

**ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



**ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ**

**Εννοιολογήσεις της Γονεϊκότητας/ Οικογενειακότητας και Προσλήψεις
των Έμφυλων Ρόλων: Το Παράδειγμα των Αφγανών και Ιρανών
Προσφύγων στην Αθήνα**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Αρεζού Ρεζαϊάν

Αθήνα, 2023

Τριμελής Επιτροπή

Ειρήνη Τουνταςάκη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπουσα)

Αθηνά Αθανασίου Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Ανδρέας Νοταράς Επίκουρος Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Αρεζού Ρεζαϊάν

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

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

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Το έργο συγχρηματοδοτείται από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», στο πλαίσιο της Πράξης «Ενίσχυση του ανθρώπινου ερευνητικού δυναμικού μέσω της υλοποίησης διδακτορικής έρευνας – 2ος Κύκλος» (MIS-5000432), που υλοποιεί το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (ΙΚΥ).



Στις δύο οικογένειές μου

Ευχαριστίες

Το ταξίδι αυτό χρωστά πολλά στις Αφγανές και Ιρανές γυναίκες οι οποίες μοιράστηκαν μαζί μου τις ιστορίες τους μέσα στα δύσκολα καθημερινά βιώματα, τις αγωνίες, την αγανάκτηση και τις αβεβαιότητές τους. Αν και όλες έφυγαν από την Ελλάδα και δεν έχω πια επικοινωνία μαζί τους, βρίσκω τα ίχνη της καθεμίας τους μέσα μου. Τις ευχαριστώ από τα βάθη της καρδιάς μου όχι μόνο επειδή δέχτηκαν να λάβουν μέρος στην έρευνα, αλλά και για τις σχέσεις που αναπτύξαμε στην κοινή βάση της απομάκρυνσης από αγαπημένα πρόσωπα και αγαπημένους τόπους.

Όλα όσα έχω μάθει για τη συγγένεια οφείλονται στην επιβλέπουσά μου, Ειρήνη Τουνταςάκη. Ως φοιτήτρια της ανθρωπολογίας είναι τιμή μου να έχω βαδίσει τα φοιτητικά μου χρόνια μαζί της. Ειδικότερα, με τις ανεκτίμητες συμβουλές και την εποικοδομητική κριτική της κατά τη διάρκεια αυτού του έργου, η επιβλέπουσά μου έπαιξε πρωταρχικό ρόλο στο να προχωρήσει η έρευνα και να πάρει σάρκα και οστά η διατριβή μου. Σε ιδιαίτερα δύσκολες στιγμές, η οξυδερκής ματιά της στα δεδομένα μου με έβγαζαν από τον σκοτεινό μου λαβύρινθο και με κατατόπιζαν άμεσα. Την ευχαριστώ θερμά για όλη την υποστήριξή της. Ευχαριστώ επίσης τα άλλα δύο μέλη της τριμελούς μου επιτροπής, την Αθηνά Αθανασίου και τον Ανδρέα Νοταρά για την ενθάρρυνση και τα πολύτιμα σχόλιά τους.

Ευχαριστώ επίσης την Κατερίνα Ροζάκου για την ευγενική της στήριξη αλλά και την κατατόπισή μου στις βιβλιογραφικές πηγές γύρω από τα ζητήματα της ανθρωπιστικής βοήθειας.

Στην πορεία αυτή έλαβα ιδιαίτερη ενθάρρυνση και υποστήριξη σε δύσκολες στιγμές από τις δύο πολυαγαπημένες μου φίλες-αδελφές, τη Μαρία Σίδερη και τη Δέσποινα Μαράκη. Τις ευχαριστώ που ήταν εκεί για μένα οποιαδήποτε στιγμή τις είχα ανάγκη, για τις τακτικές, άπειρες ώρες διαδικτυακών συναντήσεων εν μέσω πανδημίας αλλά και πέραν αυτής, που μου έδιναν κουράγιο στη μοναχική πορεία του διδακτορικού.

Ευχαριστώ θερμά την Έφη Μαστοροδήμου, τον Σταύρο Οικονομόπουλο, την Κατερίνα Κωνσταντίνου, τη Χριστίνα Τίγκα και τη Σοφία Γρηγοριάδη. Μαζί βαδίσαμε τον δρόμο, κρατήσαμε συντροφιά και αλληλοβοηθηθήκαμε όποτε δυσκόλευαν τα πράγματα στην πορεία των διατριβών μας.

Επίσης, είμαι ιδιαίτερα ευγνώμων για τις πολύτιμες συμβουλές της Σαλώμης Μπουκάλα, της Αλεξάνδρας Μπαλάντινα, του Κωσταντίνου Κολοβού, της Αναστασίας Αδάμ και της Αθηνάς Σίμογλου.

Τέλος, δε βρίσκω λόγια να ευχαριστήσω τον Αρίων και τη Φιόνα μου που υπομονετικά βίωσαν μαζί μου την πορεία αυτή.

Αφήνω τον Γιώργο μου τελευταίο για να του πω πάνω από όλες και όλους το μεγαλύτερο ευχαριστώ. Ήταν εκείνος που βίωσε τη διατριβή στη λεπτομέρειά της καθημερινά, ήταν πάντα εκεί για να ακούει τις σκέψεις μου, να με βοηθάει στο γράψιμο, να μου δίνει δύναμη όταν ένιωθα ότι «ξέμεινα», να λύνει προβλήματα της καθημερινότητας, κάτι που εγώ αδυνατούσα να κάνω λόγω της διατριβής. Χωρίς τέτοια υποστήριξη, η ολοκλήρωση της διατριβής δε θα ήταν εφικτή.

Περιεχόμενα

Πίνακας μεταγραφής	11
Περίληψη.....	13
Abstract.....	14
چکیده	15
1. Εισαγωγή	16
1.1 Μεθοδολογία	17
1.1.1 Η πρόσβαση στο καμπ και η «δύσκολη» θέση της ανθρωπολογίας.	19
1.1.2 Η ανθρωπολογία υπό αμφισβήτηση.	21
1.1.3 Η ευαλωτότητα, και το Σύνδρομο Μετατραυματικού Στρες.	24
1.1.4 Πώς πραγματοποιήθηκε η πρόσβαση στον Ελαιώνα;	28
1.1.5 Μία πολυτοπική έρευνα.	30
1.1.6 Γιατί μόνο γυναίκες;	31
1.1.7 Ανθρωπολογία «οίκοι» με ρευστή έννοια.	33
1.1.8 Ταυτότητες, θέσεις και διαπραγματεύσεις στο πεδίο.	38
1.2 Το καμπ του Ελαιώνα: από την ανθρωπιστική υποδοχή στην έξωση	40
1.2.1 Η χωροταξία της περιοχής του Ελαιώνα.	43
1.2.2 Το καμπ του Ελαιώνα και οι ανθρωπολογικές προσεγγίσεις.	48
2. Γονεϊκότητα και συγγένεια στο Αφγανιστάν και στο Ιράν: Ιστορικοθηρησκευτικές καταβολές και πολιτικές διαδρομές.....	61
2.1 Η οικογένεια και η μητέρα του έθνους.....	61
2.1.1 Το εθνικό κράτος και η πολιτική της οικογένειας, της μητρότητας και του φύλου στο σταυροδρόμι του «εκσυγχρονισμού» και του ισλαμισμού.....	68
2.1.2 Η κατασκευή της έμφυλης φύσης από τη θρησκεία.....	82

2.2	Τι είναι συγγένεια και οικογένεια στο Αφγανιστάν και στο Ιράν σήμερα;	86
2.2.1	Οι όροι της συγγένειας.	88
2.2.2	Βαθμός της συγγένειας.	91
2.2.3	Οικογένεια.	94
2.2.4	Ο γάμος (<i>ezdenāj</i>) και η καταγωγή (<i>nasab</i>).	98
2.2.5	Πατρογραμμικότητα.	106
2.2.6	Έμφυλες εννοιολογήσεις των βιολογικών ουσιών της τεκνοποίησης.	108
2.2.7	Τιμή και ντροπή.	110
2.2.8	Διαζύγιο.	114
2.3	Κοντινοί ή μακρινοί συγγενείς; Ουσία ή πρακτική;	118
3.	Πολιτισμικές αντιλήψεις και εννοιολογήσεις της γονεϊκότητας και των έμφυλων ρόλων	140
3.1	«Σπόρος» και «γη»	140
3.1.1	Οι ρίζες της μεταφοράς του «σπόρου» και της «γης» στη Μέση Ανατολή, το Αφγανιστάν και το Ιράν.	142
3.1.2	Μία ιδεολογία των έμφυλων σχέσεων.	145
3.2	Μητέρα σημαίνει αγάπη, αυτοθυσία, ανατροφή	153
3.2.1	Η μητρική αγάπη.	154
3.2.2	Η αυτοθυσία.	164
3.2.3	Η ανατροφή και η καλή μάνα.	168
3.3	Το <i>zāt</i>: Η μητρότητα ως πνευματική και ηθική διαδικασία απομάκρυνσης από τη φύση.	174
3.3.1	Οι σύγχρονες θεωρητικές προσεγγίσεις της πνευματικής συγγένειας.	175
3.3.2	Το <i>zāt</i>	180
3.3.3	Η μεταβίβαση του <i>zāt</i> μέσα από το γάλα: Η κατασκευή της μητρότητας. .	186

3.3.4	Διαζύγιο και κακό zāt της μητέρας: έμφυλες ιεραρχήσεις των γονεϊκών ρόλων.....	191
3.3.5	Η μητρότητα ως πνευματική-ηθικοθρησκευτική διαδικασία απομάκρυνσης από τη φύση.....	198
3.3.6	Σύγκριση της έννοιας του zāt μεταξύ Αφγανών και Ιρανών κατοίκων του καμπ.....	208
3.3.7	Σύγκριση της έννοιας του zāt με τις Ιρανές και Αφγανές που μένουν χρόνια στην Ελλάδα.....	211
3.3.8	Συμπέρασμα.....	214
4.	Η συνάντηση με τις δυτικές αντιλήψεις για οικογένεια και συγγένια: Ακροβατώντας ανάμεσα στις συνέχειες, τις ρωγμές και τις ανατροπές	216
4.1	Πώς βιώνουν οι γυναίκες τη μητρότητα	216
4.1.1	Η οριακότητα.....	217
4.1.2	Οι επιπτώσεις του καμπ στην οριακή κατάσταση των μητέρων.....	229
4.2	Άσυλο και Οικογενειακή επανένωση- Νομικό πλαίσιο.....	235
4.2.1	Κυβερνητικότητα.....	239
4.2.2	Γιατί φεύγουν από την Ελλάδα;	244
4.2.3	Το νομικό πλαίσιο.....	248
4.2.4	Η κοινή δήλωση ΕΕ-Τουρκίας.....	256
4.2.5	Κινούμενες/οι εντός και εκτός του νόμου.....	257
4.2.6	Τα ενήλικα τέκνα και η οικογενειακή επανένωση.....	262
4.2.7	Ασυνόδευτα ανήλικα και η αμοιβαία δόμηση του πολιτισμού και της φύσης.....	266
4.2.8	Γονείς και «μείζον συμφέρον» του παιδιού.....	272
4.2.9	Σύναψη σχέσεων γάμου.....	277
4.2.10	Διαφορά στο μοντέλο που επιβάλλει ο νόμος στην πολυγαμία.....	279

5. Επίλογος.....	282
Βιβλιογραφία.....	293

Πίνακας μεταγραφής

Φαρσί	Λατινική γραφή	Όπως προφέρεται στα Αγγλικά	Παράδειγμα λέξης στα Φαρσί	Σημασία παραδείγματος
آ	ā	car	zāt	εγγενής φύση και προδιάθεση
آ	a	after	mādar	μητέρα
ا	e	empty	pedar	πατέρας
آ	o	November	komak	βοήθεια
ب	b	bye	nasab	σχέσεις καταγωγής/ αιματοσυγγένεια
ب	p	play	pesar	αγόρι/γιος
ت	t	take	zāt	εγγενής φύση και προδιάθεση
ث	s	safe	kasīf	μιαρός/ή/ό
ج	j	jet	jelo	μπροστά
چ	ch	chair	chetor	πώς
ح	h	how	rahem	μήτρα
خ	kh	Δεν υπάρχει στα Αγγλικά. Είναι το φαρυγγικό -χ- στην ελληνική λέξη χώρα	khīshāvand	ο/η συγγενής
د	d	dear	del	καρδιά/κοιλιά
ذ	z	zebra	zāt	εγγενής φύση και προδιάθεση
ر	r	ring	rāh	δρόμος
ز	z	zebra	zan	γυναίκα/ σύζυγος (η)
ژ	ž	pleasure	Možgān	γυναικείο όνομα
س	s	safe	bastan	δένω
ش	sh	share	shīr	γάλα
ص	s	safe	sabr	υπομονή
ض	z	zebra	vozū	τελετουργικό πλύσιμο πριν την προσευχή
ط	t	take	bāten	εσωτερικός κόσμος του ανθρώπου
ظ	z	zebra	zāher	εξωτερικός κόσμος του ανθρώπου
ع	‘	Στην αρχή της λέξης είναι άφωνο. Στη μέση ή στο τέλος της λέξης δηλώνει μία λαρυγγική παύση	‘aql- ma’navī	σοφία/λογική-πνευματικός/ή/ό

Φαρσί	Λατινική γραφή	Όπως προφέρεται στα Αγγλικά	Παράδειγμα λέξης στα Φαρσί	Σημασία παραδείγματος
غ	gh	Δεν υπάρχει στα Αγγλικά. Προφέρεται όπως το -γ- στην ελληνική λέξη γάτα	gharibé	ξένος
ف	f	face	Fārsī	Φαρσί
ق	q	Δεν υπάρχει στα Αγγλικά. Προφέρεται όπως το -γ- στην ελληνική λέξη γάτα	qerābat	συγγένεια, σχεσιακότητα
ک	k	kid	kamar	μέση
گ	g	garden	bīgāné	ξένος
ل	l	love	manzel	σπίτι
م	m	mom	mohabbat	τρυφερότητα, αγάπη
ن	n	no	nān/nūn	ψωμί
و	v and ū	vehicle and zoo	tavallod and qānūn	γέννηση και νόμος
ه	h and é	how and member	rāh and khānevādé	δρόμος και οικογένεια
ی	ī and y	in and yam	Īrān and donyā	Ιράν και κόσμος

Περίληψη

Στην παρούσα ανθρωπολογική έρευνα, η οποία στηρίζεται σε επιτόπια συμμετοχική παρατήρηση και ημιδομημένες συνεντεύξεις, επιχείρησα να διερευνήσω αν και πώς η μητρότητα και οι έμφυλοι ρόλοι στη συνάρθρωσή τους με την οικογενειακότητα/συγγενειακότητα γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης και επαναπροσδιορισμού, όταν αφγανικές και ιρανικές οικογένειες αναγκάζονται να έρθουν ως πρόσφυγες στην Ελλάδα και να παραμένουν για παρατεταμένο χρονικό διάστημα σε δομές φιλοξενίας προσφύγων. Στην προσπάθεια να κατανοήσω τις αντιλήψεις του υπό έρευνα πληθυσμού αναδεικνύεται ότι η συγγένεια, η οικογένεια αλλά και η μητρότητα πρακτικά κατασκευάζονται με υβριδικό τρόπο και συνδυάζοντας στοιχεία που θολώνουν τα όρια μεταξύ βιολογικού και πολιτισμικού. Συγκεκριμένα, για τις Αφγανές και Ιρανές μητέρες, η συγγένεια και η μητρότητα είναι μία διαδικασία του γίνεσθαι. Με την άφιξή τους στην Ελλάδα, έρχονται αντιμέτωπες με τις δυτικές πολιτισμικές εννοιολογήσεις και αντιλήψεις για την οικογενειακή οργάνωση και τους έμφυλους ρόλους. Οι δυτικοκεντρικές αντιλήψεις επιβάλλονται ρητά ή/και υπόρρητα στους πρόσφυγες μέσα από τους Ευρωπαϊκούς μηχανισμούς του ασύλου και της οικογενειακής επανένωσης, αλλά και τις διαμεσολαβητικές πρακτικές των επίσημων και μη θεσμών προκαλώντας μετατοπίσεις και αναδιαρθρώσεις. Οι οικογένειες των Αφγανών και Ιρανών προκειμένου να αποκτήσουν πρόσβαση στην κινητικότητα προσαρμόζονται στους δυτικοκεντρικούς ορισμούς της συγγενικότητας και της γονεϊκότητας με αποτέλεσμα τη δημιουργία διεθνικών οικογενειών.

Λέξεις-κλειδιά: συγγένεια, οικογένεια, μητρότητα, άσυλο, οικογενειακή επανένωση, διεθνικές οικογένειες

Conceptualizations of parenthood/familyhood and perceptions of gender roles: the example of Afghan and Iranian refugees in Athens

Arezou Rezaian

Abstract

In the present anthropological research, which rests upon field-based participant observation and semi-structured interviews, I attempted to explore whether and how motherhood and gender roles in association with family/kinship are subject to negotiation and redefinition when Afghan and Iranian families are forced to come to Greece as refugees and remain in refugee accommodation structures over a prolonged period of time. In an endeavor to understand the perceptions of the research population, it seems that kinship, family, as well as motherhood are practically constructed in a hybrid way and by combining elements that blur the boundaries of the biological and the cultural. Specifically, for Afghan and Iranian mothers, kinship and motherhood is a process of becoming. Upon their arrival in Greece, they come face to face with western cultural conceptualizations and perceptions of family organization and gender roles. Western-centric perceptions are explicitly and/or implicitly imposed on refugees through the European mechanisms of asylum and family reunification as well as the mediating practices of official and non-official institutions, causing shifts and restructurings. In order to gain access to mobility, Afghan and Iranian families adapt to Western-centric definitions of kinship and parenthood which results in the creation of transnational families.

Keywords: kinship, family, motherhood, asylum, family reunification, transnational families

مفهوم سازی پدرمادر بودن/خانواده و درک نقش های جنسیتی: نمونه ای از پناهندگان افغانستانی و ایرانی در آتن

آرزو رضانیان

چکیده

پژوهش انسان‌شناختی حاضر مبتنی بر مشاهدات میدانی مشارکتی و مصاحبه‌های نیمه ساختار یافته، تلاشی بوده است برای بررسی اینکه آیا و چگونه مادریت و جنسیت در ادغامشان با مفاهیم خانواده و خویشاوندی در بین خانواده‌های افغانستانی و ایرانی که به عنوان پناهنده به یونان آمده و برای مدت طولانی در اردوگاهها در انتظارند، تغییر کرده و یا بازتعریف میشوند. در تلاش برای درک باورهای جمعیت مورد تحقیق، مشاهده می‌شود که مفاهیم خویشاوندی، خانواده و مادری عملاً به صورت ترکیبی از عوامل متفاوت ساخته می‌شوند، به طوریکه مرزهای بین بیولوژی و فرهنگ محو می‌شوند. به طور خاص، برای مادران افغانستانی و ایرانی، خویشاوندی و مادری یک فرآیند شدن است. آنها با ورودشان به یونان، با مفاهیم خانواده و نقشهای جنسیتی در فرهنگ غربی روبرو می‌شوند. مفاهیم غرب محور به طور مستقیم و یا به طور ضمنی، از طریق سیستم پناهندگی و پیوند خانوادگی و همچنین از طریق نهادهای رسمی و غیررسمی که نقش واسطه را بازی می‌کنند بر پناهندگان تحمیل شده و باعث تغییر و بازسازی باورهایشان می‌شوند. خانواده‌های افغانی و ایرانی برای دستیابی به تحرک و عبور از مرزها، خود را با تعاریف غرب محور خویشاوندی و پدرمادری تطبیق می‌دهند که این امر خود منجر به ایجاد خانواده‌های فراملی می‌شود.

واژگان کلیدی: خویشاوندی، خانواده، مادری، پناهندگی، پیوند خانوادگی، خانواده های فراملی

1. Εισαγωγή

Ο εκτοπισμός των πληθυσμών από τη Μέση Ανατολή στην Ευρώπη ενδέχεται να προκαλέσει ρωγμές και ασυνέχειες στον τρόπο οργάνωσης των οικογενειακών και συγγενειακών σχέσεων. Στην παρούσα ανθρωπολογική έρευνα θα επιχειρήσω να διερευνήσω αν και πώς οι έμφυλοι ρόλοι και ταυτότητες στη συνάρθρωσή τους με την επιτέλεση της γονεϊκότητας και τη συγκρότηση της οικογενειακότητας/συγγενειακότητας γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης και επαναπροσδιορισμού, όταν Αφγανοί και Ιρανοί αναγκάζονται να έρθουν ως πρόσφυγες στην Ελλάδα.

Στη δυτική εκδοχή του, το «κανονικό» οικογενειακό σχήμα στηρίζεται στη βιολογική βάση της γονεϊκότητας και συγκροτείται από ένα ετερόφυλο ζευγάρι που παντρεύεται και αποκτά τα βιολογικά του παιδιά (Τουντασάκη 2015). Πρόκειται για ένα μοντέλο στο οποίο, όπως υπογραμμίζει η Ειρήνη Τουντασάκη, σεξουαλικότητα, τεκνοποίηση, γάμος και αιματοσυγγένεια συμπίπτουν (σ. 19). Στις δυτικές κοινωνίες η υπερεκτίμηση των βιολογικών σχέσεων προσέδιδε στους δεσμούς αίματος νομοθετική εξουσία ακόμα και πάνω στα συναισθήματα και τις συμπεριφορές των ατόμων (Τουντασάκη [2008] 2011).

Τις τελευταίες δεκαετίες, και με αφετηρία το έργο του David M. Schneider ([1968] 1980) η ανθρωπολογία της συγγένειας σε συνάρτηση με τις μελέτες του φύλου και τη φεμινιστική κριτική (Collier & Yanagisako 1987) κατάφερε σταδιακά να αποδομήσει τις φυσιοκρατικές και ουσιοκρατικές εννοιολογήσεις της συγγένειας. Αυτές οι μελέτες καταλήγουν να αποδεικνύουν ότι συχνά τα όρια ανάμεσα στην φύση και τον πολιτισμό ή αλλιώς στο βιολογικό και το κοινωνικό είναι δυσδιάκριτα και ότι το ιδίωμα της συγγένειας δεν αποτελεί ένα παγιωμένο και οριοθετημένο πεδίο αλλά μία συνάρθρωση και αλληλεπίδραση μεταξύ βιολογικών και κοινωνικών παραγόντων όπως η ανατροφή, η κοινωνική τάξη, η θρησκευτική και η εθνοτική ταυτότητα και πολλοί άλλοι παράγοντες (Carsten 2000, 2004, Edwards 2000, Franklin & McKinnon 2001, Rapp 1999, Strathern 1992b)¹.

¹ Η απομάκρυνση από τις ουσιοκρατικές εννοιολογήσεις της συγγένειας αλλά και ο ορισμός της ως συνάρθρωση και όχι διάκριση του βιολογικού και του κοινωνικού απασχόλησαν πολλές και πολλούς ανθρωπολόγους. Εκτός από την ενδεικτική ξενόγλωσση βιβλιογραφία που αναφέρω επάνω, στην ελληνική

Συνεπώς, η αφετηρία μου σε αυτή την έρευνα βρίσκεται εκτός των εννοιολογήσεων της συγγένειας με ουσιοκρατικές συνδηλώσεις. Δε θα αντιμετωπίζω τη συγγένεια εκ των προτέρων ως βιολογική και φυσική σχέση αλλά θα δίνω έμφαση στο πώς εννοιολογείται αλλά και επιτελείται από τα ίδια τα υποκείμενα της έρευνάς μου στα νέα συμφραζόμενα στην Ελλάδα, όταν κάνουν αίτηση άσυλο και περιμένουν σε δομές «φιλοξενίας» αιτούντων άσυλο για παρατεταμένο χρονικό διάστημα.

1.1 Μεθοδολογία

Υιοθετώντας τις σύγχρονες προσεγγίσεις της συγγένειας και της οικογένειας στην ανθρωπολογία, σύμφωνα με τις οποίες η έρευνα θα πρέπει «να επικεντρώνεται στις καθημερινές πρακτικές, τα νοήματα και τις αναπαραστάσεις του φύλου, την εξουσία και τη διαφορά και να δίνεται ιδιαίτερη έμφαση σε ζητήματα που αφορούν αντιφάσεις, αντινομίες και αμφισημίες» (Peletz 1995, σ. 343), η ανθρωπολογική μου έρευνα εστιάζοντας στην καθημερινότητα αφγανικών και ιρανικών οικογενειών και αντλώντας από την επιτόπια συμμετοχική παρατήρηση και ημιδομημένες συνεντεύξεις στοχεύει σε μία «ημική προσέγγιση»² (Γκέφου-Μαδιανού 1999) η οποία δίνει έμφαση στους εντόπιους ορισμούς της συγγενειακότητας ανάμεσα στους δύο συγκεκριμένους πληθυσμούς.

Η εθνογραφική έρευνα πραγματοποιήθηκε με τους κατοίκους της Ανοιχτής Δομής Φιλοξενίας του Ελαιώνα Αττικής, οι οποίοι είναι αιτούντες άσυλο και ευάλωτες ομάδες πολιτών τρίτων χωρών. Στο εξής όταν αναφερόμαστε στη συγκεκριμένη δομή θα χρησιμοποιούμε μόνο τις λέξεις «Ελαιώνας», «καμπ» (πληθυντικός: καμπς) ή «δομή» καθώς οι ίδιοι οι κάτοικοι και οι εργαζόμενες/οι χρησιμοποιούσαν αυτούς τους όρους. Επιπρόσθετα, μέρος των υποκειμένων της έρευνας είναι και μόνιμοι κάτοικοι της Αθήνας από το Αφγανιστάν και το Ιράν που ήδη κατέχουν νόμιμο καθεστώς διαμονής στην Ελλάδα.

βιβλιογραφία, ίδια ζητήματα έχουν αποτελέσει τον πυρήνα των έργων της Ειρήνης Τουνταςάκη (2015, 2022).

² Η «ημική προσέγγιση» αποτελεί έναν θεωρητικό και μεθοδολογικό τρόπο προσέγγισης και ανάλυσης ιδεολογιών και συμπεριφορών των μελών ενός πολιτισμικού συνόλου σύμφωνα με τους εντόπιους ορισμούς και κατηγορίες ταξινόμησης (Γκέφου-Μαδιανού 1999, σ. 395-396).

Πιο συγκεκριμένα, στην έρευνα συμμετείχαν συνολικά 24 γυναίκες ηλικίας από 27 έως 50 χρονών εκ των οποίων οι 20 ανήκουν στην κατηγορία των «αιτούντων άσυλο» και της «οικογενειακής επανένωσης»³. Οι 11 από αυτές προέρχονται από το Αφγανιστάν και οι 9 από το Ιράν και έμειναν εντός του Ελαιώνα. Από τις υπόλοιπες 4, η μία προέρχεται από το Αφγανιστάν και οι 3 από το Ιράν και όλες ζουν και εργάζονται πάνω από 15 χρόνια στην ευρύτερη αστική περιοχή της Αθήνας με νόμιμο καθεστώς διαμονής, είτε ως αναγνωρισμένες πρόσφυγες είτε έχοντας πάρει ελληνική υπηκοότητα, ενώ δηλώνουν ενταγμένες στην Ελληνική κοινωνία. Όσον αφορά τις Αφγανές συνομιλήτριές μου, θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι πρόκειται για γυναίκες, οι οποίες είτε γεννήθηκαν στο Ιράν ως παιδιά οικογενειών μεταναστών είτε ζούσαν για μεγάλο χρονικό διάστημα στο Ιράν ως μετανάστριες.

Η έρευνα έγινε στη μητρική μου γλώσσα Φαρσί που ομιλείται στο Ιράν και το Αφγανιστάν. Τα Φαρσί που ομιλούνται στο Αφγανιστάν ονομάζονται, όπως λένε οι συνομιλήτριές μου, Φαρσί-Νταρί ή *Fārsī e Darī* ή απλώς Φαρσί. Συνεπώς, όταν χρησιμοποιώ τη λέξη Φαρσόφωνη/ος εννοώ τόσο τις/τους Αφγανές/ούς όσο και τις/τους Ιρανές/ούς. Υπάρχουν λεπτές διαφορές ανάμεσα στα Φαρσί του Ιράν και τα Φαρσί-Νταρί. Οι Αφγανές συνομιλήτριές μου γνώριζαν πολύ καλά τα Φαρσί του Ιράν καθώς είχαν ζήσει ως παιδιά οικογενειών μεταναστών ή ως μετανάστριες στο Ιράν για αρκετά χρόνια. Όταν εκείνες μιλούσαν στα Φαρσί-Νταρί, μου διευκρίνιζαν λέξεις ή φράσεις που εγώ δεν καταλάβαινα. Φυσικά, όπως εγώ θα μπορούσα να μιλάω τα Φαρσί του Ιράν με τρόπο που οι Αφγανές συνομιλήτριές μου δεν θα καταλάβαιναν, έτσι και εκείνες, αν ήθελαν, μπορούσαν να μιλήσουν Φαρσί-Νταρί ώστε να μην καταλάβω τι είπαν.

Η διάρκεια της έρευνας ήταν από τις 16/01/2019 έως τις 23/03/2020 όταν λόγω του COVID-19 επιβλήθηκαν οι περιορισμοί της κυκλοφορίας σε ολόκληρη την επικράτεια.

Καθώς η αίτησή μου για μεγάλης διάρκειας επιτόπια έρευνα με συμμετοχική παρατήρηση απορρίφθηκε από το Υπουργείο Μεταναστευτικής Πολιτικής, οι συνεντεύξεις ανοιχτού τύπου με τις γυναίκες που διέμεναν στον Ελαιώνα διεξήχθησαν έξω

³ Η οικογενειακή επανένωση σε αυτή τη διατριβή αφορά τις αιτούσες άσυλο που προτιμούν να ενωθούν με τα μέλη των οικογενειών τους που βρίσκονταν κατά την περίοδο της έρευνας σε άλλη Ευρωπαϊκή χώρα εκτός της Ελλάδας ώστε να εξεταστούν τα αιτήματά τους εκεί. Για περισσότερες διευκρινίσεις βλ. ενότητα 4.2.3.

από τη δομή, σε πάρκα ή σε δικό μου χώρο ενώ για όσες μένουν πολλά χρόνια στην Ελλάδα με νόμιμο καθεστώς πραγματοποιήθηκαν κυρίως διαδικτυακά λόγω της πανδημίας.

Μέρος των γυναικών οι οποίες στεγάζονταν στον Ελαιώνα αποτελούσαν το δίκτυο των γυναικών που είχα γνωρίσει δουλεύοντας ως διερμηνέας στον Ελαιώνα, το δίκτυο συνομιλητριών μου, το οποίο είχε δημιουργηθεί στα πλαίσια μιας προηγούμενης έρευνας στον Ελαιώνα αλλά και της εθελοντικής εργασίας μου για ένα μικρό διάστημα στο ίδιο καμπ, ενώ με τη μέθοδο χιονοστιβάδας αυτό το δίκτυο διευρύνθηκε για τις ανάγκες της παρούσας έρευνας. Οι συνομιλήτριές μου από τον Ελαιώνα, ήταν απολύτως ενήμερες για την απαγόρευση της έρευνας εντός της δομής, αλλά ταυτόχρονα είχαν δώσει τη συγκατάθεσή τους και ήταν σύμφωνες να πραγματοποιηθεί η έρευνα με τον τρόπο που περιέγραφα.

1.1.1 Η πρόσβαση στο καμπ και η «δύσκολη» θέση της ανθρωπολογίας. Το 2015 όταν άρχισα να δουλεύω ως διερμηνέας στον Ελαιώνα, το καμπ βρισκόταν ακόμα στο στάδιο της κατασκευής. Το 2016 βρέθηκα εκεί ξανά με την ιδιότητα, αυτή τη φορά, της βοηθού έρευνας αφού συμμετείχα ως ανθρωπολόγος σε μία έρευνα η οποία αποτελούσε μέρος ενός πολύ μεγαλύτερου διεπιστημονικού και πολυτοπικού (σε διάφορα μέρη της Ελλάδας) έργου με τίτλο: «Project P.R.E.S.S»⁴, χρηματοδοτούμενου από το Ελληνικό Ανοιχτό Πανεπιστήμιο σχετικά με την εκπαίδευση και ένταξη των προσφύγων. Το 2019 και κατά τη διάρκεια των αρχικών σταδίων της έρευνάς μου εγκρίθηκε αίτηση για εθελοντική εργασία στον Ελαιώνα που είχα στείλει σε ομάδα εθελοντών το Νοέμβριο του 2018 και έτσι δούλεψα ως εθελόντρια για διάστημα δύο μηνών στον Ελαιώνα.

Μετά τις βουλευτικές εκλογές του 2015 και την αλλαγή στην κυβέρνηση, αμβλύθηκαν οι αντιμεταναστευτικοί λόγοι, οι οποίοι βρίσκονταν σε έξαρση κατά την

⁴ Το Έργο P.R.E.S.S. (Provision of Refugee Education and Support Scheme, Πρωτοβουλία Παροχής Εκπαίδευσης και Υποστήριξης στους Πρόσφυγες) αποτελεί μια πρωτοβουλία του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου, προκειμένου να ανταποκριθεί στις εκπαιδευτικές και ενταξιακές ανάγκες των προσφύγων που βρίσκονται στην Ελλάδα, προσωρινά ή με πρόθεση μετεγκατάστασης. Η πλειονότητα των εκπαιδευτικών Δράσεων του Έργου τροφοδοτήθηκε από την εθνογραφική διεπιστημονική έρευνα ανίχνευσης γλωσσικών, επικοινωνιακών και εκπαιδευτικών αναγκών και προσδοκιών των προσφύγων (ενήλικες, έφηβοι και παιδιά) που διενεργήθηκε από ερευνητές/ερευνήτριες και συνεργάτες/συνεργάτιδες του έργου και τροφοδότησε τον σχεδιασμό, την ανάπτυξη και την πραγματοποίηση εκπαιδευτικών Δράσεων με εστίαση στη γλωσσική εκπαίδευση, την ένταξη στην τυπική εκπαίδευση (πρωτοβάθμια, δευτεροβάθμια και τριτοβάθμια), την πληροφόρηση ατόμων με προσφυγικό υπόβαθρο καθώς και την ευαισθητοποίηση της τοπικής κοινωνίας. Περισσότερες πληροφορίες στο: https://lib.eap.gr/?page_id=1692 και τα πορίσματα του

προηγούμενη τετραετία. Καθώς φαινόταν ότι η νέα κυβέρνηση προωθούσε την ένταξη του μεταναστευτικού πληθυσμού που έφτανε καθημερινά στα ελληνικά παράλια, θεώρησα ότι θα ήταν εύκολο να μου χορηγηθεί άδεια πρόσβασης στο καμπ του Ελαιώνα για ανθρωπολογική έρευνα, με το σκεπτικό ότι μία τέτοια έρευνα θα μπορούσε να συμβάλει στην αμοιβαία κατανόηση μεταξύ αυτού του μεταναστευτικού πληθυσμού και της κοινωνίας υποδοχής.

Έτσι, τον Δεκέμβριο του 2018, έκανα αίτηση, ελπίζοντας ότι θα λάβουν σοβαρά υπόψη τους την πρότασή μου. Ωστόσο, μετά από πέντε μέρες έλαβα αρνητική απάντηση από το ΥΜΠ που σχεδόν ακύρωνε τα σχέδιά μου αφού αναιρούσε την καταστατική για την ανθρωπολογική έρευνα αρχή της επιτόπιας έρευνας.

Θα προτιμούσα να μην είχα λάβει καμία απάντηση ή ένα απλό: «δεν είναι δυνατόν να ικανοποιηθεί το αίτημά σας». Ωστόσο, το ΥΜΠ για να επιχειρηματολογήσει για την απαγόρευση της πρόσβασης στον Ελαιώνα στηρίχτηκε στο «δεδομένο» του «...συνδρόμου του μετατραυματικού στρες (ΣΜΣ) Τύπου I και II» από την οποία αναμφίβολα υπέφεραν οι κάτοικοι λόγω των συνθηκών από τις οποίες προέρχονταν. Επιπλέον, τα ανοιχτού τύπου ερωτήματα από μη εξειδικευμένο προσωπικό (ανθρωπολόγο), θεωρήθηκαν ότι διαταράσσουν την ψυχική ισορροπία των κατοίκων ενώ η συμμετοχική παρατήρηση της καθημερινότητας ειδικά στο οικιακό χώρο τους θεωρήθηκε παραβίαση της ιδιωτικής ζωής των κατοίκων και των προσωπικών δεδομένων τους, γεγονός τα οποία η αρμόδια αρχή δήλωνε υπεύθυνη να προστατέψει. Συνοψίζοντας, η αρμόδια αρχή σημείωσε ότι μία τέτοιου είδους έρευνα επιτάσσει την πλήρη εποπτεία από τις αρχές του καμπ, πράγμα που δεν ήταν εφικτό, όπως τόνισε, λόγω φόρτου εργασίας. Ωστόσο, το ΥΜΠ δήλωσε ότι δεν μου απαγορεύεται η έρευνα εκτός του καμπ.

έργου στο: Δασκαλάκη, Ή., Τσιώλη, Σ., & Ανδρουλάκης, Γ. (2017). *Project PRESS: εθνογραφικές προσεγγίσεις της εκπαίδευσης προσφύγων στην Ελλάδα*. Διεθνές Συνέδριο για την Ανοικτή & εξ Αποστάσεως Εκπαίδευση, 9(4A), 19-33.

1.1.2 Η ανθρωπολογία υπό αμφισβήτηση. Στην καρδιά αυτής της επιστολής φαίνεται πως υπάρχει ένα βασικό ζήτημα που αφορά τη μέθοδο της ανθρωπολογικής εθνογραφικής έρευνας και τις σχέσεις που δημιουργούνται στην έρευνα. Τα δεδομένα στην εθνογραφική μέθοδο συλλέγονται μέσα από τις σχεσιακότητες, διυποκειμενικές και διαπροσωπικές σχέσεις που δημιουργούνται ad hoc μεταξύ ερευνητριας/ερευνητή και συνομιλητριών/συνομιλητών (Γκέφου-Μαδιανού [1998] 2011, σ. 400) και μέσα από διαδικασίες μακροχρόνιας επαφής, συναναστροφής, αλληλεπίδρασης, σεβασμού, αμοιβαιότητας και τελικά οικειότητας και εμπιστοσύνης. Με αυτή την έννοια, η εθνογραφική έρευνα υπερβαίνει την απλή μέθοδο συλλογής δεδομένων και όπως λέει ο Johannes Fabian (1983) η ανθρωπολογική εθνογραφική έρευνα είναι εγγενώς επιτελεστική και τα δεδομένα που συλλέγουμε στο πεδίο, αποτέλεσμα του «γίγνεσθαι». Η εποπτεία που έθετε ως προϋπόθεση το ΥΜΠ ήταν ασύμβατη με την ανθρωπολογία καθώς διαμεσολαβεί τη σχέση της ερευνητριας με τα υποκείμενα της έρευνας.

Από την άλλη όμως, οι κανονισμοί που αφορούν στα ηθικά ζητήματα σχετικά με τις έρευνες με αντικείμενο τον άνθρωπο, από τον 2^ο Παγκόσμιο Πόλεμο και μετά βασίζονται κυρίως στην ηθική που συνδέεται απευθείας με τη βιοϊατρική και τη συμπεριφορική θεραπευτική επιστήμη (Lederman 2016). Φυσικές επιστήμες στις οποίες θα πρέπει να υπάρχει πάντα η διχοτομική σχέση ερευνητής-ερευνώμενος ώστε να εκμαιευτούν τα αποπροσωποποιημένα και συνεπώς «αντικειμενικά» δεδομένα. Ωστόσο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχει ο κίνδυνος μιας πολιτικής της «εξειδίκευσης» και «εμπειρογνωμοσύνης», που μονοπωλεί την παραγωγή της «νόμιμης» και «αντικειμενικής» γνώσης για το πεδίο (Rosset & Achermann 2019, σ. 49). Ενώ στην ανθρωπολογία δεχόμαστε ότι τίποτα δεν αποτελεί γνήσιο και αυθεντικό δεδομένο/απάντηση στις ερωτήσεις μας, στην τελευταία φάση της εθνογραφικής διαδικασίας, στο εθνογραφικό κείμενο αντικειμενοποιούνται και αναδεικνύονται οι «μερικές αλήθειες» (Γκέφου-Μαδιανού [1998] 2011). Επομένως, δε μπορεί παρά να είναι μία υπόθεση έρευνας για τους ανθρωπολόγους το τι εστί ψυχική νόσος για τους ίδιους τους κατοίκους του Ελαιώνα μέσα από την διυποκειμενική σχέση μαζί τους αντί να θεωρηθούν εξαρχής ψυχικά νοσούντες. Αυτό που αφορά την επιστήμη μας είναι ότι η ανύψωση των μεθοδολογικών και ηθικών ιδιοτήτων συγκεκριμένων επιστημονικών κλάδων έχει κυριαρχήσει και περιορίσει τα ζητήματα της ηθικής στην έρευνα με αντικείμενο τον άνθρωπο.

Οι δυσκολίες πρόσβασης στα καμπς και στα κέντρα κράτησης ανά τον κόσμο έχει ήδη επισημανθεί (βλ. Harrell-Bond & Voutira 2007, Hasselberg 2016, Rozakou 2019, Kalir 2019). Παραδείγματα από χώρες στην Αφρική αλλά και στην Ευρώπη αναδεικνύουν ότι στοιχείο- κλειδί σε αυτές τις δομές ελέγχου είναι η άσκηση εξουσίας η οποία μπορεί να επιβάλλεται ακόμα και αυθαίρετα από μεμονωμένους παράγοντες σε διαφορετικά επίπεδα της ιεραρχίας απαγορεύοντας την πρόσβαση (Harrell-Bond & Voutira 2007) ή επιτρέποντάς την (Rozakou 2019). Η (μη-)προσβασιμότητα σε αυτές τις δομές γενικά αποδίδεται σε πολλές αιτίες, όπως λένε οι Barbara E. Harrell-Bond και Eftihia Voutira (2007), στον φόβο των κυβερνήσεων, κρατικών και μη κρατικών φορέων που διαχειρίζονται τα καμπς για κακή δημοσιότητα, στη γραφειοκρατία, στη γνωριμίες με την τοπική γραφειοκρατία αλλά και καλή δικτύωση με εργαζόμενους των φορέων. Οι ίδιες ανθρωπολόγοι σημειώνουν επίσης ότι όταν οι ερευνήτριες/τές εργάζονται ως σύμβουλοι σημαντικών οργανώσεων όπως η Ύπατη Αρμοστεία του ΟΗΕ, ή μαζί με καλλιτεχνικές ομάδες οι οποίες θεωρούνται «απολιτικές» και συνεπώς «αβλαβείς» από τις αρχές, έχουν μεγαλύτερη πιθανότητα να αποκτήσουν πρόσβαση στα καμπς (σ. 290). Μερικοί από τους παράγοντες οι οποίοι παίζουν σημαντικό ρόλο στην αποδοχή ή απόρριψη της αίτησης για έρευνα σε συγκεκριμένα «απαγορευμένα» πεδία και για τους οποίους έχουν μιλήσει οι ανθρωπολόγοι, είναι σύμφωνα με τον Barak Kalir (2019, σ. 86), η αρμόδια αρχή που εγκρίνει τις αιτήσεις, η ουσία και η χρονική στιγμή της αίτησης, τα επαγγελματικά προσόντα των αιτούντων άδεια πρόσβασης καθώς και η εθνικότητα, η φυλή, το φύλο, η επιστημονική βαθμίδα (seniority) της/του ερευνήτριας/ητή και η κατοχή από τη μεριά της/του παρόμοιων εμπειριών σε κρατικές δομές. Η Laura Nader (1969) θεωρεί ότι η ανθρωπολογία γίνεται απειλή όταν πρόκειται για μελέτη σε πεδία που αφορούν τις πρακτικές του κράτους ή με έμμεσο τρόπο αφορούν τη μελέτη προς τα επάνω. Ωστόσο, η δική μου έρευνα, δεν ήταν μία έρευνα για τις κρατικές πρακτικές εντός του καμπ. Ο στόχος μου δεν ήταν η ενασχόληση με την πολιτική πτυχή της καθημερινής ζωής σε ένα καμπ αλλά οι συγγενικές και γονεϊκές εννοιολογήσεις των προσφύγων.

Με όποια από αυτές τις θεωρήσεις και αν συσχετιστεί η πρόσβαση στον Ελαιώνα, θεωρώ ότι το πιο σημαντικό είναι να αναρωτηθούμε ως ανθρωπολόγοι όταν η ίδια η επιστήμη μας χαρακτηρίζεται ακατάλληλη για τη μελέτη του αντικειμένου της, του

ανθρώπου, ποια εργαλεία μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ή να «επινοήσουμε» (Malkki 2007);

Πρόκειται για μελέτη υποκειμένων που όπως σημειώνει ο Παπαταξιάρχης ([2006] 2015) καταλαμβάνουν την πιο οριακή θέση, αυτή των ανεπιθύμητων επισκεπτών σε κατάσταση θεσμικής αορατότητας και προσεγγίζονται υπό την κατηγορία του «λαθρομετανάστη» ή « [...] όταν προσεγγίζονται υπό το πρίσμα της «αλληλεγγύης», αντιμετωπίζονται ως «γυμνή ζωή» και ως πάσχοντες, αποκομμένοι από τους πολιτισμικούς, θρησκευτικούς και γλωσσικούς τους καθορισμούς. [...] η συνθήκη παράτυπης μετανάστευσης πολλαπλασιάζει την ιεραρχία που διέπει τη σχέση δυτικού/άλλου» (σ. 1x). Όπως συμπεραίνει ο Παπαταξιάρχης, σε ένα τόσο άνισα δομημένο ερευνητικό πεδίο, η επιλογή της μεθοδολογίας είναι ριζικά πολιτική (ό.π.). Με την επίγνωση αυτή, αποφάσισα να μην αλλάξω το πεδίο έρευνας και να προσπαθήσω να δω πώς θα μπορούσα εντός των επιτρεπόμενων ορίων σχέσεων που έχει καθορίσει το ΥΜΠ να πραγματοποιήσω την έρευνα.

Να σημειώσω ότι η τριμελής συμβουλευτική επιτροπή της διατριβής μετά από τη σύμφωνη γνώμη της Γενικής Συνέλευσης του Τμήματος της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας συνέταξε μια απαντητική επιστολή την οποία απηύθυνε στο αρμόδιο όργανο του ΥΜΠ και η οποία δεν απαντήθηκε ποτέ.

Η απαγόρευση της διεξαγωγής της έρευνας στο καμπ μου στέρησε την δυνατότητα να μιλήσω με εργαζόμενες/ους στο καμπ είτε σε κρατικούς φορείς είτε σε ΜΚΟ. Όπως αναφέρει η Κατερίνα Ροζάκου (2019, σ. 70), καθώς προβληματοποιεί τα μεθοδολογικά και επιστημολογικά ζητήματα που είναι ενδημικά στη μελέτη της «μεταναστευτικής κρίσης», όταν η πρόσβαση σε απαγορευμένα πεδία καθίσταται δυνατή αλλά περιορισμένη, τότε καθίσταται περιορισμένο και το βάθος της εικόνας του πεδίου. Η εικόνα του πεδίου ήταν αυτή που παρατηρούσα και για την οποία μου μιλούσαν τα υποκείμενα της έρευνας.

1.1.3 Η ευαλωτότητα, και το Σύνδρομο Μετατραυματικού Στρες. Ο χαρακτηρισμός όλων των κατοίκων του Ελαιώνα ως πασχόντων από το «Σύνδρομο Μετατραυματικού Στρες I και II» (ΣΜΣ I, II) σαφώς δεν αποτελούσε απόρροια κάποιας εξειδικευμένης διάγνωσης όλων των κατοίκων του Ελαιώνα από ψυχίατρους/ψυχολόγους, αλλά χρησιμοποιείτο λανθασμένα, αυθαίρετα και καταχρηστικά από το αρμόδιο κλιμάκιο του ΥΜΠ. Αυτή η έμφαση στην ευαλωτότητα όλων των κατοίκων του Ελαιώνα έρχεται σε αντιπαράθεση με μία άλλη πολιτική των ίδιων των Ευρωπαϊκών χωρών σε σχέση με το άσυλο: « [...] όταν αιτούντες άσυλο σε διάφορα ευρωπαϊκά συμφραζόμενα καλούνται να πείσουν για την «αλήθεια» του αιτήματός τους μέσω ιατρικών και ψυχιατρικών διαγνώσεων, η έννοια του τραύματος ή της ευπάθειας αναδύεται ως νοσογραφική κατηγορία-πειστήριο που επιστρατεύεται από τις εκάστοτε πολιτικές παροχής ασύλου προκειμένου να πιστοποιούνται θεσμικά οι βιοϊστορίες της πολιτικής βίας» (Fassin 2005 όπως αναφέρεται στο: Αθανασίου και Τσιμουρής 2013, σ. 25).

Μετά την κοινή δήλωση ΕΕ-Τουρκίας⁵ τον Μάρτιο του 2016, όταν και απαγορεύτηκε η μετακίνηση των προσφύγων από τα νησιά προς την ενδοχώρα μέχρι να ολοκληρωθούν οι διαδικασίες καταγραφής τους, μερικοί κάτοικοι του Ελαιώνα είχαν καταφέρει να μεταφερθούν στον Ελαιώνα ως ευάλωτα άτομα κατόπιν απόκτησης πιστοποιητικών «ευαλωτότητας». Δεν αρκούσε η απλή δήλωση του ίδιου ατόμου για τη σωματική ή ψυχική βλάβη του αλλά έπρεπε να χορηγηθεί πιστοποιητικό «ευαλωτότητας» από εξειδικευμένους του κλάδου της ψυχικής υγείας ή και ιατρούς.

Η αντίφαση που παρατηρείται εδώ είναι ότι ενώ η ευαλωτότητα την οποία οι ίδιοι οι αιτούντες άσυλο επικαλούνται αμφισβητείται και μπορεί να εγκριθεί μόνο από εξειδικευμένο προσωπικό και μεμονωμένα, στην περίπτωση του Ελαιώνα⁶ σύμφωνα με την επιστολή που έλαβα από το ΥΜΠ αναγνωρίζεται η ευαλωτότητα σε όλες/ους τις/τους κατοίκους. Αυτή η αντίφαση έχει αναφερθεί και από τον Didier Fassin (2012, σ. 111) στην ηθική οικονομία των δυτικών κοινωνιών όταν από τη μία διεκδικούν γενναιόδωρες αρχές

⁵ Δελτίο Τύπου του Ευρωπαϊκού Συμβουλίου

<https://www.consilium.europa.eu/el/press/press-releases/2016/03/18/eu-turkey-statement/>

⁶ Να υπενθυμίσω ότι ο πληθυσμός στον Ελαιώνα αρχικά συγκροτήθηκε από ανθρώπους που μεταφέρθηκαν μαζικά με λεωφορεία από τις κεντρικές πλατείες και τα πάρκα της Αθήνας. Συνεπώς δεν υπήρχε κάποιου είδους επιλεκτικής τοποθέτησης των ανθρώπων στη βάση της ευαλωτότητάς τους. Επιπρόσθετα καμία από τις δικές μου συνομιλήτριες δεν είχε λάβει κάποιου είδους πιστοποιητικό ευαλωτότητας.

προστασίας των κατατρεγμένων θυμάτων και από την άλλη διαχειρίζονται την αναγνώρισή τους μέσω των περιοριστικών όρων ελέγχου της μετανάστευσης.

Στον χώρο της ψυχικής υγείας αλλά και των κοινωνικών επιστημών υπάρχουν μία σειρά από θεωρητικές μελέτες που ασκούν κριτική στον δυτικοκεντρισμό της έννοιας ψυχικό τραύμα και ειδικά του ΣΜΣ (βλ. Bracken, Giller & Summerfield 1995, Caruth 1996, Fassin & Rechtman 2009, Leys 2000, Summerfield 2001, 1999, Young 1997). Σε αυτή τη βιβλιογραφία υπογραμμίζεται το γεγονός ότι η έννοια του τραύματος στο οποίο βασίζεται το ΣΜΣ, αποτελεί ένα ιστορικό προϊόν που συνδέεται με συγκεκριμένες περιόδους της Δύσης, όπως για παράδειγμα τις συνθήκες εκβιομηχάνισης, τις αλλαγές στις έμφυλες σχέσεις και τις σύγχρονες πολεμικές επιχειρήσεις όπως ο πόλεμος του Βιετνάμ. Στη συνέχεια αποκόπηκε από τα πλαίσιά του (Summerfield, 1999, σ. 1450) και ανεξαρτητοποιήθηκε ακόμα και από τη διαδικασία της εξουχιστικής διάγνωσης από εξειδικευμένους ψυχιάτρους βρίσκοντας θέση στην κοινωνία, ειδικά μετά τον 2^ο Παγκόσμιο Πόλεμο, ως ηθική αξία (Fassin & Rechtman 2009). Οι ανθρωπολόγοι Didier Fassin και Richard Rechtman (2009) ασκούν κριτική αφενός στην αντικειμενοποίηση και πραγματοποίηση του όρου «τραύμα» και αφετέρου στην αντίληψη ότι οι κοινωνικές εννοιολογήσεις του τραύματος είναι ίδιες για όλους σε όλο τον κόσμο. Χαρακτηρίζοντας την εμπειρία μίας ομάδας ανθρώπων ως τραυματική, όπως λένε οι δύο μελετητές, δεν αναδεικνύεται η πολιτική ορθότητα αλλά η άγνοια ότι η έννοια του τραύματος είναι μία πρόσφατη δυτική κατασκευή ενώ οι άνθρωποι εννοιολογούν το τραύμα, την οδύνη αλλά και την επούλωση με πολλαπλούς τρόπους (σ. 1-23). Προσθέτουν οι δύο ερευνήτριες ότι τα κοινωνικά δρώντα υποκείμενα δεν είναι παθητικά «θύματα» των τραυματικών γεγονότων. Αντιθέτως, επαναπροσδιορίζουν, αποδέχονται ή ακόμα και καταρρίπτουν την έννοια του τραύματος (σ. 97).

Η ηθική αξία που καθιστά δυνατή την εργαλειακή χρήση του ΣΜΣ στη συγκεκριμένη περίοδο στην Ελλάδα με τους όρους του Fassin (2005) δεν είναι παρά ο δυτικός-οιονεί «ανθρωπισμός» στα πλαίσια της «συμπονετικής καταστολής». Όπως λέει ο ίδιος (2005), *«Ένας μοναδικός συνδυασμός των πολιτικών της τάξης και της οδύνης στον οποίο η ασφάλεια των λίγων εντός πόλεως (Polis) προστατεύεται καθώς εξασφαλίζεται μία συμπαθητική αντιμετώπιση όσων διαμένουν στα στρατόπεδα προσφύγων»* (σ. 382). Η πολιτική της «συμπονετικής καταστολής» χαρακτηρίζει ιδιαίτερα τον λόγο και τις

πρακτικές της διαχείρισης του προσφυγικού ζητήματος στη συγκεκριμένη εποχή στην Ελλάδα αλλά και στην Ευρώπη γενικότερα. Όπως τονίζει ο Fassin (2005) η βιοπολιτική της «συμπονετικής καταστολής», αποτελεί δομικό στοιχείο των σύγχρονων ευρωπαϊκών δημοκρατιών που καθίσταται δυνατό μέσα από την εισχώρηση του πολιτικού στο ανθρωπιστικό και κατ' επέκταση τον καθορισμό του δεύτερου από το πρώτο (σ. 381-382). Η δημιουργία του συστήματος ασύλου, η μετατροπή του δικαιώματος στο άσυλο από πολιτικό ζήτημα σε φιλανθρωπία, η δημιουργία των προσφυγικών στρατοπέδων ως έκτακτη ανάγκη για τη στέγαση των προσφύγων, αποτελούν μερικά χαρακτηριστικά παραδείγματα πολιτικών που εφαρμόζονται μέσα από τις ανθρωπιστικές πρακτικές ρυθμίζοντας και διαχειριζόμενες τη ζωή ή και τον θάνατο των πληθυσμών (Fassin 2007, 2005). Οι αιτούντες άσυλο πρέπει να θυματοποιούνται, να απο-πολιτικοποιούνται, να αποκόπτονται από την ιστορία τους, να αποφυσικοποιούνται, να παρουσιάζονται ως παθητικά υποκείμενα, σωματικά ή ψυχικά άρρωστα και μη «κανονικά», να καθίστανται Homo Sacer (Agamben [1995] 2005) και μόνο όταν αυτά τα μη αρμόζοντα υποκείμενα εντάσσονται στην κατηγορία των ευάλωτων- και όχι στην «οικουμενική» κατηγορία του ανθρώπου- αξίζουν να έχουν δικαιώματα (Feldman & Ticktin 2010, σ. 9). Η απειλητικότητά τους, όπως λέει η ανθρωπολόγος Πηνελόπη Τοπάλη (2012) υπονοείται στον χαρακτηρισμό τους ως πάσχοντες από ΣΜΣ, μία «υποβόσκουσα» διαταραχή που συνιστά απειλή και κίνδυνο και τους τοποθετεί σε μία αμφίσημη κατηγορία ανθρώπων. Ταυτόχρονα θεωρούνται θύματα και θύτες, ενώ η οδύνη τους καθίσταται τόσο εξωτερική σε σχέση με τον δυτικό πολιτισμό όσο και επείγουσα υπόθεση του πολιτισμού αυτού (ό.π.). Αυτό αποτελεί μέρος μίας βιοπολιτικής μεγαλύτερης εμβέλειας που συγκροτούν οι «βιοπολιτικές ετερότητας» (Fassin 2005). Ένας όρος που εισάγει ο Fassin εννοώντας τις ευρωπαϊκές πολιτικές που ενδιαφέρονται για την ασφάλεια και τη διατήρηση της ζωής των Ευρωπαίων έναντι των μη Ευρωπαίων «Άλλων» (σ. 380). Συνεχίζει ο ίδιος λέγοντας ότι από το 1999 μέχρι και σήμερα, οι πολιτικές ασύλου αποτελούν ένα παράδειγμα αυτής της βιοπολιτικής καθώς το Ευρωπαϊκό Συμβούλιο στο Τάμπερε της Φινλανδίας αποφάσισε να εφαρμόζει ένα ενιαίο πολιτικό σύστημα για την αποτροπή εισόδου όσων δεν ανήκουν στην ευρωπαϊκή κοινότητα (ό.π.). Θεωρείται ότι η δημόσια και η κοινωνική ασφάλεια αυτής της προστατευόμενης ζώνης απειλείται από τους μετανάστες και πρόσφυγες αλλά κυρίως πρόκειται για τη φυλετική ασφάλεια και προστασία του Ευρωπαίου, Χριστιανού και

λευκού απέναντι στον μουσουλμάνο ή μαύρο του Τρίτου Κόσμου (ό.π.). Σε αυτά τα συμφραζόμενα, η ήδη από τον 2^ο Παγκόσμιο Πόλεμο τυποποιημένη και γενικευμένη τεχνολογία της εξουσίας στη διαχείριση του μαζικού εκτοπισμού, τα στρατόπεδα προσφύγων, έρχονται για να ελέγχουν τον χώρο και τη μετακίνηση (Malkki 1995b, σ. 498).

Η δημιουργία όλο και περισσότερων ανοιχτών ή κλειστών στρατοπέδων προσφύγων, ή αλλιώς ζωνών εκτεταμένης παραμονής για αιτούντες άσυλο, σε όλη την Ελλάδα ανήκει σε αυτή τη γενικευμένη βιοπολιτική της «συμπονετικής καταστολής» και της «ετερότητας».

Συνεπώς και όπως αναφέρει η Αθηνά Αθανασίου (2011) στις κριτικές προσεγγίσεις του τραύματος, το τραύμα δεν είναι ένα ασυνεχές γεγονός που συμβαίνει απρόσμενα και έκτακτα. Το τραύμα εκλαμβάνεται *«...ως συστημική απόρροια συχνά αθέατων σχέσεων εξουσίας, ή αυτού που έχει ονομαστεί το «μαλακό μαχαίρι» της μακροπρόθεσμης καταπίεσης και ανισότητας»* (Αθανασίου 2011, σ. 58). Σε έναν άνισο κόσμο, όπου η ασφάλεια των λίγων καθλώνει άλλους μακροπρόθεσμα σε καμψ όπως ο Ελαιώνας, η συμπονετική καταστολή αποτελεί το «μαλακό μαχαίρι» που δημιουργεί την τραυματική εμπειρία της ζωής στο καμπ. Ήταν μία συχνή έκφραση: *«Δεν αντέχω άλλο εδώ μέσα, πνίγομαι». «Πήραμε αρνητική απάντηση στο αίτημα οικογενειακής επανένωσής μας. Η σκέψη ότι πρέπει να συνεχίσουμε να μένουμε στον Ελαιώνα με τρελαίνει».*

Ο όρος ΣΜΣ με το πρόσχημα της μέριμνας καθλώνει τους κατοίκους του Ελαιώνα στο στάτους του ψυχικά ασθενούς προκειμένου να νομιμοποιεί τον έλεγχο και την επιτήρηση. Ως «επιστημονικό-ιατρικοφανής» λόγος, το ΣΜΣ εξυπηρετεί *«... την τεχνολογία παραγωγής καθεστώτων αλήθειας μέσω της κατανομής σωμάτων, βλεμμάτων, χώρων και πρακτικών...»* (Αθανασίου 2011, σ. 33). Πρόκειται για «εργαλειοποίηση του τραύματος» από την εξουσία. Τα βλέμματα που επιτρεπόταν και επιβαλλόταν να πέφτουν στον Ελαιώνα ήταν αυτά που μετέτρεπαν τα θύματα σε «θεάματα» και όχι σε πολιτικά υποκείμενα.

Σε αυτά τα πλαίσια και κυρίως κατά την πρώτη περίοδο της δημιουργίας και της λειτουργίας της δομής, ήταν αναμενόμενη η καθημερινή «παρέλαση» πολιτικών προσώπων, διάσημων ξένων και ντόπιων προσωπικοτήτων που επισκέπτονταν τον Ελαιώνα και -εν μέσω των διαμενόντων εκεί προσφύγων- έκαναν δηλώσεις για αυτούς. Ενδεικτικά, μπορούμε να αναφέρουμε τους αρχηγούς όλων των μεγάλων ελληνικών

κομμάτων, τον Πάπα, τον πρώην πρόεδρο της Γαλλίας François Hollande, τον πρόεδρο της Ιρλανδίας, Michael D. Higgins, τον πρόεδρο της Διεθνούς Ολυμπιακής Επιτροπής, Thomas Bach, παγκόσμιους και ντόπιους πρωταθλητές, ηθοποιούς (Angelina Jolie, Vanessa Redgrave), μέλη βασιλικών οικογενειών (όπως η σύζυγος του γιου του πρώην βασιλιά του Ιράν) και εφοπλιστές (Μαριάννα Βαρδινογιάννη).

1.1.4 Πώς πραγματοποιήθηκε η πρόσβαση στον Ελαιώνα; Προκειμένου να διεξαγάγω την έρευνά μου με τους κατοίκους του Ελαιώνα χρειαζόταν να εισέλθω στο καμπ ώστε να δημιουργήσω ένα δίκτυο πληροφορητριών, με τις οποίες θα μπορούσα να κάνω έρευνα εκτός δομής. Ήταν σημαντικό να δημιουργήσω μεγάλο δίκτυο καθώς ο πληθυσμός των προσφύγων ήταν σαν κινούμενη άμμος αφού οι πρόσφυγες είχαν σκοπό να φύγουν από την Ελλάδα.

Ως ανοιχτή δομή, ο Ελαιώνας παρείχε τη νόμιμη δυνατότητα επίσκεψης των κατοίκων του για μία έως δύο ώρες από άτομα που δεν ήταν κάτοικοι, γεγονός που αρκούσε για να ξεκινήσω να φτιάχνω το δίκτυό μου. Η διαδικασία ήταν να αφήσω μία ταυτότητα στο φυλάκιο και να ενημερώσω ποιο κόνεξ ήθελα να επισκεφτώ. Με αυτό τον τρόπο, απλώς επανασυνδέθηκα με τις παλιές γνωριμίες μου από τις προηγούμενες παρουσίες μου στον Ελαιώνα. Δώσαμε ραντεβού για άλλη μέρα έξω από το καμπ και έτσι τους μίλησα για την έρευνα και τις ρώτησα αν ενδιαφέρονται να συμμετέχουν. Με αυτό τον τρόπο και με τη μέθοδο της χιονοστιβάδας επεκτάθηκε το δίκτυό μου. Μερικές φορές στις συναντήσεις μας έξω σε πάρκα ή και καφέ, βρισκόμασταν περισσότερα από δύο άτομα μαζί.

Η πρόσβασή μου στο καμπ έγινε πιο εύκολη όταν εγκρίθηκε μία παλιότερη αίτηση που είχα κάνει το 2018 για να δουλέψω εθελοντικά σε ΜΚΟ⁷ στο καμπ. Στη μελέτη των πεδίων διακυβέρνησης της μετανάστευσης, λόγω της έλλειψης επίσημης άδειας πρόσβασης για έρευνα σε αυτά τα συχνά απαγορευμένα πεδία ή των περιορισμών που συνοδεύουν μία τέτοια άδεια, οι ανθρωπολόγοι στρέφονται ορισμένες φορές στην είσοδο και την απόκτηση δικτύου συνομιλητών/συνομιλητριών μέσω εθελοντικής εργασίας στις ανθρωπιστικές οργανώσεις (βλ. Hasselberg 2016). Σε αυτό το πλαίσιο, και προκειμένου να επεκτείνω το δίκτυο των συνομιλητριών μου χρησιμοποίησα και εγώ αυτή τη μέθοδο

⁷ Δε θα αναφερθώ στο είδος της εργασίας για να μην αποκαλύψω τη ΜΚΟ.

και δούλεψα για περίπου δύο μήνες στο καμπ ως εθελόντρια. Μέσα από αυτή την καθημερινή δουλειά απέκτησα νέες σχέσεις, νέες γνωριμίες με τις κατοίκους καθώς βρέθηκαν και άλλες γυναίκες που ενδιαφέρθηκαν να συμμετέχουν στην έρευνά μου.

Τον Φεβρουάριο του 2020 εμφανίστηκαν τα πρώτα κρούσματα του COVID-19 στην Ελλάδα και όταν επιβλήθηκαν τα μέτρα ασφαλείας και μετέπειτα η καραντίνα τον Μάρτιο του 2020, η πύλη του Ελαιώνα έκλεισε ολοκληρωτικά. Εκτός από την κοινωνική υπηρεσία που λειτουργούσε με περιορισμένο τρόπο εντός του καμπ, απαγορευόταν η είσοδος και η έξοδος σε όλους. Οι ίδιοι οι κάτοικοι μπορούσαν να βγουν από το καμπ μόνο για γραφειοκρατικές δουλειές και ξεκίνησε η παροχή υλικών αγαθών πρώτης ανάγκης και τροφίμων στις οικογένειες εντός του. Διατήρησα την επαφή μου με τα άτομα του δικτύου μου μέσω τηλεφώνου, αλλά σχεδόν όλα τα υποκείμενα της έρευνάς μου έφυγαν από την Ελλάδα πριν παρθούν πιο αυστηρά μέτρα για τα διασυνοριακά ταξίδια.

1.1.5 Μία πολυτοπική έρευνα. Λαμβάνοντας υπόψη τις κριτικές στο ζήτημα του τόπου της ανθρωπολογικής έρευνας, της φωνής και της αντιπροσώπευσης (Appadurai 1988) ο στόχος μου δεν είναι να μιλήσω για τον Ελαιώνα και τους κατοίκους του και συγκεκριμένα εκ μέρους των φαρσόφωνων οικογενειών ως «εξωτικών» σε ένα αποκομμένο από τον χώρο και τον χρόνο πεδίο. Παρόλο που στα στρατόπεδα προσφύγων στην Ελλάδα και αλλού στοιβάζονται οι μη πολίτες, δε σκοπεύω να ορίσω έναν τόπο από ανθρώπους με κοινό πολιτισμό και να τον μετατρέψω σε μουσείο/μαυσωλείο (Katz 1994, σ. 68). Δίνω έμφαση στον Ελαιώνα ως συνοριακή ζώνη (border zone), μία ζώνη ανάμεσα σε εθνικούς χώρους, ακολουθώντας τον Renato Rosaldo (1988) ο οποίος καλεί τους ανθρωπολόγους να αποφεύγουν την έννοια του σταθερού και στατικού πολιτισμικού χώρου/πεδίου έρευνας καθώς τα άτομα σε αυτές τις ζώνες μετακινούνται ανάμεσα στους εθνικούς χώρους (σ. 85-86). Αυτό που για μένα είναι σημαντικό είναι η μεθοριακότητα (liminality) του Ελαιώνα με όρους του Victor Turner (1967) και η έννοια της μητρότητας/γονεϊκότητας στην μεθοριακότητα. Ωστόσο, η έρευνα διεξάχθηκε σε πολλαπλούς χώρους κάθε φορά: σε πάρκα, σε καφέ, στο σπίτι μου, στις διαδρομές μας όταν περπατούσαμε στο δρόμο, σε νοσοκομεία και μαιευτήρια όπου συνόδευα τις συνομιλήτριές μου για να τις βοηθήσω στην επικοινωνία με τις υπηρεσίες. Οι ίδιες με καλούσαν στο δικό τους χώρο εντός του Ελαιώνα για να ανταποδώσουν τις επισκέψεις τους στο σπίτι μου. Στις περισσότερες αυτές συμμετείχα στην καθημερινότητά τους με το να μαγειρεύουμε μαζί, να κρατάω τα μικρά τους παιδιά ή να βοηθήσω τα πιο μεγάλα παιδιά στα μαθήματα.

Με τις συνομιλήτριές μου που μένουν πολλά χρόνια στην Ελλάδα, οι συναντήσεις πραγματοποιούνταν στον δικό τους χώρο.

Όταν οι συνομιλήτριές μου δυσκολεύονταν να κατανοήσουν τι σημαίνει διδακτορικό και ανθρωπολογική έρευνα και γιατί χρειάζομαι τη βοήθειά τους, εξηγούσα με απλά λόγια ότι είναι κάτι σαν ένα βιβλίο για τη συγγένεια γενικά και ειδικά για την εμπειρία τους ως γονείς που μεταναστεύουν σε άλλες χώρες. Το περιεχόμενο αυτού του «βιβλίου» θα αποτελούσαν οι παρατηρήσεις στα πλαίσια της συναναστροφής μου μαζί τους. Αυτό το γνώριζαν και είχα τη ρητή συγκατάθεσή τους, αφού τις είχα διαβεβαιώσει ότι δεν θα χρησιμοποιηθούν τα πραγματικά τους ονόματα στην έρευνα ούτε διακριτικά

στοιχεία που θα επέτρεπαν τυχόν ταυτοποίησή τους. Συνεπώς, τα ονόματα δεν είναι τα πραγματικά ονόματά τους.

1.1.6 Γιατί μόνο γυναίκες; Το φύλο μου ήταν ένα από τα στοιχεία που σε συνδυασμό με το πεδίο διαμόρφωσαν τη μεθοδολογία και περιόρισαν το ζήτημα της γονεϊκότητας στη μητρότητα. Η προτίμησή μου για την έρευνα με γυναίκες διαμορφώθηκε κυρίως στο πεδίο και στη βάση των έμφυλων σχέσεων και ρόλων. Οι σύζυγοι συγκεκριμένων συνομιλητριών μου που διέμεναν μαζί τους στον Ελαιώνα, έλειπαν καμιά φορά για να αναζητήσουν εργασία, για να πάνε σε γραφειοκρατικές δουλειές, για να διευρύνουν τα υποστηρικτικά δίκτυά τους, για να συλλέξουν πληροφορίες στα κεντρικά σημεία της πόλης όπως στην Πλατεία Βικτωρίας, για να ψωνίσουν, να επισκεφτούν οργανώσεις που χορηγούσαν δωρεάν τροφή και άλλα βασικά αγαθά. Παρατηρούσα ότι οι άνδρες μας άφηναν μόνες ή οι γυναίκες τούς έδιωχναν έξω όταν εκείνοι βρίσκονταν εντός του χώρου κατοικίας (κόνεξ). Οι ίδιες οι γυναίκες προτιμούσαν να είμαστε μόνες διότι θεωρούσαν ακατάλληλο να παραβρεθεί ένας άνδρας στον ίδιο (μικρό) χώρο του κόνεξ σε γυναικεία παρέα, για παράδειγμα όταν είχαμε κανονίσει να μαγειρέψουμε μαζί και *«θέλαμε να πούμε γυναικείες κουβέντες»* όπως έλεγαν. Συνεπώς, οι συναντήσεις μαζί τους είχαν έναν βαθμό δυσκολίας, καθώς ακολουθώντας τον κώδικα δεοντολογίας της έρευνας δεν έπρεπε να αναστατώνω τον προσωπικό και οικογενειακό τους χώρο με την παρουσία μου αναγκάζοντάς τους άνδρες να εγκαταλείπουν τον χώρο τους. Γι' αυτό οι συναντήσεις έπρεπε να είναι πολύ καλά προγραμματισμένες, μόνο με τις γυναίκες και κατά τις ώρες που μου καθόριζαν οι ίδιες ως κατάλληλες. Υπό αυτές τις συνθήκες τύχαινε συχνά τα ραντεβού μας να ακυρώνονται απρόοπτα.

Ταυτόχρονα, υπήρχαν πολλές μονογονεϊκές οικογένειες, μητέρες μόνες με παιδιά. Εκείνες ήταν πολύ πιο εύκολες στην προσέγγιση καθώς μου ζητούσαν οι ίδιες να συναντηθούμε μετά από τις καθημερινές δουλειές τους ή όσο έλειπαν τα παιδιά στο σχολείο. Με καλούσαν και στη συνέχεια μου ζητούσαν πληροφορίες για το πώς θα πάνε σε κάποιο νοσοκομείο, αν και τότε ανοίγει ο δρόμος για να φύγουν από την Ελλάδα, πού θα μπορούσαν να βρουν δουλειά ή να παρακολουθήσουν διάφορα μαθήματα ή και για πολλά άλλα θέματα που δεν γνώριζα, όπως νομικά ζητήματα. Αυτό αναδείκνυε ότι επιθυμούσαν να διευρύνουν τα δίκτυα υποστήριξής τους χωρίς να ανατρέχουν σε θεσμικές

πηγές. Το γεγονός ότι είχαν απέναντί τους έναν άνθρωπο, ο οποίος όχι μόνο μιλούσε την ίδια γλώσσα, αλλά είχε επίσης βιώματα από τον ίδιο τόπο και μέσα στην ίδια κοινωνία (Ιράν), δημιουργούσε στιγμές οικειότητας που συντελούσαν στο να αποδέχονται αν όχι και να επιζητούν τη συναναστροφή μαζί μου. Ταυτόχρονα έπρεπε διαρκώς να διευκρινίζω ότι δεν ήμουν σε θέση να τους παρέχω πληροφορίες για εξειδικευμένα θεσμικά ζητήματα.

Επιπλέον στις μονογονεϊκές οικογένειες, εκτός από μητέρες μόνες με παιδιά, εντάσσονταν και πατέρες μόνοι με παιδιά, περιπτώσεις που δυστυχώς δεν μπορούσα να συμπεριλάβω στην έρευνα. Οι μητέρα σε αυτές τις οικογένειες συχνά βρισκόταν σε άλλη Ευρωπαϊκή χώρα περιμένοντας να ενωθούν μαζί της τα υπόλοιπα μέλη της οικογένειας που βρίσκονταν στον Ελαιώνα μέσα από τη διαδικασία της οικογενειακής επανένωσης. Οι πολιτισμικές αντιλήψεις για τις έμφυλες σχέσεις στο Αφγανιστάν και στο Ιράν καθιστούσαν προβληματική τη συνάντησή μου με πατέρες μόνους με παιδιά. Αισθανόμουν ότι αν μιλούσα με αυτούς τους πατέρες δε θα με εμπιστεύονταν οι γυναίκες. Οι τυχόν συναντήσεις μου εντός ή εκτός καμπ μαζί τους θα μπορούσαν να γίνουν αντικείμενο σχολιασμού από τις/τους κατοίκους ή και εργαζόμενες/ους και ίσως ενημέρωσης της απύσας μητέρας από γείτονες και δημιουργία προβλημάτων για το ζευγάρι.

Την ίδια ώρα που υπήρχαν στιγμές οικειότητας, υπήρχαν και στιγμές καχυποψίας απέναντί μου, σε μεγάλο βαθμό αναμενόμενες και δικαιολογημένες. Όπως μου εξήγησαν κυρίως οι Αφγανές, ένας λόγος της καχυποψίας ήταν ο φόβος τους μήπως είμαι υπάλληλος της Υπηρεσίας Ασύλου και ο στόχος μου ήταν να δω πόσο αλήθεια είναι αυτά που είχαν πει στην συνέντευξη για την παροχή ασύλου.

Στην πρώτη φάση της έρευνας έδωσα περισσότερη έμφαση στις διαμένουσες στο καμπ του Ελαιώνα λόγω της σημασίας των επιπτώσεων της μεθοριακότητας και της παρατεταμένης αναμονής στο καμπ πάνω στις μητέρες. Αλλά και επίσης λόγω του ιδιαίτερου χαρακτήρα του πληθυσμού που έφευγε από την Ελλάδα απροειδοποίητα και εξαφανιζόταν από τη μία μέρα στην άλλη. Φοβούμενη μήπως χάσω τις συνομιλήτριές μου προγραμματίζα τις συναντήσεις μου μαζί τους πιο εντατικά.

Αναφορικά με τις Αφγανές και Ιρανές συμμετέχουσες στην έρευνα οι οποίες μένουν χρόνια στην Αθήνα, θα πρέπει να τονίσω ότι η γνωριμία μου μαζί τους μετρά πολλά χρόνια. Οι σχέσεις μας είναι φιλικές και ως εκ τούτου δέχτηκαν με μεγάλη ευκολία να

απαντήσουν στα ερωτήματά μου. Ωστόσο, στη συνέχεια με την πανδημία δε μπορούσαμε να συναντηθούμε και δεν αισθάνονταν άνετες με τη διαδικτυακή επικοινωνία. Επομένως, τα δεδομένα πεδίου αυτού του μέρους του πληθυσμού της έρευνας είναι περιορισμένα σε σχέση με εκείνο που κατοικούσε στον Ελαιώνα.

1.1.7 Ανθρωπολογία «οίκου» με ρευστή έννοια. Με την έλευση του ρεύματος της πολιτισμικής κριτικής (Marcus & Fischer 1986, Clifford & Marcus 1986) ήρθε στο προσκήνιο η άνιση σχέση του εθνογράφου με τον μη δυτικό «Άλλο» και αμφισβητήθηκαν μεταξύ πολλών άλλων ζητημάτων, η αυθεντία του εθνογράφου και η «αντικειμενικότητα» της γνώσης του. Στα πλαίσια αυτού του ρεύματος συγκροτείται η ανθρωπολογία «οίκου». Σύμφωνα με τη Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού ([1998] 2011, σ. 365) πρόκειται για «...τη μελέτη του οικείου «πολιτισμού» του ανθρωπολόγου, τη μελέτη δηλαδή κοινωνικών και πολιτισμικών ομάδων που ζουν στο ίδιο στενό ή ευρύτερο πλαίσιο με αυτό στο οποίο ζει και εργάζεται ο εθνογράφος (όπως, για παράδειγμα, οι εθνοτικές ομάδες, εθνικά κράτη ή γεωγραφικές περιοχές)». Με αυτή την έννοια, η μελέτη των μη δυτικών «Άλλων» (Ιρανών και Αφγανών) ως πολιτισμικών ομάδων οι οποίες βρίσκονται στην Ελλάδα όπου διαμένω και εργάζομαι τα τελευταία 25 χρόνια αποτελεί ανθρωπολογία οίκου καθώς θεωρούμαι εντόπια ανθρωπολόγος, η οποία έχει σπουδάσει στην Ελλάδα και διεξάγει έρευνα στην Ελλάδα. Ωστόσο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι πρόκειται επίσης για μελέτη σε μία χώρα της Ευρωπαϊκής περιφέρειας από μη δυτική ανθρωπολόγο, η οποία κατάγεται από το Ιράν. Αν και ο υπό μελέτη πληθυσμός δεν είναι οι ντόπιοι Έλληνες, ωστόσο μπαίνουν στον φακό οι επιπτώσεις (στις αφγανικές και ιρανικές οικογένειες) της δυτικής εννοιολόγησης της συγγένειας και της οικογένειας οι οποίες είναι ενσωματωμένες στους ευρωπαϊκούς θεσμικούς μηχανισμούς και το νομικό πλαίσιο της μετανάστευσης.

Όπως σημειώνει η Γκέφου-Μαδιανού ([1998] 2011) και όπως ισχύει και στη δική μου περίπτωση, η «ανθρωπολογία οίκου» δεν είναι μία μονοσήμαντη σχέση ανθρωπολόγου και «οίκου» αλλά οι έννοιες «οίκος» και «εντόπιος/γηγενής ανθρωπολόγος» είναι ρευστές έννοιες (σ. 367) από τη στιγμή που έχουμε εγκαταλείψει την έννοια του πολιτισμού ως ουσία και οντότητα προς την κατεύθυνση του πολιτισμού ως αναλυτικής προοπτικής (Hastrup [1998] 2011, σ. 345).

Τόσο η Ελλάδα όσο και το Ιράν αποτελούν για μένα το οικείο στον βαθμό που έχω μία σχετική εξοικείωση με τις εντόπιες πολιτισμικές κατηγορίες τους. Μετέχω καθημερινά στην ελληνική κοινωνία και έχω μία ματιά «από τα μέσα» η οποία έρχεται συχνά σε διάλογο, σύγκριση και καμιά φορά σε σύγκρουση με την ιρανική μου ταυτότητα και τανάπαλιν. Ωστόσο, δε βιώνω την ιρανική κοινωνία εδώ και 26 χρόνια με τον ίδιο τρόπο που βιώνω την ελληνική, παρά μόνο μέσα από τις λίγες τηλεφωνικές επαφές και επισκέψεις μου εκεί ή μέσα από τη συνεχή παρακολούθηση των γεγονότων διαδικτυακά.

Δε θα μιλούσα για το ζήτημα του οίκου με όρους ανήκειν σε μια εθνική εδαφικότητα ή πολιτισμική οντότητα. Σε συνθήκες θεσμικής βίας που ταξινομούν τις/τους πολίτες σε αυτές/ούς που έχουν δικαιώματα και αυτές/ούς που έχουν λιγότερα δικαιώματα, το ανήκειν στο μυαλό μιας νεαρής που αποφάσισε γι' αυτή ακριβώς την ταξινόμηση να φύγει από το Ιράν, ήδη συνιστά μύθο. Γεννημένη σε μία συγκυρία όπου οι νεωτερικές ιδέες είχαν ήδη αφήσει το στίγμα τους στα ζητήματα έμφυλης και ταξικής ισότητας, μετά την ιρανική επανάσταση και όσο μεγάλωνα, δεν άργησα να καταλάβω ότι πρόκειται για ένα σύστημα όπου υπάρχει χώρος έκφρασης μόνο για ένα μέρος της κοινωνίας και όχι για όσες/ους δεν ευθυγραμμίζονται με αυτό. Η ιρανική επανάσταση είχε αποτύχει να έρθει σε διάλογο με την τότε νεολαία (μέρος της οποίας ήμουν εγώ) και αναζητούσε απαντήσεις στα κοινωνικά ζητήματα μόνο μέσα από τη θρησκευτική ιδεολογία αντιμετωπίζοντας κάθε διαφορετική αντίληψη με αστυνόμευση και ως θέμα ασφάλειας.

Συνεπώς, μιλάω για το οικείο με όρους που με συσχετίζουν με πρόσωπα σε τόπους με κοινές μνήμες, βιώματα και συναισθήματα με την επίγνωση ότι και αυτά δεν παραμένουν ακέραια και αμετάβλητα με το πέρασ του χρόνου και μπορεί να εντείνονται ή να αποδυναμώνονται σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Τότε αισθάνομαι τον εαυτό μου να συνδέεται με περισσότερα πρόσωπα σε περισσότερους τόπους με κοινές μνήμες. Και υπό αυτό το πρίσμα παρατηρώ τη σχέση μου με τον πληθυσμό από το Αφγανιστάν.

Με αυτό τον πληθυσμό ήρθα σε επαφή στην Ελλάδα όταν το 2012 ξεκίνησα να εργάζομαι ως διερμηνέας. Πρόκειται για έναν πληθυσμό ο οποίος παρά τη γλωσσική και πολιτισμική εγγύτητα προς τον οικείο σε μένα ιρανικό πληθυσμό, δεν μου κινούσε την προσοχή όσο ζούσα στο Ιράν σε νεαρή ηλικία, καθώς ήταν περιθωριοποιημένος. Μέχρι που τον γνώρισα από κοντά στην Ελλάδα όταν ξεκίνησα να εργάζομαι ως διερμηνέας. Αρχισα να εντοπίζω στη μνήμη πρόσωπα από τα παιδικά χρόνια, με τα οποία καθόμασταν

ακόμα και στο ίδιο θρανίο για ολόκληρη σχολική χρονιά χωρίς να έχω αντιληφθεί την παραμικρή διαφορά μεταξύ μας και μόνο τώρα καταλαβαίνω ότι ήταν αφγανικής καταγωγής.

Μέσα από αυτή την εθνογραφία αλλά και την αναστοχαστική ματιά προσπάθησα να καταστήσω τον «ξένο» για μένα πληθυσμό των Αφγανών «οικείο». Αυτό τον «Άλλο» των Ιρανών, που βίωνε -αν και με διαφορετικό τρόπο από ό,τι εγώ -τον ίδιο τόπο και την ιστορία του, το Ιράν. Πολλοί Αφγανοί είχαν εγκατασταθεί στο Ιράν ήδη από το τέλος του 19^{ου} αιώνα και με την εισβολή των Ρώσων το 1978 η μετανάστευσή τους στο Ιράν εντατικοποιήθηκε (Adelkhah & Olszewska 2007). Από τη δεκαετία του 1990 και μετά λόγω των οικονομικών συνθηκών και της αύξησης της ανεργίας στο Ιράν υπάρχει ραγδαία κλιμάκωση εχθρικών λόγων και βίαιων κρατικών πρακτικών εναντίον των Αφγανών, όπως στέρηση νομιμοποιητικών εγγράφων (ό.π.).

Όσο ζούσα στο Ιράν, ο όρος «Αφγανός» (*afghānī*) εμπειρείχε στερεοτυπικές συνδηλώσεις οι οποίες χαρακτηρίζουν περιθωριοποιημένους πληθυσμούς. Τους έβλεπα πάντα σε φτωχογειτονιές της νότιας Τεχεράνης όταν στα παιδικά μου χρόνια επισκεπτόμασταν μία φορά τον χρόνο τη φτωχή ετεροθαλή αδελφή του πατέρα μου (*amme*) με τα εννέα παιδιά της στο σπίτι της που ήταν φτιαγμένο από άχυρα και λάσπη και βρισκόταν κοντά σε ένα νεκροταφείο. Ο όρος *jonūb e shahrī* (αυτολεξεί σημαίνει κάτοικος της νότιας περιοχής της πόλης αλλά μεταφράζεται ως «της κάτω πόλης» (στο αργκό: παρακατιανός) όταν απευθύνεται σε μία ομάδα έχει όλες τις συνδηλώσεις του στερεότυπου της μιαιρότητας των παριών. Έτσι και η ετεροθαλής θεία ήταν *jonūb e shahrī* όπως έλεγε η μητέρα μου, η οποία δεν επιθυμούσε αυτές τις ανταλλαγές επισκέψεων μην τυχόν και καταλήξουν σε γάμους σταυρωτών πατροπλευρικών ξαδέλφων. Τη θεία, τη θυμήθηκε ο πατέρας μου κατά την διάρκεια της επανάστασης, μίας εποχής που όλοι ήταν ένθερμοι με το σύνθημα της «επανάστασης των αποκλήρων». Κατά τη διάρκεια μίας επίσκεψης, τα παιδιά της θείας φώναζαν από το παράθυρο στα παιδιά που έπαιζαν έξω «*Afghānī! dast nazan!*» (Αφγανέ! Μην αγγίζεις!) όταν αυτά από περιέργεια πλησίαζαν το αμάξι του πατέρα μου. Ήταν πρώτη φορά που άκουγα τον όρο *Afghānī*. Πολύ αργότερα όμως κατάλαβα την πολυεπίπεδη ταξική υποβόσκουσα συνδήλωση σε όλο αυτό το παιχνίδι της συγγένειας και της ευρύτερης σχεσιακότητας.

Στο Ιράν έβλεπα τους άνδρες Αφγανούς ανά ομάδες σε συγκεκριμένα σημεία όπου καθημερινά τους αναζητούσαν οι εργοδότες. Άνδρες αλλά και παιδιά δούλευαν ως φτηνά εργατικά χέρια στη μαύρη εργασία στις οικοδομές, στους φούρνους, σε λαϊκές αγορές ή ως πλανόδιοι μικροπωλητές ή ράφτες και οι γυναίκες ως οικιακές βοηθοί, εργάτριες σε χειρωνακτικές εργασίες ή στη γεωργία και κτηνοτροφία. Σε αυτό το πλαίσιο, η έρευνα εντάσσεται στην ανθρωπολογία οίκοι με την έννοια των (ιεραρχημένων) τόπων και μνημών. Από τα πρώτα πράγματα που οι Αφγανές συνήθως μου έλεγαν ήταν οι συνθήκες θεσμικής και κοινωνικής βίας και διάκρισης που είχαν βιώσει στο Ιράν. Πράγμα που με έφερνε σε δύσκολη θέση.

Η επιλογή των Ιρανών επίσης μπορεί να νοηθεί ως ανθρωπολογία «οίκοι» εφόσον γίνεται και αυτή ανάμεσα σε ανθρώπους μαζί με τους οποίους έχω βιώσει κοινούς τόπους και ιστορίες και έχω κοινές μνήμες. Από την άλλη όμως, παρατηρούσα ανάμεσα στους Ιρανούς κατοίκους του καμπ έναν ιδιαίτερα συμπαγή εθνικιστικό λόγο με έμφαση στον αρχαίο περσικό πολιτισμό, τον οποίον έχω παρατηρήσει και στην ιρανική διασπορά στην Ελλάδα. Ωστόσο, όσο ζούσα στο Ιράν αυτός ο λόγος δεν ήταν τόσο έντονος και δεν είχα ποτέ αναρωτηθεί για αυτόν. Οι Ιρανές συνομιλήτριές μου προέβαλαν αυτή την πτυχή της ταυτότητάς τους τονίζοντας ότι συσχετίζονται με την «Άρια φυλή». Όντας στην Ευρώπη και έχοντας επίγνωση των επιπτώσεων τέτοιων καταστροφικών ιδεών στην Ελλάδα αλλά και σε ολόκληρο τον κόσμο, δεν αισθάνομαι ότι είμαι Ιρανή με αυτή τη συγκεκριμένη έννοια που κάποιες συνομιλήτριές μου απορούσαν και ρωτούσαν γιατί εγώ δεν παίρνω θέση με πάθος σε σχέση με αυτό το ζήτημα όπως οι ίδιες. Επομένως, όπως σημειώνει η Γκέφου-Μαδιανού ([1998] 2011), η μετάβαση της ανθρωπολογίας από το «έξω» και «μακριά» στο «μέσα» και τον «οίκο» του εθνογράφου θέτει τα ζητήματα του «εαυτού» και του «άλλου» (σ. 383). Στην έρευνά μου πιστοποιείται επίσης η θεώρησή της ότι η «ανθρωπολογία οίκοι» καθίσταται μία αναστοχαστική και αναθεωρητική διαδικασία αφενός πάνω στις προκαταλήψεις του ίδιου του εθνογράφου αλλά και σε αυτές των πληροφορητών του (Γκέφου-Μαδιανού [1998] 2011, σ. 421-422).

Συνεπώς, το τι εστί «ανθρωπολογία οίκοι» στην έρευνά μου φαίνεται να έχει ρευστές σημασίες. Από τη μία, όπως τονίζει η Kirsten Hastrup ([1998] 2011, σ.346) δεν αρκούν τα προσωπικά διαπιστευτήρια και η γλωσσική επάρκεια ενός εθνογράφου για να καταστήσουν το έργο του «οίκοι». Το γεγονός ότι γεννήθηκα και μεγάλωσα στο Ιράν και

μιλάω Φαρσί, όπως και το ότι κατοικώ στην Ελλάδα για μεγάλο διάστημα και κατέχω την ελληνική γλώσσα, δε σημαίνει απαραίτητα ότι αυτομάτως η έρευνά μου θεωρείται «οίκοι». Από την άλλη όμως, θα μπορούσε να θεωρηθεί ανθρωπολογία «οίκοι» που μέσα από αναστοχασμό υπονομεύει ότι οι «εντόπιοι» αποτελούν μία ενιαία και μοναδική πολιτισμική κατηγορία διαταράσσοντας τα όρια ανάμεσα στον «εαυτό» και τον «άλλο» (Γκέφου-Μαδιανού [1998] 2011, σ. 381).

Η ανθρωπολογία «οίκοι» έχει επίσης έναν βαθμό δυσκολίας, αυτής της αποξένωσης από το οικείο που είναι εξίσου σημαντικό στην έρευνα. Σε αρκετά σημεία δεν αντιλαμβανόμουν την έννοια της αποστασιοποίησης με αποτέλεσμα να περνάει μεγάλο χρονικό διάστημα μέχρις ότου συνειδητοποιήσω ότι κάποιες καθημερινές εντόπιες πολιτισμικές έννοιες που χρησιμοποιούσαμε από κοινού με τις συνομιλήτριές μου έπρεπε να διερευνηθούν περισσότερο. Οι συχνές χρήσεις τους στα πλαίσια της μητρότητας με έκανε να συνειδητοποιήσω ότι έπρεπε να βρω τη θέση αυτών των εννοιών στο ευρύτερο πολιτισμικό γίγνεσθαι.

Τέλος, για μένα η «αυθεντία» του «εντόπιου» ανθρωπολόγου είναι πάντα υπό ερωτηματικό. Μιλώντας αναφορικά με τον όρο «αθαγενής ανθρωπολόγος» θα συμφωνήσω με την Hastrup ([1998] 2011) η οποία βασισμένη στην Marilyn Strathern αμφισβητεί ότι η ιδιότητα του «μέλους» σε έναν πολιτισμό ή σε μία κοινωνία λειτουργεί a priori ως εγγυητής της αυθεντίας του έργου του ανθρωπολόγου καθώς αυτό μπορεί να κριθεί μόνο από το κείμενο που προκύπτει και το κατά πόσο θα δείξει αν υπάρχει πολιτισμική συνέχεια ανάμεσα στο έργο του ανθρωπολόγου και τις αφηγήσεις των ερευνώμενων πληθυσμών (σ. 346- 347).

1.1.8 Ταυτότητες, θέσεις και διαπραγματεύσεις στο πεδίο. Για λόγους αναστοχασμού στην ανθρωπολογία, ως μία στρατηγική περιορισμού της αυθεντίας του «εαυτού» (εθνογράφου) ώστε να ακουστούν περισσότερο οι «Άλλοι» (Γκέφου-Μαδιανού [1998] 2011, σ. 398) θα ήταν χρήσιμο να αναφερθώ στις πολλαπλές ταυτότητές της/του ανθρωπολόγου όταν έρχονται αντιμέτωπες με αυτές των συνομιλητριών/τών της/του. Σε αυτή τη συνάντηση, ειδικά στο πεδίο της μετανάστευσης, πολλές φορές η/ο ανθρωπολόγος βρίσκεται σε ανώτερη θέση από αυτή των αιτούντων άσυλο που ακόμα δε θεωρούνται πολίτες και τότε τίθενται ζητήματα διαχείρισης αυτής της διαφοράς. Οι πρώτες ερωτήσεις που μου έκαναν οι συνομιλήτριές μου, είτε Αφγανές είτε Ιρανές, είχαν πάντα σχέση με την εθνική μου ταυτότητα, το καθεστώς και τη διάρκεια της διαμονής μου στην Ελλάδα, τη θρησκεία, την κοινωνική, οικονομική μου θέση και την οικογενειακή μου κατάσταση. Αυτές οι ερωτήσεις αντανakλούσαν τις θέσεις μας και διαμόρφωναν τις σχέσεις μας στο πεδίο. Ένα δύσκολο θέμα ήταν η διαχείριση της θέσης μου ως Ιρανής σε σχέση με τις Αφγανές συνομιλήτριές μου.

«Εμείς στο Ιράν αδικούμαστε πολύ (bé mā tū Īrān khaīlī zolm mīsha)». Συχνά άκουσα στις πρώτες συναντήσεις μας την παραπάνω φράση αλλά και ιστορίες αδικίας απέναντι στις Αφγανές και τους Αφγανούς οι οποίες/οι είχαν ζήσει στο Ιράν, χωρίς νόμιμα έγγραφα και σε συνθήκες κοινωνικής περιθωριοποίησης. Φαίνεται ότι αυτή η φράση ήταν ένας κώδικας, ένα σύνθημα που τις βοηθούσε να καταλάβουν αν έπρεπε να με εντάξουν ή όχι στον κόσμο τους. Στην πορεία και έχοντας συναντηθεί μαζί μου σε διάφορες εθελοντικές δραστηριότητες δεν άργησαν πολύ να μου πουν ότι «διαφέρω» από τις/τους άλλες/ους Ιρανές/ούς⁸ (*bā baqīye īrānīhā farq mīkonī*). Και αμέσως να προσθέσουν ότι: *«φυσικά δεν είναι όλοι οι Ιρανοί ίδιοι».* Ύστερα ανέφεραν παραδείγματα Ιρανών που τους είχαν βοηθήσει όσο έμεναν εκεί επεκτείνοντας την αφήγησή τους και στους Έλληνες οι οποίοι τους είχαν δείξει αλληλεγγύη.

Από τη στιγμή που οι Αφγανές/οί και Ιρανές/οί έρχονται ως πρόσφυγες στην Ελλάδα, οι μεταξύ τους σχέσεις αλλάζουν. Οι Ιρανές/οί που βρίσκονται στον Ελαιώνα δε βρίσκονται σε ανώτερη θέση από τις/τους Αφγανές/ούς αλλά στην ίδια θέση ως αιτούντες άσυλο. Οι Αφγανές/οί δε διστάζουν να το υπενθυμίζουν αυτό στις/στους Ιρανές/ούς

⁸ Καθώς στη γλώσσα Φαρσί δεν υπάρχουν φύλα η μετάφραση της λέξης *īrānīhā* (Ιρανές και Ιρανοί) δε διακρίνεται ως προς το φύλο.

συγκατοικούς τους όταν εκείνες/οι εξακολουθούν να τους φέρονται ρατσιστικά. Οι πρώτες/οι διαμαρτύρονται έντονα στις/στους δεύτερες/ους λέγοντας ότι εδώ δεν είναι Ιράν όπου οι Ιρανές/οί μπορούσαν να τις/τους αδικούν και ότι εδώ όλες/οι είναι εξίσου πρόσφυγες. Για αυτό τον λόγο, δημιουργούνται μεταξύ τους εντάσεις στο καμπ. Δεν παύουν όμως να έχουν συγκατοικήσει στον Ελαιώνα και να έχουν αποκτήσει φιλίες μεταξύ τους, ειδικά οι μόνες μητέρες. Σε αυτά τα πλαίσια, οι Αφγανές που δε με γνώριζαν ήταν επιφυλακτικές και μαζί μου στις πρώτες συναντήσεις.

Στη συνέχεια, όσες δέχθηκαν να λάβουν μέρος στην έρευνα, είτε Ιρανές είτε Αφγανές, συχνά από μόνες τους με καλούσαν για τσάι και «κουβέντα» ή με ρωτούσαν πότε θα τις ξαναεπισκεφτώ ή παραπονιούνταν ότι δεν τους επισκέφτομαι και ότι τις έχω ξεχάσει. Όταν επισκεφτόμουν τις μητέρες συμμετείχα στις καθημερινές δραστηριότητές τους εντός του κόνεξ. Τις βοηθούσα με τα βρέφη και τους τα κρατούσα για να κάνουν εκείνες άλλες δουλειές, καμιά φορά μαγειρεύαμε μαζί, ζωγραφίζαμε με τα παιδιά ή τα βοηθούσα στα μαθήματά τους, μία πρακτική που και εγώ όντας μητέρα γνώριζα ότι ευχαριστούσε ιδιαίτερα τις μητέρες οι οποίες τόση σημασία έδιναν στη μόρφωση των παιδιών τους. Η ταυτότητά μου ως μητέρα και γυναίκα με βοήθησε να διευρύνω τη σχέση μου μαζί τους. Καθώς δεν έπαυα ποτέ να έχω επίγνωση της ασφαλούς θέσης που είχα απέναντι στις συνομιλήτριές μου, ενώ εκείνες βρίσκονταν σε επισφαλείς συνθήκες, έπρεπε να διαχειριστώ αυτές τις διαφορές μας. Γι' αυτό τους πρόσφερα υπηρεσίες συνοδείας και διερμηνείας όταν τις είχαν ανάγκη. Τις βοηθούσα να καταλάβουν υπηρεσιακά έγγραφα, να επισκεφτούν κάποια τράπεζα, ΚΕΠ ή άλλη υπηρεσία ή και τα νοσοκομεία για να άρω το εμπόδιο της γλώσσας και να τους διευκολύνω την επικοινωνία. Αυτή η δυσκολία στην επικοινωνία σε συνδυασμό με τη συχνή απροθυμία των δημοσίων υπηρεσιών να εξυπηρετήσουν επωφελούμενους που δεν κατέχουν την ελληνική γλώσσα αποτελεί ένα μεγάλο πρόβλημα, που συχνά οδηγεί τις μόνες μητέρες σε αδιέξοδο απέναντι στο γραφειοκρατικό σύστημα ή τον αποκλεισμό τους από το σύστημα υγείας. Ταυτόχρονα, αυτό ήταν και ένα είδος συμμετοχικής παρατήρησης για μένα. Εντάχθηκα σε μία διαφορετική μορφή εθελοντισμού (πέρα από τη ΜΚΟ που εργάστηκα για μικρό διάστημα) για να πραγματοποιηθεί η ανθρωπολογική έρευνα. Με αυτή την έννοια, αντιλήφθηκα ότι συνεχώς βρισκόμουν σε διαπραγμάτευση προκειμένου να αναλαμβάνω διαφορετικούς

ρόλους ώστε να εξομαλύνω τις σχέσεις εξουσίας που είναι ενσωματωμένες στο πεδίο της έρευνας και δε μπορούν να αγνοηθούν.

Στον τελικό απολογισμό, παρατηρούμε ότι τα δεδομένα της εθνογραφίας διαμορφώνονται από το πεδίο και στο πεδίο. Δε διαμορφώνονται μόνο από την/τον ανθρωπολόγο. Καταρχήν εμπλέκονται οι θεσμικοί παράγοντες (οι εκάστοτε αρχές) που μπορούν να διευκολύνουν ή να απαγορεύσουν την έρευνα. Στη δε περίπτωση της απαγόρευσης, το εργαλείο της πολυτοπικής έρευνας αποδεικνύεται ιδιαίτερα χρήσιμο. Τα δεδομένα διαμορφώνονται επίσης από τις/τους συμμετέχουσες/οντες στην έρευνα καθώς και από τη σχέση μεταξύ των δύο στα πολιτισμικά, κοινωνικά και ιστορικά τους πλαίσια.

1.2 Το καμπ του Ελαιώνα: από την ανθρωπιστική υποδοχή στην έξωση

Το 2015 έφτασε ένας μεγάλος αριθμός προσφύγων στην Ελλάδα. Ο λόγος για την προσφυγική «κρίση» άρχισε να ακούγεται στα ΜΜΕ αλλά και να μετατρέπεται σε πολιτικό πρόβλημα όταν άρχισαν να πολλαπλασιάζονται οι σκηνές των οικογενειών προσφύγων στα νησιά, αλλά και στο κέντρο της Αθήνας, στην Πλατεία Βικτωρίας και στο Πεδίον του Άρεως. Η απάντηση σε αυτή την «έκτακτη ανάγκη» ήταν η δημιουργία κέντρων φιλοξενίας για την προσωρινή στέγαση αυτών των «περαστικών» οι οποίοι θα έφευγαν από την Ελλάδα για να φτιάξουν τις ζωές τους σε κάποια άλλη Ευρωπαϊκή χώρα. Τότε συγκροτήθηκε και το καμπ στον Ελαιώνα.

Οι κάτοικοι του καμπ κατά τη διάρκεια της παρούσας έρευνας ήταν στην πλειοψηφία του από το Αφγανιστάν και τη Συρία. Οι υπόλοιποι ήταν από άλλες χώρες όπως το Ιράν, το Ιράκ, το Κογκό και τη Σομαλία.

Από τις πρώτες ομάδες που μεταφέρθηκαν στον Ελαιώνα ήταν όσες/οι έμεναν σε σκηνές κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού του 2015 στην πλατεία Βικτωρίας και στο Πεδίον του Άρεως. Όταν οι πρόσφυγες έφταναν στην πύλη του Ελαιώνα έπρεπε να γίνει η καταγραφή τους. Στη συνέχεια μεταφέρονταν στα προκατασκευασμένα δωμάτια, τα οποία θα αποκαλώ στο εξής «κόνεξ» όπως τα ονόμαζαν οι κάτοικοι και εργαζόμενες/οι του Ελαιώνα.

Κάθε κόνεξ περιλάμβανε δύο δωμάτια που συνδέονταν με έναν διάδρομο χωρίς να υπάρχουν πόρτες. Κάθε δωμάτιο μπορούσε να στεγάζει έως και τέσσερα άτομα, τα οποία,

ανάλογα την περίπτωση και την ευαλωτότητα των κατοίκων, ήταν οικογένειες, ομόφυλοι ανύπαντροι ή ασυνόδευτοι ανήλικοι. Μεταξύ των δύο δωματίων υπήρχε ένα κοινό μπάνιο που έπρεπε να μοιραστούν οι κάτοικοι του κόνεξ. Μόνο στο ένα δωμάτιο υπήρχε κουζίνα, την οποία έπρεπε να χρησιμοποιούν και οι κάτοικοι του διπλανού δωματίου. Τα δωμάτια ανάλογα με τον αριθμό των στεγαζομένων ήταν εξοπλισμένα με κουκέτες.

Επίσης, παρέχονταν στους κατοίκους τα εντελώς απαραίτητα πράγματα όπως είδη υγιεινής. Τους διάβαζαν τον κανονισμό και ύστερα εκείνοι βρίσκονταν συνεχώς σε ουρές για να πάρουν πρωινό, μεσημεριανό και βραδινό, για να επισκεφθούν τις/τους γιατρούς, για να τους δοθεί το βρεφικό γάλα κ.ο.κ. Η διαδικασία της καταγραφής και το διάβασμα των κανόνων αποτελούσαν τελετές μετάβασης τους στη ζωή σε προσφυγικό καμπ, τη μετάβασή τους σε ένα διαφορετικό καθεστώς διοίκησης (government) και δικαιωμάτων Agier 2011, σελ. 71).

Το καλοκαίρι του 2015, το καμπ θεωρούνταν ένας χώρος προσωρινής και βραχύβιας φιλοξενίας για πρόσφυγες που θα έμεναν στην Ελλάδα μέχρι να ανακτήσουν τις δυνάμεις τους και να μπορέσουν να συνεχίσουν τον δρόμο τους. Ο κυρίαρχος λόγος ήταν ότι η Ελλάδα αποτελούσε ένα πέρασμα, έναν τόπο στον οποίο κανένας δεν είχε σκοπό να μείνει.

«Λένε ότι ο Ελαιώνας στεγάζει μόνο 700 ανθρώπους, σταγόνα στον ωκεανό. Είναι λάθος και άδικο. Από τις 16 Αυγούστου μέχρι τις 10 του Σεπτεμβρη έχουν φιλοξενηθεί εδώ πάνω 4.656 άνθρωποι. Προφανώς δεν αρκεί, αλλά ας μην το υποβαθμίζουμε. Απαντάμε στην καινούργια ανάγκη που έχει δημιουργηθεί, ότι οι άνθρωποι δεν θέλουν να μείνουν στην Ελλάδα....» (από την συνέντευξη της Ανθής Καραγγελή, της πρώτης υπεύθυνης λειτουργίας του καμπ του Ελαιώνα, στην εφημερίδα «Αυγή» 13 Σεπτεμβρίου 2015).

Πράγματι πολύς κόσμος έμεινε στον Ελαιώνα και ύστερα από μερικά βράδια έφυγε για να φτάσει σε πιο βόρειες χώρες της Ευρώπης όπως τη Γερμανία, την Αυστρία, την Αγγλία και αλλού, όσο τα σύνορα ήταν ανοιχτά. Με το κλείσιμο των βαλκανικών συνόρων και την κοινή δήλωση ΕΕ-Τουρκίας αυτός ο κόσμος εγκλωβίστηκε στην Ελλάδα. Έκτοτε, η Ελλάδα δεν είναι πλέον αποκλειστικά χώρα τράνζιτ. Έχοντας εγκλωβιστεί στην Ελλάδα έπρεπε να σκεφτούν άλλους τρόπους για να προχωρήσουν.

Όταν το 2019 ξαναπήγα στο καμπ, για τις ανάγκες της παρούσας έρευνας, είδα τα παιδιά που ήξερα από το 2016 να έχουν μεγαλώσει. Κάποια είχαν αρχίσει να πηγαίνουν σχολείο, κάποια αγόρια και κορίτσια πλέον ήταν έφηβοι και κάποια θα τελείωναν το

σχολείο και θα λάμβαναν το απολυτήριο του λυκείου. Η ζωή συνεχιζόταν και η προσωρινότητα για πολλές/ούς που ήταν λιγότερο τυχερές/οί έγινε παρατεταμένη. Κάποια παιδιά δεν ξέρουν τι σημαίνει να ζεις στην πόλη και σε σπίτι γιατί γεννήθηκαν στον δρόμο του ταξιδιού και μεγάλωσαν στο καμπ, ενώ το κόνεξ το αποκαλούν σπίτι (*khūnē*).

Παρατήρησα επίσης ότι αρκετές/οί από τις/ους παλιές/ούς κατοίκους που είχαν έρθει το 2016 και είχαν λάβει άσυλο ήταν ακόμα στο καμπ. Δεν είχαν καταφέρει να φύγουν από την Ελλάδα. Αλλά και δεν είχαν φύγει από το καμπ καθώς αν έφευγαν δεν θα είχαν κανενός είδους υποστήριξη, ειδικά γυναίκες μόνες με παιδιά. Άρα η παραμονή τους στο καμπ παρατείνεται όσο οι αρχές δεν έχουν αποφασίσει ακόμα να χρησιμοποιήσουν βία. Ανησυχούσαν ότι κάθε στιγμή αυτό μπορεί να συμβεί.

Το 2019 και μετά τις βουλευτικές εκλογές, οι συνομιλήτριές μου εξέφραζαν ιδιαίτερη ανησυχία για το τι θα γίνει αν πάρουν άσυλο καθώς στη συνέχεια θα έπρεπε να φύγουν από το καμπ και δε θα υπήρχαν τα απαραίτητα μέσα διαβίωσης ώστε το μέλλον στην Ελλάδα να φαντάζει βιώσιμο. Ανησύχησαν περισσότερο όταν μετά τις εκλογές και τη βίαια εκκένωση των καταλήψεων στην Αθήνα αλλά και στη συνέχεια στα πλαίσια της αποσυμφόρησης των νησιών, μεταφέρθηκε μεγάλος αριθμός προσφύγων στον Ελαιώνα. Η έλλειψη χώρου, παρά την εγκατάσταση νέων διώροφων κόνεξ έκανε τις συνομιλήτριές μου να αισθάνονται τρόμο:

« Τώρα θα δεις. Λένε ότι αυτοί που βγήκαν είναι φασίστες. Δε μπορώ πια να κοιμηθώ. Κάθε βράδυ σκέφτομαι ότι μόλις έρθει η απάντησή μας, θετική ή αρνητική, θα έρθουν για μας. Θα έρθουν την άλλη μέρα να μας πετάξουν έξω στον δρόμο».

Elhām, Ιρανή μητέρα

«Μας έχουν δώσει προθεσμία να φύγουμε από το καμπ. Πώς να επιβιώσουμε έξω χωρίς δουλειά; Δε ξέρουμε τι θα γίνει! Θα περιμένουμε...».

Reyhānē, Αφγανή μητέρα

Υπό αυτούς τους όρους το καμπ είναι ο χώρος όπου οι συνομιλήτριές μου βιώνουν την προσωρινότητα, την αβεβαιότητα και την ανασφάλεια. Το πώς βιώνουν οι συνομιλήτριές μου τον χώρο του καμπ σε κατάσταση οριακότητας με όρους του Victor Turner (1967) αναλύεται εκτενώς στην ενότητα 4.1.

Στα πλαίσια της αντιμεταναστευτικής ατζέντας της νέας κυβέρνησης που συμπεριλάμβανε και τη συγκέντρωση όλου του πληθυσμού των αιτούντων ασύλου σε συγκεκριμένες «σύγχρονες» Κλειστές Ελεγχόμενες Δομές (ΚΕΔ) έξω από τις κατοικημένες αστικές περιοχές, αποφασίστηκε το κλείσιμο του Ελαιώνα και η μεταφορά των κατοίκων του στις ΚΕΔ. Στις 30/11/2022 πραγματοποιήθηκε αστυνομική επιχείρηση για την πλήρη εκκένωση του Ελαιώνα, αφού είχε ερημωθεί από φορείς και υπηρεσίες και παρά τις επανειλημμένες διαδηλώσεις και κινητοποιήσεις των κατοίκων μαζί με αλληλέγγυους αλλά και την βίαιη καταστολή τους κάθε φορά από τις αστυνομικές δυνάμεις. Η τελευταία μετακίνηση του πληθυσμού μάλιστα έγινε μέσα από συλλήψεις μερικών κατοίκων και αλληλέγγυων προς αυτούς.

