, δημιουργήθηκε με τη συγχώνευση του Anadolu ve Rumeli Kadınları και του Müdafaa-i Hukuku Cemiyeti, τον Ιούνιο του 1923.¹²²⁹ Η Nezihe Muhiddin¹²³⁰ και δεκατρείς ακόμα γυναίκες, στις 15 Ιουνίου 1923 προχώρησαν στην ίδρυση ενός κόμματος, που ονομάστηκε «Λαϊκό Κόμμα των Γυναικών» Kadın Halk Fırkası (KHF), για να διασφαλίσουν τα δικαιώματα των γυναικών και να βοηθήσουν στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική βελτίωση των γυναικών.¹²³¹ Το κίνητρο της δημιουργίας του KHF ήταν να βοηθήσει τις γυναίκες να εξελιχθούν σε κάθε σημείο της χώρας οικονομικά, κοινωνικά, πολιτικά και σε οποιοδήποτε άλλο τομέα είχαν ανάγκη.¹²³² Αξίζει να σημειωθεί πως το κόμμα των γυναικών προηγήθηκε της δημιουργίας του πρώτου πολιτικού σχηματισμού της Τουρκικής Δημοκρατίας που ήταν το

¹²²⁷ Duroğlu, Sibel. (2007). op. cit., σ.44.

¹²²⁸ Göksel, Burhan. (1993). *Çağlar Boyunca Türk Kadını ve Atatürk*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., σ.160.

¹²²⁹ Ανώτατο Ίδρυμα Πολιτισμού Γλώσσας και Ιστορίας του Ατατούρκ (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu- Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı) Kadın hukukunda devrim gereği. Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο:

<http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-56/mudafaa-i-hukuk-cemiyetinden-halk-firkasina-gecis-2> (16.09.2018)

¹²³⁰ Για την αυτοβιογραφία της Nezihe Muhiddin βλέπε σε άρθρο της Yaprak Zihnioğlu, (1999), “Bir Osmanlı Kadın Hakları Savunucusu Nezihe Muhiddin” στο Tarih ve Toplum, 32:183, σ. 132-139.

¹²³¹ Kaplan, Leyla. (1998). op. cit., σ.140.

¹²³² Kaplan, Leyla. (1998). *ibid*, σ.140.

Δημοκρατικό Λαϊκό Κόμμα Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) στις 9 Σεπτεμβρίου 1923.¹²³³ Το κόμμα των γυναικών KHF έκλεισε την πρώτη εβδομάδα του Φεβρουαρίου του 1924 κατόπιν εμποδίων που έθεσε η κυβέρνηση.

Η Nezihe Muhittin Hanım, ωστόσο, δεν έμεινε με σταυρωμένα τα χέρια και προχώρησε στην ίδρυση της «Τουρκικής Ένωσης Γυναικών» (Türk Kadınlar Birliği Cemiyeti). Η Ένωση μάλιστα είχε και την αμέριστη στήριξη της τότε συζύγου του Mustafa Kemal, της Latife Hanım.¹²³⁴ Η Τουρκική Ένωση Γυναικών για να αποφύγει να έχει την ίδια τύχη με το Λαϊκό Κόμμα Γυναικών διατήρησε το ίδιο καταστατικό, υποχρεώθηκε όμως να αλλάξει το άρθρο 2 και να κάνει σαφές πως «οι γυναίκες αυτής της οργάνωσης δεν είχαν καμία απολύτως σχέση με την πολιτική».¹²³⁵ Η Τουρκική Ένωση Γυναικών ήταν εξαιρετικά δραστήρια για τα χρόνια που ακολούθησαν καθώς διεκδίκησε με πάθος το δικαίωμα της γυναικείας ψήφου. Πιο συγκεκριμένα, στις εκλογές του 1923 διοργάνωσαν ομιλίες σε διάφορες επαρχίες της Τουρκίας και προσπάθησαν να κινητοποιήσουν και να ενημερώσουν όσο το δυνατόν περισσότερες γυναίκες αναφορικά με τη διεκδίκηση της γυναικείας ψήφου. Εν συνεχεία, στις γενικές εκλογές το 1927, κινητοποίησαν μορφωμένες και δραστήριες γυναίκες σε διάφορες επαρχίες της χώρας, «βομβαρδίζοντας» κυριολεκτικά με τηλεγραφήματα την κυβέρνηση στην Άγκυρα. Παρόμοιες δραστηριότητες συνεχίστηκαν και κατά τις γενικές εκλογές της Τουρκίας το 1931.

Ενώ τον Οκτώβριο του 1930 μέλη της Ένωσης και άλλες ακόμα γυναίκες συγκεντρώθηκαν στην περιοχή Kızılay της Άγκυρας και κατευθύνθηκαν προς το Ulus σε μια διαδήλωση για τα δικαιώματά τους, όπου η πορεία κατέληξε σε καθιστική διαμαρτυρία των γυναικών στον κήπο της Βουλής.¹²³⁶ Έτσι, οι γυναίκες πέτυχαν μερικά χρόνια αργότερα στις γενικές εκλογές στις 8 Φεβρουαρίου 1935 να θέσουν υποψηφιότητα ως βουλευτές και να ψηφίσουν, αφού το προηγούμενο έτος στις 5 Δεκεμβρίου 1934 τους είχε αναγνωρισθεί το δικαίωμα στο εκλέγειν και εκλέγεσθαι. Στις εκλογές το 1935 οι 18 πρώτες γυναίκες βουλευτές¹²³⁷ της Τουρκικής

¹²³³ Filiz Karakuş. *15 Haziran 1923: Kadınlar Halk Fırkası kuruldu*. ÇatlakZemin, 15/6/ 2018. Διαθέσιμο στο: <https://catlakzemin.com/15-haziran-1923-kadinlar-halk-firkasi-kuruldu/> (πρόσβαση στις 16.09.2018)

¹²³⁴ Ένωση Γυναικών Τουρκίας <http://www.turkkadinlاربirligi.org/kurumsal/Tarihçe> (πρόσβαση 16/9/2018)

¹²³⁵ Yaprak Zihnioglu (2003). *Kadinsız İnkılap*. İstanbul: Metis, σ.151.

¹²³⁶ Çaha, Ömer. (2010). *Sivil Kadın: Türkiye’de Kadın ve Sivil Toplum*. Ankara: Savaş Yayınları, σ.123.

¹²³⁷ Αναλυτικά βλέπε στο Duroğlu, Sibel. (2007). *Türkiye’de ilk kadın milletvekilleri* (διπλωματική εργασία). Ankara: Ankara üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü tarih. Και στο Ανώτατο Ίδρυμα

Εθνοσυνέλευσης ήταν: η απόφοιτη του Αμερικανικού κολεγίου στο Arnavutköy και δασκάλα του Αμερικανικού κολεγίου στο Üsküdar, η Mebrure Gönenç στο Afyonkarahisar¹²³⁸, η Hatı Çırpın¹²³⁹ στην Ankara, η Türkan Örs Baştuğ¹²⁴⁰ στην Antalya, η Sabiha Gökçül Erbay στο Balıkesir, η Şekibe İnel στην Bursa, η γεννημένη στη Θεσσαλονίκη και ελληνομαθής Hatice Özgener¹²⁴¹ στο Çankırı, η Huriye Öniş Baha στο Diyarbakır, η οποία είχε εργαστεί μεταξύ άλλων ως δασκάλα στο Ελληνικό σχολείο του Νεοχωρίου (Yeniöy Rum Mektebi),¹²⁴² η Fatma Memik στην Edirne, η τρεις φορές εκλεγμένη βουλευτής Nakiye Elgün στο Erzurum, η Fakihe Öymen στην İstanbul, η Ferruh Gürgür στο Kayseri, η απόφοιτη του Αμερικανικού κολεγίου και καθηγήτρια της Ροβέρτιος Σχολής Robert Kolej, η Meliha Ulaş στη Samsun,¹²⁴³ η ελληνομαθής και ειδικός στην τοπική αυτοδιοίκηση Esma Nayman στο Seyhan,¹²⁴⁴ η Sabiha Görkey στο Sivas, η Seniha Hızal στην Trabzon, η Benal Nevzad İstar Anman, που είχε σπουδάσει στη Γαλλία, στην İzmir.

Η συμμετοχή σε αυτές τις εκλογές έφτασε σε ποσοστό 80% στις μεγάλες πόλεις όπως η Κωνσταντινούπολη, η Άγκυρα και η Σμύρνη και αναφέρθηκε ότι το 48% των

Πολιτισμού Γλώσσας και Ιστορίας του Ατατούρκ (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu- Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı). Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο:

<http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-42/turkiyede-ilk-kadin-milletvekilleri-ve-meclisteki-calismalari>

(πρόσβαση στις 30/5/2018)

¹²³⁸ Aktan, Oğuz. (1994) “Cumhuriyet Dönemi’nden Bir Portre: İlk Kadın Milletvekillerinden Mebrûre Gönenç (1900-1981)”, Atatürkçü Bilinç Dergisi, Cilt: I, Sayı:1 Ocak, σ.48-51. Και στο Duroğlu, Sibel. (2007). op. cit., σ. 67.

¹²³⁹ «Αγρότισσα, αναλφάβητη και με μαντήλι στο κεφάλι (σαν αυτό που φορούν στα χωριά), αφού πέθανε ο σύζυγός της στον πόλεμο και ο πατέρας της που ήταν έπαρχος (muhtar) στο χωριό, το αξίωμα περασε στα χέρια της χωρίς ουσιαστικά να το επιθυμεί. Έτσι, το 1933, έγινε επίσημα η πρώτη έπαρχος γυναίκα. Μπορεί να μην γνώριζε γραφή και ανάγνωση αλλά η ευστροφία της ήταν τέτοια που δεν άφησε ασυγκίνητο και τον Mustafa Kemal, ο οποίος της πρότεινε να θέσει υποψηφιότητα για βουλευτής στις εκλογές του 1935. Αφού λοιπόν έβγαλε το μαντήλι από τα μαλλιά, έμαθε γραφή και ανάγνωση και φόρεσε γραβάτα, κατάφερε να μπει στη βουλή ως η πρώτη γυναίκα βουλευτής αγρότισσα». Βλέπε αναλυτικά για τη ζωή της στο : Εφημερίδα Adnlik, Sati Kadın başını nasıl açtı? 6/10/2013.

<http://www.aydinlikgazete.com/mansetler/sati-kadin-basini-nasil-acti-h27234.html> (πρόσβαση στις 30/5/2018)

¹²⁴⁰ Μετά τον νόμο περί Επωνύμων στην Τουρκία η Türkan έπρεπε να υιοθετήσει ένα επώνυμο κι εκείνη διάλεξε το Başbuğ, που στα τουρκικά σημαίνει ‘αρχηγός’ και ο Mustafa Kemal απευθυνόμενος σε εκείνη της είπε : «Το Başbuğ είναι δικό μου. Το δικό σου επώνυμο ας είναι Baştuğ». Altındal, Meral. (1994). *Osmanlı’da Kadın*. İstanbul: Altın Kitaplar, σ.227.

¹²⁴¹ Για σύντομο βιογραφικό της βλέπε στο: <http://www.herkess.com/hatice-ozgener-kimdir/4446>

¹²⁴² Ανώτατο Ίδρυμα Πολιτισμού Γλώσσας και Ιστορίας του Ατατούρκ (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu- Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı). Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο:

<http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-42/turkiyede-ilk-kadin-milletvekilleri-ve-meclisteki-calismalari>

(πρόσβαση στις 30/5/2018)

¹²⁴³ Ibid, <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-42/turkiyede-ilk-kadin-milletvekilleri-ve-meclisteki-calismalari> (πρόσβαση στις 30/5/2018)

¹²⁴⁴ Ibid, <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-42/turkiyede-ilk-kadin-milletvekilleri-ve-meclisteki-calismalari> (πρόσβαση στις 30/5/2018)

ψηφοφόρων στις πόλεις αυτές ήταν γυναίκες.¹²⁴⁵ Εντούτοις, θα πρέπει να σημειωθεί πως το δικαίωμα στο εκλέγεσθαι στις γυναίκες με μαντήλα, οι οποίες αντιπροσωπεύουν ένα μεγάλο ποσοστό την τουρκικής κοινωνίας, δόθηκε μόλις το 2014, 80 χρόνια αργότερα.¹²⁴⁶ Δηλαδή τότε μπορούσαν οι γυναίκες με μαντήλα να πολιτευτούν χωρίς να πρέπει να τη βγάλουν.

Όσον αφορά στην ηχηρή παρουσία των γυναικών στις εκλογές του 1935, θα πρέπει να σημειωθεί πως το θετικό προηγούμενο δεν αποτέλεσε παράδειγμα και για τις επόμενες εκλογικές αναμετρήσεις στην Τουρκία, καθώς το ποσοστό των γυναικών που έμπαιναν στη Βουλή σε κάποιες εκλογικές αναμετρήσεις έπεσε ακόμα και κάτω από το ποσοστό του 1%. Αυτό το χαμηλό ποσοστό συμμετοχής των γυναικών στην Τουρκική Βουλή συνεχίστηκε μέχρι το 2007, όπου στις γενικές εκλογές του ίδιου έτους το ποσοστό των γυναικών που μπήκαν στη Βουλή έφτασε σε ποσοστό το 9,1%, ενώ στις γενικές εκλογές του 2011 για πρώτη φορά έσπασε το ρεκόρ, μπαίνοντας στην Τουρκική Βουλή 79 γυναίκες βουλευτές φτάνοντας σε ποσοστό το 14,4%. Παρενθετικά, αξίζει να αναφερθεί, όπως φαίνεται και από τον πίνακα παρακάτω, πως τα υψηλότερα ποσοστά συμμετοχής γυναικών βουλευτών στην Τουρκική Βουλή σημειώνονται κατά την περίοδο διακυβέρνησης του κόμματος Δικαιοσύνης και Ανάπτυξης (AK parti).

Πίνακας 2 Ποσοστό αντιπροσώπευσης γυναικών βουλευτών στο Τουρκικό κοινοβούλιο από το 1935 έως το 2011.¹²⁴⁷

| Έτος Γενικών Εκλογών στην Τουρκία | Διενέργειας | Σύνολο Βουλευτών | Σύνολο Γυναικών Βουλευτών | Ποσοστό αντιπροσώπευσης Γυναικών (%) |
|---|-------------|------------------|---------------------------------|--|
| 1935 | | 399 | 18 | 4,5 |
| 1946 | | 465 | 9 | 1,9 |
| 1950 | | 487 | 3 | 0,6 |
| 1961 | | 450 | 3 | 0,7 |
| 1973 | | 450 | 6 | 1,3 |
| 1983 | | 399 | 12 | 3,0 |

¹²⁴⁵ Ibid, <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-42/turkiyede-ilk-kadin-milletvekilleri-ve-meclisteki-calismalari> (πρόσβαση στις 30/5/2018)

¹²⁴⁶ Υπουργείο Εθνικής Παιδείας (Milli Eğitim Bakanlığı) <https://meb.gov.tr/basortulu-kadinlara-secilme-hakki-80-yil-sonra-verildi/haber/8253/tr> (πρόσβαση στις 30/5/2018)

¹²⁴⁷ Αναλυτικότερα βλέπε στη Στατιστική Υπηρεσία της Τουρκίας: <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24643> (πρόσβαση στις 30/5/2018)

| | | | |
|----------------------|-----|----|------|
| 1991 | 450 | 8 | 1,8 |
| 1995 | 550 | 13 | 2,4 |
| 1999 | 550 | 23 | 4,2 |
| 2002 | 550 | 24 | 4,4 |
| 2007 | 550 | 50 | 9,1 |
| 2011 | 550 | 79 | 14,4 |
| 2015 ¹²⁴⁸ | 550 | 81 | 14,7 |

Μολαταύτα το ποσοστό των γυναικών που εκλέγονται στην Τουρκική βουλή είναι και πάλι χαμηλό σε σχέση με άλλες χώρες, όπως φαίνεται και από έρευνα του 2012.¹²⁴⁹ Συγκεκριμένα, μεταξύ 51 χωρών, η Τουρκία, σε ποσοστό γυναικών βουλευτών, συγκεντρώνει το 14,4 και συγκαταλέγεται μεταξύ των χωρών που έχουν μικρή συμμετοχή γυναικών.¹²⁵⁰

Παρόλη την κεμαλική δυναμική και την προσπάθεια μεταστροφής της τουρκικής κοινωνίας, οι αξίες, η κοινωνία και η δομή της οικογένειας στην Τουρκία φαίνεται πως συνέχισαν να αποτελούν τροχοπέδη στον εμποτισμό της τουρκικής κοινωνίας με τις δυτικές αξίες. Οι γυναίκες που αποτελούν το ήμισυ του τουρκικού πληθυσμού, παραμένουν προσκολλημένες στις παραδόσεις. Η Deniz Kandiyoti δηλώνει ότι οι γυναίκες στην Τουρκία συνεχίζουν και μετά τις κεμαλικές μεταρρυθμίσεις να μην είναι ελεύθερες: «Η διαδικασία εκσυγχρονισμού στην Τουρκία απέτυχε να μετασχηματίσει τις παραδοσιακές αξίες και συνήθειες στην τουρκική κοινωνία. Οι υποσυνείδητες αγκυλώσεις των γυναικών και οι παραδοσιακές συνήθειες τους παρέμειναν. Συνεπώς, οι γυναίκες δεν μπόρεσαν να απελευθερωθούν με τις σύγχρονες αξίες».¹²⁵¹

Στην ίδια κατεύθυνση και προεκτείνοντας την ως άνω διαπίστωση, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως η διαδικασία της εκκοσμίκευσης, όπως επιβλήθηκε από το κεμαλικό καθεστώς, ήταν μια διαδικασία που δεν άγγιξε τα θεμέλια της πατριαρχικής τουρκικής κοινωνίας.

Σύμφωνα λοιπόν με τους νόμους της διαλεκτικής, όπως παρουσιάστηκαν στο θεωρητικό σκέλος της εργασίας, ο μετασχηματισμός της τουρκικής κοινωνίας στο

¹²⁴⁸ Τα αποτελέσματα είναι ίδια και για τις δύο εκλογικές αναμετρήσεις που έγιναν κατά το ίδιο έτος (Ιούνιο και Νοέμβριο), λόγω της αδυναμίας σχηματισμού κυβέρνησης.

¹²⁴⁹ TÜİK (2012). *İstatistiklerle Kadın-Women in Statistics 2012*. Ankara: Türkiye İstatistik kurumu, σ.143.

¹²⁵⁰ Ενώ η Ελλάδα βρίσκεται λίγο ψηλότερα, συγκεντρώνοντας ποσοστό 21%. Αξίζει να σημειωθεί πως το μεγαλύτερο ποσοστό είναι της Σουηδίας 44,7%.

¹²⁵¹ Kandiyoti, D., & Saktanber A. (2002). *Fragments of Culture*. New Jersey: Rutgers University Press, σ.56-60.

πρότυπο μια κοσμικής δυτικής χώρας ήταν προορισμένος να αποτύχει, εφόσον η ‘αντίθεση’ δεν προήλθε, ως κοινωνικό αίτημα, αλλά ως επιταγή επιβίωσης επιβεβλημένη από ‘τα πάνω’. Με άλλα λόγια, όταν τα συστατικά σε μία συνταγή, όσο καλά και να είναι δεν συνδυαστούν με την ανάλογη σειρά, τότε το αποτέλεσμα θα καθίσταται ατελέσφορο. Και το κεμαλικό παράδειγμα, όσον αφορά στη θέση της γυναίκας, αν και πρωτοποριακό, δεν είχε τα ανάλογα αποτελέσματα, όπως θα υποστηριχτεί στη συνέχεια.

Ενώ στο ίδιο πνεύμα για τη σύγχρονη Τούρκισσα γυναίκα θα κινηθεί και ο Aytunç Altındal σε βιβλίο του το 1975, ο οποίος την περιγράφει ως εξής: «Θα έχει κάποια εκπαίδευση, θα μπορεί να εργάζεται τόσο στο σπίτι όσο και στο γραφείο. Θα διοχετεύει το εισόδημά της στην αγορά κατανάλωσης. Θα είναι μια καλή μητέρα, μία σύζυγος που θυσιάζεται για το σύζυγό της και μια πιστή μουσουλμάνα. Δηλαδή, θα απομακρύνεται από το κλουβί (που είναι το σπίτι, γιατί τώρα πρέπει να δουλέψει και να παράγει μια αξία), θα είναι μορφωμένη, η ενδυμασία της άλλαξε (επειδή έτσι γίνεται στη Δύση και η κατανάλωση είναι απαραίτητη) και στο τέλος αυτής της απροσδόκητης αλλαγής η Τούρκισσα γυναίκα κοιτάζει τον κόσμο με μωρία και το μυαλό της είναι έτοιμο προς χειραγώγηση στις επιθυμίες της ελίτ».¹²⁵² Και αυτή η διαπίστωση του Aytunç Altındal ενισχύει τον τελευταίο ισχυρισμό της γράφουσας πως τελικά τα δικαιώματα των γυναικών έμειναν κυρίως στα χαρτιά και δεν είχαν ριζοσπαστικό και καθολικό χαρακτήρα για την τουρκική κοινωνία.

Σε άμεση συνάφεια, ο Ömer Çaha, επίσης εξηγεί πως: «Η κυβέρνηση του CHP δεν επέτρεψε στην αντιπολίτευση να ισχυροποιηθεί. Επειδή οι ισλαμικές, σοσιαλιστικές και φιλελεύθερες ομάδες περιορίστηκαν από το Ρεπουμπλικανικό καθεστώς παρέμειναν να περιμένουν ως ένα ισχυρό δυναμικό δίκτυο. Επομένως, προκειμένου να θεωρηθεί δημοκρατική χώρα η Τουρκία, υιοθετήθηκε μια διαφορετική πολιτική. Για το λόγο αυτό, την περίοδο αυτή παραχωρήθηκε στις γυναίκες το δικαίωμα του εκλέγειν και του εκλέγεσθαι. Με την παραχώρηση του δικαιώματος ψήφου στις γυναίκες, εισήλθαν στο κοινοβούλιο με προσωπική διαταγή του Ατατούρκ και η Τουρκική Δημοκρατία παρουσιάστηκε ως δημοκρατικό καθεστώς».¹²⁵³ Άρα εφόσον το CHP πολιτικά είχε αδρανοποιήσει τα αντίπαλα πολιτικά ρεύματα, ο μόνος τρόπος για να

¹²⁵² Altındal, Aytunç. (1975). *Türkiye’de Kadın: Marksist Bir Yaklaşım*. İstanbul: Birlik Yayıncılık, σ.10.

¹²⁵³ Çaha, Ömer. (1996). *Sivil Kadın: Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın*. İstanbul: Vadi Yayıncılık, σ. 114-115.

ενισχύσει το δημοκρατικό προφίλ της χώρας ήταν να παραχωρήσει δικαιώματα στις γυναίκες που εξάλλου δεν επωφθαλμιούσαν την κομματική εξουσία.

Η Nermin Abadan Unat χαρακτηρίζει εύστοχα αυτή την κεμαλική περίοδο αναφορικά με το γυναικείο κίνημα ως κρατικό φεμινισμό (*devlet feminizmi*).¹²⁵⁴ Σύμφωνα με την Tekeli, η πρώτη περίοδος της Τουρκικής Δημοκρατίας είναι μια περίοδος κατά την οποία οι γυναίκες ακολουθούν μια πολιτική υπομονής και προσμονής από το κράτος να ικανοποιήσει τις ανάγκες τους, αντί να φέρουν οι ίδιες κάποιες προτάσεις για να βελτιώσουν την κατάστασή τους.¹²⁵⁵ Ο φεμινισμός λαμβάνεται από τα χέρια των γυναικών και μετατρέπεται ολοένα και περισσότερο σε έναν αντι-φεμινιστικό κρατικό φεμινισμό και τελικά φτάνει σε μια περίοδο που οδηγείται στο να ξεχαστεί.¹²⁵⁶

Στο ίδιο ύφος συνεχίζει και η Yeşim Arat: «Η Τουρκία μπορεί να είναι η μόνη κοινωνία στον κόσμο, όπου η συμμετοχή των γυναικών στην πολιτική δεν είναι αποτέλεσμα του ακτιβισμού ή της οργάνωσης των γυναικών, αλλά μάλλον των πολιτικών του Εκδυτικισμού και της Εκκοσμίκευσης που ακολουθεί ο Kemal Atatürk μετά τον διαμελισμό της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Οι γυναίκες έλαβαν το δικαίωμα της καθολικής ψήφου το 1934 χωρίς την ύπαρξη γυναικείου κινήματος για τη διεκδίκηση της γυναικείας ψήφου. Είχαν επιλεγεί από τους άνδρες να στελεχώσουν πολιτικές θέσεις χωρίς να έχουν αγωνιστεί ή ανελιχθεί μόνες τους στην πολιτική σφαίρα. Οι γυναίκες πολιτικοί της Τουρκίας είναι ουσιαστικά "υπεργυναίκες", εξακολουθούν να εκπληρώνουν το ρόλο της νοικοκυράς χωρίς τη βοήθεια από τον άνδρα σύντροφο ενώ (παράλληλα) αντιμετωπίζουν τα δημόσια καθήκοντά τους».¹²⁵⁷

Εντούτοις, χρήζει ιδιαίτερης εστίασης το γεγονός πως σίγουρα δεν μπορεί να αμφισβητηθεί η σημασία των κεμαλικών αλλαγών για την προώθηση του γυναικείου κινήματος στην Τουρκία ακόμα και αν οι αλλαγές αυτές δεν πραγμάτωσαν τις προσδοκίες των γυναικών. Ωστόσο, η μη ριζοσπαστικοποίηση της τουρκικής κοινωνίας στο γυναικείο ζήτημα δεν μειώνει σε καμιά περίπτωση την ουσία της πρόθεσης και τη δυναμική του εγχειρήματος εκ μέρους του κεμαλικού καθεστώτος.

Όπως γράφει και η Necla Arat, δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι «δεν ξεκίνησαν όλα με τον Atatürk. Οι κοινωνικές αλλαγές δεν μπορούν να συμβούν σε πολύ σύντομο

¹²⁵⁴ Abadan -Unat, Nermin. (1998). "Söylemden Protestoya: Türkiye'de Kadın Hareketlerinin Dönüşümü", στο *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, σ.328.

¹²⁵⁵ Tekeli, Şirin. "80'lerde Türkiye'de Kadınların Kurtuluşu Hareketinin gelişmesi", στο: *Birikim Dergisi*, Temmuz 1989, αριθμός: 3.

¹²⁵⁶ Tekeli, Şirin. *ibid.*

¹²⁵⁷ Yeşim Arat, "The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23, No. 4, σ.18.

χρονικό διάστημα. Αλλά ο Atatürk είναι το άτομο που μπόρεσε να κινητοποιηθεί και να κινητοποιήσει τις μάζες, μπόρεσε να έχει τον καθοριστικό λόγο στο επίκεντρο του κοινωνικού μετασχηματισμού και ήταν σε θέση να μετατρέψει τόσο τα λόγια των προηγούμενων από αυτόν όσο και τις δικές του τις σκέψεις σε πράξεις». ¹²⁵⁸

Για την Τουρκία το έτος 1989 αποτελεί μια από τις ημερομηνίες ορόσημο για το φεμινιστικό κίνημα, καθώς τότε έλαβε χώρα το '1^ο Φεμινιστικό Σαββατοκύριακο' και το '1^ο Γυναικείο Συνέδριο'. Τη χρονιά αυτή φαίνεται να κερδίζουν έδαφος οι προσπάθειες του γυναικείου κινήματος και εγκαθιδρύεται μια πολιτική και ιδεολογική δομή στην κοινωνία, σε μόνιμη βάση. ¹²⁵⁹ «Η δεκαετία αυτή χαρακτηρίστηκε και από μία ακόμη ιδιαιτερότητα, καθώς τη δεκαετία του '80 εμφανίστηκαν ταυτόχρονα το 'Κουρδικό κίνημα' ¹²⁶⁰ και το 'Ισλαμικό κίνημα' που είχαν την αξίωση να αναπτυχθούν μαζί με το φεμινιστικό κίνημα και να οργανωθούν στον ιδεολογικό του χώρο. Η Κούρδισσα γυναίκα εξέταζε πως θα μπορούσε να οργανωθεί ταυτόχρονα και μέσα στο εθνικιστικό πατριαρχικό κίνημα και μέσα στον "τουρκικό φεμινισμό". Ενώ οι 'μουσουλμάνες φεμινίστριες' ήρθαν αντιμέτωπες με την ελιτίστικη και καταπιεστική συμπεριφορά του φεμινιστικού κινήματος απέναντι σε αυτές και προσπάθησαν να δείξουν πως δεν υπάρχει αντίφαση μεταξύ του φεμινιστικού κινήματος και των πεποιθήσεων των μουσουλμάνων γυναικών. Στην πολιτική ημερήσια διάταξη της χώρας αυτά τα δυο ζητήματα είναι γνωστά ως ζητήματα 'διάσπασης' και 'αντίφασης' και έγιναν αιτία για έντονη ρήξη και αντιπαράθεση μεταξύ των γυναικών». ¹²⁶¹

Η εκπαίδευση, όπως έχουμε δει αναλυτικά σε προηγούμενα κεφάλαια, είναι το πιο σημαντικό στοιχείο που επηρεάζει τη συμμετοχή των γυναικών στην κοινωνική ζωή. Στην Τουρκία, παρόλο που η εκπαίδευση των γυναικών τέθηκε ήδη ως επιτακτική ανάγκη από το κεμαλικό σύστημα, οι διαφορές μεταξύ ανδρών και γυναικών, σχετικά

¹²⁵⁸ Arat, Necla. "Cumhuriyet'in 75. Yılında 'Türkiye'de Kadın' Tartışmaları", στο *Aydınlanmanın Kadınları*, İstanbul, Cumhuriyet Kitap Kulübü, 1998, σ.24-29.

¹²⁵⁹ Bora, Aksu & Günel, Asena. (2014). *90'larda Türkiye'de Feminizm*. İstanbul: İletişim, σ.8

¹²⁶⁰ Η Zana Κούρδισσα γυναίκα σύμβολο, από τη σκοπιά της τουρκικής πολιτικής και των κουρδικής καταγωγής πολιτικών. Η Lale Y. Heckman-Pauline Van Gelder σε ένα άρθρο της συγκρίνει ως πολιτικούς πρωταγωνιστές της δεκαετίας του 90 την Tansu Çiller και τη Leyla Zana. Και ισχυρίζεται πως η Zana βγήκε στο προσκήνιο, ως μια μοντέρνα γυναίκα πολιτικός, όπως η Çiller. Αξίζει να σημειωθεί πως στην τουρκική κοινωνία υπήρχε διαχωρισμός μεταξύ των γυναικών τουρκικής και κουρδικής καταγωγής. Αλλά αυτή δεν αποτελεί την μόνη διάκριση, αφού ακόμα και μεταξύ των γυναικών κουρδικής καταγωγής υπάρχουν διακρίσεις σε 'κούρδισσα του χωριού' και 'κούρδισσα της πόλης'. Βλέπε στο: Yalçın, Lale-Heckmann, Van Gelder, Pauline, " 90'larda Türkiye'de Siyasal Söylemin Dönüşümü Çerçevesinde Kürt Kadınlarının İmajı- Bazı Eleştirel Değerlendirmeler, στο: Birikim Dergisi, Mart 1999.

¹²⁶¹ Bora, Aksu & Günel, Asena. (2014). *op.cit.*, σ.8.

με την πρόσβαση στην εκπαίδευση εξακολούθησαν να είναι έντονες μέχρι τη δεκαετία του 1980. Κατά τη δεκαετία του 1980, γίνονται σημαντικά βήματα στον τομέα της εκπαίδευσης στην Τουρκία. Αποτέλεσμα αυτών των χειρισμών ήταν να σημειωθεί σημαντική βελτίωση στη σχολική φοίτηση των γυναικών. Στο ακαδημαϊκό έτος 1980-1981, μόνο το 39% του συνόλου των μαθητών στη δημοτική εκπαίδευση ήταν κορίτσια και το ποσοστό αυτό αυξήθηκε σε 49% το ακαδημαϊκό έτος 2010-2011, ενώ η αναλογία των κοριτσιών που φοιτούσαν σε γενικά γυμνάσια ήταν περίπου το 49% το ίδιο ακαδημαϊκό έτος.¹²⁶²

Η θέσπιση της υποχρεωτικής εκπαίδευσης στην Τουρκία στα οκτώ χρόνια¹²⁶³ αύξησε σημαντικά τη φοίτηση των κοριτσιών στα σχολεία. Εντούτοις, συνέχισαν να υπάρχουν σχεδόν 2.200.000 χιλιάδες κορίτσια ηλικίας άνω των έξι ετών που εξακολούθησαν να είναι αναλφάβητα.¹²⁶⁴ Θα πρέπει να σημειωθεί πως εξαιρετικά φτωχές οικογένειες για να μπορέσουν να στείλουν τα παιδιά τους σχολείο, τουλάχιστον κατά τα πρώτα χρόνια της υποχρεωτικής εκπαίδευσης, επωφελήθηκαν από ένα κρατικό πρόγραμμα υποστήριξης της υποχρεωτικής εκπαίδευσης, κατά το οποίο για τα έτη 2003-2012, έργο που συμπίπτει με την περίοδο διακυβέρνησης του AK Parti (!) και στήριξε 1.890.143 μαθητές δημοτικής εκπαίδευσης.¹²⁶⁵ Το πρόβλημα επικεντρώνεται ιδιαίτερα στις περιοχές της νοτιοανατολικής Τουρκίας. Όταν εξετάσουμε το ποσοστό των αναλφάβητων γυναικών ηλικίας 15 ετών και άνω, διαπιστώνουμε πως το 27% στο Şirnak, το 26% στο Siirt και το 25% των κοριτσιών στο Muş εξακολούθησαν να είναι αναλφάβητες.¹²⁶⁶ Ενώ στην περιοχή Van μεταξύ των γυναικών ηλικίας 50 ετών και άνω μόλις μία στις δύο γυναίκες γνωρίζουν γραφή και ανάγωση. Βέβαια αξίζει να σημειωθεί πως ο πιο σημαντικός λόγος για τα υψηλά ποσοστά γυναικείου αλφαριθμητισμού στη Νοτιοανατολική Τουρκία είναι και το γεγονός πως οι γυναίκες στις

¹²⁶² TÜİK (2012). *İstatistik Göstergeler: 1923-2011*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası., σ.65-69.

¹²⁶³ Ο Νόμος 1739 που εκδόθηκε το 1973 επαναπροσδιόρισε το τουρκικό εθνικό εκπαιδευτικό σύστημα. Με αυτό το νόμο, το τουρκικό Εθνικό Εκπαιδευτικό Σύστημα αποτελείται από υποχρεωτική εκπαίδευση και μη. Ως υποχρεωτική εκπαίδευση θεσπίζονται τα 8 πρώτα χρόνια και περιλαμβάνουν παιδιά από 7 έως 14 ετών. Βιβλιοθήκη της Παιδείας <http://www.egitimkutuphanesi.com/ilkogretim-8-yillik-kesintisiz-egitim-nedir-hukümet-programlari-zorunlu-egitim-meselesi-8-yillik-kesintisiz-egitim-tarihcesi-8-yillik-zorunlu-egitim-yasasi-nedir-ilkogretim-ve-egitim-kanunu-imam-hat/> (πρόσβαση στις 20/6/2018)

¹²⁶⁴ TÜİK (2012). *op. cit.*, σ.19.

¹²⁶⁵ Αναλυτικά στοιχεία του προγράμματος βλέπε στο: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Sosyal Yardım İstatistikleri Bülteni, 2013.

¹²⁶⁶ Demirdirek, Hülya & Şener, Ülker. (2014). *81 İl İçin Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Karnesi*. Ankara: TEPAV Yayınları, σ.38.

περιοχές αυτές δεν μιλούν τουρκικά,¹²⁶⁷ πράγμα που σημαίνει πως η κρατική πολιτική σε αυτό το κομμάτι θα πρέπει να αναπροσαρμόσει το σύστημα εκπαίδευσης στις ανάγκες του πληθυσμού.

Η δεκαετία του 90 αποδείχθηκε για το φεμινισμό σημαντική γιατί το κίνημα αποκτά σημαντική δυναμική και σε άλλες πόλεις πέρα από τα μεγάλα αστικά κέντρα, όπως Diyarbakır, Antalya, Adana, Mersin, Gaziantep, Samsun και Eskişehir.¹²⁶⁸ Ενώ, οι γυναίκες εκτός από την ενεργό συμμετοχή που αναλαμβάνουν σε πολλά ιδρύματα και συλλόγους τη δεκαετία του 1990, επιδιώκουν να στηρίξουν και πολιτικές δραστηριότητες συμμετέχοντας σε πολιτικά κόμματα. Συγκεκριμένα, οι γυναικείες οργάνωσεις του Κόμματος Ευημερίας (Refah Partisi) στην Κωνσταντινούπολη κατάφεραν να στρέψουν το βλέμμα των γυναικών στην πολιτική. Το 1995, περισσότερες από 400 χιλιάδες γυναίκες έγιναν μέλη του κόμματος και συμμετείχαν ενεργά στην πολιτική.¹²⁶⁹ Ενώ παράλληλα οι γυναικείες οργάνωσεις του Κόμματος Ευημερίας της Κωνσταντινούπολης από τη μια πλευρά ενσωμάτωναν τις γυναίκες σε πολιτικές δραστηριότητες από την άλλη τις εκπαίδευαν πολιτικά ώστε να αποκτήσουν κοινή πολιτική συνείδηση και να κινούνται προς την ίδια κατεύθυνση.¹²⁷⁰

Επιπροσθέτως, η δεκαετία του '90 είναι σημαντική και για έναν ακόμα λόγο. Το γυναικείο κίνημα άρχισε να θεσμοποιείται. Κατά τη διάρκεια αυτής της δεκαετίας ξεκίνησε η λειτουργία κέντρων γυναικών, η ίδρυση γυναικείων ερευνητικών κέντρων στα πανεπιστήμια,¹²⁷¹ η ίδρυση της 'Γενικής Διεύθυνσης της Θέσης της Γυναίκας και των Προβλημάτων της' (Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü-KSSGM)¹²⁷² το 1990 και η λειτουργία του 'Υφυπουργείου Υγείας της Γυναίκας και της Οικογένειας' (Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı),¹²⁷³ ως ξεχωριστό Υπουργείο

¹²⁶⁷ Demirdirek, Hülya & Şener, Ülker. (2014). *ibid*, σ.38.

¹²⁶⁸ Bora, Aksu & Günel, Asena. (2014). *op.cit.*, σ 8-9.

¹²⁶⁹ Eraslan, Sibel. (2002). 'Uğultular... Silüetler'. στο Aksu Bora-Asena Günel, *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul: İletişim, σ.260.

¹²⁷⁰ Yeşim Arat (1999). *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*. İstanbul: TESEV, σ.26.

¹²⁷¹ Το 1989 στο Πανεπιστήμιο Κωνσταντινούπολης ιδρύεται το Κέντρο Ερευνών για το Γυναικείο Ζήτημα (Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi) Ενώ το πρώτο Τμήμα Γυναικείων Ερευνών άνοιξε στο ίδιο πανεπιστήμιο της Κωνσταντινούπολης και άρχισε να προσφέρει μεταπτυχιακό πρόγραμμα σπουδών το 1993. Βλέπε αναλυτικότερα στο Κέντρο Ερευνών για το Γυναικείο Ζήτημα (Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi) <http://kadinrastirmalari.istanbul.edu.tr/?p=282> (τελευταία πρόσβαση στις 20/6/2018)

¹²⁷² Ο δικτυακός τόπος ήταν: www.kssgm.gov.tr ο οποίος φαίνεται πλέον ανενεργός. Ο νέος νόμος 5251 λειτουργίας του προβάλλεται στη σελίδα της Προεδρίας της Μεγάλης Τουρκικής Εθνοσυνέλευσης: <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5251.html> (τελευταία πρόσβαση στις 20/6/2018)

¹²⁷³ Υπουργείο Οικογενειακών, Εργασιακών και Κοινωνικών Υπηρεσιών <https://www.ailevecalisma.gov.tr/> (τελευταία πρόσβαση στις 20/6/2018)

στην κυβέρνηση το οποίο από το 1991 συνδέθηκε απ' ευθείας με το Πρωθυπουργικό γραφείο. Ενώ, στις 4 Μαρτίου 1997 ιδρύθηκε ο Σύνδεσμος Υποστήριξης και Εκπαίδευσης Υποψηφίων Γυναικών (Kadın Adayları Destekleme ve Eğitim Derneği, KADER).¹²⁷⁴

Την ίδια χρονική περίοδο στις 13 Ιουνίου 1993 στην Τουρκία εξελέγη η πρώτη και η μόνη γυναίκα πρωθυπουργός μέχρι σήμερα η Tansu Çiller.¹²⁷⁵ Η Çiller εντάχθηκε στο κυβερνών κόμμα Κόμμα του Ορθού Δρόμου (Doğru Yol Partisi, DYP) το 1990. Την επόμενη χρονιά εξελέγη στο κοινοβούλιο και διορίστηκε υπουργός οικονομικών στην κυβέρνηση συνασπισμού με Πρωθυπουργό Süleyman Demirel. Αν και υποστήριζε μεγαλύτερη ιδιωτικοποίηση των κρατικών επιχειρήσεων και ισορροπημένο προϋπολογισμό, κατά τη διάρκεια της θητείας της ως υπουργός Οικονομικών το δημόσιο χρέος αυξήθηκε και η χώρα υπέστη υποβάθμιση της διεθνούς πιστοληπτικής ικανότητας της. Παραταύτα, η Tansu Çiller επελέγη για να αντικαταστήσει το Demirel ως πρωθυπουργό το 1993.

Από την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας μέχρι και τη δεκαετία του 90 η διαιρετική τομή στην πολιτική και στην κοινωνία της Τουρκίας ήταν η ίδια με αυτή του φεμινιστικού κινήματος, δηλαδή κεμαλιστές-μη κεμαλιστές. Ενώ, οι κοινωνικές εντάσεις θα συνεχιστούν πάνω στα δίπολα κοσμικοί-μη κοσμικοί (Laik-antilaik), προοδευτικοί-συντηρητικοί (ilerici-gerici), σύγχρονοι-παραδοσιακοί (modern-gelenekçi).¹²⁷⁶

4.2 Το 'θηλυκό' AK Parti

Ο επιθετικός προσδιορισμός του AK Parti που συνιστά και τον τεχνητό (ή τεχνικό για τις ανάγκες της συγγραφής) τίτλο της παρούσας ενότητας είναι απόρροια μιας συνεχούς συζήτησης στους κόλπους της τουρκικής κοινωνίας, γύρω από τον ρόλο και τη θέση της γυναίκας καθώς και της ώσμωσης μεταξύ Κοινωνικού, Πολιτικού και Θρησκευτικού. Μέσα λοιπόν στις αντίστοιχες συζητήσεις για το ρόλο του Ισλάμ στην

¹²⁷⁴ Οργανισμός για την υποστήριξη των Υποψηφίων Γυναικών στην Πολιτική <http://ka-der.org.tr/en/> (τελευταία πρόσβαση στις 20/6/2018) και στο Hanva Çaha, E. Sare Aydın, & Ömer Çaha (2014). *Değişen Türkiye'de Kadın*. İstanbul: KADEM, σ.37.

¹²⁷⁵ Η Tansu Çiller, αποφοίτησε από το Τμήμα Οικονομικών Επιστημών του Robert College και απέκτησε τη διδακτορική διατριβή της από το Πανεπιστήμιο Yale. Το 1978 έγινε επίκουρη καθηγήτρια και καθηγήτρια το 1983. Εγκυκλοπαίδεια Britannica: <https://www.britannica.com/biography/Tansu-Ciller> (τελευταία πρόσβαση στις 20/6/2018)

¹²⁷⁶ Güngör, Erol. (1993). *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul:Ötüken Yayınları, σ.22-23, 69.

Τουρκία, γενικότερα, και ειδικότερα για το θέμα της μαντήλας, είναι δυνατόν να παρατηρηθεί η τάση να δοθεί έμφαση στην αναγνώριση της πολιτιστικής διαφοράς που σχετίζεται με την ταξική ταξινόμηση και το φύλο. Η αυξανόμενη δημοτικότητα του ισλαμικού τρόπου ζωής εξηγείται ως απόκριση της περιφέρειας στην πολιτιστική ηγεμονία των κοσμικών, δυτικοποιημένων τμημάτων της κοινωνίας που ωφελούνται από την προσκόλλησή τους στο κεμαλικό καθεστώς. Έτσι ενώ φαίνεται το Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό Κόμμα (CHP) να αποτελεί τον κυριότερο υπερασπιστή των αξιών του ‘κέντρου’, το AK Parti παρουσιάζεται να είναι ο εκπρόσωπος των δυνάμεων της ‘περιφέρειας’.¹²⁷⁷

Οι συζητήσεις αυτές έχουν ως επίκεντρο τον διαχωρισμό (και αναλυτικά μιλώντας τη διαιρετική τομή) σε κέντρο-περιφέρεια, πλαίσιο που αποτελεί το υπόβαθρο των πολιτιστικών αναλύσεων της ανόδου της ισλαμικής επιρροής.¹²⁷⁸ Αυτό το πλαίσιο υποδηλώνει ότι η διαίρεση, ανάμεσα στο Κεμαλισμό, στο κοσμικό, προνομιούχο «κέντρο» και την «περιφέρεια» που ορίζονται από το ισλαμικό «κοινωνικό ήθος» αποτελεί τη θεμελιώδη πηγή της πολιτικής, οικονομικής, κοινωνικής και πολιτιστικής διαστρωμάτωσης στην Τουρκία.¹²⁷⁹ Όπως υποστηρίζει ο Haldun Gülalp, οι μελέτες που βασίζονται στη διάκριση μεταξύ κέντρου-περιφέρειας επικεντρώνονται σε έναν «πολιτιστικό αγώνα», μεταξύ του Κεμαλισμού, του δημοκρατικού κοσμικού «κέντρου» και της ισλαμικής «περιφέρειας», προκειμένου να αναλυθούν οι κοινωνικές και πολιτικές συγκρούσεις στην Τουρκία.¹²⁸⁰

Η διαίρεση αυτή μάς φέρνει πολύ κοντά στην προαναφερθείσα έννοια της «διαιρετικής τομής» που αν και προσιδιάζει στις δυτικές κοινωνίες, όπως προτάσσουν οι γεννήτορες της και σχετίζονται με τη Βιομηχανική Επανάσταση, εν τούτοις, όπως σκοπεύει η παρούσα εργασία μπορούν να επαναπλαισιωθούν στην περίπτωση της τουρκικής κοινωνίας ή καλύτερα του πολιτικού συστήματος της Τουρκίας. Με άλλα λόγια, αν η νεωτερικότητα (και αυτόματα και η μετανεωτερικότητα) δεν είναι μόνο δυτικό προνόμιο, τότε αδήριτα και οι διαιρετικές τομές μπορούν να βρεθούν και στην

¹²⁷⁷ Hale, W. & Özbudun, E. (2010). op. cit., σ.33.

¹²⁷⁸ Αναλυτικότερα βλέπε στο: Gülalp, Haldun (2003). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri*. İstanbul: Metis.

¹²⁷⁹ Mardin, Ş. (1973). “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?” *Daedalus*, 102(1), σ. 169–190.

¹²⁸⁰ Gülalp, Haldun (2003). op. cit.

περίπτωση της Τουρκίας, αποκτώντας το αντίστοιχο σημασιολογικό και πολιτικό περιεχόμενο.

Αναφερόμενοι, λοιπόν, στην εννοιολογική συγκρότηση «διαιρετική τομή» που οφείλει τη γέννηση της στους Lipset-Rokkan βλέπουμε ότι βασικές παράμετροι του θεωρητικού υποδείγματος είναι οι έννοιες της κοινωνικής ρήξης και του πολιτικού ανταγωνισμού. Ακριβώς σε αυτό το πλαίσιο, τα κόμματα συμβολίζουν ακριβώς τον διαμεσολαβητή αυτής της σύγκρουσης και το μέσο της ενσωμάτωσης.¹²⁸¹

Υπό αυτό το πρίσμα, μπορούμε να δούμε τη διαιρετική τομή που συνιστούσε στη νεωτερική Τουρκία ο ‘κεμαλισμός’ και στη μετανεωτερική Τουρκία ο ‘ερντογανισμός’. Εντούτοις, θα πρέπει να διευκρινιστεί πως και στις δύο περιπτώσεις τόσο ο Kemal όσο και ο Erdoğan αποτελούν φορείς μιας εποχής την οποία ‘έτυχε’ να σφραγίσουν με την προσωπικότητά του ο καθένας, αντίστοιχα. Η μετακίνηση της διαιρετικής τομής από τον κεμαλισμό-μη κεμαλισμό στον ερντογανισμό-μη ερντογανισμό, μαρτυρά ταυτόχρονα και την πολιτική ηγεμονία της δεύτερης έναντι της πρώτης. Συγκεκριμένα, το AK Parti έχει καταφέρει να επιβάλει έναν είδους ισλαμικό προσανατολισμό στον πολιτικό λόγο, τουλάχιστον των δύο μεγάλων αντιπολιτευόμενων κομμάτων της τουρκικής πολιτικής σκηνής, του κεμαλικού (CHP) και του εθνικιστικού (MHP) κόμματος. Ένα τέτοιο χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η πρόσφατη παραδοχή του προέδρου του κεμαλικού κόμματος (CHP) του Kemal Kılıçdaroğlu πως «πρέπει να διευθετηθεί πλέον το ζήτημα της γλώσσας της προσευχής (Ezan) και ότι θα πρέπει να διαβάζεται η προσευχή στα Αραβικά».¹²⁸²

¹²⁸¹ «Οι δύο πολιτικοί επιστήμονες επεξεργάστηκαν διεξοδικά το θεσμικό πλαίσιο, το οποίο προσδιορίζει τη δομή των συγκρούσεων (cleavages). Χρησιμοποίησαν την έννοια των «κατωφλίων» (thresholds) και διέκριναν τέσσερα διαφορετικά, από τα οποία και προσδιορίζεται η δομή των διαιρέσεων. Το πρώτο «κατώφλι» είναι αυτό της νομιμοποίησης (legitimation) και αναφέρεται στον προσδιορισμό των συγκρούσεων και των αντίστοιχων διαιρέσεων και στο βαθμό σύμφωνα με τον οποίο είναι δυνατή η άρθρωση διακριτών και συγκρουόμενων συμφερόντων χωρίς επικείμενες κυρώσεις. Το δεύτερο «κατώφλι» εξετάζει το βαθμό της ενσωμάτωσης (incorporation) στο πολιτικό σύστημα, ορίζοντας ποιες είναι οι συγκρουόμενες ομάδες που μπορούν να μετάσχουν στον πολιτικό ανταγωνισμό. Ως τρίτο κατώφλι αναφέρεται αυτό της περιορισμένης ή διευρυμένης αντιπροσώπευσης (representation) των συγκρουόμενων ομάδων. Το εύρος της αντιπροσώπευσης επηρεάζεται κυρίως από την αναλογική ή την πλειοψηφική κατεύθυνση του εκλογικού συστήματος. Το τέταρτο κατώφλι είναι αυτό της δύναμης της πλειοψηφίας (majority power) και αναφέρεται στις δυνατότητες μετασχηματισμού του θεσμικού πλαισίου λειτουργίας του πολιτικού συστήματος που έχει το κόμμα (ή ο συνασπισμός κομμάτων) που θα την κατακτήσει». Τεπέρογλου, Ευ. Χατζηπαντελής, Θ. & Ανδρεάδης, Ι. (2015). Μελέτη διαιρετικών τομών εκλογέων και υποψηφίων στο εθνικό και ευρωπαϊκό δίπολο: Συγκλίσεις και αποκλίσεις. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, [S.I.], v. 25, σ. 37-63. Διαθέσιμο και στο : <http://dx.doi.org/10.12681/sas.788>

¹²⁸² Selvi, Abdulkadir. *Kemal Kılıçdaroğlu: Ezan Arapça okunur*, Εφημερίδα Hürriyet <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/kemal-kilicdaroglu-ezan-arapca-okunur-41013246> (τελευταία πρόσβαση στις 1/2/2019)

Βλέπουμε δηλαδή ότι ακόμα και οι θεματοφύλακες της κοσμικότητας να υιοθετούν έτσι μια μετριοπαθή στάση αν όχι θετική, σε αντιδιαστολή προς μια παλαιότερη κόκκινη γραμμή του κόμματός του. Χρήζει διευκρίνισης ότι με τις μεταρρυθμίσεις του Mustafa Kemal, η προσευχή σε όλη τη Τουρκία διαβαζόταν στα τουρκικά. Κατά συνέπεια, με την παραπάνω παραδοχή του, ο Kılıçdaroğlu ουσιαστικά, κατά το μάλλον ή ήττον, καταστρατηγεί ή θέτει εν αμφιβόλω τις αρχές του κεμαλικού καθεστώτος.

Παρόμοια μετακίνηση της διαιρετικής τομής πάνω στον πολιτικό άξονα συναντούμε και στο φεμινιστικό κίνημα στην Τουρκία. Συγκεκριμένα, από το διαχωρισμό σε κεμαλίστριες-μη κεμαλίστριες και σε κοσμικές-μη κοσμικές, οδηγηθήκαμε στις ισλαμίστριες-μη ισλαμίστριες και ΑΚΠλήδες-μη ΑΚΠλήδες. Οι γυναίκες που δεν εκπροσωπήθηκαν και δεν εκφράστηκαν από το κεμαλικό καθεστώς φαίνεται πως εισέβαλαν δυναμικά στο δημόσιο χώρο και διεκδίκησαν το μερίδιο που τους αναλογεί όχι μόνο από τους άνδρες αλλά, και από το ήδη υπάρχον φεμινιστικό κίνημα της Τουρκίας. Από τη στιγμή που το Ισλάμ και η μαντήλα τέθηκε ως μεταβλητή στη συνάρτηση του φεμινιστικού κινήματος, τότε το αποτέλεσμα ήταν μια νέα μορφή φεμινιστικού λόγου που διευρυνόταν και απευθυνόταν στο προφίλ των θηλυκού γένους ψηφοφόρων του AK Parti. Εξ ου και έρχεται ως νέας πολιτικής και ανθρωπολογικής χροιά συνυποδήλωση ο επιθετικός προσδιορισμός «θηλυκό» στο AK Parti.

Ανιχνεύοντας τη συγκεκριμένη προβληματική διαγιγνώσκουμε ότι το AK Parti δεν είναι λίγες οι φορές που έχει κατηγορηθεί για αντί-γυναικεία πολιτική και συνακόλουθο αντί-γυνακείο πολιτικό λόγο. Μεταξύ των επικριτών του βρίσκονται τόσο οι πολιτικοί αντίπαλοι του κόμματος που έχουν έναν άλλο προσανατολισμό για το ζήτημα της γυναίκας (όπως είναι το πρότυπο που είχε επιβληθεί από τον Mustafa Kemal) όσο και πολλές δυτικές χώρες που αντιλαμβάνονται το ισλαμικό στοιχείο του κόμματος ως ένα στοιχείο καταπιεστικό για τις γυναίκες. Ένα τέτοιο παράδειγμα αντί-γυναικείου πολιτικού λόγου, σύμφωνα με κάποιους φεμινιστικούς κύκλους της Τουρκίας φαίνεται να εκφράζεται από τον Erdoğan, ο οποίος σε ομιλία του στο KADEM στις 24 Νοεμβρίου 2014 είχε δηλώσει:

«Αυτό που χρειάζονται οι γυναίκες δεν είναι η ισότητα, αλλά ίση αξία, με άλλα λόγια, δικαιοσύνη. Δεν μπορείτε να τοποθετήσετε τη γυναίκα και τον άνδρα σε ισότιμη θέση (Kadın ile erkeği eşit konuma getiremezsiniz). Η δημιουργία-φύση (στον λόγο του χρησιμοποιεί την αραβική λέξη του κορανίου fitra) τους είναι διαφορετική. Για

παράδειγμα, δεν μπορείτε να εφαρμόσετε τις ίδιες συνθήκες εργασίας για τους άνδρες και τις έγκυες γυναίκες. Δεν μπορείτε να έχετε μια μητέρα, που πρέπει να θηλάσει το παιδί της, για παράδειγμα, σε ισότιμη θέση, από κάθε άποψη, με έναν άνδρα που δεν έχει τέτοιες ευθύνες. Δεν γίνεται να απασχολούνται γυναίκες σε κάθε επάγγελμα, όπου εργάζονται οι άνδρες, όπως συνέβη σε παλαιότερα κομμουνιστικά καθεστώτα. Δώστε σε μια γυναίκα μια αξίνα και ένα φτυάρι, και κάντε την εργάτη. Αυτό δεν είναι δικαιοσύνη. Αντιτίθεται στην πιο λεπτή φύση της γυναίκας. Έτσι, δεν έκαναν στο παρελθόν στην Ανατολία; Έβαζαν μεγάλα ψάθινα καλάθια (με βάρος) στις πλάτες των φτωχών αγαπημένων μητέρων μας. Τι πέρασαν αυτές οι γυναίκες... Τραυματίστηκαν, στα χωράφια, σφάδαζαν στον πόνο... Τώρα θα έπρεπε τα πράγματα να συνεχίσουν έτσι; Όλα αυτά (συνέβησαν στις γυναίκες), ενώ οι άνδρες έπαιζαν χαρτιά και ζάρια σε καφενεία. Αυτά τα πράγματα έχουν συμβεί. Ως εκ τούτου, πρέπει να υιοθετήσουμε την έννοια της δικαιοσύνης αντί της ισότητας, δηλαδή, τη δικαιοσύνη, ως το πιο σημαντικό κριτήριο, το πιο σημαντικό σημείο αναφοράς. Η θρησκεία μας, το Ισλάμ, τοποθετεί τις γυναίκες σε μια ξεχωριστή θέση. Ποια είναι αυτή η ειδική θέση; Η μητρότητα. Η μητρότητα είναι μοναδική για τις γυναίκες. Είναι κάτι που δεν μπορεί να επιτευχθεί από τους άνδρες. Είναι το υψηλότερο επίπεδο... Μερικοί άνθρωποι το καταλαβαίνουν, ενώ άλλοι δεν μπορούν να το καταλάβουν. Για παράδειγμα, ορισμένες φεμινίστριες δεν είναι σε θέση να καταλάβουν πλήρως την έννοια της μητρότητας, γιατί δεν τη δέχονται».¹²⁸³

Η ομιλία αυτή του Erdoğan προκάλεσε πλήθος αντιδράσεων από κάποιες φεμινιστικές οργανώσεις της Τουρκίας και δημοσιεύτηκαν πολλά άρθρα κυρίως από τον ξένο τύπο που έφεραν ως τίτλο με μικρές παραλλαγές, πως ο Erdoğan είπε ότι οι γυναίκες δεν είναι ίσες με τους άνδρες.¹²⁸⁴ Σε αναλυτικό- επιστημονικό επίπεδο, διαπιστώνουμε πως η αντιπαράθεση του Erdoğan με μία μερίδα φεμινιστικών οργανώσεων αντανακλά

¹²⁸³ Σύλλογος Γυναικών και Δημοκρατίας (Kadın ve Demokrasi Derneği -KADEM): <http://kadem.org.tr/turkiye-cumhurbaskani-sayin-recep-tayyip-erdoganin-acilis-konusmasi-en/> (τελευταία πρόσβαση στις 1/1/2019)

¹²⁸⁴ BBC NEWS, *Turkey president Erdogan: Women are not equal to men*, 24/11/2014
<https://www.bbc.com/news/world-europe-30183711> (τελευταία πρόσβαση στις 1/1/2019)

T 24, *Dünya medyası, Erdoğan'ın 'kadın ve erkek eşit değildir' sözlerini nasıl yorumladı?*
<https://t24.com.tr/haber/dunya-medyasi-erdoganin-kadin-ve-erkek-esit-degildir-sozlerini-nasil-yorumladi.278264> (τελευταία πρόσβαση στις 1/1/2019)

Εφημερίδα Cumhuriyet, *Kadın ile erkeği eşit konuma getiremezsiniz, fitratına aykırı*
http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/148663/Kadin_ile_erkegi_esit_konuma_getiremezsiniz_fitratina_aykiri_.html (τελευταία πρόσβαση στις 10/1/2019)

ουσιαστικά τη διαφορετική ιδεολογική αφετηρία στη σκέψη του Erdoğan και στη σκέψη των φεμινιστριών. Το ενδιαφέρον στοιχείο στην υπόθεση αυτή είναι το γεγονός πως την ομιλία του αυτή ο Erdoğan την παρουσίασε στο Σύλλογο Γυναικών και Δημοκρατίας (Kadın ve Demokrasi Derneği -KADEM) που αποτελεί μια γυναικεία οργάνωση, με την οποία θα ασχοληθούμε εκτενέστερα παρακάτω. Σε αναλυτικό επίπεδο, φαίνεται πως ο Erdoğan δεν συμερίζεται τα αιτήματα του φεμινιστικού κινήματος, καθώς κατηγορεί τις φεμινίστριες πως αντιτίθενται στο πιο σημαντικό κομμάτι της γυναικείας φύσης που είναι η μητρότητα.

Εκείνες με τη σειρά τους βλέπουν στον πολιτικό λόγο του Erdoğan μια αντί-γυναικεία διάθεση, εφόσον τα επιχειρήματά του στηρίζονται στο Ισλάμ, το οποίο ως θρησκεία είναι εγγενώς πατριαρχική. Ακόμα κι αν μας ξενίζει το γεγονός πως την ομιλία του ο Erdoğan τη παρουσίασε στα ευήκοα ώτα μιας γυναικείας οργάνωσης, θα πρέπει να λάβουμε υπόψιν μας πως το AK Parti παρέσυρε τη διαιρετική τομή της πολιτικής σε μια πιο ισλαμική ρητορική και κατά συνέπεια συμπαρέσυρε και το φεμινιστικό κίνημα σε αυτό το πλαίσιο.

Συγκεκριμένα, στο πολιτικό επίπεδο, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως το φεμινιστικό κίνημα στην Τουρκία, μέχρι την άνοδο του AK Parti στην εξουσία, εκπροσωπούσαν κυρίως από τις κεμαλίστριες, οι οποίες είχαν εξοβελίσει τον παράγοντα της θρησκείας από τον λόγο τους, όπως άλλωστε είχε πράξει και ο Kemal. Ο ‘κεμαλικός’ φεμινισμός είχε τα χαρακτηριστικά που ευρωπαϊκού-γαλλικού φεμινιστικού μοντέλου, όπως παρουσιάστηκε στο θεωρητικό τμήμα της εργασίας, σε προηγούμενο κεφάλαιο. Αντίθετα, μέσα από τη θέση του Erdoğan, όπως παρουσιάζεται στην ομιλία του, σε αυτό το ζήτημα, εκπροσωπούνται όλες οι μουσουλμάνες γυναίκες που ήταν αποκλεισμένες από την προηγούμενη κατάσταση. Συνεπώς, όταν αναπόφευκτα το Ισλάμ ήρθε σε επαφή με τα αιτήματα των μουσουλμάνων γυναικών στη Τουρκία, το φεμινιστικό κίνημα με τη μέχρι πρότινος μορφή του έπαψε να αποτελεί ζητούμενο. Άλλωστε, το AK Parti που επεδίωκε να απλώσει την πολιτική του ηγεμονία σε όλα τα επίπεδα, δεν ήταν δυνατόν να αφήνε το πεδίο των γυναικών ανεπηρέαστο. Ενώ, λοιπόν, τα αιτήματα των γυναικών στην Τουρκία παραμένουν, ο τρόπος διαχείρισης αλλάζει. Και από τον κεμαλικό φεμινισμό η τουρκική κοινωνία μετατοπίζεται στον ισλαμικό φεμινισμό ή στη μεταμοντέρνα εκδοχή του.

Θα πρέπει να υπογραμμίσουμε πως αυτό συμβαίνει γιατί στην εποχή της ευρωκεντρικής νεωτερικότητας το ‘κεμαλικό καθεστώς βλέπει’ το φεμινιστικό κίνημα,

ολιστικά, μέσα σε αυστηρά οριοθετημένο πλαίσιο, ενώ στην εποχή της μετανεωτερικότητας το 'ερντογανικό καθεστώς βλέπει' το φεμινιστικό κίνημα εξατομικευμένα και κατακερματισμένο σε επιμέρους στόχους και πεδία, που 'εξυπηρετούν' το άτομο.

Κατεξοχήν, μέσα από το πρίσμα της θεωρητικής ανάλυσης της εργασίας, μπορούμε θεμιτά να υποστηρίξουμε πως με διάυλο το AK Parti 'άνοιξε' χώρο στην τουρκική κοινωνία για τη διαμόρφωση ενός 'Ισλαμικού Φεμινισμού', με τα χαρακτηριστικά που εξηγήσαμε σε προηγούμενα κεφάλαια. Είτε το AK Parti συναινεί, είτε όχι στην τελευταία απόφαση, το σίγουρο είναι πως, επί δικής του διακυβέρνησης, εμφανίστηκε στην Τουρκία αυτή η νέα τάση της φεμινιστικής θεολογίας, πράγμα που σύμφωνα με τη γράφουσα δεν είναι τυχαίο. Κι αυτό γιατί ακόμα και αν δεν είναι επίτευγμα του κόμματος η τάση της φεμινιστικής θεολογίας στο φεμινιστικό κίνημα, τελικά η εν γένει κοινωνικό-πολιτική μετασχηματιστική πολιτική που ακολούθησε το AK Parti γέννησε την ανάγκη για την εμφάνισή του. Αξίζει να αναφερθεί πως η γυναικεία οργάνωση που φέρει στοιχεία από αυτόν το νέο προσανατολισμό του φεμινισμού στην Τουρκία είναι ο σύλλογος 'Πλατφόρμα των Γυναικών της Πρωτεύουσας' (Başkent Kadın Platformu Derneği) του οποίου ιδρυτικό μέλος ήταν και η Hidayet Şefkatli Tuksal, στο βιβλίο της οποίας αφιερώνουμε εκτενή αναφορά και ανάλυση στην παρούσα διατριβή.¹²⁸⁵

Πέρα από την όποια ανάλυση λόγου της ομιλίας του Τούρκου προέδρου και τις ρητορικές του αναφορές για τη θέση της γυναίκας, η επίσημη τοποθέτηση του AK Parti, σχετικά με τη θέση της γυναίκας στην τουρκική κοινωνία αντανakλάται αρχικά στο πρόγραμμα του κόμματος. Τόσο το καταστατικό όσο και το πρόγραμμα του AK Parti κατέχει ξεχωριστό τμήμα για τις γυναίκες. Συγκεκριμένα, όσον αφορά στο καταστατικό του κόμματος που ρυθμίζει τη λειτουργία του κόμματος, παρατηρούμε ότι το έβδομο τμήμα του καταστατικού, όπου ξεκινά η διευθέτηση για τη λειτουργία των υποστηρικτικών οργάνων του κόμματος, αφιερώνεται στις οργανώσεις γυναικών και νεολαίας.¹²⁸⁶ Οι αποφάσεις από τα συνέδρια των γυναικείων οργανώσεων του κόμματος που διεξάγονται με τη συμμετοχή γυναικών του κόμματος από ολόκληρη την Τουρκία, κατατίθενται στα κεντρικά όργανα του κόμματος, ενώ παράλληλα στο

¹²⁸⁵ Σύλλογος 'Πλατφόρμα των Γυναικών της Πρωτεύουσας' (Başkent Kadın Platformu Derneği) <http://www.baskentkadin.org/tr/?p=190> (πρόσβαση στις 14/2/2019)

¹²⁸⁶ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

ίδιο συνέδριο εκλέγονται με ψηφοφορία και οι αντιπρόσωποι σε επίπεδο κόμματος.¹²⁸⁷

«Ωστόσο, οι ενστάσεις για τις εκλογές και τα συμπεράσματά τους, διευθετούνται από το ανώτατο διοικητικό συμβούλιο του κόμματος εντός δύο ημερών».¹²⁸⁸

Όσον αφορά στο πρόγραμμα του κόμματος στην πέμπτη ενότητα (V) που τιτλοφορείται ‘Κοινωνική Πολιτική’, το έβδομο χωρίο τιτλοφορείται ‘Γυναίκα’. Αυτό το κομμάτι αποτελεί την πολιτική του AK Parti αναφορικά με τις γυναίκες. Συγκεκριμένα αναφέρει:

«Οι γυναίκες, όχι μόνο γιατί αποτελούν το μισό της κοινωνίας μας, αλλά πάνω από όλα γιατί δραστηριοποιούνται πρωτίστως στην ανατροφή ατόμων και υγιών γενεών, είναι θέμα προτεραιότητας για το κόμμα μας να αντιμετωπίζει κάθε είδους πρόβλημα που συσσωρεύεται ως αποτέλεσμα της παραμέλησης των ετών (για εκείνες).