1.2.1 Η χωροταξία της περιοχής του Ελαιώνα. Το καμπ, το οποίο πήρε το όνομά του από την ευρύτερη περιοχή του Ελαιώνα, τοποθετείτο στην οδό Αγίου Πολυκάρπου 87. Στη θέση του καμπ έως το 2001 υπήρχαν οι βιομηχανικές εγκαταστάσεις της Εταιρείας Τεχνητής Μετάξης (ΕΤΜΑ) οι οποίες μεταφέρθηκαν στην Κίνα και στα πλαίσια των σχεδίων ανάπλασης της περιοχής Βοτανικού έγινε προγραμματισμός για τη μεταφορά του γηπέδου του Παναθηναϊκού αλλά και τη δημιουργία εμπορικών καταστημάτων, γεγονότα που συνέβαλαν το 2005 και το 2012 στην εκκένωση δύο καταυλισμών των Ρομά στα γειτονικά οικόπεδα (Τσάδαρη 2019, σ. 39).

Ωστόσο, με τη χρεοκοπία της κατασκευαστικής εταιρείας του Μπάμπη Βωβού που είχε αναλάβει το έργο, σταμάτησαν τα σχέδια και το 2015 το δημοτικό Συμβούλιο του δήμου Αθηναίων ενέκρινε την προσωρινή παραχώρησή τμήματός του οικοπέδου για τη δημιουργία του καμπ (ό.π.) το οποίο ονομάστηκε Ελαιώνας Ι⁹. Στη συνέχεια παραχωρήθηκαν και άλλα δύο γειτονικά τμήματα από το ίδιο οικόπεδο, τα οποία ονομάστηκαν αντίστοιχα Ελαιώνας II και III.

Οι Ελαιώνας I και II ήταν ένας ενιαίος χώρος με μία κοινή πύλη η οποία βρισκόταν στον Ελαιώνα I, επί της Αγίου Πολυκάρπου. Όταν πρωτοάνοιξαν τα 3 καμπ, ο Ελαιώνας III που βρισκόταν δίπλα στον Ελαιώνα I διοικούνταν από τον στρατό και διαχωριζόταν από τον Ελαιώνα I και II, έχοντας ανεξάρτητη πύλη και δική του ιατρική υπηρεσία, αν

⁹ Για τις διατάξεις της συγκρότησης του Ελαιώνα ως Κέντρο φιλοξενίας προσφύγων δεξ (ΦΕΚ): <https://migration.gov.gr/wp-content/uploads/2021/04/2065.pdf>

και για τις λοιπές υπηρεσίες οι κάτοικοι έπρεπε να έρθουν στον Ελαιώνα Ι όπου αυτές βρίσκονταν συγκεντρωμένες. Η πρόσβαση στον Ελαιώνα ΙΙΙ ήταν εφικτή μόνο από την κεντρική πύλη του η οποία ελεγχόταν από στρατιωτικούς. Όταν το 2019 ξεκίνησα την έρευνά μου ο Ελαιώνας ΙΙΙ είχε ενωθεί με τους άλλους δύο χώρους, είχε αφαιρεθεί το διαχωριστικό και δεν ήταν πλέον διοικούμενος από τον στρατό. Η πύλη για την πρόσβαση και στα τρία καμπ πλέον ήταν μόνο μία, αυτή που βρισκόταν στον Ελαιώνα Ι και για να φτάσουν σε αυτή οι κάτοικοι των Ελαιώνα ΙΙ και ΙΙΙ έπρεπε να διασχίζουν τον Ελαιώνα Ι.

Επί κυβέρνηση ΣΥΡΙΖΑ και μέχρι το καλοκαίρι του 2019, η ευθύνη λειτουργίας της δομής άνηκε στα υπουργεία Εσωτερικών και Διοικητικής Ανασυγκρότησης και Εργασίας, Κοινωνικής Ασφάλισης και Κοινωνικής Αλληλεγγύης. Τα δύο υπουργεία συνεργάζονταν με τον Δήμο Αθηναίων, την Ύπατη Αρμοστεία του ΟΗΕ, τον ΔΟΜ (Διεθνής Οργανισμός για τη Μετανάστευση), το EASO (European Asylum Support Office), καθώς και κάποιες ελληνικές ΜΚΟ. Από τον Ιούλιο του 2019 η ευθύνη μεταβιβάστηκε στο Υπουργείο Μετανάστευσης και Ασύλου το οποίο συνεργαζόταν με τον Δήμο Αθηναίων και τον ΔΟΜ.

Το κλείσιμο του Ελαιώνα συνοδεύτηκε από δηλώσεις πολιτικών¹⁰ για την επανενεργοποίηση του σχεδίου ανάπλασης και δημιουργία του γηπέδου του Παναθηναϊκού και για νέα σχέδια, όπως η κατασκευή του νέου κεντρικού σταθμού των ΚΤΕΛ. Η κίνηση αυτή για μία κυβέρνηση με εθνικιστικό λόγο και αντιμεταναστευτική ατζέντα παρουσιάστηκε ως διπλή επιτυχία όπου από τη μία το Υπουργείο Μετανάστευσης «επέστρεψε» τον χώρο στους Αθηναίους και από την άλλη συγκέντρωνε όλους τους πρόσφυγες σε λίγες δομές έξω από την πόλη. Οι κάτοικοι της δομής σταδιακά μεταφέρθηκαν σε άλλες δομές εκτός του κέντρου της Αθήνας.

Στη μελέτη της σχετικά με τον μετασχηματισμό της περιοχής του Ελαιώνα η Σοφίας Τσάδαρη (2019, σ. 178-191), βασισμένη στη Doreen Massey, παρατηρεί τους μετασχηματισμούς του Ελαιώνα ως διάσταση μίας μεγαλύτερης παγκόσμιας πραγματικότητας σε αλληλεπίδραση με το τοπικό. Μιλώντας για την περιοχή λέει ότι αρχικά είχε μεγάλες εκτάσεις ελαιώνων αλλά στα πλαίσια της εκβιομηχάνισης μετασχηματίστηκε σταδιακά από αγροτική σε βιομηχανική περιοχή και συρρικνώθηκαν οι ελαιώνες της ήδη από τη δεκαετία του 1920, ενώ έως τον 2^ο παγκόσμιο πόλεμο ο αριθμός

¹⁰ <https://migration.gov.gr/protokollo-paradosis-paralavis-domi-elaiona/>

των βιομηχανιών και βιοτεχνιών στην περιοχή είχε φτάσει στο απόγειό του. Σύμφωνα με την ίδια μελέτη, οι αιτίες για τη μετατροπή της σε βιομηχανικό-βιοτεχνικό κέντρο της πρωτεύουσας ήταν αφενός η τοποθεσία της ακριβώς πάνω στον άξονα που συνέδεε το κέντρο της Αθήνας με το λιμάνι του Πειραιά και αφετέρου οι σιδηροδρομικές γραμμές της χώρας στα ανατολικά της περιοχής (Τσάδαρη 2019, σ. 45). Επίσης, η τοποθέτησή της σε άξονες απομονωμένους από τον αστικό ιστό την έκαναν ελκυστική για μεταφορικές εταιρίες και για αποθήκες (σ. 186). Η ερευνήτρια αναφέρει ότι τη δεκαετία 1970 και με την πετρελαϊκή κρίση αλλά και τη δεκαετία του 1980 με την ένταξη της Ελλάδας στην ΕΟΚ και τις νέες οικονομικές αλλαγές, άρχισαν να παρακμάζουν και να κλείνουν σταδιακά οι βιομηχανίες της περιοχής μεταξύ των οποίων οι ΕΤΜΑ, Softex και ΠΠΣΟΣ (σ. 53). Στη συνέχεια παραπέμπει στο Προεδρικό Διάταγμα του 1995 (σ. 99), όταν τελικά η περιοχή εντάχθηκε στο πολεοδομικό σχέδιο, περικλείοντας όλα τα εκτός σχεδίου κομμάτια των τότε έξι δήμων (σήμερα πέντε: Αθήνας, Αιγάλεω, Νίκαιας, Ρέντη, Μοσχάτου-Ταύρου και Περιστερίου) και δημιουργώντας ανάμεσά τους και εντός του λεκανοπεδίου μία νησίδα με το όνομα Ελαιώνας με επιπτώσεις που συνέβαλαν στην περαιτέρω υποβάθμιση της περιοχής (σ. 101-102). Αν και οι επιπτώσεις αυτές που συνέβαλαν στον μεγαλύτερο στιγματισμό της περιοχής έχουν μεγάλο ενδιαφέρον, θα περιοριστώ εδώ, για λόγους συγγραφικής οικονομίας, σε μία συνοπτική περιγραφή της περιοχής και του χώρου του καμπ.

Σημειώνει η Τσάδαρη ότι στις γύρω περιοχές τη δεκαετία του 1920 εγκαταστάθηκαν πρόσφυγες της μικρασιατικής καταστροφής, και αργότερα με τον εμφύλιο πόλεμο οι εσωτερικοί μετανάστες, οι οποίοι ως φτηνά εργατικά χέρια εργάστηκαν στις βιομηχανίες της περιοχής του Ελαιώνα. Η ανάγκη στέγασής τους δημιούργησε και την αυθαίρετη δόμηση σε περιοχές κοντά στις βιομηχανίες (σ. 45,185). Όπως σημειώνει η ίδια, οι κάτοικοι, την περίοδο που διεξήχθη η δική της έρευνα διέμεναν σε δεκαεπτά θύλακες κατοικιών στην περιοχή και ήταν από στρώματα χαμηλών εισοδημάτων (σ. 25). Γενικότερα, σύμφωνα με την ίδια έρευνα, ο πληθυσμός της περιοχής είναι λιγότερος και φτωχότερος από παλιά με περισσότερους άνδρες και μονομελή νοικοκυριά, περισσότερους ανέργους, χαμηλότερο επίπεδο εκπαίδευσης αλλά και ποιότητας ζωής, περισσότερους μετανάστες από Αλβανία, Ρωσία και Πακιστάν. Εν κατακλείδι, πρόκειται για μία περιοχή που ευνοεί τον κοινωνικό αποκλεισμό (σ. 249-250)

Η Αγίου Πολυκάρπου το 2015 όταν για πρώτη φορά εργάστηκα στο καμπ, ήταν σχεδόν χωματόδρομος. Μετά τη δημιουργία του καμπ, οι δρόμοι Αγίας Άννης και Αγίου Πολυκάρπου ασφαλτοστρώθηκαν και έγιναν λεωφόροι με νησίδα στη μέση. Η Αγίου Πολυκάρπου αρκετές μέρες τον χρόνο φιλοξενούσε μετακινούμενους Ρομά. Επίσης, το παζάρι των ρακοσυλλεκτών που πραγματοποιείτο κάθε Σαββατοκύριακο μεταφέρθηκε από ένα γειτονικό στο καμπ οικόπεδο επί της Αγίου Πολυκάρπου, σε ένα πιο κεντρικό σημείο, στη γωνία Αγίας Άννης και Αγίου Πολυκάρπου και έτσι αναπτύχθηκε περαιτέρω, ειδικά από τότε που απέκτησε και νέους πελάτες, τους κατοίκους του καμπ. Κάτι παρόμοιο ισχύει και για τη λαϊκή αγορά των Ρομά που και αυτή απέκτησε μεγαλύτερη έκταση από τότε που δημιουργήθηκε το καμπ. Στους δρόμους δεν έβλεπα μόνο φορτηγά και νταλίκες αλλά και πρόσφυγες που περπατούσαν, ξένες/ους και Ελληνίδες/ Έλληνες που εργάζονταν ή με κάποιο τρόπο συσχετίζονταν συγκεκριμένα με τον Ελαιώνα μαζί με τους εργαζόμενους (κυρίως άνδρες) των επιχειρήσεων της περιοχής αλλά και τις/τους λίγες/ους κατοίκους της. Απέναντι από την πύλη και κατά μήκος της άλλης άκρης του δρόμου είχαν στηθεί σκηνές όπου έμεναν άστεγοι πρόσφυγες, ευελπιστώντας ότι κάποια στιγμή θα γίνονταν δεκτοί ως κάτοικοι του καμπ.

Περπατώντας στην Αγίας Άννης ή την Αγίου Πολυκάρπου ή και άλλους δρόμους γύρω από το καμπ του Ελαιώνα το 2019, παρατηρούσα ότι κυκλοφορούσαν αδιάκοπα μεγάλα βαριά οχήματα και ότι υπήρχαν εγκαταλελειμμένες αλλά και εν ενεργεία βιομηχανίες ανακύκλωσης, ελάχιστα μικρά ερειπωμένα και μη κατοικήσιμα σπίτια, αποθήκες, συνεργεία βαρέων οχημάτων, αμαξοστάσιο του δήμου, χωματερή, νεκροταφείο αυτοκινήτων, χώρος στάθμευσης πούλμαν και απορριμματοφόρων, μαρμαράδικα, μεταφορικές εταιρείες, παλαιοπωλεία, μπάζα και μεγάλες κενές εκτάσεις γης. Τη νύχτα δεν υπήρχε επαρκής φωτισμός ειδικά στους πιο στενούς δρόμους και τα αδέσποτα σκυλιά ήταν συχνά ο φόβος των κατοίκων. Συνεπώς, και οι δρόμοι που συνδέουν το καμπ με αυτά τα πιο κεντρικά σημεία της πόλης έχουν έντονο το στοιχείο της περιθωριακότητας. Για να μετακινηθούν σε πιο μακρινές περιοχές έπρεπε να περιμένουν στην κοντινότερη στάση λεωφορείου σχεδόν δίπλα στην πύλη του καμπ ή να περπατήσουν σε αυτούς τους δρόμους περίπου 15 λεπτά για να φτάσουν στους κοντινότερους σταθμούς μετρό: του Ελαιώνα ή του Κεραμικού. Η εξωεδαφικότητα (extra-territoriality) αποτελεί σύμφωνα με τον Agier

(2011, σ. 180-183) ένα από τα χαρακτηριστικά των προσφυγικών καμπς, τα οποία συχνά βρίσκονται στα περιθώρια των πόλεων, έξω από το χωροχρονικό γίνεσθαι.

Το καμπ του Ελαιώνα ως χώρος φαίνεται να είχε ένα ιδιαίτερο χαρακτήρα: Από τη μία πλευρά, για μεγάλο χρονικό διάστημα μετά την αποχώρηση της ΕΤΜΑ παρέμενε ένα άδειο οικόπεδο σε μία ευρύτερη περιοχή που ποτέ δεν έγινε μέρος της αστικής κατοικημένης περιοχής αλλά ήταν σαν ένας θύλακας, ένα νησί, ανάμεσα σε πέντε διαφορετικούς μεταξύ τους δήμους και στα περιθώριά τους. Ο χώρος όπου συγκροτήθηκε το καμπ γειτόνευε με χώρους εγκαταλελειμμένους και μη ανεπτυγμένους που φιλοξενούν περιθωριακές φιγούρες (πρόσφυγες, Ρομά, ρακοσυλλέκτες, φτωχές οικογένειες). Παρά την εγγύτητα με το κέντρο της Αθήνας, ο Ελαιώνας παραμένει στο περιθώριο αυτής της περιοχής έχοντας εντελώς διαφορετική μορφή και διαφορετικές δραστηριότητες¹¹. Από αυτή την άποψη επιβεβαιώνεται η θεώρηση του Agier, όπως αναφέρθηκε παραπάνω. Επιπρόσθετα, ο Ελαιώνας ταυτίζεται με την έννοια του “city-camps” (camps-villes) του Michel Agier (2002), δηλαδή του προσφυγικού καμπ το οποίο είναι συγκρίσιμο με την πόλη, όμως δεν μπορεί να την αγγίζει καθώς δεν έχει την αστική κοινωνικότητα (sociability). Το καμπ του Ελαιώνα ήταν σε μία περιοχή εντός του σχεδίου της πόλης αλλά ταυτόχρονα και διαχρονικά εγκλωβισμένο, εκτός της αλληλουχίας μίας καθημερινής αστικής ζωής. Σε μία περιφραγμένη μεταιχμιακή και στιγματισμένη θα έλεγα περιοχή.

¹¹ Το Γκάζι αλλά και τα τουριστικά κέντρα ή και κέντρα διασκέδασης των πέντε δήμων βρίσκονταν σε πολύ κοντινή απόσταση (η πρόσβαση σε αυτά τα μέρη είναι δυνατή ακόμα και με τα πόδια), ενώ ο Παρθενώνας είναι ευδιάκριτος από το καμπ.

1.2.2 Το καμπ του Ελαιώνα και οι ανθρωπολογικές προσεγγίσεις. Όπως αναφέρει η Lisa Malkki (1995b), η ανάδυση των προσφυγικών καμπ είναι συνδεδεμένη με την εμφάνιση της θεσμικής αναγνώρισης του όρου «πρόσφυγας» το 1951 από την Έπατη Αρμοστεία του ΟΗΕ για τους Πρόσφυγες (UNHCR). Όπως αναφέρεται η ίδια, στα τέλη του 20ού αιώνα η φυσική σχέση μεταξύ του έθνους-κράτους και συγκεκριμένου εδάφους κατέστησε τους πρόσφυγες «θέμα εκτός τόπου» οι οποίοι πρέπει να απομονωθούν και να ελέγχονται ώστε να μη διαταράσσουν την «εθνική τάξη των πραγμάτων» (σ. 511-512). Όπως υπογραμμίζει και ο Agamben ([1995] 2005) « [...] η ζωή τοποθετείται όλο και πιο ξεκάθαρα στο κέντρο της κρατικής πολιτικής (η οποία, χρησιμοποιώντας τους όρους του Foucault, έχει μετατραπεί σε βιοπολιτική) [...]» (σ. 180) και δίνει το παράδειγμα του στρατοπέδου ως ένα δυτικό μοντέλο βιοπολιτικής, μία μόνιμη κατάσταση «έκτακτης ανάγκης» και «εξαιρέσης» και πλέον *nomos* της νεωτερικής εποχής.

Όπως αναδεικνύει ο Γιώργος Τσιμουρής (2015), στην Ελλάδα από το 2012 αναδύθηκε ο οργανωμένος φασισμός, ο βαθιά ριζωμένος στις μακροχρόνιες θεσμοθετημένες και μη δομές και ιδεολογίες του εθνικισμού [...] και τροφοδοτήθηκε από τις κρατικές πρακτικές αλλά και τα ελεγχόμενα από το κράτος ΜΜΕ (σ. 85). Η κρίση του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού στην Ελλάδα, σύμφωνα με τον ίδιο, συνέβαλε στην περαιτέρω τροφοδότηση των ρατσιστικών λόγων και πρακτικών αναστρέφοντας την κοινή δυσарέσκεια ενάντια στις/στους μετανάστριες/ες ως αποδιοπομπαίους τράγους (σ. 86). Σε αυτή την περίοδο παρατηρούμε ότι η πολιτική διαμάχη παίζεται πάνω στο μεταναστευτικό ζήτημα (βλ. Tsimouris 2015). Ως εκ τούτου, η διαχείριση του προσφυγικού πληθυσμού που έφτασε στα ελληνικά παράλια μέσα από τη λογική της στέγασής του σε καμπς ως «έκτακτο» μέτρο δεν αμφισβητήθηκε ποτέ. Αν και παράλληλα με αυτή τη λογική, από το 2015 για πρώτη φορά υλοποιήθηκαν προγράμματα στέγασης των ευάλωτων ομάδων αιτούντων άσυλο σε επιπλωμένα διαμερίσματα από μερικούς δήμους και ΜΚΟ. Την ίδια ώρα η κυρίαρχη αντίληψη της τοποθέτησης των προσφύγων στα καμπς παρέμεινε και θα έλεγα ισχυροποιήθηκε ακόμα περισσότερο από νέους και πιο αυστηρούς μηχανισμούς. Είναι ενδεικτικό το παράδειγμα των κλειστών Κέντρων Υποδοχής των Προσφύγων, των λεγομένων «hotspots». Η λογική των «hotspots» εισήχθη από την Ευρωπαϊκή Ατζέντα το 2015 για την αντιμετώπιση της κατάστασης «έκτακτης ανάγκης» και ως μέσο παροχής επείγουσας βοήθειας στα κράτη μέλη πρώτης γραμμής που

δέχθηκαν την άφιξη δυσανάλογων αριθμών μεταναστών (όπως η Ελλάδα και η Ιταλία). Πρόκειται για εγκαταστάσεις πρώτης υποδοχής με στόχο τον καλύτερο συντονισμό των υπηρεσιών της ΕΕ (όπως EASO, Frontex, Europol, Eurojust) και των εθνικών αρχών στα εξωτερικά σύνορα της ΕΕ, σχετικά με την υποδοχή, ταυτοποίηση, καταγραφή, λήψη δακτυλικών αποτυπωμάτων των νεοαφιχθέντων αλλά και με την απέλαση όσων κρίνονται ότι δεν κινδυνεύουν και πρέπει να εγκαταλείψουν τα Ευρωπαϊκά εδάφη¹².

Οι πρακτικές της συγκέντρωσης και διάταξης του πληθυσμού σε έναν χώρο καθώς και οι διοικητικές και γραφειοκρατικές διαδικασίες στα προσφυγικά καμπς δημιούργησαν αφενός την έννοια του μεταπολεμικού «πρόσφυγα» ως κατηγορία και αντικείμενο γνώσης και αφετέρου τη δημιουργία μιας νέας τάξης ανθρώπων όπως διοικητές, γραφειοκράτες, ιατροί, θεραπευτές, ακαδημαϊκοί, δημοσιογράφοι, συγγραφείς αλλά και οι ίδιοι οι πρόσφυγες οι οποίοι είτε ήρθαν να εκπαιδευτούν στην αρωγή άλλων προσφύγων είτε κατείχαν «γνώσεις» σχετικά με τους πρόσφυγες (Malkki 1995b, σ. 498). Την ίδια ώρα, η επιτακτική «κοινή» ηθική του «ανθρωπισμού» (Fassin 2012, σ. 244) επιβάλλει την παροχή βοήθειας στους πρόσφυγες με έναν ισοπεδωτικό τρόπο, σαν αυτοί να είναι γυμνές και ανώνυμες ζωές, αγνοώντας τον βίο τους ως αναβαθμισμένη ποιοτικώς ζωή του πολίτη (Agamben [1995] 2005, σ. 197).

Όταν συγκροτήθηκε το καμπ του Ελαιώνα, βρέθηκαν εκεί ιατροί, νοσηλεύτριες/ές, κοινωνικοί λειτουργοί, ψυχολόγοι, εκπαιδευτικοί, διοικητικοί υπάλληλοι, αστυνομικοί, υπάλληλοι γενικών καθηκόντων αλλά και διερμηνείς (συχνά κάτοικοι της Αθήνας από τις χώρες προέλευσης των προσφύγων). Οι παραπάνω εργάζονταν είτε ως δημόσιοι υπάλληλοι είτε ως συμβασιούχοι των κρατικών φορέων ή των ποικίλων ΜΚΟ ή και ως εθελόντριες/ές. Παρούσα στον Ελαιώνα ήταν η Ύπατη Αρμοστεία του ΟΗΕ, για να προστεθούν εν συνεχεία και τα γραφεία του ΔΟΜ (Διεθνής Οργανισμός Μετανάστευσης) και του EASO (European Asylum Support Office). Ποικίλες ΜΚΟ είτε εντόπιες είτε από το εξωτερικό ξεκίνησαν να δραστηριοποιούνται στον χώρο παρέχοντας εκπαιδευτικά προγράμματα κυρίως εκμάθησης γλωσσών και ποικίλα προγράμματα απασχόλησης παιδιών, υπηρεσία διερμηνείας αλλά και άλλες κοινωνικές υπηρεσίες. Το ΚΕΕΛΠΝΟ αλλά και οι Γιατροί Χωρίς Σύνορα παρείχαν ιατροφαρμακευτικές υπηρεσίες. Υπήρχαν

¹² [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2018/623563/EPRS_BRI\(2018\)623563_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2018/623563/EPRS_BRI(2018)623563_EN.pdf)

ακόμα και εθελοντικές ΜΚΟ, οι οποίες επισκεύαζαν ποδήλατα ή έφτιαχναν κάποια βασικά επίπλα όπως τραπέζια, παπουτσοθήκες, ράφια και άλλα αντικείμενα καθημερινής χρήσης για τις οικογένειες. Η διανομή συσκευασμένου φαγητού πραγματοποιούνταν από τον Ερυθρό Σταυρό. Υπήρχαν ακόμα και εργαζόμενες/οι για τον έλεγχο της εύρυθμης λειτουργίας των πλυντηρίων ρούχων κοινής χρήσεως που είχαν τοποθετηθεί σε συγκεκριμένο χώρο στο καμπ. Επιπλέον οργανώσεις οι οποίες δεν είχαν γραφεία στο καμπ έρχονταν για παροχή βοήθειας ή τεχνογνωσίας. Για παράδειγμα, όπως έλεγαν οι συνομιλήτριές μου, υπήρχαν οργανώσεις που ασχολούνταν με την υγεία των βρεφών, που έρχονταν τακτικά, μετρούσαν και ζύγιζαν τα βρέφη και έδιναν συμβουλές στις μητέρες για τον θηλασμό και τη διατροφή τους. Άλλες οργανώσεις πρόσφεραν μαθήματα τέχνης και μουσικής ή τεχνικές γνώσεις για την ένταξη των κατοίκων στην αγορά εργασίας.

Η Pana Feldman (2012, σ. 157) βασισμένη στον Φουκώ σημειώνει ότι η ανθρωπιστική βοήθεια είναι βιοπολιτική καθώς αφορά την ευημερία των πληθυσμών, την ανάπτυξη τεχνικών παρακολούθησης και διαχείρισης της πρόσληψης θερμίδων, δεικτών υγείας, μορφωτικού επιπέδου και κοινωνικής ευημερίας. Ο Ελαιώνας είναι ο χώρος όπου ρυθμίζεται από κρατικούς και μη φορείς η ζωή του συγκεκριμένου πληθυσμού, όπου τα υλικοτεχνικά αγαθά, οι δείκτες υγείας, η μόρφωση, η εργασία παρακολουθούνται στενά και είναι αντικείμενο διαχείρισης από το κράτος και τις ΜΚΟ.

Όταν ξεκίνησα την έρευνα το 2019, πολλοί από τους φορείς και τις ΜΚΟ που υπήρχαν το 2015 είχαν φύγει και είχαν δώσει τη θέση τους σε άλλες. Η Ύπατη Αρμοστεία του ΟΗΕ και οι Γιατροί Χωρίς Σύννορα δεν ήταν πια στον Ελαιώνα και υπήρχαν λίγες ΜΚΟ μετρημένες στα δάχτυλα. Ωστόσο, το Υπουργείο Παιδείας είχε δυναμική παρουσία με ένα νηπιαγωγείο αλλά και τμήματα εκπαίδευσης για μικρούς και μεγάλους. Τα κόνεξ του Υπουργείου Παιδείας ήταν περιφραγμένα και υπήρχε πόρτα που έκλεινε. Τα δε παιδιά μεταφέρονταν καθημερινά με σχολικά λεωφορεία από το καμπ στα σχολεία τους καθώς η πρόσβαση στις σχολικές μονάδες δεν ήταν εύκολη. Επίσης ένα σημαντικό ζήτημα ήταν η παροχή επιδόματος στους πρόσφυγες, ένα πρόγραμμα που διαχειριζόταν κυρίως η Ύπατη Αρμοστεία του ΟΗΕ. Το επίδομα ήταν στην καλύτερη περίπτωση μεταξύ 450- 550 Ευρώ για μία οικογένεια με τέσσερα μέλη και άνω. Με τη χορήγηση επιδόματος σταμάτησε και η διανομή έτοιμων γευμάτων στον Ελαιώνα.

Για όλες αυτές τις οργανώσεις, προϋπόθεση της παροχής υπηρεσιών ήταν να κάνουν καταγραφή των «επωφελομένων», όπως ονομάζονταν από τις ανθρωπιστικές ή και κρατικές υπηρεσίες που παρείχαν την ανθρωπιστική βοήθεια, να συγκροτούν συνεχώς τα ιστορικά τους, να καταγράφουν τις ανάγκες. Αν και καταγράφονταν ολόκληρες λίστες και δημιουργούνταν ολόκληροι φάκελοι ιστορικών και αναγκών για κάθε περίπτωση, ο όρος «επωφελομένη/ος» ακούγεται προκλητικά στο αυτί της ανθρωπολόγου καθώς καταρχήν επιμένει στην ισοπεδωτική ανωνυμία της γυμνής ζωής (Agamben [1995] 2005), όπου στοιχεία της ταυτότητας δεν επηρεάζουν την παροχή υποστήριξης για τη διατήρηση των θυμάτων (ασφάλεια, υγεία, τροφή) (Agiar 2002, σ. 322). Επιπλέον, κρύβει ύπουλα την ασυμμετρία, η οποία σύμφωνα με την Barbara Harrell-Bond (2002, σ. 53) είναι ενσωματωμένη στη σχέση των προσφύγων με τους παρόχους της ανθρωπιστικής βοήθειας. Οι κάτοικοι του Ελαιώνα είναι αιτούσες/αιτούντες άσυλο και δεν έχουν νόμιμο καθεστώς. Από αυτή την άποψη δεν θεωρούνται πολίτες με δικαιώματα όπως οι άλλοι παίκτες στον χώρο του καμπ. Αυτή η άνιση σχέση καταγράφεται με ανάγλυφο τρόπο στα λεγόμενα των συνομιλητριών μου όταν έλεγαν ότι για να λάβουν οποιαδήποτε υπηρεσία, θα έπρεπε να επαναλαμβάνουν επανειλημμένα τα στοιχεία τους και τις ιστορίες τους σε κάθε πάροχο που βρισκόταν στο καμπ:

«Σήμερα, από το πρωί μέχρι το μεσημέρι καθόμουν στη σειρά για να πω ότι χρειάζομαι δικηγόρο. Με κράτησαν έξω αλλά δεν υπήρχε και κανείς μέσα. Απλά βαριούνταν. Αφού είδαν ότι δε φεύγω με φώναζαν μέσα. Μου έκαναν ένα σωρό ερωτήσεις, «και τι το θες το δικηγόρο; και όχι δε χρειάζεσαι δικηγόρο για να δεις γιατί δεν ήρθε η απάντηση για το αίτημά σου. Να περιμένεις..έλα αύριο ξανά.» αύριο, αύριο, αύριο... αφού επέμενα και τους έπεισα, άρχισαν πάλι από την αρχή να με ρωτάνε στοιχεία....αφού τα έχω πει χιλιάδες φορές...μετά γύρισα στο κόνεζ, ήρθαν δύο κοπέλες η μία μετά την άλλη. Η μία ήταν για το επίδομα. Έπρεπε να της απαντήσω στις ερωτήσεις γιατί αλλιώς δε θα είχαμε και λεφτά να φάμε. Πάλι απ' την αρχή: « Πόσα άτομα είστε; Μήπως έφυγε κάποιο μέλος; Τώρα πείτε μου πόσα μέλη είναι στη Γερμανία;...» Μετά ήρθε η άλλη για να μου πει ότι κάνουν μία γιορτή για τις γυναίκες αλλά είπε ότι πρέπει να δώσω στοιχεία γιατί μετά θα δώσουν δώρα λέει στα παιδιά μου. Δεν κατάλαβα ακριβώς τι, αλλά σκέφτηκα αφού δίνουν δώρο στα παιδιά ας πάω αν και βαριόμουν. Ε, τη τρίτη φορά που χτύπησε η πόρτα απλά έκανα πως λείπω. Δεν αντέχω, θέλω να ξεχάσω το Ιράν και το Αφγανιστάν λέμε...συνέχεια σε ρωτάνε από πού

είσαι; Κάθε φορά που πας σε αυτές τις οργανώσεις ρωτάνε τα ίδια και τα ίδια: « Πώς σε λένε; Από πού είσαι; Ποιος είναι η μάνα σου ο πατέρας σου; Πόσα άτομα είστε; Πόσων χρονών είναι τα παιδιά; Είσαι έγκυος; Έχεις κάποια χρόνια νόσο; Χάσατε κάποιο μέλος στη διαδρομή;...ένα σωρό ερωτήσεις κάνουν και στο τέλος φτάνουν να με ρωτήσουν τι θέλω. Απορώ αν ακούνε καν τι θέλω...γιατί οι Ευρωπαίοι έχουν τέτοια μανία με τα χαρτιά και τη γραφειοκρατία;!»

Ra'nā, Αφγανή μητέρα

« Αυτό είναι το χαρτί για το ραντεβού μου. Αν δεν το πάρω μαζί δε θα με δεχτούν στο νοσοκομείο. Το άλλο χαρτί μου το έδωσε η δικηγόρος, δεν ξέρω τι είναι αλλά πρέπει να το κρατήσω. Όλος αυτός ο φάκελος είναι τα χαρτιά που έχω μαζέψει αυτά τα τέσσερα χρόνια. Στην Ευρώπη μπαίνουν παντού πρώτα τα στοιχεία σου, τα χαρτιά σου και μετά εσύ». Ύστερα, μιλώντας ειρωνικά και δείχνοντας έναν φάκελο γεμάτο από έγγραφα λέει: «Μη νομίζεις! Όλα αυτά τα έχω μαζέψει περιμένοντας ώρες σε τεράστιες ουρές, πίσω από τις πόρτες εδώ στον Ελαιώνα και έξω στις υπηρεσίες. Λες και έγινε κάτι τόσα χρόνια! Πήγαινε-έλα, πήγαινε-έλα...ακόμα εδώ είμαστε».

Mahīn, Ιρανή μητέρα

Οι περιγραφές των συνομιλητριών μου αναδεικνύουν το πώς η συγκέντρωση του πληθυσμού, ο οποίος δεν ανήκει ούτε «εδώ» ούτε «εκεί», αναπαράγει τη γραφειοκρατική κατηγορία του πρόσφυγα μέσα από τις λίστες, τα χαρτιά, τους φακέλους και την αέναη καταγραφή των στοιχείων τους και υπό αυτή την έννοια έχει έντονα τον χαρακτήρα ενός χώρου της «ανθρωπιστικής διακυβέρνησης» (Agier 2011). Στον Ελαιώνα, η φροντίδα πάντα προϋποθέτει και συνοδεύεται από τον έλεγχο και εξουσία των παροχών της.

Αυτός ο ανθρωπισμός συχνά προβαλλόταν και σε επίσημες/ους επισκέπτριες/ες των δυτικών χωρών και για αυτό όποτε υπήρχε επίσκεψη, όπως λένε οι συνομιλήτριές μου, έπρεπε να καθαρίσουν τον χώρο και να βάλουν τάξη στα πράγματα στους κοινούς και δημόσιους χώρους, εξού και έλεγαν ότι η «βιτρίνα» καθάρισε, υπονοώντας ότι υπάρχει και το «πίσω» από τη «βιτρίνα», για το οποίο μάλλον δεν ενδιαφέρονται οι επισκέπτριες/τες.

Στον Ελαιώνα συχνά υπήρχαν ουρές από κατοίκους που περίμεναν σε διάφορα σημεία μπροστά στην πύλη, στο ιατρείο, στην κοινωνική υπηρεσία και όπου παρέχονταν

υπηρεσίες, αγαθά πρώτης ανάγκης ή και ρούχα. Αλλά και γενικώς είναι ένα καμπ όπου οι κάτοικοι περιμένουν να λάβουν απάντηση για τα αιτήματα ασύλου ή οικογενειακής επανένωσής τους. Ο Shahram Khosravi (2018, σ. 40) αναφέρει ότι στις σύγχρονες κοινωνίες ο χρόνος συνδέεται με την επιτυχία και το χρήμα και αποτελεί μορφή κεφαλαίου. Επομένως, όπως λέει ο ίδιος, μπορεί να εξοικονομηθεί, να σπαταληθεί ή να κλαπεί. Οι εξαναγκαστικές αναμονές των αιτούντων ασύλου του Ελαιώνα υπό αυτή την έννοια αποτελούν κλοπή του χρόνου τους από φορείς που τους κρατούν σε αναμονή. Το καταστροφικό επακόλουθο αυτής της «ληστείας», σύμφωνα με τον Khosravi, είναι να διατηρούνται οι άνθρωποι σε επαναλαμβανόμενους κύκλους, να διατηρούνται σε μία αέναη κίνηση μπρος και πίσω, μία ελεγχόμενη κίνηση εν μέσω προσωρινότητας, κάτι το οποίο εκφράζεται ως «επιστροφή στο σημείο μηδέν» (σ. 41) και αντανακλάται στις αναφορές της συνομιλήτριάς μου με το «*πάλι απ' την αρχή*». Αυτή είναι μία εμπειρία όπου κανείς κινείται συνεχώς αλλά δε φτάνει ποτέ και υπό αυτή την έννοια, υποστηρίζει ο Khosravi (σ. 41), είναι μία εμπειρία του μη-γίγνεσθαι σε αυτό που θεωρείται «η κανονική πορεία της ζωής», όπως λέει και η Mahīn «*Λες και έγινε κάτι τόσα χρόνια! Πήγαινε-έλα, πήγαινε-έλα...ακόμα εδώ είμαστε. Κανείς δε βοηθά*». Ακόμα στο σημείο μηδέν.

Στην αντίληψη όλων των συνομιλητριών μου, όπως έλεγαν επανειλημμένα, το καμπ δεν είναι ασφαλές (*amn nīst*), δεν έχει τίποτα να προσφέρει (*kamp hīchī nadāre ké bedé*) και δεν παρέχει καμία βοήθεια (*hīch komakī nemīkoné*). Ακόμα και αν έχουν ένα μέρος να κοιμηθούν το βράδυ, ακόμα και όταν εργάζονται τόσα άτομα πολλές ώρες μέσα και έξω από το καμπ για να προμηθεύονται τα βασικά αγαθά πρώτης ανάγκης. Σύμφωνα με την Elizabeth C. Dunn (2017) οι εκτοπισμένοι αντιμετωπίζουν ένα υπαρξιακό δίλημμα (και όχι τόσο υλικοτεχνικό) καθώς ο κόσμος που κάποτε γνώριζαν, συμπεριλαμβανομένων ανθρώπων, αντικειμένων, τόπων, δομών και πρακτικών που επιστρατεύονταν για να δημιουργήσουν νόημα δεν υπάρχουν πια. Στους νέους τόπους προσπαθούν να ανασυγκροτήσουν αυτό το νόημα. Σύμφωνα με την ίδια, η ανθρωπιστική τάξη που δημιουργούν τα κράτη-αρωγοί τους εμποδίζει να ξαναχτίσουν «κανονικές» για αυτές/ούς συνθήκες ζωής με ανθρώπους, τόπους και αντικείμενα που ανασυγκροτούν έναν κόσμο αρκετά σταθερό, εντός του οποίου να μπορούν να δρουν (σ. 5). Ως εκ τούτου, η ανυπαρξία (*nothingness*) αποτελεί το κεντρικό χαρακτηριστικό της ζωής στην ανθρωπιστική συνθήκη

(σ. 93) και παρατηρείται επίσης στη ζωή των κατοίκων του Ελαιώνα όπως φαίνεται από τις παραπάνω αναφορές τους.

Φαίνεται ότι όχι μόνο οι ανθρωπιστικές οργανώσεις που λειτουργούν στον Ελαιώνα δημιουργούν την ανυπαρξία κρατώντας τις/τους κατοίκους στο σημείο μηδέν αλλά και ο ίδιος ο χώρος του Ελαιώνα, συγκεκριμένα το κόνεζ, δεν επιτρέπει να πραγματοποιηθεί η επανασυγκρότηση του νοήματος. Οι συνομιλήτριές μου περιγράφουν τον χώρο λέγοντας ότι:

«...στον Ελαιώνα όλα είναι πρόχειρα φτιαγμένα, προσωρινά, πλαστικά και πλαστά...στον χώρο βρίσκονται άσχετα άτομα μεταξύ τους. Γι' αυτό και ξαφνικά μπορεί να καταστραφούν τα πάντα. Ξαφνικά χτυπάνε την πόρτα σου και σου φέρνουν μία οικογένεια για να συγκατοικήσεις μαζί της. Με κοινή κουζίνα και κοινό μπάνιο εδώ μέσα, χωρίς διαχωριστικά και πόρτες ανάμεσα στα δωμάτια. Όταν παραπονιέσαι, η απάντηση είναι: «Εδώ δεν είναι ιδιωτικός χώρος και σπίτι. Ανήκει στο κράτος και εμείς αποφασίζουμε ποιος θα μείνει πού». Πες ότι τα βρίσκεις με το συγκάτοικο, αλλά αφού ο κόσμος φεύγει συνέχεια... Σου φέρνουν όλο και καινούργιες οικογένειες. Δε μπορώ μετά από όσα έχω περάσει με τέτοια νευρική κατάσταση να υποταχτώ στο κοντό και το μακρύ του καθενός που μου φέρνουν εδώ μέσα (bé farmāyeshāt e harkī ké mīārand gūsh konam).»

Parī, Αφγανή μητέρα

«...τα κόνεζ δεν είναι σπίτι. Είναι μεταλλικά, το καλοκαίρι πυρώνουν, αν πιάσεις το μέταλλο καίει και τον χειμώνα είναι παγωμένα όσο και αν τα ζεσταίνεις, Έφυγαν πια η Farībā και η Sheīdā από το διπλανό δωμάτιο και από τότε μου φαίνεται το δωμάτιο ακόμα πιο κρύο...δε μπορείς να καλέσεις κόσμο εδώ, είναι μικρός ο χώρος. Υπάρχει μία νέα οικογένεια στο άλλο δωμάτιο που ήρθε εχτές, είναι μία κυρία Ιρανή με τον άνδρα της αλλά δε μπορώ τώρα να φορέσω σορτς ούτε εδώ μέσα. Δεν ξέρεις ποτέ! Εδώ δε μπορείς εύκολα να ξέρεις τον κόσμο».

Sīmā, Ιρανή μητέρα

«...τα δωμάτια είναι σε ύψος, είσαι στον αέρα, όταν περπατάς κάνει θόρυβο, το κανονικό δωμάτιο δεν κάνει θόρυβο. Εκεί ακούς τις φωνές των παιδιών σου. Τα σώματά

μας έχουν ανάγκη από χώμα, καταλαβαίνεις τώρα, πάτωμα σπιτιού εννοώ, να μένουμε σε σπίτι να έχουμε την ζωή μας στα χέρια μας».

Zarrīn, Αφγανή μητέρα

Οι έμφυλοι κώδικες συμπεριφοράς και ντυσίματος στον οικιακό χώρο, τον οποίο οι Ιρανές αλλά και οι Αφγανές συνομιλήτριές μου συχνά αναφέρουν, περιορίζουν τις συνομιλήτριές μου. Το σπίτι δεν εννοιολογείται στην αντίληψη των συνομιλητριών μου αλλά και από τη βιβλιογραφία (Carsten & Hugh-Jones 1995, Howell 2003b) μόνο ως καταφύγιο, όπως οι αρχές του καμπ υπογραμμίζουν καθημερινά και εμμονικά στους κατοίκους. Αποτελείται επίσης και από τους ανθρώπους, όχι απαραίτητα συγγενικά πρόσωπα, με τους οποίους μπορούν εντός του να συγκροτήσουν οικείες και «ζεστές» σχέσεις που συνεπάγονται και μία κατανόηση του χώρου ως ζεστού και οικείου. Ενώ οι φορείς της ανθρωπιστικής βοήθειας υπογραμμίζουν και υπενθυμίζουν με τους λόγους και τις πρακτικές τους την προσωρινότητα και το μη-ανήκειν στις/στους κατοίκους, αυτό που λένε οι συνομιλήτριές μου είναι η δυνατότητα να δημιουργούν έναν κόσμο όπου ξέρουν πού πατάνε, όπου οι ίδιες έχουν τον έλεγχο. Ωστόσο, οι συνθήκες του καμπ, ή όπως χρησιμοποιούν χαρακτηριστικά την φράση *sharāyet e /vaz'iat e kamp*, είναι τέτοιες που δε απαντούν στο υπαρξιακό αυτό ζήτημα των συνομιλητριών μου.

Όπως αναφέρει η Pana Feldman (2015) για τις ανθρωπιστικές οργανώσεις και τους κυβερνητικούς φορείς στα παλαιστινιακά στρατόπεδα, γεγονός το οποίο ισχύει και στον Ελαιώνα, οι πρόσφυγες αντιμετωπίζονται ως λήπτες της ανθρωπιστικής βοήθειας, το καμπ παρατηρείται μέσα από τον φακό της προστασίας και της ανάπτυξης και αξιολογείται σε σχέση με αυτούς τους στόχους. Η ίδια παρατηρεί ότι ο μόνος αποδεκτός τρόπος ζωής για τους πρόσφυγες σύμφωνα με αυτούς τους φορείς είναι αυτός του απολιτικού θύματος που πρέπει να προσπαθεί να βελτιώνεται συνεχώς ώστε να σταματήσει κάποια στιγμή να είναι πρόσφυγας (σ. 2). Ωστόσο, οι ίδιοι οι κάτοικοι του Ελαιώνα δε βλέπουν τους εαυτούς τους με αυτό το μάτι αλλά προσπαθούν πρώτα να βρουν το νόημα στη ζωή.

Ο Ελαιώνας δεν αποτελεί μόνο τον χώρο της ανθρωπιστικής διακυβέρνησης, της βιοπολιτικής, της γυμνής ζωής, της εξαίρεσης, της παρατεταμένης διαμονής, της αβεβαιότητας, της επισφάλειας, της περιθωριακότητας και της ανυπαρξίας. Σημασία έχει να δούμε επίσης τι κάνουν οι πρόσφυγες εντός αυτού του ανθρωπιστικού χώρου και

καθεστώς. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να σκεφτούμε πέρα από την «πολιτική της ζωής» και την «πολιτική του βιώματος» (Feldman 2012, σ. 157).

Οι άνθρωποι στο καμπ προσπαθούν να συγκροτήσουν το νόημα στις ζωές τους με πολλαπλούς τρόπους και μακριά από τις έννοιες της «παθητικότητας και του θύματος» (Peteet 2005). Στο πλαίσιο της κοινωνικής παραγωγής του χώρου, προσπαθούν να οικειοποιούνται τον χώρο του καμπ βάζοντας γλάστρες και φυτά, καρέκλες και τραπέζια μπροστά στο κόνεξ, κάτω από τις τέντες που είχαν φτιάξει για να κάνουν σκιά και να εμποδίζουν τον ήλιο και τη βροχή. Εκεί κάθονται και πίνουν τσάι καμιά φορά οι γειτόνισσες/γειτόνες με τις/τους οποίες/ους συνδέονται μαζί στην κοινή βάση που χαρακτηρίζεται από « [...] την αμφισημία του μέλλοντος και την αβάσταχτη παλινδρόμηση μεταξύ ελπίδας και απόγνωσης, χάους και σταθερότητας, ομοιότητας και διαφοράς, ασφάλειας και ρίσκου» (Peteet 2005, σ. 130). Τους συνδέουν η ιστορία του ταξιδιού, οι καθημερινές διαδρομές σε κοινά μέρη και υπηρεσίες για τις υποθέσεις ασύλου ή οικογενειακής επανένωσης, η ελπίδα τους για θετική απάντηση που μετατρέπεται σε απογοήτευση και απόγνωση κάθε φορά, το χάος του καμπ και της γραφειοκρατίας και η σταθερότητα της προσωρινότητας, πολιτισμικές ομοιότητες και διαφορές που ανακαλύπτουν όντας σε εγγύτητα στον χώρο του καμπ.

Οι φαρσόφωνες/οι συχνά αποκαλούν τους χώρους ανάμεσα στις σειρές των κόνεξ *kūché* που σημαίνει τα πιο μικρά δρομάκια ή τα σοκάκια σε μία γειτονιά: *kūché bālaī* (ο επάνω δρόμος), *kūché pāīnī* (ο κάτω δρόμος). Ή μετά από τη λέξη *kūché* έβαζαν το όνομα κάποιου προσώπου από τους κατοίκους του συγκεκριμένου δρόμου, πρόσωπο με το οποίο είχαν κάποια σχέση. Τα σοκάκια ήταν συνδεδεμένα με τα πρόσωπα που έμεναν εκεί και αυτό αντανακλώνταν στον τρόπο προσανατολισμού στον χώρο του καμπ, ενώ για τις/ους εργαζόμενες/ους υπήρχαν μόνο τα κόνεξ και οι αριθμοί πάνω στις πόρτες A1, A2,..., B1, B2,..., Γ1, Γ2,...μέχρι τα κόνεξ στη σειρά I.

Σε ένα από τα σοκάκια οι Αφγανοί κάτοικοι έφτιαζαν ένα φούρνο για να ψήνουν το ψωμί που έφτιαχναν οι γυναίκες. Εντός του καμπ και των χρωματιστών κόνεξ υπήρχαν μαγαζιά που δούλευαν ακόμα και με πίστωση, κουρεία, κομμωτήρια, χώροι τατουάζ, έθνικ φαστ φούντ κ.ο.κ.

Μέσα δε στον οικιακό χώρο, θα μπορούσε κανείς να δει έναν χειροποίητο καναπέ, τραπέζι και τηλεόραση που μετέτρεπαν το δωμάτιο σε μικρό σαλονάκι. Δεν υπήρχε κόνεξ

που να επισκέφτηκα και να μην είχε χαλί όπως συνηθίζεται στο Ιράν αλλά και όπως μου είπαν οι συνομιλήτριές μου και στο Αφγανιστάν. Ακόμα και διακοσμητικές εικόνες και ρολόγια στον τοίχο και βιτρίνες με διακοσμητικά αντικείμενα και πορσελάνες, πιατέλες και μπιμπελό, συρταριέρες, φούρνοι, χύτρες και δαντελένιες κουρτίνες. Αντικείμενα που μπορεί να δει κανείς και σε αστικά σπίτια των χαμηλότερων στρωμάτων στο Ιράν. Πολλά από τα αντικείμενα που βρίσκονται στο οικιακό χώρο, τα αγόραζαν σε φτηνές τιμές από το παζάρι των ρακοσυλλεκτών ή τα έβρισκαν στους κάδους απορριμμάτων και τα έφερναν, τα διόρθωναν και τα χρησιμοποιούσαν. Κάποια τα αποκτούσαν στο ίδιο παζάρι ανταλλάσσοντάς τα με συσκευασμένες τροφές που τους έδιναν οι ανθρωπιστικές οργανώσεις όπως κέικ, μπισκότα, κρουασάν. Αυτές οι ανταλλαγές ήταν και μία νέα οικονομική δραστηριότητα μερικών συνομιλητριών μου. Οι συνομιλήτριές μου προσπαθούσαν να βρουν ποιες οργανώσεις παρέχουν συσκευασμένες τροφές είτε εντός του καμπ είτε στο κέντρο της πόλης ώστε να πηγαίνουν παρέα και να περιμένουν μαζί στις σειρές σε αυτές τις οργανώσεις για να συλλέξουν τις συσκευασμένες τροφές και να τις ανταλλάξουν με άλλα υλικά πρώτης ανάγκης ή με αντικείμενα. Με αυτό τον τρόπο, γίνονταν και σταθεροί πελάτες του παζαριού αλλά και πολλοί δικτυώνονταν μεταξύ τους για πληροφορίες σχετικά με τις οργανώσεις που παρείχαν υλική βοήθεια πέρα από το καμπ. Επίσης, κατά τη διάρκεια της αναμονής στις ουρές αντάλλασσαν πληροφορίες και συμβουλές σχετικά με φλέγοντα ζητήματα όπως τη γραφειοκρατία και τις διαδικασίες στις υποθέσεις ασύλου, αλλά και τη μετακίνηση προς βορειοευρωπαϊκές χώρες με τη μεσολάβηση διακινητών. Με αυτό τον τρόπο, υλικά αγαθά και άτομα εντός και εκτός του καμπ και των κόνεξ συνδέονταν μεταξύ τους, καθώς μαζί τους κυκλοφορούσαν και πληροφορίες, ειδήσεις και φήμες.

Επομένως, μπορεί οι κρατικοί και μη φορείς που παρέχουν ανθρωπιστική βοήθεια να συμβάλλουν στην αναπαραγωγή της φιγούρας του πρόσφυγα ως θύμα, η παρατήρηση, όμως, της καθημερινότητας στο καμπ αναδεικνύει ότι τα άτομα προσπαθούν να ξεπεράσουν τα εμπόδια και τα όρια που τους επιβάλλονται. Συνεπώς, πρόκειται για έναν χώρο δυναμικό, εντός του οποίου οι κάτοικοι προσπαθούν να ξεπεράσουν τα εμπόδια για κοινωνική αλλά και γεωγραφική κινητικότητα.

Ένα άλλο παράδειγμα που αναδεικνύει τη δράση ειδικά των συνομιλητριών μου ήταν η ικανότητα ορισμένων από αυτές να διαπραγματεύονται με τις αρχές το ζήτημα της

συγκατοίκησης. Συγκεκριμένα, η Bānū, η Αφγανή μητέρα συνομιλήτριά μου, η οποία είχε μία έφηβη κόρη, δεν επέτρεψε την τοποθέτηση ενός Ιρανού κυρίου με τον έφηβο γιο του στο δεύτερο δωμάτιο του κόνεξ της καθώς τέθηκε το ζήτημα της τιμής¹³ της οικογένειας:

«Μια μέρα γυρίζοντας στο κόνεξ είδα ότι είχε εγκατασταθεί ένας άντρας με τον γιο του στην ηλικία της κόρης μου, χωρίς να μας έχουν πει τίποτα. Δε μπήκα μέσα, έτρεξα αμέσως στον υπεύθυνο του καμπ και του διαμαρτυρήθηκα για το γεγονός ότι είχαν φέρει στο κόνεξ μας έναν άντρα με τον γιο του. Εκείνος μου απάντησε: «εδώ δεν είναι ιδιωτικό σπίτι». Εγώ επέμενα λέγοντάς του ότι έχω μια κόρη και έχεις βάλει μέσα δύο άντρες. Τι θα γίνει αν εγώ μια μέρα πρέπει να λείπω σε γιατρούς και η κόρη μου γυρίσει από το σχολείο και είναι μόνη της στο κόνεξ με δύο ξένους άντρες; Εκείνος είπε: «Τίποτα δεν πρόκειται να συμβεί». Του είπα ότι δεν θα επιτρέψουμε εμείς να συμβεί κάτι και να χάσουμε την τιμή μας (āberū-mūn beré)!

Τελικά, η Bānū κατάφερε η ίδια να βρει τη λύση προτείνοντας στη διοίκηση του καμπ να μεταφερθεί στο κόνεξ της ένα νιόπαντρο ζευγάρι (μακρινοί συγγενείς του συζύγου της) από ένα άλλο κόνεξ και να μεταφερθούν ο πατέρας με τον γιο στο κόνεξ όπου έμενε το ζευγάρι, πράγμα που έγινε δεκτό από τη διοίκηση.

Σε άλλες περιπτώσεις, οι συνομιλήτριές μου είχαν βοηθήσει να μείνουν στον Ελαιώνα πρόσφυγες που βρίσκονταν σε σκηνές έξω από το καμπ στο πεζοδρόμιο απέναντι από την πύλη ή και πρόσφυγες οι οποίες/οι είχαν βρεθεί στον δρόμο μετά από την εκκένωση των καταλήψεων στην Αθήνα στον επαύριο των εκλογών του 2019 και την ανάληψη της εξουσίας από τη ΝΔ. Πριν την αυστηροποίηση των μέτρων για την είσοδο στο καμπ του Ελαιώνα, φαίνεται πως, ως ένα βαθμό μερικές/οί κάτοικοι κατάφερναν να διαπραγματεύονται το ζήτημα της συγκατοίκησης στον ίδιο χώρο. Συγκεκριμένα, οι συνομιλήτριές μου έλεγαν ότι όταν οι κάτοικοι ενός κόνεξ έφευγαν για να συνεχίσουν το ταξίδι τους, έδιναν το κλειδί στις γειτόνισσες (συνομιλήτριές μου), τις οποίες εμπιστεύονταν, ώστε εκείνες να μπορούν να διαχειριστούν το άδειο κόνεξ με δύο τρόπους: είτε να φέρουν μία άλλη οικογένεια να μείνει εκεί, είτε να φυλάξουν το κόνεξ και να επιστρέψουν το κλειδί στους προηγούμενους κατοίκους, αν η απόπειρα των τελευταίων να φύγουν από την Ελλάδα ναυαγούσε.

¹³ Για την έννοια της τιμής και της ντροπής βλ. ενότητα 2.2.7.

Στην πρώτη περίπτωση, οι συνομιλήτριές μου, οι οποίες ήδη είχαν βρει υποψήφια άτομα για το άδειο κόνεξ, επικαλούμενες και οι ίδιες τον ανθρωπισμό ενώπιον των αρχών, τις/τους έφερναν μέσα για να πλυθούν και να ξεκουραστούν για μερικές ώρες πριν επιστρέψουν πάλι στον δρόμο. Μετά από μερικές μέρες τους εγκαθιστούσαν στο άδειο κόνεξ και στη συνέχεια οι νέοι κάτοικοι καταγράφονταν επισήμως.

Χαρακτηριστική ήταν επίσης η περίπτωση της Ιρανής Možgān, μόνης μητέρας με δύο ανήλικα παιδιά, που εγκατέστησε στο διπλανό της δωμάτιο δύο άστεγες φίλες της, οι οποίες μην έχοντας οικονομική υποστήριξη από οργανώσεις, έμεναν προηγουμένως σε μία κατάληψη στην Αθήνα. Όταν η Možgān εργαζόταν οι φίλες της πρόσφεραν φύλαξη στα παιδιά της, μαγειρεύαν και ήταν «...καλή παρέα αλλά και σαν αδελφές σε αυτές τις δύσκολες συνθήκες...» όπως έλεγε η ίδια.

Σχετικά με τις καθημερινές σχέσεις των κατοίκων με τις ανθρωπιστικές οργανώσεις εντός του καμπ, αυτές δεν περιορίζονταν μόνο σε σχέσεις «επωφελούμενων»-παροχών, αλλά συχνά αποκτούσαν κάποιον βαθμό οικειότητας. Αφγανές συνομιλήτριές μου μαγειρεύαν και πουλούσαν γεύματα σε μερικές/μερικούς εργαζόμενες/ους σε ΜΚΟ στο καμπ. Οι τελευταίοι αγόραζαν όχι μόνο από τα έθνικ φαστ φουντ αλλά και από τα μαγαζιά εντός του καμπ. Δεν αποκλειόταν να δημιουργηθούν και σχέσεις αγάπης μεταξύ τους. Σε άλλη περίπτωση, μία παλιά εργαζόμενη είχε στενή σχέση με μία από τις Ιρανές συνομιλήτριές μου σε σημείο που σχεδίαζε να γίνει η νονά του παιδιού της συνομιλήτριάς μου καθώς εκείνη είχε αλλάξει θρησκεία. Συχνά επισκεπτόταν τη συνομιλήτριά μου, μαγειρεύαν και έτρωγαν μαζί, μαζί πήγαιναν στις υπηρεσίες, μέχρι και συνομιλούσαν με τους συγγενείς της συνομιλήτριάς μου στην πατρίδα της μέσα από εφαρμογές όπως το WhatsApp. Μάλιστα, μέσα από αυτές τις καθημερινές συναναστροφές, οι δύο γυναίκες μάθαιναν η μία τη γλώσσα της άλλης.

Συνεπώς, από τη μία, το καμπ παραμένει ο χώρος της ανθρωπιστικής διαχείρισης των πιο ανεπιθύμητων πληθυσμών του κόσμου όπου η απολιτικοποίηση και η θυματοποίηση δημιουργεί το πρόβλημα της ταυτότητας (Agier, 2011). Από την άλλη, αυτός ο πυκνοκατοικημένος χώρος γίνεται ένα πεδίο συνάντησης, ανταλλαγής και μεταβολής των ταυτοτήτων και συγκρότηση υβριδικών ταυτοτήτων (ό.π.). Τα καμπ μπορούν επίσης να είναι οι τόποι κοινωνικοποιήσεων και πολιτικών κινητοποιήσεων (Agier 2011, Peteet 2005), πράγμα που φάνηκε ξεκάθαρα όταν οι κάτοικοι του Ελαιώνα

διαμαρτυρήθηκαν διαδηλώνοντας ενάντια σε απειλούμενο κλείσιμο του καμπ από την κυβέρνηση. Σε αυτές τις διαδηλώσεις απαιτούσαν τα ανθρώπινα δικαιώματά τους στο άσυλο, σε νομιμοποιητικά έγγραφα, στέγαση, εκπαίδευση και υγεία, ό,τι δηλαδή συνιστά την ταυτότητα ενός πολίτη. Μάλιστα οι διαδηλώσεις συνδέονταν και με παγκόσμια κινήματα όπως το Black Lives Matter.

2. Γονεϊκότητα και συγγένεια στο Αφγανιστάν και στο Ιράν: Ιστορικοθρησκευτικές καταβολές και πολιτικές διαδρομές

2.1 Η οικογένεια και η μητέρα του έθνους

Στο παρόν κεφάλαιο ο στόχος είναι να χαρτογραφήσουμε τις σημαντικότερες αλλαγές και μετατοπίσεις στο επίπεδο των ιδεών, των Λόγων, των κρατικών πολιτικών καθώς και τις επιπτώσεις τους στην οικογένεια, τη μητρότητα και τους έμφυλους ρόλους στο Αφγανιστάν και το Ιράν στη μετάβαση από το 19^ο στον 20^ο αιώνα. Οι Yanagisako και Collier (1987) αμφισβήτησαν τη διάκριση φύση-πολιτισμός και ότι το «αρσενικό» και το «θηλυκό» αποτελούν δύο δεδομένες φυσικές κατηγορίες, οι σχέσεις των οποίων δομούνται παντού στη βάση της διαφορετικότητάς τους. Προτείνουν τη μελέτη των συγκεκριμένων κοινωνικών και πολιτισμικών διαδικασιών μέσα από τις οποίες παράγονται τα πολιτισμικά νοήματα και ως συνέπεια οι άνδρες και οι γυναίκες καθίστανται διαφορετικοί (σ. 15).

Ξεκινώντας από αυτή την παραδοχή θα προσπαθήσω να αναφερθώ και εγώ στις διαδικασίες μέσα από τις οποίες οι έννοιες του φύλου, της μητρότητας και της οικογένειας μεταβλήθηκαν στο Ιράν και το Αφγανιστάν από την ανάδυση της έννοιας του έθνους και της προόδου στην αναφερόμενη περίοδο μέχρι και σήμερα. Ωστόσο, προκειμένου να κατανοήσουμε αυτές τις μετατοπίσεις, θα εκθέσω συνοπτικά τις αντιλήψεις που υφίσταντο στους προγενέστερους αιώνες αλλά και τις συνέχειες και ασυνέχειές τους που χαρακτηρίστηκαν επιλεκτικά ως «νεωτερικότητα» ή δείγμα «καθυστέρησης».

Όπως αναφέρει η κοινωνιολόγος, Vida Nassehi-Behnam (1985), βασισμένη στα δοκίμια της ηθικής του 12^{ου} και 13^{ου} αιώνα, γραμμένα από φιλοσόφους και θεολόγους του ισλαμικού κόσμου¹⁴, το κίνητρο για τη δημιουργία της οικογένειας έγκειτο στη διατήρηση της περιουσίας, την απόκτηση απογόνων, την ικανοποίηση του πάθους και την απόκτηση οικειότητας με μία γυναίκα. Ο όρος «οικογένεια/family» (*khānevāde*) στα κείμενα ηθικής, όπως λέει η ίδια, παρέπεμπε σε οικιακή ομάδα/νοικοκυριό και όχι μόνο σε πυρηνική

¹⁴ Τα δύο κείμενα στα οποία ειδικά αναφέρεται η Nassehi-Behnam, 1985 είναι αυτά του Nasīr al-Dīn Tūsī και του Al-Ghazālī. Ο Nasīr al-Dīn Tūsī, ήταν Πέρσης και Σίιτης φιλόσοφος και θεολόγος του 13ου αιώνα ο οποίος μιλά για ζητήματα ηθικής στο βιβλίο του *Akhlāq-e Nāsiri* (Νασιρική ηθική). Ο Mohammad Al-Ghazālī ήταν Πέρσης και Σουνίτης θεολόγος, νομικός, φιλόσοφος και μυστικιστής του 12ου αιώνα με το σημαντικό έργο του περί ηθικής *Kimiya-ye sa'adat* (Ελιξίριο της ευτυχίας). Για επιπλέον παρόμοια δοκίμια βλ. Najmabadi (1998, σ. 115).

οικογένεια όπου ζούσαν μόνο ένα ζευγάρι και τα παιδιά τους. Το νοικοκυριό (*manzel*) δήλωνε μία συγκεκριμένη μορφή συνεργασίας μεταξύ ενός άνδρα και μιας γυναίκας, γονέων και παιδιών, κυρίου και υπηρετών, ενός σπιτιού και μίας περιουσίας, ακόμα και όταν το σπίτι ήταν μία σκηνή. Συνεπώς, σύμφωνα με την Nassehi-Behnam η συνεργασία μεταξύ ατόμων είτε αυτά είχαν σχέσεις αίματος είτε όχι καθώς και τα υλικά αγαθά και τα μέσα επιβίωσης αποτελούσαν στοιχεία μεγάλης σημασίας στη συγκρότηση της οικογένειας (σ. 557).

Την ίδια εποχή αλλά και μέχρι τις αρχές του 18^{ου} αιώνα, ο πατέρας θεωρείτο ο ιδρυτής, προστάτης και υπεύθυνος της διαχείρισης του οικιακού χώρου, συμπεριλαμβανομένων της περιουσίας, των συζύγων, των παιδιών, των υπηρετριών/ών, των σκλάβων καθώς και υπεύθυνος της πειθάρχησης, της διαπαιδαγώγησης, της μόρφωσης των παιδιών, της εκμάθησης δεξιοτήτων (συγκεκριμένα των αγοριών) και της ονοματοδοσίας τους (Nassehi-Behnam 1985, Najmabadi 1998). Η Afsaneh Najmabadi (1998, σ. 92) βασισμένη σε παρόμοια κείμενα αναφέρει ότι ο πατέρας, και όχι απαραίτητα η γυναίκα που γέννησε το παιδί¹⁵, η βιολογική δηλαδή μητέρα, θεωρείτο υπεύθυνος για την ανατροφή, εκπαίδευση, φυσική και πνευματική ανάπτυξη των τέκνων. Η μητέρα παρείχε απλώς τη μήτρα ως δοχείο για αναπαραγωγή και η σχέση της με τα παιδιά ήταν μια σχέση σωματικής φύσεως (*physical nature*), διότι τα παιδιά βίωναν αυτή τη σχέση από τη γέννηση και για αυτό τον λόγο θεωρείτο ότι είχαν κλίση προς τη μητέρα (Nassehi-Behnam 1985, σ. 557). Η μητρότητα, αποδιδόταν κυρίως στην κυοφορία, το πρώτο στάδιο κατά το οποίο ένας άνθρωπος αποκτά χαρακτήρα (Najmabadi 1998). Η μητέρα σε αυτή την περίοδο μεταβιβάζει τον δικό της χαρακτήρα στο έμβρυο και με αυτό τον τρόπο συγκροτούνται τα θεμέλια του χαρακτήρα και των ηθικών αξιών του τέκνου στη μήτρα της (ό.π.). Γι' αυτό έχει μεγάλη σημασία η επιλογή της συζύγου. Η σωστή γυναίκα και η καλύτερη όλων των συζύγων είναι αυτή η οποία είναι προικισμένη με ευφυΐα, ευσέβεια, υπομονή, σεμνότητα, αγνότητα, αυτοκυριαρχία, οξυδέρκεια, μετριοπάθεια, ομορφιά, τρυφερότητα, αγάπη, γονιμότητα, παρθενία, ικανότητα να προστατεύει την τιμή της ομάδας και να τρέφει σεβασμό για την οικογένειά της, αξιοπρεπή γενεαλογική καταγωγή και μακρινή σχέση αίματος, διότι ο γάμος μεταξύ στενών συγγενών επιφέρει αδύναμους

¹⁵ Η διευκρίνιση αυτή είναι δική μου σημείωση.

απογόνους, καθώς το πάθος μεταξύ τους είναι αδύναμο (Najmabadi 1998, Nassehi-Behnam 1985).

Η Najmabadi (2005) στο *Women with moustaches and men without beards: Gender and sexual anxieties of Iranian modernity* σκιαγραφεί τις μετατοπίσεις της έννοιας του φύλου και της σεξουαλικότητας από τα τέλη του 18^{ου} μέχρι και τις αρχές του 20ού αιώνα και τη μετάβαση -όπως ονομάζει η ίδια- στη νεωτερική περίοδο. Η Najmabadi (2005) σε αυτό το έργο ανατρέπει την αντίληψη για τη φυσικότητα της έμφυλης ετεροκανονικότητας. Μας δείχνει, μέσα από τα κείμενα των οπαδών του δυτικού εκσυγχρονισμού, το πώς οι ρευστές και πολλαπλές έμφυλες κατηγορίες¹⁶ μετατοπίστηκαν προς μία διττή έμφυλη ετεροκανονικότητα ως σημάδι προόδου με αποτέλεσμα να αναδυθούν και νέοι έμφυλοι ρόλοι. Η Sonia Ahsan-Tirmizi (2021, σ. 137-166) επίσης αναφέρεται σε μία σειρά από κείμενα Αφγανών εκσυγχρονιστών οι οποίοι μετέδιδαν αντίστοιχα στο Αφγανιστάν την έμφυλη ετεροκανονικότητα.

Η Najmabadi (2005) αναφέρει ότι η επαφή με τους Ευρωπαίους στα πλαίσια της αποικιοκρατίας και η διείσδυση ιδεών όπως η επιθυμία για συγκρότηση ενός σύγχρονου εθνικού κράτους απέρριψαν τις πολλαπλές έμφυλες κατηγορίες αλλά και τις έννοιες και τις πρακτικές που συνδέονταν με αυτές ως σημάδι «οπισθοδρομικότητας» για την οποία έφταιγε η αραβο-ισλαμική διείσδυση στη χώρα. Θεωρήθηκε ότι η απομόνωση των γυναικών από τον κόσμο των ανδρών και η κάλυψή τους ήταν η αιτία για τις «διαστρεφικές» και «αφύσικες» ομοερωτικές πρακτικές οι οποίες έπρεπε να εξαφανιστούν¹⁷. Η Najmabadi παρέχει μία πλούσια αναφορά σε κειμενικές πηγές όπως λογοτεχνία, οπτικές πηγές (μινιατούρες) και άλλες τέχνες καθώς και σύμβολα για να σκιαγραφήσει τις αλλαγές των αναφερόμενων εννοιών στο επίπεδο του λόγου του εθνικιστικού και εκσυγχρονιστικού σχεδίου. Σημειώνει η ίδια ότι η ετεροκανονικοποίηση

¹⁶ Πιο συγκεκριμένα, όπως αναφέρει σε παραδείγματα η Najmabadi (2005, σ. 3) στο Ιράν του 19ου αιώνα, ο *amrad*, ο νεαρός άνδρας που μόλις έχει αρχίσει να έχει γένια, αποτελεί αντικείμενο πόθου για τους μεγαλύτερους άνδρες εξίσου με τις γυναίκες. Οι ομοερωτικές σχέσεις μεταξύ των μεγαλύτερων ανδρών και των *amrad* δεν παρέπεμπαν στην θηλυκοποίηση των νεαρών ανδρών καθώς στο πεδίο της αγάπης και του πόθου δεν είχε διεισδύσει η έμφυλη διαφοροποίηση. Όπως λέει η ίδια, μέχρι ακόμα και τις αρχές του 20ού αιώνα, τα κριτήρια της ομορφιάς, η έννοια της σεξουαλικότητας, του έρωτα και της ελκυστικότητας δεν ήταν στην βάση της διττής έμφυλης κατηγορίας.

¹⁷ Για λόγους ετεροκανονικοποίησης, έπρεπε ακόμα και τα περσικά ποιήματα να επανερμηνευτούν ετεροερωτικά, ο έρωτας στα κείμενα να αναφερθεί αποκλειστικά και μόνο σε γυναίκα, οι άνδρες και οι γυναίκες να έρχονται κοντά αλλά να διακρίνονται εννοιολογικά σε δυαδική κατηγορία αποκλείοντας κάθε άλλη νομιμοποιημένη κατηγορία (Najmabadi 2005, σ. 56-57)

του έρωτα μετέτρεψε τον γάμο από τεκνοποιητικό σε ρομαντικό συμβόλαιο και περιόρισε τη σεξουαλικότητα στον γάμο με αποτέλεσμα ο γάμος, η σεξουαλικότητα, η τεκνοποίηση και η οικογένεια να βρεθούν να είναι αναποχώριστα στοιχεία. Συνεπώς, σύμφωνα με την ίδια μελετήτρια, η έμφυλη ετεροκανονικοποίηση έγινε προϋπόθεση της επίτευξης του εκσυγχρονισμού (σ. 3-97).

Η Firoozeh Kashani-Sabet (2011) αναδεικνύει στη μελέτη της ότι η μονογαμία και η πυρηνική οικογένεια αλλά και η σημασία της μητρότητας συνδέθηκαν και ήρθαν στο προσκήνιο στον απόηχο της βιοπολιτικής που ήταν στοχευμένη στην υγεία του ιρανικού έθνους το οποίο μέχρι τις αρχές του 20ού αιώνα πλήττονταν από αφροδίσια νοσήματα και υψηλή παιδική θνησιμότητα. Σε αυτό το πλαίσιο η μητρότητα, η παιδική φροντίδα και η μητρική ευημερία κατεστάθησαν εθνικές προτεραιότητες και ανησυχίες (σ. 4).

Η Ahsan-Tirmizi (2021, σ. 140) από την άλλη, αναδεικνύει ότι η ετεροκανονικοποίηση της σεξουαλικότητας στο Αφγανιστάν κατασκευάστηκε από εκσυγχρονιστικές ιδέες της κυρίαρχης εθνοτικής ομάδας του Αφγανιστάν, τους Παστούν, που προσδοκούσε ένα κράτος κυρίως των Παστούν. Οι Παστούν εκσυγχρονιστές στα κείμενα της ηθικής που παρήγαγαν διέδιδαν τις ενσαρκωμένες στους δικούς τους εθιμικούς κώδικες ετεροκανονικές ισλαμικές εννοιολογήσεις της οικογένειας (ό.π.).

Αυτές οι ιδέες στα τέλη του 19^{ου} αιώνα αντανακλώνονται σε κείμενα σχετικά με την ιδανική οικογένεια και μητέρα και αναδεικνύουν συνέχειες και ασυνέχειες σε σχέση με τα παλιότερα δοκίμια. Πολιτικοί και διανοούμενοι όπως ο Mīrzā Āqā Khān Kermānī¹⁸ στο Ιράν και ο Mahmūd Tarzī¹⁹ στο Αφγανιστάν εισήγαγαν απόψεις οι οποίες συνδύαζαν τις ιδέες του εκσυγχρονισμού, του εθνικισμού και του πανισλαμισμού του Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī²⁰ ως αντεπίθεση στις αποικιοκρατικές πολιτικές της Βρετανίας και της

¹⁸ Έχοντας ζήσει σε καθεστώς εξορίας στην Κωνσταντινούπολη, οι δύο αυτοί διανοούμενοι επηρεάστηκαν από τις ιδέες των Τούρκων εθνικιστών. Εκεί συναντήθηκαν με έναν από τους σημαντικότερους εμπνευστές του πανισλαμισμού, τον Sayyid Jamāl ad-Dīn Al-Afghānī. Για μία βιογραφία του Mīrzā Āqā Khān Kermānī βλ.: M. Bayat, "ĀQĀ KHAN KERMĀNĪ," *Encyclopaedia Iranica*, II/2, pp. 175-177, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/aqa-khan-kermani>.

¹⁹ Για μία βιογραφία του Mahmūd Tarzī βλ.: Gregorian, V. (1967).

²⁰ Sayyid Jamal Ad-Din Asadābadi γνωστός ως "Al-Afghani" είναι από τα πιο σημαντικά πρόσωπα στην ιστορία του 19^{ου} αιώνα στον ισλαμικό κόσμο. Ως ιδρυτής της ιδέας του ισλαμικού εκσυγχρονισμού και πανισλαμισμού συνέβαλε στην επανερμηνεία της ισλαμικής παράδοσης αρνούμενος αφενός την ανορθολογική υποταγή στην ισλαμική παράδοση και αφετέρου την τυφλή μίμηση του Δυτικού αποικιοκρατικού πολιτισμού. Οι ιδέες του για τον πανισλαμισμό αφορούν την πολιτική και στρατιωτική συγκρότηση ενός ισλαμικού κράτους το οποίο θα ανταποκρίνεται στις ανάγκες του σύγχρονου κόσμου. Οι ιδέες του βρήκαν οπαδούς σε ένα μεγάλο φάσμα τάσεων στον σύγχρονο ισλαμικό κόσμο. Σε αυτές

τσαρικής Ρωσίας. Στα δοκίμια των δύο διανοουμένων, το πεπρωμένο της γυναίκας παραμένει η αναπαραγωγή αλλά η θέση της μετατοπίζεται από απλό μέρος του οικιακού χώρου σε αυτή της διαχείρισης του οικιακού χώρου, της ευθύνη για τη σωματική και πνευματική ανατροφή και υγεία των τέκνων, ήδη από το εμβρυακό στάδιο, το οποίο και εξακολουθεί να νοείται ως χώρος μεταβίβασης μητρικών ιδιοτήτων (Najmabadi 1998 & Gregorian 1967). Στο Ιράν και το Αφγανιστάν η πρόοδος των γυναικών και ο ρόλος τους στην διαπαιδαγώγηση (*Ta'lim va tarbiat*) των παιδιών συνδέθηκε με την πρόοδο του έθνους και αυτό φανερώνεται έντονα στα κείμενα αυτών των διανοουμένων οι οποίοι ταξίδευαν στην Ευρώπη, την Οθωμανική αυτοκρατορία, την Ινδία, την Αίγυπτο²¹ και άλλα μέρη του κόσμου ή διάβαζαν εφημερίδες από αυτά τα μέρη. Σύμφωνα με την Ziba Mir-Hosseini (2015), οι αντιλήψεις αυτών των διανοουμένων σηματοδότησαν τις σύγχρονες ιδέες της ιερότητας της οικιακής ζωής, της οικιακής εργασίας της γυναίκας και της φυσικοποίησης ή ουσιοποίησης της διάκρισης των έμφυλων ρόλων γενικότερα.

Η φιγούρα της μητέρας βρίσκει νέα σημασία και εξιδανικεύεται σε αυτή την εποχή. Σύμφωνα με το εθνικιστικό αφήγημα των δοκιμίων στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, οι έμφυλες διακρίσεις, η μαντήλα και η αγνόηση των γυναικών, ζητήματα στα οποία κατά τους μοντερνιστές ευθύνονταν οι «οπισθοδρομικοί» *Ulamā*²², τις κρατούσαν μακριά από τα ανθρώπινα δικαιώματα, τη μόρφωση και τη γνώση με επιπτώσεις στα παιδιά και με αποτέλεσμα ο μισός πληθυσμός (οι γυναίκες) να παραμένει αδαής χωρίς να προσφέρει στην κοινωνία (Najmabadi 1998).

Η Najmabadi (1998) αναφέρει ότι αν η οπισθοδρομικότητα του ιρανικού έθνους σε σύγκριση με την Ευρώπη μπορούσε να ξεπεραστεί με την επιστήμη και την εκπαίδευση τότε και η κατάσταση των γυναικών θα μπορούσε να βελτιωθεί με τον ίδιο τρόπο.

συγκαταλέγονται και οι ποικίλες εθνικιστικές τάσεις στη Μέση Ανατολή. Για μία ολοκληρωμένη βιογραφία του βλ.: Keddie N.R. (1972).

²¹ Για παράδειγμα το αποτέλεσμα αυτών των αλληλεπιδράσεων με την Αίγυπτο ήταν η επιλεκτική μετάφραση στα Φαρσί του βιβλίου του Qasim Amin, του Αιγύπτιου ιδρυτή του εθνικιστικού κινήματος στην Αίγυπτο στις αρχές του 20ού αιώνα και γνωστού ως πρώτου φεμινιστή του αραβικού κόσμου. Ο τίτλος της μετάφρασης του βιβλίου του στα Φαρσί ήταν *Η Εκπαίδευση των Γυναικών* (1900) ενώ ο τίτλος του βιβλίου του Qasim Amin ήταν *Η Χειραφέτηση των γυναικών* (1899) (Najmabadi 1998:100). Στη μεταφρασμένη εκδοχή του βιβλίου, δίνεται σημασία στη μόρφωση των γυναικών και όχι σε άλλες πτυχές στις οποίες αναφέρεται ο Qasim Amin (1899) στο βιβλίο του. Αυτό δείχνει ότι οι μεταρρυθμίσεις σχετικά με τη θέση των γυναικών στο Ιράν βασίστηκαν κυρίως στο ζήτημα της εκπαίδευσης (ό.π.).

²² Οι *Ulamā* είναι οι θεολόγοι νομοδιδάσκαλοι οι οποίοι θεωρούνται οι θεματοφύλακες και ερμηνευτές των ιερών κειμένων του Ισλάμ. Για περισσότερες πληροφορίες βλ.: Μακρής, Γ. ([2004] 2011).

Σύμφωνα με την ίδια, αυτή η αναλογία ανάμεσα στην πρόοδο του έθνους και της γυναίκας καθιστά τη θέση του έθνους εξαρτημένη από τη θέση των γυναικών ως μελλοντικών μητέρων-εκπαιδευτριών των τέκνων. Η μήτρα της γυναίκας θεωρείται σαν σχολείο (*maktab*) όπου τα χαρακτηριστικά και η ιδιοσυγκρασία που μεταβιβάζονται από τη μητέρα στο έμβρυο μέσα από το αίμα δύσκολα αλλάζουν. Όπως λέει η ερευνήτρια βασισμένη στα κείμενα της ηθικής των εκσυγχρονιστών, αν έπρεπε να παραχθούν οι Ιρανοί ως έθνος, η διαδικασία ξεκινά ήδη από τη μήτρα μαζί με την πειθάρχηση και ανακατασκευή των ίδιων των γυναικών-μελλουσών μητέρων με νέες ευθύνες για την ανατροφή των παιδιών, την οικογενειακή υγεία, την καθαριότητα, την υγιεινή και την πολιτική οικονομία μέσα από την μόρφωση (σ. 100-104). Όπως παρατηρούμε η μήτρα της μητέρας όπως και στις προηγούμενες εποχές, εξακολουθεί να έχει σημαντική επιρροή πάνω στα τέκνα.

Ο Tarzī στο Αφγανιστάν αντίστοιχα, ενσωματώνει έννοιες όπως τα ατομικά δικαιώματα των γυναικών και μέσα σε αυτά και το δικαίωμα στη μόρφωση και απόκτηση της γνώσης για αυτές αλλά και για τα παιδιά ως προϋπόθεση της προόδου του αφγανικού έθνους (Gregorian 1967). Επιπλέον, για τον Tarzī η ιδανική οικογένεια αντανακλάται στο δυτικό ευρωπαϊκό μοντέλο και αποτελείται από τον άνδρα, μία μόνο γυναίκα και μερικά παιδιά χωρίς να εκφράζει ρητά κάποια άποψη για άλλα ζητήματα όπως την πολυγαμία (ό.π.). Στα εγχειρήματα των μοντερνιστών, η οικογένεια πλέον αποτελεί το θεμέλιο του εθνικού κράτους και η μητέρα το θεμέλιο της οικογένειας.

Σύμφωνα με την Najmabadi (1998) οι αναδυόμενες σημασίες της μητρότητας αλλάζουν τις σχέσεις εντός της οικογένειας καθώς επισύρουν μαζί και μία σειρά από έννοιες όπως τη συζυγική αγάπη, τη συντροφικότητα των συζύγων, την ψυχική και σωματική υγεία των μητέρων και τη σημασία του θηλασμού, μία πρακτική που συνηθιζόταν όχι από τη γυναίκα που γεννούσε, τη βιολογική μητέρα δηλαδή, αλλά από παραμάνες, επιλεγμένες από τον πατέρα. Σε αυτά τα πλαίσια, δίνεται σημασία στην αγάπη της μητέρας που μεταβιβάζεται στο βρέφος μόνο από το δικό της γάλα ενώ μία άγνωστη παραμάνη, όχι μόνο έχει άγνοια των κανόνων υγιεινής, αλλά μπορεί και μέσω του γάλακτος να κληροδοτήσει σωματικές και ηθικές βλάβες στο βρέφος. Όπως αναφέρει η ίδια, μία μορφωμένη, σοφή γυναίκα γνωρίζει τους επιστημονικούς κανόνες της υγιεινής και της υγείας, αποφεύγει την παραμάνη, φροντίζει το σπίτι, εκπαιδεύει τα παιδιά και με αυτό τον τρόπο κρατά χαρούμενο τον σύζυγό της, μπορεί να τον συμβουλεύει και στη

χαρά και στη λύπη του. Επομένως, η ικανότητα στη διαχείριση των ζητημάτων του οικιακού χώρου, η καθαριότητα, η καλή σχέση με τον σύζυγο, η φροντίδα και η επιτυχία των παιδιών στη μόρφωση αναδύονται ως χαρακτηριστικά της καλής μητέρας. Σε αυτή την πορεία, οι μοντέρνες μητέρες καλούνταν να μάθουν στα παιδιά τους σημαντικές για την πρόοδο της χώρας ηθικές αξίες όπως τον ανθρωπισμό, την ειλικρίνεια, την εμπιστοσύνη, την εργατικότητα, την αξιοποίηση του χρόνου, την επιδίωξη της γνώσης και την αντίσταση στις δυσκολίες (σ. 109-113).

Στις δύο χώρες, η έμφυλη ετεροκανονικοποίηση εισχώρησε και στην έννοια της πατρίδας καθιστώντας την επιθυμία για την πατρίδα ίδια με αυτή για την πολυαγαπημένη μητέρα και διαφοροποιώντας την πατρίδα από το έθνος που ήταν κατά κύριο λόγο αρσενικό (Najmabadi 2005, Ahsan-Tirmizi 2021). Η τιμή του έθνους συνδέεται με τη σεξουαλική τιμή των γυναικών, την αγνότητα και τη μητρική ευσέβεια που πρέπει να προστατεύονται από τους γιους του έθνους (ό.π.).

Καθώς οι γυναίκες αρχίζουν να αποκτούν περισσότερους ρόλους στην κοινωνία και να βρίσκονται στους ίδιους χώρους με τους άνδρες, διαμορφώνεται και ένας κώδικας συμπεριφοράς σύμφωνα με τον οποίο η ίδια χρίζεται υπεύθυνη για την αγνότητα και την τιμή της (Najmabadi 1991). Από τη μία δημιουργείται ένας αποδεκτός κοινωνικός χώρος για τη μοντέρνα γυναίκα, ένας δημόσιος χώρος εντός του έθνους και από την άλλη αυτή η απελευθέρωση προϋποθέτει την αυτο-αστυνόμευση και τη σεμνότητα (ό.π.).

Αντίστοιχα και στο Αφγανιστάν, όπως αναφέρει η Ahsan-Tirmizi (2021), η γυναικεία χειραφέτηση μέσα από την εργασία και μόρφωση ήταν εγγενώς συνδεδεμένη με τη διατήρηση των ισλαμικών επιταγών για το φύλο και τη σεξουαλικότητα, προσανατολισμένες στην αγνότητα και τη γυναικεία ευσέβεια. Στις δύο χώρες η έννοια της «σύγχρονης αλλά σεμνής» γυναίκας και μητέρας φαίνεται να έχει σταθερή αξία για τους άνδρες μοντερνιστές²³.

²³ Η Αλεξάνδρα Μπακαλάκη ([1998] 2011) έχει αναφερθεί στη διαδικασία του εξευρωπαϊσμού της Ελλάδας μέσα από την εκπαίδευση των γυναικών και μέσα από τις ιδέες και τους Λόγους των ελίτ. Παρατηρούνται παρόμοιες ιδέες και διαδικασίες σχετικά με τη μόρφωση των γυναικών ανάμεσα στις τρεις χώρες Ελλάδα, Αφγανιστάν και Ιράν. Για παράδειγμα, οι ιδέες της μόρφωσης των γυναικών οι οποίες εκφράζονταν από τις ελίτ εντάσσονταν - και στις τρεις χώρες - σε ένα πλαίσιο που συνέδεε την οπισθοδρομικότητα της χώρας με την αγραμματοσύνη των γυναικών. Ταυτόχρονα, οι ελίτ έβαζαν ένα όριο χρησιμοποιώντας ηθικούς όρους ώστε η μόρφωση των γυναικών να περιοριστεί αποκλειστικά στην προετοιμασία τους για τους «φυσικούς» ρόλους της μητρότητας και της σωστής διαχείρισης του οικιακού χώρου. Στην Ελλάδα οι απόφοιτες των παρθεναγωγείων θεωρούνταν κορίτσια με ύποπτη σεξουαλική ηθική και αναξιόπιστες ως μητέρες και

Συμπερασματικά, όπως αναδεικνύουν οι Najmabadi (1998) και Ahsan-Tirmizi (2021), οι νέοι έμφυλοι ρόλοι στα τέλη του 19^{ου} αιώνα λειτούργησαν ταυτόχρονα πειθαρχικά αλλά και απελευθερωτικά για τις Ιρανές και Αφγανές γυναίκες.

2.1.1 Το εθνικό κράτος και η πολιτική της οικογένειας, της μητρότητας και του φύλου στο σταυροδρόμι του «εκσυγχρονισμού» και του ισλαμισμού. Στο Ιράν και στο Αφγανιστάν του 20ού αιώνα τα ζητήματα της οικογένειας, ο ρόλος της γυναίκας στην οικογένεια και στην κοινωνία μετατοπίστηκαν σε ένα κλίμα αναδυόμενων πολιτικών ιδεών και κοινωνικών αλλαγών. Ήδη από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα διεισδύουν και γίνονται αντικείμενο οικειοποίησης οι ιδέες της δυτικής νεωτερικότητας, του κοσμικού κράτους και του συνταγματικού πολιτεύματος, του εθνικισμού, του ισλαμικού εκσυγχρονισμού και πανισλαμισμού μαζί με τα αντι-αποικιακά κινήματα μέσω διανοουμένων, εφημερίδων και περιοδικών στο Αφγανιστάν (Gregorian 1969, Shahrani 1986) και στο Ιράν (Keddie 1972, Najmabadi 1998). Στο Αφγανιστάν ο βασιλιάς Amīr Abdūr Rahmān (1880-1901) και ο διάδοχός του, ο Amīr Habībūllāh (1901-1919) έφεραν τις πρώτες αλλαγές στο οικογενειακό δίκαιο στην προσπάθεια της δημιουργίας του αφγανικού εθνικού κράτους (Shahrani 2018). Ωστόσο, οι αλλαγές ήταν περιορισμένες και αντιμετωπίστηκαν με καχυποψία και σφοδρές αντιδράσεις από τον κλήρο (ό.π.).

Οι νέες ιδέες που εισήχθησαν από διανοούμενους όπως ο Mahmūd Tarzī, ενέπνευσαν ιδιαίτερα τον Shāh Amānūllāh Khān (1919-1929) ο οποίος ανέβηκε στον θρόνο και έβαλε τέλος στην έμμεση αποικιοκρατία των Άγγλων με τον τρίτο αγγλο-αφγανικό πόλεμο (Gregorian 1969, Shahrani 1986). Γνωστός ως πρόσωπο που συνέβαλε εκτενώς στον εκσυγχρονισμό του Αφγανιστάν, επέβαλε πολλές θεμελιακές αλλαγές για την επίτευξη του συγκεντρωτικού κράτους. Ειδικότερα συνέταξε έναν οικογενειακό κώδικα που είχε στόχο την απεξάρτηση της οικογένειας από τις φυλετικές επιταγές και την υποταγή της σε ένα εθνικό κράτος (Dupree 2004). Το οικογενειακό δίκαιο αποσκοπούσε στην αποδυνάμωση των συγγενειακών δικτύων, στην υπονόμευση της αποκλειστικής πρωτοκαθεδρίας της εκτεταμένης οικογένειας και κατ' επέκταση στην αλλαγή στους έμφυλους ρόλους στη φυλετική κοινωνία του Αφγανιστάν (ό.π.). Οι Άγγλοι αναγκάστηκαν

συνεπώς εμπόδιο στην πρόοδο ολόκληρου του έθνους. Στο Ιράν και το Αφγανιστάν, ο όρος «σεμνότητα» ρύθμιζε το τι ήταν πρόπον για τα κορίτσια.

να αναγνωρίσουν την ανεξαρτησία του Αφγανιστάν μετά την ήττα τους από τον Amānūllāh Khān στον τρίτο αγγλο-αφγανικό πόλεμο (1919) αλλά ταυτόχρονα απέσυραν την οικονομική και τεχνολογική υποστήριξή τους από τη χώρα με αποτέλεσμα τα εκσυγχρονιστικά σχέδια και οι στόχοι του συγκεντρωτικού κράτους του Amānūllāh Khān να μην πετύχουν και η χώρα να οδηγηθεί σε εμφύλιο (Shahrani 2018). Οι αντιστάσεις στις κοινωνικές αλλαγές και κυρίως οι μεταρρυθμίσεις στο οικογενειακό δίκαιο που επέβαλε ο Amānūllāh Khān οδήγησαν σε εξεγέρσεις το 1928 με υποστήριξη θρησκευτικών ηγετών και στη συνέχεια στην παραίτηση του Amānūllāh Khān από τον θρόνο (Dupree 2004). Το αποτέλεσμα στο αμέσως επόμενο διάστημα ήταν η κυριαρχία των Ulamā στη ρύθμιση του αστικού κώδικα της χώρας σύμφωνα με τον νόμο της Σαρία (ό.π.). Ωστόσο, τα όρια ανάμεσα στους νόμους της Σαρία και το εθιμικό δίκαιο δεν ήταν ξεκάθαρα. Οι δικαστές ισχυρίζονταν ότι βασίζονται πάντα στην Σαρία και το Hanafī Fīqh²⁴ αλλά ήταν βαθιά επηρεασμένοι από παραδοσιακές και εθιμικές πρακτικές των πολυάριθμων εθνοτικών ομάδων (Malikyar 1997). Παρόλα αυτά, οι προσδοκίες του Amānūllāh Khān ευοδώθηκαν με αργούς αλλά σταθερούς ρυθμούς κατά τα επόμενα 50 χρόνια από τους διαδόχους του όπως ο Zāhīr Shah ο οποίος κατάφερε να συγκροτήσει και το πρώτο σύνταγμα στο Αφγανιστάν το 1964 (Dupree 2004).

Στο Ιράν, το μαζικό κίνημα του *Mashrūṭé* (Συνταγματικό) το 1906 σηματοδότησε την εποχή που θεωρείται «νεωτερικότητα» όταν συγκροτήθηκε το πρώτο κοινοβούλιο (*majles*) και συντάχθηκε το πρώτο σύνταγμα και ως εκ τούτου περιορίστηκε η εξουσία του Μονάρχη της δυναστείας των Qājār στο νέο σύστημα της Συνταγματικής Μοναρχίας (Abrahamian 2008). Οι ιδεολογικές ρίζες του κινήματος βρίσκονται στις ιδέες των διανοουμένων οπαδών του εθνικισμού, του φιλελευθερισμού ακόμα και του σοσιαλισμού (Abrahamian 2008). Ωστόσο, με την απουσία ενός δυνατού κρατικού μηχανισμού αλλά και λόγω των αντιδράσεων μιας μερίδας θρησκευτικών ηγετών, οι οποίοι ήταν αρχικά μέλη του κινήματος αλλά στην πορεία αποσχίστηκαν από αυτό (Abrahamian 2008), οι ιδέες σχετικά με την οικογένεια και τους έμφυλους ρόλους (όπως αυτές είχαν διεισδύσει στη χώρα από τους διανοούμενους) δεν επέφεραν σημαντικές αλλαγές για τις γυναίκες μέσα από το σύνταγμα. Αν και οι Ulamā υποστήριζαν το κοινοβουλευτικό σύστημα, ενδιαφέρονταν περισσότερο για την προστασία της δικής τους εξουσίας,

²⁴ Μία από τις τέσσερις βασικές σχολές νομικής σκέψης (*Fīqh*) του Σουννιτικού δόγματος του ισλάμ.

συμπεριλαμβανομένου του μονοπωλίου της δημόσιας εκπαίδευσης και του δικαστικού συστήματος, από τη διείσδυση του κράτους και τη δημόσια πίεση (Hoodfar 1999). Επομένως, δεν αντιδρούσαν στον εκσυγχρονισμό και το κοινοβουλευτικό σύστημα όσο αυτά δεν έθεταν σε κίνδυνο την κυριαρχία τους στα δικά τους πεδία (ό.π) εντός των οποίων βρισκόταν και το οικογενειακό δίκαιο και οι σχέσεις των φύλων. Αν και οι άνδρες μεταμορφώθηκαν από υποκείμενα του Μονάρχη σε πολίτες του Ιράν μέσω του κινήματος του *Mashrūteh* στο οποίο έπαιξαν ρόλο και οι γυναίκες, αυτή η μεταμόρφωση δε θεωρήθηκε απαραίτητη για τις γυναίκες. Οι *Ulamā* θεώρησαν ότι ο Θεός έχει ορίσει οι γυναίκες να είναι υπό την κηδεμονία των ανδρών, ότι για τη διατήρηση των δικαιωμάτων τους ευθύνη έχουν οι άνδρες συγγενείς και ότι η πολιτική συμμετοχή τους έπρεπε να περιορίζεται μόνο στην υποστήριξη των ανδρών συγγενών τους (Hoodfar 1999).

Οι ραγδαίες κρατικές αλλαγές έρχονται στην εποχή της επόμενης μοναρχίας, αυτής των Παχλεβί (1925-1979). Ο ιδρυτής της μοναρχίας των Παχλεβί, ο *Rezā Shāh* (1925-1941), ένας στρατιώτης των Κοζάκων ταξιαρχών (*Cossack Brigade*), καταργώντας τη δυναστεία των *Qājār* πήρε τον θρόνο και δημιούργησε ένα εξαιρετικά συγκεντρωτικό κράτος στη θέση του παλιού που στην ουσία απουσίαζε έξω από την πρωτεύουσα (Abrahamian 2008). Αφοπλίζοντας και εδραιοποιώντας τις πιο οικονομικά και πολιτικά δυνατές αλλά και από άποψη μεγέθους μεγάλες φυλές του Ιράν δημιούργησε την πρώτη δυναστεία, η οποία ήταν ανεξάρτητη από τη δύναμη των φυλών (Tapper [1983] 2011) σε αντίθεση με τις δυναστείες του Αφγανιστάν, οι οποίες βασιζόνταν κυρίως στις ισχυρές φυλές των Παστούν (Shahrani 2018). Με το όραμα ενός έθνους με πειθαρχημένους, υπάκουους και αποτελεσματικούς πολίτες, ο στόχος του *Rezā Shāh* δεν ήταν απλώς η μίμηση των Ευρωπαίων, αλλά η δημιουργία των πολιτών-στρατιωτών (Najmabadi 1991). Μέσα σε αυτό το όραμα ενσωμάτωσε και τις γυναίκες στο σώμα των πολιτών για να προσφέρουν στην καινούργια κοινωνία (ό.π.). Το έργο του συνεχίστηκε και από τον γιο του μέχρι την επανάσταση του 1979 και την κυριαρχία του θεοκρατικού καθεστώτος.

Σε αυτά τα πλαίσια και οι δύο χώρες για περίπου 50 χρόνια προσπάθησαν να συγκροτήσουν ένα οικογενειακό δίκαιο αλλά και να ρυθμίσουν τα έμφυλα ζητήματα. Η μόρφωση των γυναικών στα δημόσια σχολεία, η γυναικεία εργασία, η πολιτική συμμετοχή τους και το θέμα της μαντήλας ήταν από τα σημαντικά ζητήματα που μπήκαν στην ατζέντα των νομικών μεταρρυθμίσεων των δύο κρατών (Dupree 2004, Moghadam 1993, Zulfacar

2006). Δημιουργήθηκαν κοσμικά δικαστήρια για τις οικογενειακές υποθέσεις. Στα δύο νεωτερικά εθνικά κράτη, το οικογενειακό δίκαιο βελτιώθηκε προς όφελος των γυναικών, ειδικά σε θέματα όπως η πολυγαμία, η ηλικία του γάμου, η ελεύθερη επιλογή συζύγου, το δικαίωμα στο διαζύγιο, η προίκα και άλλες γαμήλιες ανταλλαγές, η κληρονομιά και η επιμέλεια των παιδιών (ό.π.). Παρόλα αυτά, σε καμία από τις δύο χώρες δεν κωδικοποιήθηκε ένα κοσμικό οικογενειακό δίκαιο αλλά ουσιαστικά το οικογενειακό δίκαιο κωδικοποιήθηκε στη βάση της ισλαμικής νομολογίας (Najmabadi 1991, Malikyar 1997). Ειδικά στο Αφγανιστάν, για να μπορέσει να βρει θέση το νέο οικογενειακό δίκαιο, το παλιό σύστημα της διαχείρισης των οικογενειακών υποθέσεων θεωρήθηκε αντι-ισλαμικό και βασισμένο στα φυλετικά ήθη και έθιμα (Dupree 2004). Επίσης στο Αφγανιστάν χωρίς να υπάρχει καθολική ρήξη με το παλιό σύστημα και τον κλήρο, αυτές οι αλλαγές εφαρμόστηκαν με αργούς, σταδιακούς και πολιτισμικά ευαίσθητους τρόπους ώστε να μην προσβάλλουν τη τιμή της οικογένειας αφήνοντας τα αναφερόμενα ζητήματα στην επιλογή των εκτεταμένων οικογενειών και κυρίως των ανδρών (ό.π.). Αντιθέτως, στο Ιράν οι αλλαγές εφαρμόστηκαν με το χαρακτηριστικό παράδειγμα της απαγόρευσης της μαντήλας μέσω αστυνόμευσης.

Ακόμα, στην εποχή του Mohammad Rezā Shāh, γιου του Rezā Shāh έγιναν περαιτέρω αλλαγές στο Ιράν. Με τον νόμο της Οικογενειακής Προστασίας, το 1967, καθιερώθηκε ο πολιτικός γάμος και το διαζύγιο ενώ καταργήθηκαν και τα μονομερή δικαιώματα των ανδρών στην πολυγαμία, το διαζύγιο και την επιμέλεια των παιδιών (Joseph & Najmabadi 2003). Πρόκειται για επιλεκτικές αλλαγές στον νόμο χωρίς μαζική ανταπόκριση από την κοινωνία. Αν και οι γυναίκες μπορούσαν να ζητήσουν διαζύγιο, πολλές γυναίκες λόγω έλλειψης πόρων ή και για να αποφύγουν τη διάσπαση του κοινωνικού ηθικού κώδικα απέφευγαν το διαζύγιο (Moghissi 1991). Ακόμα γυναίκες μπορούσαν να εργαστούν ως δικαστές και υπουργοί αλλά μπορούσε ένας άνδρας, αν έκρινε ότι η εργασία της συζύγου του βλάπτει την οικογενειακή ζωή, να την εμποδίσει από την εργασία (ό.π.). Επιπλέον οι γυναίκες μπορούσαν να πηγαίνουν στο εξωτερικό για σπουδές με κρατικές χρηματοδοτήσεις, όμως ήταν ο πατέρας ή ο σύζυγος που μπορούσε σύμφωνα με το νόμο να δώσει την άδεια για ταξίδι στο εξωτερικό (Hoodfar 1999).

Στο κοινωνικό επίπεδο, η αλληλεπίδραση ανάμεσα στην πατριαρχία, τις κοινωνικές και θρησκευτικές νόρμες, την οικονομία και την κοινωνική τάξη καθόρισε τις

εκσυγχρονιστικές αλλαγές στους έμφυλους ρόλους (Moghissi 1991). Τα σχέδια του εκσυγχρονισμού και της προόδου περιέλαβαν μόνο μία μειοψηφία γυναικών των ανώτερων και μεσαίων αστικών τάξεων στις δύο χώρες (Dupree 2004, Moghadam 1993, Zulfacar 2006). Για τις γυναίκες κατώτερων στρωμάτων ή του αγροτικού χώρου, οι οποίες κατείχαν σημαντικούς ρόλους στο προηγούμενο κοινωνικό και οικονομικό πλαίσιο των πολυεθνικών κοινωνιών τα πράγματα ήταν διαφορετικά. Μάλιστα στο Αφγανιστάν, ενώ το στάτους των γυναικών στον αστικό χώρο καλυτέρευε με αργούς ρυθμούς, η κοινωνία και ειδικότερα το νοικοκυριό για πολλές άλλες γυναίκες συνέχιζαν να παραμένουν πατριαρχικά (Dupree 2004). Η ανδρική κυριαρχία στα νομικά ζητήματα όπως το διαζύγιο, η επιμέλεια των παιδιών, ο φόνος λόγω μοιχείας αλλά και άλλα ζητήματα παρέμεναν όπως πριν στη σφαίρα του εθιμικού νόμου (ό.π.). Στο Αφγανιστάν, στα μάτια της κοινωνίας και των θρησκευτικών ηγετών, το κράτος ήταν κάτι εξωτερικό και επιθετικό, ένας καταναγκαστικός μηχανισμός που καταπίεζε τις τοπικές κοινότητες μέσω της διεφθαρμένης γραφειοκρατίας του και γι' αυτό, η προστασία της τοπικής αυτονομίας έναντι αυτών των επιθέσεων μετατράπηκε σε αξίωμα (Kandiyoti 2007a). Όταν τα όρια της εξουσίας και της αυτονομίας των τοπικών κοινωνιών παραβιάστηκαν από το κράτος, αυτή η παραβίαση εκφράστηκε με τοπικούς όρους της τιμής και προσβολής του ανδρισμού (Edwards 2002).

Η δεκαετία του 1970 ήταν η δεκαετία που οι δύο χώρες πήραν αντίθετη πορεία μεταξύ τους. Το 1978 στο Αφγανιστάν, το φιλο-σοβιετικό Λαϊκό Δημοκρατικό Κόμμα του Αφγανιστάν (PDPA)²⁵ ανέλαβε την εξουσία με ένα πραξικόπημα που αναφέρεται ως η επανάσταση του Σάουρ. Ως μέρος του επαναστατικού, ριζοσπαστικού και εκσυγχρονιστικού προγράμματός του, έθεσε ως προτεραιότητα την κατάργηση της φυλετικής φεουδαρχίας (Rubin 1989) και τη χειραφέτηση των γυναικών του Αφγανιστάν από τις φεουδαρχικές σχέσεις με το πρόσχημα της προόδου τους σε όλα τα επίπεδα (Moghadam 2004, Dupree 2004). Η μεταρρύθμιση της γης που έλαβε χώρα σε αυτή την περίοδο είχε ως στόχο να αντικαταστήσει το εκτεταμένο οικογενειακό σύστημα και τις μεγαλύτερες συγγενικές μονάδες με πυρηνικές οικογένειες που εξαρτώνταν από το κράτος (Joseph & Nagmabadi 2003). Ειδικότερα, απαγορεύτηκαν οι γάμοι στην παιδική ηλικία, ο εξαναγκαστικός γάμος, η ανταλλαγή νυφών για διευθέτηση διαμαχών, η ανταλλαγή νυφών

²⁵ People's Democratic Party of Afghanistan

με χρήμα, ο γάμος με τη χήρα του αδελφού και η προίκα (Moghadam 2004, Dupree 2004). Καθώς προωθήθηκε αυστηρά η μαζική μόρφωση και η γυναικεία εργασία, ο αντίκτυπος των ραγδαίων πολιτικών του φύλου και η εφαρμογή τους από τα πάνω στην κοινωνία ήταν πρωτοφανής: προς το τέλος αυτής της περιόδου, οι περισσότεροι μαθητές και φοιτητές ήταν κορίτσια και οι γυναίκες εργάζονταν σε όλους τους τομείς (ό.π.). Ωστόσο όλες οι αλλαγές από το κράτος έγιναν παρακάμπτοντας τόσο τα πολύπλοκα νοήματα πίσω από τις γαμήλιες πρακτικές (αλλά και τις λειτουργίες αυτών των πρακτικών στη συγκρότηση συμμαχιών) όσο και την οικονομία, ειδικά έξω από τον αστικό χώρο, με αποτέλεσμα οι γυναίκες στον αγροτικό χώρο να εξακολουθούν να παραμένουν ανέγγιχτες από τις αλλαγές (Dupree 2004, Zulfacar 2006, Shahrani & Canfield 1984). Η πίστη των γυναικών προς τη φυλή, το σπίτι και την κοινότητά τους, ξεπερνούσε την «εθνική» ατζέντα χειραφέτησης των γυναικών (Zulfacar 2006). Οι γυναίκες δεν αντιλαμβάνονταν τον εαυτό τους ως μια συλλογική πολιτική οντότητα με ενιαία συμφέροντα πέρα από την οικογένεια και την εθνοτική ομάδα (ό.π.). Από τη μία, η Μαρξιστική κυβέρνηση θεωρούσε τους παραδοσιακούς ρόλους των φύλων οπισθοδρομικούς αγνοώντας τον λειτουργικό ρόλο τους στο αγροτικό κοινωνικό σύστημα (ό.π.). Από την άλλη, οι χωρικοί αντιλαμβάνονταν τις νεωτερικές κρατικές πολιτικές ως απειλή για την τιμή της οικογένειας και των γυναικών (Dupree 2004). Οι γυναίκες έγιναν ταυτόχρονα το σύμβολο δύο ιδανικών, αφενός της προόδου και αφετέρου της τιμής του έθνους και της οικογένειας για την οποία έπρεπε να διατηρήσουν τη σεμνότητά τους (Dupree 2004, Zulfacar 2006). Εξάλλου, η εκστρατεία για την υποχρεωτική μόρφωση όλων των παιδιών στα σύγχρονα σχολεία σήμαινε για την κοινωνία αφενός τη μείωση του αρσενικού ελέγχου πάνω στα κορίτσια και αφετέρου την εξασθένηση του ελέγχου της εκτεταμένης οικογένειας πάνω στον πρωταρχικό ρόλο της κοινωνικοποίησης των παιδιών (Dupree 2004).

Η εισχώρηση των πολιτικών της κυβέρνησης στον οικιακό χώρο βρήκε ακόμη πιο σοβαρή και ευρεία αντίσταση, καθώς οι κυβερνώντες εκλαμβάνονταν ως άμεσοι πράκτορες κομμουνιστών απίστων οι οποίοι προσέβαλλαν τις παραδοσιακές και ισλαμικές αξίες (Zulfacar 2006). Η εισβολή της Σοβιετικής Ένωσης στο Αφγανιστάν το 1979 στο πλαίσιο του ψυχρού πολέμου για την υποστήριξη της μαρξιστικής κυβέρνησης (η οποία είχε εν τω μεταξύ βρει απέναντί της τους αντάρτες Μοτζαχεντίν), οδήγησε σε έναν πόλεμο διάρκειας περίπου 10 ετών που στην συνέχεια με την υποχώρηση των Ρώσων μετατράπηκε

σε εμφύλιο πόλεμο. Αν σε μία προηγούμενη εποχή η παιδική θνησιμότητα και η φροντίδα των ηλικιωμένων από τα νεότερα μέλη της οικογένειας ήταν δύο λόγοι για τους οποίους τα ζευγάρια έκαναν πολλά παιδιά, στην εποχή των Μουτζαχεντίν, το τζιχάντ εναντίον των Ρώσων και η ανάγκη για πολεμιστές αποτέλεσε μία νέα λειτουργία για τον αναπαραγωγικό ρόλο των γυναικών (Dupree 2004).

Από το 1989 και ύστερα, όταν οι δυνάμεις της Σοβιετικής Ένωσης αποχώρησαν από το Αφγανιστάν, η χώρα γνώρισε τα πιο σκοτεινά χρόνια του εμφυλίου, της εκτεταμένης ανομίας και βιαιοπραγίας, μέχρι και την εποχή των Ταλιμπάν (1994-2001). Στο αποκορύφωμα του εμφυλίου και της ανομίας με υποστήριξη από πολλούς διεθνείς παίκτες με συμφέροντα στο Αφγανιστάν εμφανίστηκαν οι Ταλιμπάν το 1994 με την υπόσχεση της αποκατάστασης του νόμου και της τάξης, αν και μέσα από τη σκληρή εφαρμογή της Σαρία (Kandiyoti 2007a). Η ιδεολογική ατζέντα των Ταλιμπάν, η επιστροφή στο «αυθεντικό Ισλάμ» μέσα από την εφαρμογή του νόμου της Σαρία και οι έμφυλες διακρίσεις κορυφώθηκαν. Ουσιαστικά με την κατάρρευση του κράτους από την εποχή της υποχώρησης των Ρώσων μέχρι την εισβολή της Αμερικής (1989-2001) και κατά τη διάρκεια των αναταραχών και της ανασφάλειας που ακολούθησαν εκμηδενίστηκε η ελάχιστη θεσμική υποστήριξη των γυναικών που είχε κατοχυρωθεί ως τότε (Kandiyoti 2007a). Στην εποχή που κυριάρχησαν οι Ταλιμπάν, υπήρξε απαγόρευση της γυναικείας μόρφωσης, εργασίας, παρουσίας στον δημόσιο χώρο και των κοινωνικών αλληλεπιδράσεων της γυναίκας, η οποία έπρεπε να επιτηρείται από τους άνδρες της οικογένειας, αλλιώς θα υπήρχε ποινή και για αυτούς (Dupree 2004). Οι πολιτικές φύλου των Ταλιμπάν αντιπροσώπευαν μια σημαντική ρήξη με «παραδοσιακές» μορφές κοινωνικού ελέγχου σε διάφορες εθνοτικές ομάδες σε ολόκληρο το Αφγανιστάν (Kandiyoti 2007a, σ. 178-179). Ενώ οι αποφάσεις σχετικά με το ντύσιμο, την κινητικότητα και γενικότερα τις σχέσεις των φύλων ήταν υπό τον έλεγχο του νοικοκυριού, της συγγενικής ομάδας και των πρεσβύτερων της κοινότητας, στην εποχή των Ταλιμπάν επιβάλλονταν από ομάδες ένοπλων νεαρών οι οποίοι αψηφούσαν τις τοπικές ιεραρχίες (ό.π.). Ως εκ τούτου, υπονομεύθηκαν τα προνόμια των πρεσβυτέρων ανδρών και των αναγνωρισμένων τοπικών Ulamā, το εθιμικό φυλετικό δίκαιο (*Pashtunwali*)²⁶ και η

²⁶ Η εθνοτική ομάδα των Pashtun είναι η μεγαλύτερη αλλά και κυρίαρχη εθνοτική ομάδα στο Αφγανιστάν. Μεταξύ των Pashtuns, η έννοια του Pashtunwali αποτελεί το σύνολο του συστήματος αξιών των Pashtuns

αυτονομία των κοινωνικών παραγόντων (Roy 2004 όπως αναφέρεται στο: Kandiyoti 2007a, σ. 179). Επιπλέον, οι Ταλιμπάν με την καθήλωση των γυναικών στον οικιακό χώρο, περιόρισαν τους γυναικείους κοινωνικοοικονομικούς ρόλους οι οποίοι βασίζονταν στα συγγενειακά δίκτυα πέρα από τον τόπο διαμονής και ήταν ζωτικοί για την αυτάρκη οικιακή οικονομία (Zulfacar 2006, σ. 48). Η ατζέντα τους δεν ανταποκρινόταν στις ανάγκες του πληθυσμού, των οικογενειών και ειδικά των γυναικών του Αφγανιστάν ενώ περιόρισαν τις γυναίκες στον οικιακό χώρο τόσο στο αγροτικό όσο και στο αστικό περιβάλλον (ό.π).