Συνεπώς:

- Θα ληφθούν όλα τα απαραίτητα μέτρα για την ενθάρρυνση της συμμετοχής των γυναικών στη δημόσια ζωή.
- Οι γυναίκες θα ενθαρρυνθούν να συμμετάσχουν στο κόμμα μας και να διαδραματίσουν ενεργό ρόλο στην πολιτική.
- Θα υποστηριχθούν οι ενώσεις, τα ιδρύματα και οι μη κυβερνητικές οργανώσεις που σχετίζονται με τις γυναίκες. Θα συνεργαστούμε με αυτούς τους οργανισμούς, κατά τη θέσπιση νομικών ρυθμίσεων που αφορούν τις γυναίκες.
- Η πρόληψη της βίας κατά των γυναικών και της σεξουαλικής και οικονομικής κακομεταχείρισης θα είναι μεταξύ των πολιτικών προτεραιοτήτων του κόμματός μας.
- Θα διεξαχθούν εργασίες ενημέρωσης και πρόληψης σε περιοχές, όπου οι γυναικείες αυτοκτονίες, τιμωρίες και φόννοι τιμής είναι κοινές κατά των γυναικών και των οικογενειών τους.
- Οι τοπικές αρχές θα ενθαρρυνθούν να ασχοληθούν με τα ζητήματα των γυναικών. Θα πραγματοποιηθούν εκπαιδευτικά προγράμματα, κατάλληλα για τις ανάγκες και τα προβλήματα των κοριτσιών που ζουν σε αγροτικές περιοχές και θα υποστηριχθούν οι μη κυβερνητικές οργανώσεις που εργάζονται πάνω σε

¹²⁸⁷ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

¹²⁸⁸ Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

αυτό το ζήτημα. Θα εφαρμοστούν πολιτικές για την αύξηση του ποσοστού σχολικής φοίτησης των κοριτσιών, θα αρθούν τα εμπόδια στην εκπαίδευση τους και θα διεξαχθούν μελέτες για την ευαισθητοποίηση των οικογενειών τους, ιδίως στις αγροτικές περιοχές.

- Θα διασφαλιστεί η εφαρμογή των αρχών που θεσπίζονται από τη Σύμβαση για την Εξάλειψη όλων των μορφών Διακρίσεων κατά των γυναικών.
- Θα καταβληθούν προσπάθειες για να εξασφαλιστεί ότι οι γυναίκες που ασχολούνται με τα οικιακά θα λαμβάνουν κοινωνική ασφάλιση. Θα δημιουργηθούν νέες θέσεις απασχόλησης για τις γυναίκες, με σεβασμό παράλληλα στη δουλειά των γυναικών μέσα στο σπίτι.
- Θα δημιουργηθούν προγράμματα για την προστασία των γυναικών που στερούνται οικονομικής υποστήριξης ή που εκτίθενται σε βία.
- Στη νομοθεσία μας, θα καταργούνται οι διατάξεις που εισάγουν διακρίσεις εις βάρος των γυναικών.
- Η κοινωνική ασφάλιση και οι συνθήκες εργασίας θα βελτιωθούν, λαμβάνοντας υπόψη την επαγγελματική ζωή, τις παιδικές και οικογενειακές ευθύνες των γυναικών». ¹²⁸⁹

Αναλύοντας τα προαναφερθέντα τμήματα του Προγράμματος, διαπιστώνουμε πως τόσο το καταστατικό του κόμματος όσο και το πρόγραμμα στηρίζουν την ενεργό συμμετοχή των γυναικών στην πολιτική τόσο σε τοπικό όσο και σε εθνικό επίπεδο. Επιπλέον, και τα δύο κείμενα δίνουν ώθηση στις γυναίκες να είναι δραστήριες, ενώ ακόμα τις επιφορτίζουν με το καθήκον της ανατροφής των επόμενων γενεών, γεγονός που αντανακλά τον συντηρητικό χαρακτήρα του κόμματος, καθώς το καθήκον της ανατροφής το επωμίζεται εξολοκλήρου η γυναίκα.

Παράλληλα, το κόμμα δεσμεύεται, μέσω του προγράμματός του, για συνεργασία με ΜΚΟ που στόχο έχουν την υποστήριξη και ενημέρωση των γυναικών, γύρω από σημαντικά θέματα που τις αφορούν, όπως είναι τα εγκλήματα τιμής, η ενδο-οικογενειακή βία, ο γυναικείος αναλφαριθμητισμός και όσα ακόμα συνιστούν εμπόδια για το γυναικείο ζήτημα. Το πρόγραμμα, συν τοις άλλοις, περιλαμβάνει και την οικονομική

¹²⁸⁹Σύλλογος Γυναικών και Δημοκρατίας (Kadın ve Demokrasi Derneği -KADEM): <http://kadem.org.tr/> και στο Καταστατικό του Ak Parti: <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 20/9/2017)

στήριξη των γυναικών, αλλά και την κοινωνική ασφάλιση των γυναικών που εργάζονται στο σπίτι.

Τούτων δοθέντων και όπως εύλογα γίνεται κατανοητό, στη νίκη του AK Parti στις εκλογές, η συμβολή των γυναικών ήταν καθοριστική. «Ο Erdoğan, ένας από τους ιδρυτές του κόμματος και ένας από αυτούς που είχαν την πιο σημαντική επιρροή στην ίδρυση των Γυναικείων Επιτροπών (Hanımlar Komisyonları), το 1987, ενώ την περίοδο του κόμματος Ευημερίας (Refah Partisi), γνώριζε πολύ καλά την ήπια ισχύ των γυναικών και λόγω της πολιτικής του εμπειρίας στο κόμμα Ευημερίας. Ωστόσο, (για το AK Parti) η ίδρυση των Γυναικείων Κομματικών Οργανώσεων (Kadın Kolları) έμεινε ως εκκρεμότητα, μετά τη διενέργεια των γενικών εκλογών, και έτσι στις 19 Φεβρουαρίου 2003, το Αρχηγείο του κόμματος, αφού ολοκλήρωσε την ίδρυση των Γυναικείων Οργανώσεων του κόμματος, διόρισε ως επικεφαλής την Selma Aliye Kavaf».¹²⁹⁰ Παράλληλα το AK Parti, στις 12 Οκτωβρίου 2003, στο συνέδριο του Κόμματος αποφάσισε το 20% τουλάχιστον των μελών της Κεντρικής Επιτροπής Απόφασης και Διοίκησης του Κόμματος (MKYK) να είναι γυναίκες, και έτσι μετά την απόφαση αυτή, δέκα γυναίκες αντιπρόσωποι συμμετείχαν στη διοίκηση του κόμματος.¹²⁹¹

Το κόμμα, εκτός των άλλων, κατά την περίοδο 2002-2007, έκανε αποφασιστικά βήματα με σκοπό να οδηγήσει τη χώρα προς την ένταξή της στην Ευρωπαϊκή Ένωση. «Αυτή την περίοδο, που ξεκίνησαν οι διαπραγματεύσεις πλήρους ένταξης, δόθηκε ιδιαίτερη σημασία στο ζήτημα της ισότητας των φύλων, το οποίο αποτελεί μία από τις σημαντικές πολιτικές που διατηρεί η Ευρωπαϊκή Ένωση επί σειρά ετών. Στο πλαίσιο αυτής της σπουδαιότητας, το κόμμα AK Parti προχώρησε σε σημαντικές μεταρρυθμίσεις, αναφορικά με τις γυναίκες, την περίοδο της πρώτης του θητείας».¹²⁹² Ενδεικτικό αυτής της προσπάθειας είναι το εξής: «στις 30 Ιουλίου 2002 η Μεγάλη Τουρκική Εθνοσυνέλευση (TBMM) ενέκρινε το (προαιρετικό) Πρωτόκολλο της Σύμβασης για την Έξάλειψη όλων των Μορφών Διακρίσεων, κατά των Γυναικών» (CEDAW-OP),¹²⁹³ και ολοκλήρωσε τις αντίστοιχες διαδικασίες, μέσα από την

¹²⁹⁰ Altuntas, Nezahat & Demirkanoglu, Yahya (2017). Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Kadına İlişkin Söylem ve Politikalarına Bakış: Muhafazakâr Demokratlıktan Muhafazakârlığa Doğru Evrilişin İzdüşümleri, στο *Akademik yaklaşımlar dergisi/ Journal of academic approaches*, İlk Bahar, Cilt: 8 Sayı:1, σ.73. Διαθέσιμο και στο <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/316233> (πρόσβαση στις 20/4/17)

¹²⁹¹ Altuntas, Nezahat & Demirkanoglu, Yahya (2017). *ibid.*

¹²⁹² Altuntas, Nezahat & Demirkanoglu, Yahya (2017). *op. cit.*, σ.74.

¹²⁹³ «Η Τουρκία, το 1979 αποδέχτηκε τη Σύμβαση των Ηνωμένων Εθνών για την εξάλειψη όλων των μορφών διακρίσεων κατά των γυναικών (CEDAW), η οποία υπεγράφη το 1985 και τέθηκε σε ισχύ το

κατάθεση στις 29 Οκτωβρίου 2002 στα Ηνωμένα Έθνη των σχετικών απαιτούμενων εγγράφων. Σε αυτό το πλαίσιο, η Τουρκία έγινε συμβαλλόμενο μέρος του Πρωτοκόλλου και, ως εκ τούτου το γεγονός αυτό τής επέβαλλε -σε εθνικό επίπεδο- το αντίστοιχο δεσμευτικό πλαίσιο. Ακριβώς το Πρωτόκολλο που τέθηκε σε ισχύ στην Τουρκία, παρέχει το δικαίωμα αναφοράς ή καταγγελίας στην ‘Επιτροπή της Σύμβασης για την Εξάλειψη όλων των Μορφών Διακρίσεων κατά των Γυναικών’ τόσο για περιπτώσεις που σχετίζονται με γυναικείες ομάδες όσο και με μεμονωμένες περιπτώσεις. Και τούτο διότι, η επιτροπή είναι σε θέση να διεξάγει σοβαρές και συστηματικές έρευνες στις χώρες που είναι συμβαλλόμενα μέρη του πρωτοκόλλου, όσον αφορά στις παραβιάσεις των δικαιωμάτων των γυναικών».¹²⁹⁴

Παρενθετικά, αξίζει να σημειωθεί, πως μια σημαντική ενέργεια -απόρροια της συμμόρφωσης της Τουρκίας με την Ευρωπαϊκή Ένωση- είναι η σύσταση της Γενικής Διεύθυνσης για τη Θέση των Γυναικών (KSGM) το 1990 και στη συνέχεια μέσα στο ίδιο έτος, η δημιουργία του Ιδρύματος Οικογενειακών Ερευνών (Aile Araştırma Kurumu).¹²⁹⁵ Όπως φαίνεται από αυτούς τους δύο θεσμούς, από τη μια πλευρά, η Τουρκία θα ενδυναμώσει το ρόλο των γυναικών, ως απαίτηση των διεθνών συμβάσεων, ενώ από την άλλη πλευρά επιδιώκει την προστασία και την ενίσχυση του θεσμού της οικογένειας.¹²⁹⁶

Στις 29 Μαρτίου 2003 με την υπ.αρ. 25063 έγκριση του Πρωθυπουργού που δημοσιεύτηκε στην Εφημερίδα της Κυβερνήσεως, συστάθηκε η Διεύθυνση για τη Θέση και τα Προβλήματα της Γυναίκας (Kadının Statüsü ve Sorunları Müdürlüğü) που ανήκε στο Υπουργείο Εργασίας και Κοινωνικών Ασφαλίσεων, η οποία συνδέθηκε

1986. Η CEDAW ορίζει ότι οι συμβαλλόμενες χώρες πρέπει να αναφέρουν την πρόοδο που έχουν σημειώσει στην επιτροπή της CEDAW ανά τετραετία. Η Τουρκία υπέβαλε την πρώτη της έκθεση το 1990». Havva Çaha, E. Sare Aydın, & Ömer Çaha (2014). op. cit., σ.41. Αναλυτικά για τις ημερομηνίες υπογραφής της Σύμβασης των Ηνωμένων Εθνών για την εξάλειψη όλων των μορφών διακρίσεων κατά των γυναικών (CEDAW) και του προαιρετικού Πρωτοκόλλου (CEDAW-OP) βλέπε στο δικτυακό τόπο των Ηνωμένων Εθνών: <http://www.un.org.tr/humanrights/en/ratification-status> (τελευταία πρόσβαση στις 10/1/2019)

¹²⁹⁴ Özdemir, H. & Demirkanoglu, Y. (2014). Helsinki Zirvesi’nden günümüze Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne üyelik sürecinin ülkedeki kadın politikalarına etkileri, Uludağ Üniversitesi, *İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi/ Uludağ Journal of Economy and Society*, Cilt:M Vol.: XXXIII, Sayı: 2, σ. 110. Διαθέσιμο και στο: http://eyupakin.weebly.com/uploads/1/0/8/9/10890279/124_rev1.pdf (3/1/2019).

¹²⁹⁵ Σύλλογος Γυναικών και Δημοκρατίας (Kadın ve Demokrasi Derneği -KADEM) <http://kader.org.tr/en/> και Havva Çaha, E. Sare Aydın, & Ömer Çaha (2014). op. cit., σ.41.

¹²⁹⁶ Σύλλογος Γυναικών και Δημοκρατίας (Kadın ve Demokrasi Derneği -KADEM) <http://kader.org.tr/en/> και στο Havva Çaha, E. Sare Aydın, & Ömer Çaha (2014). op. cit., σ.41.

απευθείας στο Πρωθυπουργικό γραφείο και άρχισε να λειτουργεί ως Γενική Διεύθυνση για τη Θέση των Γυναικών (Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü-KSGM).^{1297 1298}

Μεταξύ των μεταρρυθμίσεων που έλαβαν χώρα την πρώτη περίοδο διακυβέρνησης του AK Parti και υπό την 'πίεση' της Ευρωπαϊκής Ένωσης υπήρξαν ουσιαστικές προσαρμογές στο νομικό και νομοθετικό πλαίσιο. Ξεδιπλώνοντας το νήμα αυτών των νομοθετικών πρωτοβουλιών που αφορούσαν τη θέση της γυναίκας, βλέπουμε ότι η Τουρκία, για να διασφαλίσει την ισότητα μεταξύ γυναικών και ανδρών έκανε ένα σημαντικό βήμα με την αναθεώρηση του Αστικού Κώδικα. Τα άρθρα του παλαιού Αστικού Κώδικα, τα οποία ήταν 'προβληματικά' όσον αφορά στις σχέσεις των δύο φύλων, αναδιατάχθηκαν με τον νέο Αστικό Κώδικα, ο οποίος τέθηκε σε ισχύ το 2002.¹²⁹⁹

«Δεδομένου ότι ο προηγούμενος Αστικός Κώδικας έλαβε υπόψη το όνομα του ιδιοκτήτη του ακινήτου, σε περίπτωση τερματισμού του γάμου, οι γυναίκες δεν μπορούσαν να διεκδικήσουν δικαιώματα ακόμη και σε κοινά αγαθά. Για το λόγο αυτό, στον νέο Αστικό Κώδικα, εγκαταλείφθηκε η 'αρχή του διαχωρισμού των αγαθών' (mal rejimi ayrılığı) και υιοθετήθηκε η 'αρχή της συμμετοχής στα αποκτηθέντα αγαθά' (edinilmiş mallara katılım). Έτσι, σε περίπτωση διαζυγίου, οι γυναίκες προστατεύθηκαν από το να γίνουν θύματα και μπόρεσαν να αποκτήσουν ίσα μερίδια από τα αγαθά που κέρδισαν κατά τη διάρκεια του γάμου τους».¹³⁰⁰

Παράλληλα, με τον εκσυγχρονισμό, συμβαίνουν και ριζικές αλλαγές στη δομή της οικογένειας, καθώς τα ποσοστά των γάμων μειώνονται στις χώρες του ΟΟΣΑ, ενώ τα ποσοστά των διαζυγίων αυξάνονται. Συγκεκριμένα, στην Τουρκία, «τη δεκαετία του 1970, 8 στους 1000 ανθρώπους παντρεύονταν, αλλά το ποσοστό αυτό μειώθηκε στους 5 το 2009... Η Τουρκία θεωρείται επίσης ότι είχε και ραγδαία αύξηση του ποσοστού των διαζυγίων. Ο αριθμός των διαζευγμένων ζευγαριών το 2000 ήταν 35.862 και το 2011 έφτασε τα 120.117».¹³⁰¹

Η αύξηση, ωστόσο, των διαζυγίων δεν επηρέασε αρνητικά και στα ποσοστά των γεννήσεων στην Τουρκία, όπως θα περίμενε κανείς. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με

¹²⁹⁷ Γενική Διεύθυνση για τη Θέση των Γυναικών (Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü-KSGM) <https://kadininstatusu.aile.gov.tr/genel-mudurumuz> (25/2/2018).

¹²⁹⁸ Altuntas, Nezahat & Demirkanoglu, Yahya (2017). op. cit., σ.76.

¹²⁹⁹ Havva Çaha, E. Sare Aydın, & Ömer Çaha (2014). ibid, σ.42.

¹³⁰⁰ Ibid, σ.42.

¹³⁰¹ Havva Çaha, E. Sare Aydın, & Ömer Çaha (2014). ibid, σ.42 και (υποσημείωση 53).

επίσημα στοιχεία, το 98% των γυναικών ηλικίας 45-49 ετών έχουν τουλάχιστον ένα παιδί.¹³⁰² Άλλωστε είναι γνωστές οι παραινέσεις του Erdoğan στον τουρκικό λαό πως πρέπει να έχουν ‘τουλάχιστον 3 παιδιά’¹³⁰³ για να γίνει η Τουρκία μια δυνατή πληθυσμιακά χώρα. Ενώ μερικά χρόνια αργότερα παροτρύνει για 5 παιδιά λέγοντας: «όχι 3 αλλά 5 παιδιά να κάνετε. Εσείς είστε το μέλλον της Ευρώπης».¹³⁰⁴

Στη βάση των τελευταίων το όποιο κριτικό πρίσμα δεν μπορεί να μην θεωρήσει ότι η αναπαραγωγική διαδικασία τίθεται στην υπηρεσία της πολιτικής σκοπιμότητας και της πληθυσμιακής υπεροχής. Φυσικά μια τέτοια προτροπή, εκ μέρους του Erdoğan, σε καμιά περίπτωση δεν γίνεται με βάση το γυναικείο κίνημα. Η δημογραφική πολιτική της χώρας δεν αποτελεί άλλοθι σε καμιά περίπτωση για την εργαλειοποίηση της γυναίκας, για να κάνει τα παιδιά που θέλει ή που δεν θέλει κάποιος. Μια τέτοια παρότρυνση-προτροπή από το στόμα του Erdoğan, εν είδει ‘προστατευτικής αγάπης’¹³⁰⁵ τελικά, αντιτίθεται στο αυτεξούσιο των γυναικών και σύμφωνα με το γυναικείο κίνημα, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως αποτελεί ‘οπισθοχώρηση’ στην πολιτική ισότητα των δύο φύλων που φαίνεται πως υιοθετεί το AK Parti.

Στην ίδια κατεύθυνση, ένα σημαντικό για την τουρκική κοινωνία ζήτημα είναι αυτό με τις ‘ανήλικες νύφες’, κυρίως στις περιοχές της νοτιοανατολικής Τουρκίας. Τα κορίτσια σε αυτές τις περιοχές παντρεύονται σε πολύ νεαρή ηλικία. «Ο νέος Αστικός Κώδικας της Τουρκίας οριοθέτησε την ηλικία του γάμου για να εμποδίσει τα παιδιά να παντρευτούν σε νεαρή ηλικία. Η μικρότερη ηλικία γάμου για τα κορίτσια είναι 17 ετών πάντα με τη συγκατάθεση των γονέων, ενώ με απόφαση του δικαστηρίου το ηλικιακό όριο ορίστηκε στα 16 έτη».¹³⁰⁶ Η ρύθμιση του θέματος από το νόμο ασφαλώς δεν αρκεί, αλλά σίγουρα αποτελεί μία ακόμα δικλείδα ασφαλείας για την προστασία των κοριτσιών αυτών.

¹³⁰² Havva Çaha, E. Sare Aydın, & Ömer Çaha (2014). *ibid*, σ.43.

¹³⁰³ NTV, *Erdoğan: İş isten geçmeden en az 3 çocuk*, 10/10/2009 <https://www.ntv.com.tr/turkiye/erdogan-is-isten-gecmeden-en-az-3-cocuk,ZEQhCeWHVks06IEDhd72Ng> (τελευταία πρόσβαση στις 20/1/2019)

¹³⁰⁴ CNN TÜRK, *Erdoğan gurbetçilere seslendi: 3 değil 5 çocuk yapın*, 17/03/2017 <https://www.cnnturk.com/turkiye/erdogan-gurbetçilere-seslendi-3-degil-5-cocuk-yapin> (τελευταία πρόσβαση στις 20/1/2019)

¹³⁰⁵ Αθανασίου, Α. (2012). *Η κρίση ως ‘κατάσταση έκτακτης ανάγκης’ κριτικές και αντιστάσεις*. Αθήνα: Σαββάλας, σ.12.

¹³⁰⁶ Havva Çaha, E. Sare Aydın, & Ömer Çaha (2014). *ibid*, σ.44.

Η ενδοοικογενειακή βία αποτελεί ένα ακόμα σοβαρό πρόβλημα που η τουρκική κοινωνία έχει να αντιμετωπίσει. Το Ίδρυμα ‘Morçati Vakfi’¹³⁰⁷ είναι ένας σημαντικός θεσμός που συλλέγει στοιχεία για την ενδοοικογενειακή βία στην Τουρκία. Από τις γυναίκες που απευθύνθηκαν στο ίδρυμα, «το 83% δήλωσαν ότι βίωσαν σωματική βία και το 73% ότι υπέστη συναισθηματική βία. Σε έρευνα που διενεργήθηκε το 2010, σε όλη την Τουρκία, με πρωτοβουλία της ‘Γενικής Διεύθυνσης για τη Θέση της Γυναίκας’ (Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü), με θέμα την ενδοοικογενειακή βία, το 39,3% των γυναικών φαίνεται να απάντησε πως έχει πέσει θύμα σωματικής βίας, σε κάποια περίοδο της ζωής του από έναν σύντροφο ή από τον σύζυγο. Το ποσοστό των γυναικών που βίωσαν σωματική βία τους τελευταίους 12 μήνες είναι 9,9%. Σύμφωνα με την ίδια μελέτη, το ποσοστό των γυναικών που ανέφεραν ότι είχαν υποστεί σεξουαλική βία κάποια στιγμή στη ζωή τους ήταν 15,3%, ενώ το ποσοστό αυτό για τους τελευταίους 12 μήνες ήταν 7%. Αυτή η έρευνα έδειξε επίσης ότι η σωματική βία και η σεξουαλική ή ψυχολογική κακοποίηση υπήρξαν ταυτόχρονα σε πολλές περιπτώσεις».¹³⁰⁸

Μια σημαντική εξέλιξη της περιόδου διακυβέρνησης του AK Parti, είναι ο νόμος 4787 για την ίδρυση των Οικογενειακών Δικαστηρίων ‘Aile Mahkemeleri’, ο οποίος τέθηκε σε ισχύ στις 9 Ιανουαρίου 2003.¹³⁰⁹ Τα Οικογενειακά Δικαστήρια που θεσπίστηκαν με τον παρόντα νόμο για αγωγές που απορρέουν από το οικογενειακό δίκαιο είναι επίσης υποχρεωμένα μεταξύ άλλων:

- «Να προειδοποιούν τους συζύγους για τις υποχρεώσεις που απορρέουν από την ένωση του γάμου και να επιδιώκει τον συμβιβασμό, όταν είναι απαραίτητο.
- Να λαμβάνουν τα απαραίτητα μέτρα για την προστασία της οικονομικής ύπαρξης της οικογένειας ή για την εκπλήρωση των οικονομικών υποχρεώσεων που απορρέουν από την ένωση γάμου.
- Να λαμβάνουν τα απαραίτητα μέτρα για την υποχρέωση του ποσού της διατροφής των ανηλίκων.

¹³⁰⁷ Ίδρυμα Καταφύγιο Γυναικών ‘Mor Çati Kadın Sığınağı Vakfi’ <https://www.morcati.org.tr/en/>

¹³⁰⁸ Havva Çaha, E. Sare Aydın, & Ömer Çaha (2014). op. cit., σ.51-52.

¹³⁰⁹ Γυναικείες οργανώσεις του AK Parti. AK Parti İktidarında Kadın, Genel Merkez Kadın Kolları <http://www.akparti.org.tr/media/272060/ak-parti-iktidarinda-kadin.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 11/1/2019)

- Να αναλαμβάνουν την επιμέλεια ανηλίκου από τη μητέρα ή τον πατέρα, όταν η σωματική και πνευματική του ανάπτυξη που απειλείται ή εγκαταλείπεται».¹³¹⁰

Παράλληλα, στις 22 Μαΐου 2003 θεσπίστηκε ο νέος εργατικός νόμος 4857, ο οποίος είχε στόχο τη διασφάλιση της ισότητας, μεταξύ των φύλων, όσον αφορά στην απασχόληση, την επαγγελματική κατάρτιση, τις συνθήκες προαγωγής και εργασίας, ενώ με τον ίδιο νόμο προστατευόταν και η εργαζόμενη μητέρα.¹³¹¹ Βάσει του ίδιου νόμου, η γυναίκα, κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης της, προβλέπεται να έχει τακτικές άδειες, ώστε να επισκέπτεται το γιατρό της, ενώ παράλληλα, χωρίς κάποια μείωση στο μισθό της και με ιατρική βεβαίωση από γιατρό, να μπορεί να αιτηθεί να απασχοληθεί σε πιο ‘ελαφριές’ εργασίες στη δουλειά της, χωρίς οποιαδήποτε αλλαγή στο μισθό της.¹³¹² Παρομοίως, για τις μητέρες που εργάζονται και θηλάζουν τα μωρά τους προβλέπεται συνολικά μιάμιση ώρα ‘άδεια θηλασμού’ (süt izni) τη μέρα από τη δουλειά τους, όποια στιγμή αποφασίσουν, μέσα στο ωράριο εργασίας τους με σκοπό να ανταποκριθούν στις ανάγκες του θηλασμού.¹³¹³ Επιπρόσθετα, στις 9 Ιουλίου 2004 με τον νόμο 5215 αποφασίστηκε να ανοίξουν ‘σπίτια προστασίας παιδιών και γυναικών’ (kadınlar ve çocuklar için koruma evleri) στους μεγάλους Δήμους και σε δήμους με 50.000 κατοίκους και άνω.¹³¹⁴ Με τον νόμο 5223 στις 14 Ιουλίου 2004, οι γυναίκες διευθυντές δικαιούνται 16 εβδομάδες συνολικά άδεια πριν και μετά τη γέννα με αποδοχές, με παράταση έως 12 μήνες άνευ αποδοχών.¹³¹⁵ Με το νόμο 25548 για τις γυναίκες που δούλευαν σε βραδινή βάρδια το ωράριό τους περιορίστηκε στις 7,5 ώρες, ενώ στις έγκυες και στις γυναίκες που θηλάζουν από την ημερομηνία που θα γεννήσουν

¹³¹⁰ Μεγάλη Τουρκική Εθνοσυνέλευση (Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı) <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4787.html> (τελευταία πρόσβαση στις 14/2/2018)

¹³¹¹ Γυναικείες οργανώσεις του AK Parti. AK Parti İktidarında Kadın, Genel Merkez Kadın Kolları <http://www.akparti.org.tr/media/272060/ak-parti-iktidarinda-kadin.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 11/1/2019)

¹³¹² Γυναικείες οργανώσεις του AK Parti. AK Parti İktidarında Kadın, Genel Merkez Kadın Kolları <http://www.akparti.org.tr/media/272060/ak-parti-iktidarinda-kadin.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 11/1/2019)

¹³¹³ Γυναικείες οργανώσεις του AK Parti. AK Parti İktidarında Kadın, Genel Merkez Kadın Kolları <http://www.akparti.org.tr/media/272060/ak-parti-iktidarinda-kadin.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 11/1/2019)

¹³¹⁴ Γυναικείες οργανώσεις του AK Parti. AK Parti İktidarında Kadın, Genel Merkez Kadın Kolları <http://www.akparti.org.tr/media/272060/ak-parti-iktidarinda-kadin.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 11/1/2019)

¹³¹⁵ Γυναικείες οργανώσεις του AK Parti. AK Parti İktidarında Kadın, Genel Merkez Kadın Kolları <http://www.akparti.org.tr/media/272060/ak-parti-iktidarinda-kadin.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 11/1/2019)

και για 6 μήνες απαγορεύτηκε να απασχολούνται σε βραδινές βάρδιες.¹³¹⁶ Με νόμο 25522 τον Ιούλιο του 2004 δημιουργούνται δωμάτια θηλασμού (emzirme odalari) και για τις επιχειρήσεις που απασχολούν πάνω από 100 εργαζόμενες, που επιφορτίζονται με το καθήκον να ανοίξουν χώρους φροντίδας παιδιών (Çocuk Bakım Yurtları).¹³¹⁷

Μια ακόμα από τις νομικές ρυθμίσεις που έγιναν, στο πλαίσιο και πάλι της εναρμόνισης της Τουρκίας, με τα προαπαιτούμενα ένταξης της στην Ευρωπαϊκή Ένωση, κατά την περίοδο αυτή, είναι η έκδοση του νέου Τουρκικού Ποινικού Κώδικα (Türk Ceza Kanunu). Στο νέο τουρκικό ποινικό κώδικα, ο οποίος περιέχει διατάξεις, σύμφωνα με τα διεθνή πρότυπα, η σεξουαλική κακοποίηση των γυναικών έχει αξιολογηθεί ως ‘έγκλημα απέναντι σε άτομα’ (kişilere karşı suçlar) και όχι ως ‘έγκλημα απέναντι στην κοινωνία’ (topluma karşı suçlar), όπως ίσχυε με τον προηγούμενο νόμο.¹³¹⁸ Έτσι, εγκρίθηκε η αντίληψη που δέχεται τη σεξουαλικότητα, ως αξία προσωπικής ελευθερίας και βάζει στο κέντρο το άτομο και προτάσσει την ελευθερία του. Ο νόμος είναι σημαντικός γιατί έτσι φαίνεται πως το γυναικείο σώμα ανήκει αποκλειστικά στη γυναίκα και όχι στην κοινωνία.

Την ίδια περίοδο για την προστασία των γυναικών από τις καταστάσεις βίας, στη Μεγάλη Τουρκική Εθνοσυνέλευση (TBMM) ιδρύθηκε η ‘Επιτροπή Διερεύνησης των Εγκλημάτων Τιμής και Αξιοπρέπειας’ (Töre ve Namus Cinayetlerini Araştırma Komisyonu), η οποία άρχισε τις εργασίες της στις 11 Οκτωβρίου 2005.¹³¹⁹ Στο ίδιο πνεύμα της έκθεσης που ετοίμασε η εν λόγω επιτροπή, δημοσιεύτηκε και η Πρωθυπουργική Εγκύκλιος υπ. αρ. 2006/17, στις 4 Ιουλίου 2006.¹³²⁰ Η παρούσα εγκύκλιος που προβλέπει την προστασία και την προώθηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων των γυναικών και την ενίσχυση της θέσης των γυναικών, σε όλες τις πτυχές της κοινωνικής ζωής, μπορεί να αξιολογηθεί ως μία σαφής ένδειξη της κρατικής πολιτικής για την πρόληψη της βίας, κατά των γυναικών και την ισότητα των φύλων.¹³²¹

¹³¹⁶ Γυναικείες οργανώσεις του AK Parti. AK Parti İktidarında Kadın, Genel Merkez Kadın Kolları <http://www.akparti.org.tr/media/272060/ak-parti-iktidarinda-kadin.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 11/1/2019)

¹³¹⁷ Γυναικείες οργανώσεις του AK Parti. AK Parti İktidarında Kadın, Genel Merkez Kadın Kolları <http://www.akparti.org.tr/media/272060/ak-parti-iktidarinda-kadin.pdf> (τελευταία πρόσβαση στις 11/1/2019)

¹³¹⁸ Altuntas, Nezahat & Demirkanoglu, Yahya (2017). op. cit., σ.76.

¹³¹⁹ Altuntas, Nezahat & Demirkanoglu, Yahya (2017). ibid, σ.77.

¹³²⁰ Ibid, σ.77.

¹³²¹ Ibid, σ.77.