Από την εποχή της εισβολής των Σοβιετικών μέχρι το τέλος της κυριαρχίας των Ταλιμπάν με την εισβολή της Αμερικής στο Αφγανιστάν (1979-2001) εκατομμύρια πολιτών σκοτώθηκαν και τραυματίστηκαν, τρία εκατομμύρια άνθρωποι -οι περισσότεροι γυναίκες και παιδιά- εκτοπίστηκαν εσωτερικά και περίπου έξι εκατομμύρια εκτοπίστηκαν στις γειτονικές χώρες, όπως στο Ιράν και στο Πακιστάν, ενώ μερικές χιλιάδες έφυγαν προς τη Δύση ως πρόσφυγες (Joseph & Nagmabadi 2003, σ. 336 και Dupree 2004). Η οικογένεια σε αυτές τις δεκαετίες άλλαξε καθώς πατέρες, σύζυγοι και γιοι σκοτώθηκαν ή έμειναν ανάπηροι πολέμου και οι χήρες μητέρες ή τα ορφανά παιδιά έγιναν αρχηγοί των οικογενειών τους και βρέθηκαν χωρίς υποστήριξη και με νέες ευθύνες να αναλαμβάνουν το προς το ζειν της οικογένειας (Kandiyoti 2007a). Η παραδοσιακή εκτεταμένη οικογένεια η οποία λειτουργούσε ως η κύρια οικονομική, κοινωνική και πολιτική μονάδα της κοινωνίας, όπου τα άτομα ασχέτως φύλου, από τη γέννηση μέχρι τον θάνατο, κοινωνικοποιούνταν και αποκτούσαν στάτους, εκπαίδευση, οικονομική ασφάλεια και προστασία, μετά από δύο δεκαετίες πολέμου δεν ήταν σε θέση να παίξει τον ίδιο ρόλο για τα μέλη της (Dupree 2004, Kandiyoti 2007a). Ένα σημαντικό ζήτημα για τις δύο δεκαετίες πολέμου είναι οι μακροχρόνιες επιπτώσεις της οικονομίας του πολέμου στις έμφυλες σχέσεις. Όπως σημειώνει η Deniz Kandiyoti (2007a), η οικονομία του Αφγανιστάν στις δύο δεκαετίες του πολέμου μετατράπηκε από την αυτάρκη αγροτική και κτηνοτροφική μορφή οικονομίας σε οικονομία βασισμένη στην παραγωγή του οπίου και την εγκληματοποιημένη οικονομία του λαθρεμπορίου το οποίο ήταν πηγή χρηματοδότησης των πολέμαρχων, συμπεριλαμβανομένων και των Ταλιμπάν. Η Kandiyoti σημειώνει ότι το χρέος και η εξάρτηση των νοικοκυριών από τους τοπικούς ισχυρούς άνδρες και

το οποίο ρυθμίζει την κοινωνική δομή και το σύστημα πολιτισμικών κανόνων της φυλετικής ζωής (Zulfacar 2006)

διακινητές ναρκωτικών καθιστά τους τελευταίους ισχυρότερους να κρατούν τους φτωχούς καλλιεργητές σε κατάσταση δουλείας. Η ίδια αναδεικνύει επίσης ότι οι αυξανόμενες αποκλίσεις μεταξύ των κανονιστικών προσδοκιών και των υλικών πραγματικοτήτων οδηγούν τους φτωχούς καλλιεργητές στο να δίνουν τις κόρες ή τις αδελφές τους ως συζύγους για τη διευθέτηση του χρέους και με αυτό τον τρόπο αναδύονται νέες μορφές «εμπορευματοποίησης» της γυναίκας. Συμπεραίνει δε ότι πρόκειται για έμφυλες σχέσεις που δεν είναι πλέον απλά ασύμμετρες και συμπληρωματικές με αναγνωρισμένα αμοιβαία δικαιώματα και υποχρεώσεις όπου αποδίδεται η τιμή στη γυναικεία αρετή και την ικανότητα του άνδρα να ελέγχει τη γυναίκα. Καθώς οι άνδρες στη μεταπολεμική εποχή στο Αφγανιστάν δε μπορούν ή δε θέλουν να τιμούν τις υποχρεώσεις τους, αλλά συνεχίζουν να έχουν τα ανδρικά προνόμιά τους, μετατρέπουν τα εξαρτημένα μέλη σε υλικό κεφάλαιο (Kandiyoti 2007a, σ. 176-180)

Η Kandiyoti αναφέρεται επίσης στα γεγονότα μετά το 2001 και την εισβολή των αμερικανικών στρατευμάτων στο Αφγανιστάν όταν υπογράφηκε η Συμφωνία της Βόννης για την ανασυγκρότηση του αφγανικού κράτους με την υποστήριξη του στρατού των Η.Π.Α. και του NATO, φέρνοντας σε συμφωνία διαφορετικές πολιτικές παρατάξεις των Μουτζαχεντίν και τους πολιτικούς ηγέτες της αφγανικής διασποράς. Πρόκειται για «διεθνοποίηση» της συγκρότησης του κράτους μέσα από χρηματοδοτήσεις από τη διεθνή κοινότητα χωρίς ουσιαστική ισχύ και νομιμοποίηση από την κοινωνία. Η συμφωνία προωθούσε μεταξύ άλλων και την ανάπτυξη μίας κυβέρνησης ευαίσθητης στα ζητήματα φύλου, η οποία θα συμμορφώνεται με τα διεθνή κανονιστικά πρότυπα συμπεριλαμβανομένων αυτών που προστατεύουν τα δικαιώματα των γυναικών. Αυτά τα αιτήματα, κατά την άποψη της ίδιας ερευνήτριας, διατυπώνονται σε ένα πλαίσιο με πολλές αντικρουόμενες πολιτικές παρατάξεις, ενώ τα εσωτερικά νομικά πλαίσια και το δικαστικό σύστημα δεν είναι προσανατολισμένα στα πρότυπα των διεθνών προτύπων για τα ανθρώπινα δικαιώματα και ενώ τα εθνικά πλαίσια έχουν σχετικά μικρό στήριγμα σε κοινότητες σε τοπικό επίπεδο. Η Kandiyoti θεωρεί ότι το νέο σύστημα έχει φέρει στο προσκήνιο τις δυνάμεις που πιθανόν έχουν και πάλι μία συντηρητική ατζέντα σχετικά με τα δικαιώματα των γυναικών (σ. 171).

Στη μετα-Ταλιμπάν εποχή (2001-2021) σύμφωνα με το άρθρο 54 του νέου συντάγματος που συντάχθηκε τον Ιανουάριο του 2004, η οικογένεια αποτελεί θεμελιώδη

μονάδα της κοινωνίας η οποία υποστηρίζεται από το κράτος, το οποίο αναλαμβάνει τα αναγκαία μέτρα για την καλή φυσική και ψυχολογική κατάσταση της οικογένειας, ειδικά της μητέρας και των παιδιών της και θα περιορίζει τις παραδόσεις που είναι εναντίον των αρχών της ιερής θρησκείας του Ισλάμ.

Στη μετα-πολεμική εποχή στο Αφγανιστάν και στην παρουσία των αμερικανικών στρατευμάτων και των συμμάχων τους τα προγράμματα για την ενσωμάτωση της διάστασης του φύλου προσεγγίζονται τεχνοκρατικά ενώ πρόκειται για ένα κατεξοχήν πολιτικό πρόβλημα (Kandiyoti 2007b). Για την Kandiyoti η έκκληση από ανθρωπιστικές οργανώσεις προς το Αφγανιστάν για τη συμπερίληψη των γυναικών ως μέσο οικοδόμησης της ειρήνης και ενίσχυσης της ασφάλειας, αποτελεί και πάλι εργαλειοποίηση της γυναίκας. Η συγκρότηση του κράτους στην μετα-συγκρουσιακή εποχή (post-conflict), κατά την άποψη της ερευνήτριας, γενικά αντανακλά την νεοφιλελεύθερη ατζέντα των διεθνών οικονομικών θεσμών όπου ο ρόλος του κράτους περιορίζεται απλώς στην δημιουργία της στοιχειώδους ασφάλειας για τη λειτουργία της αγοράς και του ιδιωτικού τομέα. Σε αυτά τα πλαίσια, θεωρεί η ίδια ότι ο εκδημοκρατισμός «εκ σχεδιασμού» με την σύνταξη νέου συντάγματος και εκλογές μπορεί να εδραιώσει και να νομιμοποιήσει τις κοινωνικές δυνάμεις που αντιστέκονται στην ίση συμμετοχή των γυναικών ως πολιτών στην πολιτική και οικονομική ζωή (Kandiyoti 2007b, σ. 503-504).

Επομένως, στο μεταπολεμικό Αφγανιστάν παρέμενε ζητούμενο το κατά πόσο μπορούν οι κρατικές πολιτικές φύλου να έχουν απόηχο στην κοινωνία. Όταν οι δυνάμεις των Ταλιμπάν ξανα-ανέλαβαν την εξουσία τον Αύγουστο του 2021, από τις πρώτες δράσεις τους ήταν ο αποκλεισμός των κοριτσιών από την εκπαίδευση, η κατάργηση του Υπουργείου Γυναικών και η ίδρυση, στη θέση του, του Υπουργείου Διάδοσης της Αρετής και της Αποτροπής του Κακού (*amr e bé ma'rūf va nahy e az monkar*)²⁷. Συνεπώς, οι

²⁷ Ο κυρίαρχος λόγος στην ισλαμική θρησκεία, θεωρεί ατομική και συλλογική ευθύνη των μουσουλμάνων να καλούν τους άλλους στην εκπλήρωση των θρησκευτικών υποχρεώσεων (*nājebāt*) των οποίων η μη εκπλήρωση απαγορεύεται και επιφέρει τη Θεία τιμωρία. Αυτό το κάλεσμα ονομάζεται *amr e bé ma'rūf* (διάδοση της αρετής). Τέτοιες υποχρεώσεις είναι η καθημερινή προσευχή (*namāz*), η νηστεία (*rūzeh*), η διατήρηση των έμφυλων διαχωρισμών, το να λέει κανείς την αλήθεια αλλά και πολλές άλλες πράξεις. Η μη εκπλήρωση των *nājebāt* ισούται με πράξεις που ανήκουν στη σφαίρα των απαγορευμένων πράξεων (*harām*). Εξίσου ευθύνη των μουσουλμάνων είναι να αποτρέψουν τους άλλους από απαγορευμένες από τη θρησκεία πράξεις. Αυτό το κάλεσμα ονομάζεται *nahī e az monkar* (αποτροπή από το κακό). Τέτοιες πράξεις νοούνται το ψέμα, η κατανάλωση αλκοολούχων ποτών, η μη διατήρηση έμφυλων διαχωρισμών, η μοιχεία, η αιμομιξία αλλά και πολλές άλλες πράξεις. Σε αρκετές μουσουλμανικές χώρες αυτό το κάλεσμα πραγματοποιείται με αστυνόμευση από ειδικούς φρουρούς.

έμφυλες σχέσεις και ρόλοι παραμένουν αδιάκοπα ένα πεδίο άσκησης της εξουσίας, είτε αυτή η εξουσία είναι ξένες δυνάμεις είτε ντόπιες κυβερνήσεις.

Επιστρέφοντας στο σημείο απόκλισης της πορείας των δύο χωρών στο τέλος της δεκαετίας του 1970, έχουμε την Ισλαμική επανάσταση στο Ιράν το 1979. Ενώ στο Αφγανιστάν το 1978 με την εισβολή της ΕΣΣΔ υποστηρίχθηκε το ήδη υπάρχον σοσιαλιστικό και κοσμικό μοντέλο κράτους το οποίο έδινε περισσότερα θεσμικά δικαιώματα στις γυναίκες, το 1979 στο Ιράν αυτά περιορίστηκαν με τη συγκρότηση του ισλαμικού κράτους (Moghadam 2004).

Η Homa Hoodfar (1999) υποστηρίζει ότι πριν την ιρανική επανάσταση, η αύξηση των εισοδημάτων της χώρας λόγω του πετρελαίου κατέστησε το καθεστώς του Mohammad Rezā Shāh αυτάρκες, ανεξάρτητο από το έθνος και αυταρχικό οδηγώντας στη διάβρωση της ήδη περιορισμένης πολιτικής δημοκρατίας στο Ιράν. Βασισμένη στους μελετητές του Ιράν, αναφέρει ότι ενώ το Ιράν είχε μια από τις ταχύτερα αναπτυσσόμενες οικονομίες στον κόσμο, μεγάλα τμήματα του έθνους, συμπεριλαμβανομένων των αυξανόμενων μεσαίων τάξεων που είχαν σημειώσει σημαντική οικονομική πρόοδο, αποξενώνονταν όλο και περισσότερο από το δικτατορικό καθεστώς που είχε εγκαταστήσει επίσημα ένα μονοκομματικό σύστημα (σ. 21). Σύμφωνα με την ίδια, ο Mohammad Rezā Shāh μετά το πραξικόπημα του 1953, το οποίο πραγματοποιήθηκε με τη βοήθεια της Βρετανίας και της Αμερικής, διέλυσε την εκλεγμένη και λαοφιλή κυβέρνηση και έχανε τη νομιμότητά του σταδιακά καθώς χρησιμοποιούσε βία στις εξεγέρσεις κατηγορώντας τους διαδηλωτές ως κομμουνιστές υποκινούμενους από ξένους. Όπως λέει η ίδια, οι διαδηλωτές, οι οποίοι ήταν από όλα τα στρώματα και κάλυπταν μεγάλο φάσμα ιδεών, για να αντικρούσουν αυτούς τους ισχυρισμούς υιοθέτησαν θρησκευτικά σύμβολα όπως τη μαντήλα αρνούμενοι κάθε δυτική επιρροή. Κατά την άποψη της Hoodfar, αυτή η κίνηση διευκόλυνε την άνοδο των θρησκευτικών ηγετών, ως ηγετών της επανάστασης καθώς αυτοί ήταν για χρόνια οι μόνοι οργανωμένοι μέσα από δίκτυα επικοινωνιών στα τζαμιά, εχθροί του Shāh (σ. 21-22).

Μετά την επανάσταση και όταν οι ισλαμιστές κατάφεραν να ανέβουν στην εξουσία εξουδετερώνοντας βίαια τις άλλες φωνές οι οποίες είχαν εξίσου συμμετάσχει στην επανάσταση, αρχίζει η συστηματική ισλαμοποίηση των θεσμών. Όπως ο Rezā Shāh είχε επιβάλει στις γυναίκες να βγάλουν τη μαντήλα η οποία θεωρούνταν σύμβολο

καθυστερήσης του έθνους, το ισλαμικό καθεστώς επέβαλε την υποχρεωτική μαντίλα, η οποία τροφοδοτήθηκε και ως σύμβολο αντίστασης στην ιμπεριαλιστική Δύση και κάθε συνδεδεμένο με αυτή πολιτικό μοντέλο και πολιτικές αλλαγές. Σύμφωνα με τους αντιπάλους των Παχλεβί, μεταξύ τους ο κλήρος και οι υποστηρικτές του, αυτό που βοήθησε τη Δύση να πετύχει τους ιμπεριαλιστικούς στόχους της, ήταν η θρησκευτική και πολιτισμική υπονόμευση του Ιράν μέσα από την εργαλειακή χρήση των γυναικών που οδήγησε στην ηθική διαφθορά της κοινωνίας (Najmabadi 1991). Ακόμα και οι άνδρες διανοούμενοι, συγγραφείς, ποιητές, σκηνοθέτες και δημοσιογράφοι που ήταν εναντίον του δεσποτισμού και των αυταρχικών πολιτικών του Mohammad Rezā Shāh ανέφεραν τη δυτικοποιημένη, μοντέρνα αστή γυναίκα ως απειλή ενώ νοσταλγούσαν τις «αυθεντικές» Ιρανές της αγροτικής περιοχής (Tohidī 1994) η γυναίκα θα έπρεπε να διαφυλάσσει την παράδοση, την οικογένεια, την καταγωγή και το αίμα αλλά είχε μεταφερθεί στο δημόσιο χώρο απλώς για να περιπλανιέται και να προβάλλεται, να φέρεται «άσεμνα» και χωρίς όρια αλλά χωρίς να έχει στην ουσία ίσα δικαιώματα και υποχρεώσεις με τους άνδρες στην κοινωνία (Āl e Ahmad 1962). Με μία τέτοια αντίληψη, οι γυναίκες και μητέρες γίνονται αποδέκτες της ευθύνης για την ηθική υγεία στην κοινωνία (moral health) και την πολιτική έκβαση της χώρας (Najmabadi 1991, σ. 67). Με αυτό τον τρόπο, αναδύεται σταδιακά το «αυθεντικό» μοντέλο της Ιρανής μουσουλμάνας, αυτό της Φατεμέ, της κόρης του Προφήτη (Tohidī 1994, σ. 121, Kashani-Sabet 2011, σ. 173).

Πρόκειται για ένα νέο μοντέλο εθνικισμού -του πολιτισμικού εθνικισμού- που αποσκοπεί στη χειραφέτηση από το δυτικό μοντέλο εκσυγχρονισμού μέσα από ένα εντόπιο και ισλαμικό μοντέλο εκσυγχρονισμού (Yeganeh 1993). Ως συνέπεια αυτών των ιδεών, το κεντρικό θέμα ήταν ο εξαγνισμός της κοινωνίας και κατ' επέκταση της οικογένειας μέσω του εξαγνισμού της γυναίκας. Στη βάση αυτών των ιδεολογιών, τα δικαιώματα τα οποία οι γυναίκες ειδικά στα αστικά κέντρα είχαν κατακτήσει με την υποστήριξη του νόμου στη διάρκεια μισού αιώνα καθώς και το οικογενειακό δίκαιο θεωρήθηκαν μέσα διαφθοράς της κοινωνίας, κληρονομιά του παλιού καθεστώτος και έπρεπε να καταργηθούν (Najmabadi 1991). Ο γάμος και η τεκνοποίηση θεωρήθηκαν λύσεις για όλα τα δεινά της κοινωνίας και σε αυτή την λογική νομιμοποιήθηκαν μία σειρά από πολιτικές από το ισλαμικό καθεστώς υπέρ του γάμου, της οικογενειακότητας και τεκνοποίησης όπως ο γάμος σε νεαρή ηλικία, η πολυγαμία και ο προσωρινός γάμος. (Hoodfar 2008). Η οικιακότητα, η μητρότητα και η

ανατροφή των παιδιών χαρακτηρίστηκαν ως οι βασικότεροι ρόλοι της γυναίκας (Abbasi-Shavazi & McDonald 2008) και σε αυτά τα πλαίσια οι γυναίκες περιορίζονταν στον οικιακό χώρο. Σύμφωνα με τη Nahid Yeganeh (1993), το ισλαμικό καθεστώς ισχυριζόταν ότι η νέα ισλαμική κοινωνία θα εκτιμούσε τις γυναίκες ως υποστηρικτές της οικογένειας και του έθνους και θα τους έδινε το δικαίωμα να εκπληρώνουν τα φυσικά ένστικτά τους καθώς και να συμμετέχουν στην κοινωνική ζωή. Η ίδια τονίζει ότι η κοινωνική συμμετοχή των γυναικών ρυθμιζόταν όμως από τον νόμο με τρόπο που το ισλαμικό έθνος μπορούσε να εξυπηρετηθεί από τον ρόλο της αναπαραγωγής και της ανατροφής των γυναικών πολιτών στην ισλαμική οικογένεια. Επίσης, η «ρήξη» με τις έμφυλες πολιτικές του παρελθόντος και η ισλαμοποίησή τους ήταν επιλεκτική, ανομοιογενής και αντιφατική αλλά και πολλές φορές μη πρακτική. Το ζήτημα της μαζικής εκπαίδευσης και ειδικά η μόρφωση των γυναικών-μητέρων που ήδη είχε ξεκινήσει από το προηγούμενο καθεστώς συνεχίστηκε ως μέρος του σχεδίου της εθνικής προόδου και της εθνικής ισλαμοποίησης (σ. 9-12).

Οι κληρικοί πολιτικο-θρησκευτικοί ηγέτες καλούσαν όλες/ους στο Τζιχάντ²⁸ (ιερό πόλεμο) εναντίον της αγραμματοσύνης και δήλωναν ότι η εγγραμματοσύνη είναι σημαντικό χαρακτηριστικό των «καλών μουσουλμάνων» (Hoodfar 2007), ενώ στις αρχές του αιώνα ο κλήρος ήταν αντίθετος στη μόρφωση των γυναικών. Ως αποτέλεσμα της αύξησης της μόρφωσης των γυναικών στην πραγματικότητα η ηλικία του γάμου αυξήθηκε και οι γεννήσεις περιορίστηκαν καθώς η τεκνοποίηση αναβαλλόταν (Abbasi-Shavazi & McDonald 2008). Επίσης, η παρουσία των επαγγελματιών γυναικών στον τομέα της εκπαίδευσης και της υγείας ήταν αναπόφευκτη (Najmabadi 1991).

Εξάλλου, η ραγδαία αύξηση του πληθυσμού και η οικονομική ύφεση μετά τον πόλεμο με το Ιράκ (1980-1988) αλλά και οι μαζικές μεταναστεύσεις από τις πολεμοπληκτές περιοχές στα αστικά κέντρα επέβαλε στο κράτος να αλλάξει την πολιτική του σε σχέση με την ενθάρρυνση της τεκνοποίησης καθώς αυτή η πολιτική έθετε σε κίνδυνο την υπόσχεση των ίσων ευκαιριών για όλους (Hoodfar 2008). Το εθνικό πρόγραμμα οικογενειακού σχεδιασμού παρείχε δωρεάν αντισυλληπτικά μέσα -τα οποία

²⁸ Ο όρος Τζιχάντ (Jihād) δε σημαίνει απαραίτητα τον ιερό πόλεμο με κυριολεκτική (στρατιωτική) έννοια, αλλά εμπεριέχει το καθήκον του «καλού μουσουλμάνου» να αγωνίζεται για την πραγματοποίηση των υποχρεώσεών του τόσο σε ατομικό όσο και σε κοινωνικό επίπεδο, με απώτερο στόχο την πνευματική τελείωση (Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. Μακρής ([2004] 2011, σ. 316-320).

αρχικά είχαν απαγορευτεί ως μέσο ιμπεριαλιστικών σχεδίων -αλλά και ενθάρρυνε τον περιορισμό των γεννήσεων μόνο σε ένα έως δύο παιδιά (Kashani-Sabet 2011).

Τα 8 χρόνια του πολέμου με το Ιράκ είχε επιπτώσεις στον πληθυσμό των ανδρών. Οι γυναίκες όμως κινητοποιήθηκαν και συμμετείχαν άμεσα και έμμεσα στον πόλεμο αλλά και στη δημόσια ζωή, προσφέροντας υπηρεσίες στα νοσοκομεία αλλά και σε πολλούς άλλους τομείς (Najmabadi 1991). Ο ρόλος της γυναίκας η οποία θυσιάζεται στέλνοντας τον γιο, τον σύζυγο και τον αδελφό της στον πόλεμο εξυμνήθηκε δημοσίως από το κράτος κατά τη διάρκεια του πολέμου (Gheytanchi 2001).

Επιπρόσθετα, αν και μετά την επανάσταση οι φεμινιστικές οργανώσεις με πιο κοσμικές ιδέες διαλύθηκαν και τα μέλη τους φυλακίστηκαν ή εξορίστηκαν, αναδύθηκαν γυναικείες οργανώσεις από ισλαμίστριες γυναίκες οι οποίες άρχισαν να δραστηριοποιούνται στην κοινωνικο-πολιτική σφαίρα και να απαιτούν δικαιώματα (Hoodfar 1999). Για παράδειγμα, στο επίπεδο του γάμου και του οικογενειακού δικαίου κατάφεραν να κάνουν μεταρρυθμίσεις στο ίδιο επίπεδο με τον προεπαναστατικό νόμο για την οικογενειακή προστασία (Tohidi 1994) και να κατοχυρώσουν τη δυνατότητα της σύνταξης συμφωνητικού πριν το γάμο, στο οποίο κατόπιν αποδοχής του ζευγαριού κατοχυρώνονται δικαιώματα για τη γυναίκα όπως το δικαίωμα στο διαζύγιο και η επιμέλεια των παιδιών υπό προϋποθέσεις (Paidar 1995). Όπως αναφέρει η Nayereh Tohidi (1994), οι πιστές μουσουλμάνες οι οποίες στο προηγούμενο καθεστώς ήταν σύμβολα καθυστέρησης του έθνους, θεωρήθηκαν ισλαμικό μοντέλο της γυναίκας και της μητέρας, σύμβολο της μεταμόρφωσης της κοινωνίας και της οικογένειας, φορείς της πολιτισμικής κληρονομιάς και θρησκευτικών αξιών και άρα απέκτησαν νομιμότητα και σεβασμό. Πολλές από αυτές συμμετείχαν και σε πολιτικές θέσεις από τις οποίες μπορούσαν εντός του πλαισίου του Ισλάμ να απαιτούν μεταρρυθμίσεις στο οικογενειακό δίκαιο (σ. 139-140). Από την άλλη όμως, δεν παύουν και οι ίδιες να χρησιμοποιούν τον ακτιβισμό για τη σταθεροποίηση του κράτους αλλά και να βασίζονται στην ιδεολογία τους σχετικά με την οικογένεια και τη σχέση των φύλων στις ουσιοκρατικές και βιολογικές εννοιολογήσεις της έμφυλης διαφοράς (σ. 141). Παρόλα αυτά, ακριβώς η πολιτικοποίηση των γυναικών και η συνεχής έκθεσή τους στις ιδεολογικές και πολιτικές προκλήσεις των αντίθετων δυνάμεων κυρίως στον αναδυόμενο κοσμικό φεμινισμό μεταξύ Ιρανών γυναικών, καθιστά όλο και

πιο δύσκολο για το ισλαμικό κράτος να τιθασεύει ή να ελέγχει προς όφελός του τις γυναίκες (σ. 139).

2.1.2 Η κατασκευή της έμφυλης φύσης από τη θρησκεία. Συγκεκριμένες θρησκευτικές ιδεολογίες στην εμπλοκή τους με τα εντόπια εθιμικά συστήματα κατά τη διάρκεια των αιώνων σφυρηλάτησαν μία συγκεκριμένη έννοια της «γυναικείας φύσης» ως την ουσία της γυναικείας ταυτότητας με ένα ηθικό βάρος που ταξινομεί τις γυναίκες σε καλές και κακές και καθορίζοντας ταυτόχρονα το τι είναι ο «φυσικός» ρόλος της. Η Mir-Hosseini (2003), ασχολείται με την αποφυσικοποίηση των λόγων περί «γυναικείας φύσης» εντοπίζοντας τον ιδεολογικό, πολιτισμικό και κοινωνικό χαρακτήρα των διχοτομικών έμφυλων ιεραρχιών.

Η ίδια ανθρωπολόγος αναφέρει ότι το Κοράνι ασκεί ρητά αρνητική κριτική στη κατώτερη θέση της γυναίκας στην προ-ισλαμική Αραβία. Βασισμένη σε μελετητές του ισλαμικού κόσμου σημειώνει ότι στην προ-ισλαμική Αραβία η γυναίκα πριν παντρευτεί ήταν υποταγμένη στα αρσενικά μέλη της οικογένειας και της ευρύτερης συγγενικής ομάδας της ενώ μετά τον γάμο εξουσιάζονταν από τον σύζυγό της. Σε έναν τέτοιο κόσμο όπου η γυναίκα δε μπορούσε να νοηθεί ως κάτι πέρα από την ιδιοκτησία των ανδρών δε θα μπορούσαν να ανατραπούν ή να τροποποιηθούν ριζικά τα κυρίαρχα ήθη και έθιμα σχετικά με τη θέση της γυναίκας όπως για παράδειγμα στα ζητήματα του γάμου. Η Mir-Hosseini στη συνέχεια σημειώνει ότι παρά την κριτική στάση του Κορανίου, ελάχιστες βελτιώσεις έγιναν εντός των νορμών και σε συγκεκριμένα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτικά συμφραζόμενα με στόχο την προστασία της ιερότητας του γάμου, τη διαφύλαξη της σεξουαλικής τάξης, της προσωπικής τιμής και των σχέσεων αίματος και την εξασφάλιση της νόμιμης πατρότητας. Το γαμήλιο συμβόλαιο μετά το Ισλάμ ναι μεν όριζε και πάλι τη γυναίκα ως ιδιοκτησία του άνδρα αλλά όριζε και για πρώτη φορά ένα ποσό (*mahr*) το οποίο έπρεπε να πληρώσει ο άνδρας με το γαμήλιο συμβόλαιο. Ταυτόχρονα χωρίς να αλλάξει η ουσία του γαμήλιου συμβολαίου που μεταβίβαζε την ιδιοκτησία της γυναικείας σεξουαλικότητας στον σύζυγό της, επιβλήθηκε ο περιορισμός της πολυγαμίας αλλά και του διαζυγίου που εν μέρει επέφεραν περιορισμούς στη μονομερή εξουσία του άνδρα πάνω στη γυναίκα, αν και σε καμία περίπτωση η γυναίκα δε μπορούσε να αφηθεί ελεύθερη ή να πάρει διαζύγιο χωρίς τη συμφωνία του συζύγου της (σ. 9-12).

Τον 10^ο αιώνα, με το «κλείσιμο της Πύλης του *Ījtihād*²⁹» που σημαίνει υιοθέτηση της αναμφισβήτητης αποδοχής των υφιστάμενων δογμάτων, σταμάτησε η περαιτέρω πορεία ανάπτυξης της νομικής σκέψης στο Ισλάμ αλλά και γενικά η ανάπτυξη της κριτικής και γόνιμης επιχειρηματολογίας (Μακρής [2004] 2011, σ. 148). Έτσι, οι θρησκευτικοί έμφυλοι κανόνες και νόμοι που ήταν ανθρώπινες ερμηνείες των νομοδιδασκάλων παγιώθηκαν και ταυτίστηκαν με τον ιερό νόμο της Σαρία και τον λόγο του Θεού. Πρόκειται ουσιαστικά για έναν υποβιβασμό της Σαρία από τη σφαίρα του θείου στη σφαίρα του ανθρώπινου (Mir-Hosseini 2003).

Από τον 11^ο αιώνα μέχρι και τον 13^ο αιώνα, η σχέση των δύο φύλων κωδικοποιήθηκε και παγιώθηκε ως ανάλογη με τη σχέση του ηγεμόνα με τα υποκείμενά του. Από τον χώρο του ισλαμικού φεμινισμού, η Omaïma Abou-Bakr (2015) σημειώνει ότι οι μουσουλμάνοι νομοθέτες θεωρούσαν ότι η βάση της κυριαρχίας των ανδρών πάνω στις γυναίκες έχει ρίζες στο γεγονός ότι ο Θεός έχει δώσει στους άνδρες την ευνοϊκή θέση ώστε να παρέχουν στις γυναίκες οικονομική υποστήριξη και διατροφή. Ουσιαστικά, κανονικοποιούσαν και νομιμοποιούσαν μία γενικότερη ιδέα της ηθικής ανωτερότητας (moral superiority) των ανδρών και το δικαίωμά τους να κυριαρχούν στις γυναίκες διαστρεβλώνοντας τη λογική του Θεού καθήκοντος της προσφοράς οικονομικής υποστήριξης στις γυναίκες που αρχικά προωθούσε ο Προφήτης (σ. 88-89).

Όπως υποστηρίζει η ίδια, ιδέα της ανωτερότητας του άνδρα λόγω της θέσης του ως οικονομικού παρόχου της γυναίκας έδωσε σταδιακά τη θέση της στην ανωτερότητα του άνδρα λόγω των έμφυτων και εγγενών χαρακτηριστικών αλλά και των δεξιοτήτων και των εθιμοτυπικών πρακτικών του. Για παράδειγμα, οι άνδρες στην συγκεκριμένη περίοδο θεωρούνται ανώτεροι από τις γυναίκες επειδή έχουν λογική και αποφασιστικότητα, ανεβαίνουν στα άλογα, πηγαίνουν στον ιερό πόλεμο (*jihād*), έχουν δικαίωμα στο διαζύγιο και στην πολυγαμία και μία σειρά από παρόμοιες πρακτικές (σ. 90-91). Επικαλούνται δηλαδή κάποιες κοινωνικές πρακτικές των ανδρών για να προσδώσουν σε αυτούς κάποιες εγγενείς εσωτερικές αξίες ώστε να παγιωθεί η ανωτερότητά τους. Όπως σημειώνει η Abou-

²⁹ *Ījtihād* ονομάζεται η ανάπτυξη της νομικής σκέψης, της κριτικής και γόνιμης επιχειρηματολογίας από τους μουσουλμάνους θεολόγους νομοδιδασκάλους με αφορμή τα νέα δεδομένα ή τους νέους προβληματισμούς που κάθε φορά ανακύπτουν. Κάθε τέτοια ανάπτυξη βασίζεται πάνω στο Κοράνι και τα Χαντίθ. «Κλείσιμο της Πύλης του *Ījtihād*» σημαίνει παύση της περαιτέρω ανάπτυξης αυτής της κριτικής και γόνιμης σκέψης και υιοθέτηση της αναμφισβήτητης αποδοχής των υφιστάμενων έως τον 10^ο αιώνα νόμων (Μακρής [2004] 2011, σ. 147-149).

Bakr σε αυτά προστίθενται και οι ιατρικές αντιλήψεις των θεολόγων -ιατροφιλοσόφων της εποχής. Αντιλήψεις οι οποίες συνίσταντο στο ότι οι άνδρες έχουν ισχυρούς φυσικούς χαρακτήρες σε αντίθεση με τις γυναίκες επειδή η φύση και η προδιάθεση (*fītrah*) των ανδρών καθορίζονται από τη ζέστη και την ξηρότητα που τους δίνει δύναμη και σκληρότητα, ενώ η φύση και η φυσική προδιάθεση των γυναικών καθορίζεται από την υγρασία και την ψυχρότητα, δίνοντάς τους τα χαρακτηριστικά της επιείκειας και της αδυναμίας. Ακριβώς σε αυτό το σημείο, όπως υποστηρίζει η ίδια, παρατηρούμε μία νέα τροχιά που επιχειρεί να χρησιμοποιήσει είτε τις πολιτισμικές απόψεις είτε τα γνωστά επιστημονικά δεδομένα της εποχής ως αποδεικτικά στοιχεία για να υποστηριχθούν συγκεκριμένες αντιλήψεις για το φύλο (σ. 93-94). Με αυτό τον τρόπο, ουσιαστικά συσχετίζονται οι έμφυλες κοινωνικές πρακτικές με την έμφυλη προδιάθεση και φύση.

Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα και στον 20^ο αιώνα οι εκσυγχρονιστές θεολόγοι νομοδιδάσκαλοι απέδιδαν την πολιτική και πολιτισμική παρακμή των μουσουλμάνων απέναντι στους δυτικούς αποικιοκράτες στην παγίωση της θρησκείας και υποστήριζαν το «άνοιγμα της Πύλης του *Ījtihād*» και την επιστροφή της δυναμικής της θρησκευτικής ερμηνείας (Μακρής [2004] 2011, σ. 375-377). Σημαντικά παραδείγματα εκσυγχρονιστών θεολόγων είναι ο Αιγύπτιος Muhammad ‘Abduh (1849-1905), ο μαθητής του Sayyīd Jamāl al-Dīn al-Afghānī³⁰ και ο Αιγύπτιος Sayyīd Qutb (1906-1966), οι οποίοι μαζί επηρέασαν θεμελιωδώς τις σύγχρονες ισλαμικές κοινωνίες (ό.π.) συμπεριλαμβανομένου του Ιράν και του Αφγανιστάν.

Σύμφωνα με την Abou-Bakr (2015), οι ερμηνείες τους και πάλι υποστήριζαν κατ’ουσίαν τις ίδιες έμφυλες ιεραρχίες αυτή τη φορά στη βάση της «επιστήμης» και της βιολογικής ουσιοκρατίας και μέσω της χρήσης της έννοιας του γυναικείου *fītrah*³¹. Συγκεκριμένα, στις αρχές του 20ού αιώνα, η φύση και η προδιάθεση της γυναίκας θεωρήθηκαν από τους θεολόγους αυτούς οι βάσεις για τους ρόλους της στην οργάνωση του οικιακού χώρου, στην ανατροφή και τη διαπαιδαγώγηση των παιδιών (σ. 99).

Όπως υποστηρίζει η Abou-Bakr ο Sayyīd Qutb θεωρούσε ότι επειδή η λειτουργία των ανδρών είναι η δουλειά και ανταπόκριση στις οικονομικές ανάγκες της οικογένειας, ο

³⁰ Βλ. σελίδα 60.

³¹ *Fītrah* ή *fetrat* στα Φαρσί το οποίο χρησιμοποιείται ως συνώνυμο με τη λέξη *zāt*, της εσωτερικής και εγγενούς φύσης και προδιάθεσης του ανθρώπου.

Θεός τους παρέχει έμφυτα σωματικά, διανοητικά και ψυχολογικά στοιχεία για να επιτελέσουν αυτή τη λειτουργία. Από την άλλη, η λειτουργία των γυναικών είναι να κάνουν παιδιά και να τα μεγαλώσουν και γι' αυτό ο Θεός τους έχει δώσει τα κατάλληλα έμφυτα στοιχεία. Τους έχει δώσει επίσης την τρυφερότητα, την καλοσύνη, την άμεση συναισθηματική ανταπόκριση, ενώ οι άνδρες είναι σκληροί, χρησιμοποιούν τη σκέψη και συναισθηματικά είναι αργοί (σελ. 98-100).

Σύμφωνα με τη Mir-Hosseini (2003), με την ανάδυση του πολιτικού Ισλάμ στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα, η επιστροφή στη «Σαρία» όπως αυτή είχε ταυτιστεί λανθασμένα με τις πατριαρχικές ερμηνείες των θεολόγων νομοδιδασκάλων ήταν το σύνθημα των ισλαμιστών. Η μετατόπιση, όπως αναδεικνύει η ίδια ήταν ότι για τους ισλαμιστές, η ίδια η Σαρία αντανάκλα τη φύση του ανθρώπου (*fītrah*). Για την ανθρωπολόγο, οι ισλαμιστές διανοούμενοι, οι οποίοι είχαν σπουδάσει στη Δύση, εξορθολογίκευαν την έμφυλη ανισότητα ως κάτι το «φυσικό» αναφερόμενοι επιλεκτικά στις δυτικές επιστημονικές πηγές συνδυάζοντάς τις με επιλεγμένα κομμάτια από τα κλασικά κείμενα των θεολόγων νομοδιδασκάλων. Θεωρούσαν ότι στο Ισλάμ δε νοείται η έμφυλη ισότητα καθώς τα δύο φύλα έχουν διαφορετικές φυσικές προδιαθέσεις και χαρακτηριστικά. Τονίζοντας τη συναισθηματική και ηθική πτυχή του γάμου έβρισκαν εύλογο και φυσικό το μονομερές δικαίωμα του άνδρα στο διαζύγιο (σ. 3-18).

Υπό αυτές τις συνθήκες, κατασκευάστηκε στη βάση των «φυσικών» έμφυλων προδιαθέσεων, το αναγνωρισμένο από τον επίσημο λόγο και την πρακτική μονομερές δικαίωμα του άνδρα στο διαζύγιο, στα τέκνα, στην πολυγαμία αλλά και στα ζητήματα που αφορούν τη γυναικεία σεξουαλικότητα που αντανάκλωνται και στον Οικογενειακό νόμο των δύο χωρών.

Η διαδρομή που περιγράψαμε δείχνει ότι ενώ στην εποχή του Προφήτη οι ισλαμικοί κανόνες σχετικά με τους έμφυλους ρόλους, τον γάμο και το διαζύγιο είχαν ως στόχο την αποτροπή της αδικίας μέσα από αμοιβαιότητα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, στη συνέχεια κωδικοποιήθηκαν και παγιώθηκαν από θεολόγους και τελικά επιβλήθηκαν από τους κρατικούς μηχανισμούς.

Ωστόσο, ούτε οι εκκοσμικευμένες ούτε οι θρησκευτικές ιδεολογίες στις δύο χώρες κατάφεραν να φέρουν αλλαγές προς όφελος στα ζητήματα που αφορούσαν τις έμφυλες σχέσεις στην οικογένεια. Όπως λέει η Mir-Hosseini (2009b), η κυριαρχία των

πατριαρχικών ερμηνειών του Κορανίου που βαφτίστηκαν ως Σαρία έγινε εις βάρος άλλων ερμηνειών και ειδικά των γυναικείων συνοψίζοντας ότι:

« [...]η γένεση της ανισότητας των φύλων στην ισλαμική παράδοση βρίσκεται σε μια εσωτερική αντίφαση μεταξύ των ιδανικών της Σαρία και των πατριαρχικών δομών στις οποίες αυτά τα ιδανικά ξεδιπλώθηκαν και μεταφράστηκαν σε νομικούς κανόνες. Το κάλεσμα του Ισλάμ για ελευθερία, δικαιοσύνη και ισότητα βυθίστηκε στους πατριαρχικούς κανόνες και πρακτικές της αραβικής κοινωνίας και κουλτούρας του 7^{ου} αιώνα και στα χρόνια της διαμόρφωσης του ισλαμικού νόμου» (Mir-Hosseini (2009b, σ. 25).

Η Mir-Hosseini (2003) υποστηρίζει ότι διαχρονικά, αυτό που κρύβεται στο βάθος της ηθικής και κοινωνικής λογικής των νομοδιδασκάλων για την υποταγή των γυναικών είναι θεωρία τους για τη διαφορά στην έμφυλη σεξουαλικότητα, η οποία έχει ως εξής: Ο Θεός έδωσε στις γυναίκες μεγαλύτερη σεξουαλική επιθυμία από ό,τι στους άνδρες, αλλά αυτό μετριάζεται από δύο παράγοντες που είναι έμφυτα και υπό αυτή την έννοια φυσικά εργαλεία στα δύο φύλα: το *ghīra* των ανδρών (σεξουαλική τιμή και ζήλεια) και το *hayā* των γυναικών (σεμνότητα, ντροπή). Συνεπώς, η σεξουαλικότητα των γυναικών, εάν αφαιρεθεί ανεξέλεγκτη από τους άνδρες, αποτελεί πραγματική απειλή για την κοινωνική τάξη και προκαλεί καταστροφή. Το γυναικείο *hayā* και το *ghīra* των ανδρών είναι έμφυτα εργαλεία αυτού του ελέγχου. Έτσι, για το καλό της οικογένειας και της κοινωνίας, και στο όνομα της θρησκείας, οι γυναίκες υποτάσσονται στους άνδρες (σ. 10).

Σε αυτά τα πλαίσια ο γάμος, που είναι ο κυρίαρχος θεσμός μέσα από τον οποίο νομιμοποιείται η σεξουαλική δραστηριότητα μεταξύ των δύο φύλων στις δύο χώρες Αφγανιστάν και Ιράν, καθίσταται εργαλείο περιορισμού και ελέγχου της σεξουαλικότητας της γυναίκας ενώ το διαζύγιο γίνεται αντιληπτό ως απώλεια του ελέγχου της σεξουαλικότητάς της και η διαζευγμένη γυναίκα θεωρείται απειλή για την ηθική τάξη της κοινωνίας.

2.2 Τι είναι συγγένεια και οικογένεια στο Αφγανιστάν και στο Ιράν σήμερα;

Λαμβάνοντας υπόψη όλες τις ζυμώσεις και μετατοπίσεις των προηγούμενων αιώνων, θα προσπαθήσω να περιγράψω τις εννοιολογήσεις της οικογένειας, της μητρότητας και των έμφυλων ρόλων όπως είναι σήμερα στις δύο χώρες, τόσο σε επίπεδο νόμων όσο και κάτω από συγκεκριμένες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες.

Σύμφωνα με τον Michael G. Peletz (1995, σ. 345), όσα θεωρούνταν κάποτε τα βασικά δομικά στοιχεία της μελέτης της συγγένειας όπως οι ορολογίες και οι κανόνες της καταγωγής δεν καταλαμβάνουν πλέον τη μακροχρόνια προνομιακή θέση τους στην ανθρωπολογία. Η αιτία αυτής της αλλαγής είναι ότι ήδη από τη δεκαετία του 1960, ξεκίνησε η κριτική επανεξέταση των βασικών παραδοχών στην ανθρωπολογία αλλά και ευρύτερα η κριτική στον δομολειτουργισμό ως θεωρητική γραμμή των ανθρωπολογικών μελετών (ό.π.). Ωστόσο, θα αναφερθώ σε μερικούς όρους για τη συγγένεια και οικογένεια (όπως χρησιμοποιούνται ευρέως σήμερα) χωρίς να στοχεύω στην καταγραφή τυπολογιών της συγγένειας με απορρέοντα δικαιώματα και υποχρεώσεις. Οι αναφορές μου αυτές γίνονται για δύο λόγους: Πρώτον, για να αναδείξω ότι στις δύο χώρες, η συγγένεια δεν αποδίδεται μόνο με έναν όρο αλλά με πολλούς παραπλήσιους, οι οποίοι έχουν ρευστό περιεχόμενο και δεν εμπλέκουν μόνο τα βιολογικά συσχετιζόμενα μέλη όπως συνηθίζεται στις δυτικές χώρες. Επιπλέον, τα υποκείμενα της έρευνας δεν οργανώνονται στη βάση των επίσημων (νομικών και πολιτικών) καθορισμών, ορολογιών και βαθμών της συγγένειας (συχνά θολώνονται τα όρια μεταξύ συγγένειας, οικογένειας και άλλων σχέσεων). Δεύτερον, επειδή ακριβώς αυτή η πληθώρα λέξεων/όρων μας βοηθά να καταλάβουμε την απόκλιση ανάμεσα στο πώς τα υποκείμενά μου αντιλαμβάνονται τη συγγένεια και τον ευρωκεντρισμό των κανονισμών για το άσυλο και την οικογενειακή επανένωση (στους οποίους τα υποκείμενα της έρευνας προσπαθούν να ενταχθούν)³².

³² Βλ. τους ορισμούς της συγγένειας και της οικογένειας στο νομικό πλαίσιο του ασύλου και της οικογενειακής επανένωσης στο Κεφάλαιο 4.2.

2.2.1 Οι όροι της συγγένειας. Όπως προκύπτει από το λεξικό της γλώσσας Φαρσί οι λέξεις *khīshāvand* και *fāmīl* σημαίνουν αυτή/ός που έχει κοντινή σχέση με ένα άτομο λόγω αμφιπλευρικής αιματοσυγγένειας ή αγχιστείας. Υπό αυτό τον ορισμό, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι οι κοντινότερες λέξεις στον αντίστοιχο ελληνικό όρο για τη λέξη «η/ο συγγενής». Άλλα συνώνυμα των δύο λέξεων στο ίδιο λεξικό είναι οι *qarīb/qawm/khīsh*. Οι όροι αυτοί δεν αναδεικνύουν το φύλο της/του συγγενή καθώς τα Φαρσί σαν γλώσσα είναι ουδέτερη ως προς το φύλο. Το *khīshāvandī/fāmīlī* και *qerābat* σημαίνουν «συγγένεια».

Η λέξη *khīshāvand* αποτελείται από το *khīsh* που στα Φαρσί σημαίνει εαυτός, αυτός που συσχετίζεται με τον εαυτό και ημέτερος. Η κατάληξη *āvand* ή *vand* αναδεικνύει τον συσχετισμό με την έννοια του μέλους, της σύνδεσης. Στα πλαίσια της συγγένειας μπορούμε να πούμε ότι η/ο *khīshāvand* είναι ένα πρόσωπο το οποίο συνδέεται με την έννοια του εαυτού ή έχει σχέση με τον εαυτό, δεν είναι «ξένος (*gharībē/gharīb³³/bīgāné*)» αλλά έχει οικειότητα με το άτομο. Το σύνθετο ρήμα *khīshī kardan* που αποτελείται από το *khīshī* (συγγένεια) και το *kardan* (κάνω) σημαίνει δημιουργώ σχέσεις συγγένειας μέσα από τον γάμο (αγχιστεία).

Ο όρος «συγγενείς» στο λεξικό της γλώσσας Φαρσί (Dehkhoda 1980) έχει επίσης πολλούς συνώνυμους όρους όπως για παράδειγμα: *Khīshāvandān/aqnām/bastegān/nazdīkān/aqāreb/fāmīl/qawm o khīsh/fak o fāmīl/kas o kār*. Οι παραπάνω όροι και φράσεις είναι συνώνυμες αλλά έχουν λεπτή διαφορετική χροιά αναμεταξύ τους αν και χρησιμοποιούνται εναλλάξ από τις συνομιλήτριές μου. Η πολλαπλότητα των όρων αυτών βοηθά ώστε ανάλογα με το πλαίσιο και τις περιστάσεις να μπορούν οι άνθρωποι να αναφέρονται σε άλλους ως (γενικά) συγγενείς χωρίς διάκριση χρησιμοποιώντας οποιονδήποτε από τους παραπάνω όρους εκτός αν θελήσουν να υπογραμμίσουν συγκεκριμένες πτυχές των σχέσεών τους ή τον βαθμό της εγγύτητάς τους. Για παράδειγμα το *aqāreb* σύμφωνα με το λεξικό των Φαρσί αναφέρεται περισσότερο

³³ Θα πρέπει να τονίσω εδώ ότι η λέξη *qarīb* قریب (συγγενής) και *gharībē/gharīb* غریبه/غریب (ξένος) έχουν διαφορετική ορθογραφία στα Φαρσί, αν και προφέρονται χωρίς διαφορά μεταξύ τους. Για να αναδείξω τη διαφορά τους χρησιμοποιώ το *q* στο ένα και το *gh* στο άλλο.

στους αιματοσυγγενείς αμφιπλευρικής καταγωγής³⁴ (το σόι)³⁵. Η φράση *qawm o khīsh*³⁶ εμπεριέχει και τους πιο μακρινούς συγγενείς ή τους συγγενείς στην ολότητά τους. Το *kas o kār* αποτελεί γενικότερα το δίκτυο όσων ανθρώπων (συμπεριλαμβανομένων και των συγγενών) είναι πρόθυμοι να αλληλοϋποστηρίζονται τη δεδομένη στιγμή. Οι τρεις φράσεις *qawm o khīsh/fak o fāmīl/kas o kār* είναι πιο γενικοί όροι και αργκό σε σχέση με τους υπόλοιπους όρους για τη λέξη «συγγενείς».

Στις εθνογραφικές μελέτες επίσης φανερώνεται μία πολυπλοκότητα των όρων αυτών. Εθνογραφικά παραδείγματα από τη Μέση Ανατολή αναδεικνύουν ότι η λέξη *qarābah* (*qerābat* στα Φαρσί) μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για την περιγραφή κοινωνικών σχέσεων πέρα από αυτές της συγγένειας όπως για παράδειγμα τις πελατειακές σχέσεις, σχέσεις γειτνίασης και συγκατοίκησης, φυλετικές σχέσεις ή και σχέσεις σε τοπικές αγροτικές κοινότητες (Clarke 2007b, σ. 385).

Η Mary Elaine Hegland (2013) σε μία εθνογραφία για το Ιράν αναφέρει ότι σχέσεις παρόμοιες με αυτές των συγγενικών σχέσεων συγκροτούνται και μέσα από εντατικές κοινωνικές σχέσεις μεταξύ φίλων ή συνεταίρων.

Η λέξη *aqnām* είναι ο πληθυντικός του *qawm* που σημαίνει εθνοτική ομάδα και η χρήση της υπονοεί ότι τα όρια της συγγένειας και της εθνοτικής ομάδας συγχέονται. Χρησιμοποιείται για να δηλωθεί η πατρογραμμική καταγωγή, η γραμμή καταγωγής, η επαγγελματική ομάδα, η θρησκευτική ομάδα (Monsutti 2005), η οικογένεια ή όσες/όσοι

³⁴ Ακόμα, μεταξύ των λέξεων *Khīshāvandān/bastegān/nazdīkān/fāmīl* υπάρχουν λεπτές διαφορές. Για παράδειγμα, το *bastegān* αποτελείται από το *baste* και την κατάληξη πληθυντικού *gān*. Το *baste* (από το συνώνυμό της, *vābaste*, χωρίς το *vā*) υποδηλώνει την υπό όρους και εξαρτημένη συσχέτιση ατόμων (αλλά ακόμα και πραγμάτων) είτε με υλικούς είτε με συναισθηματικούς όρους. Συνεπώς, ενώ η λέξη *Khīshāvandān* παραπέμπει στους συγγενείς σε σχέση με τον εαυτό και ως μέρος του εαυτού, η λέξη *bastegān* υπογραμμίζει την εξάρτηση από την συγγένεια. Ο δε όρος *nazdīkān* από το επίθετο *nazdīk* (κοντινή/ός/ό και την κατάληξη πληθυντικού *ān*) υπογραμμίζει την οικειότητα των σχέσεων ενώ το *fāmīl* είναι εισαγόμενη λέξη από τα γαλλικά και σημαίνει επίσης «επώνυμο». Η γαλλική αυτή λέξη στα Φαρσί δε διακρίνει τις λεπτές αυτές διαφορές και η χρήση της μπορεί να εμπεριέχει τα όρια της συγγένειας από τον μικρότερο κύκλο της οικογένειας μέχρι και μεγαλύτερους κύκλους όπως η εθνοτική ομάδα. Εξού και στο λεξικό των Φαρσί, *fāmīl* σημαίνει και οικογένεια. Εντούτοις, οι τέσσερις λέξεις χρησιμοποιούνται ως συνώνυμα για να δηλώνουν την κάθε μορφή συγγένειας.

³⁵ Σύμφωνα με την Ειρήνη Τουντασάκη ([2008] 2011, σ. 64-65), το «σόι» είναι η αμφιπλευρική ομάδα συγγενών, η ομάδα αμφιπλευρικής καταγωγής τόσο μητροπλευρικών όσο και πατροπλευρικών ανιόντων, κατιόντων και εκ πλαγίων συγγενών, η οποία, όμως, κατά περίπτωση περιλαμβάνει και συγγενείς εξ αγχιστείας. Ο όρος *aqāreb* συμπίπτει με τον όρο «σόι» στην περίπτωση αιματοσυγγένειας αλλά και συγγένειας εξ αγχιστείας αν υπάρχει ενδογαμία μεταξύ αιματοσυγγενών.

³⁶ Το «ο» ανάμεσα στην φράση *qawm o khīsh* είναι το αντίστοιχο ελληνικό «και».

με τις/τους οποίες/ους έχει κανείς οικειότητα ή στις/στους οποίες/ους ανήκει (Ahsan-Tirmizi 2021, σ. 11).

Το *fāmīl*, μπορεί να περιλαμβάνει όλη την εθνοτική ομάδα στο Ιράν (Maghsoodi & Anvari 2012) ενώ είναι μία εισαγόμενη λέξη από τα Γαλλικά και συνεπώς πιο σύγχρονη αλλά όχι περιορισμένη στην πυρηνική οικογένεια.

Το συγγενικό σύστημα στο Ιράν και το Αφγανιστάν είναι περιγραφικό. Όπως σημειώνει η Τουντασάκη ([2008] 2011, σ. 149) βασισμένη στον Lewis Henry Morgan, ένα σύστημα είναι περιγραφικό όταν υπάρχουν ιδιαίτεροι όροι για κάθε πρόσωπο εντός της πυρηνικής οικογένειας και οι υπόλοιποι συγγενείς δηλώνονται με όρους που περιγράφουν αναλυτικά τη γενεαλογική «διαδρομή» ανάμεσα σε δύο συγγενικά πρόσωπα.

Στον αστικό κώδικα του Ιράν και του Αφγανιστάν, η συγγένεια έχει δύο μορφές: *qerābat e nasabī* (γενεαλογική συγγένεια/αιματοσυγγένεια) και *qerābat e sababī* (συγγένεια εξ αγχιστείας). Ωστόσο, υπάρχει και μία τρίτη μορφή συγγένειας *qerābat e reza'ī*³⁷, δηλαδή συγγένεια μέσα από τον θηλασμό η οποία δημιουργείται όταν μία γυναίκα θηλάζει έναν άλλο βρέφος εκτός από αυτό που γέννησε η ίδια. Μεταξύ ατόμων τα οποία έχουν *qerābat e reza'ī* ισχύει το ίδιο ταμπού της αιμομιξίας όπως στο *qerābat e nasabī* και από αυτή την άποψη και μόνο οι σχέσεις στο *qerābat e reza'ī* θεωρούνται *nasabī*. Με άλλα λόγια, η συγγένεια μέσα από το γάλα μοιάζει να ταυτίζεται με την αιματοσυγγένεια όσον αφορά τους κανόνες απαγόρευσης επιγαμίας. Τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις που προκύπτουν από το *qerābat e nasabī* όμως δεν ισχύουν στο *qerābat e reza'ī* όπως για παράδειγμα η κληρονομιά. Αυτό σημαίνει ότι το γάλα μπορεί να συνδέει ανθρώπους φτιάχνοντας συγγένεια, ωστόσο δεν έχει την ίδια ισχύ που έχει το αίμα στις σχέσεις συγγένειας (Altorki 1980, Garmaroudi Naef 2012, Khatib-Chahidi 1992).

³⁷ Άρθρα 1046 του ιρανικού και 235 του αφγανικού αστικού κώδικα

2.2.2 Βαθμός της συγγένειας. Σύμφωνα με το άρθρο 1032 του ιρανικού αστικού κώδικα, ο βαθμός της συγγένειας δηλαδή η γενεαλογική απόσταση ανάμεσα στο Ego και τα συγγενικά του πρόσωπα διακρίνεται σε τρεις κατηγορίες/τάξεις (*tabaqé*) οι οποίες καθορίζουν και τα κληρονομικά δικαιώματα³⁸. Οι συγγενείς πρώτης κατηγορίας είναι: οι γονείς, τα τέκνα, τα τέκνα των τέκνων. Ως προς ένα Ego, οι συγγενείς δεύτερης κατηγορίας είναι οι προπαππούδες/πρόγονοι (*ajdād*), τα αδέρφια και τα παιδιά τους. Οι συγγενείς τρίτης κατηγορίας είναι οι θείοι, οι θείες και τα παιδιά τους. Κάθε κατηγορία διαιρείται σε βαθμούς (*darajāt* στο πληθυντικό και *darajé* στον ενικό) ανάλογα με τον αριθμό των γενεών που υπάρχει στην εκάστοτε κατηγορία. Για παράδειγμα, οι γονείς με τα παιδιά θεωρούνται πρώτης κατηγορίας συγγενείς πρώτου βαθμού ενώ με τα τέκνα των τέκνων υπάρχει πρώτης κατηγορίας δεύτερου βαθμού συγγένεια κ.ο.κ. Η συγγένεια μεταξύ αδελφών θεωρείται δεύτερης κατηγορίας πρώτου βαθμού όπως και με τους προπαππούδες. Οι θείες και θείοι είναι τρίτης κατηγορίας πρώτου βαθμού συγγενείς και η συγγένεια μεταξύ των παιδιών τους είναι τρίτης κατηγορίας δεύτερου βαθμού.

Ωστόσο ο αφγανικός αστικός κώδικας³⁹ δεν διακρίνει κατηγορίες της συγγένειας όπως στο Ιράν και έχει ένα διαφορετικό σύστημα. Σύμφωνα με το άρθρο 58 του αφγανικού αστικού κώδικα απλώς κάθε γενεά θεωρείται ένας βαθμός ως προς τους γεννήτορες (στην άμεση/ κάθετη συγγένεια). Στην πλάγια/έμμεση συγγένεια ο βαθμός υπολογίζεται με τον αριθμό των γενεών συμπεριλαμβάνοντας και ανεβαίνοντας από το Εγώ προς τον κοινό γεννήτορα και κατεβαίνοντας στη συνέχεια προς το ζητούμενο πρόσωπο, χωρίς να υπολογιστεί ο ίδιος ο γεννήτορας. Με αυτούς τους ορισμούς, ο βαθμός συγγένειας των τέκνων με τους γονείς είναι πρώτου βαθμού ενώ με τον παππού και τη γιαγιά είναι δεύτερου βαθμού. Τα αδέρφια μεταξύ τους είναι δεύτερου βαθμού συγγενείς ενώ οι θείοι και οι θείες είναι τρίτου βαθμού συγγενείς και τα ξαδέλφια τέταρτου βαθμού.

Οι βαθμοί συγγένειας υπολογίζονται με τον ίδιο τρόπο και όταν πρόκειται για την αγχιστεία. Επομένως, στη συγγένεια εξ αγχιστείας ή στο *qerābat e sababī*, οι γονείς μιας γυναίκας είναι πρώτης κατηγορίας και πρώτου βαθμού συγγενείς εξ αγχιστείας του

³⁸ σύμφωνα με τον άρθρο 862 του ίδιου αστικού κώδικα.

³⁹ Πρόκειται για το σύνταγμα που ίσχυε μέχρι την κυριαρχία των Ταλιμπάν το 2021. Από το 2021 και ύστερα το σύνταγμα που ισχύει είναι του 1964 της εποχής του Zāhershāh ενώ έχουν αφαιρεθεί από αυτό τα σημεία που αναφέρονται στο βασιλικό πολίτευμα και εκείνα που δεν είναι συμβατά με τους νόμους της Σαρία (προσωπική επαφή με κατοίκους στο Αφγανιστάν).

συζύγου της στον ιρανικό νόμο και πρώτου βαθμού στο αφγανικό κ.ο.κ^{40,41}. Υπάρχει όμως και το ταμπού της αιμομιξίας που καθορίζει τον βαθμό εγγύτητας των ατόμων στο συγγενικό δίκτυο στο Αφγανιστάν και στο Ιράν. Το ταμπού της αιμομιξίας (*zenā ye bā mahārem*) στο Ιράν όπως αναφέρει η Shirin Naef (2017) μπορεί να κατανοηθεί μέσα από τους θρησκευτικούς κανόνες του *mahramyat* -το πλαίσιο αλληλεπίδρασης των δύο αντίθετων φύλων όπως εξηγούνται στη συνέχεια. Στο Αφγανιστάν συνηθίζεται επίσης και η λέξη *Parda* για τις σχέσεις *mahramyat*. Βασικό στον κανόνα είναι η κατανόηση δύο αντίθετων όρων: *mahram* (στο πληθυντικό: *mahārem*) και *nāmahram*. Όπως σημειώνει η Naef, το *mahram* είναι μία αραβική λέξη που στα Φαρσί σημαίνει απαγορευμένος, κοντινή/ός συγγενής, οικεία/ος, έμπιστη/ος και στην θρησκευτική του έννοια αναφέρεται στα άτομα του αντίθετου φύλου εντός του συγγενικού δικτύου με τα οποία η στενή κοινωνική σχέση επιβάλλεται αλλά η σύναψη γάμου απαγορεύεται⁴². Ειδικά, στην παρουσία των *mahārem* ανδρών οι γυναίκες δεν χρειάζεται να καλύπτονται και να φοράνε μαντήλα και μπορούν και να συγκατοικούν (σ. 460-461). Από αυτή την άποψη οι σχέσεις *mahramyat* θεωρούνται και πιο οικείες (*khodī*) σχέσεις σε σύγκριση με το ευρύτερο συγγενικό δίκτυο. Για παράδειγμα, *mahārem* προς το Ego, είναι οι ανιόντες πρόγονοι, κατιόντες απόγονοι, τα αδέλφια, οι θείοι και οι θείες. Οι *mahārem* εξ αγχιστείας προς το Ego είναι τα πεθερικά και οι θετοί γονείς του ενώ οι *mahārem* μέσα από τον θηλασμό (*rezā'ī*) είναι παρόμοιοι με τους *mahārem* εξ αίματος.

Οι σχέσεις *mahramyat*, οι οποίες είναι και αμοιβαίες, δημιουργούνται μόνο με τρεις τρόπους: αιματοσυγγένεια (*qerābat e nasabī*), σχέσεις αγχιστείας (*qerābat e sababī*) και θηλασμού⁴³ (*qerābat e rezā'ī*). Δεν είναι όλοι οι αιματοσυγγενείς *mahārem* για ένα άτομο. Για παράδειγμα, τα ξαδέλφια αντίθετου φύλου σε όποια βαθμίδα και αν είναι και παρόλο που έχουν κοινό *nasab* ή αλλιώς είναι αιματοσυγγενείς, είναι μεταξύ τους *nāmahram* και

⁴⁰ Το άρθρο 1033 του ιρανικού αστικού κώδικα και το άρθρο 59 του αφγανικού αστικού κώδικα

⁴¹ Σε σύγκριση με τον ελληνικό αστικό κώδικα σχετικά με τον υπολογισμό της συγγένειας παρατηρούμε ομοιότητες με το αφγανικό σύστημα: «Σύμφωνα με το σύστημα υπολογισμού του ρωμαϊκού δικαίου που ακολουθεί και ο ελληνικός Αστικός Κώδικας, ο βαθμός συγγένειας ορίζεται από τον αριθμό των γεννήσεων που συνδέουν τα πρόσωπα. Έτσι σε ευθεία γραμμή υπάρχει συγγένεια πρώτου βαθμού ανάμεσα στο γονέα και το παιδί, δεύτερου βαθμού ανάμεσα στον παππού ή τη γιαγιά και το εγγόνι κ.ο.κ. Σε πλάγια γραμμή τα αδέλφια είναι συγγενείς δεύτερου βαθμού, τα πρώτα ξαδέλφια είναι συγγενείς τέταρτου βαθμού κ.λπ.» (Τουνταςάκη [2008] 2011, σ. 193).

⁴² Τα άρθρα 81-84 του αφγανικού και τα άρθρα 1045-1047 του ιρανικού αστικού κώδικα αναφέρονται στα *mahārem* πρόσωπα με τα οποία ο γάμος απαγορεύεται.

⁴³ Από το *qerābat e rezā'ī* απουσιάζει το δικαίωμα στην κληρονομιά.

συνεπώς αρκετά μακριά ώστε αφενός να χρειάζεται να καλύπτεται η ξαδέλφη μπροστά στον ξάδελφό της και αφετέρου να είναι δυνητικά υποψήφια/ος σύζυγος.

Εκτός από αυτό, εντός του συγγενικού δικτύου θεωρείται *nāmahram* (αντίθετο του *mahram*) προς μία γυναίκα ο αδελφός του συζύγου της. Γι' αυτό και σε περίπτωση θανάτου ενός άνδρα, μπορεί ο αδελφός του να την παντρευτεί⁴⁴.

Τα άτομα που δεν έχουν καμία συγγένεια μεταξύ τους είναι κατεξοχήν *nāmahram* μεταξύ τους. Ειδικότερα, το *nāmahram* άτομο έξω από το δίκτυο των συγγενών θεωρείται «ξένο» (*bīgānē/gharībē*). Σύμφωνα με συγκεκριμένες θρησκευτικές ερμηνείες, οι *nāmahram* θα πρέπει να αποφεύγουν τη χειραψία ή γενικώς τη σωματική επαφή και οι γυναίκες να αποφεύγουν την αποκάλυψη των μαλλιών ή του σώματός τους μπροστά τους. Δυνητικά, τα *nāmahram* άτομα αποτελούν υποψήφιος/ους για σύναψη γάμου.

Συνεπώς, εκτός από τον βαθμό της συγγένειας ανάμεσα στα διαφορετικά συγγενικά πρόσωπα την οποία αναφέραμε και πριν, το *mahramyat* είναι επίσης ένας τρόπος ορισμού του βαθμού της εγγύτητας στις κοινωνικές σχέσεις στη βάση του ταμπού της αιμομιξίας.

Όπως λέει ο Morgan Clarke (2007b) αναφερόμενος στις σχέσεις *mahramyat* στον ισλαμικό νόμο στον Λίβανο και τη Μέση Ανατολή γενικώς, η «εγγύτητα (closeness)» είναι μία σχετική έννοια. Με άλλα λόγια, τα πρόσωπα μπορεί να είναι άλλοτε πιο κοντά και άλλοτε να θεωρούνται πιο μακρινά. Στα πλαίσια της νομικής συζήτησης για τον γάμο και την απαγόρευση της αιμομιξίας για παράδειγμα χρειάζονται πιο έντονα όρια (σ. 382). Με αυτή την έννοια, όσα πρόσωπα είναι μεταξύ τους *mahram* είναι τόσο κοντά που απαγορεύεται να συνάψουν γάμο μεταξύ τους. Ο θεός (αν και στο νόμο του Αφγανιστάν και του Ιράν είναι αντίστοιχα 3^{ου} βαθμού και 3^{ης} κατηγορίας 1^{ου} βαθμού συγγενής) είναι τόσο κοντά στην ανιψιά του που αφενός δε χρειάζεται να καλύπτεται εκείνη μπροστά του και αφετέρου απαγορεύεται η σύναψη γάμου μεταξύ τους. Εδώ διακρίνεται καθαρά και η σχετικότητα της έννοιας «βαθμός συγγένειας».

⁴⁴ Ειδικά στην εθιμική κοινωνική πρακτική του γάμου με τη χήρα του αδελφού (Levirate) που έχω εξηγήσει στην ενότητα 2.2.8.

2.2.3 Οικογένεια. Στο λεξικό της γλώσσας Φαρσί⁴⁵, Ο όρος *khānevādē* (όπως προφέρεται στο Ιράν) ή *khānawāda* (όπως προφέρεται στο Αφγανιστάν)⁴⁶ έχει πολλαπλά νοήματα, το κυριότερο εκ των οποίων είναι η «οικογένεια» (Dehkhoda 1980). Αποτελείται από τη λέξη *khāné/khāna* (σπίτι/οίκος) και την κατάληξη *vādē/wāda* (θεμέλιο/κύριο στήριγμα). Το *khāné/khāna* είναι θεμελιακό στον όρο *khānevādē/khānawāda* και αναδεικνύει τη σημασία των καθημερινών δραστηριοτήτων και σχέσεων εντός του οικιακού χώρου. Ο όρος *khānevādē/khānawāda*, σύμφωνα με το ίδιο λεξικό, αποτελεί συνώνυμο λέξεων που αφορούν ανθρώπους με κοινούς προγόνους (*khāndān/dūdmān*). Είναι επίσης συνώνυμο με τη φυλή και τις διαφορετικές υποκατηγορίες της (*qawm/tāyefé/tabār*). Ένα άλλο συνώνυμο για τη λέξη *Khānevādē/khānawāda* είναι επίσης η λέξη *khānevār/khānawār* ή *ahle beyt* η οποία αναφέρεται στην οικιακή ομάδα/νοικοκυριό, δηλαδή ανθρώπους που έχουν μεταξύ τους αιματοσυγγένεια και κοινούς γεννήτορες και προγόνους αλλά και σχέσεις αγχιστείας και μένουν μαζί. Ακόμα ένα άλλο συνώνυμο που υπάρχει στα ίδια λεξικά για το *khānevādē/khānawāda* είναι η λέξη *fāmīl* (γαλλικό δάνειο, όπως ήδη αναφέρθηκε) που επίσης σημαίνει συγγένεια.

Οι Αφγανές συνομιλήτριές μου, λένε ότι στα Φαρσί που ομιλούνται στο Αφγανιστάν (Νταρί), η λέξη *fāmīl* είναι πιο συνηθισμένη από τη λέξη *khānawāda* όταν πρόκειται για την έννοια της οικογένειας. Συνεπώς, μία πρώτη ματιά στον όρο *Khānevādē/khānawāda* μας δίνει στοιχεία για να αναρωτηθούμε αν ο ορισμός του συμπίπτει με τη δυτική πυρηνική οικογένεια ή πρόκειται για λιγότερο σαφή όρια, πέρα από αυτά των γονιών και των ανήλικων τέκνων τους.

Στο σύνταγμα και των δύο χωρών αναφέρεται ότι η οικογένεια ως ένας ιερός θεσμός είναι το θεμέλιο της ισλαμικής κοινωνίας και δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στην κρατική υποστήριξη και προστασία αυτού του θεσμού⁴⁷.

Η οικογένεια στις ανθρωπολογικές μελέτες του Ιράν και του Αφγανιστάν οι οποίες πραγματοποιήθηκαν έως και τη δεκαετία του 1970 καταγράφεται κυρίως ως εκτεταμένη (*khānevār*) και αποτελείται από τα μέλη της πατρογραμμικής καταγωγής που μένουν μαζί

⁴⁵ Για λεξικό στα Νταρί (Φαρσί του Αφγανιστάν) βλ. <http://afghan-dic.com/dic.aspx?dict=dictCat1List1> και για λεξικό στα Φαρσί του Ιράν βλ. (Dehkhoda 1980).

⁴⁶ Αν και η προφορά της λέξης στις δύο χώρες διαφέρει, έχουν την ίδια ορθογραφία: خانواده

⁴⁷ 10^ο άρθρο του ιρανικού συντάγματος και 54^ο άρθρο του αφγανικού συντάγματος

στο ίδιο νοικοκυριό⁴⁸ σε μία σκηνή (*chador/yurt*) ή σε ένα σπίτι (*khāneh/manzel*) ως αυτόνομη μονάδα παραγωγής και κατανάλωσης (Amanollahi-Baharvand 1975, Barfield 1981, Barth 1961, Dupree [1973] 1980, Shahrani 1979, Tapper 1971).

Ακόμα η οικογένεια μπορεί να είναι τα άτομα που ζουν γύρω από την ίδια εστία (*ojākh/tazgāh*) η οποία είναι η πηγή της ζεστασιάς και της τροφής (Amanollahi-Baharvand 1975, σ. 109, Dupree [1973] 1980, σ. 183, Tapper 1971, σ. 54,) ή ενώνονται στη διαδικασία της προετοιμασίας του ψωμιού το οποίο καταναλώνουν καθημερινά από κοινού και το οποίο έχει προετοιμαστεί από την ίδια γυναίκα (Irons 1975, σ. IV). Στην εκτεταμένη οικογένεια, ανήκουν ένας άνδρας με τη γυναίκα (ή τις γυναίκες) του, παντρεμένοι γιοι με τις οικογένειές τους και τα άγαμα μέλη ή και μέλος που είναι χήρα/ος (Amanollahi-Baharvand 1975, Bacon 1951, Barth 1961, Beck 1991, Dupree [1973] 1980, Tapper 1971).

Η πυρηνική οικογένεια ανεξαρτητοποιείται από την εκτεταμένη και πατροτοπική οικογένεια όταν οικονομικά αλλά και από την άποψη εργατικών χεριών μπορεί να σταθεί ανεξάρτητη και να αναπτύξει το δικό της νοικοκυριό μέχρι να γίνει εκτεταμένη και να διαιρεθεί ξανά όπως το καθορίζουν οι κοινωνικές νόρμες (Irons 1975).

Η Olszewska (2015) στη μελέτη της ανάμεσα στις/στους μετανάστριες/ες από το Αφγανιστάν στο Ιράν, βασισμένη στα αποτελέσματα μελετών στο Ιράν σχετικά με τις αλλαγές στην κοινωνία την εποχή του εκσυγχρονισμού προσπαθεί να καταλάβει αν επηρεάζονται ή όχι οι Αφγανές/οί από αυτές τις αλλαγές. Όπως σημειώνει η Olszewska βασισμένη σε αυτές τις μελέτες, κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα, τα δημοκρατικά και γυναικεία κινήματα στο Ιράν κατοχύρωσαν για τις γυναίκες το δικαίωμα στην εκπαίδευση, την ψήφο, την εργασία και τη συμμετοχή στη δημόσια ζωή, στους ίδιους σχεδόν χώρους με τους άνδρες, κατακτήσεις που ενστερνίζονται και πολλές/οί Αφγανές/οί που μένουν στο Ιράν. Στην ιρανική κοινωνία και ειδικά μετά την επανάσταση, όπως λένε οι συγκεκριμένες μελέτες, η ανάδυση της κυβερνητικότητας, της γραφειοκρατίας, της πειθαρχίας καθώς και η παροχή υπηρεσιών από το κράτος όπως η δημόσια εκπαίδευση και η υγειονομική περίθαλψη, η αυξανόμενη διάχυση του τύπου, τα ΜΜΕ και η δορυφορική τηλεόραση αλλά και το ίντερνετ και τα ψηφιακά μέσα, μεταξύ πολλών άλλων παραγόντων, έχουν οδηγήσει σε αλλαγές στην ιρανική κοινωνία (σ. 20-27). Οι αλλαγές στην ιρανική κοινωνία τις οποίες

⁴⁸ Ο Tapper (1971, σ. 59) αναφέρεται σε ταμπού της αιμομιξίας ανάμεσα στα άτομα που μένουν στο ίδιο νοικοκυριό.

σημείωσε η Olszewska, συνοψίζοντας σχετικές μελέτες, έχουν οδηγήσει τις/τους Αφγανές/ούς μετανάστριες/ές στο Ιράν να κάνουν ιδιόρρυθμους συνδυασμούς των ευκαιριών με τους αποκλεισμούς που βιώνουν, των κρατικών πολιτικών με τις επιθυμίες και τις φιλοδοξίες τους. Σίγουρα, ωστόσο, ο βαθμός αλλαγής σε αυτό το μεταναστευτικό πληθυσμό στο Ιράν, δεν είναι ομοιόμορφος, καθώς ανάλογα με τον τόπο, την οικονομική τους κατάσταση και άλλους παράγοντες ποικίλουν και οι δυνατότητες της πολιτισμικής τους αφομοίωσης αλλά και η ορατότητά τους από τους ιρανικούς θεσμούς. Αυτό σημαίνει ότι οι αλλαγές που επιφέρει η ζωή στο Ιράν στον συγκεκριμένο πληθυσμό είναι εντονότερες όταν μένουν σε πόλη σε σύγκριση με αυτές/ούς που ασχολούνται με αγροτικές εργασίες σε αγροτικές περιοχές (σ. 64-65).

Μερικές αλλαγές που έχουν φανεί στο μοντέλο του γάμου των Αφγανών του Ιράν σχετικά με τον ρόλο των οικογενειών στην επιλογή των συντρόφων για τα παιδιά τους, όπως λέει η ίδια μελετήτρια, είναι ότι:

«το φάσμα κυμαίνεται πλέον από οικογένειες που επιμένουν στο παραδοσιακό μοντέλο, εκείνες που συμβουλεύουν τα παιδιά τους και τους επιτρέπουν να γνωριστούν πριν πάρουν μια απόφαση, έως ζευγάρια σε ανεξάρτητες ερωτικές σχέσεις που επιδιώκουν να κερδίσουν την έγκριση και των δύο οικογενειών και τελικά σε επαναστατικές αποδράσεις (αλλά ακόμα κι αυτά τελικά αναγκάζουν τις οικογένειες να διαπραγματευτούν)» (Olszewska 2015, σ. 156).

Οι αλλαγές που αναφέρει, περιλαμβάνουν την αύξηση της εγγραμματοσύνης, τη μείωση της γονιμότητας και την εξάπλωση της πυρηνικής οικογένειας, τη μεγαλύτερη έμφαση στην ισότητα των φύλων, τον ατομικισμό και την αλλαγή των ορισμών της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας και γενικότερα αλλαγή της υποκειμενικότητας και της έννοιας του προσώπου προς μία πιο ατομικιστική έννοια του (ό.π).

Στην ίδια γραμμή, ο Khosravi (2017), επίσης βασισμένος σε μελέτες των Ιρανών κοινωνιολόγων, υποστηρίζει ότι ως αποτέλεσμα του εκσυγχρονισμού η νέα γενιά στο Ιράν δίνει περισσότερη αξία στην αυτονομία και στον ατομικότητα (individuality) εντός της οικογένειας, με την έννοια του μεγαλύτερου σεβασμού των ατομικών επιθυμιών, με αποτέλεσμα την αλλαγή στις ιρανικές οικογένειες (σ. 104) και την αμφισβήτηση πιο παλιών μοντέλων.

Αντίθετα, άλλοι μελετητές στο Ιράν πιστεύουν ότι η ιρανική οικογένεια δεν υπέστη μία εξέλιξη από την εκτεταμένη οικογένεια προς την πυρηνική οικογένεια τα τελευταία

χρόνια, δηλαδή ούτε έχει χάσει εντελώς την εκτεταμένη μορφή και ούτε έχει γίνει αποκλειστικά πυρηνική παραμένοντας πηγή οικονομικής και συναισθηματικής υποστήριξης των μελών (Nassehi-Behnam 1985, Azadarmaki & Bahar 2006, Abbasi-Shavazi & McDonald 2008). Τα νοικοκυριά μπορεί να είναι χωριστά όσον αφορά τις κατοικίες, ωστόσο αυτό δεν εμποδίζει ένα μεγάλο δίκτυο μελών εκτεταμένων οικογενειών διαφόρων γενεών να μοιράζονται κοινωνικούς, οικονομικούς πόρους και ευθύνες και να θεωρούν τις υποθέσεις της πυρηνικής οικογένειας ως δική τους υπόθεση (Aghajanian, 2001, σ. 6).

Σήμερα στο Ιράν, το αυθεντικό μοντέλο της οικογένειας που προπαγανδίζει με κάθε τρόπο το ισλαμικό καθεστώς και νομιμοποιεί με τον μύθο της πρώιμης ισλαμικής εποχής είναι η οικογένεια της Φατεμέ, της κόρης του Προφήτη και συζύγου του Αλί⁴⁹. Το ιδανικό μοντέλο προπαγανδίζεται ως ετεροσεξουαλικό, εντός του οποίου ο άνδρας είναι ο αρχηγός και παρέχει τα προς το ζειν ενώ η γυναίκα είναι υπεύθυνη για τη μόρφωση και την ανατροφή των παιδιών (Khosravi 2017). Ωστόσο, αυτά τα μοντέλα αμφισβητούνται από τις/τους νέες/νέους οι οποίες/οι τείνουν προς την ατομικότητα, μένουν μόνες/οι, παίρνουν διαζύγιο, κάνουν λευκό γάμο ή αποφασίζουν να μην κάνουν παιδιά (ό.π., σ. 103-104).

Οι Αφγανές/οί του Ιράν, από την άλλη, ειδικά η δεύτερη γενιά, δε μένουν έξω από αυτές τις αλλαγές, αν και πιο περιορισμένα. Μερικές αλλαγές στις οποίες αναφέρεται η Olszewska (2015) είναι η ισχυροποιημένη φωνή των νεαρών Αφγανών στην επιλογή του συντρόφου, ο γάμος που βασίζεται στις ιδέες της συντροφικότητας και του έρωτα, ο περιορισμός του αριθμού των παιδιών και συνεπώς η μείωση του μεγέθους της οικογένειας.

⁴⁹ Ο Αλί είναι ο πρώτος παράλληλος πατροπλευρικός ξάδελφος του Προφήτη και ο πρώτος Ιμάμης των Σιιτών.

2.2.4 Ο γάμος (*ezdevāj*) και η καταγωγή (*nasab*). Το κυρίαρχο μοντέλο της οικογένειας στο Ιράν και στο Αφγανιστάν ξεκινά με τον γάμο⁵⁰ (*‘aqd e nekāh*) ενός ετερόφυλου ζευγαριού. Ο γάμος ως συμβόλαιο⁵¹ και όχι ως θρησκευτικό μυστήριο δημιουργεί το μοναδικό πλαίσιο εντός του οποίου επιτρέπεται η σεξουαλική δραστηριότητα των δύο φύλων και η απόκτηση νόμιμων τέκνων και νόμιμου *nasab*. Η πολυγαμία υπό προϋποθέσεις επιτρέπεται από τον νόμο και στις δύο χώρες⁵².

Η αραβική λέξη *nasab* στα Φαρσί μεταφράζεται ως καταγωγή, γραμμή καταγωγής, πρόγονος, γόνος, γένος, γενιά, αιματοσυγγένεια, φυλή (Dehkhoda 1980). Στα πλαίσια της

⁵⁰ Με εξαίρεση τον προσωρινό γάμο (*Mut’a*) ο οποίος εφαρμόζεται στο σιτικό Ιράν ενώ δεν συνηθίζεται στο Αφγανιστάν. Στη δημόδη γλώσσα χρησιμοποιείται κυρίως η λέξη *sīghé* (ή *sīgeh* στην βιβλιογραφία). Η Shahla Haeri (1989) έχει μελετήσει εκτενώς τον προσωρινό γάμο στο έργο: *Law of desire: Temporary marriage in Shi’i Iran*. Όπως αναφέρει η Haeri (1989), πρόκειται για μία πολύπλοκη μορφή γάμου και έναν προ-ισλαμικό αραβικό θεσμό που ακόμα διατηρεί τη νομιμότητά του κυρίως στο σιτικό δόγμα του Ισλάμ με σκοπό να παρέχει ηθικές, λειτουργικές και συμβολικές λύσεις στα πρακτικά προβλήματα που παράγουν οι κανόνες του έμφυλου διαχωρισμού. Σύμφωνα με την ίδια, ο προσωρινός γάμος αποτελεί ένα συμβόλαιο (*‘aqd*) μέσω του οποίου ένας άνδρας και μία ανύπαντρη παρθένα ή χήρα ή χωρισμένη γυναίκα αποφασίζουν να συνάψουν έναν γάμο για μία συγκεκριμένη χρονική διάρκεια που επιθυμούν, με αντάλλαγμα ένα χρηματικό ποσό για την προσωρινή σύζυγο. Στο ίδιο έργο αναφέρει η μελετήτρια ότι η διαφορά μεταξύ αυτού του γάμου και του μόνιμου γάμου (*‘aqd* ή *nekāh*) είναι ότι σε αντίθεση με τον πρώτο, ο στόχος του δεύτερου είναι η αναπαραγωγή. Ένας άνδρας μπορεί ταυτόχρονα να κάνει όσους προσωρινούς γάμους θέλει ενώ η γυναίκα μπορεί να παντρευτεί προσωρινά μόνο έναν άνδρα κάθε φορά και κατόπιν λήξης του συμβολαίου πρέπει να απέχει από σεξουαλική δραστηριότητα δηλαδή από έναν άλλο γάμο για ορισμένο χρονικό διάστημα. Αν γεννηθεί ένα παιδί ως απόρροια αυτού του γάμου, όπως σημειώνει η ίδια μελετήτρια, θα είναι νόμιμο και θεωρητικά έχει το ίδιο καθεστώς με τα τέκνα από μόνιμο γάμο. Με αυτό τον τρόπο, διακρίνεται από τη πορνεία η οποία είναι παράνομη και οδηγεί σε αφόρητες κυρώσεις από τον νόμο ειδικά για τη γυναίκα και το παιδί που γεννά. Όπως λέει η Haeri, παρόλο που κάποια από τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις στον προσωρινό γάμο κατοχυρώνονται από τον νόμο, σε πρακτικό επίπεδο αγνοούνται. Αυτό σημαίνει ότι αν ο προσωρινός γάμος επιφέρει ένα παιδί, ενδέχεται ο άνδρας να αρνηθεί την νομιμότητά του καθώς δεν θα ενταχθεί η υπόθεση στον ίδιο νομικό και ηθικό εξουχιστικό έλεγχο που συνηθίζεται στα πλαίσια ενός μόνιμου γάμου (σ. 1-4). Επίσης, ο προσωρινός γάμος δεν επιφέρει τις ίδιες σχέσεις συγγένειας, τις ίδιες υποχρεώσεις και τα ίδια δικαιώματα που υπάρχουν στον μόνιμο γάμο για τις δύο πλευρές. Ένα παράδειγμα είναι η μη ισχύς του νόμου της κληρονομιάς: μία γυναίκα σε προσωρινό γάμο δεν κληρονομεί από τον προσωρινό σύζυγό της, ούτε ο τελευταίος από την προσωρινό του σύζυγο (σ. 56). Ο προσωρινός γάμος θεωρείται ταμπού από την κοινωνία, σαν νόμιμη «πορνεία» και οδηγεί στον στιγματισμό της γυναίκας (Haeri 1986, σ. 129). Παρόλα αυτά, για τις (συχνά χήρες ή διαζευγμένες) γυναίκες οι οποίες προέρχονται από τα χαμηλότερα κοινωνικοοικονομικά στρώματα το κίνητρο για τον προσωρινό τους γάμο δεν είναι τόσο οικονομικό όσο η απόδραση από την περιθωριοποίηση και το ανήκειν σε μία οικογένεια (Haeri 1989, σ. 147-150).

⁵¹ Στα κείμενα των κλασικών ισλαμικών νομολόγων ή αλλιώς στο κλασικό *fiqh* που υποστηρίζουν οι σύγχρονοι ισλαμιστές ως «Θεία εντολή», ο γάμος ορίζεται ως σύμβαση, μία σύμβαση ανταλλαγής που διέπεται από καθορισμένους κανόνες και όρους με ενιαία νομική ισχύ για τις δύο πλευρές (Mir-Hosseini 2009b, σ. 24). Όπως αναφέρεται η Mir-Hosseini (2009b), με τη σύμβαση, μια σύζυγος εμπίπτει στην κυριαρχία και την προστασία του συζύγου της. Αυτός ο κυρίαρχος ορισμός του γάμου διέπεται από ένα ισχυρό πατριαρχικό ήθος. Ωστόσο, όπως σημειώνει η ίδια ανθρωπολόγος, στον αντίποδα, βρίσκονται οι απόψεις των φεμινιστριών μουσουλμάνων που στοχεύουν να διαχωρίσουν αυτές τις πατριαρχικές αναγνώσεις των ιερών κειμένων του Ισλάμ από τα ιδανικά και τους στόχους της Σαρία. Θέτουν καίριες ερωτήσεις όπως: σε ποιο βαθμό τέτοιος ορισμός του φύλου αντανάκλα την αρχή της δικαιοσύνης που είναι εγγενής στη Σαρία; Γιατί και πώς το κλασικό *fiqh* όρισε τον γάμο με όρους που καθιστούν τη γυναίκα υπό

ισλαμικής θρησκείας η οποία αποτελεί και τη βάση για το οικογενειακό δίκαιο και στις δύο χώρες, οι σχέσεις *nasabī* (*qerābat e nasabī*) αφορούν τις σχέσεις των γονιών με τα τέκνα τους ή τις σχέσεις μεταξύ ατόμων με κοινό γεννήτορα⁵³. Το *nasab*, σύμφωνα με τον Morgan Clarke (2009) ο οποίος μελέτησε τους ισλαμικούς νόμους σχετικά με τις νέες τεχνολογίες της αναπαραγωγής, δεν είναι μεταβλητό ή ρευστό, αλλά αμετάβλητο/σταθερό στοιχείο της συγγένειας. Μελέτες στη Μέση Ανατολή αναδεικνύουν ότι από θρησκευτική άποψη, το *nasab* καθορίζει τις βιολογικές σχέσεις και η διατήρηση του αποτελεί ιδανικό αλλά και ηθική επιταγή και προϋπόθεση για τη δημιουργία νόμιμου προσώπου (γεννημένου εντός νόμιμου γάμου) και γι' αυτό πρέπει κανείς να γνωρίζει το *nasab* του (Inhorn, Birenbaum-Carmeli, Tremayne & Görtin 2017, σ. 12). Η Shirin Naef (2017) στη μελέτη των νέων τεχνολογιών αναπαραγωγής στο Σιτικό Ιράν αναδεικνύει ότι τα άτομα που έχουν κοινό *nasab*, συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις αίματος, σχέσεις που θεωρούνται ταυτόχρονα φυσικές, ηθικές, αγνές και νόμιμες.

Η νομική βιβλιογραφία στις δύο χώρες ορίζει τις σχέσεις *nasabī* (δηλαδή τις σχέσεις καταγωγής) ως φυσικές σχέσεις αίματος οι οποίες δημιουργούνται εντός γάμου, μέσα από τη συνουσία και τον σχηματισμό του ζυγωτού κυττάρου (*notfe*) (Rahmani 1984, Safai & Emami, 2007).

Η έννοια του *nasab* ενσωματώνει τις ισλαμικές νομικές εννοιολογήσεις της συγγένειας και της καταγωγής (Mir-Hosseini 1992, σ. 6). Το *nasab* στο ιρανικό νομικό πλαίσιο είναι η φυσική (*tabī'ī*) σχέση ενός παιδιού με τους γονείς του μέσω της τεκνοποίησης (*tavallod, zāyesh*) και αποτελείται από δύο μορφές: τη νόμιμη μορφή (*nasab-e shar'ī/ nasab-e mashru' /nasab-e qānūnī*⁵⁴) και τη μη νόμιμη μορφή (*nasab-e nāmashrū*) (Naef 2017). Η προϋπόθεση για τη νόμιμη μορφή του *nasab* στο Ιράν και το Αφγανιστάν είναι να γεννιούνται τα τέκνα εντός του θεσμού του γάμου⁵⁵. Αλλιώς, το

την αρσενική εξουσία; Ποιες είναι οι ηθικές και ορθολογικές βάσεις αυτού του ορισμού του γάμου (σ. 25); Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τον γάμο ως συμβόλαιο στην ισλαμική νομολογία επίσης βλ.: Ali, K. (2002), *Money, Sex and Power: the Contractual Nature of Marriage in Islamic Jurisprudence of the Formative Period* (Doctoral dissertation). North Carolina: Duke University.

⁵² Άρθρο 86 του αφγανικού αστικού κώδικα και άρθρο 16 του ιρανικού νόμου για την προστασία της οικογένειας.

⁵³ Άρθρα 56-59 αφγανικού αστικού κώδικα και άρθρα 1031-1033 ιρανικού αστικού κώδικα.

⁵⁴ Όπως αναφέρει η Naef (2017) στις σημειώσεις της, το *nasab-e shar'ī/ nasab-e mashrū'* είναι η φράση που χρησιμοποιείται στο θρησκευτικό πλαίσιο και η φράση *nasab-e qānūnī* χρησιμοποιείται στον αστικό κώδικα της χώρας.

⁵⁵ Άρθρο 1167 του ιρανικού αστικού κώδικα και άρθρο 90 του αφγανικού αστικού κώδικα

τέκνο, το οποίο έχει γεννηθεί έξω από τον θεσμό του γάμου (νόθο/ *valadozzenā*) έχει μη νόμιμο *nasab* ή *nasab e nāmashrū*.

Ενώ η βιολογική μητρότητα φανερώνεται με την εγκυμοσύνη και τον τοκετό, η βιολογική σχέση του πατέρα με το τέκνο του βασίζεται στον θρησκευτικό κανόνα του *farāsh* (κρεβάτι), ο οποίος αποτελεί τεκμήριο για τη νομιμότητα του πατρικού *nasab*. Σύμφωνα με αυτό τον κανόνα στις δύο χώρες, το τέκνο το οποίο γεννιέται από τον νόμιμο σύζυγο μιας γυναίκας συσχετίζεται με αυτόν με την προϋπόθεση ότι η γέννησή του τοποθετείται εντός συγκεκριμένου χρονικού διαστήματος από τη σύλληψη μέσα από τη συνουσία (*nekāh*) εντός του νόμιμου γάμου. Στο Ιράν αυτό το χρονικό διάστημα είναι έξι έως δέκα μήνες⁵⁶ και στο Αφγανιστάν έξι έως δώδεκα μήνες⁵⁷. Συνεπώς, το πατρικό *nasab* είναι στενά συνδεδεμένο με τον γάμο, καθώς ο γάμος αποτελεί τη βασική προϋπόθεση για την συγκρότηση της πατρότητας (Mir-Hosseini 1992, σ. 6). Συμπεραίνουμε ότι στις δύο χώρες η αιματοσυγγένεια δεν είναι μόνο βιολογική σχέση καθώς η αναγνώρισή της απαιτεί τη νομική κατοχύρωση που προσφέρει η γαμήλια σύμβαση.

Στο Ιράν ένα εξώγαμο παιδί, θεωρείται ότι δε συσχετίζεται με τους γεννήτορές του (δεν έχει πατέρα και μητέρα) και δεν έχει δικαιώματα και υποχρεώσεις όπως ένα παιδί που γεννιέται εντός γάμου. Για παράδειγμα το νόθο παιδί είναι αποκλεισμένο από το δικαίωμα στην κληρονομιά αν και οι φυσικοί γονείς του είναι υποχρεωμένοι να μεριμνούν για αυτό⁵⁸. Με άλλα λόγια, η φυσική- βιολογική σχέση του με τους δύο γονείς μειώνεται και δε θεωρείται ισχυρή. Στο Αφγανιστάν από την άλλη, το εξώγαμο παιδί μόνο με τον πατέρα του δε συσχετίζεται αλλά έχει τα ίδια δικαιώματα και υποχρεώσεις με τα τέκνα που έχουν νόμιμο *nasab*⁵⁹. Φαίνεται ότι ο νομοθέτης στις δύο χώρες τείνει ως ένα βαθμό να μεριμνά για τα «νόθα» παιδιά ενώ για τη μη διάδοση των ελεύθερων σχέσεων εκτός γάμου και τη διατήρηση του θεσμού της οικογένειας, επιβάλλει σκληρές τιμωρίες στα άτομα που προβαίνουν σε εξωγαμιαίες σχέσεις (*zenā*)⁶⁰.

⁵⁶ Άρθρο 1158 και 1159 του ιρανικού αστικού κώδικα

⁵⁷ Άρθρο 217 και 218 του αφγανικού αστικού κώδικα

⁵⁸ Άρθρα 1167 και 884 του ιρανικού αστικού κώδικα

⁵⁹ Άρθρο 223 του αφγανικού αστικού κώδικα

⁶⁰ Άρθρα 221 έως 232 του ισλαμικού ποινικού κώδικα του Ιράν και άρθρα 643-645 του ποινικού κώδικα του Αφγανιστάν επιβάλλουν τιμωρίες, ανάλογα με την περίπτωση από φυλάκιση μέχρι μαστίγωμα ακόμα και λιθοβολισμό.

Σε νομικό επίπεδο, ο ορισμός του βιολογικού, φυσικού και κοινωνικού γονέα στο Ιράν και το Αφγανιστάν δεν απέχει και τόσο από το δυτικό-ελληνικό μοντέλο. Σύμφωνα με την Ειρήνη Τουντασάκη (2015, σ. 21) πριν τις μεταρρυθμίσεις στο ελληνικό οικογενειακό Δίκαιο το 1983, σε περίπτωση απουσίας γάμου, ούτε η εκούσια αναγνώριση της πατρότητας, ούτε η φανερή βιολογική σχέση της μητέρας με το εξώγαμο τέκνο της δεν αρκούσαν για τη συγκρότηση των νόμιμων συγγενικών σχέσεων με τους γεννήτορες του αλλά και την αμφιπλευρική ομάδα των συγγενών. Ως εκ τούτου, η «φυσικότητα» της γονεϊκότητας στην Ελλάδα αλλά και γενικότερα στις δυτικές κοινωνίες, δεν καθορίζεται μόνο από τους βιολογικούς δεσμούς καθώς οι τελευταίοι παράγουν ελλειμματικούς συγγενειακούς δεσμούς αν δεν επικυρωθούν μέσω του γάμου (Τουντασάκη 2015, σ. 26). Από αυτή την άποψη, μπορούμε να πούμε ότι στο επίπεδο των νόμων, η «φυσικότητα» της γονεϊκότητας στο Ιράν και στο Αφγανιστάν μοιάζει με τις δυτικές κοινωνίες εφόσον απαιτείται και πάλι η νόμιμη αναγνώριση των βιολογικών σχέσεων.

Η εθιμική κοινωνική πρακτική του γάμου με την χήρα του αδελφού (Levirate) στις δύο χώρες παρατηρείται σε νομαδικούς πληθυσμούς ή και σε κάποιες εθνοτικές ομάδες και όχι στις μεσαίες τάξεις και δεν είναι συνδεδεμένη με τις πρακτικές της θρησκείας στις δύο χώρες (Bacon 1951, Barth 1961, Chioyenda 2012, Dupree [1973] 1980, Friedl 1997, Maghsudi 2021, Nassehi-Behnam 1985). Στην περίπτωση του θανάτου του επικεφαλής της οικογένειας η οικογένεια βασίζεται στο ευρύτερο οικογενειακό σύστημα (Nassehi-Behnam 1985). Αν η χήρα αποφασίσει να παντρευτεί ξανά ο μόνος τρόπος να μπορέσει να κρατήσει τα παιδιά της είναι αυτός ο ειδικός γάμος, αλλιώς θα πρέπει να αφήσει τα παιδιά της στην οικογένεια του θανόντος πατέρα των παιδιών της, καθώς αυτά ανήκουν στην γραμμή του πατέρα τους (Friedl 1997).

Στη δημιουργία της οικογένειας, ο γάμος ως μία υπόθεση πολλών ομάδων εμπεριέχει αρκετές διαδικασίες όπως για παράδειγμα την αναζήτηση κοριτσιών-υποψήφιων νυφών, την αξιολόγηση της επιλογής, την επίτευξη της συμφωνίας και διαπραγμάτευση οικονομικών ανταλλαγών (Amanollahi-Baharvand 1975, σ. 79, Canfield 1973, σ. 122). Ο γάμος θεωρείται θρησκευτική υποχρέωση και η λειτουργία του δεν αποβλέπει μόνο στην απόκτηση τέκνων αλλά και στη δημιουργία αμοιβαίων σχέσεων, την επίτευξη πολιτικών συμμαχιών, την επίλυση διενέξεων ή και την ανάπτυξη στενών

σχέσεων με άλλες ομάδες με ανώτερη κοινωνική θέση (Amanollahi-Baharvand 1975, σ. 73, Canfield 1973, σ. 62).

Η ενδογαμία σε επίπεδο συγγένειας, ο γάμος δηλαδή με αιματοσυγγενείς, παράλληλα ή σταυρωτά ξαδέλφια παραμένει κοινή πρακτική αν και όχι αποκλειστική (Abbasi-Shavazi & McDonald 2008, Aghajanian, 2001, σ. 10, Amanollahi-Baharvand 1975, σ. 76-77, Barth 1961, Berrenberg 2003, Dupree [1973] 1980, Nassehi-Behnam 1985 &, Shahrani 1979, Tapper 1991). Η ενδογαμία παρέχει μεγαλύτερη ασφάλεια σχετικά με τον χαρακτήρα της νύφης και του γαμπρού, εξασφαλίζει ότι η ιδιοκτησία διατηρείται εντός της γενεαλογικής γραμμής, καθιστά το διαζύγιο δύσκολο λόγω της απειλής στην αλληλεγγύη της γενεαλογικής γραμμής και προστατεύει τον πατριάρχη από τους δυνητικούς αντιφρονούντες (Abbasi-Shavazi & McDonald, 2008). Όπως αναδεικνύει και ο Bourdieu ([1980] 2006) μιλώντας για τους γάμους μεταξύ παράλληλων ή σταυρωτών ξαδέλφων στην Καβυλία της Αλγερίας, ο γάμος πρέπει να γίνει κατανοητός μόνο μέσα από τα συμφραζόμενά του: *«[...] τις στρατηγικές και τις αντικειμενικές συνθήκες που τις κατέστησαν δυνατές και αναγκαίες, δηλαδή για τις ατομικές και συλλογικές λειτουργίες που καλύπτουν [...]»* (σ. 275).

Η επιλογή του/της συζύγου πολλές φορές ελέγχεται από την οικογένεια (Nassehi-Behnam, 1985). Η πρώτη φάση της διαμεσολάβησης για σύναψη γάμων γίνεται συνήθως από τη μητέρα ή την αδελφή του γαμπρού οι οποίες ψάχνουν σε δημόσιες, θρησκευτικές ή παραδοσιακές τελετές για νύφη. Η διαμεσολάβηση μπορεί να γίνει και από μία μεσήλικη γυναίκα η οποία κατέχει πληροφορίες και για τις δύο οικογένειες (Aghajanian, 2001, σ. 12). Οι ανθρωπολόγοι στον αγροτικό χώρο, είχαν παρατηρήσει τη μεγάλη επιρροή των μητέρων επάνω στους γιους τους (Dupree [1973] 1980, Boesen 1980, σ. 236). Οι γυναίκες παίζουν τον βασικό ρόλο στις διαδικασίες επιλογής συζύγων για τους γιους και ίδρυσης της εκτεταμένης οικογένειας (Dupree [1973] 1980, Boesen 1980, Tavakolian 1987, Wright 1978). Από την οπτική του φύλου υποστηρίζεται ότι με αυτό τον τρόπο οι γυναίκες μετριάζουν την εξουσία των ανδρών μέσα από πολλές στρατηγικές που επηρεάζουν τη σταθερότητα της εκτεταμένης οικογένειας εφόσον αυτή εξαρτάται απόλυτα από την συνεργασία μεταξύ γυναικών (ό.π.). Εξάλλου, η θέση της γυναίκας και η εξουσία της μέσα από τον γάμο, την οργάνωση του νοικοκυριού και τον έλεγχο των παιδιών αναβαθμίζεται (Shalinsky 1986).

Παρά ταύτα, η προσωπική επιλογή συντρόφου φαίνεται πως τα τελευταία χρόνια έχει αυξηθεί στο Ιράν λόγω της μεγαλύτερης κοινωνικής και γεωγραφικής κινητικότητας των γυναικών (Khosravi 2017). Ειδικότερα, όπως λέει ο ίδιος, η μόρφωση των γυναικών σε ανώτερες σχολές τους έχει δώσει την ευκαιρία να εργαστούν σε δουλειές με μεγαλύτερο κύρος και έχει επιφέρει αλλαγή σχέσεων εξουσίας εντός της οικογένειας. Το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με τη μετεγκατάστασή τους για σπουδές σε διαφορετικές πόλεις από αυτές όπου μένουν οι οικογένειές τους έχει αφενός περιορίσει το παλιό μοντέλο της εμπλοκής των οικογενειών στο ζήτημα του γάμου και αφετέρου έχει συμβάλλει σε περισσότερες γνωριμίες μεταξύ νέων (σ. 39). Οι ευκαιρίες βρίσκονται σε δημόσιους χώρους όπως στα πάρκα, στις βιβλιοθήκες, στις αθλητικές εκδηλώσεις, στις διαδηλώσεις και συγκεντρώσεις, όμως και πάλι ο τελευταίος λόγος αφήνεται στους γονείς (Aghajanian 2001, σ. 15-16). Η μόρφωση επίσης καθυστερεί τον γάμο και έχει ανεβάσει την ηλικία του γάμου στο Ιράν (Khosravi 2017, σ. 39), αν και η ελάχιστη νόμιμη ηλικία γάμου, η οποία προωθείται από το κράτος, είναι η ηλικία των δεκατριών ετών για τα κορίτσια και των δεκαπέντε ετών για τα αγόρια⁶¹.

Ωστόσο, στο Αφγανιστάν ακόμα και μετά τη δημιουργία της ισλαμικής δημοκρατίας με παρουσία των αμερικανικών δυνάμεων και των συμμάχων τους (2001-2021), ο γάμος για τα μορφωμένα κορίτσια δύσκολα μπορεί να συζητηθεί αυτόνομα από τις οικογένειές τους καθώς νιώθουν υπεύθυνες για τις συντετριμμένες οικογένειές τους λόγω φτώχειας ή μετανάστευσης των αρσενικών μελών τους και θα πρέπει να «αυτοθυσιαστούν» και να παντρευτούν με υποψήφιους από τους οποίους επωφελείται και η ευρύτερη οικογένειά τους (Bilaud 2015).

Στις μελέτες για τη Μέση Ανατολή, ο γάμος έχει αναδειχθεί ως σημαντικό στάδιο της ζωής και ως μετάβαση στην ενηλικίωση (Singerman 2011). Ωστόσο, σύμφωνα με τον Khosravi (2017), στο Ιράν η μετάβαση σε αυτό το στάδιο που επιτυγχάνεται με την εργασία και τον γάμο παραμένει αδύνατη για πολλές/ούς νέες/νέους καθιστώντας τους εξαρτημένες/ους από τις οικογένειές τους. Όπως υποστηρίζει ο ίδιος, η παρατεταμένη αυτή αναμονή είναι το αποτέλεσμα της αποτυχίας του κράτους, των εκπαιδευτικών θεσμών, της αγοράς εργασίας αλλά και της οικογένειας να τους βοηθήσουν στη μετάβαση αυτή (σ. 73-74). Από την άλλη πλευρά, οι νεαροί Αφγανοί μεταβαίνουν στο στάδιο της ενηλικίωσης

⁶¹ Άρθρο 1041 ιρανικού αστικού κώδικα

μέσα από τη μετανάστευση για τη συγκέντρωση οικονομικού αλλά και κοινωνικού κεφαλαίου, το οποίο θα τους καταστήσει άνδρες ικανούς για σύναψη γάμου (Monsutti 2007).

Ο Amanollahi-Baharvand (1975) σε μία εθνογραφία στο Ιράν αναφέρει ότι το ζήτημα του γάμου στο Ιράν είναι τόσο σημαντικό που οι ανύπαντροι νεαροί άνδρες και τα ανύπαντρα κορίτσια βρίσκονται υπό την πίεση των συγγενών τους για να παντρευτούν. Οι ανύπαντροι νεαροί άνδρες είναι αντικείμενο κουτσομπολιού για την αρρενωπότητά τους, θεωρούνται μιαροί ή ακόμα μη μουσουλμάνοι που οι προσευχές τους δεν γίνονται αποδεκτές από τον Θεό. Από την άλλη, ένα ανύπαντρο κορίτσι, που δέχεται ακόμα περισσότερη πίεση σε σχέση με τους ανύπαντρους νεαρούς, αποτελεί πηγή απειλής για τη φήμη των ανδρών της συγγενικής ομάδας καθώς υπάρχει πιθανότητα να χάσει την παρθενία της και να πυροδοτήσει αλληπάλληλες διαμάχες (σ. 73-74). Σε αντίθεση με τις/τους ανύπαντρες/ους, το να έχει κανείς οικογένεια (*khanevādeh-dār*) υποδηλώνει την ηθικότητα, την ευγένεια και την αρετή (Khosravi 2008, σ. 47).

Ύστερα από τον γάμο, η τεκνοποίηση αποτελεί μετάβαση σε ένα νέο κύκλο ζωής για το ζευγάρι. Η γονιμότητα είναι μείζονος σημασίας στο Ιράν και το Αφγανιστάν. Οι μελέτες στο Ιράν και το Αφγανιστάν αναδεικνύουν ότι η τεκνοποίηση (και όχι ο γάμος) και ειδικά η γέννηση αρσενικού τέκνου σηματοδοτεί την ενσωμάτωσή της γυναίκας στην ομάδα του συζύγου της (Shahrani 1979), της δίνει θέση και εξουσία στην οικογένεια (Afary 2009, σ. 28, 30-33). Η ατεκνία δεν οδηγεί απαραίτητα σε διαζύγιο αλλά, όπως αναφέρεται σε μελέτες για τη Μέση Ανατολή, μπορεί να οδηγήσει σε πολυγαμία, καθώς αυτός ο γάμος είναι επιτρεπτός στον ισλαμικό νόμο (Clarke 2007a, σ. 82). Η ατεκνία επίσης μπορεί να λυθεί με υιοθεσία ενός γιου από κοντινούς συγγενείς που θα μεγαλώσει σαν πραγματικός απόγονος με κανονικά δικαιώματα στην κληρονομιά (Barth 1961, σ. 21). Επομένως, παιδιά από πολύτεκνες οικογένειες μπορεί να μη μεγαλώσουν απαραίτητα με τους δικούς τους γονείς αλλά να δίνονται σε κοντινούς συγγενείς που δε μπορούν να αποκτήσουν παιδιά.

Όπως αναφέρει η Azam Torab (2006), η υπογονιμότητα επηρεάζει διαφορετικά τις γυναίκες και τους άνδρες. Για τις γυναίκες σημαίνει συχνά απώλεια της ασφάλειας του γάμου. Οι άνδρες μπορούν να ξαναπαντρευτούν για να εξασφαλίσουν την τεκνοποίηση,

ενώ η στειρότητά τους έχει συνέπειες στην ολοκλήρωση της ανδρικής ταυτότητας αλλά και την ισχύ τους (σ. 160).

Επίσης υπάρχουν ενδείξεις ότι η απόκτηση τέκνων είναι ο βασικός τρόπος προκειμένου οι γυναίκες να αποκτήσουν κύρος, πολιτικούς συμμάχους, υποστήριξη όταν αυτά μεγαλώσουν και στην περίπτωση των κοριτσιών βοήθεια στις οικιακές εργασίες (Hegland 1982). Τα παιδιά κάνουν μία γυναίκα να νιώθει μοναδική και αναντικατάστατη. Καμία άλλη γυναίκα δε θα μπορούσε να αναπληρώσει τη θέση της μητέρας σε σχέση με τα παιδιά της, ενώ όλες οι οικιακές εργασίες της μητέρας θα μπορούσαν να αντικατασταθούν από οποιαδήποτε άλλη γυναίκα (ό.π., σ. 485).

Ως προς τη σημασία του φύλου των τέκνων, εθνογράφοι στο Ιράν δηλώνουν ότι μία μητέρα χωρίς γιους ή μία αδελφή χωρίς αδελφό δεν έχουν κανέναν να τις προστατέψει και να τις υπερασπιστεί και είναι ευάλωτες σε επιθέσεις (Wright 1978, σ. 106). Αντιθέτως, η παρουσία γιων και αδελφών τους δίνει μεγαλύτερη ελευθερία δράσης καθώς τα αρσενικά μέλη είναι υποχρεωμένα να τις υπερασπίζονται για να διατηρούν τη δική τους φήμη (ό.π.). Οι φεμινίστριες εθνογράφοι σημειώνουν επίσης ότι στο Αφγανιστάν η θέση της νύφης στο σπίτι του συζύγου της σταδιακά βελτιώνεται μέχρι να μεγαλώσουν οι δικοί της γιοι, να παντρευτούν και η ίδια να γίνει πεθερά (Boesen 1980, σ. 236). Η γονιμότητα και η ικανότητα της παραγωγής περισσότερων αρσενικών τέκνων στο Αφγανιστάν θεωρούνται κληρονομικά και άρα αποτελεί σημαντικό κριτήριο στην επιλογή νύφης από οικογένεια που φημίζεται για αυτή την ιδιότητα (Irons 1975, σ. 128).

Τα παιδιά και ειδικά τα αγόρια είναι επιθυμητά επειδή είναι πηγή οικονομικών πόρων, μπορούν να εξασφαλίζουν την ιδιοκτησία της ομάδας, να παρέχουν κοινωνική ασφάλεια στα γηρατεία των γονιών αλλά και να συνεχίζουν το όνομα του πατέρα και την πατρογραμμική καταγωγή (Amanollahi-Baharvand 1975, σ. 74). Erika Friedl (1997) σε μία εθνογραφία στο Ιράν αναφέρει ότι ο τρόπος που οι ενήλικοι αντιμετωπίζουν τα παιδιά ανάλογα με το φύλο, ακόμα και τα ανέκδοτα, τα σχόλια, οι παροιμίες, τα νανουρίσματα και τα τραγούδια υπονοούν ότι τα αγόρια και τα κορίτσια όχι μόνο διαφέρουν αλλά και αξιολογούνται διαφορετικά. Η ανθρωπολόγος σημειώνει ότι οι γονείς που αποκτούν άλλη μία κόρη, επαινούνται ως «καλοί μουσουλμάνοι», ως άνθρωποι με καλή καρδιά που είναι φιλεύσπλαχοι. Ταυτόχρονα μπορεί άλλοι να τους λυπούνται, ενώ όταν κάποιος αποκτά άλλο έναν γιο κανείς δεν κάνει σχόλιο από φόβο μήπως χαλάσει η καλή τύχη τους. Επίσης,

λιγότεροι άνθρωποι κάνουν τάμα, προσκύνημα ή θυσία προκειμένου να αποκτήσουν κόρες σε σχέση με όσους καταφεύγουν σε αυτά τα μέσα για να κάνουν γιους (σ. 93-94).

Τα τελευταία χρόνια στο Ιράν λόγω της αστικοποίησης και των αλλαγών στον αγροτικό χώρο (που μειώνουν τη σημασία της οικονομικής συμβολής των παιδιών) και καθώς παρατηρείται μείωση της παιδικής θνησιμότητας, αύξηση του κόστους ζωής, απόδοση σημασίας στη μόρφωση των παιδιών, οι οικογένειες ασχέτως κοινωνικής τάξης προτιμούν να έχουν λιγότερα παιδιά (Aghajanian 2001, σ. 19). Εθνογραφίες του Ιράν αναδεικνύουν ότι στη σύγχρονη εποχή όπου τα παιδιά δε συμμετέχουν στην παραγωγή αλλά πηγαίνουν στα σχολεία, για τις οικογένειες με χαμηλότερα εισοδήματα η αναπαραγωγική ικανότητα της γυναίκας θεωρείται πιο περιττή, καθώς οι οικογένειες αυτές πρέπει να ανταπεξέλθουν στα έξοδα της μόρφωσης των παιδιών (Shahshahani 1981). Ακόμα, σε μία εποχή κατά την οποία ο απόηχος του εκσυγχρονισμού έχει φτάσει στα χωριά του Ιράν, η τεκνοποίηση προκαλεί στις γυναίκες αίσθημα ντροπής ειδικά σε όσες έχουν φτάσει σε νέο κύκλο της ζωής τους, δηλαδή έχουν παντρεμένα παιδιά και εγγόνια (Fridle 1991, σ. 12-25).

Σήμερα, οι Αφганές γυναίκες στο Ιράν επίσης επηρεασμένες από τις αλλαγές στη χώρα, μπορεί να προβούν σε χρήση αντισυλληπτικών μεθόδων και σχεδιασμό για μειωμένη τεκνοποίηση. Με τα κρατικά σχέδια απέλασης των Αφγανών από το Ιράν, οι Αφганές γυναίκες οι οποίες αισθάνονταν την απειλή της επιστροφής στο Αφγανιστάν και της μη πρόσβασης σε ιατρούς για τα παιδιά τους ή και το ενδεχόμενο μελλοντικής εγκυμοσύνης στο Αφγανιστάν κατέφευγαν σε μόνιμες μεθόδους αντισύλληψης όσο ακόμα βρίσκονταν στο Ιράν (Tober 2007, σ. 276).

2.2.5 Πατρογραμμικότητα. Η συγγένεια και η καταγωγή από τους γεννήτορες (*nasab*) θεωρούνται συχνά στην κοινή αντίληψη ως αμφιπλευρικές. Ωστόσο, στο νομικό πλαίσιο και στις δύο χώρες σε αρκετά ζητήματα τονίζεται η πατρογραμμική καταγωγή.

Οι Mir-Hosseini, Al-Sharmani και Rumminger (2015) υποστηρίζουν ότι η μουσουλμανική νομική παράδοση δεν αντιμετωπίζει ισότιμα τους άνδρες και τις γυναίκες. Όπως λένε οι τρεις μελετητές, αυτή η άνιση μεταχείριση εκφράζεται μέσα από δύο βασικές νομικές έννοιες, αυτές του *qiwamah* και του *wilayah* που θέτουν τις γυναίκες υπό την ανδρική κηδεμονία καθώς οι άνδρες πρέπει να είναι υπεύθυνοι για τις γυναίκες (σ. 16). Το

qiwamah υποδηλώνει την εξουσία του συζύγου πάνω στη γυναίκα και την οικονομική του ευθύνη απέναντί της ενώ ο όρος *wilayah* υποδηλώνει το δικαίωμα και το καθήκον των αρσενικών μελών της οικογένειας να ασκούν κηδεμονία επί των θηλυκών μελών και δίνει προτεραιότητα στους πατέρες έναντι των μητέρων στην κηδεμονία των παιδιών τους (ό.π.). Σύμφωνα με τις ίδιες μελετήτριες, οι δύο έννοιες νομιμοποιούν την επιβολή της εξουσίας των ανδρών πάνω στις γυναίκες αλλά και διαμορφώνουν τους τρόπους με τους οποίους γίνονται κατανοητές η οικογένεια και οι έμφυλες σχέσεις με αποτέλεσμα να στηρίζεται ένα μεροληπτικό νομικό πλαίσιο που διέπει την οικογενειακή ζωή και τα δικαιώματα των γυναικών στο μουσουλμανικό δίκαιο και πρακτική (σ. 7).

Η έμφαση στην πατρογραμμική καταγωγή σε σημαντικά ζητήματα αντανακλάται και στον αστικό κώδικα των δύο χωρών. Για παράδειγμα, τα ανήλικα παιδιά (αγόρια έως δεκαπέντε και κορίτσια έως εννέα ετών στο Ιράν και γενικώς τα παιδιά ασχέτως φύλου έως δεκαέξι ετών στο Αφγανιστάν) είναι υπό τη δικαιοδοσία του πατέρα και του πατέρα του πατέρα τους στα νομικά και οικονομικά ζητήματά τους (*velāyat e qahrī*)⁶².

Για τον ίδιο λόγο, η κατοχύρωση νομικών δικαιωμάτων σε μία σειρά από ζητήματα της οικογένειας (για παράδειγμα μεταβίβαση του επιθέτου, της θρησκείας, της εθνικότητας, δικαίωμα στο διαζύγιο, επιμέλεια των παιδιών, πολυγαμία και κληρονομιά) ουσιαστικά αποτελούν ανδρικό προνόμιο και δεν έχουν έρεισμα στην αμφιπλευρικότητα της γονεϊκότητας και της συγγένειας. Συνεπώς, η εξ αίματος συγγένεια με τη μητέρα, ή αλλιώς η μητρική καταγωγή, η βιολογική σχέση μαζί της μέσα από τη σωματική ουσία του αίματος και συνεπώς η φυσική σχέση με εκείνη, δεν αποτελούν βάση για νομοθέτηση όταν πρόκειται για τα αναφερόμενα ζητήματα, γεγονός που αναδεικνύει τη μειωμένη συμβολική σημασία του μητρικού αίματος σε σχέση με αυτή του πατρικού.

Η έμφαση στην πατρογραμμική καταγωγή ως προς το ανήκειν ενός προσώπου φανερώνεται και από εθνογραφίες σχετικά με ζητήματα ιδιοκτησίας και συγκατοίκησης στις δύο χώρες (Bacon 1951), διαζυγίου και επιμέλειας των παιδιών (Mir-Hosseini 1992), μεταβίβασης της ταυτότητας της φυλής, της πολιτικής εξουσίας και της κληρονομιάς (Barth 1961, Friedl 1997, Tapper 1991).

⁶² Άρθρα 1180 και 1210 του ιρανικού αστικού κώδικα και άρθρο 268 και 277 του αφγανικού αστικού κώδικα

2.2.6 Έμφυλες εννοιολογήσεις των βιολογικών ουσιών της τεκνοποίησης.

Στις μελέτες του Ιράν και του Αφγανιστάν αλλά και της Μέσης Ανατολής, αναφέρεται ότι οι κυρίαρχες αντιλήψεις υπογραμμίζουν ιδιαίτερα το αίμα (*khūn*) του άνδρα ή και καμιά φορά τη ράχη (*posht/kamar*) ή και τον σπόρο του άνδρα (Chioyenda 2019, Delaney 1991, Fortier 2007, Good 1980, Tapper 1991, Tappe & Tapper 1986, Torab 2006, Wellman 2014) ως την ουσία της συγγένειας. Σε αυτές τις αντιλήψεις, το πατρογενετικό αίμα συνδέεται ιδίως με την έννοια της καταγωγής (*nasab*), τον ανδρικό ρόλο στη γονιμότητα, τη μεταβίβαση της ταυτότητας και της πολιτικής εξουσίας (ό.π.). Αυτό βασίζεται στην υπόρρητη ιδέα ότι η μεταφορά ουσίας (αίμα) δημιουργεί αναγκαστικά κοινωνικές σχέσεις (Torab 2006, σ. 159). Η ιδέα αυτή ενισχύεται από την εδραιωμένη, δημοφιλή μονογενετική θεωρία της αναπαραγωγής στις μονοθεϊστικές θρησκείες (Delaney 1991). Ωστόσο, το αίμα της μητέρας έχει σημασία μόνο στον βαθμό που από το αίμα του έμμηνου κύκλου μετατρέπεται σε τροφή για το έμβρυο μέσα στη μήτρα της (Good 1980, σ. 150). Σύμφωνα με τον Peter Parkes (2005, σ. 317), ο οποίος βασίζεται στα κείμενα άλλων μελετητών της Μέσης Ανατολής, μετά τον τοκετό, το αίμα της μήτρας διυλίζεται και μετατρέπεται σε γάλα ώστε το νεογέννητο να συνεχίζει να λαμβάνει μητρική τροφή.

Όπως αναφέρει η Azam Torab (2006), οι εννοιολογήσεις του φύλου συνδέονται με αντιλήψεις για την ανθρώπινη γονιμότητα, την αναπαραγωγή, το σώμα και τις ουσίες του. Αυτές οι αντιλήψεις συνδέονται με τη σειρά τους με τις θεωρίες της καταγωγής. Οι επιπτώσεις αυτών των αντιλήψεων, οι οποίες υπερβαίνουν το σύστημα της προγονικής καταγωγής, έχουν ιδεολογική σημασία για την οργάνωση της κοινωνίας, η οποία καθορίζει τις έμφυλες ανισότητες με όρους εξουσίας και ελέγχου των κοινωνικών και υλικών πόρων. (σ. 139).

Ωστόσο, το αίμα που τρέχει στις φλέβες δεν είναι μόνο συνδεδεμένο με την γενεαλογία και την καταγωγή, αλλά και με τη δύναμη της ζωής, την αγνότητα και την εκ νέου γέννηση, ιδιότητες οι οποίες γεννιούνται εκ των έσω και κληρονομούνται κατά μήκος της ανδρικής γραμμής καταγωγής (Wellman 2017, σ. 241). Στο επίπεδο της μουσουλμανικής κοινότητας (*Umma*) όπου τα μέλη συνδέονται με την κοινή θρησκεία και αποκαλούνται αδέρφια, το αίμα των αρσενικών αδελφών έχει και πάλι τις αναφερόμενες συνδηλώσεις. Το αίμα των μουσουλμάνων πολιτών-μαρτύρων στο Ιράν ως σύμβολο της ζωής, με εξαγνιστικές και θεραπευτικές ιδιότητες που τρέφει την Ισλαμική Δημοκρατία

αλλά και την επικράτεια (Wellman 2014, σ. 38), όχι μόνο δεν είναι μιαιρό αλλά και προβάλλεται σε δημόσιες τελετουργίες, στα νεκροταφεία των μαρτύρων ακόμα και σε μουσεία (Khosronejad 2013, Torab 2006,).

Η σημασία του ανδρικού αίματος και η αναγεννησιακή ιδιότητά του κατασκευάζονται γύρω από την απόρριψη του αίματος της μήτρας της γυναίκας, χαρακτηρίζοντας το τελευταίο ως μιαιρό και συνδεδεμένο με πολλά ταμπού (Shalinsky 1986, Torab 2006, σ. 158). Η Torab (2006, σ. 187) εξήγα ότι ενώ η μετάβαση των κοριτσιών στην ενηλικίωση σηματοδοτείται από την εμμηνόρροια στην ηλικία των εννέα, στην περίπτωση τους η σύνδεση του γυναικείου αίματος με την τεκνοποίηση αποσιωπάται και υπογραμμίζεται ειδικά η πνευματική και ψυχική ωριμότητα, οι ηθικές ευθύνες και υποχρεώσεις τους. Η ίδια αναφέρει επίσης ότι καθώς η σεξουαλική δραστηριότητα δεν επιτρέπεται εκτός του γάμου, το αίμα της παρθένας νύφης επιβεβαιώνει την αποκλειστικότητα της σεξουαλικότητάς της από τον σύζυγό. Το αίμα της παρθένας νύφης «αποδεικνύει» αφενός την πατρότητα και αφετέρου την ισχύ του γαμπρού στον τεκνοποιητικό του ρόλο (σ. 160).

Το μητρικό αίμα όπως και το μητρικό γάλα αναδεικνύουν την μητροπλευρική συγγένεια αλλά δεν είναι ανάλογα με το πατρικό αίμα. Το μητρικό γάλα, όπως αναφέραμε και προηγουμένως, μπορεί να δημιουργήσει συγγενικές σχέσεις (*qerābat e rezā'ī*) ισοδύναμες με σχέσεις αιματοσυγγένειας, μόνο στον βαθμό που προκαλεί το ταμπού της αιμομιξίας και χωρίς να συνεπάγεται δικαίωμα στην κληρονομιά (Clarke 2007b, σ. 382) ή άλλα νομικά δικαιώματα και υποχρεώσεις (Torab 2006). Το μητρικό γάλα δε συνδέεται με τη δημιουργία του τέκνου όπως συνδέεται ο άνδρας μέσα από πολλαπλές συμβολικές έννοιες όπως το αίμα, ο σπόρος, η ράχη και συνεπώς δεν έχει νομική σημασία αλλά συνδέεται μόνο με την ανατροφή (*nurture*) και απλώς θεωρείται ευρέως ότι επηρεάζει τα συναισθήματα και τα ηθικά χαρακτηριστικά ενός παιδιού (σ. 159-160).

2.2.7 Τιμή και ντροπή. Η Gabriele Rasuly-Paleczek (2021) επεξεργάζεται τα ανθρωπολογικά κείμενα που ασχολούνται με την έννοια της τιμής και της ντροπής στο Αφγανιστάν και τις επιπτώσεις του αξιακού αυτού συστήματος στις κοινωνικές πρακτικές όπως τον γάμο ώστε να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε το πλαίσιο στο οποίο συμβαίνουν οι παιδικοί και αναγκαστικοί γάμοι. Βασισμένη σε μία σειρά από εθνογραφίες, η ίδια ανακεφαλαιώνει όσα έχουν γραφτεί για τον κώδικα τιμής-ντροπής στην κυρίαρχη εθνοτική ομάδα των Παστούν. Σημειώνει ότι το βασικό χαρακτηριστικό της κυρίαρχης στο Αφγανιστάν εθνοτικής ομάδας των Παστούν⁶³, η οποία έγινε και το αντικείμενο μελέτης των περισσότερων εθνογραφιών, θεωρείται η προσκόλλησή τους στον κώδικα της τιμής. Θεωρείται ότι σε αυτή την κυρίαρχη εθνοτική ομάδα ο περίπλοκος κώδικας τιμής και οι ηθικοί κανόνες συμπεριφοράς καθορίζονται από το εθιμοτυπικό σύστημα του *Pashtunwali*, ένα εθμικό νομικό σύστημα που αποτελείται από τους ιδανικούς κανόνες της ζωής, ένα σύνολο πρακτικών και ένα πολιτισμικό εννοιολογικό πλαίσιο για τους Παστούν. Σε αυτές τις μελέτες, όπως λέει η Rasuly-Paleczek, οι κανόνες του *Pashtunwali* σημειώνονται ως μία σειρά από ιδανικές συμπεριφορές όπως η γενναιότητα, η φιλοξενία, ο έμφυλος διαχωρισμός, η χρήση της λογικής και διαβούλευσης καθώς και η ισλαμική πίστη (σ. 87-100).

Η Sonia Ahsan-Tirmizi (2021) αναφέρεται ότι παρόλο που το *Pashtunwali* διαφέρει από το Ισλάμ, στη διαδικασία της συγκρότησης του εθνικού κράτους στο Αφγανιστάν πλαισίωσε την έννοια της ευσεβούς και ηθικής γυναίκας. Επίσης βασισμένη σε άλλες μελέτες για το Αφγανιστάν τονίζει ότι το *Pashtunwali* και οι κανόνες της θρησκείας έχουν ένα λογοθετικό χαρακτήρα χωρίς να περικλείουν ολοκληρωτικά τη ζωή των ανθρώπων και παρέχουν ένα πλαίσιο εντός του οποίου οι ταυτότητες είναι διαπραγματεύσιμες (σ. 10-11). Σε αυτό το πλαίσιο, ο άνθρωπος ο οποίος έχει τιμή, θεωρείται ηθικός, πολιτισμένος και καλός καθώς βαδίζει στον σωστό δρόμο και ακολουθεί το Κοράνι αλλά και την παράδοση του Προφήτη (sunna) (σ. 12). Όμως μετά την επικράτηση των Ταλιμπάν το 1996, όπως λέει η ίδια, η υλοποίηση της διαμόρφωσης υποκειμένων με τιμή έγινε αντικείμενο πολιτικής ενασχόλησης. Με άλλα λόγια, οι Ταλιμπάν εδραίωσαν με τον πιο αποτελεσματικό τρόπο σε σύγκριση με παλαιότερους

⁶³ Η κυρίαρχη εθνοτική ομάδα στο Αφγανιστάν που επίσης βρίσκεται ιστορικά σε θέση εξουσίας.

ηγεμόνες, ένα Ισλάμ μαζί με το *Pashtunwali* που υπηρετούσαν την υποταγή των γυναικών (ό.π.).

Όπως αναφέρει η Rasuly-Paleczek (2021), η μη τήρηση των υποχρεώσεων του *Pashtunwali* φέρνει το αίσθημα της ντροπής (*sharm*) στα άτομα, στην οικογένεια αλλά και ευρύτερα στη γραμμή καταγωγής και στη φυλή και κηλιδώνει το ανδρικό *ghaīrat* (τιμή) σε ατομικό και σε συλλογικό επίπεδο. Στο Αφγανιστάν, στο Ιράν αλλά και γενικότερα στη Μέση Ανατολή, η γυναικεία τιμή (*nāmūs*), την οποία πρέπει να προστατεύουν οι άνδρες, συχνά ταυτίζεται με την τιμή της οικογένειας αλλά και ολόκληρης της φυλής και καθρεφτίζεται στη σεμνότητα, την αγνότητα, την αφοσίωση αλλά και γενικότερα την ηθικότητα των θηλυκών μελών της οικογένειας καθώς και την παρθενία των κοριτσιών και την απαγόρευση της προγαμιαίας σεξουαλικής δραστηριότητας (Afary 2009, Mernissi 1982, Rasuly-Paleczek 2021). Οι ατομικές πράξεις δεν αφορούν, με άλλα λόγια, το άτομο καθεαυτό αλλά ένα σύνολο ανθρώπων οι οποίοι έχουν κάποια μορφή σχεσιακότητας.

Συνεπώς, υπάρχουν κανόνες συμπεριφοράς ώστε να προλαμβάνεται η παραβίαση του *nāmūs*, κανόνες στους οποίους κυρίως οι γυναίκες πρέπει να υποτάσσονται. Για παράδειγμα, στο Αφγανιστάν, θεωρείται ότι οι γυναίκες δεν πρέπει να έρχονται σε επαφή με άνδρες οι οποίοι δεν είναι *mahram*. Ο έμφυλος χωρικός διαχωρισμός και η γυναικεία κάλυψη δεν επιτρέπουν να κρίνεται η συμπεριφορά της στα μάτια των άλλων όταν σχεδόν είναι εξαφανισμένη από τον δημόσιο χώρο και ο γάμος στην παιδική ηλικία αποσκοπεί στο να αποτρέψει πιθανές προγαμιαίες σεξουαλικές σχέσεις (Rasuly-Paleczek 2021, σ. 101). Ο βαθμός διατήρησης αυτών των κανόνων, όπως σημειώνει η Rasuly-Paleczek εξαρτάται από το επίπεδο της μόρφωσης και της θρησκευτικότητας, την κοινωνική θέση, την εθνοτική ομάδα και τον τόπο διαμονής σε αστική ή αγροτική περιοχή (ό.π.).

Στις εθνογραφίες του Ιράν, αντίστοιχα, αναφέρεται ότι η τιμή του άνδρα (*ghēirat*) εξαρτάται από την αγνότητα των θηλυκών συγγενών του και αν δε μπορέσει να προστατέψει την τιμή θα υποστεί στιγματισμό (Khosravi 2009).

Η Carol Delaney (1991) στην εθνογραφία της στην Τουρκία υποστηρίζει ότι η τιμή του άνδρα συνδέεται με την τεκνοποίηση και ότι εξαρτάται από την ικανότητά του να εξασφαλίσει μέσα από τον έλεγχο της γυναίκας ότι το τέκνο του είναι δικός του σπόρος⁶⁴.

⁶⁴ Η Delaney αναφέρεται εκτενώς στον μύθο του σπόρου και της γης ο οποίος θα αναφερθούμε στο υποκεφάλαιο 3.1.

Με άλλα λόγια, πρόκειται για έναν κώδικα κοινωνικών αξιών και συμπεριφορών ο οποίος πρέπει να εξασφαλίσει την πατρότητα καθώς βασίζεται σε μία συγκεκριμένη θεωρία της τεκνοποίησης που τοποθετεί τον άνδρα στη θέση του μοναδικού δημιουργού.

Ο κυρίαρχος θρησκευτικός λόγος, διαχρονικά βασίζεται στην τιμή και τη ντροπή ως εργαλείο ελέγχου της γυναικείας σεξουαλικότητας. Η ηθική και κοινωνική λογική για την υποταγή των γυναικών στους άνδρες όπως εξηγεί η Mir-Hosseini (2003), έγκειται στη θεωρία για τη διαφορετική έμφυλη σεξουαλικότητα, η οποία έχει ως εξής: Ο Θεός έδωσε στις γυναίκες μεγαλύτερη σεξουαλική επιθυμία από τους άνδρες, αλλά αυτό μετριαάζεται από το *ghīra*⁶⁵ (σεξουαλική τιμή και ζήλεια) των ανδρών και το *hayā* (σεμνότητα, ντροπή) των γυναικών. Συνεπώς, η σεξουαλικότητα των γυναικών εάν αφεθεί ανεξέλεγκτη από τους άνδρες, αποτελεί πραγματική απειλή για την κοινωνική τάξη και προκαλεί καταστροφή. Όπως συνεχίζει η ίδια μελετήτρια, το γυναικείο *hayā* και το *ghīra* των ανδρών είναι έμφυτα εργαλεία αυτού του ελέγχου. Έτσι, για το καλό της οικογένειας και της κοινωνίας, και στο όνομα της θρησκείας, οι γυναίκες υποτάσσονται στους άνδρες (σ. 10).

Στην ανθρωπολογική βιβλιογραφία που αφορά τόσο την Ελλάδα όσο και γενικότερα τη Μεσόγειο η έννοια τιμή και ντροπή θεωρήθηκαν έννοιες κλειδιά. Στον συλλογικό τόμο του John Peristiany (1966) η τιμή και η ντροπή θεωρήθηκαν ως το αξιακό σύστημα που ενώνει τη Μεσόγειο αλλά και τη διακρίνει από τις άλλες περιοχές. Τελικά όμως μέσα από την κριτική που άσκησαν ανθρωπολόγοι όπως ο Michael Herzfeld (1984) και ο Pina-Cabral (1989) αναδείχθηκε ότι οι δύο έννοιες εισήχθηκαν από αγγλοαμερικανούς ανθρωπολόγους και λειτούργησαν στερεοτυπικά ως έννοιες ομπρέλα που απέκρυψαν τις ποικίλες διαφορές των κοινωνιών αυτών με αποτέλεσμα να χάνονται σημαντικά στοιχεία αλλά και οι διαφορές τους. Για παράδειγμα, ο John Campbell (1964) για τους ημινομάδες των Σαρακατσάνων στην Ελλάδα λέει ότι ο διάβολος κρατά τις γυναίκες σαν απεσταλμένες του για να προκαλούν στους άνδρες σεξουαλικά πάθη και γι' αυτό πρέπει να τους επιβάλλεται η τιμή, να παραμείνουν παρθένες πριν το γάμο και γενικώς αγνές. Όμως, όπως υπογράμμισε ο Cabral (1989), οι αξίες κάθε κοινωνίας πρέπει να μελετώνται στα συμφραζόμενά τους και να μην θεωρούνται οικουμενικές και αποκομμένες από την ιστορία.

⁶⁵ Η *gheirat*.

Η τιμή και η ντροπή ενός ανθρώπου συνδέονται άμεσα με μία πιο ευρεία έννοια, το *āberū*⁶⁶, μία εξίσου σημαντική έννοια που στα Φαρσί αποτελείται από τη λέξη *āb* (νερό) και *rū* (πρόσωπο, εικόνα) και κυριολεκτικά σημαίνει «νερό του προσώπου». Η φράση *āberū* σημαίνει υπόληψη, φήμη, σεβασμός, κύρος, τιμή, ευπρέπεια και αξιοπρέπεια και γενικότερα τη δημόσια εικόνα του ατόμου και κατ' επέκταση της (εκτεταμένης) οικογένειάς του στα μάτια της κοινωνίας. Άνδρες και γυναίκες όταν χάνουν την τιμή τους χάνουν το *āberū* τους στα μάτια των άλλων. Η απώλεια του *āberū* θεωρείται μεγάλη ατυχία, ισούται με τη μεγαλύτερη απώλεια της προσωπικότητας (*shakhsīyat*) και της αξιοπρέπειας και καθιστά δύσκολη την παρουσία και τη λειτουργία στην κοινότητα επειδή φέρνει ντροπή (Hashemi 2015, Zaborowska 2014).

Η τιμή και η φήμη ενός άντρα καθορίζονται από τη συμπεριφορά της μητέρας του, των αδελφών που είναι ανύπαντρες και των θυγατέρων, καθώς και της γυναίκας του (Tapper 1991). Ως αποτέλεσμα, οι γυναίκες έχουν μια «ανατρεπτική» δύναμη επειδή η συμπεριφορά τους αντικατοπτρίζει την κοινωνική θέση και το κύρος των ανδρών συγγενών τους (ό.π.). Εθνογραφίες της Μέσης Ανατολής αναδεικνύουν ότι οι γυναίκες μέσα από το ίδιο το σύστημα της τιμής και ντροπής προβάλλουν αντίσταση στις έμφυλες σχέσεις εξουσίας (βλ. Abu-Lughod 1986). Στο Αφγανιστάν, οι γυναίκες αν και συμμερίζονται τον κώδικα της τιμής που συνιστά τον έλεγχο των γυναικών από τους άνδρες και ποτέ δεν αμφισβητούν τον κανόνα, ωστόσο δε διστάζουν να προκαλούν το σύστημα που τους στερεί την αυτοδιάθεση και να θέτουν σε αμφισβήτηση την τιμή ενός άνδρα παραβιάζοντας τον κανόνα αλλά και εκφράζοντας τα συναισθήματά τους μέσα από ερωτικούς στίχους (Boesen 1980, σ. 237-239).

Όπως αναφέρει η Janet Bauer (1985), στο Ιράν, οι γυναίκες μπορεί να δηλώνουν ότι συμφωνούν με τους κοινωνικούς και θρησκευτικούς κανόνες για το τι θεωρείται ηθικά ορθή και κατάλληλη συμπεριφορά για αυτές και να κρίνουν άλλες γυναίκες ανήθικες λόγω της παραβίασής τους. Σύμφωνα με την ίδια, οι κανόνες στους οποίους οι γυναίκες αναφέρονται ανάλογα με την κοινωνική τάξη, την περιοχή όπου μένουν (αγροτική ή αστική περιοχή) και τη μόρφωσή τους διαφέρουν. Στην πράξη όμως, οι ίδιες παραβιάζουν αυτούς τους κανόνες σε συγκεκριμένα κοινωνικά πλαίσια. Συνεχίζει η ίδια ανθρωπολόγος λέγοντας ότι αυτό εξαρτάται από το αν θα γνωστοποιηθεί ή θα γίνει ορατή η συγκεκριμένη

⁶⁶ Για περισσότερες πληροφορίες για την έννοια *āberū* βλ.: (Zaborowska 2014).

παραβατική πράξη και από ποιους. Επίσης έχει σημασία σε τι είδους σχέση και σε τι βαθμό οικειότητας βρίσκονται η παραβάτης και το άτομο στο οποίο γίνεται γνωστή η παράβαση (σ. 123).

Η εθνογραφία του Michael Fischer (1978) στον αστικό χώρο του προεπαναστατικού Ιράν αναδεικνύει ότι στο σύγχρονο κράτος όπου τα ατομικά επιτεύγματα έχουν προτεραιότητα, τα ζητήματα τιμής θεωρούνται επίσης θέμα ατομικής ηθικής, σε αντίθεση με το παλιό σύστημα των αγροτικών και αστικών κοινοτήτων όπου οι έμφυλοι ρόλοι ορίζονταν στη βάση του κοινού καλού. Επομένως, ένας άνδρας για να ανακτήσει την προσωπική τιμή του μπορεί να προβεί σε έγκλημα με δική του πρωτοβουλία (σ. 205-206). Στις πιο πρόσφατες εθνογραφίες, όπως αυτή της Ahsan-Tirmizi (2021) στο Αφγανιστάν, οι γυναίκες που δραπετεύουν από το σπίτι και πηγαίνουν σε καταφύγια κακοποιημένων γυναικών ως επιζήσασες ενδοοικογενειακής βίας θεωρείται ότι προσβάλλουν σοβαρά την τιμή της οικογένειας και κυρίως αυτή των αρσενικών μελών της και άρα είναι ανέντιμες. Ωστόσο, μέσα από τις πρακτικές της νηστείας και της προσευχής ασκούν μία πολιτική χειραφέτησης όντας πιο πιστές στον Θεό σε σχέση με τους άνδρες τους. Από αυτή την άποψη, η τιμή και ντροπή να μην αποτελούν ιδεολογίες που επικρατούν αλλά δεν καθορίζουν απόλυτα τη δράση των γυναικών (σ. 168-170).

2.2.8 Διαζύγιο. Ο θρησκευτικός λόγος χαρακτηρίζει το διαζύγιο ως μία μισητή πράξη. Στην ιρανική κοινωνία τα ποσοστά διαζυγίων, όπως αναφέρει ο Khosravi (2017, σ. 44), αυξήθηκαν κατά 120% στο διάστημα 2004-2014. Όπως σημειώνει ο ίδιος, το φαινόμενο της μείωσης του αριθμού των γάμων και της αύξησης των διαζυγίων έχει προκαλέσει πανικό στις αρχές θεωρούμενο όχι μόνο κάτι ανήθικο αλλά και θέμα κρατικής ασφάλειας (σ. 45). Μάλιστα εκλαμβάνεται από τον κυρίαρχο κρατικό λόγο ως ένα είδος ήπιου πολέμου που αποδίδεται στην πολιτισμική εισβολή της Δύσης μέσα από τα social media, μία εισβολή η οποία στοχεύει την ιρανική οικογένεια και συνεπώς την καρδιά του ιρανικού καθεστώτος (σ. 46). Ωστόσο, βασισμένος σε μελέτες στη Μέση Ανατολή, αποδίδει το φαινόμενο σε άλλους λόγους: οικονομικές δυσκολίες, απιστία, κακοποιήσεις, πολυγαμία, προσωρινό γάμο, χρήση ναρκωτικών και ενδοοικογενειακή βία (ό.π.).

Η Shahla Haeri (1989) μιλά για τις εννοιολογήσεις αλλά και τις επιπτώσεις του διαζυγίου στις γυναίκες στο Ιράν. Σύμφωνα με την ίδια, μία χωρισμένη γυναίκα στο Ιράν

βρίσκεται σε κατάσταση επισφαλούς οριακότητας επειδή καθίσταται περιθωριακή, τόσο για την οικογένεια καταγωγής της όσο και για την οικογένεια που είχε δημιουργήσει αλλά και γενικότερα για το δίκτυο των συγγενών και την ευρύτερη κοινωνία. Δε μπορεί να επιστρέψει στην προγαμιαία κατάσταση της παρθενίας στο πατρικό της σπίτι και ούτε παίζει πλέον κεντρικό ρόλο στην οικογένεια που είχε συγκροτήσει, καθώς αν δε συμφωνήσει ο πρώην σύζυγός της δε θα μπορέσει να έχει την επιμέλεια των παιδιών τους. Όπως σημειώνει η ίδια, μία τέτοια γυναίκα θεωρείται πιθανή πηγή ανωμαλιών και πειρασμών και συχνά πλησιάζεται από παντρεμένους και μη άνδρες, γεγονός το οποίο λειτουργεί απειλητικά για τη φήμη της. Η διαζευγμένη, σύμφωνα με την ίδια, θεωρείται ηθικό και οικονομικό βάρος για την οικογένεια καταγωγής της και απειλή για τη σταθερότητα άλλων οικογενειών επειδή δεν την εμποδίζει το ζήτημα της παρθενίας της και θεωρείται σεξουαλικά έμπειρη. Δεν έχει αυτοέλεγχο της σεξουαλικότητάς της, καθώς από τη «φύση» της δεν μπορεί παρά να υποκύπτει στους πειρασμούς των ανδρών (σ. 147-152).

Η Haeri σημειώνει ότι από τη μία το ισλαμικό ιδανικό για τις γυναίκες είναι να προστατεύονται και να ελέγχονται σεξουαλικά αλλά από την άλλη μία διαζευγμένη γυναίκα δεν έχει βάσει νόμου ανάγκη από προστάτη, καθώς δεν είναι ούτε ανήλικη που χρήζει γονικού ελέγχου, ούτε παντρεμένη υπό τον έλεγχο του συζύγου της. Συνεπώς, έχει περισσότερη αυτονομία για να οργανώσει δικές τις υποθέσεις όπως είναι για παράδειγμα ένα νέο γαμήλιο συμβόλαιο χωρίς την εμπλοκή της οικογένειάς της (σ. 148-149). Υπό αυτούς τους όρους, η οριακότητά της ζευγαρώνεται με την αυτονομία της, δίνοντάς της τη δυνατότητα να ξεπεράσει τα απαγορευμένα όρια του ιδανικού θηλυκού μοντέλου της παθητικότητας, επιλέγοντας σύντροφο με τους όρους που επιθυμεί εκείνη και συνάπτοντας μαζί του ακόμα και έναν προσωρινό γάμο⁶⁷ (σ. 205-206).

Στη μελέτη της σε καταφύγια για γυναίκες που έχουν χωρίσει ή έχουν δραπετεύσει από τις οικογένειές τους στο Αφγανιστάν, η Sonia Ahsan-Tirmizi (2021) εξηγεί το πώς οικοδομείται η γυναικεία ιδιότητα μέσα από τον Λόγο για την τιμή και την ηθική. Αναγνωρίζει ότι υπάρχει μία διαρκής σύνδεση μεταξύ ηθικών κωδίκων και ηθικών πράξεων. Μόνο όταν οι γυναίκες συμπεριφερθούν ηθικά, δηλαδή, σύμφωνα με τους ισλαμικούς και τους εθιμικούς νόμους (*Pashtunwali*), δε θα θεωρηθούν ακόλαστες (σ. 174-

⁶⁷ Βλ. την ενότητα 2.2.4. σ. 93 fn. 48.

177). Όπως λέει η Ahsan-Tirmizi, μία γυναίκα που έχει εραστή ή παίρνει διαζύγιο ή επιστρέφει στο πατρικό σπίτι ή μένει σε καταφύγιο γυναικών θεωρείται ακόλαστη στο ισλαμικό και εθιμοτυπικό πλαίσιο του Αφγανιστάν. Συνεπώς, όπως λέει η ίδια, μερικές διαζευγμένες γυναίκες επιλέγουν να επιστρέψουν στον γάμο τους ή μπαίνουν αμέσως σε νέο γάμο ώστε να παραμείνουν στα επιτρεπτά για αυτές ηθικά πλαίσια. Άλλες όμως παραβιάζουν τους ηθικούς κώδικες και παίρνουν το ρίσκο ώστε να επαναπροσανατολίσουν τον κόσμο τους σχεδιασμένα (σ. 178). Η Ahsan-Tirmizi σημειώνει ότι οι διαζευγμένες γυναίκες θεωρούνται σεξουαλικά ανήθικες και ακόλαστες (*fahhāsh*) καθώς και ανίκανες να είναι σωστές μητέρες για τις κόρες τους. Γι' αυτό και φοβούνται για το μέλλον των τελευταίων -μήπως χαρακτηριστούν όπως οι μάνες τους και δε θέλει κανείς να τις παντρευτεί (σ. 45-46). Συνεπώς, σε περίπτωση διαζυγίου, η οικογένεια της διαζευγμένης προσπαθεί να της κανονίσει έναν νέο γάμο ώστε να αποφευχθεί κάθε πιθανή διακινδύνευση της τιμής των ανδρών της οικογενειακής ομάδας.

Ένας άνδρας σύμφωνα με τον νόμο στις δύο χώρες μπορεί να πάρει πιο εύκολα διαζύγιο (*talāq*) σε σχέση με μία γυναίκα, ωστόσο υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι που μπορεί ένας γάμος να διαλυθεί και σε ορισμένες περιπτώσεις οι γυναίκες έχουν δικαίωμα να ζητήσουν διαζύγιο (*khol* ή *khula*) από το δικαστήριο (Mir-Hosseini [1993] 2000, σ. 36-41, Ahsan-Tirmizi 2021, σ. 39). Για παράδειγμα, σε περίπτωση ψυχικής ασθένειας του συζύγου ή εφόσον το δικαίωμα διαζυγίου έχει προστεθεί στους όρους του συμβολαίου του γάμου.

Όπως αναδεικνύουν η Mir-Hosseini ([1993] 2000) που μελετά διεξοδικά την πολυπλοκότητα της διαδικασίας του διαζυγίου στο Ιράν, αλλά και η Ahsan-Tirmizi (2021) που διερεύνησε τις γυναίκες επιζήσασες έμφυλης βίας στα γυναικεία καταφύγια στο Αφγανιστάν, τα δικαστήρια⁶⁸ είναι μία αρένα όπου οι γυναίκες διαπραγματεύονται την κατώτερη θέση τους σε σχέση με τους άνδρες. Γεγονός που, όπως γράφει η Mir-Hosseini ([1993] 2000, σ. 53), σημαίνει ότι στην αρένα αυτή μία γυναίκα προσπαθεί συχνά να προκαλέσει σε διαζύγιο έναν άνδρα που διστάζει να τη χωρίσει, να εξασφαλίσει διαμονή

⁶⁸ Πρόκειται μόνο για τα διαζύγια που φτάνουν στο δικαστήριο. Πέρα από το γεγονός ότι το να πάει μία γυναίκα στο δικαστήριο θεωρείται ντροπή από την κοινωνία, όπως λένε κάποιες από τις Αφγανές συνομιλήτριές μου, η διάλυση του γάμου μπορεί να γίνει και συναινετικά χωρίς να χρειαστεί να επέμβει το δικαστήριο (Mir-Hosseini [1993] 2000, σ. 36-41).

χωριστά από τα πεθερικά της, να στείλει ένα ηχηρό μήνυμα στον σύζυγό της ή να προλάβει την πολυγαμία του άνδρα μέσα από τη διαπραγμάτευση.

Σύμφωνα με τον Khosravi (2017) τα ποσοστά αιτήσεων διαζυγίου των γυναικών είναι μεγαλύτερα από αυτά των ανδρών παρόλο που το δικαίωμα των γυναικών στο διαζύγιο είναι πολύ πιο περιορισμένο σε σχέση με τους άνδρες. Η Arezoo Osanloo (2009, σ. 126) σε μία εθνογραφία στο Ιράν, αναζητώντας τις εννοιολογήσεις του «δικαιώματος (rights)» στην Ισλαμική Δημοκρατία σημειώνει ότι οι νόμοι και οι θεσμοί που ασχολούνται με οικογενειακά ζητήματα όπως το διαζύγιο, είναι ένας συνδυασμός της Σαρία και του ευρωπαϊκού συστήματος αστικού δικαίου/μοντέλου δικαστικής οργάνωσης που κληροδοτήθηκε από το προηγούμενο βασιλικό καθεστώς. Το ειρωνικό αποτέλεσμα της δημιουργίας ενός ισλαμικού κράτους που είχε στόχο να επιστρέψει στις ισλαμικές αξίες, ήταν ότι αυτή η συγχώνευση της Σαρία με μια αστική νομική διαδικασία κλόνησε τελικά το παραδοσιακό σύστημα ισλαμικής δικαιοσύνης (ό.π.). Υπό αυτούς τους όρους, οι γυναίκες εξερευνούν τα δικαιώματά τους και ενημερώνονται, εμφανίζονται στα αστικά δικαστήρια και διαπραγματεύονται τα διαζύγια τους ζητώντας τα νόμιμα δικαιώματά τους και τη δικαιοσύνη έστω και εντός των περιορισμένων πλαισίων του ιρανικού νόμου. Σύμφωνα με την ίδια ανθρωπολόγο, αυτή η διαδικασία έδωσε στις γυναίκες την ευκαιρία να αρθρώσουν λόγο περί δικαιωμάτων ως πολίτες (σ. 108-110).

Στο διαζύγιο το ζήτημα της επιμέλειας των τέκνων είναι μείζονος σημασίας. Σύμφωνα με το οικογενειακό δίκαιο στο Αφγανιστάν, η επιμέλεια ενός παιδιού είναι φυσικό και νόμιμο δικαίωμα αλλά και υποχρέωση και των δύο γονιών μέχρι να ενηλικιωθεί. Ο αστικός κώδικας υπ' αριθμόν 237 που βασίζεται κυρίως στο σουννιτικό δόγμα του Ισλάμ λέει ότι η νόμιμη μητέρα (*madare nasabi*) μετά το διαζύγιο και μόνο αν δεν ξαναπαντρευτεί έχει δικαίωμα στην επιμέλεια των παιδιών. Η επιμέλεια των παιδιών εκλιπούσας μητέρας ανήκει στη μητρογραμμική πλευρά της οικογένειας. Όμως όταν ο γιος φτάσει στην ηλικία των επτά και η κόρη στην ηλικία των εννέα ετών η επιμέλεια είναι δικαίωμα αλλά και υποχρέωση του πατέρα.

Στον αστικό κώδικα του Ιράν, μετά το διαζύγιο, η επιμέλεια θεωρείται επίσης δικαίωμα της μητέρας εκτός αν ξαναπαντρευτεί. Στην απουσία της μητέρας η επιμέλεια δίνεται στην πατροπλευρική γραμμή. Όταν ο γιος φτάσει στην ηλικία των δύο και η κόρη

στην ηλικία των εννέα, η επιμέλεια μεταβιβάζεται στον νόμιμο πατέρα ως δικαίωμα και υποχρέωσή του.

Έχει σημασία εδώ ότι στις περιπτώσεις διαζυγίου, οι νομοθέτες τονίζουν και προβάλλουν τη μέριμνα για το μέγιστο συμφέρον των παιδιών χωρισμένων ζευγαριών. Συνεπώς, τονίζουν ότι τα παιδιά μικρής ηλικίας δεν πρέπει να στερούνται τη μητρική αγάπη και τρυφερότητα. Ωστόσο, σύμφωνα με τους νομοθέτες πάντα, καθώς ο υποχρεωτικός ρόλος του πατέρα είναι η οικονομική υποστήριξη των παιδιών αλλά και δεδομένου ότι η χωρισμένη μητέρα με παιδιά δε θα είναι ελκυστική υποψήφια για νέο γάμο, είναι καλύτερα τα παιδιά μετά από τις ηλικίες που αναφέραμε να μένουν με τον πατέρα.

Η αμφιπλευρική αιματοσυγγένεια και η αμφιπλευρική καταγωγή (*nasab*) δεν αποτελεί βάση για τον καθορισμό ίσων έμφυλων ρόλων. Ο λόγος για τον οποίο θεωρείται δεδομένος και φυσικός από τους νομοθέτες αυτός ο «δίκαιος», όπως υποστηρίζουν οι ίδιοι, έμφυλος καταμερισμός των ρόλων έγκειται στο γεγονός ότι τα δύο φύλα έχουν δημιουργηθεί από τον Θεό με διαφορετική φύση, βιολογία, σώμα, συναισθήματα, ικανότητες και λειτουργίες και γι' αυτό τους αντιστοιχούν οι ανάλογοι ρόλοι. Οι έμφυλοι ρόλοι δεν πρέπει να είναι ίσοι αλλά συμπληρωματικοί. Στην αντίληψή τους, η ισότητα στους έμφυλους ρόλους όπως νοείται στις δυτικές κοινωνίες ισούται με αδικία. Δηλαδή οι νομοθέτες θεωρούν έμφυλη ισότητα το να αντιστοιχούν στο καθένα από τα δύο φύλα οι ρόλοι που μπορεί να εκπληρώσει σύμφωνα με τις φυσικές, σωματικές και συναισθηματικές ικανότητές του (Abou-Bakr 2015). Με άλλα λόγια, οι νομοθέτες στηρίζουν και νομιμοποιούν τους έμφυλους ρόλους στη βάση του βιολογικού ντετερμινισμού και αποκρύπτουν το βασικό κάλεσμα της Σαρία που είναι η ισότητα ενώπιον του Θεού. Ένας βιολογικός ντετερμινισμός που όπως είδαμε στηρίχθηκε στην έμφυτη-έμφυλη «φύση» (*fītrah/fetrat/zāt*) στις συγκεκριμένες πατριαρχικές ερμηνείες των θρησκευτικών κειμένων.

2.3 Κοντινοί ή μακρινοί συγγενείς; Ουσία ή πρακτική;

«Η οικογένεια είναι οι γονείς σου και τα αδέρφια σου, ο άνδρας σου και τα παιδιά σου, η γιαγιά και ο παππούς σου ειδικά όταν μένουν όλοι μαζί. Εμείς μέναμε με τη γιαγιά και τον παππού μου από τη μεριά του πατέρα μου μέχρι που πέθαναν και οι δύο. Ήμασταν ένα

khānevādē, ένα khānevār. Αυτοί είναι και οι πιο κοντινοί σε μένα, οι 1^ο βαθμού. Σήμερα βέβαια στο Ιράν οι κοπέλες δε δέχονται να μείνουν με τα πεθερικά. Θέλουν να είναι ανεξάρτητες, να μένουν μόνο με τον άνδρα και τα παιδιά τους. Αλλά και πάλι για τη γιαγιά σου δε μπορείς να πεις ότι δεν είναι δικός σου άνθρωπος (az khodame). Εδώ όμως, όταν γνώρισα για πρώτη φορά τη διαδικασία ασύλου κατάλαβα ότι η γιαγιά και ο παππούς δεν είναι 1^ο βαθμού συγγενείς όπως σ'εμάς. Γιατί είδα ότι μία γυναίκα μεγάλη που μένει εδώ στο καμπ δε μπορούσε να κάνει οικογενειακή επανένωση με τον εγγονό της στη Γερμανία».

Āzādē, Ιρανή κάτοικος του Ελαιώνα

Στο παρόν υποκεφάλαιο θα προβληθούν τα εθνογραφικά δεδομένα που σχετίζονται με τον βαθμό της συγγένειας όπως τον κατανοούν οι συνομιλήτριές μου. Η ερώτησή μου είναι: Ποια/ος θεωρείται 1^ο, 2^ο, 3^ο βαθμού συγγενής; Ποια είναι τα κριτήρια για αυτή την κατηγοριοποίηση; Μέσα από ποιες έννοιες μιλούν τα υποκείμενα της έρευνας για τον βαθμό της συγγένειας; Οι δικές τους αντιλήψεις για τον βαθμό της συγγένειας επιβεβαιώνουν τις νομικές κατηγοριοποιήσεις; Συμπίπτουν οι καθορισμένοι όροι της συγγένειας και της οικογένειας με τις εννοιολογήσεις των συνομιλητριών μου;

Η Mary Elaine Hegland (2013, σ. 33) στην εθνογραφία της σε ένα χωριό του Ιράν κατά τη διάρκεια της ισλαμικής επανάστασης (μίας περιόδου έντονων πολιτικών ζυμώσεων) σημειώνει ότι οι άνθρωποι στη διαβάθμιση σχέσεων συγγένειας χρησιμοποιούν περισσότερο τους όρους «αλληλεπίδραση», «ζεστασιά» και «βαθμός ενδιαφέροντος» παρά το κριτήριο της βιολογίας. Η αιματοσυγγένεια αλλά και η αγχιστεία δεν αρκούν από μόνες τους για να καθορίσουν την πολιτική υποστήριξη και αφοσίωση στην ομάδα αλλά είναι επίσης απαραίτητες η οικειότητα και η ζεστασιά στις σχέσεις (σ. 26-27). Στο Αφγανιστάν επίσης, υπάρχουν εθνογραφικά παραδείγματα όπου οι άνθρωποι εκφράζουν τη μακρινή ή κοντινή σχέση εντός του ίδιου *qawm*⁶⁹ ανάλογα με τα έθιμα, τον πλούτο ή και την γεωγραφική απόσταση μεταξύ τους (Tapper 1991).

Αυτό που παρατηρείται είναι ότι ο βαθμός της συγγένειας όπως αυτός γίνεται αντιληπτός από τις συνομιλήτριές μου διαφοροποιείται από τον κυρίαρχο νομικό ορισμό του βαθμού της συγγένειας στο Ιράν, το Αφγανιστάν και στον Ευρωπαϊκό νόμο του

⁶⁹ Γράφεται *qawm* στο βιβλίο της Tapper (1991).

ασύλου και της οικογενειακής επανένωσης⁷⁰. Αυτή ακριβώς τη διαφοροποίηση δείχνουν τα λόγια της Āzādé στο παραπάνω απόσπασμα όταν εκπλήσσεται για το γεγονός ότι η σχέση γιαγιάς-εγγονού δεν καθιστά δυνατή την οικογενειακή επανένωση.

Η Narges είναι μία Αφγανή μητέρα τεσσάρων παιδιών η οποία μένει στον Ελαιώνα με όλα τα παιδιά και τον άνδρα της. Η ίδια, μεγαλύτερη κόρη και τρίτο κατά σειρά παιδί της οικογένειας καταγωγής, γεννήθηκε, μεγάλωσε και πήγε στο σχολείο στο Ιράν. Η μητέρα της έμεινε χήρα στα τριανταπέντε ενώ η Narges ήταν ακόμα εννέα χρονών. Για να μου εξηγήσει για την οικογένεια και τη συγγένεια μου είπε:

« Εκτός από τη δική μου *khānevādē* (οικογένεια), τα παιδιά μου και τον άνδρα μου, δηλαδή το δικό μου σπίτι (*khāne ye khodam*), *khānevādē* (οικογένειά) μου είναι και τα αδέρφια μου και η μητέρα μου που μένουν στο Ιράν. Είμαστε *fāmīl* (συγγενείς) 1^ο βαθμού (*daraje yek*) μεταξύ μας. Το *khīshāvandī* (η συγγένεια) στο Ιράν και το Αφγανιστάν διαβαθμίζεται σε 1^ο και 2^ο βαθμού. Οι 1^ο και 2^ο βαθμού *fāmīl* (συγγενείς) πάνε ο ένας στο σπίτι του άλλου και ανταλλάσσουν επισκέψεις (*raft o āmad mīkonand*) και συναναστρέφονται μεταξύ τους (*bā ham mo'āsherat mīkonand*), τρώνε μαζί στο ίδιο *sofré*⁷¹ (*bā ham sare yek sofré mīshīnand*), τρώνε μαζί ψωμί και αλάτι (*nūn o namak e hamo mīkhorand*), αλληλοϋποστηρίζονται στις δυσκολίες, δανείζονται χρήματα μεταξύ τους. Το *sele ye rahem* (επίσκεψη των συγγενών) γενικά είναι σημαντικό μεταξύ τους. Από τον 3^ο βαθμό και πάνω έρχονται μόνο στους γάμους και στις κηδείες ή όταν συμβαίνει κάτι σημαντικό. Αλλά οι κοντινότεροι, οι πρώτου βαθμού *fāmīl* (συγγενείς) είναι πάντα ζεστοί μεταξύ τους. Εγώ βάζω σε έναν κύκλο τη δική μου *khānevādē* (οικογένεια), τη μάνα μου και

⁷⁰ Για τον ορισμό της συγγένειας στον Ευρωπαϊκό νόμο του ασύλου και της οικογενειακής επανένωσης βλ. ενότητα 4.2.3.

⁷¹ Παραδοσιακά στο Ιράν και στο Αφγανιστάν οι άνθρωποι την ώρα του φαγητού απλώνουν ένα τετράγωνο ύφασμα ή πλαστικό (*sofré*) στο πάτωμα, τοποθετούν τα πιάτα και το φαγητό πάνω του, κάθονται μαζί γύρω του με μαζεμένα πόδια (συνήθως οκλαδόν) και τρώνε. Το *sofré pahn kardan* (απλώνω το *sofré*) είναι το αντίστοιχο του στρώνω το τραπέζι. Ωστόσο το *sofré* έχει μία πιο ευρεία έννοια και ενσωματώνει πέρα από το φαγητό και διάφορες προετοιμασίες και πρακτικές σε διαφορετικές περιστάσεις. Για παράδειγμα, σε γάμους, το σύνολο των προετοιμασιών και πρακτικών του ειδικού φαγητού που καταναλώνεται από κοινού στο τέλος της τελετής ονομάζεται (*sofré ye arūsi*). Στην καθημερινή ζωή, εξάλλου, συνηθίζεται οι πρεσβύτεροι να ευχαριστούν τα νεαρά άτομα που τους βοηθούν και φέρονται ευγενικά, δίνοντάς τους την ευχή να απλωθεί σύντομα το *sofré ye arūsi* για αυτούς καθώς ο γάμος θεωρείται μία φυσική επιθυμία του ανθρώπου αλλά και μία αξία. Σε τελετές πένθους (*azādārī*) αντίστοιχα, απλώνουν στο τέλος *sofré ye azādārī*. *sofré* ονομάζονται επίσης οι τελετές τάματος ή αναθήματος όπου στο τέλος γίνεται η από κοινού κατανάλωση συγκεκριμένου φαγητού ανάλογα με το είδος της τελετής. Τότε ως *sofré* δε νοείται μόνο το ύφασμα αλλά όλες οι προετοιμασίες, οι πρακτικές, οι τελετουργίες, ακόμα και τα πιάτα που περιλαμβάνονται σε αυτό το θρησκευτικό συμπόσιο (Shirazi 2005).

τα αδέρφια μου, όλους εμάς που ήμασταν γύρω από το ίδιο *sofré*, εμάς που ξέρουμε και θυμόμαστε τι περνούσαμε κάθε μέρα και πόσο δύσκολα αυτό το φαγητό βρισκόταν εκεί. Αυτοί για μένα είναι 1^ο βαθμού, πιο κοντινοί από οποιονδήποτε. Έχω και *khāle* (αδελφή της μητέρας), *daī* (αδελφό της μητέρας), *ammé* (αδελφή του πατέρα), *amū* (αδελφό του πατέρα) αλλά έρχονται δεύτεροι, είναι 2^ο βαθμού *fāmīl* (συγγενείς) για μένα. Ξέρεις...ο πατέρας μου είχε πάντα ανοιχτή την πόρτα του σπιτιού του και απλωμένο το *sofré* (*sofré ye bāz*) του για *fāmīl* (συγγενείς). Όσο ζούσε, όλα πήγαιναν καλά. Μετά τον θάνατό του, λες και γίναμε ξαφνικά εφτά φορές ξένοι (*haft rosht gharībē/εφτά γενιές ξένοι*) για όλους. Για να σας πω την κατάσταση...στο Ιράν και το Αφγανιστάν, όταν μία γυναίκα μένει χήρα, τα παιδιά κανονικά, δεν ανήκουν στη γυναίκα αλλά είναι των γονιών του άνδρα, είναι δικό τους *nasab*. Οι *fāmīl* 1^ο βαθμού του άνδρα, οι αδελφοί του ειδικά, λένε ότι κληρονομούν από τον πεθαμένο αδελφό τη γυναίκα, τα παιδιά και ό,τι άλλο είχε. Θα πρέπει να παντρευτεί ένας από αυτούς με τη χήρα του αδελφού τους. Υπάρχει ανταγωνισμός μεταξύ αδελφών για να την παντρευτούν. Έτσι, τα πέντε αδέρφια του πατέρα μου βγήκαν μπροστά για να παντρευτούν με τη μητέρα μου. Έρχονταν στο σπίτι μας ο ένας μετά τον άλλον. Οι γυναίκες τους μας φέρονταν απαίσια. Στη μητέρα μου δεν άρεσε η φάση και έδωσε αρνητική απάντηση σε όλους. Τους είπε ότι όλοι τους έχουν γυναίκες και παιδιά και να σταματήσουν να την ενοχλούν. Τους είπε ότι δεν είναι η κληρονομιά του αδελφού τους. Ύστερα άρχισαν να ενοχλούν τις κόρες, εμάς, ότι δηλαδή οι τέσσερις κόρες του αδελφού τους είναι κληρονομιά του αδελφού τους για τους γιους τους. Έλεγαν ότι έπρεπε να τις γράψεις στο όνομα των γιων τους. Είχαν πει μάλιστα ότι θα έρχονταν για να με πάρουν στο σπίτι τους, που ήμουν και η πιο μεγάλη για να μεγαλώσω κιόλας εκεί με τις συνήθειές τους και αργότερα να ορίσουν μία ημερομηνία για τον γάμο με τον ξάδελφό μου. Η μητέρα μου τους είπε ότι ήμαστε τα δικά της παιδιά και έδωσε μεγάλη μάχη με τη γιαγιά μου με νύχια και δόντια για να μας κρατήσει. Όταν η μητέρα μου έδωσε αρνητική απάντηση στους θείους μου η γιαγιά μου άρχισε να λέει ότι η μητέρα μου σίγουρα είχε εραστή που δε θέλει κανένα απ' τα παιδιά της (γιαγιάς). Ήθελε σώνει και καλά να της δείξει η μητέρα μου ποιος είναι αυτός ο οποίος είναι πιο άξιος από τους γιους της. Η γιαγιά μου έλεγε ότι δε θα αφήσουν εμάς τα παιδιά να πέσουμε στα χέρια πατριού...και άλλα τέτοια έλεγε. Σιγά που τους ενδιέφερε αν θα πέσουμε στα χέρια πατριού. Κανένας, ούτε οι θείοι (*amū*) μου δεν ήθελαν έξι παιδιά όλα μαζί! Ήθελαν να παντρέψουν τα κορίτσια με όποιον τους σύμφερε και τα αγόρια θα τους ήταν χρήσιμα. Νομίζεις θα

άφηναν να πάμε σχολείο, να τελειώσω εγώ το σχολείο; Εμείς τα παιδιά γεννηθήκαμε στο Ιράν, δεν είχαμε δει το Αφγανιστάν και η μητέρα μου στο Ιράν μπορούσε να δουλεύει, δεν ήταν Αφγανιστάν για να μην υπάρχει άλλη λύση. Έλεγε η γιαγιά μου ότι η μητέρα μου έπρεπε να παντρευτεί ή με τους δικούς της γιους (της γιαγιάς) ή με κανέναν. Η μητέρα μου είπε ότι δε θέλει να παντρευτεί ξανά ποτέ και με κανέναν και ότι τα παιδιά της είναι τα μοναδικά πράγματα που είχαν για αυτήν προτεραιότητα στη ζωή και ότι η ίδια θα τα μεγαλώσει. Όλοι αυτοί, οι δήθεν *fāmīl* (συγγενείς) που δεν ήθελαν εμείς να είμαστε κάτω από τα χέρια ενός ξένου πατριού, εμφανίστηκαν μπροστά μας όταν ήρθε η ώρα να κληρονομήσουμε το μπαμπά μου. Δεν ξεχνώ ποτέ αυτή τη σκηνή που είχαν φέρει τον *mollā*⁷²...εκνευρίζομαι όποτε το θυμάμαι. Ο πατέρας μου δεν είχε διαθήκη. Τότε έρχεται ένας *mollā* για να ορίσει ποιος και τι θα κληρονομήσει. Μοίρασαν ακόμα και τα προσωπικά αντικείμενά του όπως το ρολόι χειρός και το ραδιοφωνάκι του στα αδέρφια του, το χαλί κάτω από τα πόδια μας. Ευτυχώς, παρά τη μεγάλη όρεξη της γιαγιάς μου, τα χρυσαφικά της μητέρας μου δε μπορούσαν να τα πάρουν γιατί οι αποδείξεις ήταν όλες στο όνομά της. Μοίρασαν όλα τα άλλα και δήθεν θα τα επέστρεφαν στα ορφανά του αδελφού τους αν η μητέρα μου παντρευόταν με κάποιο θείο μου. Όλοι τους όμως εξαφανίστηκαν στις δυσκολίες και αντί να μας βοηθήσουν, λες και ήταν χειρότεροι και από *gharībē* (ξένους). Ύστερα από όσα έκαναν στη μητέρα μου, εκείνη αποφάσισε να απομακρυνθεί από όλους τους και έτσι μετακομίσαμε μακριά τους για να μην έχουμε πολύ πήγαινε-έλα (*raft o āmad*) μαζί τους, ψυχράνθηκαν οι σχέσεις... Μένουμε σε μία υποβαθμισμένη περιοχή, σε ένα δωμάτιο με ενοίκιο. Η μητέρα μου δούλευε στα σπίτια και εγώ που ήμουν η μεγαλύτερη κόρη, εννέα χρονών, μεγάλωσα σε ένα βραδύ, έπρεπε να φροντίζω τα αδέρφια μου όσο έλειπε η μητέρα μου. Ποτέ δεν αφήσαμε οι *fāmīl* (συγγενείς) του πατέρα μου να ξέρουν για τα εσωτερικά μας ζητήματα και πώς τα βγάζουμε πέρα...για μένα αυτοί είναι σαν *gharībē* (ξένοι). Εδώ που είμαστε τώρα, δε μ'ενδιαφέρει και τόσο να κρατήσω επαφή πια μαζί τους.

Σε αυτό το εθνογραφικό απόσπασμα είμαστε αντιμέτωποι με ένα παράδειγμα συνδυασμού νέων «ευκαιριών», όπως αυτή της εργασίας για μία Αφγανή χήρα με μικρά παιδιά στο Ιράν, με τους αποκλεισμούς που βιώνει δουλεύοντας σε μαύρη εργασία στα πλαίσια της αντιμεταναστευτικής πολιτικής του ιρανικού κράτους. Είναι φανερό ότι η μητέρα της Narges τείνει προς μία νέα υποκειμενικότητα και προς τα ιδανικά ενός πιο

⁷² Τοπικός χαμηλόβαθμος κληρικός

ατομοκεντρικού και αυτόνομου τρόπου ζωής. Η επιθυμία και οι φιλοδοξίες της ήταν (σε αντίθεση με ένα παλιό μοντέλο) να μην παντρευτεί ξανά και αναγκαστικά, να μεγαλώσει μόνη της τα παιδιά της και αυτά να πηγαίνουν στο σχολείο.

Μία από τις πιο σημαντικές ισλαμικές παραδόσεις που υπογραμμίστηκε ειδικά από τον Προφήτη είναι η διατήρηση της αιματοσυγγένειας μέσα από την ανταλλαγή επισκέψεων, καλοσύνης και αλληλοβοήθειας, (*sele ye rahem*)^{73,74} ως ηθική υποχρέωση των μουσουλμάνων. Η έκφραση *sele ye rahem* σε αυτολεξεί μετάφραση σημαίνει «δεσμοί μήτρας», αν και η ανταλλαγή επισκέψεων δεν περιορίζεται μόνο στα μέλη της γραμμής της μητέρας αλλά σε όλα τα πρόσωπα που είναι αιματοσυγγενείς (*qerābat e nasabī*). Πρόκειται για μία θρησκευτική και κοινωνική αξία και πρακτική που ασκείται ήδη από την προ-ισλαμική εποχή ειδικά στις μεγάλες γιορτές όπως τη γιορτή του Νοουρούζ⁷⁵ που τελείται στο Ιράν αλλά και σε πολλές περιοχές στο Αφγανιστάν. Όσο πιο κοντινοί είναι οι συγγενείς (είτε είναι *mahram* είτε *nāmahram*) τόσο πιο συχνά θα πρέπει να πηγαиноέρχονται (*raft o āmad konand*) ή να βλέπονται (*dīd o bāzdīd konand*) και να αποφεύγουν τη διακοπή των σχέσεων καθώς αυτό θεωρείται ανήθικο.

Στη μελέτη της σε ένα χωριό του Ιράν, η Mary Elaine Hegland (2013) διακρίνει ότι για τους χωρικούς, το *raft o āmad* (πήγαινε-έλα) αποτελούσε μια στρατηγική κοινωνική αλληλεπίδραση για τη διατήρηση, την τροποποίηση και την απόκτηση σχέσεων με πολιτικούς παράγοντες. Η κοινωνική αλληλεπίδραση και η αμοιβαιότητα θεωρούνταν από τους χωρικούς εξίσου απαραίτητες για την ενθάρρυνση της αφοσίωσης και της εξυπηρέτησης, καθώς ένας απλός δεσμός συγγένειας ήταν ανεπαρκής για πολιτική υποστήριξη (ό.π.).

Εθνογραφίες αναδεικνύουν ότι η από κοινού κατανάλωση της τροφής και η ζωή στο ίδιο σπίτι μπορούν να διαμορφώσουν ή να διακρίνουν κοντινές σχέσεις από τις ευρύτερες σχέσεις (Carsten 2000 & 2004)⁷⁶. Ο Marshall Sahlins (2013) με τη φράση

⁷³ Στα Αραβικά: *silat al-rahim*

⁷⁴ Έχει υπογραμμιστεί η σημασία της επίσκεψης των συγγενών και σε αρκετά σημεία του Κορανίου, όπως στο 4^ο κεφάλαιο 1^ο εδάφιο.

⁷⁵ *Νοουρούζ* (Νέα Μέρα), μία αρχαία γιορτή, ονομάζεται η πρώτη μέρα της άνοιξης (21 Μαρτίου) όταν αλλάζει η χρονιά στο Ιράν. Το *Νοουρούζ* γιορτάζεται σε πολλά μέρη του κόσμου, μερικά από τα οποία είναι το Αφγανιστάν, το Τατζικιστάν, η Συρία, το Ιράκ, η Αλβανία και η Ινδία. Για περισσότερες πληροφορίες για το *Νοουρούζ* δεξ: <https://iranicaonline.org/articles/nowruz-index>

⁷⁶ Στην ανθρωπολογική βιβλιογραφία, για τη συζήτηση ότι η συγγένεια δεν είναι μόνο βιολογία βλ. (Carsten 2000, 2004, Edwards 2000, Franklin & McKinnon 2001, Rapp 1999, Strathern 1992b) και στην ελληνική βιβλιογραφία βλ. (Τουνταςάκη 2015 & 2022).

«αμοιβαιότητα της ύπαρξης» (σ. 2) πάει πέρα από βιολογικές σχέσεις συγγένειας προτείνοντας έναν κατάλογο από μηχανισμούς και πρακτικές συγκρότησης της συγγένειας, όπως είναι η από κοινού κατανάλωση της τροφής, η συγκατοίκηση, οι κοινές αναμνήσεις, η συνεργασία, η φιλία και η κοινή οδύνη. Ακόμα, σύμφωνα με τον ίδιο, οι απεριόριστες επιτελεστικές όψεις της συγγένειας τίθενται στο κέντρο της προσοχής καθώς ανταποκρίνονται σε συγκεκριμένες πολιτισμικές λογικές της σχεσιακότητας (σ. 8-9). Τα άτομα που κάθονται μαζί γύρω από το *sofré* μοιράζονται μεταξύ τους όχι απλώς την τροφή αλλά και την ευλογία, την οικειότητα και την εμπιστοσύνη (Wellman 2014). Η από κοινού κατανάλωση της τροφής υποδηλώνει την κοινοτική αλληλεγγύη και την ισότητα (Tapper & Tapper 1986).

Το *sofré* για τους Φαρσόφωνους συμβολίζει τη φιλοξενία αλλά και γενικότερα τη γενναιοδωρία. Για έναν φιλόξενο ή γενναιοδωρο άνθρωπο (όπως ο πατέρας της Narges) λένε ότι έχει πάντα απλωμένο το *sofré* του. Η πρακτική του από κοινού καθίσματος γύρω από το ίδιο *sofré* και της κατανάλωσης φαγητού που τοποθετείται πάνω του δεσμεύει ηθικά και υποχρεώνει τους ανθρώπους να διατηρούν τις σχέσεις τους και να είναι αφοσιωμένοι και πιστοί σε αυτές. Το δε *del* (η καρδιά) θεωρείται η έδρα των πιο εσωτερικών και πιο ατομικών σκέψεων και συναισθημάτων στον περσικό πολιτισμό αλλά και στην περσική ποίηση. Η φράση *απλώνω το sofré γε del* σημαίνει μοιράζομαι και εμπιστεύομαι (σε κάποια/ον) τις πιο εσώτερες σκέψεις και κρυμμένα συναισθήματά μου.

Το ψωμί (*nūn/nān*), μία τροφή που ποτέ δε λείπει από το ιρανικό και αφγανικό *sofré* έχει μία ηθική αξία καθώς είναι το σύμβολο της Θείας ευλογίας και χάρης (*barakat*) και γι' αυτό πρέπει να τιμάται. Για παράδειγμα, αν ένα κομμάτι ψωμί πέφτει κάτω συνήθως θεωρείται αμαρτία, η σωστή μικρή «τελετή» που πρέπει να κάνει κανείς είναι να το σηκώσει από το πάτωμα, να το φυσήξει για να φύγει η σκόνη (μιαρότητα) και να το τοποθετήσει σε ένα καθαρό μέρος κάπου ψηλά. Οι δύο γιαγιάδες και η μητέρα μου ποτέ δεν το πέταγαν στον κάδο απορριμμάτων καθώς το θεωρούσαν μέγιστη αμαρτία που θα εμποδίζει το *barakat* να ρέει προς το *sofré* μας στο σπίτι. Η μία γιαγιά μου μάλιστα μάζευε τα υπολείμματα του ψωμιού και τα αντάλασσε με αλάτι, η άλλη τα μούσκεψε σε μία μεγάλη λεκάνη και τάζε τις πάπιες και τις κότες της, οι οποίες συνήθως γίνονταν τροφή όταν την επισκέπτονταν τα παιδιά και τα εγγόνια της ή σε περιστάσεις γάμου και θανάτου.

Με αυτό τον τρόπο η ροή του *barakat* (ευλογία) προς το *sofré* δε σταματά και ενσωματώνεται μέσα από την τροφή στους συγγενείς.

Υπάρχει η φράση «*dastam namak nadāre*» (το χέρι μου δεν έχει αλάτι) που σημαίνει ότι όση καλοσύνη κι αν προσφέρω, αυτή δεν εκτιμάται. Ή «*namak khord o namakdān rā shekast*» (έφαγε το αλάτι και έσπασε την αλατιέρα) που αναδεικνύει την αχαριστία και χρησιμοποιείται όταν κάποιος είναι αποδέκτης μίας χάρης, καλοσύνης, ή βοήθειας αλλά δεν είναι ευγνώμων. Επίσης, «*namakgīr shodam*», δηλαδή «με έπιασε το αλάτι», ή σε ελεύθερη απόδοση «φάγαμε ψωμί και αλάτι» που αναδεικνύει την εκτίμηση και την υποχρέωση που αισθάνεται κανείς απέναντι σε κάποια/ον, ακριβώς επειδή έφαγαν μαζί γύρω από το ίδιο *sofré*. Το *nūn o namak* θεωρείται τόσο ιερό που καμιά φορά οι άνθρωποι ορκίζονται σε αυτό για να αποδείξουν την αλήθεια των λεγομένων ή των πράξεών τους.

Η Narges θεωρεί προδοσία και ασυγχώρητο ηθικό σφάλμα των πατρογραμμικών συγγενών της το γεγονός ότι δεν υποστήριξαν τη μητέρα της, όπως ήταν υποχρεωμένοι να το κάνουν κατά την άποψή της αντί να σκέφτονται «ωφελιμιστικά». Γι' αυτήν οι πατρογραμμικοί συγγενείς οι οποίοι είχαν λάβει την ευλογία από το αφειδώς απλωμένο *sofré* του πατέρα της *namak khordand o namakdān rā shekastand* ήταν αχάριστοι, προδότες και ανάξιοι εμπιστοσύνης αφού δεν τίμησαν το *sofré* και το *nūn o namak* που είχαν φάει μαζί. Με άλλα λόγια, δεν τήρησαν την αρχή της αμοιβαιότητας ύπαρξης, τη συμμετοχική διάσταση των συγγενικών σχέσεων αλλά προσπαθούσαν να εκμεταλλευτούν ό,τι είχε απομείνει από τον πατέρα της. Η συνομιλήτριά μου κατανοεί τον βαθμό της συγγένειας μέσα από την αμοιβαία ύπαρξη στις χαρές και δυσκολίες υπογραμμίζοντας τον συμβολισμό του *sofré* και του *nūn o namak* καθώς και τις συγκεκριμένες επιτελεστικές όψεις της συγγένειας όπως το *raft o āmad* και το *sele ye rahem*. Έννοιες και μηχανισμοί μέσα από τους οποίους έρχονται πιο «κοντά» ή «απομακρύνονται» οι συγγενείς και καθίστανται πιο «ζεστές» ή πιο «ψυχρές» οι σχέσεις τους. Οι θείες/οι οι οποίες/οι δεν τήρησαν τις δεσμεύσεις των αρχών της συναναστροφής και της από κοινού κατανάλωσης της τροφής «απομακρύνονται», γίνονται *εφτά φορές ξένοι* (*haft posht gharīb/εφτά γενιές ξένοι*) σε σχέση με τους αιματοσυγγενείς του άμεσου οικογενειακού κύκλου, όπως φαίνεται από το παραπάνω εθνογραφικό απόσπασμα.

Συνεπώς, εντός της οικογένειας, η καθημερινή κατανάλωση φαγητού γύρω από το *sofré* από τα άμεσα οικογενειακά μέλη καθώς και η τακτική ανταλλαγή επισκέψεων έχει σχέση με την οικειότητα της άμεσης οικογένειας αλλά περισσότερο από αυτό αποτελεί το μέσο της οριοθέτησης της οικογένειας αποκλείοντας ταυτόχρονα όσα άτομα δεν εμπνέουν εμπιστοσύνη (Wellman 2014, σ. 86) ή τα μέλη που δεν τηρούν τις δεσμεύσεις που αναφέραμε παραπάνω.

Η «αμοιβαιότητα της ύπαρξης» -όπως μας υπενθυμίζει ο Andrikopoulos (2017) βασισμένος σε μία σειρά από ανθρωπολογικές, κοινωνιολογικές και ψυχολογικές μελέτες- μπορεί να συγκαλύπτει τις σκοτεινές πλευρές της συγγένειας και τις σχέσεις εξουσίας εντός της συγγένειας και της οικογένειας. Η Narges μέσα σε αυτή τη λογική επικαλείται την αμοιβαιότητα της ύπαρξης προκειμένου να ασκήσει κριτική στην πατριαρχική εξουσία της πατρογραμμικής καταγωγής και στο *levirate* (τον γάμο ενός άνδρα με τη χήρα σύζυγο του αδελφού του) που εκείνη αντιλαμβάνεται ως εκμετάλλευση της ίδιας και των αδελφών της.

Έχει ενδιαφέρον ότι οι πατροπλευρικοί συγγενείς της Narges ενεργοποιούνται μόνο όταν πεθαίνει ο πατέρας της. Με τον θάνατο του πατέρα απειλείται η πρωτοκαθεδρία της πατρογραμμικής συγγένειας στην κληρονομιά, στο δικαίωμα στα παιδιά, στον έλεγχο της σεξουαλικότητας της χήρας του αδελφού που με τη σειρά της μπορεί να προκαλέσει ντροπή στην τιμή και το *āberū* (υπόληψη) της πατρογραμμικής συγγένειας. Οι πατροπλευρικοί συγγενείς έρχονται τότε στο προσκήνιο για να παίξουν τον ρόλο τους όπως καθορίζεται από τον «κανόνα». Συνοπτικά, για τη Narges, οι δικές/οί της αμφιπλευρικές/οί θείες/οι που δεν έδειξαν ιδιαίτερη αλληλεγγύη (ενώ θα έπρεπε) και με τις/τους οποίες/ους εγκαταλείφθηκαν οι συχνές συναναστροφές, είναι μόνο οι συγγενείς για γάμο και κηδεία, όπως είναι οι πολύ μακρινοί συγγενείς, από τον 3^ο βαθμό και πάνω. Μπορούμε να αναγνωρίσουμε εδώ την κατά Bourdieu διάκριση ανάμεσα στην επίσημη και ανεπίσημη (πρακτική) συγγένεια. Όπως υπογραμμίζει η Τουντασάκη αντλώντας από τον Bourdieu, πρόκειται για την επίσημη συγγένεια ή τη συγγένεια των αναπαραστάσεων, η οποία «[...] είναι αμετάτρεπτη και καθορισμένη άπαξ και διά παντός από τις κανονιστικές νόρμες του γενεαλογικού πρωτοκόλλου, αντιπαρατίθεται προς τις πρακτικές χρήσεις των συγγενειακών σχέσεων, την ανεπίσημη (ή πρακτική) συγγένεια, τα όρια και οι ορισμοί της οποίας ποικίλουν και ισοδυναμούν τόσο ως προς τους χρήστες όσο και προς τις περιστάσεις

χρήσεις της». Οι επίσημες σχέσεις, όπως συνεχίζει η Τουντασάκη βασισμένη στον Bourdieu, «[...] δεν καλλιεργούνται συνεχώς και δεν ενεργοποιούνται παρά μόνο πρόσκαιρα και περιστασιακά μοιάζουν με εγκαταλελειμμένα μονοπάτια σε έναν παλιό χάρτη, είναι οι σχέσεις χωρίς ιστορία [...]» (Τουντασάκη [2008] 2011, σ. 263-265).

Για τη Narges, η ανεπίσημη συγγένεια είναι οι 1^{ου} βαθμού συγγενείς, οι πιο κοντινοί συγγενείς της, η μητέρα και τα αδέρφια της, καθώς η καθημερινή συναναστροφή, η κατανάλωση φαγητού και η αλληλεγγύη αλλά και η επίγνωση των εσωτερικών ζητημάτων της ομάδας και των δυσκολιών του καθημερινού βίου τους φέρνει πιο κοντά. Άρα δε φτάνει μόνο το αίμα (βιολογία), αλλά η πρακτική συγγένεια προϋποθέτει τη συμμετοχή, το μοίρασμα, την αμοιβαιότητα της ύπαρξης.

Η Nasrīn, μία Αφγανή μητέρα η οποία μένει στον Ελαιώνα με έναν γιο της και περιμένει επανένωση με τον σύζυγο και τα άλλα δύο παιδιά της που μένουν στη Γερμανία έχει ζήσει πολλά χρόνια στο Ιράν και με περιγραφικό τρόπο μου εξηγεί:

«Οικογένεια είναι *mādar* (μητέρα), *pedar* (πατέρα), *barādar* (αδελφός) και *khāhar* (αδελφή). Όσες/οι έχουν κοντινές σχέσεις (*aqāreb*) θεωρούνται *fāmīl* (συγγενείς), *ammé* (αδελφή του πατέρα), *khālé* (αδελφή της μητέρας), *kākā* (αδελφός του πατέρα), *māmā* (αδελφός της μητέρας) και τα παιδιά τους, *mādar kalān* (γιαγιά), *pedar kalān* (παππούς). Όσες/οι παντρεύονται με μας (με τα μέλη της αιματοσυγγένειας) είναι *khīsh* (συγγενείς εξ αγχιστείας) δεν είναι *qawm* (αιματοσυγγενείς). Ας πούμε η *zan e amū* (η γυναίκα του αδελφού του πατέρα) ή ο *showhar khālé* (ο άνδρας της αδελφής της μητέρας) είναι *khīsh*. Μία αρραβωνιασμένη κοπέλα τη ρωτάς: «τι κάνουν οι *khīsh* σου (οι συγγενείς σου εξ αγχιστείας)»; Το *qawm* είναι μόνο οι δικοί σου *qawm* (αιματοσυγγενείς), ας πούμε η δική σου *ammé* (αδελφή του πατέρα), η δική σου *khālé* (αδελφή της μητέρας), ο δικός σου *kākā* (αδελφός του πατέρα), ο δικός σου *māmā* (αδελφός της μητέρας). Είναι όλες/οι, κοντινοί σου συγγενείς, οι 1^{ου} βαθμού. *Qawm* είναι και όσες/οί είναι 2^{ου} και 3^{ου} βαθμού, όπως ο *kākā ye pedar* (αδελφός του πατέρα του πατέρα), *khāle ye pedar yā mādar* (η αδελφή της μητέρας του πατέρα ή η αδελφή της μητέρας της μητέρας), *ammé ye pedar yā mādar* (αδελφή του πατέρα του πατέρα ή αδελφή του πατέρα της μητέρας) που είναι και πιο μακρινοί, είναι 2^{ου} και 3^{ου} βαθμού όλες/οι είναι στο *qawm* (αιματοσυγγενείς) σου. Αν σε ρωτήσει κανείς τι σχέση έχετε πρέπει να τους συστήσεις σωστά και καθαρά. Ας πούμε δεν πρέπει να συστήσεις αυτές/ους που είναι *khīsh* (αγχιστεία) σου, ως σάρκα (*gūsh*) σου, από

το ίδιο αίμα, μη πεις: Αυτή/ός είναι από το *qawm* μου (*nagī qawm e mane*). Παρόλο που και τη *zan amū* (γυναίκα του αδελφού του πατέρα) και τη *zan dāī* (γυναίκα του αδελφού της μητέρας) τους έχουμε κοντά μας αλλά δε θεωρούνται από το *qawm* μας. Είτε είναι *bīgānē* (ξένος/εκτός των αιματοσυγγενών) είτε είναι *qawm* (αιματοσυγγενής), όποιος παντρεύεται με μας γίνεται *khīsh* (αγχιστεία). Ας πούμε, *khānom barādar e showharam* (η γυναίκα του αδελφού του άνδρα μου) είναι και *dokhtar khāle ye showharam* (κόρη της αδελφής της μητέρας του άνδρα μου). Πάντα όλοι έλεγαν στον αδελφό του άνδρα μου τι κάνουν οι *khīsh* σου δηλαδή οι *fāmīl* της γυναίκας του. Παρόλο που ήταν και *qawm* (αιματοσυγγενείς), παρόλο που η πεθερά του ήταν *khālē ash* (η θεία του) και ο πεθερός του ήταν *amūsh* (αδελφός του πατέρα του). Είναι πια επισήμως (*rasman*) πεθερά και πεθερός, αλλάζουν οι σχέσεις...όχι ότι επισήμως κόβεται και η άλλη σχέση...απλώς όταν παντρεύονται επισήμως αλλάζουν οι σχέσεις.

Συγγνώμη σε ζάλησα! Πάντως όλοι αυτοί που ξεκινάνε από τον παππού και τη γιαγιά προς τα κάτω αλλά και προς τα πάνω είναι *fāmīl* (συγγενείς) 1^{ου} βαθμού. Αλλά πέρα από τον προπάππου (*jad*) δεν είναι πια κοντινός συγγενής, ας πούμε ο *amū ye pedaram* (αδελφός του πατέρα του πατέρα μου) ναι μεν είναι *fāmīl* (συγγενείς) μας, τον γνωρίζουμε και ανταλλάσσουμε επισκέψεις (*raft o āmad mīkonīm*), δεν τον λέμε *fāmīle nazdīk* (κοντινό συγγενή). Είναι 2^{ου} ...ίσως 3^{ου} ..., δεν ξέρω...μακρινός (*dūr*) πάντως. Ο πατέρας μου την εποχή του Νατζιμπουλλάχ⁷⁷ ήταν στρατιωτικός και σκοτώθηκε. Αφού σκοτώθηκε ο πατέρας μου, πήγαμε και μείναμε στο σπίτι της γιαγιάς και του παππού μου, των γονιών της μητέρας μου. Η μάνα μου ήταν μαία. Δούλευε με ξένες οργανώσεις. Δούλευε από το πρωί μέχρι το βράδυ. Δεν την πίεσαν οι δικοί της ή η οικογένεια του πατέρα μου για να παντρευτεί. Ότι παντρεύουν μία χήρα με τους συγγενείς του πεθαμένου άνδρα της πιστεύω ότι έχει να κάνει με το επίπεδο μόρφωσης και το πόσο ανοιχτό μυαλό έχεις, δεν έχει να κάνει με την οικονομική κατάσταση. Αυτοί που παντρεύονται με τη χήρα του αδελφού τους δεν έχουν απαραίτητα κακή οικονομική κατάσταση, δηλαδή μπορεί να συμβεί και στις οικογένειες με καλό οικονομικό υπόβαθρο. Ο παππούς μου, ο πατέρας της μητέρας μου, ήταν μορφωμένος και διανοούμενος (*roshanfekr*) με ανοιχτό μυαλό. Όλος ο κόσμος στην πόλη μας τον ήξερε...Εγώ όμως τους *kākāhā* (αδελφούς του πατέρα) μου δε τους αισθάνομαι σαν *fāmīl* 1^{ου} βαθμού και ας είναι το *qawm*

⁷⁷ Ο πρόεδρος του Αφγανιστάν στην περίοδο 4 Μαΐου 1986 - 16 Απριλίου 1992 κυβέρνησε το Αφγανιστάν με το κόμμα Λαϊκή Δημοκρατία του Αφγανιστάν και με τη βοήθεια της Σοβιετικής Ένωσης.

(αιματοσυγγενείς) μου. Όταν πέθανε ο πατέρας μου και λίγο αργότερα ο παππούς μου, αποστασιοποιήθηκαν από εμάς όλοι, έγιναν τόσο ψυχροί μαζί μας σα ξένοι (*mesle gharībē shodand*). Νόμιζαν ότι θα αρχίζαμε να τους ζητάμε λεφτά και να γινόμαστε βάρος για αυτούς. Μας έβλεπαν στον δρόμο και άλλαζαν κατεύθυνση. Δούλευε μόνο ο μεγάλος αδελφός μου. Η μητέρα μου φύτευε βασιλικό και τομάτα στη ζαρντινιέρα και τρώγαμε 7 άτομα. Ήμασταν σε άσχημη κατάσταση. Με πόνεσε πολύ το ότι μείναμε έτσι αβοήθητοι. Εγώ, αφού πέθανε ο πατέρας μου, τον επόμενο χρόνο παντρεύτηκα και μαζί με δύο αδελφούς και την αδελφή μου και τη μητέρα μου φύγαμε για το Ιράν. Γνωρίζεις και στο Ιράν πώς είναι η κατάσταση για μας... Εδώ που είμαστε πια προσωπικά έχω κόψει κάθε επαφή με αυτούς. Έχω επαφή μόνο με τη μητέρα μου και τα αδέλφια μου που είναι στο Ιράν. Με τη μικρή μου αδελφή με την οποία αισθανόμαστε πάντα πιο οικεία (*kheīlī beham ehsāse nazdīkī dārīm*) και η οποία μένει στη Γερμανία και σπουδάζει έχω πιο συχνά επαφή. Αυτή είναι και το *jān* (ψυχή, ζωή) μου, δε περνάει η μέρα αν δε μιλήσουμε και δεν πούμε η μία στην άλλη ό,τι συμβαίνει κάθε μέρα. Όπως παλιά (*mesle qadīmā*)....Όταν έστειλα τη μικρή κόρη μου στη Γερμανία στον άνδρα μου, η κόρη μου έκλαιγε πολύ και μόνο όταν η αδελφή μου πήγε και την πήρε αγκαλιά ηρέμησε. Η *khāle ash* (αδελφή της μητέρας της), της μύρισε σαν τη μάνα της».

Αν και έχουμε αναφερθεί ήδη στην πολλαπλότητα της έννοιας του *qawm* και ότι μπορεί να αλληλοεπικαλύπτεται και με άλλες κοινωνικές ομάδες όπως η εθνοτική ομάδα, θρησκευτική ή και επαγγελματική ομάδα⁷⁸, η συνομιλήτριά μου περιορίζει εδώ το *qawm* μόνο στους αιματοσυγγενείς. Η σάρκα και το αίμα, όπως λέει, είναι ουσίες των σχέσεων *qawm* και στοιχεία διάκρισης από τους *khīsh* (αγχιστεία). Στο μοντέλο που μου περιγράφει με πολλά παραδείγματα και από δικούς της συγγενείς, είναι ξεκάθαρο το ποια/ος είναι ή δεν είναι *qawm* (αιματοσυγγενείς) ή *khīsh* (αγχιστεία), ποιά/ος είναι 1^{ου}, 2^{ου} και 3^{ου} βαθμού συγγενής και το πώς πρέπει να είναι οι σχέσεις τους. Στις περιπτώσεις της ενδογαμίας με αιματοσυγγενείς, όταν λέει «...Είτε είναι *bīgānē* (ξένος/εκτός των αιματοσυγγενών) είτε είναι *qawm* (αιματοσυγγενείς), όποιος παντρεύεται με μας γίνεται *khīsh* (αγχιστεία)», φαίνεται πως η σύναψη γάμου «αραιώνει» το αίμα των δύο συγγενών που παντρεύονται και ωθεί στο παρασκήνιο τις σχέσεις αιματοσυγγένειας και σάρκας υπογραμμίζοντας την αλλαγή των θέσεων και τη σημασία των νέων ρόλων στα άτομα. Εγώ δεν το αντιλήφθηκα αυτό τη στιγμή της αφήγησης αλλά μου φάνηκε σαν μία ακύρωση των σχέσεων αίματος

⁷⁸ Βλ. ενότητα 2.2.1.

και αυτό με έκανε να φαίνομαι μπερδεμένη. Γι' αυτό και η συνομιλήτριά μου ζήτησε συγγνώμη.

Σε μία δεύτερη προσπάθεια άρχισε μία πιο χαλαρή επεξήγηση σε σχέση με την προηγούμενη. Αρχίζουν να φαίνονται ρωγμές που εκφράζονται με το «δεν ξέρω», «ίσως» και αμέσως ξεκινά μία σημαντική ιστορία ζωής μέσα από την οποία η συνομιλήτριά μου δίνει μία δική της βιωμένη εκδοχή του τι είναι η συγγένεια. Τα κοινά βιώματα όπως τα περιγράφει η Nasrīn σε αυτή την ιστορία που έχει κρατήσει στη μνήμη της διακρίνουν τους συγγενείς σε αυτούς που είναι πιο κοντά και αυτούς που είναι πιο μακριά, σε αυτούς με τους οποίους -παρά τους συγγενικούς δεσμούς- δε διατηρεί σχέσεις και σε αυτούς, με τους οποίους η συγγένεια επιβεβαιώνεται μέσα από τις καθημερινές επαφές.

Επιπλέον, από τις αφηγήσεις της Nasrīn αναδεικνύεται, όπως και στην περίπτωση της Narges, ότι η ανδρική συγγένεια αποκτά το προβάδισμα μόνο όταν συμβαίνει ο θάνατος του άντρα/συζύγου. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, οι πατροπλευρικοί συγγενείς της Nasrīn δεν ενδιαφέρθηκαν σχεδόν καθόλου για τα παιδιά ή για τη γυναίκα του θανόντος αδελφού τους, «τους έβλεπαν στον δρόμο και άλλαζαν κατεύθυνση». Με άλλα λόγια φαίνεται ότι πρακτικά η σημασία της πατροπλευρικής συγγένειας έχει διαρραγεί.

Η Nasrīn για να εκφράσει τον βαθμό της οικειότητάς της με την αδελφή της στη Γερμανία με την οποία και έχει καθημερινή επαφή χρησιμοποιεί την έννοια *jān*. Το *jān* είναι το στοιχείο που κρατά το σώμα των ανθρώπων ζωντανό και όταν φύγει πεθαίνει κανείς. Είναι συνώνυμο με την ψυχή (*rūh*), τη ζωή (*zendegī*), την πνοή (*nafas*), τον εσώτερο εαυτό (*nafs*). Επίσης σημαίνει αγαπημένη/ος ή αγαπητή/ός. Η χρήση του *jān* αναδεικνύει σχέσεις οικειότητας σε διαφορετικούς βαθμούς καθώς καλύπτει ένα φάσμα από συναισθήματα στοργής, αγάπης, τρυφερότητας, συμπάθειας, φιλικότητας και σεβασμού. Όταν οι γονείς καλούν το παιδί τους λέγοντας το όνομά του και προσθέτοντας σε αυτό το *jān* δείχνουν τη στοργή, την αγάπη αλλά και τον σεβασμό τους στα παιδιά τους. Όταν κάποιες από τις συνομιλήτριές μου με φώναζαν Αρεζού *jān* και εγώ τους φώναζα με τον ίδιο τρόπο επισημαίναμε τις φιλικές σχέσεις αλλά και τον αμοιβαίο σεβασμό. Όταν η Nasrīn λέει ότι η αδελφή της είναι το *jān* της από τη μία διακρίνει τη βαθιά εγγύτητα στη σχέση τους με αισθήματα αγάπης και στοργής. Μία σχέση οικειότητας που διατηρείται στη μνήμη και επιτελείται όπως παλιά (*mesle qadīmā*) μέσα από πρακτικές όπως αμοιβαίο μοίρασμα των καθημερινών συμβάντων, ακόμα και αν οι δύο αδελφές βρίσκονται μακριά.

Από την άλλη, η Nasīn θέλει να χαρακτηρίσει τις σχέσεις τους ως ιδιαίτερα κοντινές (σε σχέση με τις άλλες όπως αυτές με τη μητέρα και τα αδέρφια της) θεωρώντας την αδελφή της ψυχή της και άρα μέρος του εαυτού της. Σα μία ψυχή σε δύο σώματα, ένα μοίρασμα των ψυχών μεταξύ δύο αδελφών. Μία ρωγή στην έμφαση που αποδίδεται στην ανδρική κυριαρχία εντός των σχέσεων συγγένειας. Όλα τα παραπάνω σκιαγραφούν τα πολλαπλά επίπεδα σχέσεων οικειότητας στο συγγενικό δίκτυο. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο που η κόρη της Nasīn ηρεμεί στην αγκαλιά της αδελφής της συνομιλήτριάς μου καθώς, όπως λέει, η αδελφή της φέρνει στη μνήμη της κόρης της τη μυρωδιά της μητέρας της. Υπό αυτή την έννοια μπορούμε να πούμε ότι οι σχέσεις μεταξύ των δύο αδελφών συγκροτούνται με προβάδισμα σε σχέση με τις/τους υπόλοιπες/ους αιματοσυγγενείς (ακόμα και τη μητέρα και τον αδελφό).

Η Ιρανή Sīmā, μητέρα ενός παιδιού και επίσης κάτοικος του Ελαιώνα έχει μία επίσημη εκδοχή της συγγένειας και των βαθμών της η οποία παρεκκλίνει από τους νομικούς ορισμούς, όπως συμβαίνει και με τις προηγούμενες συνομιλήτριές μου. Στη συνέχεια και εκείνη έχει μία δική της βιωμένη ιστορία μέσα από την οποία κατανοεί και κατηγοριοποιεί τους βαθμούς της συγγένειας:

«Στο Ιράν οι qawm o khīsh θεωρούνται οι συγγενείς της μητέρας (aqnām e mādarī) και οι συγγενείς από την πλευρά του πατέρα (aqnām e pedarī). Δηλαδή pedarbozorg (παππούς) mādarbozorg (γιαγιά) και από τις δύο πλευρές, khālēhā (αδελφές της μητέρας), dāīhā (αδελφοί της μητέρας), amūhā (αδελφοί του πατέρα), ammēhā (αδελφές του πατέρα) μαζί με όλα τα παιδιά και εγγόνια τους. Όσοι έχουν δεσμούς αίματος θεωρούνται συγγενείς 1^{ου} βαθμού και όσοι δεν έχουν, όπως οι συγγενείς αγχιστείας (fāmīle sababī) θεωρούνται 2^{ου} βαθμού. Με τους 2^{ου} βαθμού συγγενείς δεν έχουμε συχνά raft o āmad αλλά πάμε στους γάμους και τις κηδείες τους. Όταν πέθανε για παράδειγμα ο pedar e showhar khālam (πατέρας του συζύγου της αδελφής της μητέρας μου), πήγαμε στην κηδεία ακόμα και αν δεν ήταν κοντινός συγγενείς.

...καμιά φορά ακόμα και οι φίλοι που ήταν μαζί από το δημοτικό και μεγάλωσαν μαζί, με κάποιο τρόπο είναι σα συγγενείς, απλώς δεν έχουν δεθεί μέσω του αίματος/ δεν έχουν αιματοσυγγένεια, αλλά μένουν δεμένοι σε όλη τη ζωή.

Προσωπικά γνωρίζω όλους τους συγγενείς 1^{ου} και 2^{ου} βαθμού, αλλά δεν έχω κρατήσει σχέση μαζί τους. Πολλοί στο Ιράν δεν είναι όμως έτσι, διατηρούν όλες τις συγγενιακές σχέσεις τους, όχι όμως εγώ.

Οι περισσότεροι διατηρούν τις σχέσεις τους με τους συγγενείς τους, έστω και μία φορά τον χρόνο για την πρωτοχρονιά ανταλλάσσουν επισκέψεις (*dīd o bazdīd mīkonand*). Η αλήθεια είναι ότι κανείς τους για μένα, για τα αδέρφια μου ή και για την οικογένειά μου δεν ήταν πραγματικά 1^{ου} βαθμού συγγενείς ούτε ο *dāī* (αδελφός της μητέρας), ούτε ο *amū* (αδελφός του πατέρα), ούτε η *khāle* (αδελφή της μητέρας), ούτε η *ammé* (αδελφή του πατέρα). Πάντα είχαν διαμάχες για τα κληρονομικά, ενώ εγώ παλιά, όταν ήμουν μικρή και πριν παντρευτώ, έστω και για λίγη ώρα πήγαινα στα σπίτια τους, ένα-ένα, για επίσκεψη. Με ενδιέφερε να ρωτάω πώς είναι, τι κάνουν (*ahnvālporsī konam*) αν χρειάζονται βοήθεια, επειδή πάντα θεωρούσα ότι δεν πρέπει να διακόψει κανείς την αλυσίδα των συγγενών αλλά θα πρέπει να τη διατηρεί. Πάντα πολύ αυστηρά διατηρούσα τη σχέση μου με τους 1^{ου} βαθμού συγγενείς και από τις δύο πλευρές. Γι' αυτό και όλοι με έλεγαν «το καλό κορίτσι» στους *fak o fāmīl* (συγγενείς). Το να έχεις καλούς συγγενείς είναι *ghanīmat* (ό,τι είναι πολύτιμο και η επίτευξή του δεν είναι εύκολη). Ότι δηλαδή στη χαρά και στη λύπη να είναι μαζί σου. Η χαρά και η λύπη που παίρνει κανείς σε ένα σύνολο ανθρώπων είναι πολύ μεγαλύτερες από εκείνες που κάποια/ος βιώνει ολομόναχη/ος. Η μοναξιά είναι οδυνηρή. Η αγνότητα και η αμοιβαία εγκαρδιότητα (*safā o samīmīat*) που υπήρχε στις μεγάλες οικογένειες παλιά δεν υπάρχει σήμερα. Όλοι τσακώνονται για λεφτά, για *cheshm hamcheshmī* (ανταγωνισμό). Όταν χώρισα τον άνδρα μου σιγά σιγά όλοι οι *fāmīl* απομακρύνθηκαν από μένα. Οι *dokhtar khālehā* (κόρες της αδελφής της μητέρας) με τις οποίες είχαμε τόσο κοντινές σχέσεις και είχαμε μεγαλώσει μαζί, που πάντα «*sofré ye del-emūn rīshe ham bāz būd*» (ανοίγαμε η μία την καρδιά της στην άλλη και λέγαμε τα πιο μυστικά θέματά μας), που ήμασταν σα φιλενάδες, μου συμπεριφέρονταν πια ψυχρά... Τώρα που είμαι εδώ, αν και θα ήθελα να τις πάρω τηλέφωνο, δεν το κάνω γιατί αισθάνομαι ότι έχει χαθεί η ζεστασιά που υπήρχε παλιά μεταξύ μας, έχει δημιουργηθεί απόσταση μεταξύ μας. Να τις πάρω να τους πω κιόλας τι; Ότι μένω σε αυτή την κατάσταση στο καμπ; Για να λυπούνται ή να χαίρονται για την κατάντιά μου;

Οι σχέσεις που χαρακτηρίζονται από αγνότητα και αμοιβαία εγκαρδιότητα (*safā o samīmīat*) είναι ζεστές και οικείες. Δεν περιορίζονται μόνο στους δεσμούς του αίματος, στον κύκλο των συγγενών και οικογενειών. Το *safā o samīmīat* είναι ένα αμοιβαίο

συναίσθημα που μπορεί να δημιουργηθεί για παράδειγμα και ανάμεσα στις/στους φίλες/ους. Η αγνότητα (*safā*) νοείται ως η αγνότητα του εσωτερικού κόσμου (*safā ye bāten*)⁷⁹ του εαυτού. Οι άνθρωποι που έχουν *safā ye bāten* δεν είναι υποκριτές και διπρόσωποι (*dorū*). Ο εσωτερικός κόσμος τους αντανακλάται και εκφράζεται στην εξωτερική τους συμπεριφορά και στις πράξεις τους απέναντι στους άλλους και γι' αυτό θεωρούνται ηθικοί και έμπιστοι άνθρωποι. Υπό αυτούς τους όρους, το *safā o samīmīat* αποτελεί το ιδανικό χαρακτηριστικό στις συγγενειακές και οικογενειακές σχέσεις όπως το αναφέρει και η *Sīmā* νοσταλγικά.

Το επίθετο για τη λέξη εγκαρδιότητα (*samīmīat*) είναι *samīmī* (εγκάρδια/ος/ο). Μπορεί να ειπωθεί ότι δύο ή περισσότερες/οι φίλες/οι ή μερικά συγγενικά πρόσωπα ή οικογενειακά μέλη μεταξύ τους είναι πολύ *samīmī* ή έχουν περισσότερο *samīmīat* μεταξύ τους από τα υπόλοιπα μέλη. Το *safā o samīmīat*, όπως έμμεσα υπογραμμίζει και η *Sīmā*, καλλιεργείται και συντηρείται μέσα από εντατική και συνεχόμενη προσπάθεια. Το *ahvālporsī kardan* ως ρήμα σημαίνει ρωτάω για την υγεία (κάποιας/ου/ων). Όμως αποτελεί ένα σύνολο γλωσσικών φράσεων⁸⁰ και κινήσεων⁸¹ που αναδεικνύουν την ευγένεια αλλά και το ενδιαφέρον για ένα πρόσωπο. Είναι μέρος του γενικότερου προ-ισλαμικού συστήματος της αμοιβαίας ευγενικής συμπεριφοράς και επικοινωνίας στο Ιράν που ονομάζεται *ta'arof* (Bateson 1979, Beeman 1986). Ο ιδανικός τρόπος συμπεριφοράς μεταξύ συγγενειακών και οικογενειακών μελών που οδηγεί στη δημιουργία *safā o samīmīat* και τους φέρνει πιο κοντά μεταξύ τους, βρίσκεται πέρα από έναν απλό κώδικα ευγενείας. Το *ahvālporsī* μεταξύ συγγενών για να δημιουργηθεί *safā o samīmīat* είναι η μεταξύ τους άμεση ή έμμεση (τηλεφωνικά) αλλά τακτική επικοινωνία, ως ένδειξη ενδιαφέροντος, φροντίδας, συμπάθειας ή και αγάπης. Μέσα από το *ahvālporsī* και την πρακτική του *dīd o bāzdīd* (ανταλλαγή επισκέψεων) ή *raft o āmad* (πήγαινε-έλα), όπως έκανε και η *Sīmā* τακτικά, τα συγγενικά μέλη διατηρούν ενεργή τη σχέση τους, ώστε να μπορούν -τη δεδομένη στιγμή- να ζητήσουν βοήθειά και να έχουν αλληλεγγύη.

⁷⁹ Περισσότερα σχετικά με την αγνότητα του εσωτερικού κόσμου στο υποκεφάλαιο 3.3.

⁸⁰ Μερικές από αυτές τις φράσεις είναι: *chetorī?* Πώς είσαι;/Τι κάνεις; *hālet chetore?* Πώς είναι η υγεία σου;/Πώς είσαι; *hāle shomā/ahvāle shomā chetore?* Πώς είναι η υγεία σας;/Πώς είστε;

⁸¹ Μερικές από αυτές τις κινήσεις είναι να κάνουν χειραψία άτομα του ίδιου φύλου όταν πρόκειται για ανθρώπους που διατηρούν τους θρησκευτικούς κανόνες της απαγόρευσης της αιμομιξίας (*mahramyat*) όπου απαγορεύεται τα άτομα που δεν είναι μεταξύ τους *mahram* να έχουν σωματική επαφή. Το φιλί στο μάγουλο και μόνο μεταξύ συγγενών και οικείων φίλων ακολουθεί τον ίδιο κανόνα.

Ως μιαρό στοιχείο, τα υλικά αγαθά και ειδικά τα χρήματα ή όπως υπογραμμίζει η Sīmā η κληρονομιά έχουν την τάση να εισχωρούν και να προκαλούν δυσμενείς επιπτώσεις στις αγνές και οικείες συγγενικές και οικογενειακές σχέσεις και να οδηγούν σε ρήξη ή ψυχρές σχέσεις. Η Sīmā, προσπαθεί να προβάλει στοιχεία που θεωρεί κοινωνικό κεφάλαιο, για την συγκρότηση του οποίου η ίδια είχε προσπαθήσει πολύ. Την ίδια ώρα ωθεί στο παρασκήνιο το διαζυγίο της που τη στιγματίζει ως «μιαρή» με αποτέλεσμα όλοι οι συγγενείς της, όπως λέει η ίδια, να απομακρυνθούν από εκείνη.

Ο Shahram Khosravi (2017), διαπιστώνει την ατομικιστική όψη της ιρανικής κοινωνίας, η οποία έχει αυξηθεί στις μέρες μας λόγω του ακραίου νεοφιλελευθερισμού στο Ιράν. Ένα από τα παραδείγματά του είναι ο βομβαρδισμός των Ιρανών μέσω της τηλεόρασης με ιστορίες επιτυχίας, κυρίως των μη προνομιούχων ανθρώπων και η διάδοση της κουλτούρας του καταναλωτισμού ώστε όλοι να πιστέψουν στις υποσχέσεις του νεοφιλελευθερισμού και της επιτυχίας, ενώ η ροή του χρήματος περιορίζεται μόνο σε μία μερίδα της κοινωνίας. Αυτό το σύστημα, όπως λέει ο ίδιος, έχει προωθήσει την κουλτούρα του ανταγωνισμού και του ατομικισμού μειώνοντας τη συλλογικότητα, την αμοιβαία συνεργασία και την αλληλεγγύη, δημιουργώντας νέα στοιχεία ως κοινωνικό κεφάλαιο (σ. 12). Σύμφωνα με τον ίδιο, το *cheshm hamcheshmī* είναι ο ανταγωνισμός μεταξύ οικογενειών, γειτόνων και γνωστών για να είναι πιο επιτυχημένοι από τους άλλους, ενώ η επιτυχία σημαίνει κατάκτηση του νέου κοινωνικού κεφαλαίου που αποτελείται από καλύτερη μόρφωση, περισσότερο πλούτο, επιτυχημένο γάμο και κοινωνική θέση. Η αποτυχία θεωρείται από πολλές/ούς ότι κάνει τους εχθρούς χαρούμενους (σ. 232). Συνεπώς, η Sīmā η οποία ούτε είχε επιτυχημένο γάμο ούτε κατέχει τα υπόλοιπα νέου τύπου κεφάλαια, μιλά νοσταλγικά, ωραιοποιώντας τα παλιά και φέρνοντας στο προσκήνιο δικές της ηθικές συμπεριφορές και πρακτικές απέναντι στους συγγενείς της πριν παντρευτεί. Ταυτόχρονα, προβάλλει ως το αντίθετο του *safā o samīmīat* τις νέες κοινωνικές αξίες την επίτευξη των οποίων οι συγγενείς της έχουν ανταγωνισμό μεταξύ τους.

Αν κάποτε είχαν τόσο οικείες και ζεστές σχέσεις με τις *dokhtar khālehā* (κόρες της αδελφής της μητέρας), όπως μεταξύ φιλενάδων, «άνοιγαν μεταξύ τους τις καρδιές τους» και μιλούσαν για τις σκέψεις και τα εσώτερα συναισθήματά τους, τώρα δε θα τους πάρει ούτε ένα τηλέφωνο για να μη χαίρονται ή να μην τη λυπούνται. Επομένως, οι σχέσεις

αιματοσυγγένειας δεν είναι ούτε δεδομένες ούτε αμετάβλητες. Άλλες φορές είναι όπως ορίζει το γενεαλογικό πρωτόκολλο και άλλες φορές χαλαρώνουν και παραμερίζονται.

Ακόμα η ιδέα του να πάει κανείς στο εξωτερικό (*khārej*) είναι συνώνυμη με καλές σπουδές, πρόοδο και επιτυχία (Khosravi 2017). Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το στίγμα του διαζυγίου της αντισταθμίζεται με το γεγονός ότι έχει μεταναστεύσει στο εξωτερικό και αυτό θεωρείται επιτυχία και συνεπώς θα μπορούσε να επικοινωνήσει με τις ξαδέλφες της στα πλαίσια του ανταγωνισμού με αυτές. Οι συνθήκες ζωής της ως αιτούσα άσυλο και η κατοικία στο καμπ καταστρέφουν όμως την εικόνα της επιτυχίας στο εξωτερικό. Είχα παρατηρήσει ότι οι φωτογραφίες που ανέβαζε η Sīmā αλλά και όλες οι συνομιλήτριές μου στα social media όπου πολύς κόσμος έχει πρόσβαση δεν ήταν μέσα στον χώρο του κόνεξ, ούτε εντός του καμπ αλλά μπροστά σε ωραία νεοκλασικά ή μοντέρνα κτίρια της Αθήνας, σε όμορφες παραλίες, στον εθνικό κήπο, στην Ακρόπολη, σε μεγάλες πλατείες, στο Σύνταγμα με το χριστουγεννιάτικο δέντρο ή στα πράσινα τοπία της Αθήνας. Η άρνηση της Sīmā να επικοινωνεί με τις *dokhtar khālehā* της καθώς και η προβολή μίας φαντασιακής, ωραιοποιημένης ζωής στο εξωτερικό, φανερώνει τη μετατόπιση των παλιών σχέσεών της από την αδελφική οικειότητα σε μία ψυχρότητα -αν όχι και εχθρότητα. Για εκείνη το αίμα δεν αρκεί για να συνδέει τους συγγενείς. Αντιθέτως, το *safā o samīmīat* είναι η ουσία της συγγένειας και όπως κατανοούμε από τα λεγόμενά της, η ουσία αυτή αποκτάται με προσπάθεια την ίδια ώρα που είναι ευάλωτη απέναντι στις πολιτικο-οικονομικές αλλαγές και τις νέες μορφές κοινωνικού κεφαλαίου. Ακόμα το *safā o samīmīat* μπορεί να χαθεί στην αλληλεπίδραση με τους κοντινούς αιματοσυγγενείς όπως ήταν οι *dokhtar khālehā*, οι οποίες πρόδωσαν το αμοιβαίο μοίρασμα και την εμπιστοσύνη των πιο εσώτερων σκέψεων και κρυμμένων συναισθημάτων και γύρισαν την πλάτη τους στη Sīmā όταν η θέση της από παντρεμένη μετατοπίστηκε σε διαζευγμένη.