Όπως ήδη έχει αναφερθεί -σε προηγούμενο κεφάλαιο- το 1997 ιδρύθηκε ο Σύλλογος Υποστήριξης και Εκπαίδευσης Υποψηφίων Γυναικών (Kadın Adayları Destekleme ve Eğitim Derneği, KADER) που προσπάθησε να προσελκύσει το ενδιαφέρον των γυναικών για την πολιτική. Ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως επί κυβερνήσεων AK Parti, το 2013, ιδρύθηκε ο Σύλλογος Γυναικών και Δημοκρατίας (Kadın ve Demokrasi Derneği -KADEM), που έχει παρόμοιο περιεχόμενο με το KADER, δηλαδή την ενθάρρυνση των γυναικών για ενεργό και αποτελεσματική συμμετοχή των γυναικών στην πολιτική.¹³²²

Το KADEM αποτελεί μια από τις πλέον δραστήριες γυναικείες οργάνωσεις στην Τουρκία. Ιδρυτικό μέλος του KADEM και αντιπρόεδρος του διοικητικού συμβουλίου είναι η κόρη του Erdoğan, η Sümeyye Erdoğan Bayraktar, η οποία αποτελεί μια σημαντική φιγούρα μεταξύ των γυναικών του AK Parti που μάχονται για τα δικαιώματα της γυναίκας,¹³²³ στοιχείο που φανερώνει τη στενή σχέση του KADEM με την κυβέρνηση του AK Parti. Αξίζει να σημειωθεί πως, παρά τις προσπάθειες τόσο του KADER όσο και του KADEM, η συμμετοχή των γυναικών στην πολιτική είναι εξαιρετικά περιορισμένη. Ενώ όσον αφορά στην υπουργοποίηση γυναικών, το AK Parti αναθέτει συγκεκριμένα υπουργεία στις γυναίκες, όπως το Υπουργείο Εργασίας, Κοινωνικών Υπηρεσιών και Οικογένειας και το Υπουργείο Εμπορίου. Άρα, ο αριθμός των γυναικών που αναλαμβάνουν υπουργείο στις κυβερνήσεις του AK Parti κυμαίνεται από 1 έως 2.¹³²⁴

Αναφορικά με το οργανωτικό κομμάτι των γυναικών του κόμματος, βλέπουμε πως σχεδόν κάθε χρόνο οργανώνονται συνέδρια των γυναικείων οργανώσεων του AK Parti, με τη συμμετοχή όλων των τοπικών οργανώσεων του κόμματος.¹³²⁵ Σε αυτά τα συνέδρια, παρατηρείται μεγάλη κινητοποίηση και πάντα υπάρχει συμμετοχή του Erdoğan είτε δια ζώσης είτε μέσω μηνύματος που προβάλλεται σε γιγαντοοθόνη στον χώρο

¹³²² Καταστατικό Συλλόγου Γυναικών και Δημοκρατίας (Kadın ve Demokrasi Derneği KADEM) <http://kadem.org.tr/dernek-tuzugu/> (πρόσβαση στις 20/5/2018)

¹³²³ Βιογραφικό της Sümeyye Erdoğan Bayraktar Αντιπρόεδρου του Συλλόγου Γυναικών και Δημοκρατίας (Kadın ve Demokrasi Derneği KADEM) <http://kadem.org.tr/sumeyye-erdogan-bayraktar/> (πρόσβαση στις 20/5/2018)

¹³²⁴ Bengi Cengiz, *Geçmişten Günümüze Hükümetlerdeki Kadın Bakan Sayıları* <https://www.dogrulukpayi.com/bulten/gecmisten-gunumuze-hukumetlerdeki-kadin-bakan-sayilari>, (τελευταία πρόσβαση στις 14/2/2019)

¹³²⁵ Η δικτυακή σελίδα του AK Parti για τα συνέδρια και τις κομματικές οργανώσεις <https://akkongreler.com/> (πρόσβαση στις 20/5/2018)

του συνεδρίου. Άλλωστε στο χώρο πάντα σε περίοπτη θέση υπάρχει αφίσα του Erdoğan και του εκάστοτε πρωθυπουργού μέχρι πρότινος. Στις ομιλίες των πολιτικών του κόμματος που παρευρίσκονται, πάντα τονίζεται η σημαντική συνεισφορά των γυναικών και των γυναικείων οργανώσεων, τόσο για την Τουρκία όσο και για το ίδιο το κόμμα.

Ενδεικτικά, στο πιο πρόσφατο συνέδριο των γυναικών μάλιστα το σλόγκαν που συνόδευσε το συνέδριο ήταν: ‘Οι ήρωες της Δημοκρατίας, οι Γυναίκες της Τουρκίας’¹³²⁶ κάνοντας σαφή αναφορά στη συνεισφορά των γυναικών στην αποτροπή της απόπειρας πραξικοπήματος στην Τουρκία το βράδυ της 15^{ης} Ιουλίου 2016. Η εικόνα που πραγματικά αντανακλά με τον πιο γλαφυρό τρόπο τη βοήθεια των γυναικών εκείνο το βράδυ, είναι αυτή που μία γυναίκα, νοικοκυρά, μαντηλοφορούσα, 53 χρονών, η Şerife Boz,¹³²⁷ η οποία, το βράδυ εκείνο, μετέφερε νεαρούς από τη γειτονιά της, παιδιά και εγγόνια στην καρότσα από το φορτηγάκι της στην πλατεία Ταξίμ, με σκοπό να αγωνιστούν κατά του πραξικοπήματος.



Εικόνα 1¹³²⁸

¹³²⁶ 5^ο Τακτικό Συνέδριο των Γυναικείων Οργανώσεων του AK Parti, *Kurumsal Kimlik Kılavuzu 2017*, AK Parti, <http://www.akparti.org.tr/media/272147/kadin-kollari-krumisal-kimlik-klavuzu.pdf> (πρόσβαση στις 2/1/2019)

¹³²⁷ Εφημερίδα Yeni Şafak, Şerife Boz, <https://www.yenisafak.com/15temmuz/serife-boz-kisi-detay> (πρόσβαση στις 2/1/2019)

¹³²⁸ Πηγή της φωτογραφίας από την εφημερίδα Yeni Şafak <https://www.yenisafak.com/15temmuz/serife-boz-kisi-detay> (πρόσβαση στις 2/1/2019)

Σημαντική θέση στις γυναικείες οργανώσεις του AK Parti έχουν τόσο η κόρη (όπως είδαμε) όσο και η σύζυγος του Erdoğan, οι οποίες παρουσιάζουν έντονη πολιτική δραστηριότητα, διατηρώντας πάντα χαμηλό προφίλ. Έχει ενδιαφέρον το γεγονός πως, δεν είναι λίγες οι φορές που η εξωτερική εμφάνιση της συζύγου του Erdoğan, ως Πρώτης Κυρίας, της Emine Erdoğan, αποτελεί θέμα συζήτησης μεταξύ των μουσουλμάνων γυναικών. Ενώ δεν είναι λίγες οι φορές που μονοπωλεί τον τύπο, με το δεύτερο να φαίνεται πως ψάχνει να αποκωδικοποιήσει, μέσα από την Emine Erdoğan το 'νέο' γυναικείο πρότυπο της Τουρκίας.

Η Emine Erdoğan, κυρίως, κατά τα πρώτα χρόνια του AK Parti, ήταν αντικείμενο συζήτησης για τους δημοσιογράφους όπου κι αν πήγαινε με ή χωρίς το σύζυγό της, λόγω της αμφιέσής της (της μαντήλας της) και του συντηρητικού προφίλ που διατηρούσε. Το 2006, η Canan Arıtmı, βουλευτής του CHP, έγραψε μια επιστολή στην Emine Erdoğan, στην οποία ανέφερε μεταξύ άλλων τα εξής:

«Το στυλ του ντυσίματός σας προσβάλλει τις Τούρκισσες γυναίκες. Οι προσωπικές σας επιλογές προκαλούν μια λανθασμένη εικόνα στο εξωτερικό, σχετικά με τις γυναίκες της Τουρκίας. Εάν δεν μπορείτε να αλλάξετε και είστε μια σύγχρονη Τούρκισσα γυναίκα, παρακαλώ μείνετε στο σπίτι. Το στυλ του ντυσίματός σας και το στυλ του ντυσίματος των περισσότερων συζύγων υπουργών, που υιοθετήσατε στα ταξίδια σας στο εξωτερικό προσβάλλει τις γυναίκες της Τουρκίας. Οι σύγχρονες Τούρκισσες γυναίκες δεν φορούν μαντήλες, έχουν υιοθετήσει ένα μοντέρνο, δυτικό στυλ. Ως εκ τούτου, οι προσωπικές σας επιλογές δημιουργούν μια εσφαλμένη εικόνα για τις γυναίκες της Τουρκίας και την Τουρκία στο εξωτερικό».¹³²⁹

«Δεδομένου ότι η μόδα ασκεί επιρροή σε όλα τα στρώματα της κοινωνίας, το άτομο υιοθετεί την αμφίεση που φοριέται από την ομάδα που επιδιώκει να γίνει αποδεκτό. Η μόδα είναι μια στολή. Αυτό που ξεχωρίζει τη μια αμφίεση από άλλες είναι το γεγονός ότι υποστηρίζει ένα συγκεκριμένο στυλ... Το άτομο που ξαφνικά υιοθετεί την εμφάνιση που θεωρεί κατάλληλη γι' αυτό από άλλες τάσεις, δεν το κάνει για να διατηρήσει την ανεξαρτησία του από την ομάδα».¹³³⁰

¹³²⁹ Oğhan Şehriban, *Emine Hanım'a kıyafet mektubu*, 24/05/2006, Εφημερίδα Hürriyet <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/emine-hanim-a-kiyafet-mektubu-4463250> (πρόσβαση στις 1/10/2018)

¹³³⁰ Ufuk Özdemir, *Türkiye'de Kadın Kıyafetinde Modernleşme Süreci ve Medyanın Etkisi*, <http://www.enfal.de/tes17.htm> (13/2/2017).

Παρατηρούμε, λοιπόν, πως παρά τις αντίθετες φωνές, η σύζυγος και αργότερα οι κόρες του Τούρκου Προέδρου, έμειναν ‘πιστές’ στην αμφίεσή τους, σε μια προσπάθεια να δείξουν αφενός πως δεν υποκύπτουν στο κεμαλικό πρότυπο, αφετέρου πως επιθυμούν να αποτελέσουν το νέο πρότυπο της γυναικείας εικόνας στην Τουρκία. Αξίζει να σημειωθεί πως στο πέρασμα των χρόνων η Emime Erdoğan, φαίνεται να υιοθετεί μια όλο και πιο ‘σύγχρονη’ μορφή της μαντήλας, αφού δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει μακιγιάζ στο πρόσωπό της και να ακολουθήσει τις επιταγές της μόδας.

Συνοψίζοντας, διαπιστώνουμε πως κάθε κυρίαρχη ιδεολογία βλέπει τις γυναίκες ως κοινωνικό σύμμαχο στη μάχη για πολιτική επικράτηση. Παράλληλα, με την αποσύνθεση του ‘παλαιού’ το νέο έρχεται και επικάθεται, διαλεκτικά, πάνω στα απομεινάρια της προηγούμενης κατάστασης. Το ποσοστό συμμετοχής των γυναικών στην ενεργό πολιτική δείχνει να μην έχει αλλάξει δραστικά, εντούτοις, το πέρασμα του AK Parti όλα αυτά τα χρόνια από τη θέση της κυβέρνησης της χώρας έχει αλλάξει ολωσδιόλου τη σύσταση της κοινωνίας. Το υπό εξέταση κόμμα τελικά έπραξε αυτό που υποσχέθηκε σε αυτές που το υποσχέθηκε, οι οποίες δεν ήταν άλλες από τις μουσουλμάνες ψηφοφόρους του. Και αφού τελικά το ζητούμενο μετατράπηκε πλέον σε δεδομένο στην εξίσωση και οι άλλοτε παραχωρήσεις στις μουσουλμάνες γυναίκες πλέον δεν επαρκούν, το AK Parti, αν δεν μετασχηματιστεί, σε αυτό το κομμάτι, για να εκφράσει ευρύτερα τμήματα του γυναικείου πληθυσμού, μέσα από νέες συμμαχίες και συνέργειες, κινδυνεύει να αρχίσει πλέον να έχει διαρροές στο ποσοστό των γυναικείων ψηφοφόρων του, που αδιαμφισβήτητα αποτέλεσαν τη μεγαλύτερη δυναμική του. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο το γεγονός πως πλέον γυναίκες με μαντήλα συναντούμε στις πολιτικές συγκεντρώσεις όλων των κομμάτων, ακόμα και του κεμαλικού, το οποίο τις είχε αποκλείσει. Η «θηλυκότητα» του AK Parti εδράζεται ακριβώς στο ότι έβγαλε από την αφάνεια, με έναν αλήθεια, ξεχωριστό και ιδιότυπο τρόπο, ένα μεγάλο τμήμα μη προνομιούχων, που δεν ήταν άλλες από τις γυναίκες που το κοσμικό κεμαλικό καθεστώς είχε θέσει στο περιθώριο.

5^ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Συμπεράσματα

Σ' αυτό το τελευταίο στάδιο της παρούσας διατριβής, μέσα από τη σύνοψη και τη συμπύκνωση των επιμέρους αποφάνσεων όλων των κεφαλαίων, θα επιχειρηθεί μια εν γένει αναστοχαστική εστίαση των σημαντικότερων σημείων της, εν είδει συμπερασμάτων.

Η παρούσα μελέτη, όπως διασαφηνίστηκε στον πρόλογο της, έθεσε στο επίκεντρο της ανάλυσης, τη σύγκριση δύο πολιτικών κομμάτων, του ΠΑΣΟΚ και του ΑΚ Ραρτί, σε Ελλάδα και Τουρκία, αντίστοιχα, και δη, μέσα από το πρίσμα της θέσης των γυναικών στις δύο χώρες. Η αρχική υπόθεση της εργασίας εντόπιζε πως *ο καταλυτικός ρόλος των δύο κομμάτων αποτελούσε τη κύρια μεταβλητή εξήγησης της αλλαγής του κοινωνικού ρόλου του γυναικείου φύλου*. Σημαντικό να τονιστεί πως η παρούσα συγκριτική μελέτη, προτού επεισέλθει στο κυρίως σώμα της συγγραφής, προχωρά σε μια σημαντική διαπίστωση κοινωνικής-ανθρωπολογικής προσέγγισης, σύμφωνα με την οποία η μεν Ελλάδα βασίζεται σε χαρακτηριστικά γένους και η δε Τουρκία στα αντίστοιχα των νομάδων.

Ακριβώς μια τέτοια απόπειρα αιτιολόγησης και αποκρυστάλλωσης της ουσιοκρατικής και όχι μόνο διαφοράς που διέπει τις δύο χώρες, αποτελεί ένα πρωτεύον στοιχείο σε μια συγκριτική μελέτη των δύο χωρών, καθώς έτσι γίνεται κατανοητό, πως δύο χώρες που συνορεύουν γεωγραφικά, με κοινό ιστορικό παρελθόν και με παράλληλη κοινωνικό-πολιτική πορεία, παρουσιάζουν τόσο δομικές διαφορές.

Σύμφωνα με τη γράφουσα, η διαφορά των δύο χωρών εδράζεται στο γεγονός πως η τουρκική κοινωνία διαμορφώθηκε από τα χαρακτηριστικά του νομαδικού τρόπου ζωής, ο οποίος εγγενώς φέρει την έννοια της παράδοσης, με τη συνακόλουθη ευέλικτη προσαρμοστικότητα της, σε καθετί 'νέο'. Γιατί, όπως υποστηρίχθηκε εύστοχα από τον Μπερξόν, οι παραδοσιακές κοινωνίες είναι απλά 'χτισμένες σε ανθρώπους,' άρα ευάλωτες και εξαρτημένες από το πέρασμα της κάθε γενιάς. Έτσι, ευάλωτη και προσαρμοστική αποδείχθηκε η Τουρκική κοινωνία, όσο οξύμωρο κι αν ακούγεται, κάθε φορά που κλήθηκε ή προκλήθηκε (ή θα προκληθεί) να αντιμετωπίσει τη διαλεκτική της εντελέχεια, μέσα στο διεθνές σύστημα, αρχικά με τη κεμαλική περίοδο στη νεωτερικότητα και έπειτα με την ερντογανική περίοδο στη μετανεωτερική της εκδοχή.

Σημαντικό επίσης να τονιστεί, όπως διευκρινίζεται και από τον ιστορικό Arnold Toynbee, πέρα από τη νομαδικότητα, ένα ακόμα βασικό χαρακτηριστικό της Τουρκίας, που

αποτελεί και ειδοποιό διαφορά με την Ελλάδα, είναι το Ισλάμ. Το Ισλάμ στο τουρκικό παράδειγμα φαίνεται να προσαρμόζεται στον τρόπο και στις ανάγκες του λαού. Στοιχείο που δηλοί πως το Ισλάμ έχει έναν 'εξαρτημένο' χαρακτήρα, αφού προσαρμόζεται σε ποκίλες κοινωνικό-οικονομικό-πολιτικές συνθήκες. Γεγονός που σε συνδυασμό με την προσαρμοστικότητα της νομαδικότητας φαίνεται να συντείνει στον ισχυρισμό της γράφουσας πως η Τουρκία, κατά το μάλλον ή ήττον, ακολουθεί το πρότυπο μιας παραδοσιακής κοινωνίας με ευέλικτα αντανεκλαστικά σε περιόδους μετασχηματισμού.

Από την άλλη και θεμελιωδώς, όπως ήδη έχει υπογραμμιστεί, στο νήμα της συγγραφής της διατριβής, σύμφωνα με τον Ένγκελς, η οργανωτική δομή της αρχαίας Ελλάδας που μοιάζει με αυτή της Νέας Υόρκης, φέρει τα χαρακτηριστικά του γένους. Ο διαχωρισμός -σε γένη- προϋποθέτει τη μόνιμη εγκατάσταση των ανθρώπων στη γη τους και αποτελεί τον κατεξοχήν λόγο για την παραγωγή πολιτισμού. Συνεπώς, οι κοινωνίες που βασίζονται σε γένη και αργότερα εξελίσσονται σε πολιτισμικές, διέπονται από νόμους και βασίζονται σε κτήρια που σκοπό έχουν να υπερκεράζουν την παροδικότητα του χρόνου και να προσδώσουν διαχρονικό χαρακτήρα στον πολιτισμό του λαού. Αυτή η κοινωνία με τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, δεν διαθέτει την ευελιξία και την προσαρμοστικότητα της παραδοσιακής κοινωνίας, καθώς η διαιώνισή της δεν βασίζεται στους ανθρώπους, αλλά σε δομές και νόμους που εξασφαλίζουν τη διαιώνιση του πολιτισμού και της συλλογικής μνήμης, χωρίς κατά ανάγκη την καθοριστική συμμετοχή της κάθε γενιάς σε αυτό. Σύμφωνα με τη γράφουσα, στο παράδειγμα του γένους εντάσσεται και η Ελλάδα, η οποία ως πολιτισμική κοινωνία φαίνεται να εισέρχεται με δυσκολία και μέσα από μια μακρόσυρτη διαδικασία στη νεωτερική (και σίγουρα στην πέρα από τους σκοπούς της διατριβής μετανεωτερική) εποχή.

Επομένως, οι προαναφερθείσες προσεγγίσεις, στο νεωτερικό και μετανεωτερικό πρόταγμα, εγκοιλώνονται, από πλευράς πολιτικής κοινωνιολογίας, στα δύο κόμματα (ΠΑΣΟΚ, AK Parti), μέσα από τις ανάλογες διεργασίες, ενώ παράλληλα βρίσκουν τις αντανεκλάσεις τους στο φεμινιστικό φαινόμενο και δη στην προβληματική για τη θέση της γυναίκας στις δύο χώρες.

Όσον αφορά στο θεωρητικό σκέλος της εργασίας, εξαρχής, δηλώνεται ότι λαμβάνεται υπόψη, η μαρξιστική μεθοδολογία περί βάσης και εποικοδομήματος και πρώτιστα η εγγελιανή διαλεκτική (μεταξύ της διαπάλης των ιδεών, ήτοι Θέση και Αντίθεση), ως η

γέφυρα μεταξύ νεωτερικότητας και μετανεωτερικότητας. Και τούτο διότι, υπό το πρίσμα της ανάλυσης και της συγγραφής, τίθεται η αρχική παραδοχή ότι το ΠΑΣΟΚ αποτέλεσε σημαντικό σταθμό της νεωτερικότητας, στην ελληνική πραγματικότητα, ενώ το AK Parti, αντίστοιχα, λειτούργησε ως σταθμός της μετανεωτερικότητας στην τουρκική περίπτωση.

Συγκεκριμένα, η νεωτερικότητα παρουσιάζει μια εμφατικά ευρωκεντρική φύση, στοιχείο με αμφιλεγόμενες αξιολογήσεις. Την εποχή της νεωτερικότητας οι κοινωνίες μετασχηματίζονται από την παραδοσιακή αντίληψη της τοπικής κοινότητας, σε κοινωνίες με εθνικό προσανατολισμό. Γεγονός που οδηγεί με τη σειρά του στην εμφάνιση εθνικιστικών ιδεολογιών και στην εξάπλωση ενός συστήματος ανταγωνιστικών εθνικών κρατών.

Ένα ενδιαφέρον στοιχείο που παρουσιάζει η έλευση της νεωτερικότητας, έχει να κάνει με τον τομέα της εκπαίδευσης. Πιο συγκεκριμένα, παρατηρείται μια έκρηξη ενδιαφέροντος στην επέκταση όσο το δυνατόν σε μεγαλύτερα τμήματα του πληθυσμού της εκπαιδευτικής διαδικασίας. Καθώς, με την ανάπτυξη των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων τέθηκε πιο επιτακτικά και το κοινωνικό δικαίωμα της εκπαίδευσης, μέσα από την οποία υιοθετήθηκε και μια ευρύτερη εκκοσμηκευμένη κουλτούρα. Στην εποχή της νεωτερικότητας η επέκταση του δικαιώματος της εκπαίδευσης λειτούργησε, εμπρηστικά, αφυπνίζοντας, μεταξύ άλλων, και μεγάλα τμήματα του γυναικείου πληθυσμού, αφού, σε συνδυασμό με τη μαζική εκκοσμίκευση, το κέντρο βάρους της κοινωνίας μετατίθεται από τον Θεό στον άνθρωπο και εξορθολογίζονται όλες οι κοινωνικές διαδικασίες, μέσα από τις συνακόλουθες «απομαγεύσεις». Φυσικά η θρησκεία δεν θα μείνει ανεπηρέαστη από όλη αυτή τη διαδικασία και έτσι ο Λόγος της νεωτερικότητας θα αλώσει και τη φαινομενικά απυρόβλητη μεταφυσική διάσταση της θρησκείας. Η θρησκεία, επομένως εργαλειοποιείται, με τέτοιο τρόπο ώστε, να θεωρηθεί, όπως σημειώνει ο Habermas, πως η θρησκεία, είναι η εξουσία εκείνη που 'κάνει να ισχύουν και να εφαρμόζονται τα δικαιώματα που απένειμε ο Λόγος'. Αυτό συμβαίνει γιατί μόλις εκσυγχρονιστεί μια κοινωνία, καθίσταται δύσκολο να διατηρήσει το προηγούμενο πολιτιστικό της πλαίσιο. Μια συγκεκριμένη κουλτούρα δημιουργεί μια συγκεκριμένη νεωτερικότητα, αλλά αυτή η κουλτούρα δεν είναι πλέον ομοιογενής, ούτε δύναται να επιστρέψει στην προηγούμενη κατάστασή της. Συνεπώς, και η θρησκεία στη νεωτερικότητα οφείλει να συμπλεύσει με πιο εκκοσμηκευμένες αξίες, ειδάλλως κινδυνεύει να παραγκωνιστεί.

Η νεωτερικότητα, ωστόσο, φαίνεται να αποτυγχάνει από τη στιγμή που το άτομο αυτοπαγιδεύεται στην ατομικότητά του και οδηγείται στην αποξένωση. Ενώ, παράλληλα, αυτή η ‘εμμονή’ της νεωτερικότητας στον ανθρώπινο Λόγο παραγκωνίζει πλήρως άλλα στοιχεία του ανθρώπινου πνεύματος, όπως είναι τα συναισθήματα και η φαντασία.

Τη σκυτάλη της νεωτερικότητας θα πάρει η μετανεωτερικότητα, η οποία σχετίζεται με την κατάσταση κατακερματισμού και διάβρωσης των εθνικών, πολιτισμικών και γλωσσικών συμπαγών ταυτοτήτων. Η μετανεωτερικότητα δίνει χώρο στη διαφορετικότητα και κάνει σαφές πως η ‘βεβαιότητα’ της νεωτερικότητας ήταν μια πλάνη. Συνεπώς, και τα αυστηρά όρια και σύνορα της επιστήμης αμβλύνονται για να υποστηρίξουν και να συμπεριλάβουν όλες εκείνες τις έννοιες που έμειναν παραγκωνισμένες από το ‘αυστηρό’ πλαίσιο της νεωτερικότητας. Η μετανεωτερικότητα, λοιπόν, έθεσε, υπό αμφισβήτηση, ότι η νεωτερικότητα πρόβαλε ως θέσφατο. Η νεωτερικότητα έθεσε το πλαίσιο του (ανθρώπινου) Λόγου και ο κάθε άνθρωπος έπρεπε ο ίδιος να κάνει ό,τι ήταν δυνατό για να προσαρμοστεί, μέσα στο πλαίσιο αυτό και να μην περιττεύει. Στη μετανεωτερικότητα, ο κάθε άνθρωπος γίνεται κυρίαρχος και φτιάχνει ο ίδιος το πλαίσιο στα μέτρα του. Προβαίνει, με άλλα λόγια, σε αντίστοιχες μετά-πλαισιώσεις, προκειμένου να τιθασεύσει την αντίστοιχη μετανεωτερική πραγματικότητα. Έτσι, αν όπως υποστηρίχθηκε, μέσα από την ανάλυση, η νεωτερικότητα ήταν ευρωκεντρική, η μετανεωτερικότητα ουσιαστικά άνοιξε το δρόμο για την ανακάλυψη, εντός και εκτός εισαγωγικών, της Αμερικής.

Σχηματικά, για να αποδοθούν τα χαρακτηριστικά των δύο εποχών με απλά λόγια, ο Καντίνσκι, ο Beck και ο Ένγκελς, ακολουθώντας την ίδια συλλογιστική πορεία, δηλώνουν χαρακτηριστικά πως η νεωτερικότητα κυριαρχείται σε επίπεδο λόγου από το ‘είτε...’ που δηλώνει διαχωρισμό και άρα δείχνει τα πεπερασμένα όρια της νεωτερικότητας που δεν διστάζει να αφήσει απέξω από το παράδειγμά της ό,τι περισσεύει, ενώ στη μετανεωτερικότητα ηγεμονεύει το ‘και...’, το οποίο φανερώνει τη διάθεση συγκερασμού και σύζευξης, της διαλεκτικής σχέσης μεταξύ των αντιθέτων. Αξίζει να σημειωθεί πως μέσα από αυτό τον εύσχημο τρόπο ανάλυσης για τη νεωτερικότητα και τη μετανεωτερικότητα, αποκρυσταλλώνεται και η Διαλεκτική λειτουργία που διέπει τον κόσμο, τον υλικό και τον άυλο. Είναι ακριβώς αυτή η αέναη κίνηση του κόσμου ως ολότητα και των επιμέρους κομματιών από τα οποία συντίθεται, η οποία καθιστά το νόμο της διαλεκτικής, κυριαρχικό σε όλα τα επίπεδα. Έτσι διαλεκτικά προσεγγίστηκαν οι ιδέες και σε αυτή τη μελέτη, που επιχείρησε να

παρουσιάζει την κίνηση των κοινωνικό-πολιτικών φαινομένων, μεταξύ δύο κοινωνιών, μέσα από το πρίσμα του φύλου.

Σύμφωνα με το πνεύμα συγγραφής, που ακολουθείται από τη γράφουσα, στη νεωτερικότητα, βλέπαμε έναν μονομερή τρόπο σκέψης και ανάλυσης που αδυνατούσε να δει τον άνθρωπο, με διαλεκτικό πρίσμα. Δηλαδή, η νεωτερικότητα στην προσπάθειά της για μια οιονεί ορθοδοξία που θα ήταν σε θέση να επιλύσει όλα τα ανθρώπινα προβλήματα, ουσιαστικά κινούνταν, εκτός του ανθρώπινου παράγοντα. Και τούτο διότι ήταν ανήμπορη να δεχτεί ή αποσιωπούσε τα αντιθετικά δίπολα που καθορίζουν την ανθρώπινη δράση και που η Εγγελιανή (και καλύτερα σωκρατικά ή από τον Ηράκλειτο ορμώμενη), κατά κύριο λόγο, Διαλεκτική όχι μόνο περιγράφει, αλλά και αναλύει και προτείνει τη γεφύρωσή τους, ως μέτρο και τρόπο κοινωνικό-πολιτικής δράσης. Και γίνεται σαφές ότι η νεωτερικότητα στην προσπάθειά της να ορίσει το δέον απώλεσε το ον, καθώς ο άνθρωπος εγκιβωτίζεται στο όνομα μιας επιστημονικής ορθοδοξίας, υπό ένα εξω-ανθρώπινο πλαίσιο, το οποίο αποτελεί τον 'γυάλινο του πύργο'.

Αντίθετα, η μετανεωτερικότητα συνηγορεί σε διαφορετικά πρίσματα ερμηνείας και ανάλυσης, όπου ον και δέον συγκεράζονται και όπου η ερμηνεία είναι η άλλη όψη της κατανόησης. Και η αποκρυπτογράφηση του μετανεωτερικού περιβάλλοντος εδράζεται στη διαπίστωση ότι ο άνθρωπος διαμορφώνει τις νόρμες, μέσα στις οποίες επιθυμεί να ενταχθεί και να ανήκει ανάλογα με τις ανάγκες του. Και ακριβώς, σε αυτό το πλαίσιο, η διαλεκτική, επιστημονικά και επιστημολογικά, συνιστά τη γέφυρα και τον συνδετικό κρίκο μεταξύ Όντος και Δέοντος, μεταξύ Ερμηνείας και Κατανόησης. Και αυτό πραγματώνεται, μέσα από νέες εννοιολογικές συγκροτήσεις, όπως λόγου χάρι, το 'διαλεκτικό Ισλάμ', οι οποίες συνιστούν τις νέες αναανομηματοδοτήσεις της μετανεωτερικότητας.

Οι σύγχρονες κοινωνίες, άλλωστε, λόγω της πολυπλοκότητάς τους, η οποία αποτελεί τη βάση τους, δεν μπορούν να διατηρηθούν σε μία κατάσταση στατική, ούτε δύναται να ερμηνευτούν μονοδιάστατα. Πράγμα, που συμβαίνει εξίσου με τον ίδιο τρόπο και στη Φύση. Άρα, ο νόμος της διαλεκτικής δεν είναι τίποτα άλλο από την προσαρμογή στην πραγματική αυτή κατάσταση της φύσης και της κοινωνίας.

Σε αναλυτικό πλαίσιο, η θεωρία της διαλεκτικής φαίνεται να βρίσκει σε μικρο-επίπεδο εφαρμογή και στο πλαίσιο του φύλου. Συγκεκριμένα, το δίπολο θέσης – αντίθεσης θα μπορούσε να αποποιηθεί με τον ακόλουθο τρόπο: αν συλλάβουμε την έννοια του φύλου, ως ολότητα, τότε το αρσενικό και το θηλυκό αποτελούν όψεις του ίδιου

νομίσματος, οπότε η κυρίαρχη θέση του ενός μέσα στην κοινωνία προκαλεί την έντονη αντίθεση του άλλου φύλου. Ωστόσο, το ένα δεν νοείται χωρίς το άλλο. Αντίθετα η αλληλοσυνύπαρξη και αλληλοκατανόηση αποτελούν τη μήτρα της ιστορικής εξέλιξης, όπου οι διάφορες φάσεις της επιφυλάσσουν στο κάθε φύλο έναν κυρίαρχο ρόλο: στην προνεωτερική στον άνδρα (ως κυριαρχία του ανδρισμού στην πρώιμη δημόσια σφαίρα), στη νεωτερική εποχή, την απαρχή, μέσα από το γυναικείο κίνημα της αμφισβήτησης της ανδρικής κυριαρχίας και στη μετανεωτερική εποχή τις αποφύσεις αυτής της διαλεκτικής σύγκρουσης, όπου η θηλυκότητα και ο μη (ή αντί-) ανδρισμός αποτυπώνουν τις νέες οντολογικές σταθερές της.

Όσον αφορά στα παραδείγματα της Ελλάδας και της Τουρκίας, διαπιστώνεται πως με την είσοδό τους οι δύο χώρες στην εποχή της νεωτερικότητας και μετανεωτερικότητας αντίστοιχα, το ΠΑΣΟΚ και το AK Parti παρέσυραν και παρασύρθηκαν στο 'παιχνίδι' της διαλεκτικής επικράτησης των κοινωνικών ομάδων, καθώς οι νέες ισορροπίες που επικρατούσαν στο διεθνές σκηνικό, θα επηρέαζαν και το εσωτερικό κοινωνικό-πολιτικό-οικονομικό πλαίσιο των δύο χωρών. Συνεπώς, τόσο η ελληνική κοινωνία όσο και η τουρκική κοινωνία οδηγήθηκαν, μέσα από το ΠΑΣΟΚ και το AK Parti σε μια 'πολιτικό-κοινωνική μετάβαση'. Σε ιδεολογικό επίπεδο, μέσα από αυτά τα δύο κόμματα, όπως είχε τονίσει και ο Ν. Πουλαντζάς, γινόμαστε μάρτυρες μιας σχέσης, όπου μία τάξη καταφέρνει να καθυποτάξει ιδεολογικά την 'άλλη' τάξη και η ιδεολογία της, η κουλτούρα της, ο τρόπος ζωής της, να αποτελέσουν την κυρίαρχη ιδεολογία της κοινωνίας.¹³³¹

Στην περίπτωση της Ελλάδας, με το ΠΑΣΟΚ η ελληνική κοινωνία και πολιτική κουλτούρα γίνονται πεδίο διαπάλης μεταξύ 'παραδοσιακού' και 'νεωτερικού'. Ενώ, αντίστοιχα στην τουρκική κοινωνία, την περίοδο διακυβέρνησης του AK Parti, το πεδίο διαπάλης διαμορφώνεται μεταξύ 'νεωτερικού' και 'μετανεωτερικού'. Άρα, σύμφωνα με Γκραμισιανές παραδοχές, η ιστορία τόσο του ΠΑΣΟΚ όσο και του AK Parti καθρεφτίζει την ιστορία των κοινωνιών, την ιστορικότητα της εποχής που πάσχιζε να διαχειριστεί τις 'ωδίνες' μιας επίπονης κυοφορήσης/ προσαρμογής στα κελεύσματα της νεωτερικότητας και στις αναδύσεις της μετανεωτερικότητας, αντίστοιχα.

Σημαντικό στοιχείο να τονιστεί είναι επίσης πως στην περίπτωση της Τουρκίας, η μεταβλητή του Ισλάμ δρα καταλυτικά σε κοινωνικοπολιτικό επίπεδο, καθώς όπως

¹³³¹ Πουλαντζά, Ν. (1990). Marx, K., & Engels, F. στο Φ. Σατελέ (επιμ.), *Η φιλοσοφία από τον Κάντ ως τον Χουσερλ*, τόμος Γ'. Αθήνα: Γνώση, σ.196.

σημειώνει και η Σ. Αναγνωστοπούλου είναι το κατεξοχήν στοιχείο της τουρκικής εθνικής ταυτότητας. Άρα, θα έχει διαμεσολαβητικό ρόλο για την τουρκοποίηση του μουσουλμανικού πληθυσμού και παρόλο που αποτελεί τροχοπέδη σε διαδικασίες που είναι έξω από το δικό του πεδίο δράσης, εντούτοις, διαπιστώνεται πως τελικά είχε την ευελιξία να προσαρμοστεί στο νέο ρόλο που του επιφύλασσε η νεωτερικότητα, κατά την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας, και έπειτα ο μετανεωτερικός μετασχηματισμός, την περίοδο του AK Parti.