Στις αφηγήσεις της Marzyé, μίας Ιρανής μητέρας, φαίνεται επίσης ότι η αιματοσυγγένεια δεν αρκεί για τη συγκρότηση της κατά Bourdieu «πρακτικής συγγένειας»:

«Εμείς γενικά δεν είχαμε στενή σχέση με συγγενείς της μάνας και του πατέρα μου. Μόνο με τις ανιψιές μου που ήταν στην ηλικία μου. Έχουμε σχεδόν την ίδια ηλικία γιατί ο πατέρας μου είχε μεγάλα παιδιά όταν έχασε την πρώτη γυναίκα του και παντρεύθηκε τη μητέρα μου. Τα αδέρφια μου από τον πρώτο γάμο του πατέρα μου έχουν παιδιά στην ηλικία

μου. Οι δύο ανιψιές μου, μου μιλούσαν αν είχαν προβλήματα με τους γονείς τους, δηλαδή με τα αδέρφια μου, ή και άλλα προβλήματα. Το ίδιο και εγώ. Γενικά λέγαμε τα πάντα που μας βασάνιζαν (*dard e del mīkardīm*). Ήμασταν πολύ δεμένες. Έτσι ήμασταν και με τη γυναίκα του αδελφού μου. Αλλά από τότε που ήρθα εδώ δεν τους λέω τίποτα, δε τους λέω τα προβλήματα που έχουμε εδώ για να μη στεναχωρηθούν. Στο Ιράν η μία ήταν μπροστά στα μάτια της άλλης, ήμασταν μαζί, ζούσαμε μαζί, έβλεπες και ζούσες τις ίδιες συνθήκες και έτσι είχαμε *ham-fekrī* (μοίρασμα/ανταλλαγή σκέψεων) και *ham-del-ī* (ενσυναίσθηση). Εδώ όμως δε μένουμε μαζί. Στο τηλέφωνο δε μπορείς να πεις αυτά που θα έλεγες με φυσική παρουσία, δεν είναι εύκολο να καταλάβουν. Για αυτό και δε λέω πολλά. Αλλάζω το θέμα όταν με ρωτάνε».

Η φράση *dard e del*⁸² (συμπάσχειν) είναι μία διαδεδομένη φράση στα Φαρσί, χρησιμοποιείται καθημερινά από τους ανθρώπους και αφορά τη συσχέτιση του εαυτού με τους άλλους μέσα από το μοίρασμα του ψυχικού πόνου (Shahshahani 2003, σ. 276). Η φυσική παρουσία, η συμβίωση, τα κοινά προβλήματα προκαλούσαν τη συναισθηματική ταύτιση μεταξύ της Marzyé και των ανιψιών της, όπως το εκφράζει και με τη λέξη *ham-del-ī* (ενσυναίσθηση). Το *ham-del* αποτελείται από το πρόθημα *ham* που αναδεικνύει την ομοιότητα μέσα από το μοίρασμα κάποιου στοιχείου και το *del* (καρδιά) και συνολικά σημαίνει αυτή/ός με την/τον οποία/ον μοιράζεται κανείς την καρδιά ή τα βαθύτερα συναισθήματά της/του. Το *ham-del-ī* αναφέρεται στην πράξη του μοιράσματος της καρδιάς και των συναισθημάτων. Πολύ συχνά οι άνθρωποι ανταλλάσσουν τις συναισθηματικές εμπειρίες τους μέσα από την πρακτική του *dard e del*, καθώς με αυτό τον τρόπο τους παρέχεται ένας συναισθηματικός χώρος όπου μπορούν να βρουν ανακούφιση (Sharifian 2013). Θεωρείται ως αρετή να ακούς το *dard e del* των άλλων (σ. 46). Συνήθως η μητέρα και η κόρη μοιράζονται το *dard e del* και συνεπώς θα μπορούσε να είναι ένα στοιχείο της γυναικείας κοινωνικότητας όπως και μεταξύ της Marzyé και των ανιψιών της. Το *dard e del* γίνεται μεταξύ ατόμων που δε νιώθουν απλώς συμπόνοια αλλά δείχνουν κατανόηση για τα συναισθήματα (ο ένας του άλλου) και εκδηλώνουν τη συμπαραστάσή τους μέσα από *ham-fekrī* (μοίρασμα/ανταλλαγή σκέψεων), όπως το υπογραμμίζει και η Marzyé ώστε να βρουν από κοινού λύσεις για τα προβλήματά τους.

⁸² *dard* (ο πόνος), *del* (η καρδιά)

« Προσωπικά εκτός από τις αδελφές μου δεν είχα σχέση με κανέναν άλλο συγγενή. Πολλοί άνθρωποι θεωρούν *fāmīl* μόνο τη μεριά του πατέρα τους. Κάποιοι νιώθουν πιο κοντά στη μητρική οικογένεια. Εξαρτάται από την οικογένεια. Εξαρτάται με ποιους νιώθεις πιο άνετα (*rāhattar*). Μετά τον θάνατο του πατέρα μου οι θείοι του πατέρα μου θεώρησαν ότι επειδή δεν έχουμε αδελφούς ή κάποιον άνδρα προστάτη, έχουν εκείνοι την ευθύνη για μας. Ήταν πολύ αυστηροί. Όχι ότι μας βοηθούσαν και οικονομικά, απλά πρόσεχαν τα 4 κορίτσια του αδελφού τους για να μην τους ατιμάσουν. Η μάνα μου και οι αδελφές μου σπάνια πηγαينوέρχονταν (*raft o āmad mīkardand*) μαζί τους, εγώ καθόλου. Για μένα οι 1^{ου} βαθμού συγγενείς, είναι η οικογένειά μου, οι αδελφές μου, είμαστε από το ίδιο σώμα (*tanīe man hastand*), μόνο αυτές μ'αγαπάνε οι άλλοι *fāmīl* δεν μου είναι κάτι και δεν έχω σκοπό να διατηρήσω σχέσεις μαζί τους τώρα που είμαι εδώ. Η μάνα μου πάντα έλεγε μία παροιμία ότι τα αδέλφια ακόμα και αν φάνε η/ο μία/ένας τη σάρκα της/του άλλης/ου δεν πετάνε τα κόκκαλά τους (*gūshite hamo bokhorand ostekhūne hamo dūr nemīndāzand*). Οι *amūhā* (αδελφοί του πατέρα) μου, δεν ενδιαφέρθηκαν ποτέ για μας. Δεν τους είχαμε ανάγκη, η μητέρα μου πέθανε ένα χρόνο μετά τον πατέρα μου αλλά εμείς δουλεύαμε και οι τέσσερις. Τους ενδιέφερε τους θείους μου μόνο να ντυνόμαστε σεμνά, να φερόμαστε σεμνά (*sangīh bāshīm*), να μην έχουμε φίλους για να μην τους ατιμάσουμε και να μην κηλιδωθεί το όνομα αυτών και των οικογενειών τους. Κατά τα άλλα, αυτοί οι δήθεν πρεσβύτεροι στο σόι, δεν εμφανίζονταν στις δυσκολίες μας».

Možgān

Οι σχέσεις συγγένειας στα λόγια της συνομιλήτριάς μου βασίζονται σε όρους που αφορούν το σώμα. Ειδικά η σάρκα καθώς και το κόκκαλο -με τη σκληρότητά του έναντι της σάρκας που είναι μαλακή- αναδεικνύουν τις αδιάσπαστες σχέσεις. Παρόλα αυτά, πάνε στο παρασκήνιο όταν διακόπτονται ή ψυχραίνονται οι σχέσεις με τους υπόλοιπους αιματοσυγγενείς, λόγω του θανάτου του πατέρα της Možgān. Αυτή η αλλαγή έχει σχέση με τους πατριαρχικούς ρόλους που έχουν καθοριστεί για τις γυναίκες και τους άνδρες από τους κυρίαρχους λόγους (της θρησκείας, του κράτους, του νόμου και της κοινωνίας).

Πέρα από τις περιπτώσεις θανάτου ενός συζύγου/άνδρα παρατηρούμε ότι και στις περιπτώσεις του διαζυγίου ενεργοποιούνται οι πατροπλευρικοί συγγενείς καθώς η τιμή τους βρίσκεται υπό απειλή, όπως λέει η Možgān, ενώ μπορεί ως τότε να μην είχαν σχέσεις.

Μιλώντας με τους όρους του Bourdieu και πάλι παρατηρούμε ότι εδώ είναι οι σχέσεις ανάμεσα στη συνομιλήτριά μου και τις αδελφές της που καλλιεργούνται σε αντίθεση με αυτές των πατροπλευρικών συγγενών. Η Možgān και οι αδελφές της, και οι τέσσερις μορφωμένες και εργαζόμενες, ήταν της γενιάς που, όπως λέει ο Khosravi (2017, σ. 55), ήταν δυναμικά παρούσα στη δημόσια ζωή με νέες ιδεολογίες όπως την επιθυμία για ατομικότητα, ανεξαρτησία, ατομική ελευθερία, κινητικότητα, γάμο στη βάση της ρομαντικής αγάπης, αυτονομία στην επιλογή του συντρόφου και γενικότερα περισσότερη ισότητα εντός της οικογένειας και αποστασιοποίηση από «οικογενισμό/familism». Αυτό φαίνεται άλλωστε όταν θέτει το κριτήριο της αίσθησης της άνεσης βάσει του οποίου θεωρείται κανείς κοντινός συγγενής λέγοντας: «*Εξαρτάται με ποιους νιώθεις πιο άνετα (rāhattar)*». Η φράση της αναδεικνύει την επιθυμία της για περισσότερη αυτονομία στις συγγενικές της σχέσεις. Την ίδια ώρα, όπως τονίζει ο Khosravi (2017, σ. 100), στον δημόσιο λόγο των αρχών στο Ιράν αλλά και στα μάτια της γενιάς των γονιών, οι όροι με τους οποίους περιγράφεται η εικόνα των ανύπαντρων νέων αναδεικνύει έναν ηθικό πανικό. Υπάρχει μία ποινικοποίηση της νεανικότητας από το ισλαμικό κράτος ως δυνητική απειλή εντός της κοινωνίας καθώς οι νέες/οι είναι «ευάλωτες/οι» στη δυτική πολιτισμική εισβολή (Khosravi 2008). Το να ζουν μόνες τους τέσσερις ανύπαντρες αδελφές χωρίς γονείς, εκλαμβάνεται από την κοινωνία (πόσο μάλλον από τους πατροπλευρικούς θείους) ως ένδειξη ότι προβαίνουν σε παράνομες πράξεις όπως είναι η χρήση αλκοόλ και ναρκωτικών και οι ελεύθερες σχέσεις οι οποίες θέτουν σε κίνδυνο την τιμή των ανδρών της γραμμής του πατέρα (στην απουσία του) αλλά και την ισλαμική κοινωνία γενικώς. Η συνομιλήτριά μου όμως αμφισβητεί αυτούς τους καθορισμένους, ιεραρχημένους έμφυλους ρόλους και τις θέσεις στη συγγένεια, δημιουργώντας ρωγμές στην πατροπλευρική συγγένεια της πατριαρχικής κοινωνίας επικαλούμενη τις λειτουργίες της συγγένειας όπως είναι η αλληλεγγύη στις δυσκολίες. Για εκείνη, αυτή η λειτουργία είναι που κάνει τους συγγενείς, που φτιάχνει οικείες, άνετες και αμετάβλητες σχέσεις αγάπης όπως είναι με τις αδελφές της.

Συμπερασματικά, οι συνομιλήτριές μου έχουν ένα μοτίβο στις αφηγήσεις τους όταν πρόκειται να μου περιγράψουν τις συγγενικές τους σχέσεις. Παρουσιάζουν τους «επίσημους» ορισμούς και λόγους για τη συγγένεια. Μιλούν για σωματικές ουσίες, όπως αίμα, σάρκα, κόκκαλο, ράχη ή προβάλλουν κάποια άλλη έννοια ως ουσία όπως το *nasab*

(καταγωγή) και τον κοινό πρόγονο, τα οποία θεωρούν το αμετάβλητο μέρος της συγγένειας. Φαίνεται να αποδέχονται την επίσημη άποψη που δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην αιματοσυγγένεια. Ωστόσο, στη συνέχεια μέσα από τις αφηγήσεις τους προκύπτει ότι το αίμα, η βιολογία και οι ουσίες αυτές καθεαυτές δεν αρκούν ώστε να τοποθετήσουν έναν άνθρωπο στη θέση του «πραγματικού (*nāqeī*)» συγγενή με την/τον οποία/ο έχουν εγκάρδιες σχέσεις. Για να θυμηθούμε την έννοια της πρακτικής συγγένειας αλλά και τη διάκριση του Bourdieu, οι συγγενικές σχέσεις, τις οποίες αναγνωρίζουν ως εάν να είναι στενές 1^{ου} βαθμού και σημαντικές, φαίνεται να αντλούν από άλλα στοιχεία: από ποιότητες όπως η αλληλεπίδραση, η θερμότητα των σχέσεων και ο βαθμός ενδιαφέροντος και από έννοιες όπως «κοντινό/μακρινό», «ζεστό/κρύο» (Hegland 2013). Παρατηρούμε συνεπώς ρωγμές και ασυνέχειες στους επίσημους λόγους και ορισμούς της συγγένειας και της οικογένειας οι οποίες υφίσταντο ήδη από την εποχή κατά την οποία οι συνομιλήτριές μου ζούσαν στο Ιράν.

Οι πραγματικοί συγγενείς είναι εκείνοι οι οποίοι ανταποκρίνονται σε μία σειρά από ρόλους, υποχρεώσεις, προσδοκίες και ο βαθμός της ανταπόκρισης καθορίζει την εγγύτητα/οικειότητά τους την οποία οι συνομιλήτριές μου αντιλαμβάνονται ως βαθμό της συγγένειας. Τα λόγια τους φέρνουν στο μυαλό αυτό που θέτει ως ερώτημα η Carsten (2000, σ. 1): «Τι επιτελεί το «συσχετίζεσθαι» για συγκεκριμένους ανθρώπους»; Στην απουσία του αρχηγού της οικογένειας λόγω θανάτου ή διαζυγίου, οι Ιρανές και Αφγανές επιθυμούν να έχουν αυτονομία και να μην ενταχθούν στους ήδη καθορισμένους από τον κυρίαρχο λόγο ρόλους. Θεωρούν μακρινούς συγγενείς έως και αδιάφορους για αυτές όσους θα εμπόδιζαν αυτή τους την αυτονομία. Επομένως, το συσχετίζεσθαι μαζί τους όχι μόνο δεν αποσκοπεί σε κάτι, αλλά αποτελεί και ένα εμπόδιο. Οι συνομιλήτριές μου επικαλούνται τις λειτουργίες της συγγένειας όπως την αλληλεγγύη, την αλληλοβοήθεια, την αμοιβαιότητα, μέσω μιας σειράς από συγκεκριμένες αλληλεπιδράσεις όπως *raft o āmad, dīd o bazdīd*, *κάθισμα γύρω από το sofré και από κοινού κατανάλωση φαγητού, nun o namak, ahvalporsī* και *dard e del*, ωθώντας τις σχέσεις αίματος στο παρασκήνιο κάθε φορά που θέλουν να ασκήσουν κριτική στην πατριαρχία.

3. Πολιτισμικές αντιλήψεις και εννοιολογήσεις της γονεϊκότητας και των έμφυλων ρόλων

Στο Αφγανιστάν και στο Ιράν σήμερα, ο επίσημος λόγος της θρησκείας αλλά και οι κρατικοί νόμοι για τη γονεϊκότητα θεμελιώνουν τους «συμπληρωματικούς» έμφυλους ρόλους ως καθορισμένους από τον Θεό και ως εκ τούτου φυσικούς. Στη λαϊκή αφήγηση, οι έμφυλοι ρόλοι αντανακλώνται στην αντίληψη ότι ο άνδρας δίνει τον «σπόρο» και η γυναίκα είναι η «γη». Εφόσον μία τέτοια αντίληψη προέκυψε στο πεδίο της έρευνάς μου, θα προσπαθήσω να εξερευνήσω το κατά πόσο οι συνομιλήτριές μου ερχόμενες στην Ελλάδα, ακολουθούν τους «καθορισμένους» φυσικούς έμφυλους ρόλους που αντανακλώνται στον «σπόρο» και τη «γη». Θα προσπαθήσω σε αυτό το κεφάλαιο να ακολουθήσω τη θεώρηση στην ανθρωπολογία της συγγένειας που λέει ότι η συγγένεια είναι η μελέτη της κοινωνικής κατασκευής των φυσικών γεγονότων ενώ ταυτόχρονα τα ίδια τα φυσικά γεγονότα είναι κοινωνικές κατασκευές (Strathern 1992b, σ. 17). Υπό αυτούς τους όρους, η συγγένεια θεωρείται κάτι υβριδικό (ό.π.). Δεν είναι απεριορίστα σφυρηλατήσιμη αλλά και ποτέ «παραδοσιακή» (Edwards [1993] 1999b, σ. 91). Όσα οι συνομιλήτριές μου θεωρούν «φυσικά γεγονότα», έχουν κατασκευαστεί μέσα από κοινωνικές και πολιτικές διαδικασίες.

3.1 «Σπόρος» και «γη»

Στο πεδίο της έρευνάς μου οι μητέρες αναφέρονταν στη γνωστή στην ανθρωπολογία (βλ. Παραδέλλης 1995, Delaney 1991, Dube 1997, Fortier 2007, Loizos & Heady 1999) μεταφορά της αναπαραγωγής σύμφωνα με την οποία η γυναίκα θεωρείται η γη όπου ο άνδρας φυτεύει τον σπόρο του. Το μοντέλο του «σπόρου» και της «γης» είναι διαδεδομένο στη λαϊκή αντίληψη στο χώρο της Μέσης Ανατολής, αναφέρεται στο Κοράνι αλλά και έχει θεωρηθεί από ανθρωπολόγους (Delaney 1991) ως ιδεολογικό υπόβαθρο των μονοθεϊστικών θρησκειών που προωθεί τους άνισους έμφυλους ρόλους.

Το μοντέλο της σύλληψης (σπόρος και αγρός) που προβάλλουν οι Αφγανές μητέρες δεν είναι αποκλειστικά «αφγανικό» μοντέλο. Ο Θεόδωρος Παραδέλλης μελετώντας τις πολιτισμικές και τελετουργικές διαστάσεις της γέννησης στον Ελλαδικό χώρο του 19ου αιώνα σημειώνει ότι: *«Η αντίληψη που βλέπει τη γυναίκα ως αγρό που*

«οργώνεται» από τον άνδρα και «φυτεύεται» με τον ανδρικό «σπόρο», ο οποίος και εμπεριέχει τη δημιουργική ζωτική δύναμη που παράγει τον «καρπό» έχει μακρύτερη ιστορία στον ελληνικό και ευρύτερο μεσογειακό χώρο. Η ελληνική ιατρική, η Ιουδαϊκό- Χριστιανική και η Ισλαμική παράδοση βρίσκονται επί αιώνες σε συνεχή διάλογο έχοντας διαμορφώσει πολλές από τις αντιλήψεις που διέπουν τόσο τη λόγια όσο και τη λαϊκή σκέψη των πολιτισμών της περιοχής» (Παραδέλλης 1995, σ. 43).

Ειδικότερα, μου προκάλεσε την προσοχή το μοντέλο που προέβησαν οι συνομιλήτριές μου όταν μιλούσαν για το θέμα του διαζυγίου. Όπως αναφέραμε και στο κεφάλαιο 2.3. το διαζύγιο (μαζί με τον θάνατο του άνδρα) είναι η περίπτωση όπου ενεργοποιείται η πρωτοκαθεδρία της πατρογραμμικής συγγένειας στην κληρονομιά, στο δικαίωμα στα παιδιά και στον έλεγχο της σεξουαλικότητας της γυναίκας. Με τον ερχομό στην Ελλάδα η πρωτοκαθεδρία αυτή απειλείται. Συχνά οι γυναίκες μου μετέφεραν την άποψη των ανδρών τους οι οποίοι έλεγαν ότι *«οι άνδρες δεν έχουν δικαιώματα εδώ, η Ευρώπη είναι για τις γυναίκες»*. Έλεγαν οι γυναίκες ότι η αντίληψη των ανδρών τους έχει σχέση με την *«ελευθερία των γυναικών» στην Ευρώπη* και ότι *«στην Ευρώπη η γυναίκα μπορεί να κάνει αίτηση για διαζύγιο και ότι μπορεί να πάρει και τα παιδιά»* εννοώντας να λάβει την επιμέλεια των παιδιών μετά τον χωρισμό.

Στον Ελαιώνα με την παρουσία των ΜΚΟ που ασχολούνται με τα ζητήματα της έμφυλης βίας οι οικογένειες ήρθαν αντιμέτωπες με ένα νέο δεδομένο που διαδραματίζονταν καθημερινά στο καμπ. Οι ΜΚΟ ήταν παρούσες ώστε να παρέχουν νομική υποστήριξη στις γυναίκες που ήθελαν να προχωρήσουν σε διαζύγιο. Στο Ιράν και στο Αφγανιστάν τα πράγματα ήταν διαφορετικά. Όπως αναφέραμε και στην ενότητα 2.2.9., στις δύο χώρες δεν είναι το ίδιο εφικτό για μία γυναίκα σε σχέση με έναν άνδρα να ζητήσει επισήμως διαζύγιο. Μερικές Αφγανές έλεγαν ότι γενικώς το να πάρει μία γυναίκα στο δικαστήριο στο Αφγανιστάν στιγματίζει αυτήν και την οικογένειά της στην κοινωνία. Αλλά ακόμα και οι Ιρανές συνομιλήτριές μου οι οποίες είχαν πάρει διαζύγιο ήδη στο Ιράν το είχαν καταφέρει μέσα από επίπονες περιπέτειες στα δικαστήρια. Στην Ελλάδα, έρχονται για πρώτη φορά αντιμέτωπες με αυτή την πραγματικότητα όπου το διαζύγιο είναι πιθανόν. Το βλέπουν στις οικογένειες που μένουν στο καμπ. Οι ιστορίες διαζυγίου στις οικογένειες κατοίκων του καμπ ήταν συχνά θέμα συζήτησης. Ιστορίες όπως *«...εκείνο το ζευγάρι Ιρανών που χώρισαν και δεν ανέλαβε ούτε η μαμά ούτε ο μπαμπάς τα παιδιά και τα παιδιά*

πήγαν σε ίδρυμα» ή «αυτή η μάνα που την πήραν από το καμπ και την πήγαν σε σπίτι που μένουν μόνο χωρισμένες και τελικά πήρε διαζύγιο και πήρε και τα παιδιά» ή η τάδε Αφγανή «που σηκώθηκε και έφυγε στη Γερμανία και άφησε τον άνδρα με τα παιδιά εδώ και αντί να κάνει αίτηση για οικογενειακή επανένωση και να τους πάρει μαζί της, θέλει να χωρίσει».

Σε αυτό το πλαίσιο που ουσιαστικά αφορά της αλλαγές των έμφυλων σχέσεων άνοιξε και η κουβέντα για το αναπαραγωγικό μοντέλο του «σπόρου» και της «γης».

3.1.1 Οι ρίζες της μεταφοράς του «σπόρου» και της «γης» στη Μέση Ανατολή, το Αφγανιστάν και το Ιράν. Η Mary-Jo Delvecchio Good (1980) από τον χώρο της ανθρωπολογίας της υγείας σε ένα άρθρο βασισμένη σε εθνογραφία της σε μία επαρχιακή πόλη του Ιράν εξετάζει μεταξύ των λαϊκών αντιλήψεων για την φυσιολογία του γυναικείου σώματος και τις αντιλήψεις για τη σύλληψη. Η Good σημειώνει ότι οι αντιλήψεις σχετικά με το συγκεκριμένο μοντέλο της σύλληψης είναι διαδεδομένες στη Μέση Ανατολή και έχουν σχέση με την αρχαία Ελληνική ιατρική (σ. 147) που υιοθετήθηκε από μουσουλμάνους ιατροφιλοσόφους (*hakim*) και συνεχίστηκε και στη σύγχρονη εποχή (σ. 149). Στο Αφγανιστάν αυτή η παράδοση της ελληνο-ισλαμικής ιατρικής ονομάζεται *Yūnānī* και εξακολουθεί να υπάρχει και εξασκείται από τους *hakim* μέχρι και σήμερα στα πλαίσια της παραδοσιακής ιατρικής (Dupree [1973] 1980, σ. 672).

Πράγματι, το μοντέλο «σπόρος»-«γη» ως επιστημονικό μοντέλο της σύλληψης, έχει τις ρίζες του στις ιδέες του Ιπποκράτη (460-370 π.Χ.), του Αριστοτέλη (384-322 π.Χ.) και του Γαληνού (129-199 μ.Χ.). Ο Ιπποκράτης και ύστερα ο Γαληνός υποστήριζαν ότι η ομοιότητα των παιδιών με τους γονείς σημαίνει ότι και οι δύο προσφέρουν εξίσου σωματική αναπαραγωγική ουσία (σπόρο) αλλά και μορφή στη διαδικασία της τεκνοποίησης (Musallam 1983). Ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι μόνο ο άνδρας παράγει σπόρο καθώς η θερμή φύση του άνδρα μπορεί να μετατρέψει το αίμα (που προέρχεται από την τροφή) σε σπέρμα (σπόρο) (Musallam 1983, Stonehouse 1999, Παραδέλλης 1995). Η γυναίκα, από την άλλη μεριά, έχοντας κρύα φύση είναι «*ώσπερ άρρεν άγονο*» (Παραδέλλης 1995, σ. 45). Η γυναίκα έχει παθητικό ρόλο στην τεκνοποίηση και απλώς αποτελεί αποδέκτη αυτού που δίνει ο άνδρας, του σπόρου/σπέρματος αλλά και της μορφής, της κίνησης, της ψυχής και της ζωής (Musallam 1983, Stonehouse 1999, Παραδέλλης 1995). Ο Αριστοτέλης προχωρά ακόμα παραπέρα και στηρίζει την ανωτερότητα των ανδρών

έναντι των γυναικών σε αυτό το βιολογικό μοντέλο ως κάτι φυσικό (Stonehouse 1999). Έχει ενδιαφέρον το γεγονός ότι τόσο ο ισλαμικός κόσμος όσο και η Δύση αποτελούν διαδόχους των ίδιων Ελληνικών θεωριών της σύλληψης, τις οποίες κάθε πολιτισμός αντιμετώπισε με σημαντικά διαφορετικό τρόπο⁸³ (Ahmed 1989).

Κατά τη Μεσαιωνική περίοδο, στον μουσουλμανικό κόσμο δεν υπήρχε μια ενιαία αντίληψη περί σύλληψης. Οι ιατροφιλόσοφοι όπως ο Ibn Sina και ο Ibn Rushd ακολουθούσαν το μοντέλο του Αριστοτέλη. Οι μουσουλμάνοι νομοθέτες στην ερμηνεία των ισλαμικών πηγών όπως το Κοράνι και τα Χαντίθ⁸⁴ σχετικά με τα ζητήματα της αναπαραγωγής και τη νομοθεσία της, βασίζονταν επιλεκτικά σε αυτή την μακροχρόνια φιλοσοφική παράδοση του Αριστοτέλη (Musallam 1983). Αν και υπάρχουν διαφορετικοί στίχοι στο Κοράνι που άλλοτε αναφέρονται στο μοντέλο του «σπόρου» και της «γης» και άλλοτε ο Θεός είναι ο δημιουργός χωρίς να δοθεί προτεραιότητα στον άνδρα ή στη γυναίκα⁸⁵, ειδικά για τους νομοθέτες στην σύλληψη και τα δύο φύλα είχαν ίση συμμετοχή (Böck & Rao 2000, σ. 8, Musallam 1983, σ. 52-54, Ahmed 1989, σ. 46). Ωστόσο, αυτό δε σημαίνει ότι οι νομοθέτες προσπαθούσαν με αυτό τον τρόπο να εξαλείψουν την ανδρική κυριαρχία στη νομοθεσία σχετικά με τα αμοιβαία δικαιώματα και υποχρεώσεις των γεννητόρων και των παιδιών τους⁸⁶. Οι μουσουλμάνοι άνδρες (οι περισσότεροι άνδρες της μεσαιας τάξης), οι οποίοι ερμήνευαν τα ιερά κείμενα και νομοθετούσαν, ευνοούσαν τους άνδρες καθώς σύμφωνα με τα δεδομένα της εποχής τους θεωρούσαν ότι η ανωτερότητα των ανδρών στον φυσικό κόσμο αλλά και στην κοινωνία αποτελεί κάτι δεδομένο από τον Θεό (Ahmed 1989).

⁸³ Για το πώς αντιμετώπισε η ιουδαϊκό- χριστιανική παράδοση τις αντιλήψεις των Ελλήνων φιλοσόφων βλ.: (Παραδέλλης 1995, Musallam 1983, Ahmed 1989, Stonehouse 1999).

⁸⁴ Θεμελιακή πηγή του Ισλάμ η οποία αποτελείται από σύνολο ιστοριών που αφορούν πράξεις και λόγια του Προφήτη. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Μακρής ([2004] 2011, σ. 140-143).

⁸⁵ Αναφέρεται στο Κοράνι: «Οι γυναίκες σας είναι η (καλλιεργήσιμη) γη σας. Πηγαίνετε σε αυτές όπως/όποτε θέλετε, με στόχο να δημιουργήσετε ενάρετους απογόνους. Να έχετε δέος απέναντι στον Θεό, να ξέρετε ότι πρόκειται να τον συναντήσετε, (Ω Μωάμεθ) ανάγγειλε τα καλά νέα στους πιστούς» (κεφάλαιο 2, εδάφιο 223). Επίσης, μία άλλη αναφορά σχετικά με τη σύλληψη βρίσκεται στο κεφάλαιο 23, εδάφιο 12-14 όπου αναφέρεται ότι: «τον άνθρωπο τον δημιουργήσαμε από την πεμπτουσία του πηλού, έπειτα τον τοποθετήσαμε ως μία σταγόνα σπέρματος, σε ένα μέρος ήρεμης ακινησίας, μετά μετατρέψαμε το σπέρμα σε θρόμβο πηγμένου αίματος και από αυτό τον θρόμβο δημιουργήσαμε έναν σβώλο εμβρύου. Στη συνέχεια από τον σβώλο φτιάξαμε κόκκαλα και ντύσαμε τα κόκκαλα με σάρκα και έτσι εξελίχθηκε από Εμάς ένα νέο πλάσμα».

⁸⁶ Για το πώς οι μεσαιωνικοί μουσουλμάνοι νομοθέτες εκμεταλλεύονταν το μοντέλο του Ιπποκράτη προς μεγαλύτερη εξασφάλιση των ανδρικών προνομίων βλ.: Musallam (1983) και Ahmed (1989).

Όπως έχουμε αναφέρει στην ενότητα 2.2.9., σήμερα οι πατριαρχικές ερμηνείες των ιερών κειμένων φυσικοποιούν και νομιμοποιούν τους έμφυλους καταμερισμούς των ρόλων βασισμένοι σε έναν βιολογικό ντετερμινισμό που υποστηρίζει ότι τα δύο φύλα έχουν δημιουργηθεί από τον Θεό με διαφορετική φύση, βιολογία, σώμα, συναισθήματα, ικανότητες και λειτουργίες και γι' αυτό τους αντιστοιχούν οι ανάλογοι ρόλοι. Με αυτό τον τρόπο, οι έμφυλες σχέσεις εξουσίας και ιεραρχήσεις φυσικοποιούνται, καθίστανται αναπόφευκτες ακόμα και θεϊκά δοσμένες, έτσι ώστε οι μορφές τους να ενσωματώνονται «φυσικά» στον πολιτισμό (Yanagisako & Delaney 1995, σ. 1).

Στη σύγχρονη εποχή, στις μουσουλμανικές χώρες το σύγχρονο βιοιατρικό μοντέλο για τη φύση της σύλληψης υπάρχει ταυτόχρονα με το μοντέλο που αναφέραμε.

3.1.2 Μία ιδεολογία των έμφυλων σχέσεων. Η Carol Delaney (1991) στην ανθρωπολογική μελέτη της σε ένα τουρκικό χωριό ισχυρίζεται ότι το εθνοβιολογικό μοντέλο της σύλληψης που εκφράζεται μέσα από τη μεταφορά του «σπόρου» και της «γης» από τους χωρικούς και που παραλληλίζεται με το θρησκευτικό μοντέλο της μονογένεσης καθιστά φυσικές τις συγγενικές και ιεραρχημένες έμφυλες αλλά και ευρύτερες κοινωνικές σχέσεις. Η Leela Dube (1997) μιλώντας για τις πατριαρχικές κοινωνίες στη Νότια Ασία επίσης υποστηρίζει ότι αυτή η μεταφορά εκλογικεύει και νομιμοποιεί τον έλεγχο της σεξουαλικότητας των γυναικών από τους άνδρες και αποκλείει τη γυναίκα από το δικαίωμα στη γη και στα παιδιά της. Επίσης σημειώνει ότι η συγκεκριμένη μεταφορά δεν υπάρχει μόνο στις μονοθεϊστικές κοινωνίες αλλά και στον Ινδουισμό (ό.π.). Οι Schepher-Hughes και Lock (1987, σ. 19), στα πλαίσια της ιατρικής ανθρωπολογίας και τις προσλήψεις και εννοιολογήσεις του σώματος, σημειώνουν ότι οι εθνοβιολογικές θεωρίες της αναπαραγωγής -τις οποίες οι ανθρωπολόγοι έχουν μελετήσει συστηματικά- αντανακλούν τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του εκάστοτε συγγενικού συστήματος. Αυτό σημαίνει σύμφωνα με τις ίδιες ερευνήτριες ότι -για παράδειγμα- σε μητρογραμμικές κοινωνίες, η λαϊκή θεωρία της αναπαραγωγής τονίζει τη γυναικεία συμβολή στη σύλληψη. Αντιθέτως, σε πατρογραμμικές κοινωνίες, υπογραμμίζεται η ανδρική συμβολή στην σύλληψη. Οι ίδιες ανθρωπολόγοι σημειώνουν επίσης ότι στις δυτικές κοινωνίες το σύστημα της αμφιπλευρικής συγγένειας έχει ρίζες στο βιολογικό μοντέλο του Γαληνού (129-199 μ.Χ.) και όχι στις πρόσφατες επιστημονικές αποδείξεις της βιοϊατρικής επιστήμης που έχουν ανακαλυφθεί μόλις εδώ και λίγα χρόνια (σ. 19). Ωστόσο, ακόμα και σε αυτό το μοντέλο της ίσης έμφυλης συμμετοχής στη σύλληψη, όπως υποστηρίζουν οι φεμινίστριες θεωρητικοί, αναπαράγονται τα πολιτισμικά στερεότυπα της θηλυκής, δυσκίνητης, παθητικής (Martin 1991) «Ωραίας Κοιμωμένης» (Schatten & Schatten 1983) και του αρσενικού, αρρενωπού, ενεργητικού και διεισδυτικού (Martin 1991).

Όπως θα παρατηρήσουμε στα παρακάτω εθνογραφικά δεδομένα, επιβεβαιώνεται ότι τα μοντέλα της σύλληψης που προβάλλουν τα υποκείμενα της έρευνάς μου, είτε πρόκειται για το μοντέλο του «σπόρου» και της «γης» είτε για το βιολογικό μοντέλο της σύγχρονης ιατρικής, αντανακλούν τη φυσικοποιημένη προτεραιότητα της ανδρικής γραμμής και των έμφυλων ιεραρχήσεων.

Η παρακάτω συνομιλία εκτυλίσσεται ανάμεσα σε τρεις γυναίκες οι οποίες μένουν στον Ελαιώνα: Η Bānū είναι μία Αφγανή αναλφάβητη μητέρα 48 ετών που μετανάστευσε και έμεινε στο Ιράν για περίπου εικοσιπέντε χρόνια. Έχει τρεις γιους και τρεις παντρεμένες κόρες, αλλά και εγγόνια. Οι δύο κόρες της βρίσκονται στην Αυστρία. Όμως οι γιοι της βρίσκονται σε τρεις διαφορετικές χώρες της Βόρειας Ευρώπης. Μένει στον Ελαιώνα εδώ και τέσσερα χρόνια μαζί με τον σύζυγο και μία έφηβη κόρη τους.

Η δεύτερη συνομιλήτρια είναι η Nasīn, μία Αφγανή 30 ετών, αναλφάβητη χήρα-μητέρα δύο ανήλικων παιδιών, γιου και κόρης. Η Nasīn μεγάλωσε στο Ιράν και μένει στον Ελαιώνα εδώ και δύο χρόνια.

Η τρίτη συνομιλήτρια είναι η Maryam, μία εικοσιεφτάχρονη Ιρανή, πρώην βοηθός νοσηλεύτρια, που μεταφέρθηκε πρόσφατα από μία αυτοδιαχειριζόμενη κατάληψη του κέντρου της Αθήνας στον Ελαιώνα. Είναι μαζί με τον Ιρανό σύντροφό της και μένουν στο ίδιο κόνεξ με την Bānū. Η Maryam έκανε έκτρωση όταν ακόμα έμενε μαζί με τον σύντροφό της στην Τουρκία επειδή δεν αισθάνονταν ότι ήταν ακόμα έτοιμοι οι δύο τους να προσφέρουν μία άνετη ζωή σε ένα παιδί.

Καθώς οι δύο Αφγανές μιλούσαν για το πόσο αγαπούν την πατρίδα τους ακόμα και αν δεν έχουν ζήσει εκεί αρκετά χρόνια, έλεγαν ότι έχουν «αφγανικό» αίμα. Ακούγοντας τη λέξη αίμα, βρήκα την ευκαιρία να ρωτήσω στη συνέχεια αν το αίμα παίζει ρόλο και στη γονεϊκότητα και η συζήτηση κύλησε με τον εξής τρόπο:

Nasīm: *Ναι, το αίμα των παιδιών είναι από τον πατέρα.*

Bānū: *Ναι είναι από τον πατέρα.*

Εγώ: *Τι παίρνει το παιδί από τη μητέρα;*

Nasīm: *Τίποτα!*

Bānū: *Τι παίρνει από τη μητέρα...; Από τη μητέρα μόνο το γάλα και τέλος (az mādar faqat hamī shīrī ké mīdeh, khalās) (γελά με πικρία).*

και συνεχίζει μετά από λίγο με σοβαρό ύφος:

Εντάξει, κάτι παίρνει και από τη μητέρα, αλλά όταν μιλάμε για τα παιδιά, το αίμα τους είναι από τον πατέρα. Το αίμα του παιδιού είναι το ίδιο με του πατέρα του.

Nasīm (χαμηλώνοντας τη φωνή της): *Εμείς οι Αφγανοί λέμε ότι όταν φυτεύεις στάρι στη γη λοιπόν, στάρι βγαίνει, έτσι; Η μητέρα δεν παίζει κανένα ρόλο (māder hīchkāreya). Η μητέρα είναι ένα (κομμάτι) γης (Mādar yak zamīne). Ο πατέρας φυτεύει τον σπόρο (tokhm) του*

(*pedar tokhme khodsha mīkkārē*). Ο σπόρος είναι απ' τη δική του ράχη (*posht*). Βγάζεις το στάρι, το θερίζεις και η γη παραμένει άδεια, μέσα της δεν υπάρχει τίποτα. Η γη δεν είναι τίποτα.

Bānū: *Ναι. Θερίζεις τη γη και μένει η άδεια γη.*

Nasīm: *Το βασικό είναι ο ίδιος ο πατέρας (asle karī hamūn pedare).*

Maryam: *Δεν είναι 23 χρωμοσώματα από τη μητέρα και 23 χρωμοσώματα από τον πατέρα; Η φύση (tabī'at) έχει κάνει έτσι τους ανθρώπους, ο άνδρας να δώσει (bedé) σπέρμα (esperm), η γυναίκα το παίρνει και στη μήτρα της με το ωάριο (tokhmak) που έχει (dārē) φτιάχνεται ένα παιδί.*

Bānū: *Εντάξει, ναι έχουν....*

Nasīm: *Εντάξει, ναι σωστό είναι και αυτό...πάλι όμως ο πατέρας είναι ο βασικός (pedar asle karīe).*

Η Bānū αντιλαμβανόμενη την έκπληξη της Maryam γυρίζει προς τη Nasīm και επιβεβαιώνοντας τη Maryam λέει: *Ναι. Αλλά και πάλι αν δεν υπάρχουν και ο πατέρας και η μητέρα δε θα δημιουργηθεί το παιδί. Άνδρας και γυναίκα και οι δύο μαζί με το θέλημα του Θεού (agar khodā bekhād) κάνουν παιδί.*

Nasīm: *Ναι, άλλωστε η μητέρα δίνει το γάλα. Λέμε: Μπράβο στο γάλα που ήπιες. (āfarīn bé shīrī ké khordī).*

Bānū (προς εμένα και επιβεβαιώνοντας την Nasīm): *Εμείς πάλι έτσι πιστεύουμε. Αλλά και εκτός από αυτό, κοίτα, ο πατέρας είναι άνδρας, είναι για έξω, για δουλειά. Η μάνα είναι που δίνει ανατροφή στα παιδιά.*

Επικεντρωμένη πρώτα στις Αφγανές μητέρες, παρατηρώ ότι ο τρόπος έκφρασης της διαδικασίας της τεκνοποίησης για την οποία μιλούν οι Αφγανές μητέρες υπογραμμίζει τη δεδομένη «φυσική» (θεικά δοσμένη) γονεϊκή σχέση ως μία αμετάβλητη σχέση με τα τέκνα. Η δε πατρότητα συμβολίζεται μέσα από σωματικές ουσίες, δηλαδή το αίμα και τη μεταφορά του «σπόρου». Η λέξη *tokhm* στα Φαρσί έχει πολλά νοήματα, μερικά από τα οποία -εκτός από τον σπόρο με την βοτανολογική έννοια- είναι: ο γαμέτης, το σπέρμα, ο όρχις, η ρίζα, η/ο απόγονος και η καταγωγή, τα οποία στα πλαίσια της αναπαραγωγικής διαδικασίας, με πολλαπλό τρόπο δηλώνουν την έμφαση στην πατρογραμμική καταγωγή (*Nasab e pedarī*) όπως το τονίζουν και οι δύο Αφγανές μητέρες. Η γυναίκα είναι η γη (*zamīn*), ο αγρός (*keshtzār*) στον οποίο αναπτύσσεται ο σπόρος. Τα δεδομένα μου

αναδεικνύουν ότι πρώτον, για τις Αφγανές μητέρες ο δημιουργός των τέκνων δεν είναι ο άνδρας αλλά ο Θεός. Δεύτερον μέσα από αυτή την μεταφορά προσπαθούν να τονίζουν την πατρογραμμικότητα της συγγένειας.

Η θεωρία των δύο Αφγανών συνομιλητριών για τη σύλληψη, δε σημαίνει ότι δε γνωρίζουν για τον ρόλο των σπερματοζωαρίων και των ωαρίων στην τεκνοποίηση. Μολονότι αναγνωρίζουν ότι χωρίς τη συμμετοχή της μητέρας δε μπορεί να δημιουργηθεί ένα παιδί, δε θεωρούν ότι το βιολογικό-επιστημονικό μοντέλο το οποίο προβάλλει η μορφωμένη Ιρανή Maryam παίζει ρόλο στην καταγωγή του παιδιού ή ότι τα ωάρια (*tokhmak*) αποτελούν την ουσία της μητρότητας που εντάσσει τα παιδιά στην γραμμική καταγωγή της μητέρας.

Το μοντέλο του «σπόρου» και της «γης» στο οποίο αναφέρονται οι δικές μου Αφγανές συνομιλήτριες αντικατοπτρίζει τη μείωση του ρόλου της γυναίκας στην αναπαραγωγική διαδικασία δίνοντας έμφαση ταυτόχρονα στην πατροπλευρική συγγένεια. Με άλλα λόγια, η μητρική καταγωγή (*nasabe mādarī*) υπολείπεται της πατρικής καταγωγής (*nasabe pedarī*).

Αυτό σημαίνει, όπως το τονίζουν οι Αφγανές μητέρες στον Ελαιώνα, ότι σε περίπτωση θανάτου του πατέρα ανήλικων και ανύπαντρων παιδιών, τα τέκνα θα είναι υπό την επιμέλεια των πατρογραμμικών συγγενών. Μερικές χήρες Αφγανές μητέρες αναφέρουν ότι οι οικογένειες των συζύγων τους ήθελαν να τις παντρέψουν με τον αδελφό του εκλιπόντος συζύγου ή με άλλο αρσενικό μέλος του συγγενικού δικτύου ώστε τα παιδιά να παραμείνουν στο εσωτερικό της πατρογραμμικής ομάδας⁸⁷. Αν οι ίδιες ήθελαν να παντρευτούν κάποιον άλλον, έπρεπε να αφήσουν τα παιδιά στην οικογένεια τους εκλιπόντος. Η πατρογραμμικοί συγγενείς θα ήταν υπεύθυνοι για να αποφασίσουν για το μέλλον των παιδιών της χήρας. Η αναφορά των συνομιλητριών μου στη ράχη σημαίνει ότι η πατρογραμμική καταγωγή είναι, όπως και το σύμβολό της -ράχη (*posht/kamar*)- κάθετη (γραμμή), συνεχής και με διάρκεια στο χρόνο (Fortier 2007, σ. 27-28).

Η Narges, μία από τις Αφγανές συνομιλήτριές μου συμβούλεψε τη μητέρα της στο Αφγανιστάν (σε συνομιλία που είχαν στο τηλέφωνο μπροστά μου) να παντρέψει την «κακότυχη» χήρα νύφη τους (γυναίκα του αδελφού της ο οποίος είχε πεθάνει σε βομβιστική επίθεση στην Καμπούλ) με τον μικρότερο αδελφό της. Όταν τη ρώτησα τον

⁸⁷ Levirate (γάμος με την χήρα του αδελφού) στο οποίο έχω αναφερθεί στην ενότητα 2.2.8.

λόγο, μου είπε ότι η νύφη τους είναι καλή γυναίκα και έτσι δε θα αναγκαστεί να χωριστεί από τα παιδιά της συνάπτοντας γάμο με ξένο άνδρα που δε θα είναι διατεθειμένος να δεχτεί τα παιδιά της. *«Καλύτερα να μην πέσουν στα χέρια ενός πατριού. Ποιος άνδρας θέλει τους σπόρους άλλου άνδρα»;* Αν ξαναπαντρευτεί η χήρα, πρέπει να αποχωριστεί τα παιδιά της αφήνοντάς τα στην οικογένεια του πατέρα τους.

Η Nasīm παρότι η ίδια υποστηρίζει το μοντέλο του «σπόρου» και της «γης» φαίνεται πώς επικαλέστηκε την αρχή της πατρογραμμικότητας με διαφορετικό τρόπο και για έναν συγκεκριμένο σκοπό: τη διάσωση της συζυγικής περιουσίας από τους συγγενείς του θανόντα άνδρα της. Όταν πέθανε ο σύζυγός της, δεχόταν απειλές από τους αδελφούς του για να τους δώσει μερίδιο από ό,τι άφησε ο άνδρας της ως κληρονομιά. Εκείνη δεν το δέχτηκε, πήρε τα παιδιά κρυφά και έφυγε για την Τουρκία. *«Αυτά που είχαν μείνει από τον άνδρα μου ήταν μόνο για τα ορφανά του παιδιά, όχι για τους μαντράχαλους τους αδελφούς του, που μόλις πέθανε αυτός νόμιζαν ότι βρήκαν τζάμπα λεφτά... Ευτυχώς, τα χρυσά που μου είχε αγοράσει ο άνδρας μου τα είχα κρυμμένα για να μη μου τα πάρουν. Για τα έπιπλα στο σπίτι βρήκα με τη βοήθεια μιας Ιρανής έναν αγοραστή που ήρθε ένα βράδυ και τα αγόρασε όλα. Με αυτά που άφησε ο άνδρας μου μπορέσαμε να πληρώσαμε το ταξίδι και να φύγουμε».* Στη μεταφορά του «σπόρου» και της «γης» που υποστηρίζει η ίδια υπονοείται ότι η κληρονομιά του άνδρα της ανήκει μόνο στα παιδιά του, στους σπόρους του και όχι στα αδέρφια του θανόντος. Σύμφωνα με την ίδια μεταφορά, τα παιδιά θα ανήκαν στην οικογένεια του εκλιπόντα άνδρα της, πράγμα το οποίο εκείνη αγνόησε.

Επίσης, οι συνομιλήτριές μου υπογραμμίζουν ότι σε περίπτωση χωρισμού, ο άνδρας είναι αυτός που παίρνει την επιμέλεια των παιδιών. Αυτός που δίνει τον «σπόρο» είναι αυτός του οποίου η καταγωγή φέρει βαρύτητα, αυτός που έχει δικαίωμα να διεκδικήσει τα παιδιά. Με αυτό τον τρόπο, φαίνεται πως συσχετίζουν το δικαίωμα στα παιδιά με τη θεωρία τους για την τεκνοποίηση. *« Δε χώρισα γιατί θα μου έπαιρναν τα παιδιά. Αφού αυτά είναι των άλλων (māle dīgarāne), δικός τους σπόρος είναι (az tokhmeshān ast), της οικογένειας του άνδρα μου»* έλεγε η Ra'nā όπως και μερικές άλλες Αφγανές όταν μου αφηγούνταν τις ιστορίες τους. Το māle σημαίνει «το ανήκειν» και εκφράζει εδώ το ανήκειν των τέκνων στην οικογένεια του άνδρα.

Ο «σπόρος» παραπέμπει επίσης στο πατρικό αίμα και το πατροπλευρικό όνομα:

« Εκεί (στο Αφγανιστάν) δε συστήνουν ένα παιδί με το όνομα της μάνας ακόμα και αν ο πατέρας του παιδιού αυτού έχει πεθάνει και το παιδί ζει με τη μάνα του. Δε λένε ότι είναι το παιδί της *Setāré* για παράδειγμα, αλλά λένε είναι το παιδί του *Karīm*. Είναι το όνομα και το επίθετο του πατέρα που θα τους μείνει. Εκεί λένε ότι είναι ντροπή να πεις το όνομα της γυναίκας. Αν θέλουν να φωνάζουν μία γυναίκα, τη φωνάζουν με το όνομα του γιου. Δε μπορείς να φωνάζεις ένα παιδί με το όνομα της μάνας γιατί θα πρέπει να το πεις με τέτοιο τρόπο ώστε να φανεί ποιανού σπόρου (*tokhm*) είναι, από ποιο αίμα είναι, ποιος είναι ο πατέρας ο παππούς. Ακόμα και εδώ όταν ρωτάνε ποιανού παιδιά είναι τα κορίτσια, αναγκαστικά θα πρέπει να αναφέρουμε το όνομα του πατέρα τους, στο σχολείο και σε άλλα μέρη τους φωνάζουν με αυτό το όνομα».

Η σημασία του πατρικού «σπόρου» επιβεβαιώνεται και στην εθνογραφία της Nancy Tapper (1991) στο Αφγανιστάν. Η Nancy Tapper παρατηρεί ότι ο ρόλος των ανδρών έχει σχέση με το σπέρμα, σπόρο του παιδιού και τη μεταβίβαση της ταυτότητας μέσα από το αίμα του πατέρα (σ. 55). Αυτό ακριβώς επιβεβαιώνεται και στα λόγια της συνομιλήτριάς μου, η οποία χώρισε με δική της πρωτοβουλία τον άνδρα της στην Ελλάδα και μεγαλώνει μόνη της τα παιδιά της.

Είχα παρατηρήσει ότι στον Ελαιώνα συχνά οι Αφγανές μητέρες αποκαλούνταν από γειτόνισσες/γείτονες με το όνομα των παιδιών τους που βρίσκονταν στο καμπ. Όσες μητέρες δεν είχαν γιους ή έμεναν μόνο με τις κόρες τους στον Ελαιώνα αποκαλούνταν με το όνομα των κορών τους. «...η μητέρα της *Zahrā* και της *Zohré*...». Ενώ μέσα στο κόνεξ ο πατέρας για παράδειγμα τη φωνάζει με το όνομα του μεγαλύτερου γιου. Οι απόψεις για αυτό το ζήτημα διέφεραν. Κάποιες μητέρες έλεγαν ότι το να φωνάζεις μια γυναίκα σε δημόσιο χώρο με το όνομα των παιδιών δείχνει τον σεβασμό προς αυτή την γυναίκα. Δείχνει ότι είναι μητέρα. Αυτό υπονοεί την ελεγχόμενη σεξουαλικότητα της γυναίκας καθώς βρίσκεται εντός γάμου και τονίζει τη σημασία της τεκνοποίησης για τη γυναίκα και συνεπώς τη θέση της στην οικογένεια του συζύγου και στην ευρύτερη κοινωνία. Ωστόσο, όπως υπονοεί η *Setāré*, μόνο μέσω ενός άνδρα επικυρώνεται η υπόστασή της γυναίκας στην κοινωνία είτε μέσω του πατέρα, είτε μέσω του συζύγου. Δηλαδή, ένα γυναικείο όνομα δε μπορεί από μόνο του να λέει κάτι, να υποδεικνύει κάποια θέση για την κάτοχό του και αν λεχθεί επιφέρει ντροπή.

Επιστρέφοντας στο πρώτο απόσπασμα των τριών γυναικών, η Ιρανή Maryam, η οποία έχει σπουδάσει νοσηλευτική, προβάλλει ως μοντέλο σύλληψης το βιοιατρικό ως αντίλογο στο μοντέλο που εκφράζουν οι δύο Αφγανές. Παρόλα αυτά δε μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι το γεγονός της ίσης συμμετοχής των χρωμοσωμάτων για την οποία μιλά η Ιρανή συνομιλήτριά μου υπονοεί και την έμφυλη ισότητα, αφού και πάλι η Maryam τη συνδέει με έναν φυσικό ρόλο, αυτόν του άνδρα που «δίνει» σπέρμα και τη γυναίκα που το «παίρνει». Άλλωστε όπως αναφέραμε και πριν βασισμένοι στις φεμινίστριες μελετήτριες, ακόμα και στη Δύση, την κοιτίδα των πρόσφατων ιατρικών ανακαλύψεων, τα πατριαρχικά στερεότυπα ουδέποτε καταργήθηκαν. Για τη Maryam απλώς η σύλληψη δεν είναι θεϊκά δοσμένη αλλά ενυπάρχει στη φύση. Με άλλα λόγια, οι έμφυλοι ρόλοι δεν καθορίζονται από τον Θεό όπως παρατηρείται στην αντίληψη των Αφγανών μητέρων, αλλά είναι καθορισμένοι από τη φύση.

Η ίδια, όπως όλες οι Ιρανές συνομιλήτρίες μου, δηλώνει εναντίον της ισλαμικής θρησκείας και χαρακτηρίζει την αντίληψη των Αφγανών συνομιλητριών θρησκευτική (*mazhabī*), παραδοσιακή (*sonnatī*) και οπισθοδρομική (*'aqab oftādē*). Σε μία μελέτη στην Αγγλία για την ιρανική διασπορά ο Reza Gholami (2015) στην προσπάθειά του να καταλάβει γιατί οι Ιρανές/οί προβάλλουν μία μη-ισλαμική ταυτότητα παρόλο που είναι μουσουλμάνες/οι, παρατηρεί ότι για αυτές/ούς το γεγονός της ισλαμικής επανάστασης αλλά και το ισλαμικό καθεστώς είναι η αιτία αφενός της διάλυσης του κόσμου στον οποίον ζούσαν και αφετέρου της μετανάστευσής τους. Εξάλλου, γι' αυτό τον λόγο αποστασιοποιούνται από καθετί που θεωρούν ισλαμικό προβάλλοντας το αρχαίο ένδοξο και αυτοκρατορικό παρελθόν της «Περσίας» (ό.π.). Οι δικές μου Ιρανές συνομιλήτριες επίσης δηλώνουν αντικαθεστωτικές⁸⁸ και πολέμιες του Ισλάμ. Υπογραμμίζουν με ένταση πολιτισμικά σύμβολα που συνδέονται με την προ-ισλαμική εποχή του Ιράν, όπως η Άρια φυλή που θεωρείται προγονική των «αυθεντικών» Ιρανών. Επίσης, θαυμάζουν την προ-ισλαμική θρησκεία του Ζωροαστρισμού, ενώ έχουν δώσει ονόματα αρχαίων περσικών θεοτήτων στα παιδιά τους. Συνεπώς, δεν είναι ο Θεός του Ισλάμ αυτός που δημιούργησε την τάξη στον κόσμο για τη Maryam και για τις άλλες συνομιλήτρίες μου αλλά οι επιστημονικές «αλήθειες» που επεξηγούν τα πάντα για τη φύση και για τον κόσμο.

⁸⁸ Αυτό είναι και το στοιχείο πάνω στην οποία βασίζουν το δικαίωμά τους στο άσυλο ως άτομα, των οποίων οι ζωές κινδυνεύουν από το καθεστώς.

Σε μία άλλη συνάντηση η Maryam έλεγε ότι θα ήθελε με τον σύντροφό της να κάνει δύο παιδιά, μία κόρη και έναν γιο. Θεωρεί ότι η κόρες έχουν οικείες σχέσεις με τις μητέρες, όπως ήταν η σχέση της με τη δική της μητέρα. Τόνιζε επίσης ότι αν το πρώτο παιδί της βγει κορίτσι «...δε θα το ρισκάρω και θα πάω σε γυναικολόγο για να με βοηθήσει να κάνω δεύτερο παιδί οπωσδήποτε έναν γιο...» εννοώντας τις τεχνικές υποβοηθούμενης αναπαραγωγής. Όταν τη ρώτησα τι σημασία έχει για εκείνη το να κάνει γιο, είπε ότι η καταγωγή συνεχίζεται και μένει ζωντανή με τους γιους καθώς εκείνοι κρατούν το όνομα της οικογένειας. Με το όνομα η συνομιλήτριά μου εννοεί το οικογενειακό επίθετο, το οποίο όπως έχουμε αναφέρει, κατεξοχήν μεταβιβάζεται από τη γραμμή του άνδρα. Εδώ παρατηρώ ότι «τα δικά της χρωμοσώματα» αποσιωπώνται και δεν παίζουν κάποιο ρόλο.

Η Marzyé, Ιρανή μητέρα ενός παιδιού, κάτοικος του Ελαιώνα η οποία είχε σπουδάσει νομική στο Ιράν λέει:

«Είναι πολύ σημαντικό να δουλεύει ο πατέρας και να φέρνει λεφτά στο σπίτι. Αν και γυναίκες και άνδρες κάνουν όλες τις δουλειές σήμερα και δεν είναι τα πράγματα όπως παλιά, το θεμέλιο και η ρίζα (rīshé) της οικογένειας είναι ο πατέρας. Ο πατέρας είναι και το πρότυπο για όλα τα μέλη της οικογένειας. Αν καπνίζει, για παράδειγμα, δε μπορεί να πει στον γιο του να μην καπνίζει. Και η μητέρα είναι παράδειγμα αλλά ο πατέρας είναι παράδειγμα προς μίμηση για όλους. Εκείνος παίρνει τις αποφάσεις, όχι η μητέρα. Η μητέρα φέρεται συναισθηματικά ενώ εκείνος δρα βασισμένος στη λογική ('aql)».

Στην αντίληψη της μορφωμένης Marzyé, παρόλο που δηλώνει κάθετα αντίθετη με τη θρησκεία του Ισλάμ, ο πατέρας είναι η ρίζα και από εκείνον φτιάχνονται τα θεμέλια της οικογένειας που του δίνουν και τον πρωταρχικό ρόλο του αρχηγού.

Συνεπώς, δε μπορούμε να βασιστούμε μόνο στο μοντέλο που παρουσιάζουν οι άνθρωποι για τη σύλληψη για να οδηγηθούμε σε συμπεράσματα για το μοντέλο της συγγένειας, καθώς πίσω από το μοντέλο της ίσης συμμετοχής των βιογενετικών ουσιών για το οποίο μιλούν οι Ιρανές υπάρχουν και πάλι οι ιεραρχημένοι, καθορισμένοι ρόλοι που, παρεμπιπτόντως, οι ίδιες θεωρούν ως μη θρησκευτικής προέλευσης.

Η μεταφορά του «σπόρου» και της «γης» παρατηρήθηκε επίσης ανάμεσα στις Ιρανές συνομιλήτριές μου, με τη διαφορά ότι εκείνες θεωρούν ότι η φύση έχει ρυθμίσει έτσι τα πράγματα και όχι ο Θεός.

Η Sārā, μία συνομιλήτριά μου που έφυγε από το Ιράν το 1979, όταν έγινε η ισλαμική επανάσταση, σπούδασε, ζει και εργάζεται στην Ελλάδα και ως Ελληνίδα πλέον υπήκοος και ενταγμένη στην κοινωνία λέει:

«Το παιδί είναι το θαύμα της φύσης. Η φύση σου δίνει μία σημαντική θέση: Η μάνα με κεφαλαίο Μ (μου το λέει στα ελληνικά). Εσύ το κάνεις. Από σένα γεννιέται. Από κανέναν άλλον. Ο άνδρας δεν αντέχει τον πόνο. Η φύση τον έφτιαξε έτσι και επέλεξε ώστε αυτός να ρίχνει μία σταγόνα, κατά τα άλλα η μάνα είναι αυτή που ρυθμίζει όλα τα υπόλοιπα. Το μεγαλώνει, το ανατρέφει. Ο άνδρας δε το αντέχει. Η φύση έκανε τον άνδρα να φυτεύει τον σπόρο του, να δίνει το σπέρμα. Αυτός δεν ασχολείται μετά. Εμείς είμαστε η γη, έχουμε τη μήτρα, έχουμε ένα ωάριο τον μήνα, ο σπόρος μετά κάνει ρίζα στη γη. Το αίμα σου γίνεται σαν φαγητό για το παιδί και γι' αυτό πρέπει να προσέχεις τι τρως. Παίρνει από σένα οξυγόνο, τα συναισθήματά σου, τη χαρά σου, τη λύπη σου. Η γυναίκα ξέρει τον ρόλο της απ' τη φύση της».

Για τη Sārā ο άνθρωπος δεν είναι δημιούργημα του Θεού αλλά της φύσης. Οι ιεραρχημένοι έμφυλοι ρόλοι φαίνεται ότι είναι ήδη καθορισμένοι από τη φύση και αμετάβλητοι. Η μητρότητα όμως είναι επίσης σημαντική και δυναμική καθώς συγκροτείται μέσα από τον πόνο, τη θρέψη, την αναπνοή και το συναίσθημα.

Αυτό που παρατηρούμε είναι ότι το μοντέλο του «σπόρου» και της «γης» για την Ιρανή συνομιλήτριά μου δε θεωρείται θρησκευτικό μοντέλο και δεν έχει ρίζες στη θρησκεία. Τα μοντέλα της τεκνοποίησης, είτε το καθορισμένο από τον Θεό είτε το καθορισμένο από τη φύση, ενέχουν την πατριαρχία.

3.2 Μητέρα σημαίνει αγάπη, αυτοθυσία, ανατροφή

Σύμφωνα με τις Edwards & Strathern (2000) η συγγένεια αναδύεται από ένα φάσμα ετερογενών στοιχείων με τρόπο που τελικά θολώνει τα όρια του βιολογικού και του κοινωνικού. Στα λεγόμενα μερικών Αφγανών και Ιρανών που συμμετείχαν στην έρευνα παρατηρώ μία ανύψωση της μητροπλευρικής σύνδεσης με τα τέκνα που κατασκευάζεται μέσα από τον συνδυασμό ετερογενών στοιχείων. Η κυοφορία, η γέννηση, το μητρικό αίμα δεν δημιουργούν για αυτές σχέσεις μητρότητας με βιολογικούς όρους. Για αυτές, η μητρότητα είναι σχέση αγάπης που κατασκευάζεται με όρους θυσίας και ανατροφής στις

διαδικασίες της κυοφορίας, του τοκετού, του θηλασμού και κατά τη διάρκεια της περιόδου που οι μητέρες μεγαλώνουν τα παιδιά. Από αυτή την άποψη, με βάση τις αφηγήσεις και τις καθημερινές πρακτικές των συνομιλητριών μου, η μητρότητα στο Ιράν και το Αφγανιστάν έχει κοινά σημεία με τη μητρότητα στην Ελλάδα, καθώς όπως αναφέρει η Παναγιώτα-Τούλινα Δεμέλη (2013) στην εθνογραφική της μελέτη στις γυναικείες φυλακές του Κορυδαλλού, «η μητρότητα για τις γυναίκες μεταφράζεται σε μία πολιτισμικά καθορισμένη σειρά από υποχρεώσεις, συμπεριφορές και συναισθήματα που οφείλουν να επιτελέσουν μετά την τεκνοποίηση και σε σχέση με το παιδί». Η Δεμέλη συνεχίζει λέγοντας ότι η συμβίωση μίας μητέρας με τα παιδιά στον οικιακό χώρο είναι δεδομένη καθώς πηγάζει από την κοινωνικά αναμενόμενη ευθύνη της μητέρας να φροντίζει, να ταΐζει, να μιλάει με τα παιδιά εκπαιδευοντάς τα, να μεριμνά για την υγεία και την ασφάλειά τους, να τα αγαπά και να επιτελεί όλα τα παραπάνω με αυτοθυσία. (σ. 261).

3.2.1 Η μητρική αγάπη. «...Από τη στιγμή που μένεις έγκυος και αυτό μεγαλώνει μέσα σου και ύστερα το παιδί σου πέφτει στο πάτωμα (το γεννάς) αρχίζει να χτυπά η καρδιά (qalb) σου για αυτό. Ανάβει ένα φως μέσα σου. Αυτή είναι η μητρική αγάπη (mehr e mādarī)...μέρα με τη μέρα όπως μεγαλώνει όλο και πιο πολύ το αγαπάς.»

Bānū, Αφγανή μητέρα

«Όταν γεννιέται το παιδί ο πατέρας μόλις το δει τότε αισθάνεται την αγάπη (mohabbat) για το μωρό αλλά η μητέρα πριν γεννήσει, όταν είναι ακόμα έγκυος αισθάνεται την αγάπη (eshq). Όσο μεγαλώνει το παιδί σου στη κοιλιά σου αρχίζεις και εσύ να το αγαπάς όλο και περισσότερο και όταν γεννιέται λες και το γνωρίζεις ήδη...το αίμα σου σαν φαγητό είναι, γι' αυτό και πρέπει να τρως καλά αλλά και να μη στεναχωριέσαι γιατί το παιδί τα εισπράττει όλα και τη στεναχώρια και τη χαρά».

Setāré, Αφγανή χωρισμένη μητέρα

«Εμείς οι Ιρανοί λέμε ότι ρέει το αίμα του πατέρα στο σώμα του παιδιού.....όμως αυτό που εμένα με συνδέει με τα παιδιά μου ως μάνα είναι η αγάπη (eshq) μου για αυτά. Αυτό που τους κάνει παιδιά μου είναι η αγάπη (eshq). Επειδή τους γέννησα εγώ, εννέα μήνες κοπίασα, μέσ' την κοιλιά μου ό,τι αισθάνθηκα, αισθάνθηκα μαζί μου. Προσπαθούσα να

μην θυμώνω (*khūnam o kasīf nakonam/ να μη λερώνω το αίμα μου*) με τις βλακείες της πεθεράς μου και να μην τσακώνομαι με τον άνδρα μου για να μη στεναχωριέται το παιδί στην κοιλιά μου αλλά δεν τα κατάφερα και πολύ... Εννοείται ότι είναι παιδιά μου και τα αγαπώ (*dūsteshūn dāram*). Είναι μέρος μου (*joz ī az man hastand*). Ό,τι και αν γίνει, η καρδιά μου χτυπά για αυτά (*qalbam barāshūn mītaré*)».

Možgān, Ιρανή χωρισμένη μητέρα

Η στοργική αγάπη και τρυφερότητα στα Φαρσί εκφράζονται με συνώνυμες λέξεις όπως *eshq, mehr* και *mohabbat*.

Η εγκυμοσύνη σηματοδοτεί για τις συνομιλήτριές μου το έναυσμα για την εκδήλωση της μητρικής αγάπης. Η κυοφορία και ο τοκετός γίνονται αντιληπτά ως έργα των οποίων η επίτευξη χρειάζεται μεγάλη σωματική και πνευματική προσπάθεια και αποτελούν γεγονότα και διαδικασίες που συνδέουν τη μητέρα με το παιδί και καθιστούν το παιδί μέρος της οντότητάς της και του «είναι» της. Η σχέση η οποία φτιάχνεται ως αποτέλεσμα αυτής της προσπάθειας συνιστά μία έντονη συναισθηματική σχέση, τη σχέση αγάπης, η έδρα της οποίας, όπως όλων των ανθρώπινων συναισθημάτων, βρίσκεται μεταφορικά στην καρδιά που συμβολίζει το εσωτερικό μέρος και την ουσία του εαυτού (Good 1977). Η καρδιά (*qalb* η οποία είναι αραβικής ρίζας/*del* στα Φαρσί) επίσης αναφέρεται και ως έδρα της υπομονής (*sabr*) και της συμπόνοιας (*delsūzī*) (Sharifian 2008), δύο χαρακτηριστικά που συνδέονται ειδικά με το πρόσωπο της μητέρας.

Από τα παραπάνω αποσπάσματα αναδεικνύεται ότι οι μητέρες προσπαθούν να τονίζουν το βάθος και τη μοναδικότητα της μητρικής αγάπης σε αντιπαράθεση με την πατρική αγάπη. Καταρχάς, η συναισθηματική αυτή σχέση εγκαθιδρύεται εννέα μήνες νωρίτερα από την πατρική αγάπη και συνεπώς έχει μεγαλύτερο βάθος χρόνου. Δεύτερον, οι μητέρες αντιλαμβάνονται άμεσα και απευθείας στην καρδιά τους την αγάπη μόλις συλλαμβάνουν, ενώ στους πατέρες η βίωση του συναισθήματος συμβαίνει έμμεσα με τη διαμεσολάβηση του ματιού και του βλέμματος. Στον περσο-ισλαμικό πολιτισμό θεωρείται ότι η καρδιά «βλέπει» πράγματα που δε μπορεί να αντιληφθεί το μάτι (*cheshm* ή *chashm*) και από αυτή την άποψη θα μπορούσαμε να πούμε ότι η μητρική αγάπη για τις συνομιλήτριές μου είναι μία πιο «αυθεντική» αγάπη, καθώς η καρδιά τους με άμεσο τρόπο την αισθάνεται στην ολότητά της.

Αν και το αίμα σηματοδοτεί την αμφιπλευρική συγγένεια, είναι δεδομένο ότι το πατρικό αίμα έχει μεγαλύτερη βαρύτητα σε σύγκριση με το μητρικό. Όπως έχουμε αναφέρει και στην ενότητα 2.2.6., στις εθνογραφίες του Ιράν και του Αφγανιστάν, το πατρογραμμικό αίμα ιδίως συνδέεται με την έννοια της καταγωγής (*nasab*), τον ανδρικό ρόλο στη γονιμότητα, τη μεταβίβαση της ταυτότητας και της πολιτικής εξουσίας. Οι σημασίες του ανδρικού αίματος και η αναγεννητική ιδιότητά του κατασκευάζονται από κυρίαρχους λόγους του κράτους και θρησκευτικών κύκλων παράλληλα με την απόρριψη της σημασίας του αίματος της μήτρας της γυναίκας και χαρακτηρίζοντας το τελευταίο ως μιαρό και συνδεδεμένο με πολλά ταμπού (Shalinsky 1986, Torab 2006, σ. 158). Για τις συνομιλήτριές μου αντιθέτως, το μητρικό αίμα μαζί με το μητρικό γάλα όχι μόνο αποτελούν σημαντικές τροφές, αλλά μέσω αυτών εισχωρούν τα συναισθήματα (όπως η αγάπη, ο θυμός, η χαρά και η στεναχώρια).

Στη μελέτη της σχετικά με τις Νέες Τεχνολογίες της Αναπαραγωγής στην Αγγλία η Edwards ([1993] 1999a) αναφέρει ότι η τροφές που καταναλώνει η έγκυος γυναίκα αλλά και τα συναισθήματά της μεταφέρονται στο έμβρυο μέσα από τη διαμεσολάβηση του πλακούντα. Υπό αυτή την αντίληψη, οι συνομιλήτριές της λένε ότι παιδιά που στο μέλλον θα δημιουργηθούν στα εργαστήρια (*cloning*) μην έχοντας εκτεθεί σε μητρικά συναισθήματα δε θα έχουν αναπτυγμένες σχέσεις με τις μητέρες τους (σ. 78-79). Ανάμεσα στις δικές μου συνομιλήτριες δεν υπήρχε κάποια αναφορά ή ανάλυση εκ μέρους τους για τον πλακούντα (*joft*) και τον ρόλο του. Για αυτές τα μητρικά συναισθήματα και ειδικά η μητρική αγάπη ως καταστατική αρχή της μητρότητας μεταφέρονται με το μητρικό αίμα όπως μεταφέρονται και οι θρεπτικές ουσίες.

Οι συνομιλήτριές μου μιλούν για σχέσεις μητέρας-τέκνου που όπως λέει η Τουντασάκη (2015, σ. 247) δε νοηματοδοτούνται στη βάση της βιογενετικής κληρονομικότητας αλλά ως μία κατασκευασμένη βιολογική σύνδεση. Στη δική μας περίπτωση η σύνδεση αυτή γίνεται μέσα από ουσίες (τροφή, αίμα, γάλα), αλλά και συναισθήματα που μεταφέρονται από το αίμα και το γάλα.

*«...η μάνα είναι αυτή που δίνει αγάπη στο παιδί. Η μητρική αγάπη σημαίνει τρυφερότητα (*mohabbat*), ζεστή αγκαλιά (*āghūshe garm*) την οποία τη στερούν κάποιες μανάδες από τα παιδιά τους. Εκείνο το πρώτο άγγιγμα την πρώτη φορά που θηλάξεις και σε κοιτά στα μάτια. Με το κοίταγμα επικοινωνείς μαζί του. Του δίνεις την ουσία της ύπαρξής*

σου (*shīré ye jūn-eto behesh mīdī*). Έτσι το παιδί γίνεται εξαρτημένο (*vābasté*) από τη μάνα και εσύ *delbasté* (δεμένη) με το παιδί. Όταν βρίσκεται στην κοιλιά μου παίρνει από μένα οξυγόνο και αναπνοή, τρέφεται από το αίμα μου, παίρνει ζωή από μένα (*az khūne man jūn mīgīre*). Παίρνει τρυφερότητα όταν η μητέρα βάζει το χέρι της στην κοιλιά της και το χαϊδεύει και του μιλά. Το παιδί καταλαβαίνει και ας είναι στην κοιλιά της».

Elhām, Ιρανή χωρισμένη μητέρα

Το αίμα και το γάλα εκτός από την τροφή και τα συναισθήματα μεταφέρουν και την ουσία της ύπαρξης της μητέρας (*shīreye jūn/jān*) στο τέκνο της. Η λέξη *shīré* (ουσία/απόσταγμα/εκχύλισμα) συνδέεται με τη γενική πρόθεση (preposition) *ye* στη λέξη *jūn/jān* (δύναμη με την οποία ζει ο άνθρωπος, ψυχή, ύπαρξη). Συνεπώς, η μητέρα μεταφέροντας μία σωματική ουσία όχι μόνο τρέφει το παιδί στο εμβρυακό στάδιο αλλά του δίνει και μέρος της ψυχής και της ύπαρξής της και συνεπώς το τέκνο γι' αυτήν είναι μέρος του εαυτού της.

Από το *vābasté* προέρχεται και η λέξη *vābastegī* (εξάρτηση). Οι σχέσεις *vābastegī* του παιδιού προς τη μητέρα προϋποθέτουν όλες τις πρακτικές που αναφέρει η συνομιλήτριά μου. Πρόκειται για πρακτικές που θεωρούνται απαραίτητες για την κάλυψη των αναγκών του παιδιού και οι οποίες καθιστούν εν τέλει το παιδί συναισθηματικά εξαρτημένο από τη μητέρα. Από την άλλη, η ίδια γίνεται *delbasté* (δεμένη). Η λέξη *delbasté* αποτελείται από τη λέξη *del* (καρδιά) και *basté* το οποίο είναι η μετοχή του ρήματος *bastan* δηλαδή δένω και το *delbasté* αφορά τον καρδιακό/συναισθηματικό δεσμό. Συνεπώς, η μητέρα για το παιδί αποτελεί πηγή ανταπόκρισης στις ανάγκες του, πράγμα που κάνει το παιδί εξαρτημένο από αυτήν, ενώ ο μητρικός δεσμός με το τέκνο είναι μία σχέση καρδιακή-συναισθηματική και βαθύτερη από τις σχέσεις *vābastegī*.

Πρέπει να τονίσω εδώ ότι η αντίληψη ότι το φαγητό που τρώει η μητέρα μετατρέπεται σε αίμα από το οποίο τρέφεται το έμβρυο ή μετατρέπεται σε μητρικό γάλα από το οποίο τρέφεται το νεογέννητο ήταν κοινή ανάμεσα στις Ιρανές και Αφγανές μητέρες. Ειδικά, κατά τη διάρκεια της περιόδου του θηλασμού θεωρείται ότι η μητέρα πρέπει να τρώει φαγητά που προκαλούν την παραγωγή περισσότερου γάλατος. Για παράδειγμα ήταν πολύ σημαντικό για τις θηλάζουσες μητέρες να τρώνε κρέας, αν και αυτό αποτελούσε μία πολυτέλεια που σπάνια μπορούσαν να έχουν, με αποτέλεσμα να

ανησυχούν για το αν το γάλα τους ήταν αρκετό ή όχι. Στη δική τους αντίληψη, το κρέας σε μορφή σούπας (*ābgūsh*) ή το ψημένο συκώτι (*jegar*) παρήγαγαν περισσότερο αίμα και συνεπώς περισσότερο γάλα και άρα ισχυρότερους δεσμούς αγάπης μεταξύ μητέρας και παιδιού.

Όπως αναφέραμε στο κεφάλαιο 2.2.6., στον κυρίαρχο λόγο της θρησκείας και του κράτους το μητρικό αίμα κατασκευάζεται ως μιανό. Επίσης, το γάλα, ακόμα και όταν δημιουργεί συγγενικές σχέσεις σαν την αιματοσυγγένεια, δεν επιφέρει νομικά δικαιώματα και νομικές υποχρεώσεις ανάμεσα στους συγγενείς. Όμως, όπως φαίνεται, οι συνομιλήτριές μου υπογραμμίζουν μία διαφορετική πτυχή του μητρικού αίματος.

Θεωρώ ότι τα δεδομένα της έρευνάς μου επιβεβαιώνουν τη θεώρηση της Carsten (1995) ότι το φαγητό, το αίμα και το γάλα έχουν να κάνουν με κάτι πέρα από τη σωματική δύναμη. Το μοίρασμα αυτών των ρευστών και μεταβλητών μεταξύ τους ουσιών μεταδίδει την αγάπη και εκφράζει με τον πιο ισχυρό τρόπο τον συναισθηματικό δεσμό μεταξύ μητέρας και παιδιών, καθώς οι μητέρες είναι η πηγή αυτών των διαμοιραζόμενων ουσιών (σ. 228-229). Τα δικά μου εθνογραφικά δεδομένα, πέρα από αυτή τη συσχέτιση των σωματικών ουσιών με τη μητρική αγάπη αναδεικνύουν ότι και η ίδια η κυοφορία και η πρακτική του θηλασμού μέσα από τρυφερές κινήσεις όπως η τρυφερή λεκτική ή σωματική επικοινωνία, το άγγιγμα, το χάδι, το κοίταγμα στα μάτια είναι αυτά που δημιουργούν σχέσεις αγάπης. Συνεπώς, η μητρική αγάπη ως το βασικό στοιχείο της μητρότητας, όπως λέει και η συνομιλήτριά μου, δεν είναι δεδομένη καθώς κάποιες μητέρες στερούν την τρυφερότητα και την αγάπη από τα παιδιά τους. Ούτε είναι μία άπαξ και δια παντός σχέση βασισμένη στο αίμα όπως νοείται το πατρικό αίμα με την έννοια της αμετάβλητης και αναμφισβήτητης σχέσης καταγωγής με νομικές και κοινωνικές επιπτώσεις εις βάρος της μητέρας. Οι δεσμοί μεταξύ μητέρας και παιδιού, οι σχέσεις αγάπης σφυρηλατούνται μέσα από συνεχόμενη προσπάθεια της μητέρας.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι και πάλι επιβεβαιώνεται η Janet Carsten (1995, σ. 235) όταν λέει ότι τα σωματικά υλικά καθώς μεταβιβάζονται συγγέουν και τα όρια μεταξύ των προσώπων⁸⁹. Στη δική μας περίπτωση εκφράζεται αυτή η εξάλειψη των ορίων με την επαναλαμβανόμενη, από τις μητέρες, φράση «*Είναι μέρος μου (joz' i az man hastand)*».

⁸⁹ Για το πώς διαμορφώνεται η προσωπικότητα του παιδιού από τη μητέρα κατά τη διάρκεια της κυοφορίας αλλά και μέσα από το γάλα βλ. το κεφάλαιο 3.3.

Αυτό επιβεβαιώνεται και με τις προσφωνήσεις αγάπης όταν οι μητέρες απευθύνονται στα παιδιά αποκαλώντας τα *mādar jūn/māmān/māmān jūn/māmānī* (μάννα μου). Το μητρικό αίμα και γάλα δεν έχουν να κάνουν μόνο με θρέψη αλλά και με τη μεταβίβαση μέρους της ύπαρξης και της ψυχής/δύναμης που δίνει ζωή (*jūn/jān*). Στα δεδομένα της εθνογραφικής μελέτης της Heather Paxson (2013, σ. 292) στην Ελλάδα παρατηρώ ότι η αγάπη υπάρχει «κυρίως μεταξύ της μητέρας και του παιδιού, που είναι κομμάτι του εαυτού της, του σώματός της» ενώ για τις Ιρανές και Αφγανές φαίνεται ότι πέρα από τη σωματική έννοια του εαυτού υπάρχει και μέρος της ψυχής της μητέρας που μεταφέρεται στο παιδί.

«Όσο περισσότερο μία μάννα καταφέρει να θηλάσει το παιδί τόσο η αγάπη μεταξύ τους αυξάνεται και το παιδί δένεται με τη μάννα. Παλιά νόμιζα ότι αυτό δεν αληθεύει. Έχουν μεγάλη σημασία το γάλα της μάννας και ο θηλασμός. Ένα λεπτό που θηλάζεις λες και σου χαρίζουν όλο τον κόσμο. Σου χαρίζεται ένα ιδιαίτερο συναίσθημα για το παιδί. Δεν ξέρω πώς γίνεται με τις μητέρες που δεν θηλάζουν... Όποτε θήλαζα πρόσεχα να τρώω πράγματα ώστε να μη χαλάσει η γεύση του γάλακτός μου, γιατί δεν ήθελα να σταματήσει να πίνει το δικό μου γάλα.»

Zarrīn, Αφγανή μητέρα

Η μητρότητα χρειάζεται συνεχή κόπο, αδιάλειπτη και λεπτομερή εργασία από τη μεριά των μητέρων. Όπως το τονίζουν οι δικές μου συνομιλήτριες, το μητρικό γάλα λειτουργεί συσσωρευτικά στη δημιουργία των σχέσεων αγάπης. Εξίσου συσσωρευτικά λειτουργούν και οι πρακτικές της σωματικής, λεκτικής ή και οπτικής επαφής κατά τη διάρκεια της κυοφορίας και του θηλασμού στη συγκρότηση της μητρικής αγάπης και της μητρότητας.

Ως εκ τούτου, η σχέση αγάπης δεν είναι απόρροια μίας βιολογικής σχέσης καταγωγής όπως αυτού του πατέρα αλλά πρόκειται για την κοινωνική διάσταση της μητρότητας. Η μητρική αγάπη μπορεί να εμφανίζεται σαν *φως* με τη σύλληψη, όπως λέει η Bānū, ή σαν *χάρισμα*, όπως λέει η Zarrīn, αλλά χρειάζεται δουλειά και κόπος για να μη σβηστεί. Η μητρότητα στη βάση της αγάπης *καθίσταται* φυσική στις διαδικασίες τις οποίες περιγράψαμε και με αυτή την έννοια η μητρότητα για τις Αφγανές και τις Ιρανές μητέρες, για να δανειστώ και πάλι από την Carsten (1995), είναι μία διαδικασία του γίγνεσθαι παρά του είναι.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ακόμα και όταν οι συνομιλήτριές μου προβάλλουν την «επιστημονικότητα» των λεγομένων τους για τη μητρότητα, ασχέτως αν αυτά έχουν ή δεν έχουν σχέση με την επιστήμη, η δήλωσή τους αυτή, είναι μέρος αυτής της διαδικασίας φυσικοποίησης της μητρότητας καθώς θεωρούν ότι τα επιστημονικά «γεγονότα» είναι αποδεδειγμένες «αλήθειες» και με αυτό τον τρόπο προσπαθούν να αποδείξουν το αμετάβλητο της δικής τους αγάπης.

Μία άλλη Ιρανή συνομιλήτριά μου, μου έδωσε το παράδειγμα μιας γνωστής της, η οποία μέσω της χρήσης της Νέων Τεχνολογιών της Αναπαραγωγής έμεινε έγκυος με δανεισμένα ωάρια. Προσπάθησε να μου εξηγήσει ποια είναι η «πραγματική» μητέρα:

« Από την άποψη της γενετικής, το παιδί είναι εκείνης της μάνας που δίνει το ωάριο. Μετά, αυτό το ωάριο τοποθετείται σε άλλη γη όμως. Εκείνη η γυναίκα που μένει έγκυος έχει το συναίσθημα της μητρότητας, τη μητρική αγάπη (mohabbate mādarī). Όταν το σπέρμα είναι του άνδρα σου, αφού το παιδί τρέφεται από το αίμα και τη σάρκα σου τότε το παιδί σου ανήκει. Επιστημονικά, ανήκει σε αυτήν που κάνει ρίζες στη γη της. Παίρνει τα πάντα από αυτήν. Αν το παιδί μου γεννηθεί από άλλη κοιλιά δεν είναι δικό μου παιδί γιατί δεν τρέφεται από μένα, δε κυλά το δικό μου αίμα στις φλέβες του, πώς να το αισθανθώ; Πώς γίνεται να δεθώ με αυτό (chetor mīshe del bebandam behesh); Το αίμα αυτής που κυφορεί για εννέα μήνες εισχωρεί στο σώμα του παιδιού, αυτή είναι η μάνα. Οι εννέα μήνες της κυφορίας σε κάνουν να δεθείς με το παιδί (del mībandī), το ερωτεύεσαι (āsheqesh mīshī). Νομίζω ότι είναι λάθος να κυφορεί κάποια άλλη το παιδί σου.

Mahīn, Ιρανή μητέρα

Εδώ φαίνεται πως το μητρικό αίμα, η μήτρα και η κυφορία έχουν περισσότερη σημασία σε σχέση με τα ωάρια. Για τη συνομιλήτριά μου τα ωάρια ανήκουν στη γενετική. Συχνά οι συνομιλήτριές μου όταν θέλουν να μειώσουν την πατρότητα απέναντι στην μητρότητα και τους «κόπους της μητέρας (zahmathā ye mādar)» λένε ειρωνικά: « ...ο άνδρας τι κάνει; μία σταγόνα ρίχνει...οι ταλαιπωρίες είναι της μάνας» Φαίνεται πως αυτή η στιγμιαία σταγόνα, το σπέρμα, προσδίδει και στο ωάριο στιγμιαίο χαρακτήρα καθώς και τα δύο ανήκουν στον χώρο της γενετικής. Είναι και το ωάριο μία σταγόνα αλλά σαφώς δεν έχει την ίδια βαρύτητα με το σπέρμα του άνδρα που κατεβαίνει από τη ράχη (posht/kamar) του, ένα άλλο ανδρικό σύμβολο που, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, καθορίζει και πάλι την

πατρογραμμικότητα. Η γενετική για την συνομιλήτριά μου δεν ταυτίζεται με την επιστήμη όπως την κατανοεί, καθώς -για εκείνη- αποδεικνύεται «επιστημονικά» η δυνατότητα μίας γυναίκας να κατασκευάζει τη μητρότητα μέσα από αίμα της που τρέφει το παιδί για εννέα μήνες, να δίνει ζωή στο παιδί και εντέλει να «το ερωτεύεται».

Σε αυτό το σημείο συμφωνούν τα δεδομένα μου και με τα δεδομένα της Τουντασάκη (2015) για τη συγγένεια στα πλαίσια των νέων τεχνολογιών της αναπαραγωγής όπου οι συνομιλήτριές της επίσης παραμερίζουν τη σημασία των ωαρίων (των δοτριών) και φέρουν στο προσκήνιο το μητρικό αίμα, τη θρέψη και την σωματοποιητική πρακτική της κυοφορίας για να αποκρύπτουν την κάθε βιολογική σχέση με τη δότρια. Βέβαια, οι λήπτριες προσπαθούν με αυτό τον τρόπο να υπογραμμίζουν το αίμα, τη θρέψη και την κυοφορία ως θεμελιακές αρχές της δικής τους βιολογικής σχέσης με τα παιδιά (σ. 253) ενώ σύμφωνα με τα δικά μου δεδομένα οι μητέρες προβάλλουν το αίμα, τη θρέψη και την κυοφορία για να υπογραμμίζουν το πώς συγκροτούνται οι σχέσεις αγάπης και όχι η βιολογική τους σχέση με τα παιδιά τους. Αυτή η βιολογική σχέση που έχει και βαρύτητα ήδη έχει αποκτηθεί από τον πατέρα.

«Η μητέρα μου πάντα αγαπούσε μόνο τον γιο της. Ήμασταν τέσσερις αδελφές και ένας αδελφός. Όταν ήμουν μικρή η μητέρα μου πολλές φορές μπροστά μου έλεγε ότι δεν ήθελε να είχε τέσσερις κόρες αλλά μόνο τρεις. Έλεγε σε μένα που ήμουν η τελευταία κόρη ότι δε με ήθελε και ότι με γέννησε άθελά της. Τόσο που σκεφτόμουν μήπως δεν είμαι δικό της παιδί, μήπως δε με έχει γεννήσει καν. Δε μου έδινε καμία σημασία. Δεν είδα ποτέ αγάπη από αυτήν. Ούτε μία φορά δε θυμάμαι να με αγκάλιασε ή να με φίλησε. Όταν με μάλωνε, της ζητούσα συγγνώμη χίλιες φορές, της φιλούσα τα χέρια, τα πόδια, το πρόσωπο για να με συγχωρέσει αλλά εκείνη ούτε με κοιτούσε. Μου γυρνούσε την πλάτη της και δε μου μιλούσε για μέρες. Σαν η καρδιά της να ήταν από πέτρα. Σκεφτόμουν ότι δεν είμαι δικό της παιδί γιατί αν ήμουν πώς θα μπορούσε μία μάνα να μην συγχωρέσει το παιδί της όταν πέφτει στα πόδια της; Μπορεί να με έχει γεννήσει εκείνη η μεγάλη μου αδελφή- έκανε τη μάνα για μένα (khāhar bozorgam barām mādarī kard). Έχουμε 18 χρόνια διαφορά. Εκείνη έπαιζε για μένα το ρόλο της μητέρας. Με φρόντιζε, μου έδινε προσοχή, με αγαπούσε σαν να είμαι παιδί της. Εκείνη την θεωρώ την πραγματική μου μάνα. Η μητρική αγάπη δεν έχει να κάνει με τη γέννηση, γιατί μόνο ένα παιδί μπορεί να κρίνει ποια πραγματικά της δίνει την αγάπη που τόσο πολύ έχει ανάγκη. Εγώ ποτέ δε λέω στα παιδιά μου ότι δεν θα είμαι μαμά τους για να

τους τιμωρήσω. Θα είμαι πάντα δίπλα τους. Αγάπη είναι να τους κάνω να νιώθουν ότι η ύπαρξή τους είναι για μένα σημαντική. Αυτή που με όλη την ψυχή της δίνει αγάπη σε ένα παιδί για να το μεγαλώσει είναι και η πραγματική μητέρα του.

Setāré, Αφγανή μητέρα

Γνωρίζοντας τις εθνογραφίες του Ιράν και του Αφγανιστάν που αναδεικνύουν τη σημασία των αρσενικών τέκνων, εύκολα κατανοείται η επικέντρωση της μητρικής αγάπης από την πλευρά της μητέρας της Setāré προς τον αδελφό της. Η Setāré ενώ στο αρχικό απόσπασμα είχε συνδέσει τη μητρική αγάπη με την κυοφορία και τη γέννηση, σε αυτό το απόσπασμα αποσυνδέει τη γέννηση από την μητρική αγάπη καθώς θεωρεί ότι ως παιδί που ήταν έλαβε αγάπη μόνο από την αδελφή της και όχι από τη μητέρα της που τη γέννησε. Δεν πρόκειται για αντίφαση στα λεγόμενά της αλλά επιβεβαίωση της μητρικής σχέσης αγάπης ως βασικό στοιχείο της μητρότητας σε διαδικασία γίνεσθαι. Αυτό ειδικά φανερώνεται με τη φράση «*mādarī kard*» που εμπεριέχει το ρήμα *kard* (έκανε) και όχι *būd* (ήταν), ενώ τη διαδικασία την τονίζει και η μετάφραση *...έκανε τη μάνα για μένα (barām mādarī kard)* δε σημαίνει ότι απλώς ήταν σαν μητέρα για εκείνη, αλλά ότι τη μητρική αγάπη την έχτισε η αδελφή της μέσα από πρακτικές φροντίδας.

Το πρώτο απόσπασμα της Setāré⁹⁰ ήταν η συνέχεια μιας συζήτησης που κάναμε για τον σύζυγό της, όταν εκείνη έχοντας τον σύζυγό της στο μυαλό εκστόμισε το εν λόγω απόσπασμα. Η ίδια ως θύμα ενδοοικογενειακής βίας ζήτησε στην Ελλάδα να χωρίσει από τον σύζυγό της. Λέει ότι αμφιβάλλει αν ο σύζυγός της αγάπησε ποτέ τις δύο κόρες τους: «*Αυτός και η οικογένειά του ήθελαν γιο και εγώ δύο κόρες τους έκανα. Με απειλούσε ότι θα ξαναπαντρευτεί. Του έφταιγα εγώ και με χτυπούσε. Χτυπούσε ακόμα και τις κόρες μας. Τότε αποφάσισα να τον χωρίσω και να του πάρω και τις κόρες μου.*». Στο πρώτο απόσπασμα και ως μητέρα η ίδια, συνδέει τη μητρική αγάπη με την κυοφορία και τον τοκετό για να τονίσει τη βαθιά σχέση της με τις κόρες της απωθώντας την πατρική σχέση στο παρασκήνιο.

Στο δεύτερο απόσπασμα, η Setāré ως παιδί αυτή τη φορά και έχοντας στο μυαλό της την προτίμηση της μητέρας της για αρσενικό τέκνο έρχεται και αποσυνδέει τη μητρική αγάπη από τη μητέρα που κυοφορεί και γεννά και τη συνδυάζει αυτή τη φορά μόνο με ρόλους, η εκπλήρωση των οποίων αποδεικνύει στα μάτια ενός παιδιού την αγάπη της

⁹⁰ Στην αρχή της ενότητας 3.2.1, δεύτερο απόσπασμα

μητέρας. Όπως παρατηρεί η Enikő Demény (2009) στη μελέτη της στα παιδικά χωριά SOS στην Ουγγαρία, η συγγένεια αποτελείται από ετερογενή στοιχεία και το πλαίσιο και η πρόθεση καθορίζουν ποια από αυτά θα αναπτυχθούν και θα τεθούν στο προσκήνιο σε μια συγκεκριμένη περίπτωση. Με τον ίδιο τρόπο και η Setāre -όπως εξηγήσαμε σε δύο διαφορετικά πλαίσια και κάθε φορά με διαφορετική πρόθεση- μου περιγράφει τη μητρότητα. Στα πλαίσια του χωρισμού της, η πρόθεσή της είναι να αποδείξει ότι τα παιδιά της, της ανήκουν και γι' αυτό φέρει στο προσκήνιο την κυοφορία και τον τοκετό. Στα πλαίσια που μου περιγράφει τη δική της εμπειρία των παιδικών της χρόνων με τη μητέρα της, τονίζει την αδικία που αισθάνθηκε και ως εκ τούτου αποσυνδέει τη μητρότητα από την κυοφορία ή τον τοκετό και τη συσχετίζει με την εκπλήρωση (ή μη) του γονεϊκού ρόλου από τη μητέρα.

Σε σύγκριση με μία συνομιλήτριά μου, μία Αφγανή μητέρα που μένει περίπου 20 χρόνια στην Ελλάδα, παρατηρώ ότι η μητρική αγάπη και η κυοφορία έχουν τέτοια σημασία ώστε εκείνη να θεωρεί τη μητρότητα πολύ πιο σημαντική από την πατρότητα.

«Άσε και τους πατριαρχικούς νόμους που λένε ο πατέρας είναι πιο σημαντικός και αρχηγός και πόσο μας τάζαν με αυτές τις αντιλήψεις που τις είχαμε πιστέψει και εμείς! Αλλά τώρα ξέρουμε πια. Μη σου πω ότι η μητέρα είναι πιο σημαντική. Γιατί ο πατέρας δίνει το σπέρμα του και η μάνα το ωάριο. Αλλά το παιδί μεγαλώνει στη μήτρα της μάνας. Τρέφεται από το αίμα της για να αναπτυχθεί. Ζει με τον ήχο της καρδιάς της μάνας για εννέα μήνες, έχει αυτή τη συναισθηματική σχέση (rābeté ye ehsāsī) από την περίοδο της εγκυμοσύνης».

Shīrīn, Αφγανή μητέρα, μένει 20 χρόνια στην Ελλάδα

Ως εδώ, όλες οι συνομιλήτριές μου, ακόμα και η Shīrīn, μου περιγράφουν τη μητρότητα με τους ίδιους όρους. Μόνο που η Shīrīn, η οποία μένει στην Ελλάδα περίπου 20 χρόνια, διεκδικεί -προκλητικά και ανοιχτά- τη θέση της μητρότητας ως ανώτερη απέναντι σε πατριαρχικούς νόμους. Φαίνεται πως ούτε οι υπόλοιπες συνομιλήτριές μου, οι αιτούσες άσυλο, έχουν «πιστέψει»/υποταχθεί παθητικά στην πατριαρχική κατασκευή της γονεϊκότητας αλλά υποδηλώνουν και εκείνες με κάθε τρόπο τη ζωτική σημασία της μητρότητας σε σχέση με την πατρότητα, αν όχι σε ανώτερη θέση από αυτήν ειδικά όταν μιλούν ειρωνικά για τους άνδρες τους.

3.2.2 Η αυτοθυσία. «Ο άνδρας τι κάνει; Έναν σπόρο φυτεύει. Οι ταλαιπωρίες της μητέρας εννιά μήνες, ο πόνος της γέννας (*dared zāyemān*), μετά οι αϋπνίες της, οι αυτοθυσίες (*fadākārī*) που κάνει για να δίνει όμως από την ουσία της ύπαρξής της ψυχής (*shīrē ye jān*) της στο μωρό...γι' αυτό και λέμε ότι *behesht zīre pāye mādar ast na pedar* (ο Παράδεισος είναι κάτω από τα πόδια της μητέρας, όχι του πατέρα)».

Elhām, Ιρανή μητέρα

Όπως επιβεβαιώνεται από τα λεγόμενα της Elhām, η κύηση, η γέννηση και ο θηλασμός δεν είναι μόνο συγγενική διεργασία αλλά μεταφέρουν θυσιαστική, συγγενική ουσία καθώς η μητέρα δίνει από το σώμα της για να συντηρήσει τα παιδιά της ενώ η συμβολή του πατέρα που δίνει σπέρμα δε θεωρείται μία ανάλογη θυσία (Paxson 2013). Η διάσημη ρήση «ο Παράδεισος⁹¹ είναι κάτω από τα πόδια της μητέρας» στην αφγανική και ιρανική κουλτούρα παραπέμπει στην ανώτερη θέση που οι μητέρες -σύμφωνα με τη θρησκεία- κατέχουν. Τα βάσανα, ο κόπος και η οδύνη που υπομένει η μητέρα με ανοιχτή αγκαλιά και αφοσίωση ήδη από το στάδιο της εγκυμοσύνης μέχρι να γεννήσει και στη συνέχεια η φροντίδα και το μεγάλωμα των παιδιών έχουν τέτοιο εύρος και τέτοια βαρύτητα ώστε καθίσταται ιδιαίτερα δύσκολη έως και ακατόρθωτη η ανταπόδοση (εκ μέρους των τέκνων) όλης αυτής της μητρικής αυτοθυσίας (*fadākārī/az khod gozashtegī*). Ως εκ τούτου, είναι αβέβαια μία θέση (και των τέκνων) στον παράδεισο αν δεν εκτιμήσουν τη μητέρα. Η συγκεκριμένη ρήση στην ισλαμική παράδοση τοποθετεί τη μητέρα στην ανώτερη θέση σε απόλυτο υπερθετικό βαθμό. Η αντίληψη αυτή προπαγανδίζεται στο Ιράν από τον επίσημο κρατικό Λόγο. Συχνά η Bānū, η Αφγανή μητέρα συνομιλήτριά μου, λέει με δάκρυα στα μάτια πως η ίδια δεν κατάφερε να ανταποδώσει τις αυτοθυσίες της μητέρας της μην έχοντας την ευκαιρία να της πλύνει ούτε μία μαντήλα της καθώς παντρεύτηκε πολύ μικρή, έφυγε από το χωριό τους και δεν ξαναείδε τη μητέρα της.

Η στενή σύνδεση της μητρότητας με την αγάπη, τον πόνο του τοκετού και τη θυσία έχει αναφερθεί εκτενώς και στις εθνογραφίες στον Ελλαδικό χώρο. Σε αυτές τις εθνογραφίες, η θυσία συσχετίζεται με τη θρησκεία και ειδικά με το πρόσωπο της Παναγίας (Γεωργιάδη 2013, Dubisch 1991, Paxson 2013). Στην ισλαμική παράδοση επίσης υπάρχει η συσχέτιση του πόνου, της θυσίας και του τοκετού. Ο πόνος του τοκετού δε συσχετίζεται

⁹¹ Ο παράδεισος εδώ νοείται ως το Επέκεινα, άρα πρόκειται για μία μεταφυσική ρήση με ηθικό βάρος.

με το προπατορικό αμάρτημα ενώ στο Σιτικό Ισλάμ υπάρχει η πίστη ότι ο πόνος του τοκετού απαλείφει τις επίγειες αμαρτίες της μητέρας.

Η αυτοθυσία, ως έννοια συνδεδεμένη με τη μητρότητα, αναδεικνύει τη σύνδεση της μητρότητας με έναν ηθικό κώδικα, αυτόν της «ηθικής της υπηρετήσης» (Paxson 2004, σ. 34) σύμφωνα με την οποία οι γυναίκες θυσιάζόμενες, πρέπει να εξυπηρετήσουν την οικογένεια εκπληρώνοντας τους ρόλους τους ως καλές κόρες, σύζυγοι και μητέρες. Στους ίδιους τόνους, και στις εθνογραφίες του Αφγανιστάν και του Ιράν υπάρχει μία συσχέτιση της μητρότητας με τη θλίψη, την οδύνη και την καλή γυναίκα η οποία αυτοθυσιάζεται για τα παιδιά και την οικογένειά της (βλ. Grima 1986, Betteridge 1985). Η θυσία έχει κεντρική θέση στις αναπαραστάσεις της μητρότητας στις αφηγήσεις και των δικών μου συνομιλητριών και υποδηλώνει την ανωτερότητα της μητρότητας από κάθε άλλη θέση.

«Ο παράδεισος είναι κάτω από τα πόδια της μάνας. Το λένε αυτό επειδή η μάνα είναι πιο σημαντική από οποιονδήποτε στον κόσμο. Τα βάσανα που περνά μία μάνα...όταν αρρωσταίνουν τα παιδιά, οι νύχτες που μένει ξύπνια...όλα δείχνουν τη μητρική αγάπη, γιατί δε σκέφτεται εκείνη τη στιγμή τον εαυτό της. Η αγάπη είναι ότι η μάνα δε θέλει να μπει ούτε ένα αγκάθι στο πόδι του παιδιού της...όταν ο γιος μου, αυτός που περιμένει να πάρει άσυλο στην Αυστρία, δε με παίρνει τηλέφωνο μία μέρα, μέσ' το μυαλό μου γίνεται χαμός, είμαι αναστατωμένη όλη μέρα. Σκέφτομαι τι έπαθε τώρα;! Την ανησυχία που έχει η μάνα δεν την έχει ούτε ο πατέρας ούτε κανείς άλλος. Επειδή αυτή είναι που το έχει γεννήσει και το έχει μεγαλώσει. Η μάνα είναι που κάθεται με το παιδί μέχρι το πρωί όταν αρρωσταίνει ή όταν δεν κοιμάται... η μάνα δεν είναι ήσυχη ούτε στον τάφο της. Αν κλάμω μία μέρα για τη μάνα μου, αυτή έρχεται στα όνειρά μου το ίδιο βράδυ. Η τρυφερότητα και η αγάπη της μάνας για τα παιδιά της είναι στοιχεία μοναδικά. Η μάνα αφιερώνει τη ζωή της στα παιδιά της».

Bānū, Αφγανή μητέρα

«Η μητρότητα ισούται με τον ανώτερο βαθμό της αυτοθυσίας(bālātarīn darajē ye fadākārī). Δεν πιστεύω ότι οι σημερινές μητέρες είναι τέλειες. Και εγώ είμαι μητέρα αλλά όταν συγκρίνω τον εαυτό μου με τη μητέρα μου, δε φτάνω ούτε στο μικρό της δάχτυλο. Αν και προσπαθώ να είμαι καλή μητέρα για τα παιδιά μου. Κάθε γυναίκα έχει τη μητέρα της ως μέτρο σύγκρισης και ως παράδειγμα. Η μητέρα μου ήταν επιεικής. Σήκωσε το βάρος της οικογένειας ολομόναχη. Με τον πατέρα μου μετανάστευσαν στο Ιράν πριν ακόμα γεννηθώ

εγώ, τότε που ήρθαν οι Ρώσοι στο Αφγανιστάν. Ήταν μόλις 35 χρονών όταν πέθανε ο πατέρας μου στο Ιράν. Τον χτύπησε ένα αυτοκίνητο και ο οδηγός έφυγε...δεν έδωσε κανείς σημασία αφού ήταν Αφγανός. Η μητέρα μου δεν ήθελε να παντρευτεί ξανά, ενώ μπορούσε. Αλλά τότε θα έπρεπε να αφήσει και τη μοίρα των παιδιών της στα χέρια του άνδρα που θα παντρευόταν. Με τίποτα δεν το ήθελε, γιατί ήθελε να μεγαλώσουμε κανονικά, να πάμε σχολείο, να μη μας εκμεταλλευτεί κανείς. Δεν ήθελε κανέναν άνδρα πάνω στο κεφάλι της και είπε ότι μόνη της θα μεγάλωνε τα παιδιά της. Δεν είχε δουλέψει ποτέ της και δεν ήξερε τίποτα. Άρχισε να δουλεύει σε σπίτια...πήγαινε στη δουλειά αλλά πάντα για μας τα παιδιά είχε έτοιμο φαγητό, μέχρι και το τσάι έτοιμο στο θερμός για να πιούμε όταν γυρνούσαμε από το σχολείο και κρυώναμε. Όποτε αρρωσταίναμε, θυμάμαι ότι ήταν σαν νοσοκόμα επάνω μας. Μας άρεσε να αρρωσταίνουμε για να μας φροντίζει. Εγώ το μόνο που κάνω είναι να τους πάω σε ένα γιατρό και να τους φτιάχνω μία σούπα. Εκείνη μας έκανε μασάζ με αλοιφή, μας έβρεχε τα πόδια με μία πετσέτα, καθόταν όλη την ώρα επάνω μας...μέχρι που μία μέρα με έπιασε περιέργεια να πάω μαζί της να δω τι δουλειά κάνει. Αφού επέμενα, με πήρε μαζί της. Είδα ότι μέσ' στο χειμώνα έπλενε στην αυλή το αυτοκίνητο, τα χαλιά, τις κουβέρτες και όλα τα ρούχα. Τα χέρια της είχαν γίνει κατακόκκινα... Η μητέρα μου είχε διαβήτη και δεν το ζέραμε. Είχε τύχει να λιποθυμήσει κάποια βράδια και εμείς τα παιδιά να μην ξέρουμε τι γίνεται. Η μητέρα μου πέρασε ολομόναχη όλες αυτές τις δυσκολίες για μας τα παιδιά, αλλά ποτέ της δε μας το ανέφερε ή δεν έδειξε ότι εμείς της φταίγαμε σε κάτι ή ήμασταν βάρος για αυτήν ή ποτέ δεν είπε ότι θα μπορούσε να είχε παντρευτεί και να είχε άλλο άνδρα δίπλα της και να μην αναγκαζόταν να δουλεύει. Πραγματικά *sūkhī o sākhtī*⁹². Και εγώ τώρα, έχω προδώσει και έχω αφήσει στο Ιράν μία τέτοια μάνα η οποία είναι γεμάτη αυτοθυσία, και έχω έρθει για το μέλλον των δικών μου παιδιών...

Narges, Αφγανή μητέρα

«Η αυτοθυσία της μάνας είναι...όσο ζεις να κάνεις ό,τι περνά από το χέρι σου με όλη σου την καρδιά για το καλό του παιδιού σου. Ακόμα και αν η ίδια καώ στη φωτιά (αυτοθυσία)»

Marzyé, Ιρανή μητέρα

⁹² Ίδια φράση με το *sūkhītan o sākhtītan* στο τρίτο πρόσωπο ενικού καθώς απευθύνεται στη μητέρα της.

Το ρήμα *sūkhtan* στα Φαρσί σημαίνει πιάνω φωτιά/καίγομαι και το ρήμα *sākhtan* σημαίνει υπομένω. Όταν τα δύο ρήματα συνδέονται με το και (*o/va*), σχηματίζεται η φράση *sūkhtan o/va sākhtan*, η οποία δηλώνει την αδιαμαρτύρητη υπομονή ενός ανθρώπου που βιώνει αβάσταχτες δυσκολίες και ψυχικούς πόνους. Στην έρευνά μου, οι μητέρες, αφηγούμενες τις ιστορίες των ζωών των ίδιων ή των δικών τους μητέρων χρησιμοποιούν συχνά αυτή τη φράση για να τονίσουν πως με αυτή την υπομονή θυσιάζουν τη δική τους προσωπική ευτυχία για χάρη των παιδιών τους.

Οι θρησκευτικές αξίες σε συνδυασμό με την ιρανική πατριαρχική κουλτούρα έχουν δοξάσει τη «μητρότητα» και έχουν δώσει μεγάλη έμφαση και αξία στα μητρικά «ένστικτα» των γυναικών, τη σεμνότητα, την αυτοθυσία και την εμμονή στη σεξουαλική αγνότητα, στοιχεία που δεν αμφισβητήθηκαν ποτέ ούτε από τους θρησκευτικούς και ούτε από τους κοσμικούς κύκλους.

Ο λόγος περί αυτοθυσίας των μητέρων στο μετα-επαναστατικό Ιράν και κατά τη διάρκεια του οκτάχρονου πολέμου μεταξύ Ιράν και Ιράκ αναφέρεται από την ανθρωπολόγο Roxana Varzi (2008). Η ανθρωπολόγος μιλά για το πώς οι μητέρες καλούνταν από τον κυρίαρχο κρατικό λόγο να μεγαλώσουν και να φροντίσουν τους νέους ήρωες και να κάνουν θυσίες για τον Θεό στέλνοντας τους γιους και τους συζύγους τους στον πόλεμο για να σωθεί το ισλαμικό κράτος. Κατά κύριο λόγο, στον εθνικιστικό-θρησκευτικό λόγο, οι γυναίκες τιμώνται μόνο για τους αρσενικούς μάρτυρες που πρόσφεραν στον πόλεμο. Τι γίνεται όμως, διερωτάται η Varzi, όταν αυτή η θυσία δεν γίνεται αποδεκτή από τον Θεό και ο πολεμιστής επιστρέφει ανάπηρος; Οι μητέρες θυσιάζονται οι ίδιες καθώς πρέπει να αντιμετωπίζουν καθημερινά ολομόναχες την κατάσταση, να πενθούν ουσιαστικά βλέποντας μπροστά στα μάτια τους τα ανάπηρα παιδιά τους να υποφέρουν ενώ το ισλαμικό κράτος τους έχει ξεχάσει. Δεν τιμώνται οι μνήμες τους από τον εθνικιστικό λόγο ως γυναίκες-φροντιστές των ανάπηρων βετεράνων. Από αυτή την άποψη η Varzi θεωρεί την εμπειρία των μητέρων αυτών ως αόρατη, ατελείωτη και μη εκτιμώμενη αυτοθυσία (σ. 94-96).

Ωστόσο, οι δικές μου συνομιλήτριες μιλούν για την αυτοθυσία ασχέτως της έννοιας της θυσίας που κατασκεύασε το ισλαμικό κράτος εργαλειακά. Η αυτοθυσία τους, αν και κατανοείται μέσα από οδύνη που εκφράζεται με τη φράση *sūkhtan o sākhtan*, έχει κυρίως

ως επίκεντρο τα ίδια τα παιδιά, το μέλλον και το συμφέρον τους και όχι πάντα κάποιον απώτερο θεϊκό στόχο.

Επομένως, οι γυναίκες εδώ προβάλλουν τις πολιτισμικά καθορισμένες γυναικείες αρετές της θυσίας, της υπηρέτησης και της εκπλήρωσης ρόλων όπως η φροντίδα και η ανατροφή των παιδιών, ρόλων των οποίων η εκπλήρωση αναδεικνύει την αγάπη της μητέρας προς τα τέκνα της.

3.2.3 Η ανατροφή και η καλή μάνα. Η σύνδεση της μητρότητας με την ανατροφή (πνευματική και ηθική φροντίδα) των παιδιών από τις συνομιλήτριές μου δεν είναι τυχαία αλλά έχει ρίζες στην εποχή της ανάδυσης των σύγχρονων εθνικών κρατών Ιράν και Αφγανιστάν. Οι νεωτερικές ιδέες επέφεραν συνέχειες και ασυνέχειες στους έμφυλους οικογενειακούς ρόλους των πολιτών όπως έχουμε αναφέρει ήδη στο κεφάλαιο 2.1. Στις δύο χώρες, η έννοια της καλής μητέρας και ένας νέος ηθικός κώδικας κατασκευάστηκαν από τον εθνικιστικό λόγο σε άμεση συνάρτηση με τη σωματική και πνευματική ανατροφή και φροντίδα των τέκνων ήδη από το εμβρυακό στάδιο (Najmabadi 1998, Ahsan-Tirmizi 2021). Η προσφορά των γυναικών στην τεκνοποίηση θεωρείται πιο σημαντική όσον αφορά τη διαμόρφωση του χαρακτήρα του παιδιού σε σύγκριση με την σύντομη συμβολή του άνδρα, καθώς το παιδί μεγαλώνει για εννέα μήνες στη μήτρα της μητέρας και ύστερα κοινωνικοποιείται από την ίδια (Tapper 1991, σ. 55). Για τις Παστούν⁹³ γυναίκες, υποκειμένα της εθνογραφικής έρευνας της Ahsan-Tirmizi (2021) στο Αφγανιστάν, η φροντίδα, η ανατροφή και η αγάπη των παιδιών είναι μείζονος σημασίας καθώς οι έννοιες *tarbiyat* (ανατροφή/διαπαιδαγώγηση) και *parvarish*⁹⁴ (καλλιέργεια) είναι θεμελιώδεις έννοιες για την κοινότητα των Παστούν αλλά και την ισλαμική κοινότητα και συνδέονται με τη γυναικεία ευσέβεια και τιμή. Στα δικά μου εθνογραφικά δεδομένα επίσης, όταν οι μητέρες μου μιλάνε για τη μητρότητα, υπογραμμίζουν ιδιαίτερα αυτή τη σχέση με τα παιδιά τους, η οποία ξεκινά ήδη από το στάδιο της κυοφορίας:

« Όταν το παιδί είναι στη μήτρα σου αν τσακώνεσαι συνέχεια, τέτοιο χαρακτήρα παίρνει και το παιδί και θα γίνει αγενές, αν δείχνεις αγάπη, και το παιδί θα έχει αγάπη. Αν σε κάποια αρέσει να ακούει το Κοράνι όταν είναι έγκυος, το παιδί θα έχει αγάπη για το

⁹³ Η μεγαλύτερη εθνοτική ομάδα στο Αφγανιστάν.

⁹⁴ Η *Parvaresh* στα Φαρσί που ομιλείται στο Ιράν.

Κοράνι, αν ακούσει τη Βίβλο θα έχει αγάπη για τη Βίβλο. Πρέπει να προσέχει η έγκυος γυναίκα. Εγώ, όταν ήμουν έγκυος έβαζα μουσική, έτσι όταν γέννησα τον γιο μου καθόταν ήσυχος μόλις του έβαζα μουσική. Στην κοιλιά μου που ήταν του διάβαζα ακόμα και ποιήματα».

Elhām , Ιρανή μητέρα

«Αν η έγκυος γυναίκα ή η θηλάζουσα είναι πάντα κακόκεφη, δε δείχνει σεβασμό, είναι αναίσθητη, δεν έχει τιμή (*bī hayā*), έτσι θα γίνει και το παιδί της. Αυτό που παίρνει το παιδί από το γάλα της μάνας του θα του μείνει μέχρι τον θάνατο».

Bānū, Αφγανή μητέρα

Οι συνομιλήτριές μου υπογραμμίζουν ότι ο ρόλος της μητέρας στην *tarbiat* (ανατροφή/διαπαιδαγώγηση) και *parvarish* (*parvarish*/καλλιέργεια) και γενικώς τη διαμόρφωση της προσωπικότητας και του χαρακτήρα του παιδιού ξεκινά ήδη από την περίοδο της εγκυμοσύνης, συνεχίζεται στην περίοδο του θηλασμού και εξακολουθεί να υφίσταται όχι μόνο ως ευθύνη και υποχρέωση αλλά και ως συνδετικός κρίκος της μητέρας με το παιδί. Στο επόμενο κεφάλαιο θα αναφερθούμε εκτενώς στη μεταβίβαση των προσωπικών χαρακτήρων και προδιαθέσεων από τη μητέρα στα παιδιά. Ωστόσο, αυτό που θα ήθελα να τονίσω εδώ είναι ότι η ανατροφή ως ρόλος της μητέρας είναι μία κοινωνική κατασκευή της μητρότητας και προϊόν της νεωτερικότητας και των πολιτικών του κράτους από τότε που αναδύθηκαν οι εθνικιστικές ιδεολογίες στις δύο χώρες, καθώς πριν από αυτή την περίοδο η ανατροφή των παιδιών ήταν μόνο στα χέρια των πατέρων. Όπως επίσης και στην Ευρώπη όπου μέχρι τα μέσα του 19^{ου} αιώνα η βιολογική μητέρα δε συσχετιζόταν απαραίτητα με τον ρόλο της ανατροφής και της φροντίδας των παιδιών της καθώς η γεννητικότητα αλλά και η θνησιμότητα των μητέρων ήταν υψηλές και ως εκ τούτου δε μπορούσαν όλα τα παιδιά να λάβουν φροντίδα και ανατροφή από τη μητέρα αλλά μεγάλωναν και από άλλα πρόσωπα (Howell 2006, σ. 45).

Σε πλήρη συμφωνία με την αναφορά των Yanagisako και Collier (1987), επιβεβαιώνεται μέσα από το παράδειγμα του Αφγανιστάν και του Ιράν η ανατροπή της αντίληψης ότι η συγγένεια αποτελεί την οργανωτική αρχή των «πρωτόγονων» κοινωνιών

και παρατηρούμε ότι τα οργανωμένα εθνικά κράτη στις δύο χώρες έπαιξαν σημαντικό ρόλο στις αλλαγές των έμφυλων ρόλων και νοημάτων εντός της οικογένειας.

Οι συνομιλήτριές μου τονίζουν με πολλαπλούς τρόπους τη ζωτικότητα του δικού τους ρόλου στην ανατροφή των παιδιών, όπως έχει εμπεδωθεί ως γυναικείος ρόλος στις δύο χώρες. Η μητρότητα φαίνεται να αντλεί περισσότερα στοιχεία από την πολιτισμική και κοινωνική σφαίρα παρά από τη βιολογική. Υπογραμμίζοντας την ανατροφή ως ζωτικό και αποκλειστικά μητρικό ρόλο, διεκδικούν δημοσίως την αναμφισβήτητη σύνδεσή τους με τα παιδιά τους.

Το *tarbiyat* (ανατροφή/διαπαιδαγώγηση) και το *parvaresh* (καλλιέργεια) των παιδιών από τη μητέρα έχει επίσης ιδιαίτερη σημασία από την άποψη ότι επηρεάζει τη φήμη της (πατροπλευρικής) ρίζας και καταγωγής (*asl o nasab*). Το να έχει κάποιος καλή ανατροφή δείχνει και την ανωτερότητα της καταγωγής (*asl o nasab*) του και συνεπώς, υπάρχει και ένα ταξικό υπονοούμενο. Σε αυτή την περίπτωση λένε ότι ο τάδε έχει καταγωγή (*asl o nasab dāre*). Υπό αυτούς τους όρους, η ανατροφή είναι μία ιδιαίτερα επιβαρυσμένη ευθύνη των μητέρων καθώς η κακή συμπεριφορά ενός παιδιού μέσα στην κοινωνία υποδεικνύει την ανικανότητα της μητέρας στο να δώσει καλή ανατροφή, πράγμα που συνεπάγεται κακή φήμη για τη ρίζα και την καταγωγή της οικογένειας και απογυμνώνει το παιδί από ρίζα και καταγωγή (*bī asl o nasab*) στα μάτια του κόσμου. Ένα *bī asl o nasab* άτομο είναι και αμφισβητούμενο από την άποψη της αξιοπιστίας και της ηθικότητάς του.

«Όταν χώρισα τον άνδρα μου και δεν είχα πού να πάω, πήγα στον θείο (amū/αδελφό του πατέρα) μου. Για να με φιλοξενήσει έπρεπε να αφήσω τον γιο μου στον άνδρα μου και να παντρευτώ. Μου είπαν ότι το παιδί είναι το αίμα εκείνου του πατέρα, είναι το παιδί του και θα πάρει από αυτόν. Και εγώ επειδή δεν άντεχα χωρίς τον γιο μου επέστρεψα μετά από λίγο στον άνδρα μου...Αλλά τα παιδιά μου έχουν και το δικό μου αίμα και ίσως γίνουν σαν εμένα. Εννέα μήνες ήταν στην κοιλιά μου, άκουγαν τη δική μου καρδιά. Ίσως πάρουν και από μένα αφού μεγαλώνουν με μένα, τα αγαπώ, τα ταϊζώ, δουλεύω για να μπορέσω να τους φτιάξω μία καλύτερη ζωή, τους αγοράζω τα καλύτερα ρούχα, προσπαθώ έστω και μία φορά την εβδομάδα να τα πάω έξω στην παραλία ή στα πάρκα...Η κόρη μου ήταν πολύ μωρό όταν χωρίσαμε και δε φέρει τίποτα από τον πατέρα της, δεν ξέρει τι σημαίνει μπαμπάς. Ο γιος μου

κάποιες φορές του μοιάζει, ήταν πιο μεγάλος όταν χωρίσαμε και τον είχε ζήσει, είχε φάει πολύ ζύλο από αυτόν».

Možgān, Ιρανή μητέρα

Η Možgān προσπαθεί να ακυρώσει την τόσο κατοχυρωμένη σημασία του πατρικού αίματος που συμβολίζει το ανήκειν του παιδιού στην πατρογραμμική καταγωγή. Όπως είχαμε πει και πριν, το μητρικό αίμα, αν και υπάρχει στις φλέβες των παιδιών, παραπέμπει στη θρέψη και στην εγγύτητα του παιδιού με την έδρα των μητρικών συναισθημάτων, την καρδιά, κατά την περίοδο της κυοφορίας, μία περίοδο που σηματοδοτεί το ξεκίνημα του μητρικού κόπου, της μητρικής αγάπης, θυσίας και ανατροφής. Όλα τα παραπάνω στοιχεία δημιουργούν τον μητρικό δεσμό με το τέκνο. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η συνομιλήτριά μου τονίζει τη σπουδαιότητα της συνύπαρξης και της συμβίωσης εντατικοποιώντας μονομερώς τη φροντίδα και την ανατροφή των παιδιών και θολώνοντας την πατρότητα. Η Možgān, έτσι, υποβαθμίζει τη σχέση του συζύγου της με την μικρή της κόρη λέγοντας ότι η τελευταία δεν έζησε με τον πατέρα της. Ο γιος της μπορεί μεν να θυμάται τον πατέρα του, αλλά πρόκειται μόνο για κακές αναμνήσεις ξυλοδαρμού.

Δεν είναι μόνο η πνευματική και η ηθική φροντίδα αλλά και η φροντίδα για τις υλικές ανάγκες των παιδιών που η Možgān είχε αναλάβει δουλεύοντας σε μία εταιρία ήδη από την εποχή του χωρισμού της στο Ιράν. Με άλλα λόγια, η χωρισμένη μητέρα στο Ιράν, αναλαμβάνει και τους πατρικούς ρόλους της εξασφάλισης των υλικών αναγκών της οικογένειας. Ρόλοι που μετά τη μετανάστευσή της στην Ελλάδα εξακολουθούν να υπάρχουν και να την επιβαρύνουν ακόμα περισσότερο όταν εκείνη, εγκλωβισμένη στον Ελαιώνα και χωρίς πρόσβαση στην αγορά εργασίας, στερείται οιασδήποτε πρόσβασης στην κινητικότητα.

« Η μάνα από τη στιγμή που γεννά το παιδί της είναι υποχρεωμένη και αναγκασμένη να το φροντίζει, να του δίνει ανατροφή, να το μεγαλώνει, να το καθοδηγεί, να του μαθαίνει τα καλά και τα κακά πράγματα στη ζωή, να του μαθαίνει να κάνει καλές πράξεις, να του λέει να πάει στον σωστό δρόμο, να μην καταπατά τα δικαιώματα του συνανθρώπου του (hoqūq e hamno'e khodesho pāymāl nakoné), να μην απλώσει χέρι και αρπάζει τη ζωή και τα υπάρχοντα του άλλου (bé zendegī o mālomānāl e dīgarī dast derazi nakoné). Πρέπει να του λέει πώς να φέρεται στον κόσμο, να συμπεριφέρεται με καλό τρόπο για να μην έχει ο κόσμος

κακή αντίληψη για αυτό. Για να λέει ο κόσμος τι καλός και αξιόλογος άνθρωπος είναι. Αν έχει καλή συμπεριφορά απέναντι στην κοινωνία, και η κοινωνία θα είναι καλή μαζί του. Τότε είναι που μία μάνα θα έχει παραδώσει στην κοινωνία έναν καλό άνθρωπο (*ādam e khūbī tahvīl e jāme'e mīdē*). Από μικρά πρέπει να τους τα πει αυτά... Λένε ότι ο παράδεισος είναι κάτω από τα πόδια της μάνας. Ίσως επειδή θα πρέπει να προσέχεις όλα τα παιδιά σου και να τους δώσεις καλή ανατροφή. Να τα προσέχεις, να τα φροντίζεις να πάνε στο σχολείο, να τους ετοιμάζεις το φαγητό, να τα ταΐζεις, να κοιτάζεις τις εργασίες τους και να φροντίζεις να μελετάνε στο σπίτι».

Zarrīn, Αφγανή μητέρα

«...η μάνα πρέπει να προσπαθεί πολύ για την ανατροφή των παιδιών της, χρειάζεται θυσία για να μεγαλώσει ένα καλό παιδί».

Εγώ: Ο πατέρας δεν πρέπει;

«Ναι αλλά η μάνα είναι αυτή που πιο πολύ έρχεται σε επαφή με το παιδί παρά ο πατέρας ακόμα και αν εκείνη δουλεύει. Εκείνη του δίνει αγωγή, του μαθαίνει πώς να φέρεται στην κοινωνία και φτιάχνει τον χαρακτήρα του από πολύ μικρή ηλικία για να παραδώσει έναν καλό άνθρωπο στην κοινωνία (*ādam e khūbī tahvīl e jāme'e mīdē*). Αν δε δίνεις θάρρος στο παιδί και δεν το επαινείς από μικρό, θα μεγαλώσει χωρίς να έχει αυτοπεποίθηση ανάμεσα στον κόσμο. Πρέπει να μιλάς συνέχεια με το παιδί από τότε που είναι μικρό...)

Sīmā, Ιρανή μητέρα

Οι όροι που χρησιμοποιούν οι συνομιλήτριές μου για να εκφράσουν τον ρόλο τους στην ανατροφή των παιδιών αναδεικνύει το πόσο σημαντικός είναι για εκείνες ο απώτερος στόχος της ένταξης των παιδιών ως ηθικών ατόμων στην υπηρεσία της κοινωνίας όπως το εκφράζουν με το *ādam e khūbī tahvīl e jāme'e mīdē* (παραδίδει έναν καλό άνθρωπο στην κοινωνία). Όταν υπογραμμίζουν τη σωστή συμπεριφορά, τον σεβασμό στα δικαιώματα, τη ζωή και τα υπάρχοντα του άλλου ώστε και η κοινωνία να φέρεται με τον ίδιο τρόπο στα παιδιά τους, ουσιαστικά μιλούν για τις ιδιότητες του ηθικού πολίτη, για τις υποχρεώσεις και τα δικαιώματά του. Υπό αυτή την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι η ανατροφή που καθιστά τα παιδιά ηθικούς πολίτες στην κοινωνία (της Ελλάδας για παράδειγμα), για να μιλήσουμε με τους όρους της Signe Howell (2003a), αποτελεί πρακτική συγγενοποίησης (*kinning*). Η Howell στη μελέτη της για την υιοθεσία ορίζει τη συγγενοποίηση ως «μια

διαδικασία μέσω της οποίας ένα έμβρυο ή ένα νεογέννητο παιδί (ή ένα άλλο πρόσωπο που δεν είχε προηγουμένως σχέση), φέρεται σε μια σημαντική και μόνιμη σχέση που εκφράζεται με ένα συγγενικό ιδίωμα» (σ. 1). Στα δικά μου εθνογραφικά δεδομένα, η ανατροφή φαίνεται να συνιστά για τις μητέρες μία διαδικασία μέσα από την οποία εκείνες επιθυμούν να δημιουργούν σχέσεις μεταξύ παιδιών και κοινωνίας. Ωστόσο, τα λεγόμενά τους παραπέμπουν σε ένα άλλο είδος σχεσιακότητας, αυτής του πολίτη με το κράτος.

«Ως μητέρα θα προσπαθήσω να μη λείπει τίποτα στα παιδιά μου, να τους παρέχω ό,τι χρειάζονται, για να μην περιμένουν ελεημοσύνη από τον κόσμο, να τους φτιάξω ένα καλό μέλλον, να μην τους επιβάλω τίποτα, να δώσω προσοχή στην αγωγή τους. Πρέπει να τους παρέχω όλα όσα χρειάζονται για μία άνετη ζωή. Να έχω πολύ στενή σχέση μαζί τους και να τους προσέχω ψυχικά αλλά και οικονομικά, να τους υποστηρίξω δηλαδή. Να τους μάθω πώς να φέρονται στην κοινωνία (āḏāb o mo 'āsherat yādashūn bedam). Εδώ δε μπορώ να είμαι καλή μάνα. Φωνάζω συνέχεια στα παιδιά και τα μαλώνω. Εγώ δούλευα και στο Ιράν σε μία καλή κρατική θέση. Εκεί είχα τους γονείς μου που με υποστήριζαν, με βοηθούσαν και εκείνοι στο μεγάλωμα του παιδιού, είχα πολλούς καλούς φίλους και φίλες που είχαν και αυτοί παιδιά, είχα το σπίτι μου, το αμάξι μου, πήγαινε το παιδί στο σχολείο, είχαμε τη ζωή μας. Εδώ είμαι εντελώς μόνη και δε μ'αρέσουν οι παρέες που κάνει το παιδί στο καμπ. Περίμενα ότι στην Ευρώπη, στα πρώτα βήματα, θα είχα βοήθεια από το κράτος. Οι προσπάθειές μου ματαιώνονται. Ακούμε πολύ στο Ιράν ότι η Ευρώπη υποστηρίζει τις μόνες μητέρες. Εδώ έχω χάσει τον έλεγχο των παιδιών. Έχουν γίνει ανάγωγα (bī tarbīat shodan). Είδες; Μόλις ήρθαν από το σχολείο, πέταξαν τις τσάντες και βγήκαν έξω. Ούτε ένα γεια δε σου λένε (salām ham behet nemīkonand)».

Mahīn, Ιρανή μητέρα

Στις συνθήκες που ζει η Mahīn στον Ελαιώνα εδώ και τριάμιση χρόνια, έχει χάσει τα συγγενικά και μη δίκτυα υποστήριξης που είχε στο Ιράν. Καθώς η πρόσβασή της στην κινητικότητα (mobility) καθορίζεται από το ελληνικό κράτος και η ανατροφή, που θεωρείται τρόπος συγγενοποίησης του παιδιού (ως πολίτης) με τη νέα κοινωνία, καθίσταται δύσκολη και ανεξέλεγκτη, η μητρότητα φαίνεται να είναι ιδιαίτερα

επιβαρυνόμενη. Αυτό οδηγεί τη Mahīn σε συμπεριφορές για τις οποίες εκ των υστέρων μετανιώνει σε μία διαδικασία αναστοχασμού.

3.3 Το *zāt*: Η μητρότητα ως πνευματική και ηθική διαδικασία απομάκρυνσης από τη φύση.

Στις συνεντεύξεις που πραγματοποίησα με τις Αφγανές μητέρες αιτούσες άσυλο στον Ελαιώνα, μία έννοια που επαναλαμβανόταν συχνά στον λόγο τους ήταν αυτή του *zāt*. Μια έννοια η οποία συνδέεται με τον πνευματικό-εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου αλλά και με τις έννοιες του εαυτού και του προσώπου και σύμφωνα με τις συνομιλήτριές μου αποτελεί συστατικό στοιχείο του μητρικού ρόλου. Η μητέρα συγκροτεί αλλά και διαμορφώνει τη σχέση της με τα παιδιά της μέσα από μία πνευματική έννοια. Με άλλα λόγια, για αυτές τις Αφγανές συνομιλήτριές μου, η μητρότητα είναι περισσότερο πνευματική και ηθική παρά βιολογική.

Οι συγκεκριμένες μητέρες με τις οποίες μιλούσα ήταν δύο γυναίκες «ευσεβείς» (*dīndār/bā taqnā*), με τον όρο που χρησιμοποιούν οι ίδιες οι γυναίκες εννοώντας ότι είναι πιστές στον Θεό (*bā īmān*) και τηρούν τις διαταγές του όπως ακριβώς αναγράφεται στο Κοράνι. Πίστευαν ότι οι πιστές γυναίκες πρέπει να καλύπτονται και να είναι αφοσιωμένες στον σύζυγο και τα παιδιά τους. Επίσης, επιτελούσαν αυστηρά τις καθημερινές πρακτικές της προσευχής (*namāz*) αλλά και τη νηστεία (*rūzē*) κατά την περίοδο του μήνα του Ραμαζανιού. Όπως έλεγαν οι ίδιες, οι ευσεβείς μουσουλμάνες/οι αποφεύγουν μία σειρά από «αμαρτίες» (*gonāh*) όπως το ψέμα, την κλοπή και τη συκοφαντία. Θα πρέπει, ωστόσο, να υπογραμμίσουμε ότι αυτά αποτελούν τη δική τους αντίληψη για την «ευσέβεια» και την πίστη⁹⁵ στον Θεό.

⁹⁵ Η έννοια της πίστης, σύμφωνα με τις εθνογραφίες έχει ποικιλόμορφο περιεχόμενο (Loeffler 1988), είναι περισσότερο ένας τρόπος διάκρισης ανάμεσα στις αντιμαχόμενες κοινότητες (Tapper 1984), ζήτημα αναστοχασμού (Togab 2006) και πολιτικής των δρώντων υποκειμένων (Mahmood 2003, 2005) παρά ουσιοκρατικές εννοιολογήσεις και στερεοτυπικά στοιχεία και χαρακτηριστικά.

3.3.1 Οι σύγχρονες θεωρητικές προσεγγίσεις της πνευματικής συγγένειας.

Στις ανθρωπολογικές μελέτες της συγγένειας μέχρι και τη δεκαετία του 1980, συγγένεια θεωρούνταν οι διαφορετικές κοινωνικές εκδηλώσεις του «βιολογικού-φυσικού» και άρα «πραγματικού» γεγονότος της αναπαραγωγής (Schneider 1984, Yanagisako and Collier 1987, Franklin & McKinnon 2001). Υπό το πρίσμα των νέων μελετών της συγγένειας μετά τη δεκαετία του 1980, οι μελετητές εστίασαν σε ποικίλους τρόπους συγκρότησης συγγενικών σχέσεων οι οποίες απορρίπτουν τον βιολογικό ντετερμινισμό (Carsten 2000, 2004, Edwards 2000, Franklin & McKinnon 2001, Rapp 1999, Strathern 1992b, Τουντασάκη 2015, 2022). Ωστόσο, στις νέες αυτές θεωρητικές μετατοπίσεις η συγγένεια παραμένει στη σφαίρα του κοσμικού (Cannel 2013, Delaney 1995) με αποτέλεσμα οι ιερές και πνευματικές όψεις των σχέσεων, ή με άλλα λόγια η πνευματική συγγένεια, να θεωρούνται λιγότερο ικανές από τις «πραγματικές» σχέσεις να αποτελέσουν βάση για τη συγγένεια. Οι Todne Thomas, Asiya Malik και Rose Wellman (2017, σ. viii) θεωρούν ότι οι ιερές και πνευματικές σχέσεις σπάνια εξερευνήθηκαν ως θεμελιώδη συστατικά ή πρωταρχικά στοιχεία της συγγένειας. Βασισμένες στις μελέτες άλλων ανθρωπολόγων σημειώνουν ότι ο λόγος ήταν η ηγεμονική επιρροή της χριστιανικής διάκρισης του βιολογικού και του πνευματικού στη μελέτη της συγγένειας εις βάρος άλλων κοσμογονιών οι οποίες δεν βασίζονται σε αυτή τη διάκριση στην εννοιολόγηση της συγγένειας (σ. 4). Η πνευματική συγγένεια αρχικά αναφερόταν σε ένα πολύ συγκεκριμένο σύνολο χριστιανικών αντιλήψεων και θεσμικών πρακτικών που είναι δομικά αντίθετες με τη «φυσική» και τη γενεαλογική συγγένεια ή αυτό που αποκαλείται στη χριστιανική θρησκεία «συγγένεια μέσα από τη σάρκα» (Alfani & Gourdon 2012). Επρόκειτο για τις σχέσεις που συγκροτούνταν μεταξύ του παιδιού που βαπτίζεται με τους συγγενείς εξ αίματος και τους χορηγούς της βάφτισης (νονούς) των οποίων η συγγένεια εξ αίματος με το παιδί άλλοτε επιτρεπόταν και άλλοτε όχι (Bloch & Guggenheim 1981, Chock 1974, Gudeman 1971, Mintz & Wolf 1950). Για τους Mintz και Wolf (1950) η πνευματική συγγένεια είναι ένα εργαλείο αλληλεγγύης εντός μίας κοινωνικής τάξης ή και ανάμεσα σε διαφορετικές κοινωνικές τάξεις. Για τον Gudeman (1972) η διπλή φύση του ανθρώπου, δηλαδή η φυσική και η πνευματική του όψη είναι η βάση για την πρόσληψη της αναλογίας της φυσικής γέννησης με τη βάφτιση καθώς η βάφτιση συνιστά μία δεύτερη γέννηση ανώτερη από την πρώτη. Η Chock (1974) θεωρεί ότι στους Ελληνοαμερικανούς Ορθόδοξους, η πνευματική

συγγένεια έχει ίση συμβολική σημασία με τη βιολογική συγγένεια και τη συγγένεια εξ αγχιστείας. Οι Bloch και Guggenheim (1981) σημειώνουν ότι η γυναίκα μπορεί μόνο να δημιουργήσει τη βιολογική συγγένεια μέσα από τη γέννηση αλλά δεν είναι ικανή να δημιουργεί κοινωνικά αποδεκτά παιδιά ως μέλη της ιερής και ηθικής κοινότητας. Γι' αυτό η πνευματική συγγένεια θεωρείται ανώτερης μορφής συγγένεια από τη βιολογική (σ. 380). Εξού και η βάφτιση έρχεται να ενσωματώσει τα παιδιά στη χριστιανική κοινότητα και να τους χαρίσει αιώνια ζωή. Συμπεραίνουν οι Bloch και Guggenheim ότι η βάφτιση μέσα στο αγιασμένο νερό της κρήνης είναι μία γέννηση ανώτερη από τη βιολογική και αντικαθιστά τη βιολογική μητέρα με μία καλύτερη -την εκκλησία- που δεν υποφέρει λόγω του προπατορικού αμαρτήματος (σ. 378-381).

Σύμφωνα με τις Thomas, Malik και Wellman (2017), παρά τις θεωρητικές μετατοπίσεις που επέφεραν οι νέες μελέτες της συγγένειας, η πνευματική συγγένεια εξακολούθησε να παραμένει στο περιθώριο των επιστημολογικών αναζητήσεων μέχρις ότου αποδεσμεύτηκε από την αποκλειστική εννοιολόγησή της ως ένα σύνολο σχέσεων που δημιουργούνται με τη βάφτιση. Στη συνέχεια, όπως λένε οι ίδιες, διευρύνθηκε πέραν του Χριστιανισμού και συνδέθηκε με το ιερό/Θείο/θεικό αλλά και με μορφές ηθικότητας/ηθικών σχέσεων (σ. 4). Οι ίδιες ερευνήτριες σημειώνουν ότι οι νέες μελέτες της πνευματικής/ιερής συγγένειας ασχολούνται με το πώς οι σχέσεις μεταξύ του ιερού και του κοινωνικού σφυρηλατούν τις σχέσεις ένταξης, αποκλεισμού, ισότητας και ιεραρχίας στο επίπεδο της οικογένειας, της συγγένειας αλλά και σε επίπεδο άλλων σχεσιακοτήτων όπως μιας παγκόσμιας θρησκευτικής ή και εθνικής κοινότητας (σ. 2). Η πνευματική συγγένεια, σύμφωνα με την Carol Delaney (1991), σημαίνει σχεδόν κάθε είδους ιδεολογία της συγγένειας στην οποία παίζουν ρόλο οι θρησκευτικές αντιλήψεις. Η Delaney (1991 & 2017) θέτει το επιχείρημα ότι δεν πρόκειται για μία καθαρά βιολογική διαδικασία όταν μιλάμε για την τεκνοποίηση αλλά οι αντιλήψεις της τεκνοποίησης και γενικότερα της συγγένειας είναι στενά συνυφασμένες με θρησκευτικές αντιλήψεις. Θα αναδείξω ότι στην περίπτωση των ευσεβών Αφγανών μητέρων κατοίκων του Ελαιώνα η μητρότητα δε θεωρείται μία καθαρά βιολογική-σαρκική σχέση μητέρας-τέκνου στη σφαίρα της φύσης. Οι συνομιλήτριά μου αναφέρονται στον σπόρο (σπέρμα) ως βιολογική-υλική ουσία της πατρότητας και της καταγωγής. Αντλούν ως ουσία της μητρότητας από τον πνευματικό και εσωτερικό κόσμο της μητέρας στοιχεία που συνδέονται με θρησκευτικές και ηθικές

αντιλήψεις. Από αυτή την άποψη, ισχυρίζομαι ότι πρόκειται για μία πνευματική-θρησκευτική και ηθική μορφή της μητρότητας.

Σύμφωνα με τη θεωρία της Dellaney (1991), η μονογένεση ως θεϊκό μοντέλο της Δημιουργίας στις Αβρααμικές θρησκείες αντανakλάται στην τεκνοποίηση όπου η δημιουργική δύναμη του Θεού μεταφέρεται συμβολικά στον άνδρα. Όπως περιγράφει η ίδια, σε αυτό το μοντέλο θεωρείται ότι ο άνδρας παρέχει τον σπόρο της ζωής, ο οποίος περιλαμβάνει την ψυχή και την ουσιώδη ταυτότητα ενός παιδιού, ενώ το θηλυκό θεωρείται ότι παρέχει απλώς την υλική φύση, γεννά και ανατρέφει. Αυτή η πεποίθηση στην μονογένεση δημιουργεί τους ορισμούς του «πατέρα» και της «μητέρας», της πατριαρχικής καταγωγής και των έμφυλων σχέσεων (σ. 8-9). Ειδικά, και όπως σημειώνει η Delaney, σύμφωνα με αυτή την θρησκευτική αντίληψη, η γυναίκα όπως η γη πρέπει να προστατεύεται, να καλύπτεται και να έχει ιδιοκτήτη αλλιώς θεωρείται ανήθικη, εύκολη και κοινή ιδιοκτησία (σ. 38).

Ωστόσο, στα εθνογραφικά δεδομένα από τον Ελαιώνα, αν και οι Αφγανές μητέρες προβάλλουν το ίδιο μοντέλο τεκνοποίησης που προβάλλουν οι Τουρκάλες συνομιλήτριες της Delaney (σπόρο και γη), οι ιστορικές εξελίξεις και μεταβολές της γυναικείας ταυτότητας στο Αφγανιστάν και στο Ιράν αναδεικνύουν ότι τέτοιες θρησκευτικές αντιλήψεις δε βασίζονται σε κάποια ουσία του Ισλάμ. Πρόκειται για πατριαρχικές ερμηνείες σε συνδυασμό με τις ήδη υπάρχουσες παραδόσεις στον μουσουλμανικό κόσμο που διακόπηκαν από τα συμφραζόμενά τους και παγιώθηκαν ως θεϊκός νόμος. Τα εθνογραφικά μου δεδομένα αφενός αναδεικνύουν σημαντικές πτυχές της δυναμικής που ενυπάρχει στη θρησκευτική πίστη και αφετέρου συμφωνούν με τη σημαντική θεώρηση της Dellaney ότι οι θρησκευτικές αντιλήψεις της τεκνοποίησης δίνουν μία πνευματική φύση στη συγγένεια, η οποία είναι εξίσου «πραγματική» όπως η βιολογική συγγένεια.

Επιπλέον, η Delaney (1991) θεωρεί ότι αυτή η θρησκευτική πεποίθηση της μονογένεσης συμβάλλει στη διάκριση μεταξύ πνευματικού/ουσιακού/αρσενικού από τη μία και υλικού/ανατροφής/φύσης/θηλυκού από την άλλη. Υπογραμμίζει ότι η διάκριση δεν είναι μεταξύ φύσης και πολιτισμού και ειδικά δεν είναι μεταξύ φύσης και ανατροφής. Αντιθέτως, για εκείνη η φύση και η ανατροφή είναι στην ίδια πλευρά και συνδέονται με τη γυναίκα, ενώ στην άλλη πλευρά υπάρχουν οι άνδρες οι οποίοι συνδέονται με τη δημιουργικότητα (creativity) και το πνεύμα. Ωστόσο, αυτές οι διακρίσεις, όπως παρατηρεί

η ίδια στους υπό μελέτη χωρικούς στην Τουρκία, δεν είναι αυστηροί δυισμοί ή αντίθετα δίπολα. Είναι έννοιες σχετικές (relative) και ιεραρχικά συνδεδεμένες. Από τη μία, και οι άνδρες συνδέονται με τη φύση καθώς κατέχουν σώμα, άρα έχουν σωματική και υλική ύπαρξη. Από την άλλη, και οι γυναίκες ανήκουν στον πνευματικό κόσμο καθώς είναι από τον σπόρο των πατεράδων τους (σ. 156).

Η Fenella Cannell (2013, 2017), επίσης, έχει εξερευνήσει τη συγγένεια στην σύγχρονη αμερικανική κοινωνία ανάμεσα στους Μορμόνους⁹⁶. Στην έρευνά της παρατηρεί ότι οι ιδέες και οι πρακτικές συγγένειας μπορούν να καταλαμβάνουν έναν «τρίτο χώρο» στον οποίο η συγγένεια δε βασίζεται ούτε σε βιογενετική ουσία ούτε σε ανθρώπινο νόμο ή ανθρώπινη σύμβαση αλλά μάλλον σε κάτι πνευματικό, άυλο και ανείπωτο (Wellman 2017, σ. 172). Η Cannell (2013) βασισμένη στα έργα των ιστορικών που μελέτησαν τη θρησκεία των Μορμόνων και ειδικά τον θεσμό της πολυγαμίας στους Μορμόνους σημειώνει ότι ο «νόμος» -με την έννοια τόσο του τυπικού νόμου όσο και των ηθικών κανόνων- δημιουργήθηκε στην ιστορία των ΗΠΑ του δέκατου ενάτου αιώνα μέσω της σύγκρουσης μεταξύ διαφορετικών τρόπων θρησκευτικής σκέψης. Ως εκ τούτου, συμπεραίνει ότι ο νόμος δε διακρίνεται από τη θρησκεία. Όταν η Αμερική γινόταν θεσμικά πιο κοσμική, αυτό ήταν ξεκάθαρα μία «προτεσταντική εκκοσμίκευση». Για αυτό τον λόγο κάνει κριτική στον Schneider ο οποίος αγνόησε τις επιρροές των θρησκευτικών -και συγκεκριμένα των προτεσταντικών- αντιλήψεων στη συγκρότηση του σύγχρονου αμερικανικού πολιτισμού και της αμερικανικής συγγένειας (σ. 222-223). Αυτό το πρίσμα που προσφέρει η Cannell μπορεί να λειτουργήσει ευρηματικά και για τη δική μου περίπτωση και πιο συγκεκριμένα για την ανάλυση των αντιλήψεων των Αφγανών μητέρων σε σχέση με το κοινωνικο-ιστορικό πλαίσιο στο βαθμό που αναδεικνύει τον ρόλο των νομοδιδασκάλων και των εκσυγχρονιστικών ιδεών σχετικά με τους έμφυλους ρόλους και την ενσωμάτωσή τους στον οικογενειακό νόμο των δύο εθνικών κρατών.

Η Cannell (2013) μελετώντας τις περιπτώσεις της υιοθεσίας στους Μορμόνους βλέπει το πώς η συγγένεια σε αυτούς συγκροτείται στο εύρος του χρόνου. Τα παιδιά πριν

⁹⁶ Οι Μορμόνοι είναι Χριστιανοί, μέλη της Εκκλησίας του Ιησού Χριστού των Αγίων των Τελευταίων Ημερών. Η πίστη τους βασίζεται τόσο σε προηγούμενες μορφές ορθόδοξου Χριστιανισμού όσο και σε εκείνες τις χριστιανικές παραδόσεις που περιθωριοποιήθηκαν και θεωρήθηκαν «αιρετικές» στον αγγλικό και αμερικανικό πουριτανισμό (Cannell 2006, σ. 46). Για περισσότερες πληροφορίες για την θρησκεία των Μορμόνων βλ.: Brooke, J. L. (1996). *The refiner's fire: The making of Mormon cosmology, 1644-1844*. Cambridge: Cambridge University Press.

γεννηθούν και βρεθούν στη επίγεια ζωή βρίσκονται σε έναν άλλο κόσμο όπου ήδη γνωρίζουν και επιλέγουν τους θετούς αλλά και τους βιολογικούς τους γονείς. Σε αυτό το στάδιο, καθώς στη Μορμονική πίστη δε νοείται η διάκριση πνεύμα-σώμα, τα παιδιά βρίσκονται σε μορφή πνεύματος το οποίο θεωρείται δυνητικά επίγεια ύλη. Μέσα από τη ζωή σε αυτό τον κόσμο και καθημερινές πράξεις της μορμονικής ευσέβειας προμηνύουν και συνθέτουν τη μετά θάνατον ζωή η οποία εκλαμβάνεται ως μία κατάσταση αιώνιας συγγένειας και συντροφικότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, οι Μορμόνοι υποχρεούνται να δράσουν με απώτερο στόχο να δημιουργήσουν οικογένειες οι οποίες θα σωθούν από κοινού (225-232).

Ένα μέρος των νέων μελετών της πνευματικής συγγένειας δίνουν προσοχή στην καλλιέργεια ηθικών σχέσεων ως εναλλακτικό μέσο για την περιγραφή της πνευματικής συγγένειας. Το επιχείρημά τους βασίζεται σε μια αυξανόμενη επιστημονική ενασχόληση με τα ζητήματα ηθικής και ειδικότερα τη θρησκευτική πρακτική και επιτέλεση -όπως για παράδειγμα την προσευχή- ως ηθική εμπρόθετη δράση και ως μέσο καλλιέργειας και ανάπτυξης ηθικών προδιαθέσεων και υποκειμένων (π.χ. Mahmood 2003, Zigon 2008, Hirschkind 2001). Με αυτή την κίνηση, συνδέουν τη συγγένεια με την έννοια της ηθικής και της ηθικής δράσης. Για παράδειγμα, ο Don Seeman (2017) λαμβάνοντας υπόψη του τις κριτικές που ήδη αναφέραμε σχετικά με την πνευματική συγγένεια, προτείνει την εξερεύνηση των ηθικών σχέσεων ως αναλυτικό εργαλείο στη μελέτη της πνευματικής συγγένειας. Βασισμένος στα φιλοσοφικά κείμενα της Εβραϊκής θρησκείας, σημειώνει ότι η έννοια του «σπόρου» δεν εντάσσει όλους τους βιολογικούς απογόνους στη γενεαλογική γραμμή του Αβραάμ. Όπως λέει ο Seeman, η πνευματική διάσταση της Εβραϊκής συγγένειας δεν επεκτείνεται σε όλους τους απογόνους του Αβραάμ, αλλά μεταβιβάζεται μόνο σε εκείνους που ήταν «σπόροι» από τη γραμμή του ενός εγγονού, του Ιακώβ, επειδή ακριβώς εκείνοι ακολούθησαν την πίστη, το ηθικό δίδαγμα και το νομικό πλαίσιο του προγόνου τους. (σ. 95-96).

Θα χρησιμοποιήσω και εγώ όπως ο Seeman τις ηθικές σχέσεις ως αναλυτικό εργαλείο καθώς αυτές φάνηκαν ιδιαίτερα σημαντικές για τις Αφγανές συνομιλήτριές μου.

Στην ίδια γραμμή, η Rose Wellman (2014) διερευνώντας τη συγγένεια στην εθνογραφία της στο Ιράν ανάμεσα στους Ιρανούς θρησκευόμενους υποστηρικτές του Ισλαμικού κράτους, υποστηρίζει ότι η συγγένεια συγκροτείται μέσα από ηθική

καλλιέργεια. Βρισκόμενη στο πεδίο έρευνας προσπάθησε να κατανοήσει ποια θεωρούνται αμετάβλητα και σταθερά στοιχεία της συγγένειας και πώς κατασκευάζεται η συγγένεια όταν κυριαρχούν οι πνευματικές και ηθικοθρησκευτικές ανησυχίες γύρω από την αγνότητα του εσωτερικού κόσμου των θρησκευόμενων υποστηρικτών και τις απειλές του εξωτερικού διεφθαρμένου κόσμου. Η Wellman στη μελέτη της παρατηρεί ότι οι έννοιες της αγνότητας και της ηθικής διαμορφώνουν τις κοινωνικές σχέσεις τόσο σε επίπεδο συγγένειας όσο και σε επίπεδο έθνους (σ. 233). Εξετάζει τόσο τις υλικές μορφές της συγκρότησης της συγγένειας όσο και τις άυλες, πνευματικές και ηθικές ιδιότητες που συνδυάζονται με το υλικό ή λειτουργούν μόνες τους για να συνδέουν τους ανθρώπους μεταξύ τους (σ. 33). Εκεί παρατηρεί ότι πράγματι, υπάρχει μικρός διαχωρισμός μεταξύ βιολογικών ή ουσιακών βάσεων της συγγένειας (αίματος, σπέρματος, γάλακτος, τροφής) και άυλων ιδιοτήτων (αγνότητας, ευλάβειας, διαφθοράς). Όπως παρατηρεί η ίδια, οι κοινές ουσίες της συγγένειας (π.χ. αίμα, γάλα και καταγωγή) μπορούν να μεταδώσουν όχι μόνο φυσικές ιδιότητες (π.χ. ομορφιά ή χρώμα δέρματος) αλλά και άυλες και ανείπωτες-ιερές ή μιαιρές ιδιότητες όπως την αγνότητα, την πίστη ή τη διαφθορά σε βάθος γενεών (σ. 39-40). Τα υποκείμενα της έρευνάς της προσπαθούσαν να εξαγνίσουν και να «καθαρίσουν» τον εσωτερικό εαυτό τους αλλά και τους εσωτερικούς, οικείου χώρους του σπιτιού (*darūn*) ενάντια στις επιδρομές ανηθικότητας από εκείνους που βρίσκονται πέρα ή εκτός του εαυτού (*bīrūn*), ή της άμεσης συγγενικής ομάδας (π.χ. από ορισμένα πεθερικά, εκτεταμένους συγγενείς, γείτονες, ξένους ή ακόμα και τη Δύση) (Wellman 2017, σ. 173). Αυτές τις θεωρήσεις της Wellman θα χρησιμοποιήσω και εγώ στην ανάλυση των εθνογραφικών μου δεδομένων.

3.3.2 Το *zāt*. Προσπαθώντας να αποκωδικοποιήσω τα λεγόμενα των ευσεβών Αφγανών συνομιλητριών μου για να καταλάβω μέσα από ποια στοιχεία περιγράφουν τη συγγενειακή τους σχέση με τα τέκνα τους και αν υπάρχει αλλαγή σε αυτή τη σχέση, πολλές φορές άκουγα τη λέξη *zāt*⁹⁷ και προτάσεις όπως: «...ο άνδρας δίνει τον σπόρο και η γυναίκα δίνει το *zāt* της...», «...το *zāt* δεν αλλάζει...».

Το *zāt*, ένας όρος που χρησιμοποιείται συχνά στην καθημερινή ζωή, στα Φαρσί καλύπτει ευρύ σημασιολογικό φάσμα. Μερικά από τα νοήματά του είναι: η ουσία

⁹⁷ Στη βιβλιογραφία παρατηρείται επίσης ως *dhāt*.

(*māhīyat*)/(essence), η φύση (*tabī'at*)/(nature), η πάστα (*khamīré*), η ιδιοσυγκρασία (*kheslat/kholq o khūī*) και η προδιάθεση (*tab'/seresht*) του ανθρώπου (Dehkhoda 1980). Είναι μία από τις πολλές όψεις της έννοιας του εαυτού (self) και του προσώπου. Το *zāt* χρησιμοποιείται πολλές φορές ως συνώνυμο της λέξης *fetrat*⁹⁸ στα Φαρσί που σηματοδοτεί τη θεόσταλη και τη θεϊκή ουσία η οποία ενυπάρχει σε όλους τους ανθρώπους ήδη από τη γέννησή τους. Το *zāt* είναι η πηγή των πιο ουσιαστικών και των κυριότερων έμφυτων, εκ γενετής αλλά δυνητικών χαρακτηριστικών και ιδιοτήτων (*khosūsīyāt e zātī*) του ανθρώπου που διαφέρουν από τους κεκτημένους προσωπικούς χαρακτήρες. Παρόμοιες αντιλήψεις σχετικά με αυτή την πτυχή του εαυτού στην Ασία έχουν αναφερθεί από κοινωνιολόγους αλλά και στις εθνογραφίες είτε υπό τον όρο του *zāt* είτε με άλλη ορολογία (βλ. Madan 1981, Marriott 1976, Rao 1998). Στα εθνογραφικά δεδομένα μου, η αναφορά των μητέρων στον όρο *zāt* υπογραμμίζει όλες αυτές τις πτυχές του όρου. Χωρίς να προβάλλουν αντίλογο στο γεγονός ότι η φύση των ανθρώπων είναι προκαθορισμένη από τον Θεό και αμετάβλητη, υπογραμμίζουν ότι οι ίδιες μεταβιβάζουν την ουσία και τη φύση του εαυτού (*zāt*) τους στα τέκνα και καθορίζουν τα *khosūsīyāt e zātī* τους. Το *zāt* είναι ένα μέρος ενός ολόκληρου εσωτερικού κόσμου (*donyāye bāten/darūn/ma'navī*) του ανθρώπου δηλαδή του πνευματικού κόσμου (spiritual world). Στις εθνογραφίες του Ιράν και του Αφγανιστάν δεν υπάρχουν αναφορές στη λέξη «*zāt*»⁹⁹ καθ' εαυτή αλλά υπάρχει πλούσιο υλικό σχετικά με τον εσωτερικό και τον εξωτερικό κόσμο. Όπως αναφέρονται στις εθνογραφίες, οι όροι *bāten/darūn/ma'navī* χρησιμοποιούνται για να δηλώνουν τον εσωτερικό κόσμο του ατόμου, της οικογένειας και του νοικοκυριού που πρέπει να παραμένουν αγνοί και ηθικοί (Bateson 1979, Beeman 1986 & 2001, Betteridge 1985, Graham & Khosravi 2002, Khosravi 2008, Milani 1992, Olszewska 2015, Varzi 2006, Wellman 2014). Έξω από αυτόν υπάρχει ο εξωτερικός και διεφθαρμένος κόσμος (*donyāye zāher/bīrūn/māddī*) που απειλεί συνεχώς τον εσωτερικό κόσμο και διεισδύει σε αυτόν (ό.π.). Μέσα από την αλληλεπίδραση, κινδυνεύει ο εσωτερικός κόσμος και το *zāt* του ανθρώπου από τον εξωτερικό κόσμο.

⁹⁸ Μπορεί στην βιβλιογραφία να παρατηρείται ως «*fītrah/fītra*», ωστόσο συγκεκριμένα η λέξη «*fetrat*» δε χρησιμοποιείται από τις συνομιλήτριές μου.

⁹⁹ Εννοώ ότι μία αναζήτηση με λέξη κλειδί *zāt* δεν οδηγεί σε κάποια ανθρωπολογική μελέτη. Μπορεί όμως με έμμεσο τρόπο να βρει κανείς αποτελέσματα τα οποία έχω αναφέρει στο κείμενο.

Στην κοινή αντίληψη των Αφγανών και Ιρανών θεωρείται ότι το *zāt* και κατ' επέκταση τα *khosūsīyāt e zātī* είναι καθορισμένα από τον Θεό ή δεν αλλάζουν και παραμένουν μέσα στον άνθρωπο καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του. Όμως αυτό δε σημαίνει ότι το έμφυτο *zāt* και τα κληρονομικά *khosūsīyāt e zātī* καθορίζουν με ντετερμινιστικό τρόπο τη ζωή και τις πράξεις του ανθρώπου καθώς υπάρχουν τα στοιχεία της επιλογής και της δράσης. Εδώ βρίσκεται και το σημείο όπου αποσαφηνίζεται η δυνητικότητα του *zāt* και η διαμόρφωσή του ως σύνολο συνεχών διεργασιών και διαδικασιών. Οι άνθρωποι ανάγουν την ποιότητα του *zāt* και κατ' επέκταση των *khosūsīyāt e zātī* του κάθε προσώπου σε πολλούς θρησκευτικούς-ηθικούς παράγοντες. Για παράδειγμα, αν οι πρόγονοί του ήταν ευσεβείς μουσουλμάνοι (*motedaīyen*) ή άπιστοι (*nā motedaīyen*), αν το άτομο είναι καρπός μοιχείας (*valado zenā*) ή νόμιμου γάμου (*'aqd e nekāh*), αν ο πατέρας του κέρδιζε τα προς το ζην του νοικοκυριού με τρόπο εντός των επιτρεπτών από τη θρησκεία ορίων (*halāl*) ή έξω από αυτά (*harām*), αν ήταν καλά τα έμφυτα χαρακτηριστικά (*khosūsīyāt e zātī*) της μητέρας τα οποία μεταφέρονται με το γάλα της αλλά και κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης. Επίσης, η ηθική προδιάθεση και η ευσέβεια (*piety*) της γυναίκας που θηλάζει το βρέφος (παραμάνας ή μητέρας) παίζει σημαντικό ρόλο. Με λίγα λόγια, η τήρηση της θρησκευτικής ηθικής από τους προγόνους παίζει καίριο ρόλο στον σχηματισμό του καλού *zāt* και των *khosūsīyāt e zātī* των απογόνων. Καθώς οι πρόγονοι μεταβιβάζουν και συγκροτούν το *zāt* των απογόνων τους επιβεβαιώνεται η θεώρηση της Cannell (2013) στη δική της εθνογραφία στη Μορμονική κοινότητα ότι η συγγένεια συγκροτείται διαχρονικά σε μία τρίτη διάσταση. Φυσικά, αυτή η πνευματική/τρίτη διάσταση δεν είναι αποκομμένη από τη φύση και τον πολιτισμό όταν οι (ηθικές σύμφωνα με τη θρησκεία) καθημερινές πράξεις των προγόνων που αναφέραμε παίζουν ουσιαστικό ρόλο στη συγκρότηση του *zāt* των απογόνων τους.

Υπάρχουν όμως και άλλοι, εξωτερικοί παράγοντες που επηρεάζουν το *zāt*: ένα ακατάλληλο περιβάλλον, οι κακές παρέες, η έλλειψη σωστής ανατροφής και διαπαιδαγώγησης συμβάλλουν ώστε να εμφανιστεί ένα κακό *zāt*, ή εμποδίζουν την επίδραση του καλού *zāt* ενός ανθρώπου στη συμπεριφορά και στις πράξεις του. Ειδικά, για τη σωστή ανατροφή και τη διαπαιδαγώγηση των παιδιών οι μητέρες θεωρούνται υπεύθυνες, όπως λένε οι συνομιλήτριές μου. Παίζει επίσης ρόλο η δράση του ίδιου του ανθρώπου. Καθώς μέσα από την αλληλεπίδραση κινδυνεύει ο εσωτερικός κόσμος και το

zāt του ανθρώπου από τον εξωτερικό κόσμο, ο άνθρωπος πρέπει να ελέγχει αυτή την αλληλεπίδραση. Πρέπει, δηλαδή, να λαμβάνει δράση, να είναι σε εγρήγορση, να χρησιμοποιεί τη λογική και τη σοφία (*'aql*) του, να κάνει αυτοέλεγχο, να αυτοσυγκρατείται και να καθυποτάσσει το εσωτερικό πάθος του (*nafs*) που τον ωθεί σε πράξεις ηδονιστικές, παραμέληση του ελέγχου και ως συνέπεια τον καθιστά εκτεθειμένο στα απειλητικά στοιχεία του έξω κόσμου.

Από τις παρατηρήσεις και τις συνομιλίες μου προκύπτει ότι το *zāt* είναι επίσης ένας τρόπος ταξινόμησης των ανθρώπων και οργάνωσης των σχέσεων: Κανείς δε μπορεί να ξέρει από πριν την ποιότητα του *zāt* και των *khosūsīyāt e zātī* των άλλων. Με άλλα λόγια, η ποιότητα του *zāt* και των *khosūsīyāt e zātī* δε φαίνονται στον εξωτερικό κόσμο παρά μόνο όταν αντανακλώνται στη συμπεριφορά και τις πράξεις του ατόμου.¹⁰⁰ Ένας άνθρωπος που κρίνεται από τους άλλους ως φορέας καλού *zāt* θεωρείται σωστός, αγνός και έμπιστος. Στον σωστό άνθρωπο, όπως λένε οι συνομιλήτριές μου, «*zāhero bātenesh yekīe*» δηλαδή το έξω και το μέσα του είναι το ίδιο. Με άλλα λόγια, ο σωστός άνθρωπος (*ādame dorost*) είναι αυτός του οποίου η εξωτερική συμπεριφορά και οι πράξεις αντανακλούν την εσωτερική αγνότητά του (*safāye bāten*), αλλιώς αποδεικνύεται υποκριτής/διπρόσωπος (*dorū*) (Beeman 2001, Bateson 1979). Ή όπως λένε οι δικές μου συνομιλήτριες έχει κακό *zāt* (*zātesh kharābē/bad zāte*) και δεν θεωρείται έμπιστη/ος, ενώ μπορεί ακόμα και να είναι επικίνδυνος/ος.

Το *zāt* αναδεικνύεται ως βασικό συστατικό στοιχείο της μητρότητας. Το παρακάτω εθνογραφικό απόσπασμα είναι από την Paṭī, μία μητέρα συνομιλήτριά μου με τέσσερα παιδιά από τα οποία το ένα είναι νεογέννητο. Ζει στον Ελαιώνα μαζί με τα παιδιά και τον σύζυγό της εδώ και τρία χρόνια και είναι όλοι αιτούντες άσυλο:

« *Η γυναίκα δε μπορεί να μείνει έγκυος από μόνη της. Ούτε ο άνδρας μπορεί να μείνει έγκυος. Είναι ο σπόρος (tokhm) του που μετρά. Ο άνδρας δίνει τον σπόρο. Η γυναίκα δίνει το zāt (έμφυτη ουσία, εγγενή φύση και προδιάθεσή) της...*

...ας πούμε, μου λένε ότι η κόρη μου μοιάζει με τον πατέρα της στα μάτια και τα φρύδια της. Αυτό είναι επειδή ο σπόρος της είναι από αυτόν. Το zāt όμως είναι από τη μάνα.

¹⁰⁰ Ωστόσο, η γενεαλογική γραμμή καμία φορά ήδη ταξινομεί το *zāt* ενός ανθρώπου ως καλό. Για παράδειγμα, οι άνθρωποι που θεωρούνται ότι ανήκουν στην ιερή γραμμή καταγωγής του Προφήτη (*sayyed*) έχουν κατ'εξοχήν καλό *zāt*.

Σε κανέναν δε μεταβιβάζεται το zāt από τον πατέρα, δε λένε ότι είχε κακό σπόρο. Σημασία έχει ο σπόρος, δηλαδή αν δεν υπάρχει ο σπόρος δεν δημιουργείται το παιδί, όταν υπάρχει σπόρος, η γυναίκα σαν τη γη γονιμοποιείται...

Στη συνέχεια διαμαρτύρεται: ...αν το παιδί (το αγόρι) είναι δουλευταράς και καλός, λένε ότι πήρε από τον πατέρα του. Αν η κόρη πάει σε λάθος δρόμο, λένε ότι είναι σαν τη μάνα της...αφού όμως γιος και κόρη και οι δύο παίρνουν το zāt τους μόνο από τη μάνα. Αν πάρω διαζύγιο θα πουν για την κόρη μου ότι είναι κόρη εκείνης της μάνας, δε σκέφτονται ότι ίσως η κόρη να γίνει καλύτερη από τη μητέρα και όχι σαν τη μάνα της. Αν κάνει κάτι που δεν αρέσει στον άνδρα ή τα πεθερικά της, θα πουν (υποτιμητικά) ότι δεν περιμένει κανείς κάτι καλύτερο από κόρη η οποία ήπια γάλα εκείνης της μάνας και είναι μεγαλωμένη στα χέρια εκείνης της χωρισμένης μάνας, έτσι είναι το zāt της. Δε σκέφτονται ότι μπορεί η κόρη να είναι πιο σοφή ('āqel-tar/bā 'aql-tar) από τη μάνα της».

Μία άλλη συνομιλήτριά μου, η Zarīn, 27άχρονη μητέρα τριών παιδιών η οποία μένει στον Ελαιώνα εδώ και τρία χρόνια ενώ περιμένει να γίνει δεκτό το αίτημα οικογενειακής επανένωσής τους με τον σύζυγό της που βρίσκεται στην Αυστρία, λέει κατηγορηματικά:

«Το zāt δεν αλλάζει. Είναι σαν κληρονομιά (ī mīrās-nārīst). Η μάνα που χωρίζει, έτσι θα είναι και το zāt της κόρης της. Δηλαδή και αυτή θα χωρίζει. Και η κόρη θα πάρει το ίδιο χούι (akhlāq). Αν ήταν καλό το zāt της μάνας, θα έπρεπε να διατηρήσει τον γάμο της. Στο Αφγανιστάν δε λένε ποτέ ότι ο άνδρας έφταιγε που έφυγε η γυναίκα. Δε λένε ότι ο άνδρας είχε θέμα. Λένε ότι το zāt της γυναίκας ήταν κακό. Για τον πατέρα δεν υπάρχει πρόβλημα (ό,τι και αν κάνει). Ακόμα και αν όλοι ξέρουν ότι ο άνδρας φταίει. Το διαζύγιο θα μείνει σαν κληρονομιά στην οικογένεια. Όσο καλή και αν είναι η κόρη σου, αν εσύ δεν είχες υπομονή και άφησες τον άνδρα σου, θα κάνει το ίδιο και αυτή, γιατί η μητέρα της δεν προσπάθησε, δεν έκανε υπομονή και με το παραμικρό χώρισε. Γίνεται σαν κληρονομιά. Πραγματικά έτσι είναι».

Όπως προκύπτει, οι συνομιλήτριές μου αντλούν από τους ήδη υπάρχοντες όρους και πρακτικές σε ένα έμφυλα ιεραρχικό σύστημα που μεταφέρει τη συγγένεια πέρα από τις βιολογικές σχέσεις. Όταν λένε ότι μόνο η μητέρα δίνει το zāt, αντλούν από τον πνευματικό κόσμο έναν όρο ως την ουσία της μητρικής σχέσης με τα παιδιά. Εδώ δεν πρόκειται για μία ουσιακή-βιολογική σχέση. Ο όρος zāt αντλείται από αυτό τον

πνευματικό, εσωτερικό και δυναμικό κόσμο, ο οποίος βρίσκεται συνεχώς σε διαδικασία επιρροής και διαμόρφωσης από τον εξωτερικό κόσμο (του καμπ). Οι μητέρες δηλώνουν ότι εκείνες είναι υπεύθυνες να ελέγχουν τη ροή εξωτερικών στοιχείων που προκαλούν τυχόν βλάβη στην εσωτερική αγνότητα των παιδιών τους. Επιπρόσθετα, όταν οι μητέρες προβάλλουν τη μεταβίβαση του δικού τους *zāt* στα παιδιά, υποδηλώνουν τη διαμόρφωσή του κατά τη διάρκεια του παρελθοντικού και του παρόντος χρόνου και συνεπώς την επίδρασή του στην μελλοντική πορεία των απογόνων. Ως εκ τούτου, πρόκειται για τη συγγένεια ως μία διαδικασία (reletz 1995). Υπό αυτή την έννοια, διακρίνεται από την πατρότητα η οποία καθορίζεται από τον «σπόρο», την υλική ουσία που σημαίνει μία βιολογική, αμετάβλητη και άπαξ διά παντός σχέση (καταγωγής). Οι μητέρες-συνομιλήτριές μου αφηφούν τον ρόλο του πατέρα αλλά και των πατρογραμμικών προγόνων στη διαμόρφωση του *zāt* ενός τέκνου και προβάλλουν μόνο τον δικό τους ρόλο και συνεπώς αυτόν της μητρογραμμικής καταγωγής.

Το *zāt* των γυναικών-μητέρων αξιολογείται (ακόμα και από τις ίδιες) ως καλό ή κακό στη βάση των (μη)ηθικών πράξεών τους στον εξωτερικό κόσμο με γνώμονα τις πατριαρχικές-θρησκευτικές αντιλήψεις περί της γυναικείας σεξουαλικότητας και περί των γυναικείων ρόλων. Το *zāt*, αν και έχει μία ευρεία έννοια, συγκεκριμενοποιείται στην περιγραφή των συνομιλητριών μου και κυρίως συνδέεται με τη γυναικεία σεξουαλικότητα και το διαζύγιο.

3.3.3 Η μεταβίβαση του zāt μέσα από το γάλα: Η κατασκευή της μητρότητας. Το γάλα γίνεται αντιληπτό από όλες τις Αφγανές συνομιλήτριές μου στον Ελαιώνα ως η υλική ουσία της μητρότητας. Αν και το αναλογούν με την υλική ουσία της πατρότητας, το αίμα¹⁰¹, στα λεγόμενά τους είναι ξεκάθαρο ότι υπάρχει μία ασυμμετρία ανάμεσα στο μητρικό γάλα και το πατρικό αίμα. Όλες δηλώνουν ότι η μητέρα μεταβιβάζει τις δικές της έμφυτες ιδιότητες στα παιδιά της μέσα από το γάλα και έχουν κοινές αντιλήψεις για αυτό το θέμα. Όλες έχουν θηλάσει και κάποιες ακόμα θηλάζουν τα παιδιά τους. Όπως η Zarḡīn, η οποία θηλάζει την 22 μηνών κόρη της και η Paḡī, η οποία θηλάζει τη νεογέννητη κόρη της. Η Zarḡīn κάθε φορά ξεκινά τον θηλασμό επικαλούμενη το όνομα του Θεού. Παρατήρησα ότι εκείνη και η Paḡī αλλά και άλλες Αφγανές μητέρες πριν τον θηλασμό έπλεναν το πρόσωπο, τα χέρια και τα πόδια τους τελετουργικά (vozū), όπως κάνουν όλες/οι οι μουσουλμάνες/οι πριν την καθημερινή προσευχή (namāz). Λέει η Zarḡīn:

«...Το αίμα, οι φλέβες είναι από τον πατέρα (khūn, rag az pedare). Τα παιδιά είναι δικά του (bachehā az ū hastand). Παίρνουν την καταγωγή (nasab) του. Η μάνα τίποτα δε δίνει...μόνο το γάλα (faqat shīre). Όχι σαν το αίμα όμως. Όταν κλαίει το μωρό και έχει ανάγκη να πιει γάλα από σένα και εσύ με αγνή πρόθεση (nīyate rāk) απαντάς στην ανάγκη του, το συναίσθημα που έχεις για το παιδί και η ηθική συνείδησή (vojdān) σου με το γάλα απορροφώνται από το παιδί. Τα χαρακτηριστικά (kheslathā), η προδιάθεση (seresht) οι προθέσεις (nīyat), το zāt όλα μεταφέρονται στο παιδί...ένας κληρικός στο YouTube προέτρεπε τις μητέρες να ξεκινάνε τον θηλασμό με το όνομα του Θεού (shīr dādan rā bā besmellāh shorū konīm). Έτσι δε θα γίνουν ποτέ κακά παιδιά, δε θα πάθουν ποτέ άσκημες αρρώστιες¹⁰² και αν κρατάς κάτι κακό εκείνη την ώρα μέσα σου, δε θα το μεταδώσεις στο παιδί σου...το γάλα είναι πολύ σημαντικό. Εγώ θήλασα τη μεγάλη μου κόρη μόνο 4 μήνες και τον γιο μου 2 χρόνια. Αυτή τη μικρή μου τη θηλάζω τώρα κοντά 2 χρόνια. Η μεγαλύτερη μου κόρη δεν είναι τόσο προσκολλημένη σε μένα (vābasté) όσο είναι τα άλλα δύο. Αυτό έγινε επειδή δεν τη θήλασα για πολύ καιρό. Είναι λάθος αυτό. Έτσι, το παιδί μεγαλώνει χωρίς αγάπη (mehro mohabbat/eshq). Το γάλα είναι πολύ σημαντικό γιατί κάνει τα παιδιά να προσηλώνονται στη μάνα. Δεν ξέρω τι γίνεται με τα παιδιά που πίνουν βρεφικό γάλα σε

¹⁰¹ Οι εννοιολογήσεις του αίματος ως ουσία της πατρότητας είναι στην ενότητα 2.2.6.

¹⁰² Είναι τραγική ειρωνεία ότι ο δικός της οχτάχρονος γιος έπαθε λευχαιμία αφού είχε τελειώσει την επιτόπια έρευνα.

σκόνη (*shīr khoshk*)! Η μητέρα που δε θηλάζει επειδή φοβάται να χαλάσει το στήθος της κάνει κακό στο παιδί της. Αυτό το παιδί όπως ένα υιοθετημένο παιδί, μία μέρα όταν μεγαλώσει θα γυρίσει και θα της πει ότι δεν είναι η μάνα του, δεν το αγαπά και φεύγει από το σπίτι».

Επίσης, « *Khūī ké bā shīr darāyad bā marg barāyad*»¹⁰³ είναι μία παροιμία που λένε οι Αφγανές γυναίκες στον Ελαιώνα εννοώντας ότι ο χαρακτήρας («χούι») που μεταφέρεται με το γάλα θα παραμείνει αμετάβλητος μέχρι τον θάνατο. Η λέξη «χούι» αναφέρεται στις προδιαθέσεις και τα *khosūsīyāt e zātī* που είναι έμφυτα και πηγάζουν από το *zāt*.

Η μεταβίβαση των ιδιοτήτων, προδιαθέσεων και χαρακτήρων της θηλάζουσας στο θηλάζον βρέφος είναι μία διαδεδομένη αντίληψη στις μουσουλμανικές χώρες που βρίσκεται στις ισλαμικές πηγές, στις εθνογραφικές μελέτες στο Αφγανιστάν, Ιράν και ευρύτερα στις μουσουλμανικές χώρες στη Μέση Ανατολή και στην Αφρική (Abu-Rabia 2007, Fortier 2007, Friedl 1997, Rao 1998, Tapper 1991), ακόμα και σε ιστορικές μελέτες (Giladi 1998). Έχει ρίζες στην προ-ισλαμική εποχή και συσχετίζεται με τις παραμάνες. Η φυλή του προφήτη Μωάμεθ, οι Κουράις, συχνά έδιναν τα παιδιά τους στις Βεδουίνες της ερήμου ώστε οι ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά τους να μεταφερθούν στα παιδιά μέσα από το γάλα τους (Rahbari 2020). Ο ίδιος ο προφήτης, όντας ορφανός, είχε περισσότερες από μία παραμάνες μεταξύ των οποίων και τη Χαλιμά, μία Βεδουίνα (σ. 47-48). Σύμφωνα με τον Avner Giladi (1998), η χρήση της παραμάνας ήταν μία διαδεδομένη πρακτική τόσο στην προ-ισλαμική εποχή όσο και μετά από αυτήν στις μουσουλμανικές κοινωνίες. Ο Giladi αναφέρει ότι η μητρική θνησιμότητα, τα προβλήματα υγείας που αντιμετώπιζαν οι μητέρες μετά τη γέννα, τα υψηλά ποσοστά διαζυγίων και η απροθυμία των γυναικών της αστικής τάξης να θηλάζουν για να παραμείνουν σε καλή φυσική κατάσταση και να μην κουράζονται, η εξάπλωση δικτύων αλληλεγγύης και υποστήριξης ήταν μερικοί λόγοι που καθιστούσαν δεδομένες τις παραμάνες (σ. 114). Καθώς ο θηλασμός από μη-βιολογική μητέρα γινόταν αντιληπτός από την κοινωνία ως πρακτική σύναψης συγγένειας και ταυτόχρονα εμφανίζονταν επαγγελματίες αμειβόμενες παραμάνες, οι μουσουλμάνοι θεολόγοι νομοδιδάσκαλοι- ερμηνευτές του Κορανίου και των Χαντίθ κωδικοποίησαν τον

¹⁰³ Η παροιμία αυτή μπορεί να είναι το αντίστοιχο με την ελληνική παροιμία « πρώτα βγαίνει η ψυχή και μετά το χούι».

θεσμό αυτό. Σύμφωνα με τον Giladi, από τον 9^ο αιώνα και μετά αρχίζουν σταδιακά να συγκροτούνται μία σειρά από λεπτομερή νομοθετικά κείμενα που αφορούσαν τον θηλασμό από άλλη γυναίκα, την πληρωμή της αλλά και κανόνες απαγόρευσης του γάμου (σ. 110-111). Με άλλα λόγια, εκτός από την αιματοσυγγένεια και την αγχιστεία, αναγνωρίζεται από τον ισλαμικό νόμο μία τρίτη μορφή συγγένειας, αυτή της συγγένειας μέσα από το γάλα (*qerābat e reza'ī*)¹⁰⁴. Σε αυτό το πλαίσιο, η παραμάννα έχει την ίδια σχέση που έχει η μητέρα με το θηλάζον παιδί και ως εκ τούτου δημιουργούνται μία σειρά από νέες συγγενικές σχέσεις και ταμπού της αιμομιξίας (Altorki 1980, Garmaroudi Naef 2012, Khatib-Chahidi 1992).

Τα κείμενα των μουσουλμάνων θεολόγων νομοδιδασκάλων της μεσαιωνικής εποχής (συγκεκριμένα της περιόδου 11^{ου}-12^{ου} αιώνα), τα οποία υπογράμμιζαν τη σημασία της προσοχής στην επιλογή της παραμάννας υποστήριζαν ότι το γάλα μεταδίδει σωματικά, ψυχικά και ηθικά χαρακτηριστικά από τη θηλάζουσα στο θηλάζον βρέφος (Abu-Rabia 2007). Ως εκ τούτου, παρότρυναν τους πατέρες να βρουν μια ευσεβή παραμάννα, ώστε το μωρό να καταναλώνει μόνο (θρησκευτικά) νόμιμη τροφή (*halāl*), αφού η παραμάννα απορροφά ιδιότητες από τα τρόφιμα (κρέας, χορταρικά, γάλα και γαλακτοκομικά προϊόντα) που τρώει και στη συνέχεια τις μεταδίδει μέσω του γάλακτός της στο μωρό (ό.π). Το γάλα της μητέρας είναι καλύτερο από το γάλα άλλης γυναίκας, καθώς το έμβρυο στη μήτρα τρέφεται από το αίμα της έμμηνης ρήσης το οποίο μετά τη γέννα μετατρέπεται σε γάλα και μοιάζει με την τροφή που είχε στη μήτρα (Giladi 1998). Σήμερα, οι νομοδιδάσκαλοι εξακολουθούν να υποστηρίζουν αυτές τις απόψεις και συνεχίζουν επίσης να δίνουν έμφαση στη μη-υλική και πνευματική διάσταση του ανθρώπου. Την ίδια ώρα έχουν ενσωματώσει και τον λόγο της πιο σύγχρονης ιατρικής γνώσης και της βιολογίας φυσικοποιώντας τη μεταβίβαση προδιαθέσεων αλλά και πιθανώς ψυχολογικών και σωματικών προβλημάτων από τους γονείς και προγόνους στους απογόνους μέσα από τα γονίδια (Modaresi 2009, σ. 74-76).

Στο εθνογραφικό μου απόσπασμα σχετικά με το μητρικό γάλα είναι εμφανής η ασυμμετρία του πατρικού αίματος απέναντι στο μητρικό γάλα. Οι μελέτες για τη συγγένεια μέσα από το γάλα (*qerābate rezā'ī*) αναδεικνύουν ότι το γάλα δε δημιουργεί σχέσεις καταγωγής με τη μητέρα (Fortier 2007, σ. 18) και η συγγένεια μέσα από το γάλα δεν

¹⁰⁴ Βλ. ενότητες 2.2.1 και 2.2.2.

εντάσσεται σε όλους τους ισλαμικούς νόμους της αιματοσυγγένειας και της αγχιστείας. Για παράδειγμα, τα μέλη σε αυτή τη μορφή της συγγένειας δε μεταβιβάζουν μεταξύ τους κληρονομιά, ούτε ισχύει η νομική υποχρέωση των γονιών για οικονομικές παροχές ή οποιασδήποτε μορφής κηδεμονία (Rahbari 2020, σ. 44). Όπως αναφέρει η Azam Torab (2006, σ. 159) σε μία εθνογραφία για τις γυναικείες τελετές στο Ιράν, το μητρικό γάλα θεωρείται ευρέως ότι επηρεάζει τα συναισθήματα (affect) και τα ηθικά χαρακτηριστικά ενός παιδιού. Αλλά οι δεσμοί μέσα από το γάλα, σε αντίθεση με το αίμα, βασίζονται στην ανατροφή και όχι στην πράξη της δημιουργίας (the act of creation) του τέκνου και έτσι δεν έχουν σημαντική νομική σημασία.

Η συγγένεια μέσα από το γάλα και τον θηλασμό στην ανθρωπολογία της συγγένειας παραλληλίζεται με την πνευματική συγγένεια από την άποψη ότι δεν υπάρχει σαρκική συγγένεια αλλά όπως με τη βάφτιση, μέσα από το γάλα ή τον θηλασμό συνάπτονται σχέσεις και επιβάλλεται το ταμπού της αιμομιξίας (βλ. Parkes 2005). Στα πλαίσια της μελέτης της συγγένειας μέσα από το μητρικό γάλα (*gerābate rezā'ī*) από ανθρωπολόγους στο Ιράν καταγράφονται αντιλήψεις σχετικά με τη μεταφορά ιδιοτήτων, προδιαθέσεων, σωματικών, πνευματικών, ηθικών και συναισθηματικών στοιχείων αλλά και ασθενειών στο βρέφος (Clarke 2007a, Khatib-Chahidi 1992, Naef 2017, Rahbari 2020). Ωστόσο, υπάρχει έλλειψη παρόμοιων μελετών στο Αφγανιστάν. Εθνογραφίες του Αφγανιστάν δεν έχουν αναφερθεί σε αυτή τη μορφή συγγένειας και κατ' επέκταση στον ρόλο της μητέρας ή της παραμάνας στη διαμόρφωση ή μεταβολή των εγγενών προδιαθέσεων μέσα από το γάλα και τον θηλασμό εκτός από ελάχιστες φορές όπου έχει αναφερθεί ως μη προτιμητέα πρακτική (Tapper 1991, σ. 55, 70).

Εθνογραφικές μελέτες του Ιράν δείχνουν ότι η πρακτική του θηλασμού χρησιμοποιείται από μη βιολογική μητέρα για την επίτευξη πολλών και ποικίλων στόχων. Για παράδειγμα, δημιουργούνται σχέσεις *mahramyat*¹⁰⁵ μεταξύ ενός υιοθετημένου ή γεννημένου μέσα από ξένες αναπαραγωγικές ουσίες παιδιού¹⁰⁶ και τη γυναίκα που το θηλάζει καθώς και με τα μέλη της οικογένειάς της (Clarke 2007a, σ. 12, Khatib-Chahidi 1992, Naef 2017, Rahbari 2020). Ακόμη, φτιάχνονται συμμαχίες και εμποδίζεται ένας πιθανός μελλοντικός γάμος καθώς το παιδί εντάσσεται στον κύκλο των *mahārem* με τους

¹⁰⁵ Βλ. ενότητες 2.2.2.

¹⁰⁶ Δηλαδή παιδί που έχει γεννηθεί μέσα από την χρήση νέων τεχνολογιών της αναπαραγωγής.

οποίους ο γάμος δεν επιτρέπεται (Khatib-Chahidi 1992). Με λίγα λόγια, δημιουργούνται σχέσεις συγγένειας και μάλιστα τόσο ισχυρές που συνεπάγονται γαμήλιες απαγορεύσεις. Συνεπώς, είναι πολύ σημαντικό το ποια γυναίκα θηλάζει ένα βρέφος και τι χαρακτηριστικά έχει η μητέρα ή η παραμάννα.

Τα δικά μου εθνογραφικά δεδομένα ανάμεσα στις Αφγανές μητέρες στον Ελαιώνα επιβεβαιώνουν σε μεγάλο βαθμό τις αντιλήψεις που αναφέραμε στις εθνογραφίες του Ιράν. Επιπλέον, αναδεικνύουν ότι αυτό που μεταβιβάζει η μητέρα στα τέκνα της μέσα από το γάλα είναι το *zāt* της. Όπως ήδη ειπώθηκε, το *zāt* είναι μία έννοια πολύπλοκη που δεν συμπεριλαμβάνει συλλήβδην τις ιδιότητες και τις προδιαθέσεις του ανθρώπου, τις έμφυτες και τις κεκτημένες, αλλά μόνο τις ιδιότητες οι οποίες είναι ενσωματωμένες στην ουσία και τη φύση ενός ανθρώπου σε ένα πνευματικό επίπεδο και οι οποίες έχουν διαμορφωθεί ήδη αλλά και συνεχίζουν να διαμορφώνονται μέσα από τις πράξεις των προγόνων αλλά και άλλους παράγοντες, γεγονός στο οποίο αναφέρεται και η Erika Friedl (1997, σ. 135) στην εκτεταμένη μελέτη της σε ένα χωριό στο Ιράν. Η Friedl αναφέρει ότι το γάλα μιας αμαρτωλής μητέρας θεωρείται στη θρησκευτική αντίληψη των ντόπιων απαγορευμένο (*harām*) και ως εκ τούτου, διαφθείρει το τέκνο. Αντιθέτως, το γάλα κάποιων άλλων γυναικών στο χωριό φημίζεται ότι παράγει «καλά» παιδιά (σ. 86). Επιπρόσθετα, η Friedl παρατηρεί ότι οι χωρικοί, όταν πρόκειται για τις κακές συμπεριφορές των δικών τους παιδιών τις αποδίδουν στην κακή τύχη τους, ενώ για την κακή συμπεριφορά παιδιών άλλων, φταίει το σπέρμα του πατέρα, της μήτρας της μητέρας ή του μητρικού γάλακτος (σ. 135). Όπως και στα δικά μου εθνογραφικά δεδομένα, φαίνεται ότι και η Friedl βρίσκει μία σύνδεση ανάμεσα στη θρησκευτική ηθική της μητέρας και τις ιδιότητες που μεταφέρει αυτή στα παιδιά της με το γάλα. Αυτό που κυρίως υπογραμμίζουν οι δύο Αφγανές μητέρες στον Ελαιώνα ως βασική παραβίαση του θρησκευτικού κανόνα και αιτία του κακού *zāt* είναι το αίτημα μιας μητέρας να πάρει διαζύγιο.

Η Rose Wellman (2012, σ. 47) θεωρεί ότι οι σωματικές ουσίες όπως το γάλα και το αίμα στο Ιράν δε μπορούν να γίνουν κατανοητές ερήμην των πνευματικών και ηθικών ιδιοτήτων που εμπεριέχουν. Στην εθνογραφία της, οι κοινές ουσίες της συγγένειας (π.χ. αίμα, γάλα, ράχη και καταγωγή), μπορούν να μεταδώσουν και άυλες, ανείπωτες ιδιότητες όπως την αγνότητα, την πίστη ή τη διαφθορά ανά γενεές. Η ίδια λέει ότι οι πνευματικές και ηθικές ιδιότητες διεισδύουν στις υλικές ουσίες της συγγένειας συνδέοντας κάποιους

και διακρίνοντας άλλους. Γεγονός που επιβεβαιώνεται και στα λεγόμενα των δικών μου Αφγανών μητέρων όσον αφορά το μητρικό γάλα. Υπό αυτούς τους όρους, μέσα από καθημερινές τελετές πλυσίματος (*nozi*) ή προφέροντας το όνομα του Θεού πριν το θηλασμό ώστε να ευλογηθεί το γάλα, προσπαθούν να εμποτίζουν το γάλα με καλές ιδιότητες. Συνεχίζει η Wellman λέγοντας ότι προσπαθούν να προστατεύουν και να διατηρούν ή αλλιώς οριοθετούν την οικογένεια σύμφωνα με ηθικές και πνευματικές ιδιότητες. Σε πολλές περιπτώσεις, έμφυτες ή κληρονομικές ιδιότητες μπορεί να προστατεύονται ή να αλλοιώνονται μέσω καλών πράξεων που συσσωρεύουν θρησκευτική αξία ή ευλογία για τις μελλοντικές γενιές (Wellman 2014, σ. 40). Οι Αφγανές συνομιλήτριές μου, έχοντας επίγνωση αυτού του θέματος, προσπαθούν -όσο καλύτερα και για όσο μεγαλύτερο διάστημα μπορούν- αφενός να φροντίζουν για τη σωματική και την πνευματική υγεία των τέκνων τους και αφετέρου να εκμεταλλευτούν αυτό τον μοναδικό - και μικρής διάρκειας- διάυλο του θηλασμού προκειμένου να συγκροτήσουν ισχυρούς (πνευματικούς) δεσμούς με τα βιολογικά τους παιδιά. Εν κατακλείδι, στον λόγο των συνομιλητριών μου οι υλικές ουσίες (το μητρικό γάλα) και οι πνευματικές πρακτικές συνδυάζονται προκειμένου να συγκροτήσουν τη σχεσιακή βάση της μητρότητας¹⁰⁷.

3.3.4 Διαζύγιο και κακό *zāt* της μητέρας: έμφυλες ιεραρχήσεις των γονεϊκών ρόλων. Αντλώντας από την Wellman θα προσπαθήσω να κατανοήσω το πώς οι ηθικοθρησκευτικές ανησυχίες που αντιμετωπίζουν οι δικές μου Αφγανές συνομιλήτριες στον Ελαιώνα γύρω από την αγνότητα του εσωτερικού κόσμου (των ίδιων, των παιδιών και του νοικοκυριού), ενός κόσμου ο οποίος βρίσκεται σε αλληλεπίδραση με τον εξωτερικό διεφθαρμένο κόσμο του καμπ, διαμορφώνουν τις σχέσεις μητρότητας.

Στο εθνογραφικό απόσπασμα που προηγήθηκε, οι συνομιλήτριές μου τονίζουν ότι η μητέρα μεταβιβάζει το δικό της *zāt* και τα δικά της *khosūsīyāt e zātī* στα παιδιά της. Αντλώντας το στοιχείο του *zāt* από τον πνευματικό και τον εσωτερικό κόσμο (*donyāye bāten/darūn /ma'navī*) δηλώνουν μία πνευματική σύνδεση με τα παιδιά τους.

Το διαζύγιο επισημαίνεται από τις συνομιλήτριές μου ως μία πράξη που αποκαλύπτει το κακό *zāt* της μητέρας το οποίο μεταβιβάζει στα παιδιά της και έχει

¹⁰⁷ Άλλωστε η μη δυνατότητα θηλασμού καθιστά την υιοθεσία ενός άγνωστου παιδιού μία μη προτιμητέα πρακτική, καθώς απουσιάζει το μητρικό γάλα.

επιπτώσεις στο μέλλον τους. Αναδεικνύει τον κακό εσωτερικό κόσμο (*donyāye bāten/darūn/ma'navī*) της ίδιας, της οικογένειας και του νοικοκυριού που στερείται αγνότητας αλλά και έχει επηρεαστεί, εμποτιστεί και κηλιδωθεί από καταστροφικά στοιχεία του εξωτερικού κόσμου (*donyāye zāher/bīrūn/māddī*).

Λένε οι συνομιλήτριές μου: « *Ο Θεός έχει πει ότι η γυναίκα δεν πρέπει να χωρίσει τον άνδρα της. (Khodāvand gofté zan nabāyad az shawharesh jodā beshé)*». Το διαζύγιο για αυτές θεωρείται αμαρτία (*gonāh*), παραβίαση του θελήματος του Θεού και απομάκρυνση από αυτόν.

Αν και η Raḡī έχει μοιραστεί μαζί μου στιγμές της ζωής της και την επιθυμία να χωρίσει τον άνδρα της, ωστόσο δεν έχει σκοπό να προβεί σε αίτηση διαζυγίου και ούτε έχει μοιραστεί τα προβλήματά της με την οικογένειά της. Όταν αναγκάστηκαν το 2000, την εποχή των Ταλιμπάν, να φύγουν από το Αφγανιστάν και να μεταναστεύσουν στο Ιράν, εκείνη έπρεπε να μοιράζεται την ίδια στέγη με τα τρία αδέρφια του συζύγου της που εγκαταστάθηκαν στο μικρό δωμάτιό τους, καθώς ο σύζυγός της ως ο μεγαλύτερος αδελφός είχε την υποχρέωση να τους φιλοξενεί. Εκείνοι δούλευαν και έστελναν οικονομική βοήθεια στις δικές τους οικογένειες πίσω στο Αφγανιστάν. Η Raḡī αναγκαζόταν να κάνει μόνη της όλες τις οικιακές εργασίες, να μαγειρεύει και να πλένει στο χέρι τα ρούχα όλων αν και το χειρότερο ήταν η σωματική κακοποίηση από τον άνδρα της όταν εκείνη παραπονιόταν για την κατάσταση. Οι ξυλοδαρμοί συνεχίζονταν και στον Ελαιώνα όποτε εκείνη παραπονιόταν επειδή ο άνδρας της υποστήριζε οικονομικά τα αδέρφια του ενώ τα δικά τους παιδιά πολλές φορές έτρωγαν μόνο ένα «γεύμα» και αυτό ήταν το ψωμί και το γιαούρτι που έφτιαχνε η ίδια στο κόνεξ. Οι κοινωνικοί λειτουργοί και οι ψυχολόγοι την ενθάρρυναν να πάρει διαζύγιο αλλά εκείνη έλεγε: «...*δε θέλω να προκαλέσω ντροπή στην οικογένειά μου...δε θέλω ο άνδρας μου να πέσει στα μάτια της οικογένειάς μου. Η οικογένειά μου τον αγαπά, ο πατέρας μου και τα αδέρφια μου τον σέβονται. Και αυτός τους σέβεται... ούτε θέλω τα παιδιά μου να μείνουν χωρίς πατέρα, να ντρέπονται για τη μητέρα τους*». Παρόλα αυτά, ο κυριότερος λόγος της άρνησής της να ζητήσει διαζύγιο, όπως μου το τονίζει η ίδια, είναι ότι: «*Ο Θεός λέει ότι δεν πρέπει η γυναίκα να χωρίσει τον άνδρα της. Η γυναίκα πάει με άσπρο ρούχο στο σπίτι του άνδρα (το νυφικό) και βγαίνει με kafan*¹⁰⁸. Για

¹⁰⁸ Λευκό ύφασμα στο οποίο τυλίγουν και θάβουν τη σωρό μίας/ενός μουσουλμάνου/ου (σάβανο).

μένα το μόνο που έχει σημασία είναι ο Θεός να είναι ευχαριστημένος μαζί μου (*tohem barāye man faqat īne ké khodā az man rāzī bāshé*)».

Η Paṛī αλλά και η Zarrīn δε φαίνεται να φέρνουν κάποια αντίσταση ή αντίλογο απέναντι στον ηθικο-θρησκευτικό και πατριαρχικό κανόνα που απαγορεύει το διαζύγιο από τη μεριά της γυναίκας. Αντιθέτως πειθαρχούν χωρίς να τον αμφισβητούν και θεωρούν ηθική πράξη για μία μητέρα το να παραμένει με κάθε κόστος σε ένα γάμο ώστε να είναι αρεστή στον Θεό και να μην επηρεαστεί αρνητικά το *zāt* της. Η Saba Mahmood (2005) επηρεασμένη από τον Foucault, την Butler και τον Talal Asad στην προσπάθειά της να απελευθερώσει την έννοια του υποκειμένου από τις φιλελεύθερες έννοιες της πολιτικής και ηθικής αυτονομίας, της επιλογής και της αντίστασης εναντίον των καταπιεστικών κοινωνικών δομών, ορίζει μία νέα έννοια για το υποκείμενο που φαίνεται να ταιριάζει περισσότερο στις συνομιλήτριές μου. Σύμφωνα με τη Mahmood, τα υποκείμενα πάντα βρίσκονται εντός των ιστορικά συγκεκριμένων λογοθετικών παραδόσεων (*discursive traditions*), συνεπώς, οι δράσεις τους δεν περιορίζονται στην αντίσταση αλλά ενδέχεται να ενσωματώνουν τις αξίες αυτών των συλλογικών παραδόσεων ώστε να είναι κοινωνικά και ηθικά κατάλληλα πρόσωπα (σ. 32-36).

Όταν οι Paṛī και Zarrīn θεωρούν ως θεϊκή επιταγή και φυσική κατάσταση το ότι η γυναίκα σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να χωρίσει τον άνδρα της, θα πρέπει να κρατάμε στο μυαλό και το πώς κατά τη διάρκεια των αιώνων συγκεκριμένες ιδεολογίες συνέδεσαν το *zāt* της γυναίκας με την ταυτότητά της, με συγκεκριμένους ρόλους αλλά και με ένα ηθικό βάρος που ταξινομεί τις γυναίκες σε καλές και κακές¹⁰⁹. Οι έμφυλες κοινωνικές πρακτικές και πράξεις συνδέθηκαν με τις έμφυλες και έμφυτες προδιαθέσεις και στη συνέχεια κωδικοποιήθηκαν ως νόμος της Σαρία. Ειδικά, στη σύγχρονη εποχή, όπως έχουμε αναφέρει και πριν, θεωρήθηκε ότι ρόλοι όπως η οργάνωση του οικιακού χώρου, η ανατροφή και η διαπαιδαγώγηση των παιδιών πηγάζουν από τη γυναικεία φύση και προδιάθεση και το *zāt/fetrat* της. Ένα άλλο έμφυτο χαρακτηριστικό της γυναίκας, όπως υποστηρίζεται από τον κυρίαρχο θρησκευτικό λόγο, είναι η μεγαλύτερη σεξουαλική επιθυμία της σε σχέση με τον άνδρα και επομένως θεωρείται ότι για το καλό της κοινωνίας και τη διατήρηση της οικογένειας η σεξουαλικότητά της θα πρέπει να ελεγχθεί από τους άνδρες (Mir-Hosseini 2003, σ. 10).

¹⁰⁹ Βλ. το κεφάλαιο 2.1.

Λαμβάνοντας υπόψη ότι ο γάμος, ο κυρίαρχος θεσμός μέσα από τον οποίο νομιμοποιείται η σεξουαλική δραστηριότητα μεταξύ των δύο φύλων στις δύο χώρες Αφγανιστάν και Ιράν, καθίσταται μέσο περιορισμού και ελέγχου της σεξουαλικότητας της γυναίκας, το διαζύγιο γίνεται αντιληπτό ως απώλεια του ελέγχου της σεξουαλικότητάς της. Συνεπώς, η διαζευγμένη γυναίκα θεωρείται απειλή για την ηθική τάξη της κοινωνίας και αν δεν ενταχθεί άμεσα σε νέο γάμο προκαλεί χάος. Δεν είναι τυχαίο ότι οι δύο συνομιλήτριές μου κατακρίνουν τις διαζευγμένες καθώς απειλούνται οι ίδιες να χάσουν τους άνδρες τους από την «ανεξέλεγκτη» σεξουαλικότητα των χωρισμένων γυναικών στον Ελαιώνα. Εξού και θεωρούν ότι η διαζευγμένη γυναίκα έχει κακό *zāt*.

Μέσα σε αυτά τα πλαίσια έχουν σχηματιστεί λοιπόν οι αντιλήψεις και οι υποκειμενικότητες των δύο συνομιλητριών μου περί του ηθικού εαυτού και των «καθορισμένων από τον Θεό» έμφυλων φυσικών ρόλων.

Το ότι η διαζευγμένη γυναίκα έχει «κακό» *zāt* μπορεί να συνδεθεί και με τη μεγάλη σημασία του γάμου αλλά και τις επιπτώσεις του διαζυγίου στις γυναίκες όπως φανερώνεται στις εθνογραφίες των δύο χωρών: Ο γάμος έχει σημαντική θρησκευτική αξία καθώς θεωρείται παράδοση του Προφήτη και πράξη ευσεβείας (Haeri 1989). Αποτελεί επίσης μία από τις πιο κρίσιμες τελετές μετάβασης και εκχωρεί στους άνδρες και στις γυναίκες θέση και κύρος (ό.π.)¹¹⁰.

Επίσης, όπως έχουμε αναφέρει¹¹¹, το διαζύγιο έχει σοβαρές επιπτώσεις επάνω στις γυναίκες, καθώς μετά το διαζύγιο βρίσκονται σε κατάσταση επισφάλειας και οριακότητας. Οι διαζευγμένες γυναίκες θεωρούνται υπο-ομάδα των *bīsarpārast* που σημαίνει χωρίς προστάτη ή χωρίς αρσενικό επικεφαλής του νοικοκυριού. Η Rostami Povey (2003) σημειώνει στη ανθρωπολογική μελέτη της μετά το 2001 στο Αφγανιστάν ότι οι γυναίκες *bīsarpārast* είναι άπορες, στιγματισμένες, συχνά εξοβελίζονται αλλά και δέχονται βία από τις οικογένειές τους, είναι κοινωνικά περιθωριοποιημένες και οι φτωχότερες των φτωχών (σ. 267). Ωστόσο, όπως παρατηρεί η ίδια στο Ιράν, αυτή η εικόνα των *bīsarpārast* έχει αλλάξει και με τις προσπάθειες των γυναικών και ο όρος έχει δώσει τη θέση του στον όρο *zan sarpārast* (νοικοκυριό με επικεφαλής γυναίκα) (σ. 269).

¹¹⁰ Για τη σημασία του γάμου βλ. την ενότητα 2.2.4.

¹¹¹ Βλ. ενότητα 2.2.8.

Οι παρατηρήσεις μου στον Ελαιώνα αλλά και έξω από αυτόν στις Ιρανές και Αφγανές αιτούσες άσυλο χωρισμένες μητέρες με παιδιά επιβεβαιώνουν τον στιγματισμό της χωρισμένης γυναίκας στο καμπ. Μία χωρισμένη αιτούσα άσυλο με παιδιά που ζει σε καμπ (επίσης χώρο οριακότητας για τις μητέρες)¹¹² βρίσκεται σε κατάσταση πολλαπλής επισφαλούς οριακότητας. Οι χωρισμένες συχνά επικαλούνταν τον όρο *bīsarparast*, καθώς θεωρούσαν ότι η λέξη κατανοείται από κοινωνικούς λειτουργούς συμπυκνώνοντας με ακρίβεια το νόημα για το τι σημαίνει για μία Αφγανή γυναίκα να είναι χωρισμένη, στιγματισμένη, χωρίς προστάτη, χωρίς υποστήριξη και πολλαπλά ευάλωτη. Όμως οι κοινωνικοί λειτουργοί θεωρούσαν αυτές τις Αφγανές χωρισμένες μητέρες πονηρές που «...ψάχνουν πάντα να ζητάνε κάτι παραπάνω...» είτε σε υλική μορφή, είτε σε μορφή υποστήριξης και έτσι επιβαρύνονταν και με το στίγμα της πονηριάς από τις/τους Ελληνίδες και Έλληνες.

Οι *Paṛī* και *Zarḡīn* απέφευγαν να ανταλλάσσουν πράγματα με τις χωρισμένες και τις αποκαλούσαν *kharāb* (διεφθαρμένες σεξουαλικά) και *bolhavas* (ακόλαστες). Με αυτή την έννοια θα μπορούσαμε να πούμε ότι η διαζευγμένη γυναίκα θεωρείται ότι βρίσκεται στη (ζωώδη) φύση, στο ανεξέλεγκτο *nafs* (εσωτερικό πάθος) της και είναι ανοιχτή προς τη διαφθορά. Η ανταλλαγή με αυτές θα σήμαινε διείσδυση της διαφθοράς από τον εξωτερικό κόσμο στον εσωτερικό και αγνό κόσμο του νοικοκυριού τους.

Η *Paṛī* και η *Zarḡīn* εκφράζουν έναν φόβο για ενδεχόμενη μεταβίβαση κακού *zāt* από τη χωρισμένη μητέρα στην κόρη. Όταν όμως η *Paṛī* σκέφτεται τη δική της ζωή και το ενδεχόμενο ενός διαζυγίου αλλά και τη νεογέννητη κόρη της αμφισβητεί τον αποκλειστικό ρόλο της μητέρας λέγοντας ότι μπορεί η κόρη να είναι πιο σοφή, πιο λογική (*‘āqel-tar/bā ‘aql-tar*) από τη (χωρισμένη) μάνα της. Δηλαδή ακόμα και αν μία μητέρα πάρει διαζύγιο μπορεί η κόρη να σκέφτεται και να δρα λογικά ώστε να εμποδίζει την επίδραση του κακού *zāt* που πήρε από τη μάνα της και κατ’ επέκταση την αναπαραγωγή του διαζυγίου.

Η Jannet Bauer (1985) στην εθνογραφία της στις γυναίκες της εργατικής τάξης της Τεχεράνης λέει ότι οι γυναίκες μαθαίνουν να προσαρμόζονται σε ό,τι θεωρείται ηθικά αποδεκτό από την κοινωνική τους τάξη. Η Bauer θεωρεί ότι όπως και σε άλλες κοινωνίες, στην εργατική τάξη της Τεχεράνης, η σεξουαλικότητα παίζει τον σημαντικότερο ρόλο για την απόδειξη της ηθικής και τον καθορισμό της συμπεριφοράς των γυναικών έναντι αυτής

¹¹² Δες το κεφάλαιο 4.1.

των ανδρών. Όπως αναφέρει η Bauer, η υπέρβαση της από κοινού αποδεκτής συμπεριφοράς συχνά κρίνεται με όρους σεξουαλικότητας και κατηγοριοποιείται ως ανήθικη (σ. 120). Χωρίς να είναι σε θέση να πραγματοποιούν τις προτιμήσεις τους στον σεξουαλικό τομέα, οι γυναίκες, είναι εντούτοις σε θέση, ανάλογα με τις περιστάσεις, να συζητούν για αυτόν και να εκφράζουν άλλες ερμηνείες για την ηθική συμπεριφορά που τους επιβάλλει η κοινωνία (σ. 123). Οι γυναίκες μπορεί να συμμορφώνονται με τους κοινωνικούς και θρησκευτικούς κανόνες για το τι θεωρείται ηθικά ορθή και κατάλληλη συμπεριφορά για αυτές και να κρίνουν άλλες γυναίκες ανήθικες λόγω της παραβατικότητάς τους (σ. 124), όπως οι δύο Αφγανές συνομιλήτριές μου. Στην πράξη, όμως, οι ίδιες παραβιάζουν αυτούς τους κανόνες σε συγκεκριμένα κοινωνικά πλαίσια (σ. 124). Αυτό εξαρτάται από το αν γνωστοποιηθεί ή γίνει ορατή η συγκεκριμένη παραβατική πράξη και από ποιους (σ. 123). Όταν οι δύο Αφγανές συνομιλήτριές μου θεωρούν την παράβαση του κανόνα, δηλαδή, τον χωρισμό ως απόδειξη της ανηθικότητας της μητέρας και του κακού *zāt*, κατακρίνουν όλες τις άλλες χωρισμένες στο καμπ. Την ίδια ώρα η *Paī* αναρωτιέται μέχρι πότε μπορεί να αντέξει τον γάμο της και αν θα έχει το κουράγιο να συνεχίσει. Ακόμα σκέφτεται να παραμείνει στον γάμο αλλά να ενθαρρύνει τον άνδρα της να πάρει μία δεύτερη γυναίκα ώστε να αφήσει την ίδια ήσυχη.

Η εμπειρία μου από τη δουλειά σε οργανώσεις που ασχολούνταν με τα ζητήματα ενδοοικογενειακής βίας στον προσφυγικό πληθυσμό αναδεικνύει ότι συχνά οι Αφγανές ή οι Ιρανές γυναίκες που αποφάσιζαν να αποδεσμευτούν από κακοποιητικές σχέσεις στην Αθήνα, είχαν επιπλέον πολλαπλά προβλήματα πέραν των προβλημάτων που αφορούσαν στις διαδικασίες ασύλου, τις καθυστερήσεις ή τις επιλοκές τους. Πολλές φορές έπρεπε να περιμένουν για μεγάλο χρονικό διάστημα στα δικαστήρια για διαζύγιο και στη συνέχεια για να πάρουν την επιμέλεια των παιδιών τους. Τα προβλήματά τους επίσης είχαν άμεση σχέση με μη ικανοποιητικές υπηρεσίες υποστήριξης τέτοιων γυναικών, ειδικά όταν οι υποθέσεις του ασύλου ή της οικογενειακής επανένωσής τους διαρκούσαν για χρόνια. Αυτές οι γυναίκες συχνά κυνηγούνταν από τους κακοποιητές τους. Γι' αυτό και οι υπηρεσίες συχνά μετέφεραν την κακοποιημένη (πολλές φορές μαζί με τα παιδιά της) από τις δομές όπου ήδη έμενε σε άλλες κρυμμένες δομές, καμιά φορά και έξω από την πόλη. Η μακροχρόνια διαμονή τους σε δομές δε μπορούσε να υποστηριχθεί και ως εκ τούτου η παραμονή τους σε κάθε δομή καθίστατο προσωρινή και οι επωφελούμενες υποβάλλονταν

σε συνεχή μετακίνηση. Επιπλέον, έπρεπε να ακολουθούν πολλούς κανόνες για να μην αποκαλυφθεί ο τόπος διαμονής τους και συνεπώς να περιορίζουν τις κοινωνικές σχέσεις τους, οι οποίες θα μπορούσαν να αποτελούν για αυτές πηγή πληροφόρησης για διάφορα ζητήματα, σημαντικά για τις αποφάσεις τους, όπως για το αν τελικά θα έφευγαν από την Ελλάδα. Επίσης, δεν είχαν εύκολη πρόσβαση στις παροχές που είχαν όταν έμεναν στο καμπ στην πόλη. Η Raḡī και η Zarḡīn ήταν καλά ενημερωμένες για αυτές τις δομές καθώς ήταν μάρτυρες περιπτώσεων επέμβασης αρχών και ΜΚΟ στη μεταφορά κακοποιημένων γειτονιστών τους στο καμπ αλλά και λάμβαναν πληροφορίες από τις αρμόδιες υπηρεσίες του καμπ. Και οι δύο τους έλεγαν ότι ποτέ δε θα μπορούσαν να φανταστούν τη ζωή σε αυτές τις απομονωμένες δομές. Αν υπήρχε κατάλληλη υποστήριξη για κακοποιημένες γυναίκες, αναρωτιέμαι, αν η Raḡī θα εξακολουθούσε να παραμένει στον γάμο της φοβούμενη ότι θα μεταβιβάσει «κακό» *zāṭ* στα παιδιά της. Αυτό μας κάνει να αναρωτιόμαστε κατά πόσον αρκεί η παροχή ανθρωπιστικής βοήθειας (από οργανώσεις που ασχολούνται με τα ζητήματα ενδοοικογενειακής βίας) σε γυναίκες όπως η Raḡī, όταν αυτές οι οργανώσεις αδυνατούν να κατανοήσουν τις αντιλήψεις των ίδιων των γυναικών για τον γάμο και το διαζύγιο, τη συγγένεια και την οικογένεια, την τεκνοποίηση και τη μητρότητα.

3.3.5 Η μητρότητα ως πνευματική-ηθικοθρησκευτική διαδικασία απομάκρυνσης από τη φύση. Η *Parī* και η *Zarīn*, είναι και οι δύο πιστές γυναίκες που εκπληρώνουν τις θρησκευτικές υποχρεώσεις τους αυστηρά. Θεωρούν ότι η προσπάθειά τους πρέπει να προσανατολίζεται στο να είναι αρεστές στον Θεό. Οι δύο τους λαμβάνουν δράση μέσα από τις πρακτικές εξαγνισμού και αυτοελέγχου ώστε να καθυποτάσσουν το εσωτερικό πάθος (*nafs*) που καθιστά τον άνθρωπο επιρρεπή στις ηδονές του γήινου κόσμου (σφαίρα της φύσης). Ειδικά, η *Parī* προσευχόταν και νήστευε ακόμα και όταν ήταν έγκυος ενώ οι έγκυες εξαιρούνται από τη νηστεία. Όπως αναφέρει η *Azam Torab* (2006, σ. 226) σε μία εθνογραφία για τις γυναικείες τελετές στο Ιράν, με βάση την υπονοούμενη υπόθεση της σχέσης μεταξύ της σωματικότητας και της πνευματικής κατωτερότητας, τα ισλαμικά κείμενα εκτιμούν ιδιαίτερα την υποταγή του σώματος και των παθών του (*nafs*), μεταφέροντας έτσι την υπεροχή του *'aql* έναντι του *nafs*. Σύμφωνα με την ίδια, αυτή η ιδέα είναι κεντρική στη νηστεία (*rouzeh*), τον δεύτερο πυλώνα της πίστης μετά την καθημερινή προσευχή (*namaz*). Μέσα από το *namaz* και το *rouzeh* εξαγνίζουν τον εσωτερικό τους κόσμο και συνεπώς βρίσκονται σε οικειότητα με τον Θεό. Παρακολουθούν και οι δύο κάθε απόγευμα στο διαδίκτυο, από τα κινητά τους, , την ανάγνωση του Κορανίου και κηρύγματα ομιλητών που καθοδηγούν για το πώς μπορεί κανείς να είναι αυθεντική/ός μουσουλμάνα/ος. Η παρακολούθηση των κηρυγμάτων αποτελεί για αυτές μία πρακτική ηθικής αυτο-βελτίωσης σύμφωνα με το ισλαμικό μοντέλο του ηθικού προσώπου (*Hirschkind* 2001). Μία πρακτική για να εμπλουτίσουν και να βελτιώνουν τη γνώση τους για το πώς να είναι πιο ηθικές και καλές μουσουλμάνες έχοντας τον Θεό συνεχώς στο μυαλό και στις καρδιές τους. Ακόμα, στις συναντήσεις μας, συχνά αναφέρονται και οι δύο στο Κοράνι και σε αυτά τα κηρύγματα, ασκώντας κριτική στις έμφυλες διακρίσεις. Η *Zarīn*, αν και η ίδια δεν ξέρει γράμματα και δεν έχει διαβάσει το Κοράνι, σχολιάζει τις πρακτικές του συζύγου της *Parī* που την κάνουν καμιά φορά να φλερτάρει με την ιδέα του χωρισμού: «...ο Θεός λέει στο Κοράνι ότι πρέπει να σέβεσαι τη γυναίκα σου όπως σέβεσαι και τη μάνα σου» ή «...πουθενά στο Κοράνι δεν έχει πει ο Θεός ότι ο άνδρας μπορεί να χτυπά τη γυναίκα» και μου δείχνουν το σχετικό βίντεο-κήρυγμα.

Δεν αμφισβητώ ότι οι συνομιλήτριές μου έχουν επίγνωση του ελέγχου που ασκείται πάνω τους από τον λόγο για το διαζύγιο και τη σχέση του με το *zāt* και αυτό φανερώνεται, για παράδειγμα, όταν η *Zarīn* παραπονιέται ότι: «Στο Αφγανιστάν δε λένε

ποτέ ότι ο άνδρας έφταιγε που έφυγε η γυναίκα. Δε λένε ότι ο άνδρας είχε θέμα. Λένε ότι το *zāt* της γυναίκας ήταν κακό. Για τον πατέρα δεν υπάρχει πρόβλημα (ό,τι και αν κάνει). Ακόμα και αν όλοι ξέρουν ότι ο άνδρας φταίει». Η Paṛī επίσης αισθάνεται αυτό τον έλεγχο συχνά όταν ο σύζυγός της, της ασκεί βία. Πράγματι, όπως λέει η Αθηνά Αθανασίου «*Η μητρότητα έγινε το προνομιακό πεδίο όπου εμπεδώθηκε η πατριαρχική δοξασία της «γυναικείας φύσης»...*» και μάλιστα αυτή η ανδρική προνομιακή θέση είναι ήδη ενσωματωμένη και φυσικοποιημένη στον πολιτισμό (Yanagisako & Delaney 1995). Ωστόσο, οι συνομιλήτριές μου επανορίζουν τον ίδιο τον κυρίαρχο Λόγο χωρίς αντίσταση απέναντι στους «φυσικούς» και καθορισμένους έμφυλους ρόλους ή χωρίς ανατροπή τους (Torab 2006) αναφερόμενες στο Κοράνι ως πηγή δικαιοσύνης και στις νέες ερμηνείες του Κορανίου στο YouTube. Για να το θέσουμε αλλιώς, επικαλούνται τον λόγο του Θεού, απέναντι στον οποίο όλες/οι είναι ίσες/οι και ο οποίος είναι η μόνη πηγή που μπορεί να καθορίζει τι είναι η φυσική και δίκαιη τάξη των πραγμάτων, υπογραμμίζοντας σημεία τα οποία έχουν απωθηθεί στο παρασκήνιο λόγω των πατριαρχικών και άνισων σχέσεων εξουσίας προς όφελος των ανδρών.

Φαίνεται πως σε πολλές πτυχές της ζωής τους και οι δύο μητέρες λαμβάνουν υπόψη το θέλημα του Θεού και γι' αυτό τον λόγο θεωρούν τους εαυτούς τους ευσεβείς. Χωρίς να είναι παθητικές, διατηρούν ακόμα και μία κριτική στάση απέναντι στους έμφυλους ρόλους και υποχρεώσεις έχοντας το Κοράνι ως πηγή. Οι πρακτικές εξαγνισμού και αυτοελέγχου αλλά και η κριτική στάση, είναι για τις δύο συνομιλήτριές μου σημάδια σοφίας (*'aql*) και τρόπος διαμόρφωσης και προστασίας της αγνότητας του πνευματικού τους κόσμου και του *zāt* που πρόκειται να μεταβιβάσουν στα παιδιά τους. Με τη χρήση του *'aql*, καθυποτάσσουν το εσωτερικό πάθος (*nafs*) που τις σαγηνεύει προς τις γήινες ηδονές και που τις ωθεί και τις εκθέτει στις απειλές του εξωτερικού κόσμου, στην αμαρτία και στο κακό. Με λίγα λόγια, οι πρακτικές εξαγνισμού αποτελούν γι' αυτές τρόπους διαμόρφωσης μιας ηθικής προδιάθεσης και ενός ηθικού εαυτού (Mahmood 2003, σ. 842,851). Ας μην ξεχνάμε όμως, ότι το περιεχόμενο του ηθικού εαυτού για τη γυναίκα σφυρηλατήθηκε μέσα από συγκεκριμένες διεργασίες θρησκευτικών νομοδιδασκάλων και σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα, όπως έχουμε αναφέρει σε άλλο κεφάλαιο, μέσα από τη σύνδεση του *zāt* και της φύσης του ανθρώπου με καθορισμένες κοινωνικές πρακτικές αλλά και πράξεις.

Στις εθνογραφίες του Αφγανιστάν αναδεικνύεται ότι οι φυσικές και πνευματικές όψεις του εαυτού είναι στενά συνδεδεμένες μέσα από τα δύο αλληλοσυγκρουόμενα στοιχεία, το *‘aql* (σοφία) και το *nafs* (εσωτερικό πάθος). Το *‘aql* καλεί τον άνθρωπο να ελέγχει το *nafs* που τον δελεάζει προς τις εγκόσμιες ηδονές και γενικά προς το κακό (βλ. Anderson 1985, Shalinsky 1986, Tapper 1991, Tapper & Tapper 2019). Σύμφωνα με τις ίδιες εθνογραφίες, το *nafs*, ως στοιχείο της φύσης του ανθρώπου θα πρέπει να καλλιεργηθεί από το *‘aql*, τον αυτο-έλεγχο, την πειθάρχηση, τη μόρφωση και το διάβασμα του Κορανίου και των Χαντίθ¹¹³, όπως κάνουν και οι δύο μητέρες της έρευνάς μου, η Paṛī και η Zarrīn. Στις ίδιες εθνογραφίες, το *‘aql* αποτελεί επίσης την ικανότητα να πάρει κανείς λογικές αποφάσεις και αντανακλάται στην ωριμότητα, τη διορατικότητα, την αφοσίωση στην πραγματοποίηση των ηθικών ευθυνών και ρόλων. Επιπρόσθετα, οι ευγενικοί και συγκροτημένοι άνθρωποι που δείχνουν την αποδέσμευση από το εγκόσμιο και το προσωρινό, έχουν *‘aql* και ως εκ τούτου αποκτούν σεβασμό και αξιοπρέπεια, ενώ τα εγωκεντρικά, επιθετικά, απερίσκεπτα άτομα (κυρίως οι γυναίκες) κυριεύονται από το *nafs* και από τον διάβολο (Anderson 1985). Ο ώριμος άνθρωπος, αναδεικνύει περισσότερο *‘aql* από τον ανώριμο, ο θρήσκος περισσότερο από τον μη θρήσκο, οι άνδρες γενικώς περισσότερο από τις γυναίκες, οι πρεσβύτεροι πιο πολύ από τους μικρότερους (ασχέτως φύλου) (ό.π.).