Σύμφωνα με τη γράφουσα, ακριβώς αυτή η συνύπαρξη του Ισλάμ με τη νεωτερικότητα αποτέλεσε, στην περίπτωση της Τουρκίας, μια χώρα πρόπλασμα (test drive) για τη διαδικασία της κοινωνικής μετάβασης σε χώρες που η ισλαμική θρησκεία παίζει κεντρικό ρόλο.

Τόσο η Ελλάδα όσο και η Τουρκία ήταν ουσιαστικά πάντα υποχρεωμένες να τοποθετούνται, ανάμεσα στη Δύση και την Ανατολή, καθώς γεννήθηκαν ως εθνικά κράτη προερχόμενα από τους κόλπους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Το αίτημα του εκσυγχρονισμού ήταν πάντα παρόν και στις δύο χώρες. Η σύγκρουση ανάμεσα στο λαϊκό στην περίπτωση της Ελλάδας ή στο παραδοσιακό-ισλαμικό στην περίπτωση της Τουρκίας και το εκσυγχρονιστικό ήταν πάντα μια εκλογικά αποτελεσματική σύγκρουση. Ειδικότερα, στην περίπτωση της Τουρκίας, το κεμαλικό καθεστώς αναδείχθηκε, μέσα από ζυμώσεις που συντελέστηκαν στην εποχή της νεωτερικότητας και έφερε εγγενώς την αδιαλλαξία των νεωτερικών κανονικοτήτων που απέκλειαν καθετί ασύμβατο με αυτή. Ενώ, αντίθετα, το AK Parti εξέφρασε τις μετανεωτερικές ανάγκες της τουρκικής κοινωνίας, ανταποκρινόμενο στις επιταγές του διεθνούς παράγοντα, που έπειτα από μια μακρά περίοδο καταπίεσης του ισλαμικού της στοιχείου, αποφάσισε να υιοθετήσει τον διαλεκτικό συγκερασμό σε κοινωνικό-πολιτικό επίπεδο. Ουσιαστικά, αποποιώντας το σχήμα του θεωρητικού τμήματος της εργασίας, που έλκει περιεχόμενο από τη θεώρηση, όπως είδαμε του Έγκελου, σύμφωνα με την οποία η ιστορία νοείται ως εξέλιξη, όπου οι κοινωνικοί και πολιτικοί θεσμοί μετά την ωρίμανση και εκπλήρωση των σκοπών τους, παραχωρούσαν τη θέση τους σε άλλους (και η αλλαγή αυτή πραγματοποιόταν με βάση ένα ‘διαλεκτικό’ σχήμα σύγκρουση Θέσης-Αντίθεσης και παραγωγή της Σύνθεσης), βλέπουμε μια αναδιοργάνωση της κοινωνίας που διατηρεί στοιχεία από το παρελθόν, ενώ παράλληλα προσαρμόζεται στο παρόν. Ακριβώς στη διαλεκτική αυτή βάση, το κεμαλικό καθεστώς αποτελεί τη Θέση, ενώ το καθεστώς του AK Parti την Αντίθεση και μέσα από τον κοινωνικοπολιτικό μετασχηματισμό θα επέλθει η Σύνθεση που θα δημιουργήσει με τη

σειρά της τη νέα Θέση, μέχρι να προκύψει η νέα Αντίθεση (που βλέπουμε να κυφορείται στο σήμερα στους κόλπους της τουρκικής κοινωνίας, αλλά ως χρονική περίοδος διαλανθάνει της εστίασης της παρούσας διατριβής).

Η σύνθεση λοιπόν, θα επέλθει, ως ‘διαλεκτικό Ισλάμ’ σε μία μετά-Erdoğan εποχή. Φυσικά όλο αυτό το σχήμα δεν προκύπτει έξω και πέρα από το διεθνές παράγοντα, καθώς η Τουρκία είναι μια χώρα που βρίσκεται σε άμεση αλληλεπίδραση με το διεθνές περιβάλλον. Τόσο ο Kemal όσο και ο Erdoğan, τεχνηέντως και κονστρουκτιβιστικά, σύμφωνα με τη γράφουσα, αφουγκράστηκαν επιτυχώς τις ανάγκες της εποχής τους και αποφάσισαν να γίνουν πρωτεργάτες σε αυτές τις κρίσιμες μεταβατικές περιόδους της Τουρκικής κοινωνικοπολιτικής ιστορίας.

Ο Erdoğan ήταν ο ‘επιταχυντής’ μετασχηματισμού της μετανεωτερικής αντίληψης του Ισλάμ (το διαλεκτικό Ισλάμ, όπως αναφέρεται στη μελέτη), ο οποίος όπως και να έχει το πίστεψε όλο αυτό και γι’ αυτό κατάφερε να πείσει και να εμπνεύσει τον κόσμο. Μπορεί, ωστόσο, να μην ήξερε τα αποτελέσματα της πολιτικής του, σε σχέση με τη μορφή του Ισλάμ που θα λάμβανε, τελικά, ήξερε όμως την πορεία που θα έπρεπε να χαράξει, ώστε να μακροημερεύσει η θητεία του και πως τελικά η Τουρκία θα άλλαζε εποχή.

Ένα άλλο ουσιώδες ερώτημα είναι γιατί οι κεμαλικές αξίες δεν αρκούσαν για να ανταποκριθούν στις ανάγκες της τουρκικής κοινωνίας, ώστε να τη μετασχηματίσουν εκ νέου, όταν τέθηκε επιτακτικά το ζητούμενο. Η απάντηση σ’ αυτό είναι πως οι αιτίες εμφάνισης μιας συγκεκριμένης κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας ανήκουν κάθε φορά στη δική τους εποχή. Μπορούν να αποτελέσουν πλοηγό για τις επόμενες επιλογές, αλλά δεν μπορούν να στηρίζουν το καινούριο. Στην περίπτωση της Τουρκίας το κεμαλικό καθεστώς προέκυψε, ως επιτακτική ανάγκη, μέσα σε ένα νεωτερικό πλαίσιο. Σε καμιά περίπτωση, το κεμαλικό κοινωνικοπολιτικό οικοδόμημα της Τουρκίας δεν θα μπορούσε να πλαισιώσει και να στηρίζει τις ανάγκες της μετανεωτερικής Τουρκίας. Το AK Parti, λοιπόν, ενσωματώνοντας στα ‘διδάγματα’ της νεωτερικής περιόδου το Ισλάμ πέρασε στη νέα κατάσταση. Στο χωνευτήρι της μετανεωτερικότητας ακόμα και οι παλιές έννοιες ανανοηματοδοτούνται, έτσι ούτε ο κεμαλισμός θα μπορούσε να είναι ποτέ ίδιος ούτε το Ισλάμ θα μπορούσε να βγει αλώβητο μέσα από αυτό τον διαλεκτικό μετασχηματισμό.

Για να κατανοήσουμε το μετασχηματισμό του Ισλάμ, κατά τα χρόνια διακυβέρνησης του AK Parti, καλό θα ήταν να ακολουθήσουμε τη σκέψη του Gellner που ισχυρίζεται πως «η ακμάζουσα αστική τάξη έσκυβε στις γραφές (ιερό βιβλίο) για να βρει μία

επιβεβαίωση του δικού της άνετου τρόπου ζωής, ενώ οι κατώτερες τάξεις αναζητούσαν μέσα από μια θρησκεία τη διέξοδο από τη δική τους άθλια κατάσταση».¹³³² Άρα μεταφέροντας και προεκτείνοντας τη σκέψη του Gellner, στο παράδειγμα της Τουρκίας, όσο το Ισλάμ στη χώρα εκπροσωπούνταν κυρίως από κατώτερες τάξεις, οι οποίες μάλιστα ήταν περιορισμένες στον ιδιωτικό χώρο, λόγω του αποκλεισμού που βίωναν από το κεμαλικό κατεστημένο, τόσο η θρησκεία είχε μια πιο πνευματική και εκστατική διάσταση, με σκοπό να αποτελέσει το ‘αποκούμπι’ στη δύσκολη πραγματικότητα που βίωναν. Αντίστοιχα, όταν αυτή η ‘περιθωριοποιημένη’ τάξη ήρθε στα πράγματα με το AK Parti, παράλληλα με τον τρόπο ζωής της, άλλαξε και η αντίληψή της για το Ισλάμ. Συγκεκριμένα, έπαψε πια να είναι η κατώτερη τάξη και πήρε τη θέση της ακμάζουσας αστικής τάξης. Συνεπώς, για τη νέα ακμάζουσα ισλαμική αστική τάξη ή τη ‘μπουρζουαζία της Μαντήλας’-όπως ονομάστηκε από τη γράφουσα-το ζητούμενο πλέον ήταν η εύρεση των δικών της ερεισμάτων στο Ισλάμ, για την επιβεβαίωση του δικού της άνετου τρόπου ζωής. Δηλαδή, μέσα από τον κοινωνικό μετασχηματισμό, στη μετανεωτερικότητα, το Ισλάμ της Τουρκίας κλήθηκε να καλύψει τις νέες εκκοσμικευμένες ανάγκες της τάξης που εκπροσωπεί στην τουρκική κοινωνία. Άρα, σε μια κοινωνία με τα χαρακτηριστικά της Τουρκίας η εικόνα της μετανεωτερικής μουσουλμάνας γυναίκας, που συνδυάζει τη μαντήλα με τη φροντισμένη και προσεγμένη εμφάνιση, θα μπορούσε να αποτελέσει πρότυπο και για άλλες μουσουλμανικές χώρες που δυσκολεύονται να συγκεράσουν τη μετανεωτερικότητα με το Ισλάμ.

Όσον αφορά στην περίπτωση της Ελλάδας, το ΠΑΣΟΚ αποτέλεσε το σταθμό μετάβασης στη νεωτερικότητα. Η Ελλάδα του ΠΑΣΟΚ δεν θύμιζε σε τίποτα την Ελλάδα της προηγούμενης εποχής. Μέσα από μια πολιτική, με έντονα μεταρρυθμιστικό και ριζοσπαστικό χαρακτήρα, το ΠΑΣΟΚ επιχείρησε και τελικά πέτυχε να μετασχηματίσει κοινωνικό-οικονομικό-πολιτικά την ελληνική κοινωνία και να την οδηγήσει στη διαλεκτική της μετουσίωση. Αναφορικά με την ένταση και τον ριζοσπαστισμό που χαρακτήρισε την εποχή, αξίζει να σημειωθεί πως ο χαρακτήρας των μεταρρυθμίσεων που πραγματοποίησε το ΠΑΣΟΚ δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικός, καθώς, όπως ήδη έχουμε παρουσιάσει στο θεωρητικό τμήμα της

¹³³² Ernest Gellner (1996). *Η κοινωνία πολιτών και οι αντίπαλοι της: Συνθήκες Ελευθερίας*. Αθήνα: Παπαζήση.σ.64-65.

διατριβής, η μεταρρύθμιση που δεν είναι ‘ριζοσπαστική’, ποτέ δεν εκπληρώνει τους σκοπούς της, παραμένει στην ‘επιφάνεια’ και δεν μετασηματίζει τελικά με διαλεκτικούς όρους την κοινωνία. Στοιχείο που θα μπορούσε να διαπιστωθεί εξίσου και στο τουρκικό παράδειγμα, που οι μεταρρυθμίσεις ήταν ομοίως ριζοσπαστικές. Το ΠΑΣΟΚ μέσω του ιδρυτή του, Ανδρέα Παπανδρέου, εντόπισε την ανάγκη της κοινωνίας για αλλαγή, την οποία έσπευσε να ικανοποιήσει και πέτυχε να συνδεθεί το Κίνημα με την ανάπτυξη και τον εκσυγχρονισμό της ελληνικής κοινωνίας. Ο στρατηγικός σύμμαχος για το ΠΑΣΟΚ, αν στην περίπτωση του AK Parti ήταν η μουσουλμάνα γυναίκα, στην περίπτωση του ελληνικού κόμματος ήταν η αδικημένη και περιθωριοποιημένη Ελληνίδα γυναίκα.

Τόσο στην Ελλάδα όσο και στην Τουρκία, τα -υπό έρευνα- πολιτικά κόμματα, επιθυμούσαν μια εκ βάθρων κοινωνική αλλαγή για τη μετάβαση από τη μία εποχή στην άλλη, και ως εκ τούτου η γυναίκα αποτέλεσε και στις δύο περιπτώσεις τον πιο σημαντικό σύμμαχο για τη διαδικασία αυτή της μετάβασης. Συνεπώς, οι κοινωνικές συμμαχίες των στρωμάτων των ‘μη προνομιούχων’ ή ‘αποκλεισμένων’, ήταν αυτές που ώθησαν τις διαδικασίες μετασηματισμού στις δύο χώρες. Το ΠΑΣΟΚ και το AK Parti, εντόπισαν τη συσσωρευμένη κοινωνική δυσαρέσκεια που υπέβασκε στις δύο κοινωνίες και μέσα από την πολιτική τους, έδωσαν δίοδο διοχέτευσης και τρόπο εκπλήρωσης των συγκεκριμένων αιτημάτων σε Ελλάδα και Τουρκία, αντίστοιχα.

Παράλληλα, πέρα από τις εσωτερικές συνθήκες που ευνόησαν την ταχύτατη ανάδυση των δύο κομμάτων, αδιαμφισβήτητα, και οι δύο χώρες επηρεάστηκαν και επηρεάζονται από το διεθνές παράγοντα. Συγκεκριμένα, στην περίπτωση της Ελλάδας, η ανάδυση του ΠΑΣΟΚ και η προώθηση της σοσιαλιστικής ιδεολογίας αποτέλεσε τροχοπέδη στην κομμουνιστική απειλή, ενώ στην περίπτωση της Τουρκίας η χαλάρωση των μέτρων, κατά του ισλαμικού κινήματος, λειτούργησε αναχαιτιστικά στην κομμουνιστική ιδέα. Πράγμα που εννοηστέως με αριστοτεχνικό τρόπο από τις αρχές της δεκαετίας του 80, από το αντίστοιχο δικτατορικό καθεστώς της Τουρκίας. Άρα, στην περίπτωση της Τουρκίας, λαμβάνοντας υπόψιν μας το αρχαίο ρητό ‘το μη χείρον βέλτιστον’, αντιλαμβανόμαστε πως τη δίοδο εισχώρησης του ‘αποκλεισμένου’ Ισλάμ στο δημόσιο χώρο στην τουρκική κοινωνία την επέτρεψε, ο φόβος του κομμουνισμού. Συνεπώς, για τη Δύση και συγκεκριμένα την Αμερική, το σοσιαλιστικό κίνημα στην Ελλάδα και το ισλαμικό κίνημα στην Τουρκία αποτέλεσαν διαύλους για λύσεις στο ίδιο πρόβλημα. Επομένως, μέσα σε αυτό το πλαίσιο του διεθνούς

παράγοντα δεν θα μπορούσαν και οι δύο κοινωνίες να μείνουν ανεπηρέαστες από τη φεμινιστική σκέψη της εποχής.

Βέβαια θα πρέπει να σημειωθεί πως στην περίπτωση της νεωτερικότητας, η οποία, όπως προείπαμε, είναι ευρωκεντρική, ομοίως και το φεμινιστικό κίνημα είχε τα ανάλογα χαρακτηριστικά, τα οποία στην περίπτωση της Τουρκίας οδήγησαν σε αποκλεισμό μιας μεγάλης μερίδας του πληθυσμού, των μουσουλμάνων γυναικών. Ενώ, αντίστοιχα με το πέρασμα στη μετανεωτερική εποχή, η οποία έχει ως βάση της το συγκερασμό των αντιθέσεων, το κέντρο βάρους του φεμινιστικού κινήματος, αλλάζοντας προσανατολισμό, εμποτίστηκε από το αμερικανικό μοντέλο.

Ειδικότερα, όπως είδαμε στην ανάλυση της μελέτης, το φεμινιστικό κίνημα χωρίζεται σε γαλλικό και αγγλοαμερικανικό φεμινιστικό κίνημα. Δεν θα πρέπει να λησμονούμε πως τη νεωτερική εποχή η εκκοσμίκευση είναι εξ ορισμού ασύμβατη με τη θρησκεία, ως δύναμη παρέμβασης στην καθημερινή ζωή, καθώς εκεί την πρωτοκαθεδρία κατέχει η ορθολογική σκέψη. Συνεπώς, στην Ευρώπη και συγκεκριμένα στη Γαλλία το φεμινιστικό κίνημα κινήθηκε πάνω στις επιταγές της νεωτερικής εποχής και εξοβέλισε το θρησκευτικό στοιχείο από το πεδίο του, παίρνοντας ώθηση από τις ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης. Ενώ αντίθετα ο αγγλοαμερικανικός φεμινισμός προσαρμόστηκε στη μεταμοντέρνα σκέψη εκεί όπου υπήρχε χώρος για τη θρησκεία, πάντα βέβαια προσαρμοσμένη στην εποχή της και ανταποκρινόμενη στις εξατομικευμένες, μετανεωτερικές ανάγκες της κοινωνίας. Έτσι, τη νεωτερική και τη μετανεωτερική περίοδο το φεμινιστικό κίνημα επαναπροσδιορίστηκε με βάση τον εκάστοτε τρόπο σκέψης.

Σύμφωνα με τη γράφουσα, λοιπόν, το φεμινιστικό κίνημα της Ελλάδας, στην υπό εξέταση περίοδο, φέρει τα χαρακτηριστικά του γαλλικού μοντέλου, καθώς αναπτύσσεται την εποχή της νεωτερικότητας, ενώ αντίστοιχα στην περίπτωση της Τουρκίας φέρει τα χαρακτηριστικά του αγγλοαμερικανικού μοντέλου, αφού αναπτύσσεται, μέσα στο πλαίσιο της μετανεωτερικής εποχής και όπου οι συνθήκες είναι γόνιμες για την εμφάνιση φαινομένων, όπως ο 'ισλαμικός φεμινισμός'.

Η γράφουσα αφιέρωσε αρκετές γραμμές από την εργασία της για την εξέταση του εν λόγω φαινομένου στην Τουρκία, καθώς η εμφάνισή του τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο διακυβέρνησης του AK Parti, δεν αποτελεί τυχαίο γεγονός. Το AK Parti στόχο είχε να εκφράσει τις μουσουλμάνες καταπιεσμένες από το κεμαλικό κατεστημένο γυναίκες. Από τη στιγμή που αυτές οι γυναίκες κατάφεραν να σπουδάσουν, να εργαστούν, να αποκτήσουν χρήματα, φαίνεται πως αναζήτησαν τρόπους να

διεκδικήσουν τα αιτήματα τους που για τις εκκοσμικευμένες κεμαλίστριες γυναίκες, αποτελούσαν ήδη παγιωμένες κατακτήσεις. Άρα, είτε εκούσια είτε ακούσια το τουρκικό κόμμα έγινε διαμορφωτής αυτής της νέας κατάστασης, από τη στιγμή που άνοιξε τον ‘ασκό του αιόλου’ για το μετασχηματισμό της τουρκικής κοινωνίας.

Το κατεξοχήν βιβλίο του ισλαμικού φεμινισμού στην Τουρκία, σύμφωνα με τη γράφουσα, είναι το βιβλίο της Hidayet Şefkatli Tuksal, για την ανάλυση του οποίου στην παρούσα διατριβή αφιερώθηκε ένα ξεχωριστό κεφάλαιο. Αντίστοιχα, ένα κεφάλαιο αφιερώθηκε και στην ανάλυση του βιβλίου της Elisabeth Cady Stanton, το οποίο αποτέλεσε το πρώτο τεκμήριο φεμινιστικής θεολογίας στην ιστορία του φεμινισμού. Θα πρέπει να σημειωθεί πως σε μια συγκριτική διάσταση των βιβλίων της Stanton και της Tuksal, διαπιστώνουμε πως τα δύο βιβλία απέχουν παρασάγγας, αναφορικά με την χρονική περίοδο και το μέρος συγγραφής τους. Το βιβλίο της Stanton είναι γραμμένο τα έτη 1895-1898 στην Αμερική και της Tuksal το 2014, στην Τουρκία. Παράλληλα, τα δύο βιβλία απευθύνονται στους πιστούς δύο διαφορετικών μονοθεϊστικών θρησκειών. Εντούτοις, παρά τις προφανείς και αδιαμφισβήτητες διαφορές τους δεν θα μπορούσαμε παρά να αναγνωρίσουμε πως η συλλογιστική πορεία και η μεθοδολογία συγγραφής των δύο βιβλίων παρουσιάζει ενδιαφέρουσες ερευνητικά συγκλίσεις. Τόσο η ‘Βίβλος των Γυναικών’, όσο και το βιβλίο με τίτλο ‘Αντανακλάσεις του αντι-γυναικείου λόγου στην Ισλαμική παράδοση’ σύμφωνα με τη γράφουσα, αποτελούν δύο βιβλία που μοιράζονται την κοινή συλλογιστική πορεία, η οποία εδράζεται στην φεμινιστική θεολογία. Οι συγγραφείς και των δύο βιβλίων δεν επιθυμούν να απορρίψουν ολωσδιόλου τα ιερά βιβλία των θρησκειών στις οποίες ανήκουν, αλλά να δράσουν μέσα σε αυτές και να αναπτύξουν την επιχειρηματολογία τους, λαμβάνοντας υπόψιν τα δύο δόγματα στην κάθε περίπτωση αντίστοιχα. Η πρόθεσή τους δεν είναι η αποδόμηση της Βίβλου και του Κορανίου, καθώς κάτι τέτοιο εμπίπτει στις παραδοχές του φεμινιστικού κινήματος, όπως είχε διαμορφωθεί στη Δύση. Δηλαδή, από τη στιγμή που οι θρησκείες και τα ιερά βιβλία τους έχουν αντιφάσεις και είναι εγγενώς πατριαρχικές, άρα απορρίπτονται και δεν χωρούν στο παράδειγμα του φεμινισμού. Όταν, όμως, μια γυναίκα δεν νιώθει ή δεν μεγάλωσε έτοιμη να απαρνηθεί τη θρησκευτική της ταυτότητα, τότε ή μένει, σύμφωνα με το νεωτερικό φεμινιστικό πρότυπο, έρμαιο των επιλογών της και θυσιάζει την θηλυκή της φύση ή απαρνείται όλο το πατριαρχικό θρησκευτικό εποικοδόμημα και ‘ασπάζεται’ το φεμινισμό.

Κατά κύριο λόγο, κύρια θέση της γράφουσας είναι η άποψη ότι στην εποχή της μετανεωτερικότητας συντελείται η σύζευξη των αντιθέτων και ο φεμινισμός με τη θρησκεία βρίσκουν τη χρυσή τομή να συνυπάρξουν στο ίδιο πλαίσιο. Σε αυτή την κατεύθυνση, απότοκο αυτής της διαλεκτικής συνύπαρξης του Ισλάμ με τη Δύση είναι και το φαινόμενο του Ισλαμικού Φεμινισμού. Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί, όπως είχε διευκρινιστεί και στο θεωρητικό τμήμα της διατριβής, πως σε καμιά περίπτωση οι όροι της διαλεκτικής διαδικασίας, ύστερα από την πάλη των αντίθετων τάσεων δεν παραμένουν ίδιοι. Έτσι, ούτε ο φεμινισμός, ούτε η θρησκεία βγαίνουν αλώβητοι από τη διαλεκτική αυτή σχέση.

Ο φεμινισμός, λοιπόν, αναγκάζεται να συνομιλήσει με τον παραδοσιακό του 'εχθρό', τη θρησκεία και η θρησκεία αναγκάζεται να χάσει εν μέρει από τον πνευματικό της χαρακτήρα με σκοπό να συνομιλήσει σε ένα πιο εκκοσμικευμένο πλαίσιο με τον φεμινισμό. Συνεπώς, από τη στιγμή που στο παράδειγμα της Τουρκίας το Ισλάμ, στη μετανεωτερική του εκδοχή, φαίνεται να έχει μετασηματιστεί, δεν θα πρέπει να μας ξενίσει το γεγονός, ότι στο μέλλον η επιστημονική κοινότητα με μεγάλη πιθανότητα θα παρατηρήσει κι άλλα φαινόμενα παρόμοια με τον ισλαμικό φεμινισμό, που έρχονται σε σύγκρουση με τη νεωτερική εκδοχή του Ισλάμ, όπως για παράδειγμα, να προσεύχονται από κοινού στον ίδιο χώρο άνδρες και γυναίκες, να 'χαλαρώσει' το δέσιμο της μαντίλας των γυναικών στην Τουρκία, υπακούοντας στις επιταγές της μόδας, με τρόπο που να μην υπάρχει κανένα ισλαμικό-θρησκευτικό στοιχείο συνυποδήλωσης. Δηλαδή με άλλα λόγια, η 'εξωτερικότητα' του κάθε ανθρώπου να μην αποτελεί αυστηρή απεικόνιση της 'εσωτερικότητας' του, αλλά αντίθετα, να συνυπάρχουν πλουραλιστικά το «και» μαζί με το «είτε», εξοβελίζοντας αυτά που μέχρι χτες φαινόταν να απέκλειαν και να έθεταν τα άτομα στο περιθώριο. Σε ένα επόμενο στάδιο, δεν θα ήταν υπερβολή να υποστηρίξουμε το ενδεχόμενο ακόμα και να βγάλουν εντελώς τη μαντίλα οι μουσουλμάνες γυναίκες της Τουρκίας σε περίπτωση που θέλουν να δηλώσουν τη διαμαρτυρία ή την αντίθεση τους στην πολιτική του AK Parti, από τη στιγμή που η μαντίλα πλέον φέρει μεταξύ άλλων και κομματική χροιά.

Η παγίδα, ωστόσο, που ελλοχεύει στο παράδειγμα της φεμινιστικής θεολογίας είναι το γεγονός πως ενώ η Βίβλος είναι θεόπνευστη γραμμένη από ανθρώπους, πράγμα που θα μπορούσε να δικαιολογήσει τυχόν σφάλματα και απροσεξίες στο κείμενο του ιερού βιβλίου από τους συγγραφείς, στην περίπτωση του Κορανίου, που θεωρείται άκτιστο και αιώνιο, η επανερμηνεία του σε περίπτωση που δεν βασιστεί σε μια προσεκτική ανάλυση τείνει να οδηγήσει σε άστοχη λύση και να περιθωριοποιηθεί, σε περίπτωση

που φανεί πως το Κοράνι φέρει απροσεξίες και ανακολουθίες. Γιατί οι ‘ανακολουθίες’ του Κορανίου δεν μπορούν να αποδοθούν στον ανθρώπινο παράγοντα και σύμφωνα με τον μουσουλμάνο ο λόγος του Θεού δεν μπορεί παρά να είναι τέλειος. Ως εκ τούτου, ο ισλαμικός φεμινισμός για να αποκτήσει όσο το δυνατόν μεγαλύτερη δυναμική στην κοινωνία και τελικά να καταφέρει να μετασχηματίσει τον πατριαρχικό λόγο του Κορανίου, οφείλει να το πράξει, εκ των έσω, απευθυνόμενος σε ένα -όσο το δυνατόν- μεγαλύτερο μέρος του μουσουλμανικού πληθυσμού. Πράγμα που σημαίνει πως ο ισλαμικός φεμινισμός δεν θα πρέπει να λειτουργήσει έξω-συστημικά, όπως το φεμινιστικό κίνημα στην Γαλλία, αλλά ενδό-συστημικά. Συνεπώς, το παράδειγμα του αμερικανικού φεμινισμού, που ‘δουλεύει μέσα στο σύστημα’, αποτελεί το πρότυπο πάνω στο οποίο βασίζεται το επιχείρημα του ισλαμικού φεμινισμού.

Κατεξοχήν, η σύνδεση των δύο βιβλίων στις μεθόδους συγγραφής και ανάλυσης των επιχειρημάτων τους, σύμφωνα με τη γράφουσα, είναι ξεκάθαρη ακόμα κι αν εκκινεί από διαφορετικές ιδεολογικές αφετηρίες. Η ανάγκη που οδήγησε την Stanton να γράψει το βιβλίο της, τα έτη 1895-1898, είναι η ίδια ανάγκη που οδήγησε την Tuksal, εκατό και πλέον χρόνια μετά, το 2014, να γράψει το βιβλίο της, σχετικά με την επανερμηνεία του Κορανίου. Η εμφάνιση του κινήματος του Ισλαμικού Φεμινισμού στην Τουρκία αποτελεί ένα αδιάσειστο τεκμήριο πως η τουρκική κοινωνία και το Ισλάμ συγκεκριμένα βρίσκονται σε μια φάση μετασχηματισμού. Και πρέπει να γίνει σαφές πως ο ισλαμικός φεμινισμός δεν είναι αίρεση, αλλά αντίθετα είναι μια επανερμηνεία του Κορανίου, υπό το πρίσμα σύζευξης της θρησκείας και του φεμινιστικού κινήματος. Και ίσως αυτή η σύζευξη που υλοποιείται στην Τουρκία να αποτελέσει ένα παράδειγμα και για άλλες μουσουλμανικές χώρες, που βιώνουν επώδυνα την επαφή του Ισλάμ με τον εκσυγχρονισμό.

Καταληκτικά, το AK Parti προέκυψε ως Αντίθεση στο κεμαλικό κατεστημένο με σκοπό να εκπληρώσει της ανάγκες και τα αιτήματα της καταπιεσμένης τάξης της κοινωνίας, που ήταν κυρίως οι μουσουλμάνες αποκλεισμένες από το δημόσιο βίο γυναίκες. Ύστερα από τόσα χρόνια όμως διακυβέρνησης, το εν λόγω τουρκικό κόμμα, αν δεν μετασχηματιστεί το ίδιο για να εκπληρώσει τα νέα αιτήματα που προκύπτουν στην κοινωνία και να έχει τη νομιμοποίηση από το ευρύ τμήμα του πληθυσμού, κινδυνεύει να αυτοπαγιδευτεί και να έχει τη μοίρα του ΠΑΣΟΚ, το οποίο αφού «κυβέρνησε, διαβρώθηκε και κατέρρευσε», όπως ανέφεραν οι Χρ. Τάσσης και Κ. Ελευθερίου. Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί πως ανεξάρτητα από την τύχη των κομμάτων, τόσο η νοοτροπία του ΠΑΣΟΚ στην Ελλάδα, όσο και του AK Parti στην

Τουρκία αποτέλεσαν και αποτελούν πλοηγό για τα υπόλοιπα κόμματα, αφού κατάφεραν με το πέρασμά τους να σφραγίσουν το καθένα τη δική του εποχή στις δύο χώρες.

Αξίζει να σημειωθεί, πως και τα δύο κόμματα σε Ελλάδα και Τουρκία εστίασαν στις γυναίκες όταν έψαξαν να βρουν κοινωνικό σύμμαχο-καταλύτη για να προωθήσουν τη διαδικασία του μετασχηματισμού της κοινωνίας. Παράλληλα, το ΠΑΣΟΚ και το AK Parti έδωσαν τις παραχωρήσεις στις γυναίκες 'από τα πάνω', το ΠΑΣΟΚ γιατί την ήθελε σύμμαχο στη σοσιαλιστική αλλαγή, ενώ το AK Parti γιατί την ήθελε σύμμαχο στην ισλαμική πρόκληση. Και στις δύο περιπτώσεις οι παραχωρήσεις στο γυναικείο κίνημα αποτελούν εκ μέρους των κομμάτων, μια ένδειξη για εφαρμογή κορπορατιστικής στρατηγικής στον αγώνα για την κατάκτηση της εξουσίας και την εδραίωση ηγεμονίας με γκραμσιανούς όρους. Το μεγάλο πολιτικό διακύβευμα για το ΠΑΣΟΚ στη μεταπολίτευση ήταν η μετάβαση από το κράτος δικαίου στο κράτος της ουσιαστικής πολιτικής ισότητας μεταξύ των δύο φύλων και της άρσης των κοινωνικών ανισοτήτων. Αντίστοιχα, για το AK Parti το κοινωνικό-πολιτικό αιτούμενο ήταν η σύζευξη κοσμικότητας και ισλαμικότητας στη δημόσια σφαίρα, μέσα από την κοινωνική επανένταξη της αποκλεισμένης, μουσουλμάνας γυναίκα.

Και οι δύο χώρες δεν είχαν αποκρυσταλλώσει σε θεσμικό επίπεδο τα κοινωνικά και πολιτικά τους δέοντα και ως εκ τούτου είχαν ανάγκη από 'χαρισματικές προσωπικότητες' που θα πρωτοστατούσαν σε αυτή τη διαδικασία της αλλαγής. Τόσο ο Ανδρέας Παπανδρέου, όσο και ο Recep Tayyip Erdoğan αποτέλεσαν δύο χαρισματικούς πολιτικούς ηγέτες που έγιναν οι επιταχυντές στη διαδικασία της μετάβασης στη νεωτερικότητα και στη μετανεωτερικότητα, αντίστοιχα.

Και οι δύο χώρες μοιραζόμενες μια κοινή διαδρομή που η ιστορία και η γεωγραφία επιφύλασσαν σε αυτές κλήθηκαν να αντιμετωπίσουν τη σύγχρονη πραγματικότητα, υπό τη νεωτερική και αργότερα τη μετανεωτερική της έκφανση. Οι πολιτικές ηγεσίες και των δύο κομμάτων, για τους δικούς τους λόγους και πολιτικά «θέλω», επιχείρησαν και πέτυχαν να βγάλουν «από το χρονοντούλαπο της ιστορίας» άτομα και δη τις γυναίκες που η ίδια τους η ιστορία και κοινωνικό-πολιτική πορεία είχαν βάλει για μια πληθώρα λόγων στο περιθώριο.