Οι αντιλήψεις της Zarrīn επιβεβαιώνουν τα αναφερόμενα εθνογραφικά δεδομένα από το Αφγανιστάν σχετικά με την καθυπόταξη του *nafs* από το *‘aql*. Η Zarrīn λέει χαρακτηριστικά για τις μητέρες που μόλις έφτασαν στην Ελλάδα πήραν διαζύγιο, άφησαν τα παιδιά τους, άλλαξαν το ντύσιμό τους, έβγαλαν τη μαντήλα ή βρήκαν εραστές: «Αυτές είναι απερίσκεπτες, κυνηγούν τις εγκόσμιες απολαύσεις και ευχαριστήσεις και έχουν χάσει την ταυτότητά τους (*īnā bī-‘aqland, donbāle bolhavasīo havāo havase donīanī va khoshīe khodshān hastand*)...είναι αναξιοπρεπείς (*bī¹¹⁴-arzesht/bī-shakhsīyat*), εγωίστριες (*khodkhāh*), ακολουθούν το *nafs* τους. Αυτές δεν είναι μάνες (*īnā mādar nīstand*)». Ειδικά, κατηγορεί τις Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις (*sāzmānā*) που ενθαρρύνουν τις γυναίκες στο να χωρίζουν και να παίρνουν τα παιδιά. Επιπρόσθετα, οι συνομιλήτριές μου θεωρούν ότι αυτές οι γυναίκες είναι *dorū* και έχουν ξεχάσει τη θέση τους (*khodeshān rā gom*

¹¹³ Θεμελιακή πηγή του Ισλάμ η οποία αποτελείται από σύνολο ιστοριών που αφορούν πράξεις και λόγια του Προφήτη. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Μακρής ([2004] 2011, σ. 140-143).

¹¹⁴ «*bī-*» είναι πρόθημα και στα Φαρσί σημαίνει χωρίς, το αντίστοιχο «*a-*» στα Ελληνικά.

kardand)¹¹⁵. Όπως λένε, πίσω στο Αφγανιστάν ή στο Ιράν δε μπορούσαν να προβούν σε αυτές τις πράξεις καθώς η εκτεταμένη οικογένεια, η κοινωνία αλλά και οι νόμοι τις εμπόδιζαν. Στην Ελλάδα και στην απουσία εμποδίων, βρήκαν τις κατάλληλες συνθήκες και φανέρωσαν το πραγματικό τους κακό *zāi* και τον πραγματικό τους εαυτό.

Μία «σωστή/πραγματική» μητέρα (*mādare nāqeī*), όμως, πρέπει να χρησιμοποιεί τη δική της λογική, να μην ακολουθεί το *nafs* της αλλά να πραγματοποιεί τις ηθικές ευθύνες της. Λέει η Zarīn: «...τα παιδιά μου έχουν πάρει το καλό *zāi* της μάνας μου. Ο πατέρας μου πήγε και παντρεύτηκε δεύτερη φορά. Τότε όλοι έλεγαν στη μάνα μου να τον χωρίσει. Η μάνα μου όμως ήταν σωστή μητέρα, ήταν *āqel* (σοφή) και πάτησε κάτω το δικό της *nafs* και τα θέλω της, έμεινε για να μεγαλώσει τα παιδιά της. Ο Θεός έχει δώσει 'aql σε όλες/ους (*khodā bé hame kas 'aql dāde*) και λέει να μην καταστρέψεις τη ζωή σου (ζητώντας διαζύγιο), να κάτσεις και να χτίσεις τη ζωή σου, να μεγαλώσεις τα παιδιά σου (*bachehāto bozorg konī*), να μην τα αφήσεις στο έλεος του κόσμου και εκτεθειμένα στην κοινωνία (*veleshūn nakonī bé amāne mardom va bī-panāh dar jāme 'e*). Η αξιοπρέπειά σου είναι στα δικά σου χέρια (*shakhsīyate harkas daste khodeshe*)». Με αυτό τον τρόπο η επικράτηση του 'aql πάνω στο *nafs* καθίσταται το βασικό στοιχείο για τη «σωστή» μητέρα, αυτήν που προσπαθεί να διατηρεί τη θέση της και δεν παίρνει διαζύγιο. Μητρότητα υπό αυτές τις έννοιες σημαίνει ωριμότητα, διορατικότητα, αφοσίωση στην πραγματοποίηση των θρησκευτικών και ηθικών ευθυνών και ρόλων. Αυτό επιβεβαιώνεται και από τη Nancy Tapper (1991, σ. 15) όταν λέει ότι η έννοια του 'aql έχει σχέση με την κοινωνική ευθύνη και ως *āqel* οι γυναίκες (μητέρες, αδελφές και κόρες) αξιώνονται για τους υποστηρικτικούς ρόλους όπως την ανατροφή, αν και ως γυναίκες είναι επίσης πηγή αταξίας που απομακρύνουν τους άνδρες από τον Θεό και άρα πρέπει να ελέγχονται.

Στην εθνογραφία της, η Shalinsky (1986), βασισμένη στις εθνογραφίες της Μέσης Ανατολής αλλά και τα δικά της εθνογραφικά δεδομένα από το Αφγανιστάν, σημειώνει ότι και τα δύο φύλα είναι ίδια καθώς κατέχουν αμφοτέρωτα 'aql και *nafs* και κρίνονται σύμφωνα με τον βαθμό του αυτοελέγχου, της συμμόρφωσής τους με τις ισλαμικές νόρμες και το ενδιαφέρον τους για την κοινωνική τάξη. Από την άλλη, γυναίκες και άνδρες θεωρούνται διαφορετικοί και κρίνονται σύμφωνα με την έμφυτη φύση τους, η οποία γενικώς προσλαμβάνεται ως κάτι αρνητικό από το αντίθετο φύλο. Οι άνδρες θεωρούν ότι η λογική

¹¹⁵ Η αυτολεξεί μετάφραση είναι: έχασαν τους εαυτούς τους.

των γυναικών κυριεύεται από το *nafs* και συνεπώς εκείνες είναι πιο κοντά στη φύση και σεξουαλικά αχόρταγες. Οι γυναίκες θεωρούν, σε σύγκριση με τις ίδιες, ότι οι άνδρες κυριεύονται περισσότερο από το *nafs* καθώς έχουν λιγότερο αυτοέλεγχο. Και στα δικά μου εθνογραφικά δεδομένα οι ευσεβείς συνομιλήτριές μου θεωρούν ότι όλες/οι έχουν ‘*aql* και *nafs* αλλά όπως έχω ακούσει και από άλλες Αφγανές γυναίκες, όπως από την Raḡī: «...ο άνδρας είναι άνδρας, ένα πράγμα σκέφτεται. Πάει και ζαναπαντρεύεται. Εγώ όμως είμαι μάνα. Εγώ πρέπει να χρησιμοποιήσω το ‘*aql* μου και να μην πάρω διαζύγιο, να μην αφήσω τα παιδιά μου, να κοιτάζω τι θέλει ο Θεός να κάνω». Λέγοντας ότι οι άνδρες σκέφτονται ένα πράγμα εννοούν ότι σκέφτονται μόνο τη συνουσία, τη ζωώδη φύση του ανθρώπου που δε συσχετίζεται με τη λογική. Τοποθετούν τους άνδρες στη σφαίρα της φύσης όταν λένε ότι εκείνοι κυριεύονται πιο πολύ από το *nafs*, ή όταν ανάγουν σε αυτούς (ως πατέρες) τη μεταβίβαση του σπόρου. Με τέτοιες δηλώσεις, χωρίς να βάζουν ξεκάθαρα όρια, προσπαθούν να πουν ότι οι ίδιες αφήνουν να επικρατήσει το ‘*aql* τους και αποστασιοποιούνται από τη σφαίρα της φύσης.

Φαίνεται πως το διαζύγιο, όχι απλώς ως αμαρτία αλλά και ως απώλεια της αυτοσυγκράτησης και άρα απουσία της σοφίας, ταυτίζει τη μητέρα με το *nafs* και τη μεταφέρει στη σφαίρα της φύσης. Την ώρα που η μητέρα προσπαθεί να συγκροτεί τις σχέσεις της με τα παιδιά της σε ένα άλλο επίπεδο, πέραν της φύσης, στην πνευματική σφαίρα και εντός μίας ηθικοθρησκευτικής σχέσης, το διαζύγιο ακυρώνει αυτό τον αγώνα. Συνεπώς, τα εθνογραφικά μου δεδομένα αναδεικνύουν ότι το πνευματικό/το θηλυκό/η ανατροφή/η λογική διακρίνονται από τη φύση/το αρσενικό/το ουσιακό (σπόρος). Αυτό βρίσκεται σε αντίθεση με τη θεώρηση της Delaney ότι η θρησκευτική πεποίθηση της μονογένεσης συμβάλλει στη διάκριση μεταξύ πνευματικού/ουσιακού/αρσενικού από τη μία και υλικού/ανατροφής/φύσης/θηλυκού από την άλλη. Οι δικές μου συνομιλήτριες βρίσκονται συνεχώς στη διαδικασία να μην υποτάσσονται στη ζωώδη φύση τους και χρησιμοποιώντας τη λογική (στην οποία υστερούν οι άνδρες, όπως λένε εκείνες) καταφέρνουν να μην ανοίξουν την «πύλη» για την είσοδο κακών στοιχείων στο *zāt* τους. Τα εθνογραφικά μου δεδομένα υπό αυτούς τους όρους αναδεικνύουν ότι η μητρότητα για τις Αφγανές μητέρες στον Ελαιώνα συνιστά μία διαδικασία απομάκρυνσης από τη σφαίρα της φύσης και ένταξης στη σφαίρα του πνευματικού.

Ενώ, μέσα από την ιερή σφαίρα του πνευματικού, η μητέρα διεκδικεί τον αποκλειστικό ρόλο της στην διαδικασία της συγκρότησης και της διαμόρφωσης της σχέσης της με τα παιδιά, το διαζύγιο υποβιβάζει τη μητέρα από τη θέση της: η μητρότητα έξω από αυτή τη σφαίρα είναι ανύπαρκτη. Υπό αυτούς τους όρους, το διαζύγιο απειλεί τη μητρότητα για τις ευσεβείς γυναίκες που βρίσκονται στην Ελλάδα καθώς εδώ διευκολύνεται από τις Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις σε αντίθεση με το Ιράν και το Αφγανιστάν (χώρες στις οποίες έζησαν) .

Ωστόσο, η *Parī* χωρίς να αμφισβητεί τις αντιλήψεις περί της αναπόφευκτης μεταβίβασης του κακού *zāt* της διαζευγμένης μητέρας στα παιδιά της, δε συμφωνεί με την αναγκαία επανάληψη του διαζυγίου για τη κόρη: «...ίσως η κόρη να γίνει καλύτερη από τη μητέρα και όχι σαν τη μάνα της...μπορεί η κόρη να είναι πιο σοφή (*āqel-tar/bā 'aql-tar*) από τη (χωρισμένη) μάνα της». Το *'aql* είναι εκείνο το εργαλείο με το οποίο η κόρη μπορεί να εμποδίσει την επίδραση του κακού *zāt* και την αναπαραγωγή του διαζυγίου. Ειδικά, όταν σε δύσκολες στιγμές η *Parī* σκέφτεται τον χωρισμό, σκέφτεται και τη δική της κόρη. Τότε λέει ότι ίσως θα παραμείνει στο γάμο ενθαρρύνοντας τον άνδρα της να πάρει μία νέα δεύτερη γυναίκα ώστε να αφήσει την ίδια ήσυχη με τα παιδιά της. Θεωρεί ότι αυτή είναι μία ώριμη και λογική απόφαση και μία αυτοθυσία που πρέπει να κάνει και η οποία αρμόζει στη θέση της μητέρας. Μιας μητέρας της οποίας η θέση, όπως πιστεύουν οι δύο συνομιλήτριές μου, βρίσκεται στον Παράδεισο¹¹⁶, καθώς αυτοθυσιάζεται για να προστατέψει το *zāt* των παιδιών της με απώτερο στόχο να είναι αρεστή στον Θεό. Οι αμφιβολίες και τα διλήμματά της αναδεικνύουν την ένταση μεταξύ των πραγματικών βιωμάτων της και τον αγώνα της να ενταχθεί στην αυστηρότητα των κυρίαρχων κατηγοριοποιήσεων.

Οι μητέρες, εκτός από την υποχρέωσή τους να αυτοελέγχονται και να υποτάσσονται στις ηθικοθρησκευτικές νόρμες, έχουν και πρωταρχικό ρόλο στο να ελέγχουν την εισροή ανεπιθύμητων στοιχείων από το περιβάλλον του καμπ ή από κακές παρέες στον εσωτερικό κόσμο των παιδιών τους, της οικογένειας και του νοικοκυριού. Ταυτόχρονα, μιλάνε συχνά για τον ρόλο της ανατροφής και της διαπαιδαγώγησης από τη μάνα. Για την κακή συμπεριφορά των δικών τους παιδιών κατηγορούν το περιβάλλον του

¹¹⁶ Βλ. την ενότητα 3.2.2.

καμπ, τα αραβόφωνα παιδιά και το κακό *zāt* των Αράβων γενικώς¹¹⁷. Δεν είναι τυχαίο που κατακρίνουν τις μητέρες που άφησαν τα παιδιά τους με τους πατέρες στο καμπ και έφυγαν για άλλη Ευρωπαϊκή χώρα για να κάνουν στη συνέχεια οικογενειακή επανένωση: «...έχουν κακό *zāt* αυτές οι μάνες. Δεν είναι μάνες αυτές που άφησαν τα παιδιά τους στη μέση του καμπ στο έλεος του Θεού. Είναι ανεγκέφαλες μάνες αυτές (*īn mādarā bī'aqland*), τι θα μάθουν αυτά τα παιδιά; Ποιος θα τα μεγαλώσει και θα τα διαπαιδαγωγήσει; (*kī tarbiāteshūn mīkone?*)» λέει η *Zarīn*.

Οι ίδιες οι Αφγανές μητέρες διεξάγουν αγώνα για να δημιουργήσουν ένα καλό περιβάλλον και καλές συνθήκες ώστε το καλό *zāt* των παιδιών τους να μην εμποδίζεται - όσο δύσκολο και αν είναι αυτό- από τις συνθήκες ζωής στον Ελαιώνα. Επιπρόσθετα, ως υπεύθυνες για το *tarbiāt* (ανατροφή/διαπαιδαγωγήση) και το *parvaresh* (καλλιέργεια) είναι πολύ αυστηρές με την ισλαμική παιδεία των παιδιών, τη μόρφωση στο ελληνικό σχολείο αλλά και τους κοινωνικούς τρόπους καλής και ευγενικής συμπεριφοράς. Η *Raī* για παράδειγμα μαθαίνει στα παιδιά της να προσεύχονται, να διαβάζουν και να μαθαίνουν απ' έξω το Κοράνι για να γίνουν σωστοί άνθρωποι. Εκείνη δε θέλει τα παιδιά της να βγαίνουν έξω αν δεν έχουν κάνει τα μαθήματά τους. Λέει ότι αυτό είναι αδύνατον όταν έξω από το δωμάτιό τους συνεχώς ακούγονται άλλα παιδιά που παίζουν ακόμα και μέχρι τις δώδεκα το βράδυ. Αυτό γίνεται και η αιτία να μαλώνει συνεχώς τα παιδιά της ενώ εκείνα παραμένουν στο κόνεξ και μόλις βρουν την ευκαιρία εξαφανίζονται ξανά. Λέει θυμωμένα στα παιδιά της κάθε φορά που μπαίνουν στο κόνεξ στην παρουσία μου: «...χαιρετήστε (*salām konīd*)! Κάθε φορά πρέπει να σας το πω αλλιώς το καταπίνετε...μη μπαίνετε εδώ και μη μου φέρνετε όλο το χόμα απ' έξω! Πηγαίνετε να πλύνετε τα χέρια και τα πόδια σας...καθίστε καλά! Μαζέψτε τα πόδια σας!». Αυτό που την ανησυχεί, όπως και όλες τις άλλες μητέρες, είναι το περιβάλλον του καμπ (*mohīte kamp*) και οι συνθήκες του καμπ (*vaz'īate kamp*)¹. « Τα παιδιά βλέπουν και μαθαίνουν άσκημα πράγματα εδώ. Έχω κουραστεί πια. Προχτές ο μικρός ήρθε και βρήκα χρήματα στην τσέπη του που δεν ήταν δικά

¹¹⁷ Για αυτή την αρνητική στάση των Αφγανών απέναντι στους Αραβόφωνους (κυρίως Σύριους) πρόσφυγες στην Ελλάδα ο λόγος θα μπορούσε να εντοπιστεί στην ευρωπαϊκή πολιτική του ασύλου και ειδικά στην κοινή δήλωση ΕΕ-Τουρκίας, σύμφωνα με την οποία καμία άλλη εθνικότητα δεν είχε δικαίωμα στο πρόγραμμα μετεγκατάστασης σε άλλη Ευρωπαϊκή χώρα εκτός από τις/τους Σύριες/ους. Οι υπόλοιποι πρόσφυγες που ζητούσαν το ίδιο δεν εντάσσονταν σε αυτή την απόφαση αλλά έπρεπε να προβούν σε επικίνδυνες διαδικασίες με μεγάλο οικονομικό κόστος για να φτάσουν στις χώρες που επιθυμούσαν. Με άλλα λόγια, παρατηρούμε τον ρόλο της πολιτικής στον καθορισμό της σχεσιακότητας των Αφγανών και των Σύριων και την αντανάκλαση αυτού του πλαισίου στον καθημερινό λόγο των Αφγανών γυναικών.

του. Τον ρώτησα πού τα βρήκε και μου έλεγε ψέματα. Έγινε χαμός! Τον έπιασα από το χέρι και του έκαψα την παλάμη με καυτό μεταλλικό ραβδί. Αν δεν ήταν η γειτόνισσα να πέσει μπροστά του θα τον είχα κάψει ολόκληρο...δεν ήταν τα παιδιά μου έτσι. Ο μικρότερος είναι αυτός που μου έχει κάνει τη ζωή μαύρη. Αυτά τα παιδιά των Αράβων στο καμπ είναι ανάγωγα (*in bache arabhā kheīlī bītarbīyatand*) και μαθαίνει περίεργα πράγματα από αυτά. Από παντού έχει κόσμο εδώ και δε ξέρεις τι είδους άνθρωποι είναι....».

Παρά τις προσπάθειές της να μην είναι παθητική, να παραμένει ευσεβής, να μην πάρει διαζύγιο, να ακολουθεί τους ηθικούς και θρησκευτικούς κανόνες ώστε να δώσει ένα καλό *zāt* στα παιδιά της και να το διατηρήσει, το καλό *zāt* των παιδιών της απειλείται από το κακό περιβάλλον του καμπ και εμποδίζεται. Δε μπορεί να ελέγχει την επίδραση του περιβάλλοντος, των συνθηκών του καμπ και των «κακών» συναναστροφών και να δίνει σωστή ανατροφή και διαπαιδαγώγηση ώστε να κυριαρχεί το καλό *zāt* των δικών της παιδιών. Σε αυτά τα πλαίσια το καμπ είναι μία απειλή για τη μητρότητα.

Θα μπορούσαμε να συμφωνήσουμε με τον Seeman (2017) ότι η συγγένεια συνιστά ηθικές σχέσεις. Ο Seeman μιλώντας για ηθικό πλαίσιο στη συγγένεια εννοεί ειδικά τις θρησκευτικές εντολές όπως το να αγαπά κανείς τον πλησίον του, το να απαρνηθεί την εκδίκηση και το να αποφεύγει τα κουτσομπολιά, μία ηθική που συμβάλλει στην ενστάλαξη προδιαθέσεων στον άνθρωπο (σ. 94). Συμπεραίνει ότι με αυτό τον τρόπο η γενεαλογική συγγένεια μπορεί μερικές φορές να υποτάσσεται ή να διαμεσολαβείται από πολιτισμικά και ηθικά ιδεώδη και ότι είναι αυτή ακριβώς η μεσολάβηση της γενεαλογίας μέσω ηθικής σχέσης που συγκροτεί τον «σπόρο». Ο Seeman ακόμα αναφέρει ότι όσοι μεταστρέφονται και υιοθετούν την Εβραϊκή θρησκεία και ηθική θεωρούνται ότι ανήκουν στην γενεαλογική γραμμή του Αβραάμ (96-98). Στην παρούσα έρευνα παρατηρείται ότι η αφγανική μητρότητα διαμεσολαβείται από θρησκευτικά και ηθικά ιδεώδη. Οι συνομιλήτριές μου θεωρούν ότι το να προβαίνουν σε πράξεις έξω από τις ηθικές επιταγές του Ισλάμ (όπως το να ζητά διαζύγιο μία γυναίκα) σημαίνει αποχή από δράσεις που συμβάλλουν στη διαμόρφωση και τη διατήρηση της αγνής και πνευματικής σύνδεσής τους με τα παιδιά τους και διακοπή της γενεαλογικής γραμμής των παιδιών από τη μεριά της μητέρας.

Το *zāt* αποτελεί προδιάθεση για μία ηθική (ή ανήθικη) στάση/συμπεριφορά. Στο σημείο αυτό φαίνεται χρήσιμο το αναλυτικό εργαλείο που μας προτείνει ο Bourdieu, το *habitus* (έξη), «[...] ένα σύστημα προδιαθέσεων που είναι η βάση της δράσης των

ανθρώπων σύμφωνα με τις διαθέσιμες δομές και πρακτικές του περιγύρου αλλά και τα παρελθοντικά βιώματα, που με τη σειρά τους παράγουν προδιαθέσεις και δομημένες πρακτικές του μέλλοντος» (Παραδέλλης 1999, σ. 43). Σύμφωνα με τον Bourdieu ([1980] 2006, σ. 88]) «Οι εξωτερικοί καθορισμοί που συνδέονται με μία συγκεκριμένη τάξη συνθηκών ύπαρξης παράγουν έξεις (*habitus*), συστήματα διαρκών και μεταθέσιμων προδιαθέσεων, δομημένες δομές προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές, ως γενεσιουργές και οργανωτικές δηλαδή αρχές των πρακτικών και των αναπαραστάσεων, οι οποίες μπορούν να προσαρμόζονται αντικειμενικά στον σκοπό τους δίχως να χρειάζεται να στοχεύουν συνειδητά σ' αυτούς και να ελέγχουν ρητά τις αναγκαίες για την επίτευξή τους ενέργειες· συνειδητά «κανονισμένες» και «κανονικές»...».

Το *zāt*, φαίνεται να είναι (για τις συνομιλήτριές μου) οι προδιαθέσεις οι οποίες είναι προϊόν των αντικειμενικών θρησκευτικών δομών, αντιλήψεων και πρακτικών βιωμάτων τους στο Αφγανιστάν και στο Ιράν όπως αυτές σφυρηλατήθηκαν και σχηματίστηκαν κατά τη διάρκεια των αιώνων αλλά και όπως μεταβιβάστηκαν από τους προγόνους τους και όπως πρόκειται και αυτές με τη σειρά τους να τις μεταβιβάσουν στα παιδιά τους. Ειδικά εδώ, όπως υπογραμμίζουν οι συνομιλήτριές μου, είναι η μητροπλευρική σχέση που διαμορφώνει το *zāt*, ενώ όπως έχω αναφέρει και πριν, οι πράξεις των προγόνων, αμφιπλευρικά και ασχέτως φύλου, αποτελούν έναν από τους παράγοντες που συμβάλλουν στον σχηματισμό του *zāt*. Θα μπορούσαμε να πούμε εδώ ότι, καθώς πρόκειται για πατριαρχικές και πατρογραμμικές κοινωνίες, οι συνομιλήτριές μου χρησιμοποιούν το *zāt* στρατηγικά (Bourdieu [1980] 2006) για να αναδεικνύουν τη δική τους θέση και τον δικό τους ρόλο ως σημαντικότερα και ανώτερα από αυτά των ανδρών. Από τα λεγόμενα των συνομιλητριών μου καταλαβαίνω ότι ταυτίζουν τη μητέρα με τη σφαίρα του πνευματικού, της ηθικής και της λογικής ενώ οι πατέρες για αυτές είναι απλώς άνδρες στη ζώδη φύση τους που δίνουν μόνο τον σπόρο και έχουν μόνο μία ουσιακή σχέση με τα τέκνα τους. Για αυτές, το πνευματικό, το ηθικό και η λογική είναι ανώτερα από τη φύση.

Ωστόσο, ο Bourdieu δε θεωρεί ότι οι προδιαθέσεις ενσταλάζονται και μεταβιβάζονται ντετερμινιστικά, όπως αυτό είναι και το θεμελιακό εύρημά του, σχηματίζονται από «...δυνατότητες και μη δυνατότητες, τις ελευθερίες και τις αναγκαιότητες, τις ευκολίες και τις απαγορεύσεις που είναι εγγεγραμμένες στις αντικειμενικές συνθήκες...»

(Bourdieu [1980] 2006, σ. 88). Υπό αυτή τη θεώρηση, ούτε για τις συνομιλήτριές μου το *zāt* αποτελεί αμετάβλητη προδιάθεση. Μέσα από μία σειρά από πρακτικές εξαγνισμού για τις ίδιες αλλά και την καλή ανατροφή και διαπαιδαγώγηση των παιδιών συμβάλλουν στη συγκρότηση καλών προδιαθέσεων στα τέκνα τους. Ειδικά, στο ζήτημα του διαζυγίου, το οποίο θεωρούν απαγορευμένο λόγω του κακού *zāt* της διαζευγμένης γυναίκας, φαίνεται ότι η Raḡī, μπαίνει σε μία διαδικασία αναστοχασμού, παρακολουθώντας τις ερμηνείες του Κορανίου στο διαδίκτυο. Τότε, προβάλλει μία νέα ανάγνωση των θρησκευτικών επιταγών, αυτής της απαγόρευσης της βίας κατά των γυναικών στους στίχους του Κορανίου. Ακόμα, επιστρατεύοντας την έννοια της λογικής αμφισβητεί και φλερτάρει με την τελεολογική επίδραση του κακού *zāt* της πάνω στα παιδιά και κυρίως στην κόρη: «...η κόρη μπορεί να είναι πιο λογική από τη διαζευγμένη μάνα της...» και μπορεί να εμποδίζει με τη λογική της την επίδραση της κακής προδιάθεσης της μητέρας της.

Κατά τη διάρκεια της επεξεργασίας αυτού του κειμένου για το *zāt* αναρωτιόμουν αν ο Bourdieu είχε ακούσει για το *zāt* στην Αλγερία, ακόμα και με μία διαφορετική ορολογία, καθώς αυτή η έννοια είναι πολύ διαδεδομένη στις αντιλήψεις των μουσουλμανικών κοινωνιών και είναι ένα από τα στοιχεία του προσώπου στα θρησκευτικά κείμενα.

3.3.6 Σύγκριση της έννοιας του *zāt* μεταξύ Αφγανών και Ιρανών κατοίκων του καμπ. Στην περίπτωση των δύο Αφγανών μητέρων και συνομιλητριών μου, που μένουν με τα παιδιά τους στον Ελαιώνα, παρατηρούμε ότι τονίζουν τη μητροπλευρική πνευματική σχέση μέσα από το *zāt*. Από την άλλη πλευρά, δύο Ιρανές συνομιλήτριές μου, η Elhām και η Možgān, αναφέρουν ότι κατά την επίπονη διαδικασία του χωρισμού τους στο Ιράν οι δικές τους οικογένειες τις πίεζαν να αφήσουν τα παιδιά στους συζύγους τους και να φύγουν. Το επιχείρημα των οικογενειών τους για αυτό ήταν ότι τα παιδιά παίρνουν το *zāt* του πατέρα και θα γίνουν σαν αυτόν. « *Η μάνα μου έλεγε ότι τα παιδιά έχουν το *zāt* του πατέρα τους και θα γίνουν το ίδιο φίδι σαν τον πατέρα τους...* » έλεγε χαρακτηριστικά η μία από τις δύο συνομιλήτριές μου εννοώντας ότι όσο και αν «*θυσιαστεί*» για τα παιδιά, εκείνα κάποια στιγμή θα γυρίσουν και θα τη δαγκώσουν όπως αυτό θεωρείται η εγγενής φύση του φιδιού. Στις δύο περιπτώσεις οι οικογένειες των συνομιλητριών μου χρησιμοποίησαν την έννοια του *zāt* του πατέρα αφηφώντας τη σχέση του *zāt* των παιδιών με τη μητέρα.

Αν και στην περίπτωση των δύο συνομιλητριών μου, όπως λένε οι ίδιες, οι οικογένειες, ασκώντας βία, τις πίεζαν να αφήσουν τα παιδιά στους συζύγους τους ώστε να έχουν περισσότερες ευκαιρίες να ενταχθούν σε έναν νέο γάμο, οι ίδιες διαπραγματεύτηκαν το διαζύγιο τους στο δικαστήριο. Χάρισαν το ποσό του *Mehrīye*¹¹⁸ απειλούμενες από τους συζύγους τους ότι αν κινηθούν δικαστικά και απαιτήσουν το ποσό, ούτε θα λάβουν διαζύγιο και ούτε θα τους επιτρεπόταν να ξαναδούν ποτέ τα παιδιά. Οι συνομιλήτριές μου λένε ότι στο δικαστήριο έλαβαν την πλήρη επιμέλεια των παιδιών τους χαρίζοντας ως αντάλλαγμα το *Mehrīye*, όπως συχνά κάνουν οι γυναίκες που χωρίζουν στο Ιράν. Φυσικά μένουν χωρίς οικονομικό κεφάλαιο. Ωστόσο, η Elhām λέει: « *Έλεγα στη μάνα μου, αυτό είναι το παιδί μου, δικό μου. Εκείνη έλεγε πάρε το *Mehrīye* και δώσ' του το παιδί*¹¹⁹. *Έλεγε*

¹¹⁸ Το *Mehrīye* ή *mahr* είναι τα εγγεγραμμένα στο συμβόλαιο του γάμου περιουσιακά στοιχεία που δίνει ο γαμπρός στη νύφη. Σπάνια μία γυναίκα λαμβάνει το *Mehrīye/mahr* τη μέρα του γάμου ή όσο βρίσκεται στο γάμο της αν και μπορεί να το απαιτήσει οποιαδήποτε στιγμή. Ωστόσο, η γυναίκα το απαιτεί ως επακόλουθο του διαζυγίου (Osanloo 2009, σ. 218, ft.21, Tirmizi 2021, σ. 62). Οι άνδρες μπορεί να φυλακιστούν στο Ιράν λόγω της μη εκπλήρωσης του χρέους αυτού στην πρώην σύζυγό τους. Η αξία του *Mehrīye* ενώ στην αρχή της επανάστασης ήταν συμβολικά ποσά ή συμβολικά αντικείμενα, σήμερα έχει εκτοξευτεί και έχουν δημιουργηθεί άλλα θέματα. Μπορεί το ποσό του *Mehrīye* να φτάσει ακόμα και σε χιλιάδες χρυσές λίρες, μερικά κιλά χρυσό ή και ακίνητα.

¹¹⁹ Θα πρέπει να σημειώσω εδώ ότι συχνά οι Ιρανές γυναίκες εργαλειοποιούν το *Mehrīye* ως μοχλό πίεσης στους άνδρες τους. Απειλούν ότι θα προχωρήσουν δικαστικά για αυτό που δικαιούνται και απειλούν ταυτόχρονα ότι θα του αφήσουν και τα παιδιά (όπως προβλέπεται από τον ισλαμικό νόμο) ώστε να μείνει

ότι ο άνδρας μου είναι φίδι και το παιδί θα πάρει από αυτόν γιατί είναι παιδί φιδιού. Αλλά εγώ το παιδί μου δεν το αλλάζω με τίποτα στον κόσμο. Να με δαγκώσει ή όχι είναι παιδί μου. Εγώ δεν πιστεύω σε αυτά που λέει η μάνα μου. Η μητέρα μου έχει αρρωστημένες σκέψεις...χαλάλι του το *Mehrīye* (του συζύγου της), εγώ όμως δεν ανταλλάσσω ούτε μία σάπια τρίχα του παιδιού μου για λεφτά (*gek mūye gandīdasham bā rūl avaz nemīkonam*).

Σε αυτή την περίπτωση παρατηρούμε ότι προβάλλεται το *zāt* ως μία σύνδεση, όχι μητέρας-τέκνου, αλλά πατέρα-τέκνου κατά την άποψη των οικογενειών της *Elhām* και της *Možgān*, άποψη στην οποία αντιτίθενται οι ίδιες οι δύο μητέρες. Η *Elhām* απωθεί στο περιθώριο το *zāt* του πατέρα σε σχέση με το παιδί, επανέρχεται στο *zāt*, αλλά αυτή τη φορά αναφορικά με τον ρόλο του συζύγου σε σχέση με τη σύζυγο παρά ως συνδετικό κρίκο του πατέρα με το παιδί, όπως λέει η μητέρα της. Επιχειρεί έτσι να διαχωρίσει τον καλό από τον κακό και διπρόσωπο (*dorū*) άνδρα/σύζυγο: «Η καλή γυναίκα είναι αυτή που πράγματι είναι πιστή στον άνδρα της και που του έχει εμπιστοσύνη. Βέβαια αυτά έκανα και εγώ και την πάτησα. Ο άνδρας πρέπει να έχει καλό *zāt*. Αν θες να ξέρεις αν ο άνδρας σου σε απατά ή όχι υπάρχουν δύο τρόποι: Πρώτα να σου φέρνει όλο τον μισθό του πάνω στον μήνα και δεύτερον πάντα να είναι σπίτι συγκεκριμένη ώρα. Όλα εξαρτώνται από το *zāt* του. Κάποιοι άνδρες όμως είναι διπρόσωποι (*dorū*) και ανανδροί (*nāmard*)».

Σε αντίθεση με τις παντρεμένες Αφγανές μητέρες στον Ελαιώνα, η Ιρανή χωρισμένη μητέρα υπογραμμίζει το *zāt* του άνδρα για να προβεί σε ένα σχόλιο σχετικά με τους έμφυλους ρόλους στον γάμο. Σε σύγκριση με τις Αφγανές μητέρες που δεν είναι χωρισμένες, η Ιρανή χωρισμένη μητέρα δε μιλά για κάποια πνευματική σύνδεση με τα παιδιά μέσω του *zāt* ούτε για την κληρονομικότητα του *zāt* και των *khosūsīyāt e zātī* μόνο από τη δική της μεριά ή μόνο από τη μεριά του πατέρα. Το σχόλιό της σχετικά με την ηθικότητα του συζύγου αντανακλά τα κοινωνικά έμφυλα στερεότυπα και όχι κάποια θρησκευτική αντίληψη της ηθικής. Το *zāt* νοηματοδοτείται και εργαλειοποιείται διαφορετικά από τις δύο ομάδες, από τη μία των χωρισμένων Ιρανών και από την άλλη των Αφγανών που βρίσκονται σε γάμο.

εκείνος αβοήθητος με απώτερο στόχο να συμμορφωθεί. Δεν είναι τυχαίο ότι η μητέρα της *Elhām* δίνει έμφαση στον γάμο ως συμβόλαιο (ανταλλαγής) του οποίου οι όροι θα πρέπει να εφαρμοστούν σύμφωνα με τον νόμο σε περίπτωση διαζυγίου όπως η πληρωμή του *Mehrīye*.

Αν και το *zāt* αποτελεί προδιάθεση και για τις δύο ομάδες, στις Αφγανές συνδέεται με την πνευματική σφαίρα και με την έννοια της θρησκευτικής ηθικής και είναι πάντα σε άμεση επαφή και επιρρεπές στον εξωτερικό κόσμο.

Ο λόγος περί αγνότητας και ηθικότητας ο οποίος διαχρονικά τόσο στους θρησκευτικούς όσο και στους εκκοσμικευμένους κύκλους στο Ιράν (αλλά και στο Αφγανιστάν και γενικά στη Μέση Ανατολή) αφορούσε μόνο τη γυναίκα και όχι τον άνδρα, στον λόγο της *Elhām* επανορίζεται. Θεωρεί, δηλαδή, ότι η υπερβολική αγνότητα έχει επιπτώσεις πάνω στη γυναίκα όταν δε συνδυάζεται και με την αξιοπιστία που θα πρέπει να έχει και ο άνδρας. Με άλλα λόγια, και οι δύο πρέπει να έχουν καλό *zāt*.

Οι δύο Ιρανές διαζευγμένες γυναίκες δεν αντλούν από την ισλαμική ηθική για να περιγράψουν τη μητρότητα ή την πατρότητα μέσω του *zāt* όπως κάνουν οι Αφγανές. Το *zāt* για αυτές αποτελεί απλώς μία έννοια που έχει να κάνει με χαρακτηριστικά και συμπεριφορές που μεταβιβάζουν οι γονείς στα παιδιά τους: « *Το zāt είναι πολύ σημαντικό. Το παιδί μου ναι μεν τώρα βρίσκεται μαζί μου αλλά έχει πάρει πολλά χαρακτηριστικά και χούγια (kholq o khūī) του πατέρα του. Είναι τσιγγούνης σαν εκείνον. Καμία φορά γίνεται όμως σαν εμένα, δειλός και τον εξαπατούν εύκολα οι άλλοι, όπως με εξαπάτησε και εμένα ο άνδρας μου*».

Elhām, Ιρανή μητέρα

« *Το zāt είναι σημαντικό. Το zāt του γιου μου μοιάζει πολύ με του πατέρα του σε αρκετά πράγματα. Σαν τον πατέρα του και αυτός έχει ταλέντο στις γλώσσες, εκείνος έμαθε γερμανικά στην Αυστρία σε μερικούς μήνες και ο γιος μου επίσης μιλά 4 γλώσσες από τότε που ήρθαμε στο καμπ...πριν τέσσερα χρόνια. Η κόρη μου αν και δε θα το ήθελα, έχει πάρει το σωματότυπό της από τη γιαγιά της (πεθερά της ίδιας) αλλά και εγώ θα μου πεις είμαι μικρόσωμη και κοντή, οπότε μοιάζει και με μένα*».

Možgān, Ιρανή μητέρα

Εδώ παρατηρούμε ότι το *zāt* δεν περιορίζεται μόνο σε χαρακτηριστικά και συμπεριφορές αλλά έχει ακόμα να κάνει και με σωματικές ομοιότητες. Επιβεβαιώνεται με άλλα λόγια ότι για αυτές τις Ιρανές μητέρες οι προδιαθέσεις, το *zāt*, δεν έχουν θρησκευτικό περιεχόμενο. Αλλά αποτελούν στοιχείο αμφιπλευρικής συγγένειας που μπορεί να

μεταβιβαστεί ακόμα και από παλιότερες γενεές και ταυτίζεται με τα γονίδια ως τον φορέα της μεταβίβασης χαρακτήρα αλλά και αιτία της σωματικής ομοιότητας.

3.3.7 Σύγκριση της έννοιας του zāt με τις Ιρανές και Αφγανές που μένουν χρόνια στην Ελλάδα. Μία Ιρανή μητέρα συνομιλήτριά μου η οποία μένει χρόνια στην Ελλάδα και έχει ένα παιδί λέει:

«Το zāt είναι η πάστα (seresht). Είναι η φύση του ανθρώπου (tabī'ate ensāne). Όταν γεννιέται το έχει ήδη. Η φύση (tabī'at), του καθορίζει το zāt. Έχει σημασία το πώς το σχηματίζεις μέσα από διαπαιδαγώγηση και καλή ανατροφή (ta'līm va tarbiyat). Ένας δολοφόνος δεν είναι από τη φύση του δολοφόνος, δεν είναι στο zāt του. Μπορεί όμως να είναι στα γονίδιά του, αλλά το παιδί είναι σαν πλαστελίνη, παίρνει το σχήμα που του δίνεις. Αν και τα γονίδια που παίρνει κανείς από τους γονείς και προγόνους του δύσκολα αλλάζουν, μία μάνα μπορεί να καλλιεργήσει το παιδί με σκληρή προσπάθεια».

Mahshīd, Ιρανή μητέρα

Σε αντίθεση με τις δύο ευσεβείς Αφγανές μητέρες στον Ελαιώνα, για την Ιρανή Mahshīd που δηλώνει άθρη, η φύση καθορίζει το zāt του ανθρώπου ήδη από τη γέννησή του και όχι ο Θεός. Επομένως, δεν υπάρχει κάποια σύνδεση του zāt με τον Θεό ή και με ηθικοθησκευτικές αντιλήψεις περί εξαγνισμού της μητέρας. Η Mahshīd δε θεωρεί ότι η μητέρα ή γενικά οι πρόγονοι συνδέονται με το παιδί μέσα από το zāt. Βασισμένη στην επιστήμη υποστηρίζει ότι τα γονίδια αποτελούν το αμετάβλητο στοιχείο της γονεϊκότητας.

Η Shīrīn είναι μία Αφγανή συνομιλήτριά μου με πανεπιστημιακές σπουδές στον τομέα της βιολογίας που μένει και εργάζεται χρόνια στην Ελλάδα. Έχει χωρίσει δύο φορές και βρίσκεται στον τρίτο* γάμο. Σχετικά με τη κληρονομικότητα του zāt και των khosūsīyāt e zātī λέει:

«Όντως υπάρχει το zāt. Είναι από τη ρίζα zād ή zādeh (γεννημένη/ος) εξού και η λέξη mādar-zād¹²⁰ (έμφυτη ιδιότητα, εκ γενετής χαρακτηριστικό από τη μητέρα) εφόσον όλοι γεννιόμαστε από τις μητέρες μας. Γι' αυτό και λένε ότι παίρνεις το zāt από τη μητέρα. Λένε ότι αν η μητέρα είναι καλή έχουν και τα παιδιά καλό zāt. Αυτό και επιστημονικά έχει

¹²⁰ Αποτελείται από τη λέξη mādar δηλαδή μητέρα και τη λέξη zād δηλαδή γεννημένη/ος και αναφέρεται σε ιδιότητες και χαρακτηριστικά που φέρει κανείς όταν γεννιέται από τη μητέρα της/του.

αποδειχθεί. Αυτό είναι η γενετική/ τα γονίδια. Γιατί αν η μητέρα έχει κάποιο πρόβλημα, όπως ψυχικά και διανοητικά προβλήματα (moshkelāte rūhī va ranānī), θα τα κληρονομήσουν και τα παιδιά. Το zāi το έχουμε ακούσει πολλές φορές από Αφγανούς και Ιρανούς. Δεν παίρνουμε όμως μόνο από τη μητέρα. Είναι φυσικό ότι κληρονομούμε τις προσωπικές ιδιότητες/προδιαθέσεις (akhlāqīyāt) και από τη μητέρα και από τον πατέρα μας. Και αυτά έχουν σχέση με τα ψυχικά και διανοητικά προβλήματα που μπορεί και οι δύο γονείς να έχουν και όχι μόνο η μάνα. Αν είναι νευρικοί, αγχώδεις ή μανιακοί, το παιδί ίσως να τα κληρονομήσει. Δεν τα λέω αυτά ως προσωπική μου άποψη αλλά είναι πράγματα που έχω μάθει μόνη μου από επιστημονικές πηγές. Δε με αφορούν οι δεισιδαιμονίες και οι προλήψεις. Ξέρεις καλά ότι αν ακολουθήσεις τις παρωχημένες δεισιδαιμονίες και προλήψεις των αγράμματων στο Αφγανιστάν, βέβαια και θεωρούν ότι τα παιδιά δεν παίρνουν τίποτα από τη μητέρα. Παρόλο που οι πατεράδες γνώριζαν την πραγματικότητα, όμως λόγω της πατριαρχίας είχαν αυτές τις αντιλήψεις. Δηλαδή προωθούσαν την άποψη ότι οι γυναίκες δεν έχουν κανένα ρόλο, και αυτές αδύναμες παλιά, τους πίστευαν. Γιατί οι γυναίκες δεν ήταν έξω στην κοινωνία, ειδικά οι Αφγανές, ούτε και τώρα είναι τόσο όσο θα έπρεπε. (Οι γυναίκες) είναι μεταξύ τους μόνο και οι αμόρφωτες γυναίκες πιστεύουν ό,τι τους λένε οι άνδρες γιατί θεωρούν ότι εκείνοι είναι μες στην κοινωνία, είναι συνέχεια έξω, είναι άνδρες, πάνε εδώ και εκεί, ξέρουν, οι γυναίκες δεν ξέρουν...εγώ όμως δεν τα πιστεύω αυτά. Προφανώς δεν είναι παρά ανοησίες όλα αυτά. Και εσύ σαν μορφωμένος άνθρωπος γνωρίζεις ότι τα παιδιά σαφώς και παίρνουν και από τους δύο γονείς. Πώς είναι δυνατόν ένα παιδί που δημιουργείται από το ωάριο (tokhmak) της γυναίκας και το σπέρμα (esperm) του άνδρα να πάρει μόνο από τη μητέρα ή μόνο από τον πατέρα; Σαφώς και παίρνει και από τους δύο. Αυτά όλα τα αποδεικνύει η γενετική. Εγώ ό,τι έχω μάθει είναι στη βάση της επιστήμης και δεν τα λέω από τον νου μου, δεν είναι προσωπική μου άποψη. Ότι αποδίδουν κάποιοι άνθρωποι τα κακά χαρακτηριστικά στη μάνα και τα καλά χαρακτηριστικά στον πατέρα φυσικά και έχει ρίζες στις πατριαρχικές (mardsālārāné) και παλιές αντιλήψεις. Όταν δηλαδή οι άνδρες που είχαν το πάνω χέρι ήθελαν να συσχετιστούν με όλα τα καλά πράγματα και να επιβληθούν με το ζόρι. Είναι καταπίεση το να πεις ότι όλα τα κακά χαρακτηριστικά είναι από τη μητέρα. Αυτό δεν είναι δυνατόν. Ακόμα και λίγα γράμματα να ξέρεις, αυτό αρκεί για να μην πιστεύεις αυτά τα πράγματα. Το γνωρίζεις και εσύ πολύ καλά ότι από την οπτική της ψυχολογίας, ίσα ίσα, η γυναίκα έχει πιο υγιή ψυχολογική κατάσταση σε σχέση με τον άνδρα γιατί «εκφράζεται»

(χρησιμοποιεί την ελληνική λέξη), δεν τα κρατά μέσα της, είναι πιο τρυφερή, πιο συναισθηματική, πιο ισορροπημένη. Νομίζω ότι παλιά οι άνθρωποι ήταν αγράμματοι, είχαν άλλα πιστεύω και υπήρχε πατριαρχία σε μεγάλο βαθμό. Γι' αυτό όταν μία γυναίκα έπαιρνε διαζύγιο και αποκτούσε κακό όνομα, έλεγαν ότι έχει κακό *zāt* αυτή και οι κόρες της και σταματούσε ο κόσμος να ζητά τις κόρες της σε γάμο. Έλεγαν ότι επειδή αυτή η γυναίκα πήρε διαζύγιο, θα πάρει διαζύγιο και η κόρη της. Δε νομίζω ότι κατά βάθος πίστευαν σε αυτά αλλά μόνο και μόνο το έλεγαν λόγω της κακής φήμης που έχει μία διαζευγμένη σε εκείνη την κοινωνία. Κατά τα άλλα σχετικά με το *zāt* εγώ πιστεύω σε ό,τι λέει η επιστήμη. Και εσύ ξέρεις καλά τι λέει η επιστήμη. Δε με νοιάζει και ούτε πιστεύω στο τι λέει ο κόσμος (*mardom*)».

Έχει ενδιαφέρον το πώς η συνομιλήτριά μου με δεξιοτεχνία επιλέγει τη λέξη *zād* στη θέση του *zāt* για την εννοιολόγηση της μητρότητας. Η *Shīrīn* εδώ αντικαθιστά την λέξη *zāt* (ذات) με τη λέξη *zād* (آد). Οι δύο λέξεις έχουν διαφορετική προέλευση με την έννοια ότι η πρώτη είναι αραβική και η δεύτερη φαρσί. Επίσης μοιάζουν στην άρθρωση (προφορά), αποτελούνται και οι δύο από τρία γράμματα, αλλά έχουν διαφορά στο σημαίνον (ορθογραφία) και απόκλιση στο σημαινόμενο. Ειδικά το *zād* σε λεξικά αλλά και όπως λέει η ίδια η *Shīrīn* είναι η ρίζα του ρήματος γεννάω (*zāidan*) στα Φαρσί. Επιλέγει μία λέξη που αναδεικνύει και πάλι την αμετάβλητη σχέση μητέρα-τέκνο. Με άλλα λόγια, το *zāidan* αντανακλά το αμετάβλητο στοιχείο της μητρότητας της ιδρυτικής σχέσης μητέρας και παιδιού στην αντίληψη της βιολόγου συνομιλήτριάς μου αντί το *zāt* (επίσης αμετάβλητο).

Την ίδια ώρα με αυτή την κίνηση, η μητρότητα αποδεσμεύεται από τις ηθικο-θρησκευτικές αντιλήψεις και μεταφέρεται από την πνευματική σφαίρα στη σφαίρα της φύσης και της βιολογίας. Η γονεϊκότητα για την *Shīrīn* εννοιολογείται μέσα από την επιστημονική λογική και αντίληψη και μέσα από τις υλικές βιολογικές ουσίες όπως το ωάριο και το σπέρμα. Απορρίπτει ως αντι-επιστημονικές και πατριαρχικές αντιλήψεις του παρελθόντος ιδέες όπως αυτές των *Parī* και *Zarīn*. Με λίγα λόγια, για την *Shīrīn* η μητρότητα βασίζεται στις αυθεντικές αλήθειες της επιστήμης και όχι σε «δεισιδαιμονίες».

Για να φέρει αντίλογο στο γεγονός ότι αποδίδονται τα κακά χαρακτηριστικά στη μητέρα βασίζεται -όπως υποστηρίζει- σε επιστημονικές (ψυχολογικές) «αλήθειες» και μιλά για ένα άλλο είδος γυναικείας «φύσης» που καθιστά μία γυναίκα ικανή να

«εκφράζεται» πιο εύκολα και ως εκ τούτου να είναι ψυχολογικά «ισορροπημένη» και ως μητέρα «πιο τρυφερή» και «πιο συναισθηματική».

3.3.8 Συμπέρασμα. Σε αντίθεση με τις ευσεβείς Αφγανές μητέρες, η Elhām, η Možgān, η Mahshīd και η Shīrīn δεν εννοιολογούν τη μητρότητα ως πνευματική συγγένεια μέσα από το *zāt* και συνδεδεμένη με τη θρησκευτική ηθική. Αντιθέτως, στις αντιλήψεις των ευσεβών Αφγανών συνομιλητριών μου, είναι «φυσικό» να συγκροτείται η μητρότητα ως πνευματική και ηθικοθρησκευτική σχέση με τα τέκνα και όχι ως βιολογική. Αντλούν από τον πνευματικό, αγνό και εσωτερικό κόσμο ένα σημαντικό στοιχείο που θεωρείται η ουσία που διαμορφώνει και διαμορφώνεται από τη δράση του ανθρώπου στον κόσμο σε μία «τρίτη διάσταση» (Cannell 2013, 2017), ένα στοιχείο που δεν είναι βιολογικό και ούτε απλώς κοινωνικό. Η άυλη ουσία της μητρότητας, το *zāt*, μεταβιβάζεται μέσα από την υλική ουσία, το γάλα της. Με άλλα λόγια, πρόκειται για μία αποβιολογικοποιημένη-αποφυσικοποιημένη μητρότητα με την έννοια της απομάκρυνσης από σχέσεις αμιγώς μέσω βιολογικών ουσιών και ζωώδεις σχέσεις όπως αυτές υπάρχουν στη φύση.

Τα εθνογραφικά δεδομένα της παρούσας έρευνας αναδεικνύουν το πώς η μητρότητα για τις Αφγανές οι οποίες μένουν στον Ελαιώνα συγκροτείται στο εύρος του χρόνου. Τα στοιχεία του εσωτερικού κόσμου της μητέρας μεταβιβάζονται στα τέκνα της και παραμένουν διαχρονικά μόνο κατά μήκος της μητρικής γραμμής καταγωγής.

Οι Αφγανές μητέρες στον Ελαιώνα δεν εντάσσονται παθητικά στον πατριαρχικό Λόγο της μητρότητας όπως αυτός κατασκευάστηκε κατά τη διάρκεια της ιστορίας και εντάχθηκε ακόμα και στις πολιτικές του σύγχρονου κράτους. Όπως κατανοούμε από τα εθνογραφικά δεδομένα μας, αυτή η «τρίτη διάσταση» είναι αποκλειστικά επηρεασμένη από ηθικές και θρησκευτικές πράξεις της μητρογραμμικής καταγωγής και κυρίως της μητέρας. Καθώς αυτή η πνευματική σφαίρα (*donyāye bāten/darūn/ma'navī*) έρχεται σε αλληλεπίδραση με τη σφαίρα της φύσης ή αλλιώς τον εξωτερικό κόσμο (*donyāye zāher/bīrūn/māddī*), οι Αφγανές μητέρες/συνομιλήτριές μου μέσα από τη δράση τους προσπαθούν να ελέγχουν αυτή την αλληλεπίδραση. Διατηρούν τους ηθικοθρησκευτικούς κανόνες ως τρόπο οικειότητας με τον Θεό και τρόπο εξαγνισμού του εσωτερικού και πνευματικού τους κόσμου. Χρησιμοποιούν το *'aql* (λογική/σοφία) και τον αυτοέλεγχο ώστε να εμποδίζουν τις επιπτώσεις του εξωτερικού και διεφθαρμένου κόσμου, της

ζωώδους φύσης και του *nafs* επάνω στο *zāt* τους που πρόκειται να μεταβιβαστεί στα παιδιά τους. Στις καθημερινές πρακτικές του θηλασμού βασίζεται ο δεσμός της μητρότητας. Οι συνομιλήτριές μου δεν παύουν να προβαίνουν σε θρησκευτικές τελετουργικές πρακτικές που βοηθούν ώστε να εισχωρήσουν ηθικές αξίες στα παιδιά τους και ταυτόχρονα να αποκλειστεί η μεταβίβαση βλαβερών και μισητών στοιχείων που πιθανόν μεταφέρονται από το γάλα τους.

Πέραν αυτών, οι μητέρες συμβάλλουν αυστηρά στη διαπαιδαγώγηση των παιδιών τους ώστε να είναι και αυτά ηθικά άτομα μαθαίνοντας να ελέγχουν τον εσωτερικό τους κόσμο. Σε όλη αυτή τη διαδικασία η μητρότητα διαμεσολαβείται από θρησκευτικά και ηθικά ιδεώδη που τελικά δίνουν στη μητέρα τα απαραίτητα εργαλεία ώστε να απομακρυνθεί από τη σφαίρα της φύσης. Οι συνομιλήτριές μου διεκδικούν το *zāt* ως πνευματική ουσία της μητρότητας και τη μητρότητα ως μία διαδικασία που κατασκευάζεται στο πνευματικό και ηθικό επίπεδο, ως αντιστάθμιση της «αμετάβλητης» βιολογικής ουσίας (του σπόρου) της πατρότητας. Αντιθέτως, οι Ιρανές μητέρες αιτούσες άσυλο οι οποίες μένουν στον Ελαιώνα καθώς και οι δύο συνομιλήτριές μου από το Ιράν και το Αφγανιστάν, οι οποίες μένουν χρόνια στην Ελλάδα, δεν αντλούν από την ισλαμική ηθική για να περιγράψουν τη μητρότητα ή την πατρότητα μέσω του *zāt* όπως κάνουν οι Αφγανές ευσεβείς μητέρες. Δίνουν έμφαση στην επιστήμη χαρακτηρίζοντας τις αντιλήψεις των ευσεβών Αφγανών ως «οπισθοδρομικές» και μιλώντας για τα γονίδια ως φορείς μεταβίβασης χαρακτηριστικών από γονείς και προγόνους.

4. Η συνάντηση με τις δυτικές αντιλήψεις για οικογένεια και συγγένεια:

Ακροβατώντας ανάμεσα στις συνέχειες, τις ρωγμές και τις ανατροπές

4.1 Πώς βιώνουν οι γυναίκες τη μητρότητα

Οι δυτικές αντιλήψεις για τη συγγένεια και την οικογένεια έχουν ενσωματωθεί στους Ευρωπαϊκούς νόμους του ασύλου και της οικογενειακής επανένωσης. Η πυρηνική οικογένεια και το συμφέρον του παιδιού βρίσκονται στον πυρήνα των κανονισμών των Ευρωπαϊκών χωρών για τη μετανάστευση. Οι χρονοβόρες διαδικασίες εξέτασης των αιτημάτων ασύλου και οικογενειακής επανένωσης επιβάλλουν στις οικογένειες μία παρατεταμένη αναμονή και κατάσταση επισφαλούς οριακότητας. Ταυτόχρονα, η οριακή αυτή κατάσταση σε συνδυασμό με την επιβολή του δυτικού μοντέλου πυρηνικής οικογένειας, ωθεί τις αιτούσες και τους αιτούντες άσυλο ή οικογενειακή επανένωση σε επαναπροσδιορισμό των συγγενειακών σχέσεών τους και των γονεϊκών τους ρόλων.

Ο στόχος μου σε αυτό το κεφάλαιο είναι να διερευνήσω το πώς αφηγούνται οι μητέρες τη μητρότητά τους όσο βρίσκονται σε καθεστώς αναμονής, μία αναμονή η οποία τους επιβάλλεται από το σύστημα χορήγησης ασύλου στην Ελλάδα. Σε ένα δεύτερο επίπεδο με ενδιαφέρει να αναδείξω τι σημαίνει η μητρότητα και πώς βιώνεται η υποκειμενική εμπειρία της καθώς και η επιτέλεση των μητρικών ρόλων όσο αυτές οι μητέρες βρίσκονται εν αναμονή στο Κέντρο Υποδοχής Προσφύγων του Ελαιώνα.

Ο Shahram Khosravi (2021, σ. 13) σε έναν συλλογικό τόμο σχετικά με την περίοδο αόριστης αναμονής όπου συχνά βρίσκονται οι μετανάστριες και οι μετανάστες γράφει ότι « [...] η εμπειρία της αναμονής είναι διαφορετική για διαφορετικούς ανθρώπους. Η παρατεταμένη αναμονή δημιουργεί νέες ευαλωτότητες, αλλά επίσης επιδεινώνει και αυτές που ήδη υπάρχουν, φανερώνοντας τον ρόλο των κοινωνικο-πολιτικών κανονισμών που οδηγούν σε άνιση κατανομή του ρίσκου και της ελπίδας. Η αναμονή δεν είναι μια ουδέτερη συνθήκη, αλλά ένα ιεραρχημένο σύμπλεγμα του φύλου, της φυλής και της τάξης. Η αναμονή, συνεπώς, είναι κατεξοχήν πολιτικό ζήτημα».

4.1.1 Η οριακότητα. Η μετανάστευση, ειδικά στα πλαίσια του Ευρωπαϊκού συστήματος ασύλου, είναι μία τελετή μετάβασης στην οποία οι αιτούσες και αιτούντες άσυλο μπαίνουν, βάζουν μάσκες, χορεύουν για να φτάσουν σε αυτό το στάδιο που ο Victor Turner (1967) ονομάζει «ενσωμάτωση». Για τις αιτούσες και τους αιτούντες άσυλο αυτό το στάδιο δεν είναι απαραίτητα η απόκτηση του νομιμοποιητικού εγγράφου ως φετίχ αλλά το δικαίωμα της εξάσκησης πολιτειότητας. Μίας νεωτερικής και σύγχρονης ιδιότητας για την απόκτηση της οποίας χρησιμοποιούν τον θεσμό της συγγένειας.

Θα προσπαθήσω να χρησιμοποιήσω τα αναλυτικά εργαλεία του Σκοτσέζου ανθρωπολόγου, Victor Turner (1967), ο οποίος δανείστηκε το θεωρητικό πλαίσιο του Van Gennep στις «διαβατήριες τελετές» (rites de passage) για να διαμορφώσει τη δική του θεωρία της «οριακότητας» (liminality). Ο Turner βασισμένος στον Van Gennep σημειώνει ότι όλες οι τελετές της μετάβασης χαρακτηρίζονται από τρεις φάσεις: την αποχώρηση, το κατώφλι (margin/ limen) και την ενσωμάτωση (aggregation) (σ. 94). Στο πρώτο στάδιο, το υποκείμενο της τελετουργίας αποχωρίζεται την αρχική του κατάσταση στην οποία βρισκόταν και μεταβαίνει σε ένα δεύτερο στάδιο, όπου η κατάστασή του είναι αμφίσημη καθώς δεν έχει κανένα από τα στοιχεία της προηγούμενης κατάστασης και ακόμα δεν έχει εισέλθει και στην επόμενη. Στο τρίτο στάδιο, το τελετουργικό υποκείμενο, βρίσκεται για άλλη μια φορά σε σταθερή κατάσταση και εντός μιας δομής όπου αναμένεται να συμπεριφέρεται σύμφωνα με ορισμένους κανόνες και ηθικά πρότυπα (Turner 1967, σ. 93-96). Στην ανάλυσή μας σε αυτό το κεφάλαιο, μας ενδιαφέρει κυρίως το στάδιο της οριακότητας όπου έδωσε και ο Turner την προσοχή του, δηλαδή το μεταβατικό στάδιο, το *betwixt and between*, όπου διαδραματίζεται η διαδικασία της κοινωνικής αλλαγής .

Ακολουθώντας το θεωρητικό σχήμα του Turner θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι τη στιγμή που οι αιτούσες/αιτούντες άσυλο φτάνουν στην Ελλάδα, καταθέτουν αίτημα ασύλου ή οικογενειακής επανένωσης και τοποθετούνται σε χώρους «φιλοξενίας» όπως τον Ελαιώνα, εισέρχονται στο στάδιο της οριακότητας. Ο Ελαιώνας είναι η σκηνή, ο χώρος όπου βιώνεται και διαδραματίζεται καθημερινά, το κατά Turner ενδιάμεσο στάδιο. Το Ευρωπαϊκό σύστημα ασύλου, μέσα από το «τρίπτυχο»¹²¹ που τους χορηγείται την ώρα της

¹²¹ Το «δελτίο» ή στα Φαρσί *se bargī/se bargé* (τρίπτυχο) αποτελεί το προσωρινό έγγραφο με τα στοιχεία της/του αιτούσας/αιτούντα που νομιμοποιεί την κυκλοφορία της/του μόνο εντός της χώρας και μέχρι να λάβει απάντηση στο αίτημά της/του. Το έγγραφο λειτουργεί ως προσωρινή ταυτότητα.

καταγραφής του αιτήματός τους, τους εντάσσει στην καθημερινή ζωή στο καμπ η οποία σηματοδοτεί την απομάκρυνση/ακύρωση της προηγούμενης κατάστασης της πολιτειότητας, της οικογενειακότητας και της μητρότητας¹²².

Η οριακή αυτή φάση είναι ο τόπος όπου η συγγένεια και η πολιτειότητα βρίσκονται σε αβεβαιότητα. Με την αβεβαιότητα ως προς τη συγγένεια εννοούμε ότι το σύστημα ασύλου και το καθεστώς του Δουβλίνου επιβάλλουν στις οικογένειες να εγκαταλείψουν τις δικές τους εννοιολογήσεις της οικογένειας και της συγγένειας και να συμμορφωθούν προς τους ευρωκεντρικούς ορισμούς οι οποίοι καθορίζουν το τι είναι και το πώς θα πρέπει να επιτελείται η συγγένεια. Το τι είναι η συγγένεια και η οικογένεια είναι στενά συνδεδεμένο με την πολιτειότητα καθώς, όπως και άλλες μελέτες για τη μετανάστευση έχουν υποδείξει, οι άνθρωποι που βρίσκονται σε κινητικότητα χρησιμοποιούν στρατηγικά τη συγγένεια και την οικογένεια για την απόκτηση της πολιτειότητας (Andrikopoulos 2017).

Ωστόσο, το καθεστώς οριακότητας ισχύει και για την πολιτειότητά τους. Τα υποκείμενα της έρευνάς μου κατέχουν προσωρινή άδεια διαμονής ως αιτούσες άσυλο ή οικογενειακή επανένωση μέχρι να λάβουν την τελική απόφαση για τις αιτήσεις τους. Η αίτηση ασύλου σημαίνει απλώς ότι υπάρχει αίτημα χορήγησης του καθεστώτος του πρόσφυγα. Ζητεί κάποια/ος, με άλλα λόγια, να αναγνωριστεί ως δικαιούχος διεθνούς προστασίας. Δε σημαίνει όμως ότι αυτόματα αναγνωρίζεται και ως τέτοια/ος.

Σύμφωνα με την Heath Cabot (2012), οι αιτούντες άσυλο καταλαμβάνουν θέσεις που βρίσκονται σε κατάσταση επισφάλειας ανάμεσα στην παρατυπία (που συνιστά η στέρηση νομιμοποιητικών εγγράφων) και το καθεστώς του «πρόσφυγα». Βασισμένη σε μελέτες της μετανάστευσης στις ΗΠΑ, σημειώνει ότι ενώ η αναγνώριση του προσφυγικού καθεστώτος σημαίνει το δικαίωμα προστασίας στη χώρα υποδοχής, η κατηγορία του «αιτούντα άσυλο» υποδηλώνει μια προσωρινή σχέση με ένα έθνος-κράτος στο οποίο το ίδιο το δικαίωμα διαμονής είναι εξαιρετικά εφήμερο (σ. 17) .

Οι Ιρανές και Αφγανές συνομιλήτριές μου και τα μέλη των οικογενειών τους που βρίσκονται μαζί τους στον Ελαιώνα δεν αποτελούν πλέον πολίτες του Ιράν ή του

¹²² Πρέπει να σημειώσω ότι σε αντίθεση με τις Ιρανές συνομιλήτριές μου οι οποίες ήταν πολίτες του Ιράν, οι Αφγανές οι οποίες έμειναν στο Ιράν δεν είχαν νομιμοποιητικά έγγραφα και συνεπώς ήταν και πάλι αποκλεισμένες από την ιδιότητα του πολίτη.

Αφγανιστάν. Ταυτόχρονα στην Ελλάδα ούτε είναι «παράνομοι», καθώς έχουν προσωρινή άδεια διαμονής, αλλά ούτε και απόλυτα νόμιμοι με την έννοια ότι μέχρι να πάρουν θετική απάντηση στο αίτημά τους δεν αναγνωρίζονται από το ελληνικό κράτος ως δικαιούχοι διεθνούς προστασίας. Τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις τους δεν είναι όπως των Ελλήνων πολιτών. Βρίσκονται σε κατάσταση between and betwixt (Turner 1967). Ανάλογα με το αν λάβουν θετική ή αρνητική απάντηση θα ενταχθούν σε ένα νέο καθεστώς. Ακόμα και όσες/οι έλαβαν θετική απάντηση, δεν προχώρησαν απαραίτητα στο στάδιο της ενσωμάτωσης. Χρησιμοποίησαν αυτό το καθεστώς για να μπορέσουν απλώς να έχουν δικαίωμα σε νόμιμα ταξιδιωτικά έγγραφα και νόμιμη κινητικότητα. Αυτό τους έδωσε τη δυνατότητα να φύγουν από την Ελλάδα ώστε να κάνουν εκ νέου αίτηση ασύλου σε μία άλλη, πιο επιθυμητή, στην αντίληψή τους, χώρα. Με άλλα λόγια, η κατάσταση της πολιτεϊότητας των οικογενειών παραμένει σε παρατεταμένη αναμονή σε ενδιάμεση κατάσταση οριακότητας με μία μικρή διακοπή, σαν ένα μικρής διάρκειας τρίτο στάδιο, με όρους του Van Genner, ώσπου να περάσουν -αυτή τη φορά νόμιμα- τα Ευρωπαϊκά σύνορα και να γίνουν ξανά αιτούσες/αιτούντες άσυλο. Το αν οι οικογένειες θα φτάσουν ποτέ στο τρίτο στάδιο όπου θα μπορέσουν να είναι πλήρως πολίτες με τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις του κάθε Ευρωπαίου πολίτη παραμένει άγνωστο. Το τρίτο αυτό στάδιο είναι πάντα προσανατολισμένο προς ένα καλύτερο για αυτούς, μέλλον των παιδιών, όπως λέει η Sanā: « *Είμαστε αναγκασμένες/οι να κάνουμε υπομονή (majbūrīm tahammol konīm) να ξεπεράσουμε τις δυσκολίες ώστε το μέλλον των παιδιών μας να γίνει φωτεινό*».

Σε μία απογευματινή συνάντηση με την Elhām και τη συγκάτοικό της, τη Nāzanīn, δύο Ιρανές μητέρες, το στάδιο της οριακότητας εκφράστηκε από τις δύο μητέρες με ιδιαίτερη έμφαση:

« Εδώ είναι σαν χώρος δοκιμασίας για μένα και τη Nāzanīn. Είχαμε μία ζωή εκεί που την αφήσαμε και ήρθαμε. Εμένα όλοι στην οικογένεια, μου έκαναν το αφεντικό. Στη μάνα μου, τον άνδρα μου, τους αδελφούς μου και σε όλους έπρεπε συνέχεια να λέω «μάλιστα (chashm)». Κάποια στιγμή είπα ως εδώ, και έφυγα. Ήθελαν τα αδέρφια μου να με βάλουν να παντρευτώ με άλλον μετά το διαζύγιο και δεν ήθελα. Φοβούνταν για το τι θα πει ο κόσμος που είμαι χωρισμένη και μήπως τους ατιμάσω. Είπα θα φύγω και θα κάνω αίτηση ασύλου κάπου. Πήρα τον γιο μου και έφυγα. Εδώ τουλάχιστον δεν αποφασίζει κανείς άλλος για μένα. Δε με ρωτά κανείς πού πήγες; Γιατί πήγες; Με ποια/ον πήγες; Τι ώρα γυρίζεις;...η αίσθηση

της ελευθερίας (*āzādī*) και της αυτονομίας (*esteqlāl*) είναι καλύτερη από τη ζωή που είχα πριν. Αλλά τώρα η ζωή μου είναι στον αέρα, δεν ξέρω αν θα τα καταφέρω να φύγω με το παιδί μου απο 'δώ και να πάω μπροστά (*beram jelo*), σε άλλη χώρα να φτιάξω τη ζωή μου και να μεγαλώσω το παιδί μου σαν άνθρωπο (*mesle ādam*). Στο Ιράν σα να είχα μία αυτοπεποίθηση (*ettekā bé nafs*) αλλά εδώ σα να έχω χάσει τη δύναμή μου, έχω ένα φόβο, φόβο για το μέλλον, φόβο για το παιδί μου...».

Μιλώντας με τους όρους του Turner, η Elhām περιγράφει τα στάδια της δικής της τελετής μετάβασης από μία έμφυλα καθορισμένη οικογενειακή αλλά και πολιτειακή κατάσταση προς μία μεταιχμιακή κατάσταση όπου δεν είναι ούτε «εκεί» ούτε «εδώ» αλλά στον αέρα. Στην κατάσταση *betwix and between* της οποίας βασικά χαρακτηριστικά είναι η αμφισημία, η αβεβαιότητα και κάθε-ενδεχομενικότητα (Turner 1967), η συνομιλήτριά μου νιώθει ταυτόχρονα «ελεύθερη», «αυτόνομη» αλλά και εγκλωβισμένη. Η αβεβαιότητα για το αν θα μπορέσει να αποκτήσει δικαίωμα στη μετακίνηση και ένα βιώσιμο μέλλον όπως δικαιούνται όλες/οι οι πολίτες, «σαν άνθρωπος (*mesle ādam*)», αποτελούν σημάδια της ενδιάμεσης περιόδου στην οποία βρίσκεται και την οποία βιώνει με αισθήματα φόβου και αδυναμίας. Η φράση *mesle ādam* στα Φαρσί υποσημαίνει τις προσδοκώμενες συμπεριφορές όπως αυτές καθορίζονται από τους κοινωνικούς θεσμούς και που καθιστούν το άτομο αναγνωρισμένο μέλος της κοινωνίας. Η Elhām, χρησιμοποιώντας αυτή τη φράση υποδηλώνει την επιθυμία της για ένα μέλλον -το τρίτο στάδιο με τους όρους του Van Gennep- με βασικό γι' αυτή στοιχείο το ανήκειν ως πολίτης με ίσα δικαιώματα και υποχρεώσεις. Δηλαδή να μπορέσει να μεγαλώσει το παιδί της όπως κάνουν όλοι. Στην Ελλάδα και συγκεκριμένα στον Ελαιώνα και για όσον καιρό περιμένει για κάθε ενδεχόμενο καθεστώσ που μπορεί να της χορηγηθεί, η ζωή φαίνεται σαν δοκιμασία, δε νιώθει «σαν άνθρωπος» και το ανήκειν παραμένει αμφιλεγόμενο.

«Πριν ένα χρόνο κάναμε αίτηση ασύλου στην Ελλάδα αφού δε μπορέσαμε να κάνουμε επανένωση με τον γιο μου. Την περασμένη Δευτέρα ήταν η ένατη φορά που πήγαμε στην Κατεχάκη¹²³, να ρωτήσουμε αν βγήκε η απάντηση και πάλι μας είπαν ότι δεν έχει βγει! Εκείνη την ώρα μου ήρθε να τσιρίζω. Αν δεν ήταν η κόρη μου θα είχα αυτοκτονήσει. Κρατιέμαι μόνο γι' αυτήν...πόσο ακόμα πρέπει όμως να περιμένουμε εδώ; Έχω

¹²³ Οι συνομιλήτριές μου απλώς χρησιμοποιούν τη λέξη «Κατεχάκη» για να αναφερθούν στα Κεντρικά γραφεία της Υπηρεσίας Ασύλου στην περιοχή Κατεχάκη στην Αθήνα όπου εξετάζονται οι υποθέσεις τους.

κατακουραστεί να περιμένω. Μπροσ γκρεμός και πίσω ρέμα. Δεν έχουμε τρόπο να πάμε ούτε στη μία ούτε στην άλλη πλευρά, να φύγουμε από αυτή την κατάσταση για να ξέρουμε και τι κάνουμε (*taklīf e khod rā befahmīm*). Να μας πουν αν δεν πρόκειται να πάρουμε απάντηση τουλάχιστον να στείλουμε τη μικρή μου κόρη, τουλάχιστον να φύγει αυτή. Τέσσερα χρόνια από τη ζωή της πήγαν χαμένα εδώ. Τόσες δυστυχίες έχουμε περάσει (*īnhamé badbakhtī keshīdīm*). Δε φτάνει; Ως τότε να κάτσουμε εδώ; Κουράστηκα! Είναι η τέταρτη χρονιά που είμαστε *belātaklīf* (σε αβεβαιότητα). Πόση αντοχή μπορεί να έχει ένας άνθρωπος; Είναι αδικία (*bī ensāfīe*)».

Bānū, Αφγανή μητέρα

«Από τότε που έφυγε η μεγάλη κόρη μου, μου είναι πολύ δύσκολη η ζωή εδώ. Τη βλέπω να στέκεται εκεί στον νεροχύτη και να πλένει πιάτα όπως έκανε πάντα και στεναχωριέμαι. Το ίδιο αισθάνομαι και για τη μικρή μου κόρη, ήταν η μικρούλα του σπιτιού, όποτε μιλάμε με πιάνουν τα κλάματα...η οικογένειά μας έχει κοπεί στα δύο... σκέφτομαι μακάρι να μην είχαμε έρθει. Αλλά αφού ήρθαμε, γιατί έχουμε κολλήσει εδώ σε αυτό τον βάλτο; Δεν έχω ούτε σπίτι, ούτε ζωή, οι κόρες μου εκεί (*ūnvar*) εμείς εδώ (*īnvar*), *belātaklīf* (σε αβεβαιότητα), η ζωή μας έχει καταστραφεί (*az ham rāshīdē*). Γιατί δεν πρέπει να ζούμε και εμείς όπως όλοι οι άνθρωποι και πρέπει να μένουμε εδώ περιορισμένοι;».

Ra'nā, Αφγανή μητέρα

«Εγώ και η *Elhām* νιώθουμε ότι έχουμε χάσει τους πραγματικούς μας εαυτούς (*Khode nāqeīmūno gom kardīm*) και θα πρέπει να ξεκινήσουμε πάλι από το μηδέν. Αν δε μου δώσουν άσυλο δεν ξέρω τι πρέπει να κάνω. Είμαι σαν τυφλή, μουγκή και κουφή που την αφήνουν στη μέση του δρόμου, ένα πλοίο χωρίς ρότα (*kashī e gomshodē*). Δεν ξέρω αν θα πάρουμε τελικά άσυλο ή όχι (*qabūl mīshīm yā nemīshīm*). Θα μείνουμε στον δρόμο; Τι θα γίνει με το παιδί μου; Βλέπεις, είμαστε στον αέρα...καμιά φορά θέλω να αυτοκτονήσω...».

Nāzanīn, Ιρανή μητέρα

Στην προσωρινή κατάσταση της μεθοριακότητας, σύμφωνα με τον Turner (1967) τα οριακά υποκείμενα δεν ανήκουν στην κοινωνική δομή που προηγείται ούτε σε αυτή που έπεται, δεν ανήκουν πουθενά. Οι δικές μου συνομιλήτριες εκφράζουν αυτό με όρους παγίδευσης καθώς είναι υποχρεωμένες να παραμένουν μαζί με τις οικογένειές τους υποταγμένες σε παρατεταμένη και αόριστη προσωρινότητα για μία μη επερχόμενη μεταβολή. Η απόγνωση και η αδικία που νιώθουν στη μεθοριακή κατάσταση πολλές φορές τους επιβαρύνει σε σημείο που εκφράζουν επιθυμία να βάλουν τέλος στη ζωή τους. Πολύ συχνά όταν ρωτούσα τις συνομιλήτριές μου πώς πάνε, μου απαντούσαν μόνο με τη λέξη *belātaklīf*. Ο όρος αυτός αποτελείται από το πρόθημα *belā* (άνευ/δίχως) και *taklīf* που σημαίνει υποχρέωση, καθήκον, ρόλος, σκοπός. Ο όρος *belātaklīf* χρησιμοποιείται πάντα για τον άνθρωπο που βρίσκεται σε κατάσταση αβεβαιότητας, διάχυτης ενδεχομενικότητας και απουσίας σκοπού, «στον αέρα» όπως λένε οι συνομιλήτριές μου. Η ίδια η κατάσταση σχηματίζεται από την λέξη *belātaklīf* και την κατάληξη *ī*, *belātaklīfī*. Ο Shahram Khosravi (2017, σ. 84-5) στη μελέτη της νεολαίας και ειδικά των νεαρών γυναικών στο Ιράν, αναδεικνύει το πώς η «κοινωνική απόρριψη» και ο αποκλεισμός ωθούν αυτές τις γυναίκες στο περιθώριο της κοινωνίας και στην επισφάλεια, τις καθιστούν αόρατες σε κατάσταση απόγνωσης, μηδενισμού και *belātaklīfī* και συνεπώς οδηγεί σε αύξηση της κατάθλιψης, ψυχολογικών διαταραχών αλλά και αυτοκτονιών. Η κατάσταση του *belātaklīfī* εξαντλεί τις δικές μου συνομιλήτριες ψυχικά, τις αρρωσταίνει, τις εκμηδενίζει, τους προκαλεί θλίψη, άγχος, απόγνωση, απελπισία, ενοχές για ευθύνες στις οποίες δε μπορούν να ανταποκριθούν, αισθήματα αδικίας, κατάθλιψη και τάση για αυτοκτονία.

Εμπνευσμένη από τον Turner, η Ειρήνη Τουνταςάκη (2014, σ. 84) στα πλαίσια της μελέτης της συγγένειας κατά την χρήση των Νέων Τεχνολογιών της Αναπαραγωγής υποστηρίζει ότι:

« [...] στο στάδιο της μεθοριακότητας, οι κακουχίες στις οποίες υποβάλλονται τα υποκείμενα, η στέρηση των βασικών τους κατηγορημάτων και ο υποβιβασμός τους σε μία ομοιόμορφη κατάσταση αποτελούν ενδείξεις μιας διαδικασίας μέσω της οποίας κονιορτοποιούνται (*of being ground down*), προκειμένου να πλαστούν με πρόσθετες δυνάμεις, οι οποίες θα τους επιτρέψουν να αντεπεξέλθουν στις απαιτήσεις της νέας κοινωνικής τους θέσης». Οι δικές μου συνομιλήτριες εκφράζουν ρητά αυτή την απώλεια

των προηγούμενων στοιχείων και τον δικό τους κονιορτοποιημένο εαυτό που έχει διαμορφωθεί από τότε που έκαναν αιτήσεις ασύλου ή οικογενειακής επανένωσης.

Στη φράση *az ham pāshīdē*, η λέξη *pāshīdē* είναι η μετοχή του ρήματος *pāshīdan* το οποίο στα Φαρσί σημαίνει (δια)σκορπίζω. Οι συνομιλήτριές μου συχνά χρησιμοποιούν αυτή τη φράση για να περιγράψουν τον εκμηδενισμό τους μέσα από τον διασκορπισμό των μελών της οικογένειάς τους. Η χρήση της φράσης *az ham pāshīdē* περιγράφει αυτό που έχει σπάσει/διαρραγεί/σαπίσει και συνεπώς έχει κομματιαστεί σε μικρότερα ψήγματα ή ακόμα και στους κόκκους που το απάρτιζαν και έχει (δια)σκορπιστεί παντού. Όπως ένα φλιτζάνι που πέφτει κάτω και γίνεται χίλια κομμάτια. Τα τζάμια ενός παραθύρου σε ένα κτίριο μπορεί να γίνουν *az ham pāshīdē* αν γίνει μία έκρηξη στο κτίριο. Αλλά και το πτώμα ενός νεκρού σώματος μπορεί να γίνει *az ham pāshīdē* και να σαπίσει, δηλαδή να γίνει μία οργανική αλλαγή. Υπό αυτές τις έννοιες, η φράση *az ham pāshīdē* χρησιμοποιείται με διττό τρόπο. Από τη μία με την έννοια του διασκορπισμού των μελών και από την άλλη με την έννοια της αποσύνθεσης και μιας ηθικής διαφθοράς, όπου κανείς δεν ανταποκρίνεται στους ρόλους που θα έπρεπε να επιτελεί στην οικογένεια.

Στην κατάσταση του *belātaklīfī* οι συνομιλήτριές μου συνεχώς διερωτώνται αν επιτελούν σωστά τους μητρικούς τους ρόλους και νιώθουν απόγνωση και ενοχές:

«Αισθάνομαι ότι δεν είμαι καλή μάνα για τα παιδιά μου. Ό,τι και να κάνω, δεν τα καταφέρνω. Έχουμε κολλήσει εδώ. Δεν καταφέρνω να τους παρέχω μία άνετη ζωή. Οι προσπάθειές μου φτάνουν σε αδιέξοδο. Είμαι συνέχεια εκνευρισμένη και γι' αυτό δε μπορώ να τους φέρομαι καλά. Δε μπορώ να τους δίνω την ψυχική υποστήριξη που χρειάζονται. Μόνο τα μαλώνω, τα τιμωρώ. Δεν είμαι καλή μάνα όσο και αν προσπαθώ, τώρα είμαι και μάνα και πατέρας. Αντί να τους παρέχω αυτά που χρειάζονται...(καταπίνει για λίγα δευτερόλεπτα και μαζεύονται δάκρυα στα μάτια της). Περιμένουμε τόσον καιρό απάντηση και απάντηση δεν έχουμε πάρει. Όπου ψάχνω δουλειά δε βρίσκω γιατί ζητάνε γλώσσα. Γιατί πρέπει να μαζέψω λεφτά για να φύγουμε. Είμαι απελπισμένη πια (mosta 'sel shodam dīgē).

Možgān, Ιραή μητέρα

«Αρρώστησα όταν έστειλα τον γιο μου στη Γερμανία. Ο γιος μου ήταν πολύ εξαρτημένος από μένα. Μέχρι το μπακάλικο στη γωνία δεν πήγαινε μόνος του να αγοράσει

κάτι και έπρεπε να να πηγαίνω μαζί του πάντα. Το πρώτο βράδυ δεν κοιμήθηκε στη δομή όπου τον πήγαν εκεί στο Βερολίνο. Κάθισε μέχρι το πρωί με την τσάντα του στην αγκαλιά. Έκλαιγε...του έλεγα είσαι μεγάλος άνδρας, μην κλαις και έλεγε ότι του έχω λείψει και με παρακαλούσε να πάω το συντομότερο εκεί. Όταν έλεγε αυτό σπάραζε η καρδιά μου. Πάντα σκέφτομαι πόσο υπέφερε το παιδί μου μέχρι να συνηθίσει εκεί...δε συγχωρώ τον εαυτό μου».

Bahār, Ιρανή μητέρα

« Όταν μετά από πολλή προσπάθεια έστειλα την κόρη μου στην Αυστρία στον άνδρα μου, έπαθα κατάθλιψη (*Afsordé shodam*). Είχα ζαλάδες και έντονη ανησυχία. Ο γιατρός είπε ότι είναι από τα νεύρα μου. Όταν έπρεπε να στείλω τον γιο μου πάλι άρχισαν οι ζαλάδες. Σκεφτόμουν τι θα γίνει το παιδί μου. Ο διακινητής τελικά κατάφερε να βρει τρόπο να στείλω τη μικρή μου κόρη και όχι τον γιο μου. Έφυγε αυτή χωρίς να είμαι προετοιμασμένη, όλα έγιναν πολύ γρήγορα. Τη βλέπω από το κινητό και ματώνει η καρδιά μου (*delam khūn mīshé*) γιατί δε μπορώ να κάνω κάτι για τις κόρες μου, ένα φαγητό, ένα τσάι, κάτι να τους κάνω, να χτενίσω τα μαλλάκια τους. Πώς μπορεί η μάνα να ζει έτσι»;

Zarrīn, Αφγανή μητέρα

Στην κατάσταση του *belātaklīfī* στον Ελαιώνα οι συνομιλήτριές μου όπως η *Bānū* σκέφτονται αδιάκοπα και συζητούν για τους τρόπους με τους οποίους θα μπορούσαν να ξεφύγουν από αυτή την κατάσταση στην Ελλάδα. Η *Bānū* επεξεργάζεται το σενάριο της αποστολής της μικρής της κόρης στη Γερμανία. Ως ασυνόδευτη ανήλικη θα μπορούσε σύμφωνα με το Δουβλίνο III¹²⁴ να επανενωθεί με τα μεγαλύτερα αδέρφια της στη Γερμανία όταν φτάσει. Ή θα μπορούσαν και οι γονείς εν συνεχεία να ζητήσουν επανένωση μαζί της και να φύγουν από την Ελλάδα. Σε αυτή την αδιάκοπη εξέταση των στρατηγικών (Bourdieu [1980] 2006), βρίσκεται η *Bānū* και ταυτόχρονα σε διαδικασία αναστοχασμού πάνω στη δική της ταυτότητα ως μητέρα όταν μου λέει:

« Όλοι οι γνωστοί και οι γείτονές μας μου λένε να στείλω την κόρη μου στα αδέρφια της. Τους είπα να πάσουν πια να μου το λένε. Όταν είναι η κόρη μου εδώ, νιώθω ότι είμαι ζωντανή. Θέλω να είναι μαζί μου, δίπλα μου. Μπαινοβγαίνω και ξέρω ότι πρέπει να της

¹²⁴ Βλ. το υποκεφάλαιο 4.1.

φτιάζω φαγητό, να την πάω σχολείο, να πάω να τη φωνάξω όταν βγαίνει από το σχολικό. Αν δεν είναι αυτή εδώ, εγώ δε θα είμαι πια ζωντανή.»

Οι μεθοριακές προσωπικότητες σύμφωνα με τον Turner (1967) χαρακτηρίζονται από αμφιθυμία, απώλεια της κοινωνικής θέσης και της ταυτότητας, όπως δηλώνουν ρητά και επανειλημμένα οι συνομιλήτριές μου. Για τη Bānū, ενώ έχουν φύγει από κοντά της πέντε από τα έξι ανήλικα και ενήλικα παιδιά της και η οικογενειακή τους ζωή δεν υφίσταται πλέον όπως ήταν στην προηγούμενη κατάσταση (όταν έμεναν όλοι μαζί), η απόφαση για τη μετακίνηση της μικρότερης ανήλικης κόρης πέρα από τον φόβο της αφαίρεσης της γονεϊκής επιμέλειας (που μπορεί να συντελεστεί από τις αρχές) προκαλεί επίσης φόβο απώλειας της υπαρξιακής και μητρικής ταυτότητας στην καθημερινή ζωή της στον Ελαιώνα. Ταυτότητα της οποίας μία από τις βασικές όψεις είναι οι μητρικές πρακτικές της ανατροφής και της φροντίδας των παιδιών. Με αυτό τον τρόπο, οι πολύπλοκες αποφάσεις και οι ποικιλόμορφες στρατηγικές για το αν και πώς πρέπει να φύγει ή να μη φύγει ένα μέλος είναι απόρροια συλλογισμών σε ένα ευρύτερο πλαίσιο της οριακότητας και της αμφιθυμίας που έχει να κάνει μεταξύ άλλων και με τη μητρική της ταυτότητα.

Τα υποκείμενα στο μεταβατικό στάδιο της οριακότητας, όπως λέει ο Turner (1967, σ. 96) συνήθως συνδέονται με τον θάνατο που συμβολίζει τη δομική «αορατότητά» τους και την απουσία τους σε κάθε ταξινομικό πλαίσιο. Αυτή η όψη της κατάστασης διατυπώνεται με σαφήνεια στα λόγια των συνομιλητριών μου:

« Εδώ απλώς είμαστε ζωντανοί, δε ζούμε. Παλιά στο Ιράν ζούσαμε, δηλαδή δεν βρίσκαμε χρόνο, η μέρα ήταν γεμάτη και το 24άωρο δεν έφτανε. Εγώ άφηνα τον μικρό στη μάννα μου ή στα πεθερικά μου όποτε πήγαινα στο πανεπιστήμιο και αργότερα όποτε πήγαινα στη δουλειά. Ήμασταν μεγάλη οικογένεια (khānevadē ye bozorgī būdīm) και ζούσαμε με τα πεθερικά και την κουνιάδα μου στην ίδια πολυκατοικία. Καθημερινά τρώγαμε μαζί, μαγειρεύε η καθεμία μας στο σπίτι της αλλά τις περισσότερες φορές κατεβαίναμε στην πεθερά μου και παίρναμε μαζί ό,τι είχαμε μαγειρέψει για να φάμε όλοι μαζί. Η ζωή είχε ένα πρόγραμμα. Εδώ, σκεφτόμαστε από το πρωί που σηκωνόμαστε το ταξίδι που έχουμε μπροστά, αυτό το «θα φύγουμε, θα φύγουμε»...και λέμε δεν πειράζει το ένα, δεν πειράζει το άλλο, αφού θα φύγουμε, είμαστε προσωρινοί. Το να προσπαθείς εδώ δεν έχει μέλλον.

Γενικώς είμαστε στον αέρα (*kollan rū hanāīm*). Μάλιστα αν καταφέρουμε να φύγουμε, πάλι πρέπει να περιμένουμε αλλού να πάρουμε άσυλο».

Marzyé, Ιρανή μητέρα

« Εμείς τέσσερα χρόνια τώρα είμαστε εδώ. Έχουμε πάρει τα χαρτιά μας και είναι καιρός να φύγουμε. Περιμένουμε τα διαβατήριά μας. Μέρα νύχτα σκέφτομαι να περάσουν οι μέρες να φύγουμε χωρίς να μας τύχει κάτι κακό. Μακάρι να φύγουμε το συντομότερο. Όσο περιμένει κανείς στην Ελλάδα μέχρι να φύγει είναι σαν να ζει στο *Barzakh*. Δεν ξέρεις τη θέση σου, δεν καταλαβαίνεις τη ζωή σου, το πού βρίσκεσαι και τι κάνεις. Δεν καταλαβαίνεις τη μέρα και τη νύχτα, ούτε καταλαβαίνεις το καλό και το κακό. Είσαι στον αέρα (*rū hanāī*). Δε γνωρίζεις το μέλλον και το φοβάσαι, τρέμεις, έχεις συνέχεια ένα κακό προαίσθημα (*delshūrē*). Ούτε έχεις γέφυρες προς το παρελθόν. Δεν υπάρχει επιστροφή. Έχεις ταξιδέψει και έχεις αφήσει συγγενείς, φίλους, ακόμα και τα πιστεύω σου. Εγώ άφησα τη μονάκριβη μητέρα μου πίσω. Είμαστε σε ένα τρομακτικό *Barzakh*».

Narges, Αφγανή μητέρα

Το να ζει κανείς την καθημερινή ζωή εκτός του προηγούμενου κοινωνικού και οικογενειακού ιστού σε άενη αναστολή της ένταξης και σε έναν νέο κοινωνικό και (πυρηνικό αυτή την φορά) οικογενειακό ιστό κάνει τη *Marzyé* να αισθάνεται ότι δεν είναι νεκρή αλλά ούτε και ζωντανή. Τα υποκείμενα της έρευνάς μου με πολλαπλούς τρόπους περιγράφουν ότι αυτό που βιώνουν είναι κάτι μεταξύ ζωής και θανάτου. Χαρακτηριστική είναι η μεταφορική χρήση του όρου *Barzakh* (εμπόδιο, κάλυμα, διαχωριστικό). Στη μουσουλμανική εσχατολογία, το *Barzakh*¹²⁵ αφορά τον μεταθανάτιο ενδιάμεσο χώρο στον οποίο βρίσκονται οι νεκροί στους τάφους τους εν αναμονή της μέρας της Μεγάλης Κρίσης χωρίς να υπάρχει επιστροφή στον κόσμο των ζωντανών. Όπως περιγράφει στη μελέτη του ο *Amoozegar-Fassaie* (2020, σ. 57-60), το *Barzakh* αποτελεί εμπόδιο ανάμεσα στο απόλυτο ενσώματο (*corporeal*) και το απόλυτο αιθέριο (*ethereal*). Είναι ένας κόσμος *betwix and between* του αισθητού και υλικού αυτού κόσμου και του άυλου κόσμου των ψυχών, ούτε τελείως υλικός ούτε τελείως πνευματικός.

¹²⁵ Για την έννοια του *Barzakh* στην ισλαμική θρησκεία βλ. Smith, J. I., & Haddad, Y. Y. (2002). *The Islamic understanding of death and resurrection*. Oxford: Oxford University Press.

Σε αυτό το διάστημα οι νεκροί έχουν μία βαθύτερη, σε σχέση με τους ζωντανούς, αίσθηση και επίγνωση του υλικού αλλά και του πνευματικού κόσμου καθώς με τον θάνατο αίρονται όλα τα εμπόδια τα οποία περιβάλλουν τον άνθρωπο απέναντι σε μία τέτοια νόηση, όπως το υλικό σώμα και η κοινότοπη καθημερινή και γήινη ζωή. Συνεπώς, οι ψυχές των νεκρών στο *Barzakh* έχουν άμεση επαφή με την αυθεντική πραγματικότητα. Πέφτουν οι «μάσκες», *όλοι δείχνουν τον πραγματικό εαυτό τους* και ό,τι ήταν κρυμμένο και μυστικό στον κόσμο, στο *Barzakh* φανερώνεται και προκαλείται. Αποκτώντας πρόσβαση σε αυτό το ιδιαίτερο επίπεδο γνώσης στο *Barzakh καταλαβαίνεις ποιος είναι πραγματικά ο καθένας* όπως λέει η Ιρανή Elhām:

« Εδώ σου λέω ότι είναι Barzakh! Καταλαβαίνεις; Ξέρεις τι σημαίνει αυτό (τονίζει τη σοβαρότητα ανεβάζοντας τον τόνο της φωνής της); Ότι καταλαβαίνεις ποιος είναι πραγματικά ο καθένας. Όλοι δείχνουν τον πραγματικό εαυτό τους (har kas zāt e khodesho īhā neshūn mīdē). Ο καθένας επιλέγει τον δικό του δρόμο. Επιλέγει αν θέλει να πάει στον Παράδεισο ή στην Κόλαση. Ο άνθρωπος σκέφτεται μόνο τον εαυτό του. Δεν τον ενδιαφέρει το παιδί, η μάνα, ο πατέρας, ο άνδρας (ο σύζυγος/showhar), η γυναίκα (η σύζυγος/zan). Εδώ είσαι σαν πεθαμένος, δεν έχεις πια πρόσβαση στον κόσμο (των ζωντανών). Αναπνέουμε μόνο και παραμένουμε ζωντανοί. Αυτό είμαστε. Ο κόσμος αυτός είναι. Εσύ σκέφτεσαι τον εαυτό σου και εγώ τον εαυτό μου. Ο καθένας θέλει απλά να σώσει τον εαυτό του από αυτή τη φωτιά. Κάνω το παιδί μου γέφυρά μου για να μπορέσω να περάσω».

Θεωρείται ότι το *Barzakh* είναι μία πρόγευση της μέρας της κρίσης μέχρι την ανάσταση των νεκρών από τους τάφους, όταν οι άνθρωποι θα κριθούν ανάλογα με τις πράξεις τους στον επίγειο κόσμο και στη συνέχεια θα διαβούν τη γέφυρα πάνω από την κόλαση οδηγούμενοι στην αιωνιότητα (*ākherat*). Την ίδια ώρα, όμως, που είναι νεκροί καταλαβαίνουν αυτό που βιώνουν με πολλαπλάσιας έντασης σωματική αίσθηση και συναισθήματα, καθώς δεν έχουν καταπαύσει να έχουν σχέσεις με τον γήινο κόσμο πριν ενοποιηθούν οριστικά με την αιωνιότητα. Από αυτή την άποψη στην ισλαμική εσχατολογία ο ύπνος θεωρείται ένας μικρός θάνατος και το όνειρο μία μικρή δόση του κόσμου του *Barzakh*.

Υπό αυτές τις έννοιες, το *Barzakh* θεωρείται και η Μέρα της Μικρής Κρίσης (*qīāmate soqrā*), στην οποία κάποιος αφενός βρίσκεται ανάμεσα στον κόσμο (*dunyā*) και τον αιώνιο κόσμο του *ākherat* και αφετέρου κρίνεται και «πληρώνει» για τις πράξεις του.

Η ζωή -όπως τη βιώνουν οι συνομιλήτριές μου κάτοικοι του Ελαιώνα και ως αιτούσες άσυλο- φαντάζει ως η ενδιάμεση αυτή κατάσταση. Ξεκίνησε με τον αποχαιρετισμό των αγαπημένων και των πιστεύω τους πριν μερικά χρόνια και τώρα βρίσκεται, όπως λένε επανειλημμένα, *στον αέρα* όπου ακόμα δεν ξέρεις τη θέση σου, δεν ξέρεις τι κάνεις. Το αίσθημα του χώρου και του χρόνου είναι όπως το νιώθει κανείς στο όνειρο, *δεν ξέρεις πού βρίσκεσαι και δεν καταλαβαίνεις τη μέρα και τη νύχτα*.

Από την άλλη, βιώνουν την κατάστασή τους ως μία αναπαράσταση της μέρας της Κρίσης, της Τελευταίας Ημέρας. Τη Μέρα της Κρίσης ο φόβος είναι μεγάλος. Η Stefania Pandolfo (2007) βασισμένη στα λόγια του μουσουλμάνου φιλοσόφου Al-Ghazali (11^{ος}-12^{ος} αιώνας) περιγράφει ότι τη Μέρα της Κρίσης οι άνθρωποι σκορπίζονται ξυπόλητοι και γυμνοί. Κανείς δε βοηθά κανέναν, κανείς δεν θα γνωρίσει ούτε την κοινότητα ούτε την οικογένεια παρά μόνο την απόλυτη μοναξιά, ακόμη και οι μητέρες θα εγκαταλείπουν τα μωρά τους (σ. 354). Σε τέτοια κατάσταση *ο καθένας θέλει απλά να σώσει τον εαυτό του*.

Η Pandolfo (2007, σ. 329) σε μία εθνογραφική μελέτη της Μαροκινής νεολαίας και των αντιλήψεών της σχετικά με τη διάβαση των συνόρων προς την Ευρώπη επικεντρώνεται στο λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται σχετικά με αυτή την εμπειρία. Εντοπίζει ότι η ισλαμική εσχατολογία [...] παρέχει το εννοιολογικό πλαίσιο και τον ηθικό ορίζοντα μέσα στα οποία η υποκειμενικότητα και η απόγνωση, ο αποκλεισμός από την ιδιότητα του πολίτη, τα υπαρξιακά διακυβεύματα ζωής και θανάτου, κατανοούνται και αναδιαμορφώνονται δημιουργικά. Εκεί παρατηρεί ότι (όπως οι δικές μου συνομιλήτριες) οι Μαροκινοί νεαροί χρησιμοποιούν τις αναπαραστάσεις της μέρας της κρίσης για να περιγράψουν την κατάστασή τους. Στην ανθρωπολογική μελέτη του, ανάμεσα στα παιδιά πρόσφυγες στην Αμερική, ο ανθρωπολόγος Farzad Amoozegar- Fassaei (2020) αναφέρει ότι το *Barzakh* προκαλεί φόβο αλλά και ηθικά αισθήματα όπως ενοχή για μη διεκπεραίωση της ευθύνης οδηγώντας το υποκείμενο σε τραύμα. Επίσης, και αποτελεί χώρο αμφιθυμίας αλλά και αναστοχασμού πάνω στα σφάλματα (ό.π.). Όπως θα δούμε στη συνέχεια, οι μητέρες εκφράζουν έντονα αυτά τα αισθήματα.

4.1.2 Οι επιπτώσεις του καμπ στην οριακή κατάσταση των μητέρων. Όπως προκύπτει από τα εθνογραφικά μου δεδομένα, οι κρατικές πολιτικές στέγασης των προσφύγων σε καμψ επιβαρύνουν ακόμα περισσότερο τη μεθοριακή κατάσταση των μητέρων, ειδικά όσων είναι μόνες με τα παιδιά τους. Στα παρακάτω αποσπάσματα οι μητέρες αισθάνονται ότι δεν έχουν έλεγχο πάνω στην οικογενειακή τους ζωή. Η Elhām τονίζει τις επιπτώσεις της καθημερινής ζωής στο καμπ επάνω στις μητέρες:

«Οι συνθήκες στο καμπ δεν είναι νορμάλ και αυτό είναι ψυχολογική πίεση (feshār e rūhī) για μας. Εμείς οι μόνες μαμάδες με παιδιά θα έπρεπε να μένουμε εκτός του καμπ, σε διαμερίσματα. Γιατί εμείς και τα παιδιά μας εδώ στο καμπ είμαστε ευάλωτοι σωματικά και ψυχικά. Οι γυναίκες που είναι με τους άνδρες τους δε κινδυνεύουν εδώ όσο εμείς. Ο άνδρας είναι δυνατός, ισχυρός, νοιάζεται και επηρεάζεται λιγότερο. Αν εγώ είχα άνδρα, προχτές που ένα μεγαλύτερό παιδί έσπασε το κεφάλι του γιου μου, θα πήγαινε να πει δύο κουβέντες στον πατέρα του παιδιού για να τον τιμωρήσει. Δε θα πήγαινα εγώ για να με βρίζουν η μάνα και ο μπαμπάς του...και ο μπαμπάς του να μου βγάλει τη ζώνη απειλώντας με, είχε το θράσος να βγει και από πάνω! Οι υπεύθυνοι του καμπ ούτε που νοιάζονται σε αυτές τις περιπτώσεις. Εμείς είμαστε εντελώς μόνες, δεν υπάρχει άνδρας, υπάρχει πίεση επάνω μας, έχουμε και παιδιά πιο ευάλωτα από μας τις ίδιες. Οι άνδρες στο καμπ μας ενοχλούν και αν μιλήσουμε, αύριο μεθαύριο θα βρουν τα παιδιά μας σε μία γωνία ή και εμάς τις ίδιες και θα μας κάνουν κακό. Αν κάνουν κακό στο παιδί μου (να τον βιάσουν), θα καταστραφεί ψυχικά. Αν τον πνίξουν; Αν τον χτυπήσουν στο κεφάλι; Έχω δει με τα μάτια μου μικρά παιδιά να κυνηγιούνται με ένα ζύλο που έχει καρφί στην άκρη για να ανοίξουν τα κεφάλια τους. Τα παιδιά βλέπουν πράγματα που δεν θα έπρεπε εδώ μέσα. Δεν υπάρχει ασφάλεια για τα παιδιά εδώ. Εδώ υπάρχουν όλων των ειδών άνθρωποι. Ο καθένας μεγαλώνει τα παιδιά του με διαφορετικό τρόπο και διαφορετικά στάνταρντ...Έχουμε καταντήσει ανήσυχες μητέρες (shodīm mādarhāye negarān). Αντί να είμαστε μητέρες είμαστε σωματοφύλακες (mohāfez)».

Στα λόγια της Elhām η διάρρηξη της προηγούμενης κοινωνικής και ηθικής τάξης που προστατεύεται από τους άνδρες επιτείνει την ευαλωτότητα των γυναικών/μητέρων. Οι μόνες μητέρες στην καθημερινή ζωή στο καμπ αισθάνονται έντονα την απουσία του οικογενειακού πλαισίου όπου οι άνδρες -σύμφωνα με τις κατεστημένες πεποιθήσεις για τους έμφυλους ρόλους- θεωρούνταν προστάτες και πάροχοι της ασφάλειας στα γυναικόπαιδα απέναντι στις εξωτερικές απειλές, ενώ οι γυναίκες ήταν συνδεδεμένες με τα

παιδιά, την ανατροφή, τη φροντίδα και τον οικιακό χώρο. Οι δύο μόνες μητέρες εκτός από τους μητρικούς ρόλους τους, την ανατροφή και φροντίδα των παιδιών, πρέπει τώρα να αναλάβουν στην καθημερινή τους ζωή στον Ελαιώνα και τον ρόλο των ανδρών, να είναι και «σωματοφύλακες (*mohāfez*)». Η Nāzanīn, η συγκάτοικος της Elhām συνεχίζει:

*« Νιώθω ότι από τότε που ήρθα στην Ευρώπη σα να έχω χάσει και εγώ το σθένος μου. Εδώ σα να μου έχουν αφαιρέσει την αξιοπρέπειά μου ως άνθρωπο. Αν αντιδράσω σε κάτι ή παραπονεθώ στους υπευθύνους του καμπ για κάτι, μου λένε: «Αν δε σ' αρέσει σήκω φύγε. Ποια νομίζεις ότι είσαι»; Σα να έχουν βάλει πόδι στο λαιμό μου και το σφίγγουν για να σωπάσω. Με έχουν συνθλίψει (*leh shodam*) εδώ πέρα. Εγώ πρέπει να σωπάσω όμως τώρα γιατί είμαι μόνη και έχω ένα παιδί. Όλη η ευθύνη του είναι επάνω μου. Οι σκέψεις μου είναι τόσο αναστατωμένες που ούτε μπορώ να πάω σε μαθήματα γλώσσας. Πρέπει συνεχώς να σκέφτομαι τον αγώνα που πρέπει να δώσω για αυτονόητα πράγματα. Δε μπορώ να γράψω το παιδί στο σχολείο, δε μπορώ να το πάω σε γιατρούς γιατί ακόμα, λέει, δε με έχουν καταγράψει στη λίστα στο καμπ, σα να μην υπάρχω καν»!*

Στις ανθρωπολογικές μελέτες της ανθρωπιστικής βοήθειας αναδεικνύεται ότι εκείνες/οι που παρέχουν βοήθεια πολύ συχνά αναλαμβάνουν τον ρόλο του εκπροσώπου της εξουσίας και τείνουν να αντιμετωπίζουν τις/τους επωφελούμενες/ους ως μια αδιαφοροποίητη μάζα (Harrell-Bond & Voutira 1992). Στην παροχή βοήθειας σπάνια λαμβάνονται δεόντως υπόψη οι διακριτές αξίες, οι κανόνες και η κοινωνική οργάνωση του πληγέντος πληθυσμού και η βοήθεια είναι συχνά «τυποποιημένη» (σ. 8). Όπως αναφέρει η Barbara Harrell-Bond (2002, σ.57), η αυταρχική διοικητική δομή η οποία και αποτελεί κοινό στοιχείο των καμπς ανά τον κόσμο, δικαιολογείται με το επιχείρημα ότι η διανομή της ανθρωπιστικής βοήθειας πρέπει να είναι «ισότιμη», υπό αυστηρούς ελέγχους και κυρίως για τους «άξιους» πρόσφυγες. Η ίδια βασισμένη στις μελέτες της ανθρωπιστικής βοήθειας, αναφέρει ότι οι πρόσφυγες θα πρέπει να είναι απλώς παθητικοί δέκτες της βοήθειας ενώ η δύναμη των παρόχων της βοήθειας νομιμοποιείται περαιτέρω από την άρρητη σχέση τους με την αλτρουιστική συμπόνοια (σ. 56). Από τα λεγόμενα της συνομιλήτριά μου επιβεβαιώνονται οι παραπάνω θεωρήσεις και για το καμπ του Ελαιώνα. Η συνομιλήτριά μου υπογραμμίζει αυτή ακριβώς την αδιάφορη και ομοιοποιητική αντιμετώπισή της από τους υπεύθυνους του καμπ που εντείνει την οριακή της κατάσταση ως μητέρας μόνης με παιδί. Ενώ ήδη βρίσκεται σε μεθοριακή κατάσταση ως αιτούσα

άσυλο, ο περαιτέρω υποβιβασμός της σε μία ομοιόμορφη κατάσταση με τις/τους άλλες/ους κατοίκους του Ελαιώνα την καθιστά «αναξιοπρεπή» κάνοντάς την να νιώθει περισσότερο ευάλωτη. Η φράση *Με έχουν συνθλίψει (leh shodam)* αναδεικνύει την ασφυκτική πίεση που δέχεται σε πολλαπλά επίπεδα για να κονιορτοποιηθεί (Turner 1967) ακόμα περισσότερο από τις ομοιοποιητικές πολιτικές της ανθρωπιστικής βοήθειας στον βαθμό που νιώθει αόρατη *σα να μην υπάρχει*. Νιώθει ότι πρέπει να είναι παθητική την ίδια ώρα που πρέπει να είναι και υπεύθυνη και άρα απόλυτα ενεργή μητέρα και να αγωνίζεται για το παιδί της με αποτέλεσμα να νιώθει ασφυξία.

Η Nāzanīn λέει: « Στο Ιράν όταν αισθανόμουν χάλια ή εκνευρισμένη και δεν είχα το κουράγιο να ασχοληθώ με το παιδί, αντί να τον μαλώνω και να του φωνάζω τον πήγαινα στη μάνα μου. Αν εγώ λόγω των προβλημάτων δε μπορούσα να του δώσω αγάπη τουλάχιστον ήταν η μάνα μου να του δώσει αγάπη. Εδώ δεν έχω τη μάνα μου αλλά και κανένα άλλον. Εκεί ούτε χρειαζόταν να του πεις συνέχεια πρόσεξε στο σχολείο, μη σε βρουν μόνο σε μία γωνία. Νιώθω ένα συνεχόμενο άγχος, στρες, απειλή από όλους. Δε νιώθω μάνα εδώ αλλά νιώθω αγωνίστρια που πρέπει συνέχεια να προστατεύω το παιδί μου από τους πάντες. Κάθε μέρα τον βομβαρδίζω με συμβουλές για να προσέχει όταν βγαίνει έξω και καμιά φορά του τα λέω με μεγάλο θυμό και του φωνάζω. Αυτός με κοιτάει και γουρλώνουν τα μάτια του. Δε πρέπει να είναι έτσι όμως. Δεν είμαι μάνα εγώ. Η μάνα σημαίνει αγάπη (*eshq/mohabbat*), τρυφερότητα (*leiāfat*), στοργή (*otūfat*), οικειότητα (*samīmiyat*) και όχι τσιρίγματα και φωνές (*jīgh o dād*). Αλλιώς τι διαφορά έχει από τον πατέρα; Εδώ δεν είμαι μάνα, σα να έχω γίνει πατέρας και πρέπει να προστατέψω το παιδί μου. Τη μία στιγμή τον χαϊδεύω και τον φιλώ, αλλά είμαι σε τέτοια χάλια ψυχική πίεση που αρκεί να κάνει ένα λάθος, του βάζω τις φωνές και η *Elhām* πρέπει να με κρατήσει για να μην τον δείρω. Σα να έχω ξεχάσει ότι είμαι μάνα. Έχω γίνει σα τσιμεντένιο μπετό. Είμαι μάνα»;

Πρόκειται για αλλαγή των μητρικών ρόλων στο καμπ που έρχεται να επιβαρύνει τις μητέρες που ήδη βρίσκονται σε οριακότητα με ό,τι επιπτώσεις αυτό επιφέρει. Σαν να μη φτάνει που έχουν αποκοπεί από τα ευρύτερα συγγενικά δίκτυα που ήταν χέρι βοήθειας στην καθημερινότητα της μητέρας, στο καμπ του Ελαιώνα δεν έχουν ούτε τρόπους αποσυμπίεσης και πρέπει να παίζουν ένα διπλό ρόλο. Να είναι και δυνατοί πατέρες όπως το *τσιμεντένιο μπετό* στον βαθμό που αισθάνονται διπλά την απουσία των γνωρισμάτων τους ως μητέρες. Είχαμε ήδη αναφερθεί στο ότι οι συνομιλήτριές μου που βρίσκονται στη

belātaklīfī συνεχώς διερωτώνται αν επιτελούν σωστά τους μητρικούς τους ρόλους καθώς νιώθουν απόγνωση και ενοχές. Τώρα που έχουν αναλάβει και τον πατρικό ρόλο της προστασίας της οικογένειας απέναντι στις εξωτερικές απειλές, νιώθουν διπλά αγχωμένες στην καθημερινή ζωή στο καμπ για το αν μεγαλώνουν τα παιδιά τους σωστά. Όταν δεν μπορούν αν ανταποκριθούν σε αυτό νιώθουν ακόμα περισσότερες ενοχές και απόγνωση.

« Όλα αυτά είναι λόγω των προβλημάτων που έχουμε εδώ μέσα. Είμαστε εντελώς μόνες και τα παιδιά είναι ο βασικός λόγος της ανησυχίας μας. Πάντα έλεγα στο παιδί μου να μη χτυπά κανέναν. Εδώ όμως που τον χτυπάνε συνέχεια δε μπορεί και αυτός να κάτσει να κοιτάει. Τι να κάνω; Να του πω χτύπα τους και εσύ; Δεν ξέρω αν έχω μεγαλώσει το παιδί μου σωστά ή λάθος! Να φάει ζύλο είναι καλύτερα ή να χτυπά και αυτός»;

Elhām, Ιρανή μητέρα

« Δεν ξέρω τι να κάνω. Να μείνω; Να φύγω παράνομα (qāchāqī); Να αφήσω τα παιδιά μου; Ο άνδρας μου λέει να φύγω στη Γερμανία γιατί οι έγκυες λέει πιο εύκολα παίρνουν άσυλο εκεί και μετά μπορώ να «τραβήξω» και τους άλλους. Εγώ όμως δεν ξέρω αν είναι σωστό. Αν κάτι πάθουν τα παιδιά μου στο καμπ; Αν πει κάποιος στο μικρό έλα να σου δώσω τσίκλα και να του κάνει κακό»;

Parī, Αφγανή μητέρα

Ακόμα και στις οικογένειες που έχουν μείνει ακέραιες και βρίσκονται αδιάσπαστες στον Ελαιώνα, όπως αυτή της *Parī*, η ανησυχία για την ασφάλεια των παιδιών είναι το σημαντικότερο ζήτημα.