Αν, σύμφωνα με τη διαλεκτική που αποτελεί άλλωστε και τη βασική προσέγγιση της παρούσας εργασίας, στη συνάρτηση Ελλάδας-Τουρκίας ή Τουρκίας-Ελλάδας μπορεί να τεθεί η διπλή συνεπαγωγή, ως ανατροφοδότηση και ζύμωση του Κοινωνικού και Πολιτικού, μεταξύ των δύο χωρών, γεφυρωσιό στοιχείο, δεν μπορεί να είναι άλλο από

τις ίδιες τις γυναίκες. Υπό αυτό το πρίσμα, μέσα από τη Θέση και την Αντίθεση, η Σύνθεση μπορεί να γίνει στο όνομα της γυναίκας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α) Ελληνική

- Αδαμτζιλογλου, Ε. (1998). *Ήσαν δε εκεί γυναίκες πολλάί...* Θεσσαλονίκη: Simbo.
- Αδαμτζιλογλου, Ε. (2004). Είναι η γυναίκα κατ'εικόνα Θεού?, Ιστορική, Χριστολογική και Τριαδολογική θεώρηση, στο Ιερά Μητρόπολη Δημητριάδος. Φύλο και Θρησκεία: Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία, Αθήνα: Ίνδικτος.
- Αθανασάτου, Ι. (1995), «Η επανεμφάνιση φεμινιστικών διεκδικήσεων στη μεταδικτατορική Ελλάδα και η άσκηση πολιτικών του κράτους. Μεταξύ παράδοσης και εκσυγχρονισμού». Στο: Κ. Σπανού (επιμ.), *Κοινωνικές διεκδικήσεις και κρατικές πολιτικές*. Αθήνα: Σάκκουλα.
- Αθανασίου, Α. (2012). *Η κρίση ως 'κατάσταση έκτακτης ανάγκης' κριτικές και αντιστάσεις*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Αθανασίου, Αθηνά. (2011). Το φύλο και η σεξουαλικότητα στους λόγους και τις πρακτικές της βιο-επιστήμης: επιστημολογίες και τεχνολογίες του έμφυλου σώματος. στο Καντσά, Β., Μουτάφη, Β., Παπαταξιάρχης, Ε. (επιμ.) *Μελέτες για το φύλο στην ανθρωπολογία και στην ιστορία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Αθανασάτου, Ι. (2014). *Πολιτική Επικοινωνία - Ζητήματα Επικοινωνίας και Φύλου*. Αθήνα: Κέντρο Ερευνών για Θέματα Ισότητας (ΚΕΘΙ).
- Αθανασοπούλου-Κυπρίου, Σ. (2011). *Όχι Εγώ: Κείμενα Πολιτικής Θεολογίας με αναφορές σε θέματα Φύλου, Θρησκείας και Ιδεολογίας*. Αθήνα: Αρμός.
- Αλεξανδρής, Α., Βερέμης, Θ., Καζάκος, Π., Κουφουδάκης, Β., Ροζάκης, Χ., Τσιτσόπουλος, Γ., (1991). *Οι Ελληνοτουρκικές Σχέσεις 1923-1987*. Αθήνα: Γνώση.
- Αναγνωστοπούλου, Σ. (2004). *Τουρκικός Εκσυγχρονισμός- Ισλάμ και Τουρκοκύπριοι στη δαιδαλώδη διαδρομή του κεμαλισμού*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Αναγνωστοπούλου, Σ. (2013). *Μικρά Ασία 19^{ος} αιώνας- 1919: Οι Ελληνορθόδοξες κοινότητες από το Μιλλέτ των Ρωμιών στο Ελληνικό Έθνος*. Αθήνα: εκδ. Πεδίο.
- Αναστασοπούλου, Μ. (2012). *Καλλιρρόη Παρρέν, Η Ζωή και το Έργο - Η Συνετή Απόστολος της Γυναικείας Χειραφεσίας*. Αθήνα: Σύλλογος προς διάδοσιν ωφέλιμων βιβλίων.
- Αξελός, Κ. (1962). *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία* (μτφρ. Δ. Δημητριάδης). Αθήνα: Σύγχρονη κλασική Βιβλιοθήκη Εξάντας.
- Ασημακόπουλος Β., & Τάσσης Χρ. (2018). ΠΑΣΟΚ: Σταθμοί και όρια στη διαμόρφωση και εξέλιξη του πανελληνίου σοσιαλιστικού κινήματος (1974-2018). στο

Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg.

- Ασημακόπουλος, Β. (2016). *Αντιθέσεις, αντιφάσεις και εσωτερικές συγκρούσεις στο ΠΑΣΟΚ την περίοδο 1974-1990: ερμηνευτικές όψεις της ιστορικής εξέλιξης του Ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού* (Διδακτορική διατριβή). Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο.
- Βαγιωνάκη Γ. Μαρία (2006). *Τα φεμινιστικά και τα γυναικεία έντυπα στην Ελλάδα (1975-2000): Θεματολογία, ιδεολογικοί προβληματισμοί και εκπαιδευτικές αντανακλάσεις* (Διπλωματική εργασία). Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη.
- Βαλλιάνος, Σ. Π. (2002). *Συνείδηση, Γλώσσα και Ιστορική ζωή: ερμηνευτικές προσεγγίσεις στην φιλοσοφία των δύο τελευταίων αιώνων*. Αθήνα: Πορεία.
- Βαρελά, Κ. Α. (χ.χ.). Γεώργιος και Ανδρέας Παπανδρέου-Η Αλληλογραφία της Αμερικής, 1940-1962. Στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του* (σ.16). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Βαρίκα, Ε. (2008). *Για μια πολιτική γραμματική του φύλου*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Βαρίκα, Ε. (2011). *Η Εξέγερση των Κυριών-Η γένεση μιας φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα 1833-1907*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Βαρίκα, Ε. & Σκλαβενίτη, Κ. (1981). *Η Εξέγερση αρχίζει από παλιά. Σελίδες από τα πρώτα βήματα του Γυναικείου Κινήματος*. Αθήνα: Εκδοτική Ομάδα Γυναικών.
- Βασιλειάδης, Δ. (1977). *ΠΑΚ-ΠΑΣΟΚ, μύθος και πραγματικότητα*. Αθήνα: Διάλογος.
- Βασιλειάδης, Δ. (2007). *Ο μύθος του Ανδρέα. Οι θεωρητικές βάσεις της Ένωσης Κέντρου του ΠΑΚ και του ΠΑΣΟΚ και η πρακτική τους κατάληξη*. Αθήνα: Εναλλακτικές εκδόσεις.
- Βασιλειάδης, Π. (2014). Μαρία η Μαγδαληνή: Από προβεβλημένη απόστολος σε σύμβολο του έρωτα και της σεξουαλικότητας. Στο Χ. Α. Σταμούλης (επιμ.), *Έρωτας και Σεξουαλικότητα*. Αθήνα: Αρμός.
- Βέλτσος, Γ. (επιμ.) (2004). *Η διαμάχη. Κείμενα για τη Νεωτερικότητα*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Βέμπερ, Μ. (2009). *Οικονομία και κοινωνία*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Βεντούρης, Ν. Ι. (1977). *Η πολιτική κουλτούρα*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Βερέμης, Θ. (2007). *Η Ιστορία των Ελληνοτουρκικών Σχέσεων 1453-2006*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Βέρνου, Σ. (2006). 'Η ευρωπαϊκή εξέλιξη του Ανδρέα Παπανδρέου'. Στο Β. Παναγιωτόπουλο (επιμ.), *Ο Ανδρέας και η Εποχή του*. (τεύχος 12) Αθήνα: Τα Νέα.

- Βούλγαρης, Γ. (2001). *Η Ελλάδα της μεταπολίτευσης 1974-1990. Σταθερή δημοκρατία σημαδεμένη από τη μεταπολεμική ιστορία*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Βούλγαρης, Γ. (2008). *Η Ελλάδα από τη Μεταπολίτευση στην Παγκοσμιοποίηση*. Αθήνα: Πόλις.
- Βούλγαρης, Γ. (2013). *Η μεταπολιτευτική Ελλάδα 1974-2009*. Αθήνα: Πόλις.
- Βουτηράς, Σ. (1925). *Καλλιόπη Κεχαγιά 1839-1905*. Αθήνα: Εστία.
- Γέμτου, Π. Α. (2004). *Μεθοδολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Γιλμάζ, Χ. (2005). *Ο Τουρκικός συντηρητισμός και η ιδέα της Ευρώπης*. Αθήνα: Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς.
- Γράβαρης, Ν. Δ. (1998). Το χτίσιμο του κοινωνικού κράτους: Από τον κομματικό λόγο στις κρατικές πολιτικές. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ κόμμα-κράτος-κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη.
- Δαλακούρα, Κ., & Ζιώγου-Καταστεργίου, Σ. (2015). *Η εκπαίδευση των γυναικών – Οι γυναίκες στην εκπαίδευση (18ος -20ος αιώνας) Κοινωνικοί, ιδεολογικοί, εκπαιδευτικοί μετασχηματισμοί και η γυναικεία παρέμβαση*. Αθήνα.
- Δεληγιάννης, Ι. (2008). Οι πολιτικές σημασίες της δεκαετίας του '60 στη λογοτεχνία της μεταπολίτευσης. Στο Α. Ρήγος, Σ. Σεφεριάδης & Ε. Χατζηβασιλείου (επιμ.), *Η 'Σύντομη' δεκαετία του '60, Θεσμικό πλαίσιο, κομματικές στρατηγικές, κοινωνικές συγκρούσεις, πολιτισμικές διεργασίες*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Δεμερτζής, Ν. (2000). Εισαγωγή στην ελληνική πολιτική κουλτούρα: θεωρητικά και ερευνητικά ζητήματα. στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Δεμερτζής, Ν. (2000). Η επιλεκτική παράδοση της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. Στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Δεσύπρη, Μ. Γ. (1922). *Η Γυναίκα και η κοινωνική πρόνοια*. Αθήνα: οίκος ΑΘΗΝΑ (με την επιμέλεια του 'Συνδέσμου Ελληνίδων υπέρ των δικαιωμάτων της γυναικός').
- Διακογιάννης, Ε. Γ. (χ.χ.) Συνέντευξη του Προέδρου του ΠΑΣΟΚ Γιώργου Α. Παπανδρέου. Στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του* (τόμος 2). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Δίπλα, Χ. (1992). *Η Ελληνο-Τουρκική Διαφορά για την Υφαλοκρηπίδα του Αιγαίου*, Αθήνα: ΕΛΙΑΜΕΠ.
- Ελευθερίου, Κ., & Τάσσης, Χ. (2013). *ΠΑΣΟΚ Η άνοδος και η πτώση (;) ενός ηγεμονικού κόμματος*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Ελεφάντης, Α. (1991). *Στον αστερισμό του λαϊκισμού*. Αθήνα: Πολίτης.

- Ένγκελς, Φρ. (1976). *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Ένγκελς, Φρ. (2008). *Η Διαλεκτική της Φύσης*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Ζηζιούλας, Ι.Δ. Μητροπολίτης Περγάμου. (1994). *Ευχαριστία και Βασιλεία του Θεού* (μέρος α΄) Σύναξη 49.
- Ζητουριάτη Γ. (επιμ.) (χ.χ.). *Οι νόμοι της Αλλαγής 1981-1984*. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Τύπου και Πληροφοριών- Διεύθυνση Πληροφόρησης.
- *Η σοσιαλιστική επανάσταση και ο αγώνας για την απελευθέρωση των γυναικών*, (μτφρ. Εύη Σφήκα) (1982). Αθήνα: Θεωρία
- Ηρακλείδης, Α. (2007). *Ασπονδοί Γείτονες Ελλάδα-Τουρκία: Η διένεξη του Αιγαίου*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Θεοδωρόπουλος, Β. (1988). *Οι Τούρκοι και Εμείς*. Αθήνα: Φυτράκης.
- Ιερά Μητρόπολις Δημητριάδος Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών. (2004). *Φύλο και Θρησκεία-Η θέση της γυναίκας στην εκκλησία*. Αθήνα: Ίνδικτος.
- Ινσέλ, Α., Μπαϊράμογλου, Α., Αναγνωστοπούλου, Σ. & Μπουρνάζος, Σ. (2007). *Ο Τουρκικός Στρατός Ένα Πολιτικό Κόμμα- Μια Κοινωνική Τάξη*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Ισσί Μ. (2018). *Οθωμανική αυτοκρατορία και κουρδικός εθνικισμός: Πολιτικές έννοιες και Ισλάμ στις πρώτες κουρδικές εφημερίδες, 1898-1918*. Αθήνα: Παπαζήση.
- Ιωαννίδης, Φ. (2014). Έρωτας και σεξουαλικότητα στη δυτική εκκλησιαστική παράδοση. Στο Χ. Α. Σταμούλης (επιμ.), *Έρωτας και Σεξουαλικότητα*. Αθήνα: Αρμός.
- Καλαϊτζίδη Π. (2004). Αντί Εισαγωγής: Από τη διαίρεση του φύλου στην ενότητα της καινής εν Χριστώ ζωής, στο *Φύλο και Θρησκεία, Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*, Ιερά Μητρόπολη Δημητριάδος. Αθήνα: Ίνδικτος.
- Καλεράντε, Ε. (2008). Το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο: Η νεωτερική πρόταση της κυβέρνησης Γ. Παπανδρέου και τα συστήματα των κλειστών ομαδοποιήσεων σε ένα ανοιχτό σύστημα παιδείας. Στο Α. Ρήγος, Ι. Σεφεριάδης & Ε. Χατζηβασιλείου (επιμ.), *Η 'Σύντομη' δεκαετία του '60, Θεσμικό πλαίσιο, κομματικές στρατηγικές, κοινωνικές συγκρούσεις, πολιτισμικές διεργασίες*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Κάλφας, Β. (1997). *Επιστημονική πρόοδος και ορθολογικότητα: Προς μια ρεαλιστική ανασυγκρότηση της σύγχρονης επιστημολογίας*. Αθήνα: Νήσος.
- Καραμάνου, Α. (2013). *Ελλάδα-Τουρκία: Εξευρωπαϊσμός και έμφυλη ισότητα (συγκριτική ανάλυση)*. (Διδακτορική Διατριβή). Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης ΕΚΠΑ.
- Καραμπελιάς, Γεράσιμος. (2000) *Στρατός και Πολιτική Εξουσία στην Τουρκία Μια ιστορική επισκόπηση*, Αθήνα: Κέντρο Πολιτικής Έρευνας και Επικοινωνίας.

- Καρζή, Θ. (1990) *Η γυναίκα της νέας εποχής*. Αθήνα: Φιλιππότης.
- Καρκάλα-Ζορμπά Κ. (2004). Υπάρχει χώρος στην Ορθοδοξία για μια φεμινιστική θεολογία; στο Ιερά Μητρόπολη Δημητριάδος. *Φύλο και Θρησκεία, Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*. Αθήνα: Ίνδικτος.
- Κάρουλα, Γ. (2018). «Οι πολιτικές ελίτ του ΠΑΣΟΚ, κατά την Γ' Ελληνική Δημοκρατία: μεταξύ κόμματος, κράτους και κοινωνίας. Στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg.
- Κασσελούρη- Χατζηβασιλειάδη Ελ., (2012) Ο ρόλος των γυναικών στη ζωή της Εκκλησίας. Από τις μαρτυρίες της Καινής Διαθήκης στο σύγχρονο οικουμενικό διάλογο, στο *Εκεί Συμβαίνω, Έμφυλα θεολογικά δοκίμια*, Αθήνα: Αρμός.
- Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, Ε. (2003). *Φεμινιστική Ερμηνευτική, Ο παράγοντας «φύλο» στη σύγχρονη βιβλική ερμηνευτική*. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας.
- Κατσούλης, Η. (1988). Το 'ανθρώπινο κεφάλαιο' στη Διαδικασία Εκσυγχρονισμού. Η Ελληνική 'αμυντική κοινωνία' μπροστά στην πρόκληση του 2000. Στο Η. Κατσούλης, Τ. Γιαννίτσης & Π. Καζάκος (επιμ.), *Η Ελλάδα προς το 2000*. Αθήνα: Παπαζήση.
- Κατσούλης, Η. (1996). Ο ρόλος και η σημασία της χαρισματικής ηγεσίας στην ελληνική μεταβατική κοινωνία. Στο Σ. Παπασπηλιόπουλος (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ κατάκτηση και άσκηση της εξουσίας*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Κανταντζόγλου, Ι. Α. (2006). *Κοινωνικός αποκλεισμός: Εκτός, Εντός και Υπό, Θεωρητικές, ιστορικές και πολιτικές καταβολές μιας διαφορούμενης έννοιας*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Κισκήρα, Κ. (1997). *Προτεστάντες ιεραπόστολοι στην καθ' ημάς ανατολή, 1819-1914: Η δράση της American board*. Αθήνα: Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών (τόμος 12). Διαθέσιμο και στο: <http://dx.doi.org/10.12681/deltiokms.77>
- Κοντζιάς, Ν. (1985). *Ο Τρίτος Δρόμος του ΠΑΣΟΚ*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Κορδάτος, Γ. (1974). *Δημοτικισμός και Λογιοτατισμός, κοινωνιολογική μελέτη του γλωσσικού ζητήματος*. Αθήνα: Μπουκουμάνης.
- Κοτσακά-Καλαϊτζιδάκη, Θ. (2012). *Διαιρετικές τομές και πολιτική οργάνωση. Η περίπτωση του ΠΑΣΟΚ στους νομούς Φλώρινας και Ηρακλείου κατά τη μεταπολίτευση (1974-1981)*. (Διδακτορική διατριβή). Αθήνα: ΕΚΠΑ/ΠΕΔΔ.
- Κουζέλης, Γ., & Ψυχοπαίδης, Κ. (1996). *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών, κείμενα*. Αθήνα: Νήσος.
- Κούκουρα, Α. Δήμητρα. (2018) *Η χειροτονία των γυναικών. Μία εξωγενής για τον ορθόδοξο κόσμο πρόκληση με ποικίλες ενδογενείς αντιδράσεις*. Διαθέσιμο και στο: https://www.academia.edu/37819205/Η_χειροτονία_των_γυναικών._Μία_εξωγενής_για_τον_ορθόδοξο_κόσμο_πρόκληση_με_ποικίλες_ενδογενείς_αντιδράσεις

- Κουτρούλης, Σ. (1990). Σοσιαλισμός και Λαϊκισμός: Η Ελληνική Περίπτωση, στο *Νέα Κοινωνιολογία, Τέσσερις Κοινωνιολογικές Ερμηνείες για το ΠΑΣΟΚ*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Κωστής, Κ. (2015). *Τα κακομαθημένα παιδιά της Ιστορίας. Η Διαμόρφωση του νεοελληνικού κράτους 18ος-21ος αιώνας*. Αθήνα: Πατάκη.
- Λάβδας, Α. Κ. (2004). *Συμφέροντα & Πολιτική: Οργάνωση Συμφερόντων και Πρότυπα Διακυβέρνησης*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Λαλιούτη, Ζ. (2016). *Ο Αντιαμερικανισμός στην Ελλάδα, 1974-1989*. Αθήνα: Ασίνη.
- Λαλιούτη, Ζ. (2018). Ο αντιαμερικανισμός στον λόγο του ΠΑΣΟΚ (1974-2018): Δημόσια ιστορία, ταυτότητα και ιδεολογία. Στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg.
- Λέκκας, Π. (2004). Ο πόλεμος στη νεωτερικότητα και οι μύθοι της νεωτερικής ιδεολογίας. Στο *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, (τεύχος 24). Αθήνα: Θεμέλιο.
- Λιανός, Α. (2007). *Η γραφειοκρατία στον αστερισμό της ύστερης νεωτερικότητας και η λανθάνουσα γοητεία του μεταρρυθμιστικού εγχειρήματος*. Αθήνα: Παπαζήση.
- Λίποβατς, Θ. (2017). *Το πολιτικό και το ηθικό, ποια σχέση έχουν;* Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Λούλης, Γ. (2007). *Πολιτική κυριαρχία, Πως κερδίζεται, Πως χάνεται*. Αθήνα: Λιβάνης.
- Λυοτάρ, Ζ. Φ. (1979). *Η Μεταμοντέρνα κατάσταση*. Αθήνα: Γνώση.
- Λυριντζής, Χ. (2001). *Σύγκριση και ερμηνεία-Η πορεία και οι προοπτικές στη σύγχρονη πολιτική ανάλυση*. Αθήνα: Νήσος.
- Λυριντζής, Χ. (χ.χ.). Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η Αριστερά. Στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του* (τόμος 2). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα- Τα νέα ιστορική βιβλιοθήκη.
- Μανδαλά Μ. (επιμ.) (1993). *Ελληνικό Λεξικό*. Αθήνα: Τεγόπουλος-Φυτράκης.
- Μαντζαρίδης, Γ. (1975). *Θέματα κοινωνιολογίας της Ορθοδοξίας*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρνάρας.
- Μαραγκουδάκης, Μ. (2010). *Αμερικανικός φονταμενταλισμός (Πώς οι πολιτικές, θρησκευτικές και επιστημονικές αντιπαραθέσεις στη Δύση διαμόρφωσαν τον μισαλλόδοξο αμερικανικό προτεσταντισμό)*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Μαρκόπουλος, Χ. (2005). *Με τον Ανδρέα Παπανδρέου και το παγκόσμιο κίνημα ειρήνης*. Αθήνα: Καστανιώτης.

- Μήλλας, Ηρ. (2001). *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων: σχολικά βιβλία, ιστοριογραφία, λογοτεχνία και εθνικά στερεότυπα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Μόσχου-Σακορράφου, Σ. (1990). *Ιστορία του Ελληνικού Φεμινιστικού Κινήματος*. Αθήνα: Ιδιωτική.
- Μουζέλης, Π. Ν. (2002). *Από την αλλαγή στον σύγχρονο εκσυγχρονισμό-κριτικές παρεμβάσεις πολιτική, κοινωνία, πολιτισμός, θεωρία*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Μουζέλης, Π. Ν. (2004). Γέφυρες μεταξύ μοντέρνας και μεταμοντέρνας κοινωνικής θεωρίας. στο *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, (Τεύχος 24, σ.158-159). Αθήνα: Θεμέλιο.
- Μουζέλης, Π. Ν. (2010). *Γέφυρες μεταξύ νεωτερικής και μετανεωτερικής κοινωνικής θεωρίας*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Μουράτ Ισσί. (2018) *Οθωμανική αυτοκρατορία και κουρδικός εθνικισμός: Πολιτικές έννοιες και Ισλάμ στις πρώτες κουρδικές εφημερίδες, 1898-1918*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Μπερξόν, Α. (χ.χ.). *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* (μτφρ. Β. Ν. Τατάκη). Αθήνα: Νέος Σταθμός.
- Μπोक, Γκ. (1997). «Ιστορία των γυναικών και ιστορία του φύλου: Όψεις μιας διεθνούς συζήτησης». Στο Αβδελά, Ε., & Ψαρρά, Α., (επιμ.). *Σιωπηρές ιστορίες. Γυναίκες και φύλο στην ιστορική αφήγηση*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Νάσιουτζικ, Π. (2000). Ο αμερικανικός προτεσταντισμός από τη θρησκεία στην πολιτική: όψεις της διαμόρφωσης της θεωρίας για την παγκόσμια τάξη, στο Εταιρεία σπουδών νεοελληνικού πολιτισμού και γενικής παιδείας, *Διήμερο Συνέδριο 'Τα Βαλκάνια χτες- σήμερα'*, Αθήνα: Ίδρυμα Μωραΐτη.
- Νικολακόπουλος, Ηλίας. (2001). *Η καχεκτική δημοκρατία: Κόμματα και εκλογές 1946-1967*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Νταβούτογλου, Α. (2010). *Το στρατηγικό βάθος: Η Διεθνής θέση της Τουρκίας*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Νταμπούρ, Ιμπραχίμ (Αβραάμ) Χαλίλ πρεσβύτερος (1990). *Γάμος και οικογένεια κατά το Ισλάμ* (Διδακτορική Διατριβή). Θεσσαλονίκη: Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης/Τμήμα Θεολογίας.
- Ντε Τοκβίλ, Α. (2008). *Η Δημοκρατία στην Αμερική* (μτφρ. Μ. Λυκούδης). Αθήνα: Στοχαστής.
- π. Φλωρόφσκυ Γ. (1999). *Το σώμα του ζώντος Χριστού, Μια ορθόδοξη ερμηνεία της Εκκλησίας* (μτφρ. Ι.Κ.Παπαδόπουλος). Αθήνα: Αρμός.
- Παζαρσί, Χ., & Οικονομίδης, Κ. (1989). *Το Καθεστώς Αποστρατιωτικοποίησης των Νησιών του Ανατ. Αιγαίου – Το Νομικό Καθεστώς των Ελληνικών Νησιών του Αιγαίου*. Αθήνα: Γνώση-ΕΛΙΑΜΕΠ.

- Παναγιωτοπούλου, Ρ. (2000). Η χαμένη τιμή της πολιτικής κουλτούρας των Ελληνίδων: σκέψεις και επισημάνσεις για τη γυναικεία πολιτική κουλτούρα. Στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα. (1981). *Διακήρυξη Κυβερνητικής πολιτικής (Συμβόλαιο με το Λαό)*. Αθήνα: ΚΕ.ΜΕ.ΔΙΑ.
- Πανταζόπουλος, Α. (2001). *Για το Λαό και το Έθνος: η στιγμή Ανδρέα Παπανδρέου 1965-1989*. Αθήνα: Πόλις.
- Παντελίδου Μαλούτα, Μ. (1998). ΠΑΣΟΚ και σύστημα σχέσεων των φύλων. Στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ Κόμμα-Κράτος-Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη.
- Παντελίδου Μαλούτα, Μ. (2002), *Το Φύλο της Δημοκρατίας. Ιδιότητα του πολίτη και έμφυλα υποκείμενα*, Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλα
- Παντελίδου Μαλούτα, Μ. (2007). Κρατικός φεμινισμός, πολιτικές για την έμφυλη ισότητα και κοινωνικές αντιλήψεις. Στο *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 29.
- Παντελίδου Μαλούτα, Μ. (1987). Γυναίκες και πολιτική/γυναίκες και πολιτική επιστήμη. Στο *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 65.
- Παντελίδου-Μαλούτα, Μ. (1992). *Γυναίκες και Πολιτική-Η πολιτική φυσιογνωμία των Ελληνίδων*. Αθήνα: Gutenberg.
- Παντελίδου-Μαλούτα, Μ., Κακεπάκη, Μ., & Νικολάου, Α. (2008). Εξέλιξη των αντιλήψεων για τις έμφυλες σχέσεις στην Αθήνα, 1988-2006. στο Δ. Εμμανουήλ, Έ. Ζακοπούλου, Ρ. Καυταντζόγλου, Θ. Μαλούτας & Α. Χατζηγιάννη (επιμ.), *Κοινωνικοί και Χωρικοί Μετασχηματισμοί στην Αθήνα του 21ου Αιώνα*. Αθήνα: ΕΚΚΕ.
- Παπαγεωργίου, Ν. Σ. (2001). *Αμερικανοί Ιεραπόστολοι στην Ελλάδα 1820-1850*. Αθήνα: Δωδώνη.
- Παπαναστασόπουλος, Ν. (2015). *Η διαχείριση κρίσεων στην ελληνική εξωτερική και αμυντική πολιτική-Η περίπτωση της κρίσης των Ιμίων*. Αθήνα: Σιδέρης.
- Παπανδρέου, Γ. Α. (1976). *Η Ελλάδα στους Έλληνες*. Αθήνα: Καρανάσης.
- Παπανδρέου, Γ. Α. (1979). *Μετάβαση στο σοσιαλισμό, Προβλήματα και στρατηγική για το ελληνικό κίνημα*. Αθήνα: Αιχμή.
- Παπανδρέου, Γ. Α. (2006). *Η Δημοκρατία στο Απόσπασμα*. Αθήνα: Α. Α. Λιβάνης.
- Παπασαραντόπουλος, Π. (επίμ.) (1980). *ΠΑΣΟΚ και εξουσία*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.
- Παπασπηλιόπουλος, Σπ. (επίμ.) (1996). *ΠΑΣΟΚ Κατάκτηση και άσκηση εξουσίας*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.

- Παρασκευόπουλος, Π. (1996). Το φαινόμενο Ανδρέας 35 πολυτάραχα χρόνια. Στο Σ. Παπασπηλιόπουλος (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ κατάκτηση και άσκηση της εξουσίας*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Παρρέν, Κ. (1890). *Ελληνίς γυνή του 19ου αιώνας εν τη Ιστορία, τη Φιλολογία και τη Φιλανθρωπία*. Αθήνα: Ημερολόγιον της Εφημερίδος των Κυριών.
- Παρρέν, Κ. (χ.χ.). *Ιστορία της Γυναίκος ΣΥΓΧΡΟΝΟΙ ΕΛΛΗΝΙΔΕΣ 1530-1896*, Αθήνα: Εκ του τυπογραφείου Παρασκευά Λεώνη.
- Περράκης, Στ. (επιμ.), (2003). *Αιγαίο. Εξελίξεις και Προοπτικές Επίλυσης των Ελληνοτουρκικών Διενέξεων*. Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλα.
- Πουλαντζά, Ν. (1990). Marx, K., & Engels, F. στο Φ. Σατελέ (επιμ.), *Η φιλοσοφία από τον Κάντ ως τον Χουσερλ*, τόμος Γ'. Αθήνα: Γνώση.
- Πουλαντζάς, Ν. (2001). *Το κράτος Η εξουσία Ο σοσιαλισμός* (μτφρ. Γ. Κρητικός). Αθήνα: Θεμέλιο.
- Ρόζενταλ-Γιουντίν. (1978). *Φιλοσοφικό Λεξικό*. Αθήνα: Σταθμός.
- Ρούσσο, Σ. (2018). Η αυτονομία του ηγέτη: Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εξωτερική πολιτική του ΠΑΣΟΚ την περίοδο 1981-1989, στο Βασίλης Ασημακόπουλος-Χρύσανθος Δ. Τάσσης (επιμ.) *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg.
- Ρουσσώ, Ζ. Ζ. (χ.χ.). *Αιμίλιος ή Περί αγωγής* (μτφρ. Στέλλα Βουρδούμπα). Αθήνα: Σ. Δαρεμά.
- Ρωμανός, Κ. Π. (2001). *Ελληνιστικό Ισλάμ*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Σαμαρτζίδου, Ευφ. (1845). «*Προοίμιον*». Αθήνα: Κυψέλη, 1. Διαθέσιμο και στο: <http://kypselib.fks.uoc.gr/pdfs/1.pdf>
- Σαμίου, Δ. (1989). *Τα πολιτικά δικαιώματα των Ελληνίδων (1864-1952)*. Αθήνα: Μνήμων.
- Σαρίογλου, Ε. (2011). *Η Επιρροή της Τουρκικής Πολιτικής στην Ελληνική Εκπαίδευση της Πόλης 1923-1974*. Αθήνα: ΙΔΙΣΜΕ.
- Σασούν, Ν. (1998). *Εκατό χρόνια σοσιαλισμού-Η δυτικοευρωπαϊκή Αριστερά στον 20ο αιώνα*. Α τόμος: Ανάπτυξη και Σταθεροποίηση. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Σισσούρα, Α. (2012). *Τα μετέωρα βήματα του ΕΣΥ, Τριάντα χρόνια Εθνικού Συστήματος Υγείας: Ανάλυση της υλοποίησης και μαθήματα πολιτικής υγείας*. Αθήνα: Καστανιώτη.
- Σκούτερη-Διδασκάλου, Ν. (1991). *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα*. Αθήνα: Ο Πολίτης.

- Σπανού, Κ. (επιμ.) (1995). *Κοινωνικές διεκδικήσεις και κρατικές πολιτικές*. Αθήνα: Σάκκουλα
- Σπουρδαλάκης, Μ. (1988). *ΠΑΣΟΚ δομή εσωκομματικές κρίσεις και συγκέντρωση εξουσίας*. Αθήνα: Εξάντας.
- Σπουρδαλάκης, Μ. (1990). *Για τη θεωρία και τη μελέτη των πολιτικών κομμάτων*. Αθήνα: Εξάντας.
- Σπουρδαλάκης, Μ. (1996). Ανδρέας Παπανδρέου: τα όρια της εξουσίας. στο Σ. Παπασπηλιόπουλος (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ κατάκτηση και άσκηση της εξουσίας*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Σπουρδαλάκης, Μ. (1998). Από το Κίνημα Διαμαρτυρίας στο Νέο ΠΑΣΟΚ. στο Μ. Σπουρδαλάκης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ: Κόμμα – Κράτος – Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκη.
- Σπουρδαλάκης, Μ. (2012). *ΠΑΣΟΚ. Στο Εθνική Συνομοσπονδία Ελληνικού Εμπορίου, Επιμόρφωση Συνδικαλιστών της ΕΣΕΕ*, Αθήνα: Υπουργείο Εργασίας, Κοινωνικής Ασφάλισης και Πρόνοιας,
- Σπουρδαλάκης, Μ. (επίμ.) (1998). *ΠΑΣΟΚ Κόμμα-Κράτος- Κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκης.
- Σπουρδαλάκης, Μ., & Παπαβλασόπουλος, Ε. (2008). Κόμματα, ομάδες συμφερόντων και μετασχηματισμοί στο σύστημα εκπροσώπησης. Πέρα από τις θεωρίες της κρίσης. Στο Ξ. Κοντιάδης & Χ. Θ. Ανθόπουλος (επιμ.), *Κρίση του Ελληνικού Πολιτικού συστήματος*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Συγγελάκης Α. Ι. (2018). «Ενάντια στην Παλίρροια του Μονεταρισμού, η τομή του ΕΣΥ, ως ορόσημο του ανολοκλήρωτου εγχειρήματος οικοδόμησης κράτους πρόνοιας στην Ελλάδα». Στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg.
- Συλλογικό. (1982). *Η σοσιαλιστική επανάσταση και ο αγώνας για την απελευθέρωση των γυναικών* (μτφρ. Ε. Σφήκα). Αθήνα: Θεωρία.
- Συρίγος, Α. (2015). *Ελληνοτουρκικές σχέσεις*. Αθήνα: Πατάκη.
- Σωτηρέλης, Γ. (1991). *Σύνταγμα και εκλογές στην Ελλάδα, 1864-1909*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Ταίηλορ, Τσ. (2006). *Οι Δυσανεξίες της Νεωτερικότητας* (μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος). Αθήνα: Εκκρεμές.
- Τάκαρη, Ν. (1978). *Η κοινωνική και επαγγελματική θέση της σημερινής γυναίκας στην Ελλάδα και στο εξωτερικό*. Αθήνα: Ιδιωτική.
- Τάσσης, Δ. Χρ. (2008). *ΠΑΣΟΚ 1974-1996: η οικοδόμηση ενός ηγεμονικού κόμματος*. (Διδακτορική διατριβή). Αθήνα: ΕΚΠΑ/ΠΕΔΔ.

- Τάσσης, Χ. Δ. (2018). Το θεωρητικό σχήμα του ΠΑΣΟΚ: Θεωρία της Εξάρτησης, Ριζοσπαστικός Προσανατολισμός με Σοσιαλιστική Προοπτική. Στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg.
- Τεάζης, Χ. (2013). *Η δεύτερη μεταπολίτευση στην Τουρκία: Ρετζέπ Ταγίπ Ερντογάν: Η άνοδος των "μη προνομιούχων"*. Αθήνα: Πατάκη.
- Τεπέρογλου, Ε., Χατζηπαντελής, Θ., & Ανδρεάδης, Ι. (2015). Μελέτη διαιρετικών τομών εκλογέων και υποψηφίων στο εθνικό και ευρωπαϊκό δίπολο: Συγκλίσεις και αποκλίσεις. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, [S.I.], v. 25, 37-63. Διαθέσιμο και στο: <http://dx.doi.org/10.12681/sas.788>
- Τριαντάφυλλος Β., Δούκα, Π., & Σιμενή, Α. (2018). «ΠΑΣΟΚ και μεταρρύθμιση στην πανεπιστημιακή εκπαίδευση: από τον Νόμο 1268/1982 στον Νόμο 4009/2011». Στο Β. Ασημακόπουλος & Χ. Δ. Τάσσης (επιμ.), *ΠΑΣΟΚ 1974-2018 Πολιτική Οργάνωση-Ιδεολογικές Μετατοπίσεις-Κυβερνητικές Πολιτικές*. Αθήνα: Gutenberg.
- Τρότσκυ, Λ. (1982). *Γυναίκες και οικογένεια*. Αθήνα: Μπογιάτη.
- Τσουκαλάς, Κ. (1977). *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Φλεβίλ, Ζ. (1974). *Η γυναίκα και ο Κομμουνισμός*. Αθήνα: Γνώσεις.
- Φουντεδάκη, Π. (2002). *Το Τουρκικό Πολίτευμα-Το Χωλό Δημοκρατικό Πρότυπο και οι Θεσπισμένες Παρεκκλίσεις του*. Αθήνα/Κομοτηνή: Σάκκουλα.
- Χαραλάμπης, Δ. (1998). *Δημοκρατία και Παγκοσμιοποίηση*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.
- Χαραλαμπίδης, Μ. (1998). *Ιδέες-αρχές και γραφειοκρατία*. Αθήνα: Γόρδιος.
- Χέγκελ, Γ. (ΕΓΕΛΟΣ) (χ.χ.). *Η επιστήμη της λογικής* (μτφρ. Αχ. Βαγενά). Αθήνα: Αναγνωστίδη.
- Χεκίμογλου, Ε. (χ.χ.). Ένας σοσιαλιστής πρωθυπουργός-Η πρώτη θητεία (Οκτώβριος 1981-Ιούνιος 1985). στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του* (τόμος 2). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Χιωτέλη, Κ. (1990). Η θέση της γυναίκας στην Ορθόδοξη Εκκλησία. στο περ. *Σύναξη*, τ. 36.
- Χρηστίδης, Χ. Ε. (2012) *The Center Union's relentless struggle: from the 1961 elections to Konstantinos Karamanlis' resignation* (Διδακτορική διατριβή). ΕΚΠΑ, Αθήνα.
- Χρονάκη-Παπαμίχου, Ζ. (1982). Το γυναικείο ζήτημα στην Ελλάδα, *Ιστορία και πολιτισμός* (τ. 7). Αθήνα: Μαλλιάρης Παιδεία.
- Bauman, Z. (2002). *Η μετανεωτερικότητα και τα δεινά της*. Αθήνα: Ψυχογιός.

- Bech, U. (1996). *Η Επινόηση του Πολιτικού: Για μια θεωρία του εκσυγχρονισμού*. Αθήνα: «Νέα Σύνορα» - Α. Α. Λιβάνη.
- Berdiaeff, N. (χ.χ.). *Χριστιανισμός και κοινωνική πραγματικότητα* (μτφρ. Β. Τ. Γιούλτση). Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά.
- Bessières, Y., & Niedzwiecki, P. (1991). Οι Γυναίκες στη Γαλλική Επανάσταση, Επιτροπή των Ευρωπαϊκών Κοινοτήτων. Γενική Διεύθυνση, Οπτικοακουστικός Τομέας, Πληροφόρησης, επικοινωνίας, πολιτιστικών θεμάτων, Υπηρεσία Ενημέρωσης Γυναικών, τεύχος 33.
- Bettelheim, Ch. (χ.χ.). *Μετάβαση στη Σοσιαλιστική οικονομία*. Αθήνα: Σοσιαλιστική Βιβλιοθήκη Μπάϋρον.
- Bryson, V. (2004). *Φεμινιστική πολιτική θεωρία*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Burns, M. E. (2006). *Ευρωπαϊκή Ιστορία- Ο Δυτικός πολιτισμός: Νεότεροι χρόνοι*. Αθήνα: Επίκεντρο.
- Butler, J. (2006). Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου. Στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος.
- Chatelet, F. (1990). G. W. F. HEGEL. Στο Φ. Σατελέ (επίμ.), *Η φιλοσοφία από τον Κάντ ως τον Χουσσέρα*, (Τόμος Γ', σ.99). Αθήνα: Γνώση.
- Crawford, R. (2004). *Τι είναι θρησκεία* (μτφρ. Μ. Μπλέτσας). Αθήνα: Σαββάλας.
- Dilthey, W. (1996). Η κατανόηση άλλων προσώπων. στο Γ. Κουζέλης & Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Νήσος.
- Durkheim, E. (1996). Κανόνες παρατήρησης των κοινωνικών φαινομένων. Στο Γ. Κουζέλης & Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Νήσος.
- Dworkin, Ronald. (1992). *Φιλελευθερισμός*, Θεσσαλονίκη: Σάκκουλα
- Ernest Gellner (1996). *Η κοινωνία πολιτών και οι αντίπαλοι της: Συνθήκες Ελευθερίας*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Giddens, A. (2014). *Οι συνέπειες της νεωτερικότητας*. Αθήνα: Κριτική.
- Godelier, M. (2003). *Η θεωρία της μετάβασης στον Μάρξ*. Βιβλιοθήκη κοινωνικής επιστήμης & κοινωνικής πολιτικής. Αθήνα: Gutenberg.
- Habermas, J. (1993). *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Habermas, J. (1996). Γνώση και διαφέρον. Στο Γ. Κουζέλης & Κ. Ψυχοπαίδης, *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Νήσος.
- Habermas, J. (2003). *Ο μεταεθνικός αστερισμός*. Αθήνα: Πόλις.

- Hague, R., & Harrop, M. (2005). *Συγκριτική πολιτική και διακυβέρνηση*. Αθήνα: Κριτική.
- Hall, S. & Gieben, B. (2003). *Η διαμόρφωση της νεωτερικότητας*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Hallberg, M. (2003). Φεμινιστική Επιστημολογία: Ένα αδύνατο σχέδιο. Στο S. Hall, D. Held & A. McGrew, *Η Νεωτερικότητα Σήμερα, οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Harvey, D. (2007). *Η κατάσταση της Μετανεωτερικότητας*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Harvieu-Leger, D., & Willaime, J. P. (2005). *Κοινωνικές θεωρίες και θρησκεία*. Αθήνα: Κριτική.
- Hegel, G., W., F. (2005). *Ο Λόγος στην Ιστορία-Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Heywood, A. (2007). *Πολιτικές Ιδεολογίες*, (μτφρ. Χ. Κουτρής). Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Heywood, A. (2000). *Εισαγωγή στην Πολιτική* (μτφρ. Γ. Καραμπελιάς). Αθήνα: Πόλις.
- Hobsbawm, E. (2003). *Η εποχή του κεφαλαίου 1848-1875*. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.
- Hobsbawm, E. (2004). *Η εποχή των άκρων. Ο σύντομος εικοστός αιώνας 1914-1991*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Horkheimer, M. (1996). Ιστορία και ψυχολογία. Στο Γ. Κουζέλης & Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Νήσος.
- Jackson, R., & Sorensen, G. (2006). *Θεωρία και Μεθοδολογία των Διεθνών Σχέσεων Η σύγχρονη Συζήτηση*. Αθήνα: Gutenberg.
- Jones, P., Bradbury, L., & Le Boutillier, S. (2017). *Εισαγωγή στην Κοινωνική Θεωρία*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Kendourie, E. (2005). *Ο Εθνικισμός*. Αθήνα: Κατάρτι.
- Kissinger, H. (2014). *Παγκόσμια Τάξη- Σκέψεις γύρω από το χαρακτήρα των εθνών και την πορεία της ιστορίας* (μτφρ. Χ. Καψάλης). Αθήνα: Λιβάνης.
- Kuhn, T.S. (2008). *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων*. Αθήνα: εκδ. Σύγχρονα Θέματα.
- Lenk, K. (2005). *Πολιτική Κοινωνιολογία*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Lesjac, B. (1994). *Φροντίζοντας για έναν πολιτισμό Ζωής*. Καθ' οδόν 9.
- Lods, A. (χ.χ.). *Η καταγωγή του Χριστιανισμού-Προχριστιανική Εποχή* (μτφρ. Μ. Βερέττας). Αθήνα: Δίβρης.

- Lods, A. (χ.χ.). *Ο Ιουδαϊσμός σαν πρόδρομος του χριστιανισμού* (μτφρ. Ε. Μορφίνη). Αθήνα: Νέος Σταθμός.
- McGrew, Ant. (2003). *Μια Παγκόσμια Κοινωνία*., στο Stuart Hall, David Held, Anthony McGrew, *Η Νεωτερικότητα Σήμερα, οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Meynaud, J. (2002). *Οι πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα 1946-1965*, (μτφρ. Π. Μερλόπουλος). Αθήνα: Σαββάλας.
- Nussbaum, C. Martha (2005). *Φύλο και κοινωνική δικαιοσύνη*. Αθήνα: Scripta.
- Özkırımlı, U. (2016). *Θεωρίες του Εθνικισμού-μια κριτική προσέγγιση*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Schmidt, G. M. (2004). *Θεωρίες της Δημοκρατίας*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Scott, J. W. (2006). Αποδημώντας το δίλημμα «ισότητα ή διαφορά», ή αλλιώς, η χρησιμότητα της μεταδομιστικής θεωρίας για το φεμινισμό. Στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος.
- Shankland, D. (2003). *Ισλάμ και κοινωνία στην Τουρκία*. Αθήνα: Κριτική.
- Shüssler- Fiorenza, El. (2011). Χορεύοντας στον ανοικτό οίκο της του Θεού Σοφίας, μια κριτική φεμινιστική ερμηνευτική της απελευθέρωσης, στο *δελτίο Βιβλικών Μελετών* 29, Αθήνα: Άρτος Ζωής.
- Thomson, K. (2003). Κοινωνικός πλουραλισμός και Μετανεωτερικότητα. Στο S. Hall & D. Held, D. & A. McGrew., *Η νεωτερικότητα σήμερα*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Tilly, Charles. (2007). *Κοινωνικά κινήματα 1768-2004*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Windelband, W., & Heimsoeth, H. (1991). *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων. Η φιλοσοφία των ελληνοιστικών και ρωμαϊκών χρόνων* (μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος). Α' τόμος. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Yalom, M. (2009). *Ο καιρός των καταγίδων, Η Γαλλική Επανάσταση στη μνήμη των γυναικών, αριστοκράτισσες, αστές και χωρικές αφηγούνται*. Αθήνα: Άγρα.

B) Ξενόγλωσση

- Erdoğan, R. T. (2004). στο N. Bilge Criss, *'Dismantleing Turkey: The will of People' in Islamisation of Turkey under the AKP Rule*. New York: Routledge.
- Kubilay, Çağla. (2008). *Hegemonik Söylem Karşısında Siyasal İslam 'in Kamusal Alan Tasavvuru: Türkiye'de Türban Tartışmaları*. (Διδακτορική Διατριβή), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı.

- Abadan -Unat, Nermin. (1998). Söylemden Protestoya: Türkiye’de Kadın Hareketlerinin Dönüşümü, *στο 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Adıvar, Halide-Edip. (1955). *Türkiye’de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- Afetinan, Ayşe. (1982). *Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ağaoğlu, Ahmet. (1985). *İslamiyet’te Kadın* (μτφρ. Hasan Ali Ediz). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. (2013) *Sosyal Yardım İstatistikleri Bülteni*.
- Akdoğan, Yalçın. (2003). *Muhafazakâr Demokrasi*. Ankara: Ak Parti Yayınları. Διαθέσιμο και στο: <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/2633>.
- Akgün, Seçil. (1991). “Türkiye’de Kadın Hakları”, Ka- de-fe, Y.15, S.4. Aralık.
- Aktan, Oğuz. (1994). Cumhuriyet Dönemi’nden Bir Portre: İlk Kadın Milletvekillerinden Mebrûre Gönenç (1900–1981). *Στο Atatürkçü Bilinç Dergisi*, Cilt: I, Sayı:1 Ocak.
- Ali, Zahra. (2014). *İslami Feminizmler* (μτφρ. Τουρκικά Öykü Elitez). İstanbul: İletişim.
- Alperen, Abdullah. (2003). *Sosyolojik Açıdan Türkiye de İslam ve Modernleşme*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Altındal, Aytunç. (1975). *Türkiye’de Kadın: Marksist Bir Yaklaşım*. İstanbul: Birlik Yayıncılık.
- Altındal, Aytunç. (1991). *Türkiye’de Kadın*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Altındal, Meral. (1994). *Osmanlı’da Kadın*. İstanbul: Altın Kitaplar
- Altuntaş, Nezahat & Demirkanoğlu, Yahya (2017). Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Kadına İlişkin Söylem ve Politikalarına Bakış: Muhafazakâr Demokratlıktan Muhafazakârlığa Doğru Evrilişin İzdüşümleri, *στο Akademik Yaklaşımlar Dergisi/ Journal of Academic Approaches*, İlkbahar Cilt: 8 Sayı:1. Διαθέσιμο και στο: <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/316233>
- Arat, Necla. (1998). Cumhuriyet’in 75. Yılında ‘Türkiye’de Kadın’ Tartışmaları. *Στο Aydınlanmanın Kadınları*. İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü.
- Arat, Yeşim. (1999). *Political Islam in Turkey and Women’s Organizations*. İstanbul: TESEV.
- Arat, Yeşim. The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey. *στο International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23:4.

- Arıburnu, Kemal. (1951). *Milli Mücadelede İstanbul Mitingleri*. Ankara: Yeni Matbaa.
- Astell, Mary. (2002). *A Serious Proposal to the Ladies*. Peterborough: Broadview Press.
- Atatürk, Mustafa Kemal. (1989). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Aydın, Mustafa. (2004). Introduction. Στο M. Aydın, & Ç. Erhan (Eds.), *Turkish-American Relations: Past, Present and Future* (pp. xvii-3). London: Routledge.
- Bayat, Asef. (2007). *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post Islamist Turn*. California: Stanford University.
- Behr-Sigel, E., & Ware, K. (2000). *The ordination of Woman in the Orthodox Church*. Geneva: WCC Publication.
- Bilal, Melissa. Ekmekçioğlu, Lerna & Mumcu, Belinda. (2000). "Feminizm: Bir Adalet Feryadı" Hayganoş Mark'ın (1885-1966) Hayatı, Düşünceleri ve Etkinlikleri Üzerine Bir Çalışma, *Toplumsal Tarih Dergisi Üniversite Öğrencileri Tarih Yarışması*, Ekim.
- Birekul, Mehmet. (2015). Adalet-Eşitlik Dikotomisi ve Toplumsal Bir Tip / Cinsiyet Olarak İlk Dönem İslam Toplumunda Kadın (Dichotomy Between Justice-Equality and Woman as a Social Character/Gender in Early Period of Islamic Society), στο *KADEM-Kadın Araştırmaları Dergisi*, sayı: 01.
- Bora, Aksu & Günal, Asena. (2014). *90'larda Türkiye'de Feminizm*. İstanbul: İletişim.
- Bora, Tanıl. (2005). "Turgut Özal", στο *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, σ. 589-601.
- Cady, E. (1895-98). *Woman's Bible*. New York: European Publishing Company.
- Çaha, Havva; Aydın, E. Sare, & Çaha, Ömer. (2014). *Değişen Türkiye'de Kadın*. İstanbul: KADEM.
- Çaha, Ömer. (1996). *Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*. İstanbul: Vadi Yayıncılık
- Çaha, Ömer. (2001). *Türkiye'de Kadın Hareketi Tarihi: Değişen Bir Şey Var mı? Kadın Bienali Etkinlikleri Çerçevesinde Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, İstanbul.
- Çaha, Ömer. (2010). *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*. Ankara: Savaş Yayınları.
- Çakır, Ruşen; Bozan, İrfan, & Talu, Balkan. (2004). *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: TESEV Yayınları.

- Çakır, Serpil. (1991). “Osmanlı Kadın Dernekleri”, στο περιοδικό *Toplum ve Bilim*, τεύχος 53.
- Çakır, Serpil. (2011). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çapcıoğlu, İhsan. (2011). Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadın Toplumsal Statüsü, στο *Düşünen Siyaset-Sultan Abdülhamid ve Dönemi*, Sayı: 27, Ankara: Lotus Yayınları.
- Çapcıoğlu, İhsan. (2011). Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadın Toplumsal Statüsü, στο περιοδικό *Düşünen Siyaset-Sultan Abdülhamid ve Dönemi*, Lotus Yayınları.
- Çapcıoğlu, İhsan. (2016). Tanzimat’tan Günümüze Muhafazakâr Kadın Algısındaki Değişimler, στο *Dini Araştırmalar: Kadın Özel Sayısı*, Cilt:19, Sayı: 49.
- Caporal, Bernard. (1982). *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Çarkoğlu, Ali, & Toprak, Binnaz. (2006). *Değişen Türkiye’de Din, Toplum Ve Siyaset*. Tesev Yayınları. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı.
- Cassirer, Ernst. (1946). *The Myth of the State*. New Heaven: Yale University Press.
- Cengiz-Sayan, Feyda. (2016). *Beyond Headscarf Culture In Turkey’s Retail Sector*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cengiz, Fırat. & Hoffman, Lars. (2014). *Turkey and the European Union: Facing New Challenges and Opportunities*. New York: Routledge.
- Chafe, H. William. (1972). *The American woman, Her changing social, economic and political roles 1920-1970*. New York: Oxford University press.
- Cherrington, Ernest-Husrt. (1920). *The evolution of prohibition in the United States of America; a chronological history of the liquor problem and the temperance reform in the United States from the earliest settlements to the consummation of national prohibition*. Ohio: The American Issue Press Wester Ville.
- Cole, Margaret. (1953). *Report Owen of New Lanark*. New York: Oxford University Press.
- Cooke, Miriam. (2001). *Women claim Islam: creating Islamic feminism through literature*. Routledge: New York-London.
- Cott, F. Nancy. (1987). *The grounding of Modern Feminism*. U.S.A.:Yale University Press
- Criss, N. B. (2011). ‘Dismantling Turkey: The will of the People?’ στο Birol, Yeşilada & Burry, Rubin (επιμ.) *Islamisation of Turkey Under the AKP Rule*. New York: Routledge.

- Cunbur, Müjgân. (1986). "Atatürk ve Kadın", *Kemalist Atılım*, C.IV, S.31. Şubat.
- Daly, Mary. (1968). *The Church and the Second Sex*. Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary. (1973). *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary. (1978). *Gyn/Ecology: The metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.
- Dayı, S. Esin. (2000). Atatürk'e Göre Cumhuriyet Öncesi ve Sonrasında Türk Kadını, *Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Müdürlüğü Atatürk Dergisi*, III (1).
- De Beauvoir, Simone. (1993). *The Second Sex* (μτφρ. H. M. Parshley). London: Everyman's Library.
- De Gouges, Olympe. (1993). Declaration des droits de la Femme et de la Citoyenne, στο Olivier Blanc (επιμ.) Olympe de Gouges, *Ecriets politiques 1788-1791, Cote Femmes*, Paris.
- Demir, Ömer; Acar, Mustafa, & Toprak, Metin. (2004). Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges. *Middle Eastern Studies*, 40(6).
- Demirdirek, Aynur. (2011). *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının bir Hikayesi*. Ankara: Ayizi kitap.
- Demirdirek, Hülya & Şener, Ülker. (2014). *81 İl İçin Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Karnesi*. Ankara: TEPAV Yayınları.
- Demirkanoglu, Yahya. (2015). *Türkiye'de Muhafazakâr Sağ ve Kadın: MSP'den Ak Parti'ye Değişen Siyasal Panorama*. Doktora Tezi (Διδακτορική διατριβή). Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Donovan, Josephine. (2015). *Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler*. İstanbul: İletişim.
- Duderija, Adis. (2017). *The Imperatives of 'Progressive Islam*. New York: Routledge.
- Duroğlu, Sibel. (2007). "Türkiye'de İlk Kadın Milletvekilleri – Sabiha Gökçül Erbay", (Διπλωματική εργασία). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ediz, Zerrin. (1995). *Kadınların Tarihine Giriş (Hititlerden Günümüze)*. İstanbul: Adım Yayıncılık.
- Eisenstadt, S. N. (επιμ.) (1968). *Max Weber On Charisma And Institution Building*. Chicago: The University Of Chicago Press Chicago And London.

- Ekmekçioğlu, Lerna & Bilal, Melissa (2006). *Bir Adalet Feryadı – Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar 1862-1933*. İstanbul: Aras.
- Eraslan, Sibel. (2002). 'Uğultular... Silüetler'. στο Aksu Bora-Asena Günal, *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul: İletişim.
- Evans, Judith. (1996). Introduction. στο *Feminist Theory Today: An Introduction to Second- Wave Feminism*, London-Thousand Oaks: Sage.
- Evans, M. Sara. (1997). *Born for Liberty-A History of Women in America*. New York: Free Press Paperbacks.
- Figes, Eva. (1986). *Patriarchal Attitudes women in society*. London: Macmillan.
- Firestone, Shulamith. (2015). *The dialectic of sex-The case for Feminist Revolution*. London-New York: Verso.
- Fişek, Orhan. (1973). Erbakan: Laikliğe Karşı Değiliz, *Devir*, Sayı: 54.
- Forster, Robert. & Forster, Elborg. (επιμ.) (1969). *European Society in the Eighteenth Century*. New York: Harper and Row Publishers.
- Frangoudaki, Anna, & Caglar, Keyder. (2007). *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters with Europe 1850-1950*. London: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Gambaudo, S. A. (2007). French Feminism vs Anglo-American Feminism: A Reconstruction. *European Journal of Women's Studies*, SAGE Publications, Vol. 14(2): 93–108.
- Gavin D'Costa, Eleanor Nesbitt, Mark Pryce, Ruth Shelton & Nicola Slee (2014). *Making nothing happen Five poets explore Faith and Spirituality*, England: ashgate publishing limited.
- Gellner, E. (1997). "The Turkish Option in Comparative Perspective". στο Sibel Bozdoğan & Reşat Kasaba (επιμ.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Washington: Washington University Press.
- Genç, O., & İlhan, E. (2012). *Başörtüsü Yasağına İlişkin Değerlendirme ve Öneriler*. İstanbul: TESEV YAYINLARI-Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı.
- Gök, Emre. (2008). *1980 Sonrasi Yönetimde Neo-Liberal Politikalar (Anavatan Partisi'nin Turgut Özal'lı Dönemi)*. (Διπλωματική εργασία). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı.
- Gökalp, Ziya. (1976). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Haz. Mehmet Kaplan.
- Göksel, Burhan. (1993). *Çağlar Boyunca Türk Kadını ve Atatürk*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Göle, Nilüfer. (2001). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis.

- Gülalp, Haldun (2003). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri*. İstanbul: Metis.
- Güngör, Erol. (1993). *İslam ’ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul:Ötüken Yayınları.
- Gurr, Ted. (1980). *Why Men Rebel*. NJ: Princeton University Press.
- Hale, William. & Özbudun, Ergun. (2010). *İslamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The case of the AKP*. London and New York: Routledge.
- Hamilton, Roberta. (επιμ.) (1978). *The Liberation of Women: A Study of Patriarchy and Capitalism*. Great Britain: Biddles Ltd Guildford.
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Haynes, Jeffrey. (2008). *Development Studies*. Cambridge UK: Polity Press.
- İlyasoğlu, Aynur. (1994). *Örtülü Kimlik*. İstanbul: Metis Yayınları.
- İnan, M. Rauf. (1994). “Atatürk ve Türk Kadını”, X. Türk Tarih Kongresi (Ankara 22-26 Eylül 1986), Kongreye Sunulan Bildiriler, C.IV, 2962. Ankara.
- İstatistiklerle Kadın (2012). *Women in Statistics 2012*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu TÜİK.
- James, E. T., James, J. W., & Boyer, P. S. (1971). *Radcliffe College, Notable American Women, 1607-1950: A Biographical Dictionary*. Harvard University Press.
- Josephe, S. Nye. (2013). *Presidential Leadership and creation of the American Era*. United States of America: Princeton University Press.
- Josephine, Donovan. (2015). *Feminist Teori, Entelektüel Gelenekler* (μτφρ. τουρκικά Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan) İstanbul: İletişim.
- Judith, Evans. (1996). “Introduction”. στο *Feminist Theory Today: An Introduction to Second- Wave Feminism*. London-Thousand Oaks: Sage.
- Juster, Susan. (1994). *Disorderly Women Sexual Politics and Evangelicalism in Revolutionary New England*. United States of America: Cornell University Press.
- Kalynas, S. N. (1997). “Polarization in Greek Politics: PASOK’s First Four Years, 1981-1985”. *Journal of the Hellenic Diaspora*. 23:1, 83.
- Kandal, T. R. (1988). *The Woman Question in Classical Sociological Theory*. Miami: Florida International University Press.
- Kandiyoti, D., & Saktanber A. (2002). *Fragments of Culture*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Kaplan, Leyla. (1998). *Cemiyetlerde ve Siyasi Teşkilatlarda Türk Kadını (1908-1960)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

- Karaman, Hayreddin. (2003). “Tefsirde Eski-Yeni Tartışması”, *στο Kur’ân-ı Kerim: Tarihselcilik ve Hermenötik*. İzmir: Yeni Ümit Kitaplığı.
- Katz, R.S., & Mair, P. (1995). Changing Models of Party Organization and Party Democracy, *Party Politics* (1), 5-29
- Kaya, İbrahim. (2004). *Social Theory and Later Modernities The Turkish Experience*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Kenneth J. W. (2006). “What Is A Political Party?”. Richard S. Katz & William Crotty(ed.). *Handbook of Party Politics*. London: SAGE Publications Ltd.
- Köker, Levent. (1990). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kumkale, Tahir Tamer. (2007). *Devr-i Tayyip*. İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Kurnaz, Şefika. (1990). *Cumhuriyet Öncesi Türk Kadını (1839-1923)*. Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay.
- Kurnaz, Şefika. (1992). *Cumhuriyet Öncesi Türk Kadını (1839-1923)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Lefort, Claude. (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Leonie, L. (2008). Authority in the Church as the body of Christ: The Orthodox vision. *Ecumenical Review* 60:1/2, 107.
- Letty, Russel. (1974). *Human Liberation in a Feminist Perspective*. Philadelphia.
- Lewis, Bernard. (1993). *Islam and the West*. New York: Oxford University Press.
- Linders, Nadine. (2017). *Recep Tayyip Erdoğan: Leadership Style and Sensitivity to Role Change and Traumatic Events-How is Erdoğan’s leadership style reflected in the interactions between Turkey and the EU?*, Bachelor thesis, Leiden: Faculty of Social and Behavioural Sciences, Leiden University.
- Lyrantzis, Christos. (1983). *Between Socialism and Populism: The Rise of the Pan-hellenic Socialist Movement*. London:University of London.
- Lyrantzis, Christos. (1984). Political Parties in Post-Junta Greece: a case of Bureaucratic Clientelism?, *West European Politics*, 7(2).
- Lyrantzis, Christos. (1987). The Power of Populism: The Greek Case. *European Journal of Political Research*,15.
- Malory, Nye. (2008). *Religion: The Basics, second edition*. London-New York: Routledge.
- Maraoui, H. Haddar, K. & Romary, L. (2018). Segmentation tool for hadith corpus to generate TEI encoding. *4th International Conference on Advanced Intelligent*

Systems and Informatics (AISI'18), Sep Cairo, Egypt. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01794105/document>

- Mardin, Şerif. (1973). "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" *Daedalus*, 102(1).
- Mardin, Şerif. (1989). *Religion and Social Change in Modern Turkey: the case of Bediuzzaman Said Nursi*. New York: State University of New York.
- Martin. C. R. (επίμ.) (2004). *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. USA: Macmillan Reference. Vol. 2.
- Moghissi, Haideh. (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism: the limits of postmodern analysis*. London-New York: Zed Books.
- Moschonas, Gerassimos. (1999). The Panhellenic Socialist Movement, στο Robert Ladrech and Philippe Marlier (επίμ.), *Social Democratic Parties in the European Union, History, Organization, Policies*. Great Britain: Macmillan Press Ltd.
- Moschonas, Gerassimos. (2001). The path of modernization: PASOK and European Integration. *Journal of Southern Europe and the Balkans*, 1.
- Mullaney, M. M. (1983). *Revolutionary women: Gender and the socialist revolutionary role*. New York: Praeger Publishers.
- Nansy, C. F. (1987). «*Suffragism Not Feminism*». *The grounding of Modern Feminism*. U.S.A.: Yale University Press.
- Nicolacopoulos, Ilias. (2005). "Elections and Voters, 1974-2004: The Old Cleavages and New Issues". *West European Politics*, 28:2.
- Nişancı, E. (2006). 1980 Sonrası Dönüşümde Devlet-Sermayedar İlişkilerinin Rolü Üzerine. *Toplum ve Bilim*, 106, 110-136.
- Notz, Gizela. (2012). *Feminizm*. Ankara:Phoenix.
- Nye, S. J. (2013). *Presidential Leadership and creation of the American Era*. United States of America: Princeton University Press.
- Ok, R. (2018). Düünden Bugüne Türkiye'de İslam Ekonomisi ve Finansî Çalışmaları, Yüksek Lisans Tezi. Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Ana Bilim Dalı.
- Öniş, Z. (2006). 'The Political Economy of Turkey's Justice and Development Party'. στο M. Hakan Yavuz (επίμ.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and AK Party*. Utah: University of Utah Press.
- Öniş, Z. ve U. Türem (2002). Entrepreneurs, Democracy, and Citizenship in Turkey. *Comparative Politics*, 34 (4).

- Oral, Z. (2010). *Winpeace-a miraculous experience*. Istanbul: Friedrich Ebert Stiftung.
- Oral, B. (2015). *An Analysis Of The National Will Discourse Of Erdoğan: From 'Nation-As-One' To 'Nation As Us'*, (Διπλωματική Εργασία), Middle East Technical University.
- Örnek, S. (2015). *ABD'de Kadın Haklarının Gelişimi Women Rights in the USA*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, KOSBED, τεύχος:29.
- Owen, R. (1839). *The marriage system of the new moral world*. Leeds: J. Hoson.
- Özdemir, H. & Demirkanoğlu, Y. (2014). Helsinki Zirvesi'nden günümüze Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Üyelik Sürecinin Ülkedeki Kadın Politikalarına Etkileri, Uludağ Üniversitesi, *İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi/ Uludağ Journal of Economy and Society*, cilt:m vol.: xxxiii, Sayı: 2. Διαθέσιμο και στο: http://eyupakin.weebly.com/uploads/1/0/8/9/10890279/124_rev1.pdf
- Özgür, I. (2012). *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics and Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pantelidou-Maloutas, M. (2006). *The Gender of Democracy Citizenship and gendered subjectivity*. New York: Routledge.
- Pappas, T. (1999). *Making Party democracy in Greece*. Houndmills: Macmillan.
- Parsons, S. Fr. (ed.) (2002). *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patton, J. (2006). The Economic Policies of AKP Government: Rabbits From a Hat?. *Middle Eastern Journal*, Vol 60 (3). όλο το άρθρο:513-536.
- Peres, R. (2012). *Headscarf: The day Turkey stood still*. UK: Garnet Publishing.
- Pirçek, S. (2015). Türkiye'de Karizmatik Siyasal Lider Kültü'nün İtaat Kültürü Bağlamında Analizi: Recep Tayyip Erdoğan Örneği. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Μεταπτυχιακή Εργασία,
- Rabasa, A, & Larrabee, F. S. (2008). *The Rise of Political Islam in Turkey*. Pittsburgh: National Defense Research Institute-Rand Corporation.
- Rendall J. (1985). *The origins of modern feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*. Macmillan.
- Richard, K., & Pankhurst, P. (1952). *Saint-Simonianism in England*. Twentieth Century 152.
- Rousseau, J. J. (1953). *The Confessions* (μτφρ. J.M. Cohen). New York: Penguin.
- Roy, O. (2003). *Küreselleşen İslam*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Ruether, R. R. (1974). *Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church, Religion and Sexism*. New York: Touchstone Books.
- Ruether, R. R. (1993). *Sexism and God-Talk: Toward Feminist Theology*. Boston.
- Rutz, H. (1999). “The Rise and Demise of İmam-Hatip Schools: Discourses of Islamic Belonging and Denial in the Construction of Turkish Civil Culture”. *POLAR: Political and Legal Anthropology Review*, Vol. 22,(2), 93-103.
- Sartori, G. (1976). *Parties and Party Systems: A Framework to Analysis*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Schapiro, J. S. (1978). *Condorset and the Rise of Liberalism*. New York: Octagon Books.
- Şeni, N. (1991). “Fashion and Women’s Clothing in the Satirical Press of İstanbul at the end of the 19th Century”, στο Şirin, Tekeli (επιμ.), *Women in Modern Turkish Society*. London and New York: Zed Books Ltd.
- Slee, N. (2003). *Faith and Feminism: An Introduction to Christian Feminist Theology*. London: Darton, Longman & Todd.
- Sorel, El., & Padoan P. C. (edit.), (2008). *The Marshall Plan - Lessons learned for the 21st Century*. OECD.
- Sotiropoulos, D. A. (1996). *Populism and Bureaucracy. The Case of Greece under PASOK, 1981-1989*. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press.
- Spivak, Yahu T. Vinayaraj. (2014). *Feminism, and Theology, Feminist Theology* SAGE, Vol. 22(2)
- Stansell, C. (1986). *City of Women: Sex and Class in New York, 1789-1860*. U.S.A.: University of Illinois Press.
- Stephens, J. L. (1839). *Incidents of Travel in Greece, Turkey, Russia and Poland*. Edinburgh: William an Robert Chambers.
- Susan Frank Parsons (ed.) (2002). *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taşpınar, Ö. (2011). The Rise of Turkish Gaulism: Getting Turkish-American Relations Right. *Insight Turkey*, 13(1), όλο το άρθρο 11-17.
- Teazis, Christos. (2011). *İkincilerin Cumhuriyeti (AKP)*, İstanbul: Mızrak İletişim ve Yayıncılık.
- Tekeli, Şirin. (1982). *Kadınlar ve Siyaset-Toplumsal Hayat*. Ankara: Birikim Kitabevi.
- Tekeli, Şirin. (1989). “80’lerde Türkiye’de Kadınların Kurtuluşu Hareketinin Gelişmesi”. Temmuz: Birikim Dergisi.

- Tezcur, G. (2010). *Muslim Reformers in Iran and Turkey: The Paradox of Moderation*. U.S.A: University of Texas press.
- Tezel, Sıdıka. (1983). *Atatürk ve Kadın Hakları*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ankara.
- Thébaud, F. (1996). *A History of Women in the West, Toward a Cultural Identity in the Twentieth Century*. London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Toprak, B. (1981). *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E. J. Brill.
- Toprak, Binnaz. (1981). *Islam and Political Development in Turkey*. The Netherlands: Leiden E. J. Brill.
- Toril, M. (1988). *Sexual/Textual Politics*. London and New York: Routledge.
- Toynbee, A. J. (1922). *The Western Question In Greece And Turkey: A Study In The Contact Of Civilisations*. London: Constable And Company Ltd.
- Toynbee, A. J. (2009). *Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu*. İstanbul:Örgün Yayınları.
- Tsarouhas, D. (2010). PASOK's modernization paradigm and new social democracy, Department of International Relations, Bilkent University. <https://gpsg.org.uk/wp-content/uploads/2018/09/2010-P2-Tsarouhas.pdf>
- TÜİK (2012). *İstatistik Göstergeler: 1923-2011*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası.
- TÜİK (2012). *İstatistiklerle Kadın-Women in Statistics 2012*. Ankara: Türkiye İstatistik kurumu.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. (2014). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (5.Baskı). Ankara: OTTO.
- Tunç, F. & Tunç T. (1981). *Dünyada ve Türkiye'de Tarih Boyunca Kadın*. Ankara: Tan Kitabevi.
- Tunç, Füsün-Tayan. (1981). *Dünyada ve Türkiye'de Tarih Boyunca Kadın*. Ankara.
- Tuncer, Hüner. "Türk Kadınının Geçirdiği Evrimin Tarihçesi ve Bugünkü Durumu", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C.VI, S.16, No.εμβριος, 1989, σ.164.
- Türk, H. (2003). *Recep Tayyip Erdoğan Kimdir?* İstanbul: Akademi TV Programcılık.
- Türkmen, F. (2010). Anti-Americanism as a Default Ideology of Opposition: Turkey as a Case Study. *Turkish Studies*, 11(3), 329-345.
- Waines, D. (2003). *An Introduction to Islam*. United Kingdom: Cambridge University Press.

- Waines, David. (2003). *An Introduction to Islam*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Walker, J. W. (2011). Turkey's Global strategy: Introduction: the sources of Turkish Grand Strategy- 'Strategic Depth' and 'Zero Problems' in Context. LSE Ideas.
- Wallach S. J. (1988). *Gender and the politics of history*. New York: Columbia University Press.
- Walter M. (2005). *Feminism: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Watson, Natalie K (2003). *Feminist Theology*. Grand Rapids, Mi: Eerdmans.
- Weber, Max. (1971). *The protestant Ethic and the spirit of Capitalism*. London: Unwin University Books.
- Wedud-Muhsin, Amine. (2005). *Kuran ve Kadın*. Çev: N. Şişman, İstanbul: İz.
- Wollstonecraft, Mary. (1975). *A Vindication of the Rights of Woman (1792)*. Baltimore: Peguin.
- Yanardağ, Merdan. (2007). *Bir ABD Projesi Olarak AKP: Yeni Muhafazakarlığa, Liberalizme ve Akıl Tutulmasına İtiraz*. İstanbul: Siyah Beyaz Yayınları.
- Yavuz, Hakan, M. (2005). 'Milli Görüş Hareketi, Muhalif ve Modernist Gelenek' (το κίνημα της Εθνικής Άποψης, συντηρητική και εκσυγχρονιστική παράδοση). στο Y. Aktay (επιμ.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (τόμος 6). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, N. (2005). «İslamcılık AKP Siyaset» (Ισλαμισμός η Πολιτική του AKP). στο Y. Aktay (επιμ.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, Ş. (2006, March). Challenging the Stereotypes: Turkish-American Relations in the Inter-war Era. *Middle Eastern Studies*, 42(2).
- Yılmaz, T. (2001). *Kasımpaşa'dan Siyasetin Ön Saflarına*. Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Yılmaz, Z. (2015). *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim.
- Zihnioğlu, Yaprak. (1999). "Bir Osmanlı Kadın Hakları Savunucusu Nezihe Muhiddin". *Tarih ve Toplum*, 32:183.
- Zihnioğlu, Yaprak. (2003). *Kadınsız İnkılap*. İstanbul: Metis.

Γ) Άλλες Πηγές

- ΠΑΣΟΚ Θριαμβός. (1977, 21 Νοεμβρίου). Ελευθεροτυπία.
- Λιναρδάτος,Σ., ‘Συνομιλία με τον Ανδρέα Παπανδρέου για τις συζητήσεις του με τον Τίτο και τη συνάντηση Καραμανλή-Ετζεβίτ’, το Βήμα, 26 Φεβρουαρίου, 1978, σελ. 5.
- Προσωπική συνέντευξη με δημοσιογράφο BBC News Razia Iqbal, 1/9/2018.
- Φεμινιστικό περιοδικό Ανοιχτό Παράθυρο, Ιούλιος -Σεπτέμβριος 1983, σελ. 27.
- Εφημερίδα Vakit, 23 Μαΐου 1919, σελ.564.
- Ufuk Özdemir, “Türkiye’de Kadın Kıyafetinde Modernleşme Süreci ve Medyanın Etkisi”. <http://www.enfal.de/tes17.htm> (13.2.2017).
- Λιναρδάτος, Σ., ‘Συνομιλία με τον Ανδρέα Παπανδρέου για τις συζητήσεις του με τον Τίτο και τη συνάντηση Καραμανλή-Ετζεβίτ’, το Βήμα, 26 Φεβρουαρίου, 1978, σελ. 5.
- ΚΕ.ΜΕ.ΔΙΑ.- Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα, Διακήρυξη Κυβερνητικής πολιτικής (Συμβόλαιο με το Λαό), Αθήνα, 1981.
- ΠΑΣΟΚ Για το γυναικείο ‘Ζήτημα’, Συνέντευξη του Προέδρου του ΠΑΣΟΚ Ανδρέα Παπανδρέου στην Εξόρμηση, Γραφείο εκδόσεων ΚΕΜΕΔΙΑ, Α30/1981, σελ. 7
- ZAMAN 3.7.2012, Atilla Yayla ‘Muhafazakâr demokrat mı, Müslüman demokrat mı?’
- Sabah Gazetesi, 16.08.2003.
- Today’s Zaman, 8 Φεβρουαρίου 2011, σε άρθρο με τίτλο «Christos Teazis: Turkey is living the era of the republic of the seconds».
- Τηλεοπτικός σταθμός CNN Türk, 20.10.2002
- Εφημερίδα Yeni Şafak, «Milli Görüş gömleğini çıkarttı»,12/06/2003
- ΕΚΚΛΗΣΙΣ της ΑΔΕΛΦΗΣ του ΣΤΡΑΤΙΩΤΟΥ, Αθήναι, 8 Μαρτίου 1918.
- Εφημερίς των Κυριών, 14/03/1902.
- Προσωπική συνέντευξη με τους Νίκο Παπανδρέου, Τιτίνα Πανταζή, Χριστίνα Βογιατζή, Μαίρη Πλάκα, Αγγελική Λιάκου, στην ΕΓΕ, 12/10/2018.
- Παρρέν, Καλλιρόη. ‘Εφημερίς των Κυριών’, 13 Ιανουαρίου 1981, Αρ. 195. <http://digital.lib.auth.gr/record/30453/files/arc-2005-7838.pdf>
- Σπήλιος Παπασπηλιόπουλος, Πως το ΠΑΣΟΚ έγινε αρχηγικό κόμμα, Οικονομικός Ταχυδρόμος, 7 Δεκεμβρίου 1995.
- Φάκελος US-Greek Public Relation No2, Another Greek Pro-American Action, 11 October 1985, προσωπικό αρχείο Μαργαρίτας Παπανδρέου.

- ΠΑΣΟΚ Για το γυναικείο ‘Ζήτημα’, Συνέντευξη του Προέδρου του ΠΑΣΟΚ Ανδρέα Παπανδρέου στην Εξόρμηση, Γραφείο εκδόσεων ΚΕΜΕΔΙΑ, Α30/1981.

Δ) Ιστοσελίδες

- NDTV, *In the #Me Too Era, Feminist Theologians Publish ‘Women’s Bible’*, 27/11/2018. <https://www.ndtv.com/world-news/in-the-metoo-era-feminist-theologians-publish-womens-bible-1953820>
- Scott, Emily M.D. (2018) *The Bible’s #MeToo Problem*.
➤ <https://www.nytimes.com/2018/06/16/opinion/sunday/women-the-bible-metoo.html>
- Kabakci Enes, (2012). *TOYNBEE, Arnold J. (1889-1975) İngiliz tarihçi ve tarih felsefecisi*. İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/toynbee-arnold-j>
- Antonio Gramsci. (1949). Note sul Machiavelli. https://www.liberliber.it/media-teca/libri/g/gramsci/note_sul_machiavelli/pdf/note_s_p.pdf
- Σύνταγμα της Τουρκικής Δημοκρατίας (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası). https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2018.pdf
- Τηλεοπτική εκπομπή ‘Cuma Sohbetleri’.
<https://www.kanal7.com/yasam/cuma-sohbetleri>
- Toynbee, A. J. (1922). *The Western Question In Greece And Turkey: A Study In The Contact Of Civilisations*. London: Constable And Company Ltd <https://archive.org/details/cu31924027921778/page/n345>
- Εφημερίδα TIMETURK, (27/2/2011) *Milli Nizam nasıl kuruldu nasıl kapatıldı?*
<https://www.timeturk.com/tr/2011/02/27/milli-nizam-nasil-kuruldu-nasil-kapatildi.html>
- Naksibendi Tarikati, *Naksibendilik nedir?* 25/01/2011 <http://www.naksibenditari-kati.com/detay.asp?icerikID=75>
- Το σχέδιο Μάρσαλ άλλαξε την Ελλάδα’, 17/06/2007
<http://www.kathimerini.gr/289454/article/epikairothta/ellada/to-sxedio-marsal-alla3e-thn-ellada>
- Dilekçi, Bekir. (6/7/2010) *Hüseyin Avni Ulaş kimdir?*
<https://www.dunyabulteni.net/tarihten-olaylar/huseyin-avni-ulas-kimdir-h120627.html>
- Ανώτατο Ίδρυμα Πολιτισμού Γλώσσας και Ιστορίας του Ατατούρκ (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu- Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı).
<http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-14/turk-istiklal-savasinin-1919-1922-dunya-askerlik-tarihindeki-yeri>

- Διαδικτυακή Εφημερίδα ‘Bölge Gündem’, *Rabia işaretinin anlamı nedir?* 25/2/2019 <https://www.bolgegundem.com/rabia-isaretinin-anlami-nedir-rabia-isareti-ne-anlama-gelir-430860h.htm>
- Εφημερίδα Sabah, *Erdogan’dan Mısır’a Rabia’lı cevap.* 23/11/2013 <https://www.sabah.com.tr/gundem/2013/11/23/erdogandan-misira-rabia-isaretli-mesaj>
- Εφημερίδα Haber Türk, *İşte Rabia işaretinin bilinmeyenler.* 27/8/2013 <https://www.haberturk.com/gundem/haber/872521-iste-rabia-isaretinin-bilinmeyenleri>
- Καταστατικό του Ak Parti <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf>
- Ισλαμική Κοινότητα Εθνική Άποψη (Islamic Community Millî Görüş (IGMG)) <https://icmg.org.uk/about-us/>
- Milli Haber Denizli, *Milli Görüş nedir? Milli Görüş hareketi nedir?* <http://www.millihaberdenizli.com/milli-gorus-nedir-milli-gorus-hareketi-nedir/1778/>
- Κέντρο Οικονομικών και Κοινωνικών Μελετών (Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar-ESAM) http://www.esam.org.tr/misyon_k35.html
- Gençsaadet (2012). *Erbakan Islam Natosunu Izah ediyor* <https://www.youtube.com/watch?v=KDxw9CW1bOE>
- Heper, Metin. (2013). *Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan*, στο INSIGHT TURKEY Δημοσιεύσεις του Ιστιτούτου SETA, vol. 15, n. 2. <https://www.insightturkey.com/early-view/islam-conservatism-and-democracy-in-turkey-comparing-turgut-ozal-and-recep-tayyip-erdogan>
- Εφημερίδα Hürriyet, *Başbakan'ın ‘Ananı da al git’ dediği çiftçiye önlem* <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakanin-anani-da-al-git-dedigi-ciftciye-onlem-11162110>
- Maboloc, Christopher Ryan. *Max Weber’s 3 types of authority*, 29/5/2015 <https://opinion.inquirer.net/85293/max-webers-3-types-of-authority>
- Epley L. Jennifer. (2015) Weber’s Theory of Charismatic Leadership: The Case of Muslim Leaders in Contemporary Indonesian Politics, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 5, No. 7, July. http://www.ijhssnet.com/journals/Vol_5_No_7_July_2015/2.pdf
- Art tv. 2007. *Abdullah Gul Avrupa birliği yolunda 1995 açıklamaları.* <https://www.youtube.com/watch?v=GVnQDtb9NoQ>
- Alexander, H. 2011. *Interview: why Turkey's President Abdullah Gul believes his country's moment has come.* <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/turkey/8901775/Interview-why-Turkeys-President-Abdullah-Gul-believes-his-countrys-moment-has-come.html>

- Jones, Dorian. *Anti-Americanism Rises in Turkey as US-Turkish Tensions Escalate*, 23/8/2018. <https://www.voanews.com/a/anti-americanism-rises-in-turkey-as-us-turkish-tensions-escalate/4541086.html>
- Εφημερίδα En Son Haber, *Adanalılar iPhone’u boykot etti, dolar yaktı*, 15/8/2018 <https://www.ensonhaber.com/adanalilar-iphonu-boykot-etti-dolar-yakti.html>
- Σύλλογος Ιεροδιδασκαλείων (İmam Hatipler Derneği ÖNDER) <http://www.onder.org.tr/Kurumsal/sayfa/tarihce>
- Εφημερίδα Balıklıgöl, *Erbakan ne demişti, medya nasıl vermişti?* 27/2/2012 <http://www.balikligol.com/magazin/erbakan-ne-demisti-medya-nasil-vermisti-h13365.html>
- Çakır, R., Bozan, I., & Talu, B. (2004). *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: TESEV Yayınları. http://teseiv.org.tr/wp-content/uploads/2015/11/Imam_Hatip_Liseleri_Efsaneler_Ve_Gercekler.pdf
- Προεδρία της Τουρκικής Δημοκρατίας (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı) <https://www.tccb.gov.tr/receptayyiperdogan/>
- U.S. Department of State. <https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2006/71413.htm>
- Εφημερίδα Hürriyet, *Erbakan Hoca’nın Gümüş Motor’u sustu*, 3/2/2012 <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/erbakan-hoca-nin-gumus-motor-u-sustu-19838676>
- Lodhi, Aasiya. *Turkish toil brings new form of faith*, BBC News 13/3/2006 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/4788712.stm>
- Sözen Usluer, Ayşe. (2015). *Yeşil sermaye öcüsü ve Müsiad*. Περιοδικό Lacivert, Sayı:10 <http://www.lacivertdergi.com/dosya/2015/02/18/yesil-sermaye-oncusu-ve-musiad>
- European Stability Initiative <https://www.esiweb.org/index.php?lang=en&id=224>
- Συμβούλιο Κεφαλαιαγοράς Τουρκίας (CMB) <http://www.cmb.gov.tr/Site-Apps/Teblig/Index/o>
- Rabasa, A, & Larrabee, F. S. (2008). *The Rise of Political Islam in Turkey*. Pittsburgh: National Defense Research Institute-Rand Corporation. https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2008/RAND_MG726.pdf
- Rubin, Michael. *Green Money, Islamist Politics in Turkey*, American Enterprise Institute 22/2/2005. <http://www.aei.org/publication/green-money-islamist-politics-in-turkey/>
- Εφημερίδα Hürriyet Daily News, Akyol, Mustafa. *The rise of Islamic capitalism*, 17/3/2012 <http://www.hurriyetaidailynews.com/opinion/mustafa-akyol/the-rise-of-islamic-capitalism--16212>

- Εφημερίδα Hürriyet Daily News, *Homo Islamicus' needed to cure problems in modern economy, business leader says*, 21/3/2014. <http://www.hurriyetaailynews.com/homo-islamicus-needed-to-cure-problems-in-modern-economy-business-leader-says-66736>
 - Εφημερίδα Hürriyet, *AKP'nin gelişi Anadolu ihtilali*, 14/5/2007 <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/akp-nin-gelisi-anadolu-ihtilali-6509715>
 - Οργανισμός των Γυναικείων Δικαιωμάτων Εναντίον των Διακρίσεων (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği AKDER) <http://www.ak-der.org/anasayfa>
 - Σύλλογος Ελεύθερης Σκέψης και Εκπαιδευτικών Δικαιωμάτων (Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği-ÖZGÜR-DER) <http://www.ozgurder.org/index.php>
 - Βιογραφία της Merve Kavakçı <https://www.ensonhaber.com/biyografi/siyasi/merve-kavakci-kimdir>
 - Εφημερίδα NTV Haber, *Hayrunnisa Gül'ün türban mücadelesi*, 21/10/2010 https://www.ntv.com.tr/turkiye/hayrunnisa-gulun-turban-mucadelesi,iKGuxbzPgU-dSoPQegI_Q
 - Albayrak, Özlem. *Süslüman!* Εφημερίδα Yeni Safak 1/6/2013 <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ozlemalbayrak/susluman-37952>
- Ειδησεογραφικός ιστότοπος Bedir Haber, *'Süslüman' eleştirilerine Kıgılı'dan ilginç cevap*, 5/3/2015
- <http://bedirhaber.com/haber/susluman-elestirilerine-kigilidan-ilginc-cevap-24433.html>
 - Hande Zeyrek, *Süslü Müslümanlar*, Εφημερίδα Sözcü, 22/10/2013. <https://www.sozcu.com.tr/2013/gundem/suslu-muslimanlar-392913/>
 - “MHP'nin oylarına talipler”, Kaçkar Medya Grup (06/02/2007). http://www.kackartv.com.tr/Default.asp?I=Haber_Oku&ID=1184
 - Εφημερίδα Haberler.com, *AKP'den En Az 50 Kadın Vekil*. <http://www.haberler.com/akp-den-en-az-50-kadin-vekil-haber/>
 - Ozan Ceyhun, “Adalet Bakanı Cemil Çiçek'e Açık Mektup”, εφημερίδα Radikal 18/06/2007. <http://www.ses.org.tr/kadinlar/k38.htm>
 - Arıoğul, İpek. “TBMM'de Kadın Cehennemlik Broşürü”, Εφημερίδα Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/4401015.asp?gid=0>
 - Ειδησεογραφικός ιστότοπος CNN Türk, *Bülent Arınç: "Kadın herkesin içinde kahkaha atmayacak"* 28/7/2014. <https://www.cnnturk.com/haber/turkiye/bulent-arinc-kadin-herkesin-icinde-kahkaha-atmayacak>
 - Walter, Natasha. *A candle for Caroline*, Εφημερίδα The Guardian 12/6/2006 <https://www.theguardian.com/world/2006/jun/12/gender.lifeandhealth>

Daily Mail, *Caroline Norton and the custody battle that changed the law*, 15/7/2012

- <http://www.dailymail.co.uk/home/you/article-2172010/Caroline-Norton-custody-battle-changed-law.html>
 - Εφημερίδα BBC, *Why women won greater political equality by 1928*.
<http://www.bbc.co.uk/bitesize/higher/history/britsuff/suffrage/revision/3/>
 - *Purvis, June. A suffragist statue in Parliament Square would write Emmeline Pankhurst out of history*, Εφημερίδα The Guardian <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/sep/27/suffragist-statue-parliament-square-emmeline-pankhurst-mill-cent-fawcett>
 - Fawcett Society <https://www.fawcettsociety.org.uk/our-history>
 - History, Art & Archives, United States House of Representatives <http://history.house.gov/Exhibitions-and-Publications/WIC/Historical-Essays/No-Lady/Womens-Rights/>
 - Ένωση Χριστιανών Γυναικών για την Εγκράτεια (National Woman's Christian Temperance Union) <https://www.wctu.org/history.html>
 - Οργανισμός: Αλκοόλ πρόβλημα και λύσεις (Alcohol problems and solutions) <https://www.alcoholproblemsandsolutions.org/Controversies/Womens-Organization-for-National-Prohibition-Reform.html>
- Διεθνής Συνασπισμός Γυναικών (International Alliance of Women)
- <http://womenalliance.org/old/history.html>, <http://womenalliance.org/what-is-iaw>
 - Wollstonecraft, M. (1975). *A Vindication of the Rights of Woman (1792)*. Baltimore: Peguin. http://feminism.eserver.org/history/docs/wollstonecraft-vindication.txt/document_view
 - Altuncu, Özgür & Arslan, Özgür. (2011). *Başbakan: "2011'de ustalık dönemi başlayacak*, Εφημερίδα Hürriyet. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-2011de-ustalik-donemi-baslayacak-17450622>
 - Αναδημοσίευση του άρθρου της εφημερίδας ZAMAN 3.7.2012, Atilla Yayla ‘Muhafazakâr demokrat mı, Müslüman demokrat mı?’ <http://www.hurfikirler.com/muhafazakar-demokrat-mi-musluman-demokrat-mi/>
 - Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi http://www.esam.org.tr/pdfler/siyasi_dokumanlar/3_rp/rp_1985_buyuk_kongresi.pdf
 - «Μεγάλη Αφύπνιση» (Great Awakening) των Αμερικανών αποικιστών <http://www.impantokratoros.gr/1FD9FFD7.el.aspx>
 - Student Christian Movement <http://www.movement.org.uk/introduction-feminist-theology>
 - Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, Δρ. Ελένη. *Ο ρόλος των γυναικών στη ζωή της Εκκλησίας:*

Από τις μαρτυρίες της Καινής Διαθήκης στο σύγχρονο οικουμενικό διάλογο.

http://cemes-en.weebly.com/uploads/2/7/8/8/27884917/4_kasselouri.pdf

- Δ. Σαμίου, Τα πολιτικά δικαιώματα των ελληνίδων (1864 – 1952). <https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/mnimon/article/viewFile/8105/8034.pdf>
- Λύκειο Ελληνίδων <https://lykeionellinidon.com/istoria/>
- Μαρκέτος, Γερ. Σπύρος. Αγγελική Παναγιωτάτου (1878-1954) Η Πρώτη Γυναίκα Καθηγήτρια της Ιατρικής Σχολής Περιοδικό Οδύσσεια, τεύχος 2005. http://www.isotita-epaek.gr/yliko_afieromata/epistimi/Marketos_proti_gynaika_kathigitria.pdf
- Σιατερλή Βέρα, Οι πρώτες Ελληνίδες στην ανώτατη εκπαίδευση Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο, 10/9/2016, Το Μωβ. <https://tomov.gr/2016/09/10/οι-πρώτες-ελληνίδες-στην-ανώτατη-εκπα/>
- Ακαδημία Αθηνών <http://www.academyofathens.gr/el/members/dimoula>
- Σύνδεσμος για τα Δικαιώματα της Γυναίκας <http://leagueforwomenrights.gr/o-syndesmos/history>
- Δικηγορικός Σύλλογος Αθηνών <http://www.dsa.gr/ιστορικό/αναδρομή-στην-ίδρυση-του-δσα>
- Εφημερίδα Ριζοσπάστης, *Η γυναίκα στο ΔΣΕ, Παρέμβαση της Χρυσούλας Γκόγκογλου* στην παρουσίαση του βιβλίου "Τρίχρονη Εποποιία του ΔΣΕ"*, 31/10/1998. <https://www.rizospastis.gr/story.do?id=3745885>
- Ένωση Γυναικών Ελλάδας ΕΓΕ http://ege.gr/index.php?option=com_content&view=article&id=83&Itemid=179
- Κέντρο Έρευνας και Δράσης (ΚΕΔΕ) <http://www.kede.org/index.php?do=article&pcid=6>
- Birekul, Mehmet Yrd. Doç. Dr. (2015). Adalet-Eşitlik Dikotomisi ve Toplumsal Bir Tip / Cinsiyet Olarak İlk Dönem İslam Toplumunda Kadın. στο *KADEM-Kadın Araştırmaları Dergisi* sayı: 01. http://kadinrastirmalari.kadem.org.tr/wp-content/uploads/2017/06/Kadem_KAD_C1_S1.pdf
- Maraoui, H., Haddar, K. & Romary, L. (2018). Segmentation tool for hadith corpus to generate TEI encoding. 4th International Conference on Advanced Intelligent Systems and Informatics (AISI'18), Sep Cairo, Egypt. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01794105/document>
- Crétois, Jules. *Muslim Women Redefine Feminism*. Εφημερίδα AL- Monitor, 4/4/2013. <https://www.al-monitor.com/pulse/culture/2013/04/muslim-feminists-activism.html#>
- Δικτυακός τόπος της Mai Yamani <https://www.maiyamani.com>

- Muhammed Akif Koç, *Üsküdar'daki Nakşibendi Özbekler Tekkesi ve Kurtuluş Savaşındaki Rolü*, Nakşibendi Sempozyumu 2016, İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı – İSAR. https://www.youtube.com/watch?v=L5FsSZyAd_Q
- Εφημερίδα Dünya Bülteni, *Kapatılmayan bir tekke: Özbekler Tekkesi*, 22/1/2019. <https://www.dunyabulteni.net/zaman-mekn/kapatilmayan-bir-tekke-ozbekler-tekkesi-h201813.html>
- Müslim Philosophy, *Mu'tazalism* <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/13.htm>
- Kamal, Muhammad. Mu'tazilah: the rise of Islamic rationalism. *Australian Rationalist*, number 62. https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/85099/mod_resource/content/0/Mutazila%20-%20rise%20of%20islamic%20rationalism.pdf
- Δικτυακός τόπος Mutazilah <http://www.mutazilah.org/holybook.htm>
- Ιστορικά γεγονότα (Tarihi Olaylar) <http://www.tarihiolaylar.com/tarihi-olaylar/i-mesrutiyet-1390>
- Ισλαμική Εγκυκλοπαίδεια <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c18/c180178.pdf>
- Μουσείο Γυναικών Κωνσταντινούπολης <http://www.istanbulkadinmuzesi.org/kadin-dergileri>
- Ciran Derya, *Şükûfezar; Osmanlı'da İlk Müslüman Kadın Dergisi*, 17/1/2016. <https://dunyalilar.org/sukufezar-osmanlida-ilk-musliman-kadin-dergisi.html/>
- Tülay Keskin. *Demet Dergisi'nde Kadın ve İlerleme Anlayışı*. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/33/273.pdf>
- Nadir Özbek. (1998). Topkapı Fukaraperver Cemiyeti. *Tarih ve Toplum*, Aralık, Sayı 180. <http://web.archive.org/web/20151203123642/http://nadirozbek.com:80/academic/publications/07.pdf>
- Şubatlı, Tülay. *Hanımlar size susan dudaklar adına teşekkür ediyorum*, *İste Kadınlar*, 18/1/2016 <https://www.istekadinlar.com/kadin-akademisi/hanimlar-size-susan-dudaklar-adina-tesekkur-ediyorum-h302.html>
- Ανώτατο Ίδρυμα Πολιτισμού Γλώσσας και Ιστορίας του Ατατούρκ (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu- Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı) Kadın hukukunda devrim gereği <http://www.atam.gov.tr/duyurular/turk-kadini-ve-kadin-hukukunda-devrim>
- Özköylü, Göksel. *Erdoğan anlatıyor*, Εφημερίδα Radikal. 18/11/2002 <http://www.radikal.com.tr/politika/erdogan-anlatiyor-651686/>
- Γυναίκες Μηχανικοί, Αρχιτέκτονες, Πολεοδόμοι (Kadın Mühendisler, Mimarlar, Şehir Plancıları) http://www.kadinmuhendisler.org/ea_OsmanlidaKadin2.aspx

Filiz Karakuş. *15 Haziran 1923: Kadınlar Halk Fırkası kuruldu*. ÇatlakZemin, 15/6/2018.

- <https://catlakzemin.com/15-haziran-1923-kadinlar-halk-firkasi-kuruldu/>
 - Ένωση Γυναικών Τουρκίας (Türk Kadın Birliği) <http://www.turkkadınlarbirligi.org/kurumsal/Tarihçe>
 - Εφημερίδα Adımlık, *Sati Kadın başını nasıl açtı?* 6/10/2013. <http://www.aydinlikgazete.com/mansetler/sati-kadin-basini-nasil-acti-h27234.html>
 - Βιογραφικό της Hatice Özgener <http://www.herkess.com/hatice-ozgener-kimdir/4446>
 - Υπουργείο Εθνικής Παιδείας (Milli Eğitim Bakanlığı). <https://meb.gov.tr/basortulu-kadinlara-secilme-hakki-80-yil-sonra-verildi/haber/8253/tr>
 - Στατιστική Υπηρεσία της Τουρκίας (Türkiye İstatistik Kurumu) <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24643>
 - Βιβλιοθήκη της Παιδείας . <http://www.egitimkutuphanesi.com/ilkogretim-8-yillik-kesintisiz-egitim-nedir-hukumet-programlari-zorunlu-egitim-meselesi-8-yillik-kesintisiz-egitimin-tarihcesi-8-yillik-zorunlu-egitim-yasasi-nedir-ilkogretim-ve-egitim-kanunu-imam-hat/>
 - Κέντρο Ερευνών για το Γυναικείο Ζήτημα (Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi) <http://kadinrastirmalari.istanbul.edu.tr/?p=282>
 - Προεδρία της Μεγάλης Τουρκικής Εθνοσυνέλευσης. <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5251.html>
 - Υπουργείο Οικογενειακών, Εργασιακών και Κοινωνικών Υπηρεσιών της Τουρκίας <https://www.ailevecalisma.gov.tr/>
 - Οργανισμός για την υποστήριξη των Υποψήφιων Γυναικών στην Πολιτική (Kadın Adayları Destekleme Derneği KA-dER) <http://ka-der.org.tr/en/>
 - Εγκυκλοπαίδεια Britannica <https://www.britannica.com/biography/Tansu-Ciller>
- Selvi, Abdulkadir. *Kemal Kılıçdaroğlu: Ezan Arapça okunur*, Εφημερίδα Hürriyet
- <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/kemal-kilicdaroglu-ezan-arapca-okunur-41013246>
 - Σύλλογος Γυναικών και Δημοκρατίας (Kadın ve Demokrasi Derneği -KADEM) <http://kadem.org.tr/turkiye-cumhurbaskani-sayin-recep-tayyip-erdoganin-acilis-konusmasi-en/>
 - BBC NEWS, *Turkey president Erdogan: Women are not equal to men*, 24/11/2014 <https://www.bbc.com/news/world-europe-30183711>
- T 24, *Dünya medyası, Erdoğan'ın 'kadın ve erkek eşit değildir' sözlerini nasıl yorumladı?*
- <https://t24.com.tr/haber/dunya-medyasi-erdoganin-kadin-ve-erkek-esit-degildir-sozlerini-nasil-yorumladi,278264>

- Εφημερίδα Cumhuriyet, *Kadın ile erkeği eşit konuma getiremezsiniz, fitratına aykırı*
http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/148663/_Kadin_ile_erkegi_esit_konuma_getiremezsiniz_fitratina_aykiri_.html
- Σύλλογος ‘Πλατφόρμα των Γυναικών της Πρωτεύουσας’ (Başkent Kadın Platformu Derneği) <http://www.baskentkadin.org/tr/?p=190>
- Καταστατικό του Ak Parti <http://www.akparti.org.tr/media/28223/akpartituzuk.pdf>
- Δικτυακός τόπος των Ηνωμένων Εθνών
<http://www.un.org.tr/humanrights/en/ratification-status>
- Γενική Διεύθυνση για τη Θέση των Γυναικών (Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü-KSGM) <https://kadininstatusu.aile.gov.tr/genel-mudurumuz>
- NTV, *Erdogan: İş isten geçmeden en az 3 çocuk*, 10/10/2009
<https://www.ntv.com.tr/turkiye/erdogan-is-isten-gecmeden-en-az-3-cocuk.ZEQhCeWHVks06IEDhd72Ng>
- CNN TÜRK, *Erdogan gurbetçilere seslendi: 3 değil 5 çocuk yapın*, 17/03/2017
<https://www.cnnturk.com/turkiye/erdogan-gurbetcilere-seslendi-3-degil-5-cocuk-yapin>
- Ίδρυμα Καταφύγιο Γυναικών ‘Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı’ <https://www.mor-cati.org.tr/en/>
- Μεγάλη Τουρκική Εθνοσυνέλευση (Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı)
<https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4787.html>
- Γυναικείες οργανώσεις του AK Parti. AK Parti İktidarında Kadın, Genel Merkez Kadın Kolları <http://www.akparti.org.tr/media/272060/ak-parti-iktidarinda-kadin.pdf>
- Δικτυακή σελίδα του AK Parti για τα συνέδρια και τις κομματικές οργανώσεις
<https://akkongreler.com/>
- Bengi Cengiz, *Geçmişten Günümüze Hükümetlerdeki Kadın Bakan Sayıları*
<https://www.dogrulukpayi.com/bulten/gecmisten-gunumuze-hukümetlerdeki-kadin-bakan-sayilari>
- Oğhan Şehriban, *Emine Hanım’a kıyafet mektubu*, 24/05/2006, Εφημερίδα Hürriyet
<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/emine-hanim-a-kiyafet-mektubu-4463250>
- Ισλαμική Εγκυκλοπαίδεια (İslâm Ansiklopedisi)
<https://islamansiklopedisi.org.tr/cahiliye>
- Θρησκευτική, Ισλαμική, Ενημερωτική Ιστοσελίδα İslamiyet
<https://www.islamiyet.gen.tr/islam-tarihi/cahiliye-donemi.html>
- Κέντρο Ερευνών για Θέματα Ισότητας (Κ.Ε.Θ.Ι.), *Οι Γυναίκες στην Πολιτική Σήμερα*, Διαθέσιμο στο δικτυακό τόπο: <http://www.gynaiques-politiki.gr/page/oi-gynaiques-stην-politiki-sήμερα>