« Η ζωή εδώ είναι χωρίς πρόγραμμα. Τα παιδιά είναι συνέχεια έξω και αυτό μου προκαλεί άγχος. Είμαι πολύ ευαίσθητη σε σχέση με τα παιδιά μου. Πρέπει να ξέρω με ποιον μιλάνε, πού είναι. Πρέπει συνέχεια να τους λέω να μην ανακατεύονται με τα παιδιά που δε φέρονται ευγενικά. Είναι πολύ μικρά ακόμα και φοβάμαι πολύ. Προχτές είχαν βγει στο πάρκο να παίζουν. Είπα στον άνδρα μου να πάει να δει πού είναι. Δεν πήγε και καθόταν στο κινητό. Τελικά πήρα το μωρό αγκαλιά και πήγα μόνη μου. Τους έψαξα αλλά δεν τους βρήκα. Ανησύχησα τόσο πολύ που δεν αισθάνθηκα τα πόδια μου και κάθισα κάτω. Μόλις πριν λίγες

μέρες είχαν βιάσει ένα παιδί. Τελικά είχαν πάει κοντά στην Πύλη. Εκεί έπαιζαν. Εγώ μπορεί να κάνω δουλειές, να μαγειρεύω κλπ. αλλά η σκέψη μου είναι συνέχεια στα παιδιά. Εδώ υπάρχουν όλων των ειδών οι άνθρωποι. Πες ότι εγώ δίνω αγωγή στα παιδιά μου, τους λέω μη χτυπάτε. Ο άλλος όμως μπορεί να μη νοιάζεται, να πει δεν πειράζει, παιδιά είναι. Άμα το βιάσουν το παιδί μου, όμως, δεν θα είναι πια παιδί».

Sanā, Αφγανή μητέρα

«Έχω κουραστεί πολύ! Πόσο να απασχολώ το παιδί μες στο κόνεξ; Κάποια στιγμή βγαίνει και πρέπει να είμαι από πίσω του. Αν του συμβεί κάτι, τι μπορώ να κάνω; Η φίλη μου που είχε έρθει πριν από μας στο καμπ ξέρει καλύτερα την κατάσταση εδώ και μου είπε να προσέχω τον μικρό και να μην τον αφήνω από τα μάτια μου. Τον κρατάω μέσα αλλά κάθεται μέσα μόνο αν του δώσω το κινητό για να παίζει. Ούτε αυτό είναι σωστό. Δεν ξέρω τι άλλο μπορώ να κάνω και νιώθω ενοχές. Δεν αισθάνομαι ότι σα μάνα κάνω το καθήκον μου. Σκέφτομαι ότι θα φύγουμε και θα ξεκινήσουμε τη ζωή μας από την αρχή, θα είμαι καλύτερη μάνα. Τώρα ψυχικά και ψυχολογικά δεν έχω αντοχή (*az lahāz e rūhī va ranānī nemīkesham*)».

Marzyé, Ιρανή μητέρα

«Είμαι χρεωμένη στο μπακάλικο στο καμπ. Φταίει η κόρη μου γιατί συνέχεια πάει και ζητά πράγματα χωρίς να τα πληρώνει και μετά μου φέρνει τον λογαριασμό ο μπακάλης. Τελικά έφαγε ξύλο για να μην το κάνει. Πού να βρω λεφτά να πληρώσω το χρέος τώρα; Οι εθελοντές τι κάνουν εδώ; Βασικά είναι άχρηστοι. Αντί να σπαταλούν λεφτά να βάζουν τα σάπια κόνεξ ας έδιναν δέκα ευρώ σε κάθε οικογένεια και ειδικά στις μόνες μανάδες για τέτοια έξοδα των παιδιών. Παιδιά είναι και είναι σε ανάπτυξη. Εκτός από τα παιδικά πάρτι που οργανώνουν, δεν κάνουν κάτι ουσιαστικό. Γι' αυτό δεν τους άφησα να βάζουν το δικό μου κόνεξ. Σε τι με βοηθά αυτό; Πώς μειώνει αυτό τη μιζέρια των μόνων μητέρων με παιδιά; Εμένα, που αν κουνηθώ για να πάω να βρω δουλειά έξω μιλά όλο το καμπ πίσω από την πλάτη μου τι με νοιάζει αν το κόνεξ μου είναι γκρι ή κίτρινο»;

Možgān, Ιρανή μητέρα

Η απουσία ελέγχου της μητέρας στα παιδιά από την άποψη του καθημερινού προγράμματος και της διατροφής τους στον Ελαιώνα αποτελεί έναν άλλο λόγο για τον οποίο μία μητέρα νιώθει ενοχές.

«Με έχουν τρελάνει τα παιδιά. Δε μ' ακούνε. Δεν τρώνε τα γεύματα που φτιάχνω στην ώρα τους γιατί παίζουν συνέχεια έξω και όταν πεινάνε τρώνε σκουπίδια απ' έξω».

Rarī, Αφγανή μητέρα

«Στο καμπ είναι δύσκολο να ζεις. Τα παιδιά δε μαζεύονται. Το ένα πάει σχολείο, το άλλο δεν πάει. Δε μ' ακούνε όταν τους λέω μη μένετε όλη την ώρα έξω. Όταν ήμασταν στο Ιράν τέτοια ώρα το απόγευμα όλοι τους ήταν σπίτι. Ήταν και ο πατέρας τους τον οποίον φοβούνταν και σέβονταν πιο πολύ από μένα. Εδώ όλοι είναι ελεύθεροι! Γεννάνε και τα ξεφορτώνονται στο καμπ. Όλη την ώρα είναι έξω τα παιδιά κάθε ηλικίας, Άραβες, Σύριοι, Αφγανοί...δεν πειράζει βέβαια αλλά κάποιος μπορεί να θέλει το παιδί του να είναι έξω μέχρι τις 12 το βράδυ. Το δικό μου παιδί τότε λέει γιατί να μη βγει και εκείνος; Άσε που έχουν γίνει αγενείς και έχουν μάθει βρομόλογα σε όλες τις γλώσσες. Εγώ είμαι υπεύθυνη να τους μεγαλώσω, να είναι ευγενικά και καλά παιδιά...αλλά τελικά κατηγορώ συνέχεια τον εαυτό μου. Φοβάμαι για τα παιδιά μου αν κάποιος κακός άνθρωπος τους πλησιάσει και τους πάει στο κόνεζ του. Εγώ είμαι στο δικό μου κόνεζ, δε θα πάρω χαμπάρι.

Ra'nā, Αφγανή μητέρα

Ο Ελαιώνας, όπου διαδραματίζεται καθημερινά η κατάσταση της μεθοριακότητας των μητέρων αυτών -όπως τονίζεται στις συνομιλίες μου- επιδεινώνει και πολλαπλασιάζει τα αισθήματα απειλής, κινδύνου, ανασφάλειας και ανησυχίας των διαζευγμένων μητέρων όπως της Možgān και της Elhām περισσότερο από τις άλλες μητέρες που βρίσκονται μαζί με τους συζύγους τους στο καμπ.

«Στο καμπ από το πρωί ως το βράδυ μιλάει ο ένας πίσω από την πλάτη του άλλου. Αν ήμασταν σε ένα διαμέρισμα και όχι ο ένας πάνω στον άλλον σα μικρό χωριό, σα μαχαλά, θα ήταν προφανώς πολύ καλύτερα για μένα. Εδώ είμαι στο μάτι τους, και ακούω να με κατηγορούν ότι αφήνω τα παιδιά μου, φεύγω πρωί και γυρίζω βράδυ, ή ότι έχω φίλο...μου

θυμίζει το Ιράν, ίδιες κουβέντες, μόνο που εκεί ήταν συμπατριώτες σου αλλά εδώ είναι από κάθε εθνικότητα και φυλή και σε κυνηγάνε. Γι' αυτό έχω κάθε μέρα αγωνία και στρες (ezterāb o esteres)».

Možgān, Ιρανή μητέρα

Η εγγύτητα με ανθρώπους με τους οποίους δε γνωρίζονται και το κουτσομπολιό ως τρόπος ελέγχου της μικρής κοινότητας του Ελαιώνα επιφέρουν επιπλέον στρες στις ήδη επιβαρυνμένες μόνες μητέρες που βρίσκονται σε οριακή κατάσταση. Η παρατεταμένη αναμονή τους στον Ελαιώνα δημιουργεί νέες ευαλωτότητες και επιδεινώνει τις ήδη υπάρχουσες, καθώς είναι ήδη στιγματισμένες λόγω του χωρισμού τους.

Η Narges μένει στον Ελαιώνα μαζί με τον σύζυγο και τα τέσσερα παιδιά της. Έχει δύο μεγάλους γιους, πράγμα που -για μία αφγανική οικογένεια- σημαίνει μεγαλύτερη προστασία. Επίσης στον ίδιο χώρο βρίσκονται και ο αδελφός της Narges με τη σύζυγο και τα παιδιά τους. Εκείνος έχει επίσης έναν 20άχρονο γιο. Η ίδια, έχοντας αρκετά αρσενικά μέλη στην οικογένεια και στο δίκτυο των συγγενών στον Ελαιώνα δεν αισθάνεται ευάλωτη στο καμπ όπως η Možgān ή η Elhām. Λέει η Narges: «*Εδώ στο καμπ τα γυναικόπαιδα είναι ασφαλή. Δεν υπάρχει κίνδυνος. Έχουμε το μηνιαίο επίδομα, τα παιδιά πάνε στο σχολείο με τα πούλμαν. Δεν αισθάνομαι φόβο και κίνδυνο. Έχω τον άνδρα μου, τους γιους μου και τον αδελφό μου μαζί δόξα τώ Θεώ. Είμαστε όλοι μαζί».*

Οι ομοιοποιητικοί κανονισμοί που επιβάλλονται από την ανθρωπιστική διακυβέρνηση οδηγούν σε άνιση κατανομή του κινδύνου. Υπό αυτή την έννοια, η αναμονή δεν είναι ουδέτερη αλλά είναι ιεραρχημένη ανά φύλο, φυλή και τάξη (Khosravi 2021). Οι συνομιλήτριές μου, οι οποίες είναι μόνες χωρισμένες μητέρες με παιδιά, σε σχέση με τις άλλες συνομιλήτριές μου που είναι μαζί με τους συζύγους, τους γιους και αδελφούς τους νιώθουν λιγότερη ασφάλεια για τις ίδιες αλλά και για τα παιδιά τους.

4.2 Άσυλο και Οικογενειακή επανένωση- Νομικό πλαίσιο

Πολλές αφγανικές και ιρανικές οικογένειες, οι οποίες αιτούνται άσυλο και οικογενειακή επανένωση όταν φτάνουν στην Ελλάδα, έχουν πάρει νέα μορφή εξαιτίας των κανονισμών της ΕΕ για τη μετανάστευση. Η μορφή αυτή είναι η διεθνική οικογένεια όπου

τα μέλη είναι διασκορπισμένα σε διαφορετικές χώρες. Ο ορισμός της διεθνικότητας σύμφωνα με τους Basch, Schiller & Blanc ([1994] 2005) είναι οι διαδικασίες μέσω των οποίων οι άνθρωποι διαπερνούν τα γεωγραφικά, πολιτισμικά και πολιτικά σύνορα δημιουργώντας και διατηρώντας οικογενειακές, οικονομικές, κοινωνικές, οργανωτικές (organizational), θρησκευτικές, πολιτικές σχέσεις. Επιπλέον, με τον όρο διεθνική οικογένεια/συγγένεια εννοούμε οικογένειες/συγγενείς των οποίων τα μέλη μένουν χωριστά και πέρα από τα εθνικά σύνορα προσπαθώντας να διατηρούν τις σχέσεις τους (Bryceson & Vuorela 2002).

Έχοντας επίγνωση της θεώρησης ότι η μετακίνηση στα πλαίσια της παγκοσμιοποίησης δεν είναι κάτι καινούργιο (Wimmer 2001) και ότι ο κόσμος μας ήταν ανέκαθεν διεθνικός (Wimmer & Glick Schiller 2002) παρατηρούμε ότι οικογένειες στο Ιράν και Αφγανιστάν τουλάχιστον κατά τα τελευταία πενήντα χρόνια, ακόμα και με τους περιορισμούς που επιβάλλονται από τα εθνικά κράτη για τη μετανάστευση, βιώνουν ήδη την μορφή της διεθνικής οικογένειας. Όπως αναφέρει ο Khosravi (2017, σ. 47), μιλώντας για το μεταεπαναστατικό Ιράν, πολλές/οί Ιρανές/οί, αντιμετωπίζοντας εμπόδια στην απόκτηση βίζας για δυτικές χώρες, μεταναστεύουν με παράτυπους τρόπους μόνες/οι με την ελπίδα να λάβουν άσυλο, πράγμα που σημαίνει μακροχρόνιο αποχωρισμό από τις οικογένειές τους. Επίσης, μέλη οικογενειών της μεσαίας τάξης, συνήθως γυναίκες και παιδιά, μετακινούνται προς την Ευρώπη ή τον Καναδά ενώ ο σύζυγος μένει στο Ιράν για να δουλεύει και να τους υποστηρίζει οικονομικά εξασφαλίζοντας καλύτερη μόρφωση και μέλλον για τα παιδιά (ό.π.). Οι αφγανικές οικογένειες επίσης δε μένουν έξω από το μοντέλο των διεθνικών οικογενειών. Ο Monsutti (2008) αναδεικνύει ότι οι οικογένειες διασκορπίζονται στρατηγικά και διαχρονικά και τα μέλη τους μετακινούνται από και προς το Αφγανιστάν συνεχώς, αφενός υποστηρίζοντας με εμβάσματα την οικογένεια και τους συγγενείς τους για να επιβιώσουν και αφετέρου δημιουργώντας ευρύτερα διεθνικά δίκτυα υποστήριξης.

Οι αφγανικές οικογένειες των συνομιλητριών μου ήδη από τότε που μετανάστευσαν στο Ιράν αποτελούν διεθνικές οικογένειες και έχουν ευρέα συγγενικά δίκτυα και σε πολλές άλλες χώρες. Οι ιρανικές οικογένειες των συνομιλητριών μου για πρώτη φορά βιώνουν την εμπειρία της διεθνικής οικογένειας ενώ έχουν συγγενείς οι οποίοι μένουν σε άλλες χώρες του κόσμου και με τους οποίους διατηρούν σχέσεις. Στα πλαίσια

της μετανάστευσης προς την Ευρώπη και συγκεκριμένα την Ελλάδα, οι αφγανικές και ιρανικές οικογένειες εντάσσονται στο Ευρωπαϊκό σύστημα ασύλου.

Η διεθνής προστασία των προσφύγων επισήμως συγκροτήθηκε μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και τα τραύματά του. Με τον αυξανόμενο αριθμό των αιτούντων άσυλο από τον Νότο, αλλά και στη μεταψυχροπολεμική περίοδο, βλέπουμε παραδόξως ότι, έχουν εγκριθεί όλο και περισσότεροι κανονισμοί που δυσκολεύουν την πρόσβαση στο καθεστώς του πρόσφυγα. Σε έναν κόσμο που θεωρείται ότι βρίσκεται σε συνεχή κινητικότητα, ο έλεγχος, η διαχείριση και η διακυβέρνηση της κινητικότητας των ανθρώπων αποτελούν κεντρικά ζητήματα (Salazar & Smart 2011). Στην εποχή της παγκοσμιοποίησης, η λογική του εθνικού κράτους καθιστά προβληματική την έλευση ανθρώπων που δεν ανήκουν σε αυτό, καθώς οι άνθρωποι αυτοί θολώνουν την υποτιθέμενη εθνική και πολιτισμική ομοιογένειά του (Wimmer & Glick Schiller 2002) και θεωρούνται «απειλές» για την εθνική τάξη των πραγμάτων (Malkki 1995a). Ειδικά από τη δεκαετία του 1990 και μετά, οι αιτούντες άσυλο χαρακτηρίστηκαν ως «ψευδείς αιτούντες άσυλο» οι οποίοι προσποιούνται ότι κινδυνεύει η ζωή τους αλλά στην «πραγματικότητα» είναι οικονομικοί μετανάστες που ψάχνουν να εγκατασταθούν σε χώρες με καλύτερες παροχές (Bloch & Schuster 2002).

Η εγκληματοποίηση των «μη αυθεντικών» αιτούντων άσυλο είναι επίσης ένα αυξανόμενο φαινόμενο. Αποτελεί το αποτέλεσμα του πανικού στο ζήτημα της ασφάλειας από τη δεκαετία του 1990 και μετά λόγω της κατάρρευσης του Κομμουνιστικού μπλοκ που σηματοδότησε την αύξηση των μετακινούμενων πληθυσμών και εν συνεχεία εντάθηκε δραματικά μετά τις τρομοκρατικές επιθέσεις της 11^{ης} Σεπτεμβρίου (Khosravi 2016).

Ειδικότερα τροφοδοτείται το στερεότυπο του μουσουλμάνου άνδρα ως «απειλή» και νομιμοποιείται η μη πρόσβασή του στο άσυλο. Για να περιοριστώ σε μερικά μόνο παραδείγματα που συνέβησαν το 2015, την περίοδο που ήρθαν στην Ελλάδα οι οικογένειες οι οποίες συμμετείχαν στην παρούσα έρευνα θα αναφερθώ στις τρομοκρατικές επιθέσεις στο Παρίσι στην αίθουσα συναυλιών Μπατακλάν και στο Σταντ ντε Φρανς, το εθνικό στάδιο της Γαλλίας στις 13 Νοεμβρίου του 2015. Οι Γαλλικές αρχές ανακοίνωσαν ότι μερικοί από τους δράστες, όλοι νεαροί άνδρες, πέρασαν τα σύνορα της Ευρώπης μαζί με

το πλήθος που έφτασε το 2015 από τη Μέση Ανατολή¹²⁶. Επίσης στην πρωτοχρονιάτικη γιορτή στη Γερμανία το 2016 αποδόθηκαν σε νεοαφιχθέντες άνδρες από τη Βόρεια Αφρική και τη Μέση Ανατολή εγκλήματα όπως ο βιασμός γυναικών και κλοπές^{127,128}. Επιπλέον, ένας δεκαεπτάχρονος έφηβος αιτών άσυλο αφγανικής καταγωγής επιτέθηκε στις 19 Ιουλίου του 2016 σε 20 επιβάτες σε τραίνο σε μία πόλη στη νότια Γερμανία¹²⁹. Αυτός ο δημοσιογραφικός λόγος έγινε πάτημα για να απαιτηθούν αυστηρότερα μέτρα για τον έλεγχο των συνόρων από τις πολιτικές αρχές¹³⁰.

Με αυτό τον τρόπο, παράγονται συστηματικά λόγοι που εγκληματοποιούν τους ανεπιθύμητους μη-πολίτες νομιμοποιώντας την κράτηση, την απέλαση ή γενικότερα την περιορισμένη πρόσβασή τους στο άσυλο (Khosravi 2016).

Παράλληλα με τους μουσουλμάνους άνδρες, η μουσουλμάνα γυναίκα εξακολουθεί επίσης να είναι η εμμονή της Δύσης, μία εμμονή που έχει ρίζες στην εποχή της αποικιοκρατίας και σκιαγραφεί τις γυναίκες ως παθητικά θύματα που πρέπει να σωθούν από τους άνδρες τους (Abu-Lughod 2002). Οι ίδιες αυτές γυναίκες όταν φτάνουν στην Ευρώπη ως μετανάστριες θεωρούνται απειλή για τον δυτικό πολιτισμό.

Στα πλαίσια του ελέγχου των ανεπιθύμητων, η οικογένεια και ο γάμος παραμένουν από τους τελευταίους ανοιχτούς δρόμους νόμιμης μετανάστευσης για όσους δεν πληρούν τα κριτήρια των προνομιούχων κατηγοριών κινητικότητας (Andrikopoulos & Duyvendak 2020, Moret, Andrikopoulos & Dahinden 2019). Από τη στιγμή που το έθνος αναπαράγει τον εαυτό του πολιτισμικά και σωματικά (physically) μέσω των οικογενειών των μελών του, οι ορισμοί της οικογένειας και της συγγένειας στον νόμο καθίστανται μείζονος σημασίας καθώς καθορίζουν ποιος δικαιούται να μεταναστεύσει μέσω επίσημων «οικογενειακών οδών» (Andrikopoulos & Duyvendak 2020). Οι όροι και οι περιορισμοί της μεταναστευτικής πολιτικής που τίθενται στις οικογένειες των μεταναστριών/μεταναστών όχι μόνο περιορίζουν και καθορίζουν τις επιλογές και τις

¹²⁶ https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/11/14/attaques-de-paris-ce-que-l-on-sait-ce-que-l-on-ignore-encore_4810154_4355770.html

¹²⁷ <https://www.dw.com/en/report-over-1200-women-assaulted-in-germany-on-new-years-eve/a-19391708>

¹²⁸ Το 2017 οι αστυνομικές αρχές αμφισβήτησαν αν την αρχική είδηση για μαζικούς βιασμούς ήταν πραγματική ή όχι: <https://reason.com/2017/02/15/rumors-of-migrant-rape-mobs-on-new-years/>

¹²⁹ <https://www.dw.com/en/several-injured-in-attack-on-train-near-w%C3%BCrzburg-southern-germany/a-19408848>

¹³⁰ <https://www.dw.com/en/bavarian-interior-minister-demands-strict-border-controls-after-w%C3%BCrzburg-ax-attack/a-19415620>

ευκαιρίες που είναι διαθέσιμες για τα άτομα και τις οικογένειές τους, αλλά καθορίζουν εν πολλοίς το τι είναι ή τι πρέπει να είναι η οικογένεια (Strasser, Kraler, Bonjour, & Bilger 2009). Με Φουκωϊκούς όρους, πρόκειται για ένα μοντέλο κυβερνητικότητας στην οποία αναφέρομαι αναλυτικά στο επόμενο υποκεφάλαιο.

4.2.1 Κυβερνητικότητα. Η κυβερνητικότητα (governmentality) ή η λογική της διακυβέρνησης (governmental rationality) σύμφωνα με τον Φουκώ είναι η τέχνη μέσα από την οποία η εξουσία με παραγωγικό τρόπο και όχι δια της βίας ή άμεσης επιβολής κυριαρχίας διαχειρίζεται τις συμπεριφορές των ατόμων ή ολόκληρων πληθυσμών (Senellart, Ewald & Fontana 2009). Σε αυτή τη λογική, η εξουσία διαχεόμενη στις καθημερινές ζωές των ατόμων, με έμμεσο τρόπο διαμορφώνει τη λογική των ίδιων των υποκειμένων, τους επιβάλλει πειθαρχία, τους ασκεί έλεγχο και συνεπώς τους διακυβερνά (ό.π.). Η βιοπολιτική ως η σύγχρονη μορφή εξουσίας η οποία ως αντικείμενο έχει την ίδια την ζωή, από τη μία πειθαρχεί τα ατομικά σώματα και από την άλλη ρυθμίζει τον πληθυσμό και με αυτό τον τρόπο καθιστά τα ατομικά και τα συλλογικά σώματα διακυβερνήσιμες οντότητες (ό.π., σ. 382-391). Σε αυτή τη λογική, η οικογένεια συνιστά αντικείμενο αλλά και εργαλείο διακυβέρνησης του πληθυσμού (ό.π., σ. 105).

Στα πλαίσια του ασύλου, οι ζωές των ανεπιθύμητων αλλά και ταυτόχρονα πασχόντων «άλλων» διακυβερνώνται μέσα από τη βιοπολιτική που ταλαντεύεται μεταξύ της πολιτικής του οίκτου και της συμπάθειας από τη μία και των πολιτικών του ελέγχου από την άλλη (Fassin 2005). Σε αυτή τη λογική ή την ηθική οικονομία που σύμφωνα με τον Fassin (2005) ορίζεται ως «συμπάθεια και καταστολή» (compassion and repression), από τη μία αναγνωρίζεται νομικά η οικογενειακή ζωή στους αιτούντες άσυλο ως κοινό ανθρώπινο δικαίωμα, από την άλλη όμως, το οικουμενικό αυτό δικαίωμα μετριάζεται όταν πρόκειται για αξίες και νόρμες διαφορετικές από αυτές των ευρωπαϊκών. Και αυτό δεν είναι δύσκολο να κατανοηθεί όταν πρόκειται για αιτούσες/αιτούντες άσυλο που ακόμα δεν έχουν κάποιο νομικό καθεστώς, δεν έχουν ακόμα «δικαίωμα να έχουν δικαίωμα» (Arendt [1951] 1973) και ως εκ τούτου υπόκεινται σε κανονισμούς που είναι καθορισμένοι μόνο από Ευρωπαίους. Με άλλα λόγια, πρόκειται εξ αρχής για μία άνιση μεταχείριση των νεοεισερχομένων μη-πολιτών από τους Ευρωπαϊκούς μηχανισμούς ελέγχου. Σε αυτά τα πλαίσια, οι Ευρωπαϊκοί Κανονισμοί πειθαρχούν τους αιτούντες άσυλο με τρόπο που να

μην παρεκκλίνουν οι οικογένειές τους από το Ευρωπαϊκό οικογενειακό και συγγενικό μοντέλο. Υπό αυτή την έννοια, θα βασιστώ στην Τουντασάκη (2022, σ. 114) η οποία στα πλαίσια της έρευνας για την υιοθεσία σημειώνει ότι οι Διεθνείς Κανονιστικές Συμβάσεις μπορούν να εκληφθούν ως παράδειγμα κυβερνητικότητας σε παγκόσμια κλίμακα. Θα προσπαθήσω να αναδείξω ότι ο νόμος του ασύλου αλλά και ο Ευρωπαϊκός Κανονισμός για την οικογενειακή επανένωση των αιτούντων άσυλο επίσης αποτελούν παραδείγματα παγκόσμιας κυβερνητικότητας.

Το αποτέλεσμα της επιβολής των ευρωκεντρικών μοντέλων οικογένειας δεν είναι παρά να περιορίζεται ακόμα περισσότερο η μετακίνηση όσων δεν ταιριάζουν με αυτά τα μοντέλα. Συνεπώς, παράγονται νέα σύνορα πέραν των γεωγραφικών και ακριβώς οι τρόποι (μη-)προσπέλασης αυτών των συνόρων αποτελούν θέμα αυτού του υποκεφαλαίου.

Όπως αναφέραμε, οι ορισμοί της συγγένειας και της οικογένειας στην Ευρωπαϊκή νομοθεσία ρυθμίζουν τις κρατικές πρακτικές του ασύλου και της οικογενειακής επανένωσης. Επομένως, αποτελούν μέρος των Ευρωπαϊκών τεχνικών διακυβέρνησης των μετακινούμενων πληθυσμών προερχόμενων από τρίτες χώρες. Όμως η Aihawa Ong (2011) στη μελέτη της αναδεικνύει ότι η κυβερνητικότητα και η υποκειμενικότητα συγκροτούνται διαλογικά. Μιλώντας για τη βιοϊατρική ως εργαλείο της κυβερνητικότητας λέει ότι δεν πρόκειται για μία διάχυτη ηγεμονική δύναμη που δε μπορεί να αποφευχθεί αλλά παράγεται και η ίδια από την πολύπλοκη αντιγνωμία που εκφράζουν τα υποκείμενα πρόσφυγες/μετανάστες, τα οποία επιδιώκουν να εκπληρώσουν τους δικούς τους στόχους και ανάγκες (ό.π.). Επομένως, δε μπορούμε να βασιστούμε σε « [...] μονολιθικά και μηχανιστικά ερμηνευτικά σχήματα είτε υπερτίμησης είτε απάλειψης της υποκειμενικότητας» (Αθανασίου & Τσιμουρή 2013, σ. 28). Βασισμένη σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, θα προσπαθήσω σε αυτό το κεφάλαιο να εξετάσω το αν και πώς απαλείφονται, αναπαράγονται ή μεταβάλλονται, από τα ίδια τα υποκείμενα της έρευνας, οι διαφορετικές αξίες και νόρμες απέναντι στους Ευρωπαϊκούς ορισμούς της οικογένειας, της συγγένειας, του γάμου, της γονεϊκότητας, του φύλου και της ηλικίας. Έχω σκοπό και εγώ, μέσα από τα εθνογραφικά μου δεδομένα, να αναδείξω τις (μη-)πειθαρχήσεις στους νόμους αλλά και τους ορισμούς της συγγένειας και της οικογένειας από τα υποκείμενα υπογραμμίζοντας τους συλλογισμούς, τις στρατηγικές και τις προσδοκίες τους.

Καθώς η παρούσα διατριβή έχει ως κεντρικό θέμα τη συγγένεια, θα βασιστώ επίσης σε ανθρωπολογικά έργα που γεφυρώνουν τη συγγένεια με τη μετανάστευση χρησιμοποιώντας την πρώτη ως αναλυτικό εργαλείο της δεύτερης (Andrikopoulos 2017, Andrikopoulos & Duyvendak 2020, Carsten 2020).

Η Carsten (2020) αναδεικνύει ότι στα πλαίσια της μετανάστευσης η συγγένεια δεν είναι παρά μία δημιουργική διαδικασία κατασκευής σχέσεων που στοχεύει στο παρόν και στο μέλλον. Η συγγένεια εννοιολογείται με όρους του *γίνεσθαι* παρά του *είναι* και του *υπάρχειν*. Η ανθρωπολόγος υποστηρίζει ότι η συγγένεια παρέχει μια δυναμική δεξαμενή πόρων με τους οποίους μπορεί κανείς να φανταστεί δημιουργικά και να πραγματοποιήσει ιδέες και οράματα που επιτρέπουν την κινητικότητα και τη ζωή σε νέους κόσμους (σ. 3). Υπό αυτή την έννοια η κινητικότητα ταιριάζει με τις νέες εννοιολογήσεις της συγγένειας που τη θεωρούν μεταβαλλόμενη και όχι στατική.

Οι σύγχρονες έρευνες της συγγένειας στη μελέτη της μετανάστευσης χρησιμοποιούν τον όρο *κινητικότητα/mobility* ως τον κοινό όρο που συνδέει τα δύο πεδία (Andrikopoulos 2017, Carsten 2020). Σε αυτό το σημείο ακριβώς η Carsten βρίσκει τη σύνδεση της συγγένειας με τη μετανάστευση. Όπως αναφέρει η Carsten (2020, σ. 2) η μετανάστευση και η κινητικότητα πάντα υπήρχαν στον κόσμο, πολύ πιο πριν από τη λογική των εθνικών συνόρων και την αρμοδιότητα του κράτους. Η μετανάστευση θεωρείται μόνο μία μορφή του γενικότερου όρου της κινητικότητας που σήμερα αποκτά νόημα στο σχήμα του εθνικού κράτους (ό.π.).

Οι Andrikopoulos & Duyvendak (2020) προσθέτουν σε αυτή τη θεώρηση της Carsten υπογραμμίζοντας τις άνισες σχέσεις εξουσίας που ενυπάρχουν και στην κινητικότητα και στη συγγένεια και πώς οι δυναμικές και των δύο εμπλέκονται στη μετανάστευση. Οι δύο ανθρωπολόγοι σημειώνουν ότι όπως μπορεί η συγγένεια να βοηθήσει την κινητικότητα είναι ταυτόχρονα δυνατόν και το αντίθετο: η κινητικότητα να συμβάλει στην αναπαραγωγή, την αναζωογόνηση, την αποδυνάμωση της συγγένειας ή στην ανάδυση νέων μορφών κοινωνικότητας (σ. 301-302).

Ο Andrikopoulos (2017) στην ίδια γραμμή με την Carsten υποστηρίζει ότι στη μετανάστευση, η συγγένεια αποτελεί δεξαμενή υποστήριξης (*pool of resources*) που μπορεί να βοηθήσει τα μέλη να μετακινούνται, να ξεπερνούν τα νομικά εμπόδια, να βρίσκουν χώρο διαμονής και δουλειά αλλά και να έχουν πρόσβαση στις πληροφορίες κατά

την άφιξη και την έναρξη μιας καινούργιας ζωής (σ. 24). Ωστόσο, η συγγένεια δεν είναι μόνο πηγή υποστήριξης όταν οι σκοτεινές πλευρές της έρχονται στο φως κατά τη μετανάστευση (Andrikopoulos 2017, Andrikopoulos & Duyvendak 2020). Με αυτό τον τρόπο φανερώνονται οι δυναμικές αλλά και η ελαστικότητα στις σχέσεις της συγγένειας, της οικογένειας και των φύλων (ό.π.). Ο Andrikopoulos, βασισμένος στις νέες μελέτες της συγγένειας επιβεβαιώνει την ανατροπή του στερεοτυπικού διπόλου παραδοσιακό-μοντέρνο που υποδηλώνει την οργάνωση των «παραδοσιακών» κοινωνιών στη βάση της συγγένειας σε αντίθεση με τις «μοντέρνες» κοινωνίες που οργανώνονται από το κράτος. Αναδεικνύει, όπως αυτό θα προσπαθήσω να αναδείξω και εγώ, ότι όσο περισσότερο το σύγχρονο κράτος εισχωρεί στον έλεγχο της κινητικότητας και της πολιτειότητας (citizenship) τόσο περισσότερο οι μετανάστριες και μετανάστες κινητοποιούν τις συγγενικές σχέσεις που ήδη έχουν ή δημιουργούν καινούργιες, ώστε να έχουν πρόσβαση σε αυτά τα αγαθά (σ. 17-18).

Στα δικά μου εθνογραφικά δεδομένα, επίσης θα προσπαθήσω να αναδείξω το πώς τα υποκείμενα της έρευνάς μου δρουν ενεργά, επωφελούνται ή όχι από τον νόμο για το άσυλο και την οικογενειακή επανένωση αλλά και τους δυτικούς ορισμούς της συγγένειας και της οικογένειας ώστε να αποκτήσουν πρόσβαση στην κινητικότητα και την πολιτειότητα ενώ έχουν εγκλωβιστεί/ακινητοποιηθεί στην Ελλάδα. Σε αυτά τα πλαίσια, αναδύονται και οι σκοτεινές πλευρές των συγγενικών πρακτικών και στη δική μου έρευνα.

Η Richter-Devroe (2022) στη δική της μελέτη αναφέρει ότι η στενή εννοιολόγηση της αιματοσυγγένειας στους Ευρωπαϊκούς νόμους μπορεί να οδηγήσει τις νεαρές μετανάστριες σε γάμο ή παρανομία στην προσπάθειά τους να αποκτήσουν πρόσβαση στην κινητικότητα και να περάσουν τα σύνορα. Σύμφωνα με την ίδια, οι μετανάστριες που φτάνουν στην Ελλάδα βρίσκονται αντιμέτωπες με τη «διέξοδο» του γάμου με άνδρες που ήδη έχουν νόμιμο καθεστώς και εργασία στη Γερμανία ώστε να μπορέσουν να φύγουν από την Ελλάδα. Σημειώνει η ίδια ότι από τη στιγμή που για τους άνδρες είναι ευκολότερο (σε σχέση με τις γυναίκες) να ταξιδεύουν μόνοι και να βρίσκουν εργασία, αυτοί είναι σε θέση να ζητήσουν σε γάμο και να «τραβήξουν» τις μελλοντικές συζύγους τους μέσω της οικογενειακής επανένωσης σε χώρες όπως η Γερμανία. Όπως συμπεραίνει η ίδια ερευνήτρια, η νεοφιλελεύθερη διαχείριση της μετανάστευσης, νομιμοποιώντας την πατριαρχική κατασκευή του φύλου (άντρας- παραγωγός και γυναίκα που αναπαράγει) και

των συγγενικών θεσμών (πατροτοπικών γάμων) ουσιαστικά καθιστά τους άνδρες πρώτους μετανάστες και τους προικίζει με θέση εξουσίας έναντι της (μέλλουσας) συζύγου τους (σ. 771-772). Με αυτό τον τρόπο φαίνεται πως οι πατρογραμμικοί και πατροτοπικοί θεσμοί στη διασταύρωσή τους με τους Ευρωπαϊκούς νόμους της μετανάστευσης, αναπαράγονται και ενδυναμώνονται.

Κινούμενη σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, θα προσπαθήσω να κατανοήσω τη μορφή των οικογενειών των συνομιλητριών μου στη μετανάστευση. Θα περιγράψω μέσα από ποιες νομικές διαδικασίες πολλές οικογένειες έχουν διασπαστεί και διαμοιραστεί σε άλλες χώρες της Ευρώπης. Γι' αυτό χρειάζεται πρώτα να γνωρίζουμε το Ευρωπαϊκό νομικό πλαίσιο σχετικά με το άσυλο και ειδικότερα τον Κανονισμό του Δουβλίνου III ο οποίος ήταν σε εφαρμογή την εποχή που έγινε η παρούσα έρευνα. Επίσης, η κοινή δήλωση ΕΕ-Τουρκίας το 2016 που οδήγησε στο κλείσιμο των συνόρων, έπαιξε σημαντικό ρόλο ώστε οι οικογένειες να βρουν νέες στρατηγικές για να φύγουν από την Ελλάδα. Θα προσπαθήσουμε να φωτίσουμε τους δυτικοκεντρικούς ορισμούς της συγγένειας και της οικογένειας στους Ευρωπαϊκούς Κανονισμούς σχετικά με το άσυλο και την οικογενειακή επανένωση για να καταλάβουμε το πώς αυτοί οι Ευρωπαϊκοί Κανονισμοί και οδηγίες ελέγχουν τη μορφή της οικογένειας και ως εκ τούτου συμβάλλουν στον διασκορπισμό της. Θα προσπαθήσω επίσης να καταλάβω τις στρατηγικές των ίδιων των οικογενειών, το πώς οι ίδιες εκμεταλλεύονται τις συγγενικές σχέσεις στην προσπάθειά τους να αποκτήσουν πρόσβαση στην κινητικότητα που τους στερούν οι δυτικοκεντρικές εννοιολογήσεις της οικογένειας και της συγγένειας. Συνεπώς και στην συνέχεια μπορούμε να καταλάβουμε καλύτερα το πώς μέσα από αυτούς τους νομικούς περιορισμούς προσπαθούν να προσαρμοστούν, με στρατηγικές όπως η διάσπαση της οικογένειας ώστε να μπορέσουν να συνεχίσουν τον δρόμο τους προς μία *«πιο «προχωρημένη/πῖshrafté» ευρωπαϊκή χώρα σε σχέση με την Ελλάδα»* όπως λένε οι ίδιοι, η οποία συνήθως είναι κάποια βόρεια χώρα της Ευρώπης όπως η Γερμανία, η Αυστρία, η Σουηδία και άλλες. Μπορούμε να κατανοήσουμε επίσης με ποια κριτήρια επιλέγουν συγκεκριμένα μέλη της οικογένειας να μείνουν και άλλα να φύγουν προς τις αναφερόμενες χώρες. Όμως γιατί εξαρχής επιθυμούν τόσο πολύ να φύγουν από την Ελλάδα; Γιατί το να λάβουν άσυλο στην Ελλάδα για τις συνομιλήτριές μου και τις οικογένειές τους ήταν τόσο τρομακτικό και παρέμενε μόνο ως η τελευταία λύση;

4.2.2 Γιατί φεύγουν από την Ελλάδα; Η Sara Lenehan (2022) στη μελέτη της ανάμεσα στις Αφγανές αιτούσες και στους Αφγανούς αιτούντες άσυλο στη Γερμανία παρατηρεί ότι τα υποκείμενα της έρευνάς της φαντάζονται τη σχέση του κράτους προς τον πολίτη ως σχέση φροντίδας. Οι συνομιλήτριες/ές της φτάνοντας στη Γερμανία περίμεναν συγκεκριμένες παροχές που θεωρούσαν ότι θα μπορούσε να προσφέρει το γερμανικό κράτος, όπως για παράδειγμα άδεια παραμονής, απασχόληση, πρόσβαση σε σχολείο και υγειονομική περίθαλψη, στέγαση και άλλες μορφές πρόνοιας.

Οι δικές μου Αφγανές συνομιλήτριες αλλά και οι Ιρανές θεωρούσαν ότι μία τέτοια σχέση με το ελληνικό κράτος δεν είναι εφικτή όταν η Ελλάδα ήδη έχει οικονομικά προβλήματα. Αντίθετα, θεωρούσαν ότι οι χώρες όπως η Γερμανία, η Αυστρία ή οι Σκανδιναβικές χώρες ως αναπτυγμένες (*pīshrafté*) χώρες φροντίζουν περισσότερο τους πρόσφυγες στα πρώτα βήματά τους στη νέα κοινωνία.

«Είχαμε ακούσει και ξέραμε ότι η Ελλάδα έχει πτωχεύσει και δεν πάει καλά οικονομικά. Δε θέλουμε να είμαστε βάρος. Θέλουμε να φύγουμε. Αν μείνουμε εδώ δεν υπάρχει δουλειά. Το επίδομα που μας δίνουν είναι πολύ μικρό. Είναι μόνο για φαγητό. Δε μπορείς να πάρεις είδη ρουχισμού. Το μεροκάματο είναι χαμηλό. Αν μείνουμε, από οικονομική άποψη θα είμαστε χαμένοι. Ένας άνθρωπος θα δουλεύει για να φάμε 5 άτομα. Είχαμε πάει κάπου κοντά στη θάλασσα βόλτα, είδαμε ωραία σπίτια και όμορφες γειτονιές με σχέδιο αλλά αυτά τα μέρη σίγουρα έχουν υψηλό ενοίκιο και έξοδα. Το επίδομα που μας δίνουν όμως θα κοπεί αφού πάρουμε άσυλο και δε θα έχουμε και που να μείνουμε γιατί θα μας διώξουν από το καμπ».

Sanā, Αφγανή μητέρα

*«Μας αρέσει εδώ στην Ελλάδα και οι Έλληνες δεν είναι κακοί άνθρωποι. Είναι καλοί σα λαός, είναι αγνοί (*mardomāne khūb o rākī hastand*). Πόσες φορές μπήκαμε χωρίς εισιτήριο σε λεωφορείο και μετρό αλλά δε μας είπαν τίποτα. Είναι φιλόξενοι (*mehmān nanāz*). Αλλά δυστυχώς εδώ στην Ελλάδα δεν υπάρχει δουλειά για τους νέους. Ούτε και υπάρχει μέριμνα για ανθρώπους της ηλικίας μας».*

Nasīm, Αφγανή μητέρα

«Αν μείνουμε εδώ, θα πρέπει να βρω δουλειά. Αλλά τι ευκαιρίες έχω εγώ ως μόνη γυναίκα; Θα πρέπει να εργαστώ στη μαύρη εργασία. Οι εργοδότες στη μαύρη εργασία μπορούν να μη σε πληρώσουν και εσύ να μη μπορείς να αποδείξεις ότι δούλευες. Πώς θα ταΐζω τα παιδιά μου»;

Možgān, Ιρανή χωρισμένη μητέρα

Τα παραδείγματα των Φαρσόφωνων ανδρών και γυναικών στον Ελαιώνα που είχαν εργαστεί στη μαύρη εργασία δεν ήταν λίγα. Σε δύο περιπτώσεις οι συνομιλήτριές μου που είχαν αυτή την εμπειρία με παρακάλεσαν να τηλεφωνήσω στους εργοδότες τους για τον διακανονισμό της πληρωμής των καθυστερημένων δεδουλευμένων τους. Δυστυχώς οι εργοδότες αυτοί δε τους πλήρωσαν ποτέ τα χρωστούμενα.

«Έχουμε έρθει στη χειρότερη χώρα της Ευρώπης. Δεν έχεις που να μείνεις, δε βρίσκεις δουλειά, δεν έχει ιατρικές παροχές για μας, δεν δίνει άσυλο εύκολα, δεν έχει καλό σύστημα εκπαίδευσης για να σπουδάσεις και να μπορείς να πιάσεις μία δουλειά. Γιατί νομίζεις ότι όλοι πάνε στη Γερμανία; Γιατί εκεί τους φροντίζουν. Το επίδομα που δίνουν στους πρόσφυγες είναι διπλό από αυτό που δίνει το ελληνικό κράτος. Στη Γερμανία, αμέσως τους δίνουν σπίτι. Όχι όπως εδώ να σε βάλουν σε κόνεξ. Άμεσα σε βάζουν να μάθεις γλώσσα. Ποδήλατα παντού, καλά φαγητά,...στη Λέσβο πριν έρθουμε στην Αθήνα, τρώγαμε μόνο φασόλια και πατάτες. Η φίλη μου που πήγε Ολλανδία λέει ότι είναι καλό μέρος να μείνεις, έχει καλές παροχές αλλά πολύ δύσκολα δίνει άσυλο....Εδώ πας σε γιατρό του καμπ όταν πονάς και σου λένε πιες νερό, θα περάσει! Οι δάσκαλοι στα μαθήματα γλώσσας αλλάζουν συνέχεια, έτσι παραμένουμε μόνο στο άλφα και βήτα. Εμάς ο τελικός μας στόχος είναι η Αγγλία... Στην Αγγλία γίνεται η καταγραφή μας στην αστυνομία, πας στην υπηρεσία ασύλου και ύστερα σου έχουν ετοιμάσει σπίτι και σε ρωτάνε τι δουλειές ξέρεις και τι σ'ενδιαφέρει και τι πρόγραμμα έχεις για την Αγγλία. Δουλεύουν πάνω σου λες και είσαι παιδί τους, σε βοηθάνε στα πρώτα σου βήματα, σου δίνουν ανατροφή ώστε μεθαύριο να τους εξυπηρετήσεις εσύ. Έτσι σε μεγαλώνει η Αγγλία. Αισθάνεσαι ασφάλεια στην Αγγλία. Σου παρέχει όλες τις υπηρεσίες. Και κάποια στιγμή σου λέει ωραία, ως εδώ. Και τώρα η σειρά σου να μου παρέχεις τις υπηρεσίες σου. Σαν μάνα και πατέρας (το κράτος) σου παρέχει τόσα πολλά για να μη σκέφτεσαι την παρανομία».

Marzyé, Ιρανή μητέρα

Η συνομιλήτριά μου δεν πληρεί τα κριτήρια που θα την καθιστούσαν αυτόματα και με «φυσικό» τρόπο πολίτη ενός άλλου κράτους εκτός από αυτό όπου γεννήθηκε. Το δικαίωμα του αίματος (jus sanguinis) και του έδαφους (jus soli) αποτελούν κανονιστικές αρχές που φυσικοποιούν το ανήκειν ενός μέλους σε ένα εθνικό κράτος και τροφοδοτούν τις εθνικιστικές αντιλήψεις και κατ' επέκταση τις αυστηρές πολιτικές της μετανάστευσης. Σύμφωνα με τον Schneider (1980 [1968]) ο τρόπος που κατασκευάζονται και αποκτώνται οι σχέσεις συγγένειας και πολιτειότητας μοιάζουν από την άποψη ότι και στις δύο ενυπάρχουν τα στοιχεία της φύσης (μοίρασμα μίας ουσίας όπως αίμα και έδαφος) και του νόμου/κώδικα συμπεριφοράς. Η συνομιλήτριά μου μιλά για σχέσεις κράτους-προσφύγων με όρους συγγένειας (όπως την κατανοεί η ίδια) και συγκεκριμένα μέσα από τη σχέση γονέα-τέκνου. Στην απουσία των «ουσιακών» σχέσεων με ένα κράτος (της Ελλάδας ή της Αγγλίας) η ίδια φυσικοποιεί τη σχέση της με το κράτος μιλώντας για μία διαδικασία «συγγενοποίησης» (Howell 2003a) μέσα από όρους όπως φροντίδα, μέριμνα, ανατροφή, περίθαλψη και αμοιβαιότητα. Η «ένταξη» δια της «συγγενοποίησης» των «υιοθετημένων πολιτών/προσφύγων» με τις «θετές» χώρες και τους πολίτες τους, στην απουσία αυτών των όρων δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί. Γι' αυτό στην αντίληψη της συνομιλήτριάς μου η Ελλάδα θεωρείται η χειρότερη και η Αγγλία η καλύτερη.

« Η ανιψιά μου που ήταν έγκυος έφυγε πριν από ένα μήνα με την οικογένειά της για τη Γερμανία, πήρε άσυλο! Εμείς εδώ περιμένουμε 4 χρόνια και ακόμα δεν καταλαβαίνουμε γιατί καθυστερούν την απάντηση στο αίτημά μας. Αυτό δε δείχνει ότι η Γερμανία είναι καλύτερη χώρα από την Ελλάδα; Όλα δουλεύουν καλά, έχει νόμους (qānūn dāre)».

Ra'nā, Αφγανή μητέρα

Οι συνομιλήτριές μου που ενημερώνονται από τους συγγενείς και γνωστούς τους για την ταχύτητα στην διαδικασία ασύλου στις χώρες της Βόρειας Ευρώπης θεωρούν επίσης ότι αυτά τα κράτη είναι πιο έννομα από την Ελλάδα και συνεπώς πιο επιθυμητά.

Οι μόνες μητέρες που μένουν στον Ελαιώνα με τα παιδιά τους και με τις οποίες συνομίλησα, είναι οι περισσότεροι ανήσυχες όταν η συζήτησή μας συσχετίζεται με την εργασία. Η Nasīm, χήρα μητέρα δύο παιδιών, είχε βρει εργασία σε κομμωτήριο. Μετά από

μερικές μέρες οι αρχές του καμπ την απείλησαν ότι θα της αφαιρέσουν την κηδεμονία αν αφήσει μόνα τους τα παιδιά της για άλλη μία φορά. Ειδικά οι μόνες μητέρες με παιδιά δε μπορούσαν ούτε να πάνε σε μαθήματα γλώσσας γιατί θα δέχονταν τις ίδιες απειλές.

Ένας άλλος λόγος που προτιμούσαν να φύγουν από την Ελλάδα ήταν η πολιτική κατάσταση και η άνοδος της ακροδεξιάς κυρίως στην προεκλογική περίοδο το 2019, πριν το κόμμα της Νέα Δημοκρατίας κερδίσει της εκλογές.

«Πρέπει όσο πιο γρήγορα μπορούμε να φύγουμε από την Ελλάδα γιατί έχω ακούσει ότι θα έρθει μία κυβέρνηση που είναι φασίστες και δε θέλουν τους πρόσφυγες».

Mahīn, Ιρανή μητέρα

Καθώς για τις συνομιλήτριές μου η Ελλάδα αποτελεί χώρα περάσματος, θα προσπαθήσω να περιγράψω το πώς σχεδιάζουν να φύγουν από αυτήν κινούμενες μέσα στα πλαίσια του νόμου του ασύλου και της οικογενειακής επανένωσης.

4.2.3 Το νομικό πλαίσιο. Είναι σημαντικό να αναφερθούμε στον ορισμό του πρόσφυγα, αυτού ο οποίος έχει δικαίωμα στο άσυλο, ώστε να καταλάβουμε σε ποια βάση έχει δημιουργηθεί το σύστημα ασύλου. Σύμφωνα με τις οδηγίες της ΕΕ¹³¹ ο πρόσφυγας στη βάση της Σύμβασης της Γενεύης του 1951 που τροποποιήθηκε και παγκοσμιοποιήθηκε το 1967 με το πρωτόκολλο της Νέας Υόρκης, είναι ένα άτομο που βρίσκεται εκτός της χώρας καταγωγής του, έχει δικαιολογημένο φόβο δίωξης για λόγους φυλής, θρησκείας, εθνικότητας, συμμετοχής σε ορισμένη κοινωνική ομάδα ή λόγω πολιτικών πεποιθήσεων και εξαιτίας αυτού του φόβου δίωξης αδυνατεί ή δεν επιθυμεί την προστασία αυτής της χώρας ή την επιστροφή σ' αυτήν. Καθώς η χώρα όπου κινδυνεύει η ζωή του θεωρείται «μη ασφαλής», η απέλασή του σε αυτή τη χώρα θεωρείται παράνομη. Ο υπήκοος τρίτης χώρας ή ο ανιθαγενής που πληρεί αυτές τις προϋποθέσεις θεωρείται πρόσφυγας και έχει δικαίωμα στο άσυλο σύμφωνα με το Άρθρο 18 του Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της ΕΕ.¹³²

Από τη δεκαετία του 1990, με την αύξηση των μετακινούμενων πληθυσμών, ξεκίνησαν οι προσπάθειες για τη δημιουργία ενός κοινού συστήματος ασύλου από τα μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης και τη χορήγηση του προσφυγικού καθεστώτος/ασύλου στους πολίτες τρίτων χωρών και τις οικογένειές τους από τη στιγμή που φτάνουν στην Ευρώπη. Το καθεστώς του Δουβλίνου ξεκίνησε το 1990 με τη Σύμβαση του Δουβλίνου¹³³ και συνεχίστηκε το 2003 με τον Κανονισμό του Δουβλίνου ΙΙ¹³⁴ για να αντικατασταθεί το 2013 από τον Κανονισμό του Δουβλίνου ΙΙΙ^{135, 136} ο οποίος είναι σε ισχύ έως και σήμερα. Με το καθεστώς του Δουβλίνου θεσπίστηκαν κυρίως μία σειρά κριτηρίων και μηχανισμών για τον προσδιορισμό του κράτους-μέλους που είναι υπεύθυνο για την εξέταση της αίτησης ασύλου που υποβάλλεται στην Ευρωπαϊκή Ένωση από υπήκοο τρίτης χώρας. Ο στόχος

¹³¹ <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32011L0095&from=EL> Άρθρο 2 στοιχία γ) & δ)

¹³² https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_el.pdf

¹³³ [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/PDF/?uri=CELEX:41997A0819\(01\)&from=EL](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/PDF/?uri=CELEX:41997A0819(01)&from=EL)

¹³⁴ <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32003R0343&from=EL>

¹³⁵ Κανονισμός του Δουβλίνου ΙΙΙ:

<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32013R0604>

¹³⁶ Τα κράτη που εφαρμόζουν τον κανονισμό του Δουβλίνου ΙΙΙ είναι η Αυστρία, το Βέλγιο, η Βουλγαρία, η Γαλλία, η Γερμανία, η Δανία, η Ελβετία, η Ελλάδα, η Εσθονία, το Ηνωμένο Βασίλειο, η Ιρλανδία, η Ισλανδία, η Ισπανία, η Ιταλία, η Κροατία, η Κύπρος, η Λετονία, η Λιθουανία, το Λιχτενστάιν, το Λουξεμβούργο, η Μάλτα, η Νορβηγία, η Ολλανδία, η Ουγγαρία, η Πολωνία, η Πορτογαλία, η Ρουμανία, η Σλοβακία, η Σλοβενία, η Σουηδία, η Τσεχία και η Φινλανδία.

του Κανονισμού του Δουβλίνου ήταν να περιοριστούν οι «καταχρήσεις» με την έννοια της υποβολής πολλαπλών αιτήσεων από ένα άτομο σε διαφορετικά κράτη μέλη- το λεγόμενο «asylum shopping» (Moore 2013).

Σύμφωνα με τον Κανονισμό, το κράτος μέλος της ΕΕ που θα επιτρέψει την είσοδο υπηκόου τρίτης χώρας (η πρώτη χώρα εισόδου) είναι υπεύθυνο και για την εξέταση του αιτήματος ασύλου του. Η/ο αιτούσα/αιτών αν μετακινηθεί σε άλλο κράτος μέλος δε μπορεί να καταθέσει αίτηση ασύλου και θα επιστραφεί στην πρώτη χώρα εισόδου.

Σύμφωνα με τον Κανονισμό του Δουβλίνου III, όταν υποβάλλεται μία αίτηση ασύλου, αυτή καταγράφεται στην Ευρωπαϊκή κεντρική βάση δεδομένων EURODAC¹³⁷ όπου εισάγονται και όλα τα υπόλοιπα στοιχεία των αιτούντων όπως η οικογενειακή κατάσταση και τα δακτυλικά αποτυπώματα όλων των ανθρώπων άνω των 14 ετών καθώς και τα αποδεικτικά έγγραφα που έχουν σχέση με τις υποθέσεις τους. Αυτό σημαίνει, για παράδειγμα, ότι όταν ένα άτομο ζητά διεθνή προστασία στη Γερμανία, το αν η πρώτη χώρα εισόδου του δεν είναι η Γερμανία αλλά κάποια άλλη χώρα στα σύνορα της Ευρώπης όπως η Ελλάδα θα φανεί στο σύστημα EURODAC και θα πρέπει να απελαθεί το άτομο αυτό στην Ελλάδα όπου και θα εξεταστεί το αίτημα ασύλου του. Αν λάβει άσυλο στην πρώτη χώρα εισόδου, το άτομο αυτό υποχρεούται να διαμείνει εκεί και του επιτρέπεται να επισκεφτεί άλλο κράτος της Ευρωπαϊκής Ένωσης μόνο για ταξίδι με μέγιστη διάρκεια τους τρεις μήνες.

Έχει αποδειχθεί ότι στην πράξη ο κανονισμός του Δουβλίνου είναι προβληματικός κατ' αρχήν λόγω της επιβολής μεγάλου βάρους στις χώρες εισόδου όπως την Ελλάδα, την Ισπανία και την Ιταλία (Schuster 2011). Επιπλέον, σε κάποιες περιπτώσεις ήταν ασύμβατος με τα ανθρώπινα δικαιώματα¹³⁸ και γι' αυτό η απέλαση στην Ελλάδα δεν εφαρμόζεται πάντα. Έχει επίσης αποδειχθεί ότι αυτή η μάχη για να περιοριστεί η «κατάχρηση του συστήματος ασύλου» μετατρέπει κάποιους πρόσφυγες σε μετανάστες χωρίς χαρτιά ή «παράνομους μετανάστες» (ό.π.). Τα εθνογραφικά δεδομένα μου αναδεικνύουν το πώς οι οικογένειες αιτούντων άσυλο ωθούνται λόγω του Δουβλίνου σε

¹³⁷ <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32013R0603&from=EL>

¹³⁸ Όπως η περίπτωση του M.S.S. v. BELGIUM AND GREECE όπου καταδικάστηκε το Βέλγιο για την επιστροφή ενός Αφγανού πρόσφυγα στην Ελλάδα, ως πρώτη χώρα εισόδου, παρά την επίγνωση της ανεπάρκειας στο σύστημα ασύλου στην Ελλάδα. Η Ελλάδα καταδικάστηκε για την ανεπάρκεια στην εξέταση της περίπτωσης και την φυλάκιση και ξυλοδαρμού του Αφγανού αιτούντος από αστυνομικούς σε κέντρο κράτησης. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ.: <https://hudoc.echr.coe.int/eng>

«παράνομο ταξίδι» αλλά και σε περαιτέρω διάσπαση της οικογένειας. Όπως αναφέρθηκε, δε θέλουν να μείνουν στην Ελλάδα αναμένοντας τις χρονοβόρες γραφειοκρατικές διαδικασίες μολοντί η Ελλάδα είναι η πρώτη χώρα εισόδου τους όπου έχουν αφήσει δακτυλικά αποτυπώματα. Ως εκ τούτου, φεύγουν (ένα ή περισσότερα μέλη της οικογένειας) από τη χώρα με τη βοήθεια διακινητών και με πλαστά έγγραφα τα οποία αγοράζουν από αυτούς. Με αυτό τον τρόπο, σκοπεύουν να δημιουργήσουν μία υπόθεση οικογενειακής επανένωσης, να ενταχθούν σε νομικές διαδικασίες για να μπορέσουν να διευκολύνουν τη μετακίνηση των υπολοίπων μελών που έχουν ακινητοποιηθεί στην Ελλάδα.

Στο άρθρο 8 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (ΕΣΔΑ) αναγνωρίζεται σε κάθε άνθρωπο το δικαίωμα στον σεβασμό της ιδιωτικής και οικογενειακής ζωής, της κατοικίας, και των επικοινωνιών του ¹³⁹. Η αναγνώριση του δικαιώματος στην οικογενειακή ζωή αποτελεί τη βάση για την «οικογενειακή επανένωση» των υπηκόων μη Ευρωπαϊκών κρατών γενικώς οι οποίοι διαμένουν νόμιμα σε ένα κράτος-μέλος. Σύμφωνα με την Οδηγία του Συμβουλίου της ΕΕ της 22ας Σεπτεμβρίου 2003 σχετικά με το δικαίωμα οικογενειακής επανένωσης υπηκόων τρίτων χωρών στα κράτη μέλη¹⁴⁰, η οικογενειακή επανένωση *«αναφέρεται στην είσοδο και τη διαμονή σε κράτος-μέλος των μελών της οικογένειας υπηκόου τρίτης χώρας που διαμένει νόμιμα στο συγκεκριμένο κράτος-μέλος, προκειμένου να διατηρηθεί η οικογενειακή ενότητα, ασχέτως εάν οι οικογενειακοί δεσμοί δημιουργήθηκαν πριν ή μετά την είσοδο του διαμένοντος»*.

Ωστόσο, μόνο για την περίπτωση των αιτούντων άσυλο, για να διατηρηθεί η οικογενειακή ενότητα σύμφωνα με την αναφερόμενη Σύμβαση αλλά και για να διατηρηθούν οι στόχοι του Κανονισμού του Δουβλίνου III, ο Κανονισμός αυτός έρχεται να καθορίσει μεταξύ άλλων και τους όρους της οικογενειακής επανένωσης για τους αιτούντες άσυλο.

Σύμφωνα με το Δουβλίνο III οι αιτήσεις ασύλου μιας οικογένειας της οποίας τα μέλη έχουν διασκορπιστεί σε διάφορα κράτη της ΕΕ, θα εξεταστούν από κοινού σε μία μόνο χώρα μέλος της ΕΕ. Συγκεκριμένα, εάν ένα μέλος της οικογένειας του αιτούντος έλαβε άδεια διαμονής ως δικαιούχος διεθνούς προστασίας σε κράτος-μέλος ή απλώς

¹³⁹ https://www.echr.coe.int/documents/convention_ell.pdf

¹⁴⁰ <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32003L0086&from=EL>

υποβάλλει αίτηση διεθνούς προστασίας σε κράτος-μέλος, το εν λόγω κράτος είναι υπεύθυνο για την εξέταση της αίτησης διεθνούς προστασίας και των υπολοίπων μελών της οικογένειας, υπό τον όρο ότι οι ενδιαφερόμενοι το επιθυμούν¹⁴¹. Για παράδειγμα, ένας αιτών άσυλο, ενώ βρίσκεται στην Ελλάδα μπορεί να ζητήσει να εξεταστεί το αίτημά του σε άλλο κράτος-μέλος (όπως η Γερμανία) όπου βρίσκεται ένα άλλο μέλος της οικογένειάς του με προσφυγικό καθεστώς ή ως αιτών άσυλο. Μόνο όταν γίνει δεκτό το αίτημα ασύλου του μέλους που βρίσκεται στη Γερμανία, θα μεταφερθούν τα υπόλοιπα μέλη από την Ελλάδα με νόμιμες διαδικασίες για να ενωθούν με το αναγνωρισμένο ως πρόσφυγα μέλος στη Γερμανία.

Πρόκειται για μεροληπτική εφαρμογή του δικαιώματος στην οικογένεια όπως αυτό καθορίζεται από την ΕΣΔΑ ως ένα «φυσικό» ανθρώπινο δικαίωμα. Η οικογενειακή επανένωση, στην περίπτωση των αιτούντων άσυλο δεν αποτελεί «φυσικό» δικαίωμα πριν αναγνωριστούν ως δικαιούχοι διεθνούς προστασίας και αποκτήσουν νόμιμο καθεστώς. Με άλλα λόγια, οι αιτούντες άσυλο θα πρέπει να αποκτήσουν πρώτα το νομικό δικαίωμα στο να έχουν το «φυσικό» δικαίωμα στην οικογενειακή ζωή. Η φυσικότητα του ανθρώπινου δικαιώματος στην οικογενειακή ζωή στην περίπτωση των αιτούντων άσυλο δεν αναγνωρίζεται. Προϋποθέτει τη νομιμοποιητική διαδικασία ασύλου και την αναγνώρισή τους από το κράτος ως δικαιούχους διεθνούς προστασίας. Ο νόμος, με άλλα λόγια, παράγει τη φύση σε αυτή την περίπτωση.

Στην περίπτωση των ασυνόδευτων ανηλίκων^{142,143} και πάντα υπό τον όρο ότι αυτό είναι προς το μείζον συμφέρον του ανηλίκου, υπεύθυνο κράτος-μέλος είναι εκείνο όπου ευρίσκεται νομίμως ένα μέλος της οικογένειάς του ή τα αδέρφια του. Εάν δεν υπάρχει μέλος της οικογένειας, αδελφός ή συγγενής, υπεύθυνο κράτος μέλος είναι εκείνο στο οποίο ο ασυνόδευτος ανήλικος υπέβαλε την αίτηση ασύλου, υπό τον όρο ότι αυτό είναι προς το μείζον συμφέρον του ανηλίκου¹⁴⁴.

¹⁴¹ Κεφάλαιο III, Άρθρα 9 και 10 του κανονισμού Δουβλίνου III.

¹⁴² «Ασυνόδευτος ανήλικος»: ο ανήλικος ο οποίος εισέρχεται στο έδαφος των κρατών μελών χωρίς να συνοδεύεται από ενήλικα υπεύθυνο για αυτόν, δυνάμει νόμου ή της πρακτικής του συγκεκριμένου κράτους μέλους, και για όσο χρονικό διάστημα δεν τελεί πραγματικά υπό τη μέριμνα υπευθύνου ενήλικα: συμπεριλαμβάνονται οι ανήλικοι οι οποίοι αφέθηκαν ασυνόδευτοι, αφού εισήλθαν στο έδαφος κρατών μελών. Βλ.: (Κεφάλαιο I, Άρθρο 2 του Δουβλίνου III)

¹⁴³ Κεφάλαιο III, Άρθρο 8 του Δουβλίνου III

¹⁴⁴ Το μείζον συμφέρον του παιδιού περιγράφεται εκτενέστερα στο Άρθρο 23 της οδηγίας του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου και του Συμβουλίου της 26ης Ιουνίου του 2013 για την υποδοχή των αιτούντων άσυλο.

Όπως αναφέρεται στο Δουβλίνο III ο ορισμός «μείζον συμφέρον του παιδιού» βασίζεται στη Σύμβαση των Ηνωμένων Εθνών του 1989¹⁴⁵ για τα δικαιώματα του παιδιού όπου η οικογένεια θεωρείται το φυσικό και καταλληλότερο περιβάλλον για την ανάπτυξη και την ευημερία του. Σύμφωνα με τη Σύμβαση, για να αναπτυχθεί η προσωπικότητά του θα πρέπει ένα παιδί να μεγαλώσει σε ένα οικογενειακό περιβάλλον, σε μια ατμόσφαιρα ευτυχίας, αγάπης και κατανόησης.

Συγκεκριμένα αναφέρεται στο Δουβλίνο III:

« Σύμφωνα με τη σύμβαση των Ηνωμένων Εθνών του 1989 για τα δικαιώματα του παιδιού και τον Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης, τα κράτη μέλη θα πρέπει κατά την εφαρμογή του παρόντος κανονισμού να λαμβάνουν πρωτίστως υπόψη το μείζον συμφέρον του παιδιού. Κατά την αξιολόγηση του μείζονος συμφέροντος του παιδιού, τα κράτη μέλη θα πρέπει, ιδιαίτερα, να λαμβάνουν σοβαρά υπόψη την καλή διαβίωση και την κοινωνική ανάπτυξη του ανηλίκου, ζητήματα ασφάλειας και προστασίας και τις απόψεις του ανηλίκου ανάλογα με την ηλικία του και την ωριμότητά του, συμπεριλαμβανομένων των καταβολών του. Επιπρόσθετα, θα πρέπει να θεσπιστούν ειδικές διαδικαστικές εγγυήσεις για ασυνόδευτους ανηλίκους λόγω της ιδιαίτερα ευάλωτης κατάστασής τους»¹⁴⁶.

Γι' αυτό και στον Κανονισμό του Δουβλίνο III για να εξασφαλιστεί η πλήρης τήρηση της αρχής της ενότητας της οικογένειας και του μείζονος συμφέροντος του παιδιού η παρουσία μέλους της οικογένειας ή συγγενούς του ασυνόδευτου ανηλίκου στο έδαφος άλλου κράτους μέλους που μπορεί να μεριμνήσει για αυτόν θα πρέπει να αποτελεί δεσμευτικό κριτήριο ευθύνης.

Μέλη της οικογένειας του αιτούντος άσυλο (εφόσον η οικογένεια ήδη υπήρχε στη χώρα καταγωγής και τα μέλη της είναι παρόντα στο έδαφος των κρατών μελών), σύμφωνα με τις οδηγίες της ΕΕ για το άσυλο αλλά και το Δουβλίνο III αποτελούν: ο ή η σύζυγος του αιτούντος ή ο σύντροφος ή η σύντροφός του που διατηρεί σταθερή σχέση με το εν λόγω πρόσωπο σε ελεύθερη ένωση, υπό την προϋπόθεση ότι το δίκαιο ή η πρακτική του οικείου κράτους μέλους αντιμετωπίζει τα άγαμα ζεύγη με παρόμοιο τρόπο όπως τα έγγαμα ζεύγη και σύμφωνα με τον νόμο που αναφέρεται σε υπηκόους τρίτων χωρών. Μέλη

¹⁴⁵ <https://www.unicef.org/child-rights-convention/convention-text#>

¹⁴⁶ Στις εισηγητικές σκέψεις του Κανονισμού του Δουβλίνο III, παράγραφος 13.

οικογένειας του αιτούντος θεωρούνται επίσης τα ανήλικα άγαμα και εξαρτημένα από αυτόν τέκνα ή υιοθετημένα ή εξώγαμα τέκνα καθώς και ο πατέρας, η μητέρα ή ο κηδεμόνας αν ο αιτών είναι ανήλικος και άγαμος.

«Συγγενείς» θεωρούνται ο ενήλικος θείος ή θεία ή ο παππούς/ η γιαγιά του αιτούντος, οι οποίοι ευρίσκονται στο έδαφος των κρατών μελών, ανεξαρτήτως αν ο αιτών γεννήθηκε εντός ή εκτός γάμου ή αν είναι υιοθετημένος, όπως ορίζεται από το εθνικό δίκαιο». ¹⁴⁷

Επιπρόσθετα, στις εισηγητικές σκέψεις του Κανονισμού αναφέρεται: «Για να εξασφαλιστεί η πλήρης τήρηση της αρχής της ενότητας της οικογένειας και του μείζονος συμφέροντος του παιδιού, η ύπαρξη σχέσης εξάρτησης μεταξύ αιτούντος και του τέκνου, αδελφών ή γονιού και λόγοι όπως εγκυμοσύνη, μητρότητα, κατάσταση υγείας ή προχωρημένη ηλικία του αιτούντος θα πρέπει να αποτελούν δεσμευτικά κριτήρια ευθύνης». ¹⁴⁸ Εδώ ο νόμος δίνει έμφαση σε όρους που αφορούν συγκεκριμένους κώδικες συμπεριφοράς στις οικογενειακές σχέσεις οι οποίοι στη δυτική αντίληψη θεωρείται ότι απορρέουν από βιολογικές σχέσεις και η τήρηση των κωδίκων αυτών θεωρείται μείζον συμφέρον του παιδιού όπως ο όρος «εξάρτησης» από τα μέλη της οικογένειας.

Η επανένωση μεταξύ ενήλικων αδελφών ή μεταξύ ενήλικου τέκνου και γονέων δεν επιτρέπεται παρά μόνο στις εξής περιπτώσεις: «Όταν, λόγω εγκυμοσύνης, πρόσφατου τοκετού, σοβαρής ασθένειας, σοβαρής αναπηρίας ή προχωρημένης ηλικίας, ένας αιτών εξαρτάται από τη βοήθεια του τέκνου, του αδελφού ή του γονέα του που διαμένει νομίμως σε κράτος μέλος ή νομίμως διαμένον σε κράτος-μέλος τέκνο, αδελφός ή γονέας αιτούντος εξαρτάται από τη βοήθεια του αιτούντος, τα κράτη μέλη συνήθως τοποθετούν μαζί ή επανενώνουν τον αιτούντα με το τέκνο, αδερφό ή γονέα, υπό την προϋπόθεση ότι οι οικογενειακοί δεσμοί υπήρχαν στη χώρα καταγωγής, ότι το τέκνο, ο αδερφός ή ο γονέας ή ο αιτών μπορεί να φροντίσει το εξαρτώμενο πρόσωπο και ότι τα ενδιαφερόμενα πρόσωπα εξέφρασαν την επιθυμία τους γραπτώς».

Οι παραπάνω κατηγορίες αφορούν τα λεγόμενα «ευάλωτα πρόσωπα» τα οποία σύμφωνα με την Οδηγία της ΕΕ για την υποδοχή αιτούντων άσυλο ¹⁴⁹ είναι οι εξής: οι

¹⁴⁷ Κεφάλαιο 1, άρθρο 2 του Δουβλίνου III.

¹⁴⁸ εισηγητικές σκέψεις 16 του Δουβλίνου III.

¹⁴⁹ Κεφάλαιο IV, Άρθρο 21,

<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32013L0033&from=EL>

ανήλικοι, οι ασυνόδευτοι ανήλικοι, τα άτομα με ειδικές ανάγκες, οι ηλικιωμένοι, οι εγκυμονούσες, οι μονογονεϊκές οικογένειες με ανήλικα παιδιά, τα θύματα εμπορίας ανθρώπων, τα άτομα με σοβαρές ασθένειες, τα άτομα με πνευματικές διαταραχές και τα άτομα που έχουν υποστεί βασανιστήρια, βιασμό ή άλλες σοβαρές μορφές ψυχολογικής, σωματικής ή σεξουαλικής βίας, όπως γυναίκες θύματα ακρωτηριασμού των γεννητικών οργάνων.

Αν και στο Δουβλίνο III δεν αναφέρεται κάτι σχετικά με τις περιπτώσεις πολυγαμίας, στις οδηγίες της ΕΕ¹⁵⁰ για την οικογενειακή επανένωση των υπηκόων τρίτων χωρών σημειώνεται ότι:

« Το δικαίωμα οικογενειακής επανένωσης θα πρέπει να ασκείται σε συμμόρφωση με τις αξίες και τις αρχές που αναγνωρίζουν τα κράτη μέλη, ιδίως όσον αφορά τα δικαιώματα των γυναικών και των παιδιών· η συμμόρφωση αυτή δικαιολογεί την ενδεχόμενη λήψη περιοριστικών μέτρων όσον αφορά τις αιτήσεις οικογενειακής επανένωσης πολυγαμικών οικογενειών». Επίσης, σύμφωνα με τις ίδιες οδηγίες, στην περίπτωση πολυγαμίας αφήνεται στην ευχέρεια των κρατών μελών να αποφασίζουν εάν επιθυμούν να επιτρέψουν την οικογενειακή επανένωση των ανήλικων τέκνων άλλης συζύγου και του συντηρούντος¹⁵¹.

Τέλος, σύμφωνα με τον Κανονισμό του Δουβλίνου III, ένα κράτος-μέλος μπορεί να παρεκκλίνει από τα κριτήρια ευθύνης για ανθρωπιστικούς λόγους ή για λόγους ευσπλαχνίας ώστε να αναλάβει ή να αναθέσει σε άλλο κράτος-μέλος την εξέταση αίτησης διεθνούς προστασίας προκειμένου η ένωση των μελών της οικογένειας, της συγγένειας ή οποιωνδήποτε άλλων προσώπων έχουν σχέση μεταξύ τους να καθίσταται δυνατή¹⁵². Με άλλα λόγια, διευρύνεται ξαφνικά ο στενός κύκλος των ανθρώπων που μπορούν να επανενωθούν μεταξύ τους στη βάση ευσπλαχνίας ή αλλιώς «ανθρωπισμού», μίας άλλης έννοιας δυτικής κατασκευής.

¹⁵⁰ <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/HTML/?uri=CELEX:32003L0086&from=EL> στοιχείο 11

¹⁵¹ Στις ίδιες οδηγίες, στο Κεφάλαιο 1, άρθρο 2, στοιχείο γ, ο όρος «συντηρών» θεωρείται ο υπήκοος τρίτης χώρας που διαμένει νόμιμα σε κράτος μέλος και υποβάλλει, ο ίδιος ή τα μέλη της οικογένειάς του, αίτηση οικογενειακής επανένωσης προκειμένου να επανενωθούν μαζί του/της.

<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32003L0086&from=EL>

¹⁵² εισηγητικές σκέψεις 17 του Δουβλίνου III.

Αν και σε σχέση με τη Σύμβαση του Δουβλίνου (1990) όπου τα μέλη της οικογένειας θεωρούνταν μόνο ο/η σύζυγος του αιτούντος άσυλο και τα άγαμα τέκνα κάτω των 18 ετών, ο ορισμός της οικογένειας έχει ανοίξει σταδιακά (αν και πολύ περιορισμένα) και έχει προστεθεί η πιθανότητα ενότητας και με συγγενικά πρόσωπα πέραν της πυρηνικής οικογένειας, υπάρχουν κριτικές στον ευρωκεντρισμό του ορισμού της οικογένειας όταν πρόκειται για μετανάστευση από μη-ευρωπαϊκές χώρες που ισχύουν και για το Δουβλίνο III. Οι οικογενειακές σχέσεις οι οποίες θεωρούνται νόμιμες σε μία χώρα μπορεί να είναι παράνομες σε άλλη, όπως οι σχέσεις ομόφυλων ζευγαριών, η πολυγαμία, ο γάμος των ανηλίκων αλλά και ανεπίσημα υιοθετημένα παιδιά (Andrikopoulos & Duyvendak 2020, σ. 309). Αν και οι συγγενικές σχέσεις ενήλικων αδελφών ή ενήλικων παιδιών με τους γονείς είναι αναγνωρισμένες, δεν συνεπάγονται το δικαίωμα στη μετανάστευση (ό.π.) ή την επανένωση στην περίπτωση του Δουβλίνου III. Ο στενός ορισμός της οικογένειας από τον νόμο οδηγεί σε έντονα προβλήματα ωθώντας τις οικογένειες προσφύγων να διασκορπίζονται μεταξύ διαφορετικών χωρών σε προσφυγικούς καταυλισμούς (Kofman 2004). Τα δίκτυα υποστήριξης είναι συχνά ευρύτερα από την πυρηνική οικογένεια, αλλά δεν μπορούν να ενεργοποιηθούν εξαιτίας των περιοριστικών ορισμών της οικογένειας που ισχύουν για τους μετανάστες και τους πρόσφυγες στα ευρωπαϊκά κράτη (ό.π.). Για να ενωθούν, δέ, πολλές φορές προσαρμόζουν συχνά την οικογενειακή τους ζωή ώστε αυτή να ταιριάζει με τους ορισμούς και τις απαιτήσεις του κράτους (Strasser et al., 2009) προβαίνοντας σε παράτυπες κι επικίνδυνες μετακινήσεις βασιζόμενοι στα συγγενικά μέλη που εμπίπτουν στον ορισμό της οικογένειας και της συγγένειας στο Δουβλίνο III.

Οι βαθμοί της συγγένειας όπως τους κατανοούν οι συνομιλήτριές μου εκφράζονται μέσα από μία σειρά εντόπιων πολιτισμικών όρων και πρακτικών οικειότητας¹⁵³ και δεν εμπίπτουν στους επίσημους νομικούς τους ορισμούς στις δύο χώρες, Αφγανιστάν και Ιράν¹⁵⁴, ή στους νομικούς ορισμούς των Ευρωπαϊκών συμβάσεων για τη μετανάστευση.

¹⁵³ Βλ. υποκεφάλαιο 2.3.

¹⁵⁴ Βλ. ενότητα 2.2.2.

4.2.4 Η κοινή δήλωση ΕΕ-Τουρκίας. Τον Μάρτιο του 2016 έγινε η κοινή δήλωση Ευρωπαϊκής Ένωσης-Τουρκίας¹⁵⁵ με στόχο τον μεγαλύτερο περιορισμό της εισόδου στην Ευρωπαϊκή Ένωση των μετακινούμενων πληθυσμών από τα μη-Ευρωπαϊκά κράτη. Πριν την κοινή δήλωση ΕΕ-Τουρκίας και καθώς οι συνθήκες στη Μέση Ανατολή και ειδικά ο πόλεμος στη Συρία και το Ιράκ είχαν πυροδοτήσει μαζικές μετακινήσεις πολεμοπληκτων, η Άγγελα Μέρκελ ανακοίνωνε τον Αύγουστο του 2015 την αναστολή του Δουβλίνου. Ο κανονισμός του Δουβλίνου που είχε ήδη αναδειχτεί δυσλειτουργικός (λόγω της αδυναμίας των χωρών εισόδου να υποδεχτούν μεγάλο αριθμό προσφύγων) ανεστάλη με αυτή τη δήλωση ώστε η πρώτη καταγραφή να γίνεται στη Γερμανία και όχι στην πρώτη χώρα εισόδου. Με αυτό τον τρόπο, όσες/οι θα κατάφερναν να φτάσουν μέχρι τη Γερμανία δεν επρόκειτο να επιστραφούν στην πρώτη χώρα εισόδου τους. Αυτό όμως σύντομα ανατράπηκε λόγω της έντονης κριτικής στη Μέρκελ κυρίως από ακροδεξιούς κύκλους στη Γερμανία αλλά και γενικότερα στην Ευρώπη, οι οποίοι θεωρούσαν ότι η ανακοίνωση της Γερμανίδας καγκελαρίου ήταν η αιτία για να εμφανιστούν στην Ευρώπη πάνω από ένα εκατομμύριο άνθρωποι από τη Μέση Ανατολή.

Η κοινή δήλωση ΕΕ-Τουρκίας πραγματοποιήθηκε σε ένα κλίμα γενικευμένης έντασης εθνικιστικών λόγων και οικονομικής κρίσης, ενώ το προσδοκώμενο αποτέλεσμα ήταν κυρίως ένα αφιλόξενο κλίμα για να εμποδιστούν όσοι είχαν σκοπό να έρθουν στην Ευρώπη με «παράτυπο» τρόπο και ταυτόχρονα να δυσκολευτεί η κατάσταση για όσους βρίσκονταν ήδη στην Ευρώπη ως αιτούντες άσυλο. Σύμφωνα με την επίσημη σχετική δήλωση στις 18 Μαρτίου του 2016¹⁵⁶, από τις 20 Μαρτίου του 2016 και εφεξής, θα γίνονταν απελάσεις στην Τουρκία όσων πολιτών τρίτων χωρών περνούσαν στα Ελληνικά νησιά μέσω Τουρκίας χωρίς νόμιμα έγγραφα αλλά δεν αιτούνταν άσυλο, καθώς και όσων η αίτηση κρινόταν αβάσιμη ή απαράδεκτη.

Ταυτόχρονα, η Βαλκανική Οδός, η διαδρομή μέσω της οποίας μπορούσαν οι πολίτες τρίτων χωρών να φτάσουν σε πιο κεντρικές και βόρειες χώρες, έκλεισε σταδιακά.

Το κλείσιμο των συνόρων ακολούθησε η εκκένωση της Ειδομένης όπου πριν μπορούσαν να συγκεντρώσουν τις δυνάμεις τους οι Σύριοι, οι Ιρακινοί, οι Αφγανοί, οι Ιρανοί αλλά και άλλοι για να συνεχίσουν τον δρόμο τους προς τις πιο βόρειες χώρες.

¹⁵⁵ Βλ. σελίδα 21, υποσημείωση 5.

¹⁵⁶ <https://www.consilium.europa.eu/el/press/press-releases/2016/03/18/eu-turkey-statement/>

Αυτός ο πληθυσμός μεταφέρθηκε στα ανοιχτά κέντρα φιλοξενίας κοντά στην Αθήνα όπως ο Ελαιώνας, το Σχιστό, το Ελληνικό, τα Οινόφυτα αλλά και άλλα κέντρα. Στα ίδια κέντρα μεταφέρθηκε και ο πληθυσμός που ακόμα βρισκόταν στην Αθήνα ή στον Πειραιά και δεν είχε καταφέρει πριν το κλείσιμο των συνόρων να φτάσει στην Ειδομένη και έπειτα σε άλλη Ευρωπαϊκή χώρα ¹⁵⁷. Οι άνθρωποι που συμμετείχαν στην παρούσα έρευνα ήταν αυτοί που δεν κατάφεραν να περάσουν τα σύνορα πριν την κοινή δήλωση ΕΕ-Τουρκίας και μεταφέρθηκαν από την Ειδομένη και την Πλατεία Βικτωρίας αλλά και από το λιμάνι του Πειραιά στον Ελαιώνα. Σε κάποιες μόνο οικογένειες υπήρχαν μέλη που είχαν καταφέρει να περάσουν τα σύνορα πριν την κοινή δήλωση, να φτάσουν στη χώρα προορισμού τους και να καταθέσουν αίτηση ασύλου και οικογενειακής επανένωσης με αυτούς που έμειναν πίσω στην Ελλάδα.

Πριν το κλείσιμο των συνόρων τα κέντρα φιλοξενίας αποτελούσαν ένα μέρος όπου οι πρόσφυγες μπορούσαν να ανακτήσουν τις δυνάμεις τους και ύστερα από μερικές μέρες να συνεχίσουν τον δρόμο τους προς την Ειδομένη και στη συνέχεια προς τις άλλες χώρες της Ευρώπης. Ειδικά, αυτός ο λόγος διαδιδόταν τόσο από τα ΜΜΕ όσο και από τους διαχειριστές των «κέντρων φιλοξενίας». Η κοινή δήλωση ΕΕ-Τουρκίας όμως μετέτρεψε τον Ελαιώνα για τις συνομιλήτριές μου σε έναν χώρο διαμονής αβέβαιης/άγνωστης διάρκειας.

4.2.5 Κινούμενες/οι εντός και εκτός του νόμου.

Μετά την κοινή δήλωση ΕΕ-Τουρκίας και το κλείσιμο της Βαλκανικής οδού, συγκεκριμένα από τις 20 Μαρτίου του 2016 και μετά, δεν μπορούσε η Ελλάδα να αποτελεί απλά ένα πέρασμα. Οι οικογένειες που γνώρισα στην έρευνά μου θεωρούσαν ότι είχαν εγκλωβιστεί στην Ελλάδα. Δεν ήταν λίγες οι περιπτώσεις ανθρώπων που προκειμένου να μπορέσουν να φύγουν από την Ελλάδα αλλά και να αποφύγουν το Δουβλίνο III προτιμούσαν να μην καταθέσουν αίτημα ασύλου και να μη δώσουν δακτυλικά αποτυπώματα. Το να μείνουν έξω από τον νόμο και την κρατική γραφειοκρατία από τη μία τους έδινε περισσότερες ευκαιρίες να μετακινηθούν με τη βοήθεια των διακινητών και

¹⁵⁷ Ταυτόχρονα, μέρος του πληθυσμού που θεωρούνταν ευάλωτοι, όπως οι έγκυες γυναίκες, οι άνθρωποι με βαριά χρόνια νοσήματα που θα είχαν ανάγκη ιδιαίτερης φροντίδας, τα θύματα ενδοοικογενειακής βίας ή θύματα βασανιστηρίων μεταφέρθηκαν σε ολιγάριθμα διαμερίσματα ή δωμάτια σε ξενοδοχεία με σειρά προτεραιότητας, όταν αυτά ήταν διαθέσιμα.

να φύγουν από την Ελλάδα και από την άλλη τους τοποθετούσε σε ευάλωτη θέση, χωρίς στοιχειώδη δικαιώματα και χωρίς υποστήριξη (Richter-Devroey 2022). Οι δικές μου συνομιλήτριες δεν ενέπιπταν σε τέτοιες περιπτώσεις αλλά ανήκαν σε οικογένειες που ήθελαν να έχουν νόμιμα έγγραφα για όσο βρίσκονταν στην Ελλάδα καθώς αυτή η νομιμοποίηση ήταν η προϋπόθεση για να εξασφαλίσουν τη στέγαση στον Ελαιώνα, την ελεύθερη μετακίνηση στο εσωτερικό, καθώς και επιδόματα, πρόσβαση στο σύστημα υγείας ή στην εκπαίδευση και εν γένει παροχές ζωτικής σημασίας για μία οικογένεια με παιδιά. Ταυτόχρονα, όμως, επιθυμούσαν την πρόσβαση στην κινητικότητα ώστε να μπορέσουν να φύγουν από την Ελλάδα.

Η μόνη λύση για αυτές τις οικογένειες ήταν να καταθέσουν αίτημα οικογενειακής επανένωσης με κάποιο μέλος της οικογένειας που ευρισκόταν ήδη σε άλλο κράτος του Δουβλίνου III με την προϋπόθεση ότι υφίστατο ένα τέτοιο μέλος και να λάβουν το περίφημο τρίπτυχο *se bargi/se bargé*, δηλαδή το προσωρινό νομιμοποιητικό έγγραφο μέχρι να λάβουν την τελική απόφαση. Αν αυτό το μέλος μπορούσε να λάβει άσυλο, θα μπορούσαν τα υπόλοιπα μέλη με νόμιμες διαδικασίες να επανενωθούν μαζί του. Με άλλα λόγια, εκμεταλλευόμενες/οι τους συγγενικούς δεσμούς τους, θα μπορούσαν να φτάσουν στον τελικό τους προορισμό μέσα από τον δρόμο της οικογενειακής επανένωσης.

Ωστόσο, για όσες οικογένειες δεν είχαν κάποιο μέλος σε βορειότερα κράτη με το οποίο θα μπορούσαν να κάνουν οικογενειακή επανένωση, αυτό σήμαινε ότι θα έπρεπε με κάποιο τρόπο να στείλουν το «κατάλληλο» μέλος εκεί διασπώντας έτσι την οικογένεια. Σε αυτά τα πλαίσια και εφόσον τα χερσαία σύνορα ήταν σχεδόν αδιαπέραστα, η μετακίνηση συνεχίστηκε από αεροδρόμια της Ελλάδας προς τις πιο βόρειες Ευρωπαϊκές χώρες με πλαστά ταξιδιωτικά έγγραφα που τους προμήθευαν οι διακινητές. Οι σκληρές πολιτικές ελέγχου στην πρόσβαση στο άσυλο αλλά και η γενική καχυποψία απέναντι στους αιτούντες άσυλο είναι οι αιτίες που οδηγούν τους αιτούντες να προβαίνουν σε παράνομες πρακτικές για να έχουν πρόσβαση στο άσυλο ή και άλλες παροχές (D'Halluin & Fassin 2007). Ο νόμος και οι νομικές πρακτικές συμβάλλουν με νόμιμο τρόπο στην «παρανομία» των μεταναστριών/μεταναστών (De Genova 2002). Τα κράτη απέχουν πολύ από το να είναι εγγυητές και υποστηρικτές μίας εξιδανικευμένης κανονικότητας αλλά κατασκευάζονται τα ίδια μέσω της παρατυπίας και της αταξίας (Rozakou 2017). Ως αποτέλεσμα των σκληρών μέτρων μετά την κοινή δήλωση ΕΕ-Τουρκίας αλλά και το

κλείσιμο των συνόρων, οι οικογένειες με τις οποίες συνομίλησα ωθούνται σε παράτυπες τακτικές προσπέλασης των συνόρων ώστε -έχοντας φτάσει σε άλλο κράτος- να μπορέσουν να ενταχθούν σε νόμιμες διαδικασίες ασύλου και οικογενειακής επανένωσης με τα μέλη που θα αφήσουν πίσω τους στην Ελλάδα.

Μία οικογένεια που θα ήθελε να αποφύγει την έσχατη λύση της υποβολής αιτήματος ασύλου στην Ελλάδα, θα έπρεπε να διαβεί με επιτυχία μία πολύπλοκη διαδικασία: κάλυψη του κόστους του παράτυπου ταξιδιού, έστω και ενός μέλους της οικογένειας με πλαστά έγγραφα, επιτυχία αναχώρησης από το αεροδρόμιο χωρίς να ανακαλυφθεί, είσοδο σε άλλο κράτος χωρίς να επιστραφεί στην Ελλάδα λόγω του Δουβλίνου και υποβολή αιτήματος ασύλου σε εκείνο το κράτος προκειμένου να αναγνωριστεί ως πρόσφυγας και να καλέσει τα μέλη που βρίσκονται στην Ελλάδα. Πολλές φορές όμως δεν κατάφεραν να φύγουν από το αεροδρόμιο και έπρεπε να προσπαθούν επανειλημμένα, έχοντας κάθε φορά στο χέρι άλλο διαβατήριο. Το ψυχικό φορτίο αυτής της διαδικασίας ήταν καταστροφικό.

Πολλές οικογένειες που γνώριζα στον Ελαιώνα είχαν ήδη παραμείνει στο καμπ έως και πέντε χρόνια περιμένοντας τη χρονοβόρα αυτή διαδικασία. Είχαν στείλει ήδη ένα ή περισσότερα μέλη και καθώς οι διαδικασίες ήταν μακροχρόνιες, δε περίμεναν και προσπαθούσαν με τον τρόπο που ανέφερα να στείλουν σταδιακά όσα μέλη μπορούσαν στην επιθυμητή τους χώρα. Οι συνομιλίες μου με δικηγόρους που είχαν ασχοληθεί με το ζήτημα οικογενειακής επανένωσης αναδεικνύουν ότι ακόμα και σε υποθέσεις οι οποίες ενέπιπταν στον ορισμό της οικογένειας και συνεπώς δικαιολογούσαν την επανένωση, λαμβανόταν συχνά και για λόγους γραφειοκρατίας αρνητική απάντηση. Μία παρόμοια περίπτωση επιβεβαιώνει και η Richter- Devroe (2022) στη μελέτη της ανάμεσα στις Σύριες γυναίκες πρόσφυγες στην Ελλάδα.

Όσες οικογένειες δε μπόρεσαν να φύγουν με αυτό τον τρόπο από την Ελλάδα -είτε επειδή δεν είχαν τους απαραίτητους πόρους είτε επειδή η ίδια η διαδικασία μετακίνησης με πλαστά έγγραφα χώλαινε και συνήθως ανακαλύπτονταν από τις αρχές- ή όσων τα αιτήματα οικογενειακής επανένωσης δεν έγιναν δεκτά αλλά και αυτές που εξ αρχής δεν ήθελαν να χωριστούν αλλά επιθυμούσαν να φύγουν από την Ελλάδα αδιάσπαστες, έκαναν αίτηση ασύλου στην Ελλάδα. Έτσι μπορούσαν να αποκτήσουν ταξιδιωτικά έγγραφα και να ταξιδέψουν στο επιθυμητό τους Ευρωπαϊκό κράτος όπου θα έκαναν εκ νέου αίτηση

ασύλου πράγμα που τυπικά δεν είναι εφικτό όταν κάποια/ος είναι ήδη αναγνωρισμένη/ος πρόσφυγας σε μία Ευρωπαϊκή χώρα. Φαίνεται, όμως, ότι λόγω των ακατάλληλων συνθηκών διαβίωσης η Ελλάδα υπαγόταν στον όρο «μη ασφαλής» χώρα και συνεπώς δεν πραγματοποιείτο η απέλαση όσων είχαν ήδη λάβει άσυλο στην Ελλάδα και προχωρούσαν σε μία δεύτερη αίτηση σε άλλη χώρα της Ευρώπης. Έτσι αναρωτιόμαστε κατά πόσο ο αρχικός στόχος του Κανονισμού του Δουβλίνου ο οποίος ήταν ο περιορισμός πολλαπλών αιτημάτων ασύλου από ένα άτομο, έχει πραγματοποιηθεί ή απλώς η ύπαρξη αυτού του κανονισμού ωθεί σε περαιτέρω παράτυπη μετακίνηση, σε διάσπαση των οικογενειών και σε μία διαιώνιση της επιδίωξης του ασύλου και εν τέλει σε περισσότερη οδύνη.

Μπορεί μία ολόκληρη οικογένεια να μπορέσει να στείλει μόνο ένα παιδί σε μία βορειότερη χώρα και να περιμένει την οικογενειακή επανένωση μαζί του. Αυτή η πρακτική δεν ήταν τόσο επιθυμητή ακόμα και αν πολλές οικογένειες είχαν προβεί σε αυτή. Οι οικογένειες και ειδικά οι μητέρες με τις οποίες συνομίλησα φοβούνταν ότι οι αρχές θα τους τιμωρούσαν αφαιρώντας την κηδεμονία των παιδιών με το πρόσχημα ότι στέλνοντας τα παιδιά μόνα τους διακινδυνεύουν την ασφάλειά τους. Στη Φινλανδία είναι διαδεδομένος ο υποτιμητικός όρος «παιδί-άγκυρα» που χρησιμοποιείται στο λεξιλόγιο της αντιμεταναστευτικής πολιτικής για τα παιδιά που στέλνονται από τις οικογένειες ώστε να κατασκευαστεί μία «ψεύτικη» υπόθεση οικογενειακής επανένωσης χρησιμοποιώντας τα παιδιά ως εργαλείο της μετανάστευσης (Tapaninen, Halme-Tuomisaari & Kankaanpää 2019). Ως εκ τούτου, δικαστικές αποφάσεις σε ευρωπαϊκές χώρες θεωρούν αυτές τις περιπτώσεις ως κακοποίηση των παιδιών και συνεπώς την οικογενειακή επανένωση αυτών των παιδιών ως αντίθετο με το μείζον συμφέρον του παιδιού (ό.π.). Ειδικά υπάρχουν εθνογραφίες όπως αυτή της Richter-Devroe (2022, σ. 770) όπου σημειώνεται ότι ένας λόγος που οι μητέρες δε μπορούν να κάνουν οικογενειακή επανένωση με τα ανήλικα παιδιά τους στη Γερμανία είναι ότι θεωρούνται από τις Γερμανικές αρχές ακατάλληλες μητέρες για κηδεμονία καθώς «επέτρεψαν» ή «άφησαν» τα παιδιά τους να πάνε στη Γερμανία ως ασυνόδευτα ανήλικα. Στα πλαίσια της πολιτικής της μετανάστευσης, οι νόμοι δεν ορίζουν μόνο τα μέλη της οικογένειας αλλά καθορίζουν και τον ρόλο των μελών της καθώς και το πώς πρέπει να επιτελείται και να λειτουργεί η οικογένεια (Andrikopoulos & Duyvendak 2020, σ. 309, Strasser et al. 2009, 167-168).

Παρόλα αυτά, οι οικογένειες δε διστάζουν να κινηθούν εντός ή εκτός των πλαισίων του νόμου στέλνοντας τα μέλη που κάθε φορά εμπίπτουν στους δυτικούς ορισμούς της εξάρτησης και της ευαλωτότητας. Οι έγκυες μητέρες θεωρούνται ένα καλό «χαρτί» στο «παιχνίδι» αυτό.¹⁵⁸ Οι οικογένειες έχουν απόλυτη επίγνωση του δυτικού όρου της ευαλωτότητας και άρα αντιλαμβάνονται ότι οι έγκυες μητέρες έχουν μεγαλύτερη πιθανότητα να λάβουν άσυλο στην ιδανική τους χώρα σε αντίθεση με τους άνδρες που συχνά είναι αντικείμενο καχυποψίας. Όταν μία μητέρα δεν καταφέρνει να περάσει τις πύλες του αεροδρομίου μετά από πολλές προσπάθειες, δοκιμάζουν να φύγουν οι άνδρες (με ή χωρίς παιδιά). Σε αυτή την περίπτωση εντάσσονται και οι περισσότερες συνομιλήτριές μου, οι οποίες είχαν δοκιμάσει επανειλημμένα αν και ανεπιτυχώς να φύγουν από τον εναέριο χώρο με πλαστά έγγραφα. Για αυτούς τους λόγους, συναντάμε στον Ελαιώνα πολλές μονογονεϊκές οικογένειες και ειδικά μητέρες με παιδιά.

Στα πλαίσια που περιέγραψα σχετικά με τον νόμο της οικογενειακής επανένωσης, όσοι είχαν φτάσει στην Ελλάδα ως οικογένεια συχνά διασπώνταν ώστε να μπορέσουν να εκμεταλλευτούν τα στενά περιθώρια που τους αφήνει ο νόμος για απόκτηση νόμιμου καθεστώτος σε χώρες που μπορούν να φαντάζουν ένα μέλλον. Επέλεξαν ένα μέλος που θεωρούσαν ότι είχε τη μεγαλύτερη πιθανότητα, μέσα σε αυτό το παιχνίδι των πιθανοτήτων, να περάσει τις πύλες του αεροδρομίου, να φτάσει στη βόρεια Ευρώπη, να γίνει δεκτό (*qabūlī begīre*) το συντομότερο δυνατόν και να «τραβήξει» και τους άλλους.

Το οικονομικό ζήτημα αποτελεί μία σημαντική προϋπόθεση αν και όχι τη μόνη για το αν μπορεί μία οικογένεια να στείλει ένα ή περισσότερα μέλη στη χώρα προορισμού. Φυσικά υπάρχουν και αυτοί που δεν έχουν τους απαραίτητους πόρους ώστε να στείλουν ούτε ένα μέλος σε άλλη χώρα πληρώνοντας τα έξοδα για ένα τέτοιο ταξίδι όπως είναι οι αμοιβές των δικτύων των διακινητών. Όπως λέει η Sanā, μία μητέρα που έμεινε μαζί με τον σύζυγο και τα τρία παιδιά της στον Ελαιώνα: « Όταν υπάρχουν τα λεφτά φεύγουν (τα μέλη) το ένα μετά το άλλο γρήγορα. Όταν δεν υπάρχουν, τα πράγματα είναι δύσκολα». Ο στόχος τους ήταν να πάνε στη Γερμανία. Ο σύζυγός της δεν ήθελε να διασπαστεί η οικογένεια και η ίδια θεωρούσε ότι είχαν περισσότερες πιθανότητες αν έφευγε η ίδια μαζί

¹⁵⁸ Χρησιμοποιώ τον όρο «παιχνίδι» καθώς ένας από τους όρους που χρησιμοποιούν οι φαρσόφωνες/οι για την παράτυπη προσπέλαση των συνόρων είναι *geīm zadan* (παίζω στο τζόγο), καθώς θεωρούν ότι η διαδικασία αυτή μοιάζει με τζόγο, μπορεί να πετύχει μπορεί και όχι, ανάλογα με το τι «χαρτιά» έχεις στο χέρι και με ποια στρατηγική κινείσαι.

με τα τρία παιδιά της, όμως αδυνατούσαν να πληρώσουν για όλους. Με τους περιορισμένους πόρους που κατείχαν και στον ασφυκτικό κλοιό του νόμου θα έπρεπε να επιλέξουν το «σωστό» μέλος για να πετύχουν τον στόχο τους.

4.2.6 Τα ενήλικα τέκνα και η οικογενειακή επανένωση. Η Αφγανή συνομιλήτριά μου Bānū έμενε στο Ιράν μαζί με τον σύζυγο, τα ανήλικα αλλά και τα ενήλικα άγαμα παιδιά της. Σήμερα, δύο αρσενικά ενήλικα και άγαμα τέκνα της μένουν σε δύο διαφορετικές χώρες ως αιτούντες άσυλο.

« Ξέραμε ότι δε μπορούσαν να κάνουν επανένωση με τη θεία (*amme/αδελφή του πατέρα*) τους αλλά τουλάχιστον στη Γερμανία δε θα ένιωθαν ζενιτιά (*gharīb nabūdand*), θα ήταν ένας δικός μας άνθρωπος (*khodī*) εκεί, να τους δώσει ένα ποτήρι νερό (*yek līnān āb dastesh bedé*) αν χρειαστεί. Όμως όταν έφτασαν φοβήθηκαν ότι δε θα γίνουν δεκτοί στη Γερμανία επειδή ήταν λέει άνδρες μόνοι και χωρίς οικογένεια και όλοι όσοι ήταν σαν αυτούς είχαν πάρει αρνητική απάντηση. Ο μεγαλύτερος μου γιος έφυγε και έκανε αίτηση ασύλου στη Σουηδία και περιμένει απάντηση. Ο δεύτερος πήγε στο Βέλγιο και περιμένει και αυτός απάντηση».

Η οικογένεια όταν ακόμα βρίσκεται μακριά από την Ευρώπη γνωρίζει το ευρωπαϊκό μοντέλο της οικογένειας. Γνωρίζει ότι η θεία δε θεωρείται, από τους ευρωπαϊκούς νόμους, μέλος με το οποίο ο εικοσιτριάχρονος πρωτότοκος γιος και ο εικοσάχρονος γιος της μπορούν να επανενωθούν φτάνοντας στην πρώτη ευρωπαϊκή χώρα (Ελλάδα). Μόνο αν ήταν ασυνόδευτοι ανήλικοι θα μπορούσε ενδεχομένως να γίνει επανένωση με τη θεία. Παρόλα αυτά, η οικογένεια στέλνει τα ενήλικα άγαμα τέκνα στη θεία (αδελφή του πατέρα) αγνοώντας τον νόμο. Η θεία δεν θεωρείται απλώς ένα μέλος της εκτεταμένης συγγένειας αλλά θεωρείται ένα πρόσωπο *khodī* όπως λέει η συνομιλήτριά μου.

Το *khod*, σημαίνει ο εαυτός. Η κατάληξη *ī* στη λέξη *khodī* δηλώνει τις σχέσεις ανήκειν και θα μπορούσαμε να πούμε ότι λειτουργεί στη συγκεκριμένη περίπτωση σαν την αντίστοιχη γενική πτώση στην ελληνική γραμματική (του εαυτού- of oneself). Το *khodī* σημαίνει δικός μας άνθρωπος στα Ελληνικά. Σημαίνει αυτός που ανήκει στον (συλλογικό) εαυτό και με τον οποίο υπάρχει οικειότητα. Πόσο μάλλον όταν πρόκειται για

την αδελφή του πατέρα, ήτοι μία συγγενή της γραμμής του πατέρα όπου ανήκουν τα παιδιά.

Το *khodī* δεν αντιστοιχεί απαραίτητα στα πρόσωπα της συγγενικής ή της οικογενειακής ομάδας αλλά έχει μία ευρύτερη έννοια που αφορά τον «μυημένο» που γνωρίζει τα μυστικά της ομάδας όπου ανήκει υποδηλώνοντας τον βαθμό οικειότητας. Το αντίθετο του *khodī* είναι το *gharīb* ή *gharībē* που σημαίνει ξένος, άγνωστος, ανοίκειος. Επιπλέον, στην περσική λογοτεχνία και ποίηση, το πρόσωπο/τα πρόσωπα που θεωρείται/θεωρούνται *khodī* περικλείεται/περικλείονται από τον ιδιωτικό και ιερό χώρο με όλα τα μυστικά του και φέρει/φέρνουν όλες τις ψυχολογικές ανéseεις του «ανήκειν στον εαυτό» ενώ η/ο *gharībē* φέρει όλους τους φόβους ενός απόλυτου ξένου, απειλεί και μολύνει την ιδιωτική σφαίρα του μυστικού με δημόσια σκάνδαλα (Dabashi 2003).

Υπάρχει διάκριση των σχέσεων που έχει κανείς με τον/τους *khodī* με αυτές που έχει με τον/τους *gharīb* ή *gharībē*. Για παράδειγμα μπορεί να μοιραστεί κανείς τα μυστικά του με τον/τους *khodī* ή να του/τους ανοίξει την καρδιά (*sofrē ye del*) του αλλά απέναντι στον *gharīb* ή *gharībē* διατηρεί μία επίσημη, ταπεινή και ομαλή σχέση (Alexanian 2008). Ανάμεσα στους *khodī* υπάρχουν σχέσεις αλληλεγγύης και αλληλοβοήθειας. Το να τους δώσει ένα ποτήρι νερό (*yek līvān āb dastesh bedē*) είναι ένα σχήμα λόγου που σημαίνει να τους βοηθήσει στις δύσκολες στιγμές. Η συνομιλήτριά μου υπογραμμίζει τη σημασία της ύπαρξης μίας συγκεκριμένης σχέσης με συγκεκριμένο συγγενικό πρόσωπο στη Γερμανία, μία θεία που θεωρείται για την συνομιλήτριά μου αφενός ένα οικείο πρόσωπο και ψυχολογική υποστήριξη για τους ενήλικους γιους της και αφετέρου ένα χέρι βοήθειας για αυτούς σε ένα ξένο περιβάλλον.

Όταν υπάρχει ένα συγγενικό πρόσωπο που πληροί τις προϋποθέσεις ενός προσώπου *khodī*, οι οικογένειες στέλνουν τα μέλη τους σε αυτό το πρόσωπο ακόμα και όταν η συγγένεια με αυτό το πρόσωπο δεν εμπίπτει σε μία υπόθεση οικογενειακής επανένωσης όπως καθορίζεται από το Δουβλίνο III.

Τα ενήλικα παιδιά που ταξιδεύουν μόνα τους ως άνδρες χωρίς τη δική τους πυρηνική οικογένεια (σύζυγο και παιδιά), όπως οι γιοι της Bānū , δεν εμπίπτουν στον κανονισμό του Δουβλίνου που καθορίζει την πρακτική της επανένωσης μόνο για τα μέλη της πυρηνικής οικογένειας. Ούτε -όπως τα ασυνόδευτα ανήλικα- μπορούν να επανενωθούν με κάποια μέλη πέρα από αυτά της άμεσης πυρηνικής οικογένειας, δηλαδή με θείες, θείους,

παππούδες και αδέρφια. Ούτε εμπίπτουν μέσα από τις αυθαίρετες έννοιες «ευσπλαχνία» και «ανθρωπισμός» ή «ευαλωτότητα» στον νόμο που θα μπορούσε ενδεχομένως να παρεκκλίνει από το κριτήριο της ηλικίας και ως εκ τούτου να ενωθούν με θείες, θείους, παππούδες ή αδέρφια. Οι νεαροί ανύπαντροι άνδρες που ταξιδεύουν μόνοι θεωρούνται από τον νόμο ως αυτόνομοι άνθρωποι. Το αίτημα ασύλου τους είναι ατομικό και δε συνδέεται με άλλα οικογενειακά ή συγγενικά πρόσωπα που πιθανόν μένουν ήδη νόμιμα σε μία Ευρωπαϊκή χώρα. Με άλλα λόγια, ο νόμος τους κατασκευάζει ως άτομα χωρίς σχέσεις, σαν να μην είναι τέκνα, ανίψια, εγγόνια ή αδέρφια άλλων ανθρώπων.

Στην περίπτωση των γιων της Bānū παρατηρούμε το πώς η στρατηγική του ταξιδιού τους άλλαξε όταν η ηλικία τους σε συνδυασμό με το φύλο τους και το οικογενειακό καθεστώς τους (άγαμοι) αναδείχθηκαν αρνητικά στοιχεία για την κινητικότητά τους. Η κατασκευή των ανύπαντρων νεαρών ανδρών που ταξιδεύουν μόνοι ως δυνάμει «τρομοκράτες» δεν αφήνει χώρο για «ευσπλαχνία» και «ανθρωπισμό» στο πρόσωπό τους. Ο καθορισμός τους ως ενήλικοι και άρα αυτόνομα άτομα χωρίς σχέσεις σε συνδυασμό με τον διαδεδομένο λόγο που τους κατασκευάζει ως «επικίνδυνους» τούς καθιστά ευκολότερα απελάσιμους. Αν δηλαδή ζητήσουν άσυλο στη Γερμανία, ελλοχεύει ο κίνδυνος να απελαθούν λόγω της ηλικίας, του φύλου και του οικογενειακού καθεστώτος τους (άγαμοι χωρίς παιδιά). Αντιθέτως, οι οικογένειες, πατέρες και μητέρες με τα παιδιά τους μαζί με γιαγιάδες και παππούδες παρουσιάζονται ως ακίνδυνοι άνθρωποι, θύματα ή «καλοί» πρόσφυγες απέναντι στους οποίους δεν υπάρχει τόση καχυποψία όση υπάρχει απέναντι στους νεαρούς μόνους ταξιδιώτες.

Με άλλα λόγια, το να μην ανήκει κάποιος σε μία (πυρηνική) οικογένεια, όπως αυτό καθορίζεται από τον νόμο για νέους ενήλικους και άγαμους άνδρες, τον καθιστά επισφαλής και η ακινητοποίησή του ή η απέλασή του στην πρώτη χώρα εισόδου σύμφωνα με το Δουβλίνο III είναι νόμιμη και πιο εύκολη. Με αυτό τον τρόπο, παρατηρούμε το πώς ο ορισμός της συγγένειας, το ποιος ανήκει σε μία οικογένεια ή δεν ανήκει, μπορεί να διακυβερνά και να ελέγχει την κινητικότητα του πληθυσμού που περνά τις πύλες της Ευρώπης, ακινητοποιώντας τους «ανεπιθύμητους» και «επικίνδυνους» «άλλους». Την ίδια ώρα, από την ίδια την οικογένεια, τα ενήλικα ανύπαντρα παιδιά που ταξιδεύουν μόνα τους δε θεωρούνται αυτόνομα με την έννοια του ατόμου χωρίς σχέσεις. Αποτελούν μέρος της

οικογένειας καθώς και μέρος ενός δικτύου οικείων προσώπων πάνω στο οποίο η οικογένεια βασίζεται για να διευκολυνθεί η κινητικότητά της.

Η ίδια συνομιλήτριά μου έχει επίσης δύο κόρες οι οποίες μαζί με τους συζύγους και τα παιδιά τους έμεναν στο Ιράν σε μορφή πυρηνικής οικογένειας, στην ίδια γειτονιά και στον ίδιο δρόμο σχεδόν δίπλα στο πατρικό τους σπίτι. Όπως λέει η Bānū, αν τα πεθερικά των κορών τους δεν έμεναν στο Αφγανιστάν και έμεναν στο Ιράν, οι κόρες της θα έπρεπε να μένουν μαζί τους και όχι δίπλα στην ίδια.

Η Shalinsky (1980) στην εθνογραφία της στο Αφγανιστάν έχει παρατηρήσει τη στενή συναισθηματική σχέση μητέρας-κόρης ήδη από την παιδική ηλικία. Φαίνεται ότι και η Bānū έχει μία συναισθηματική σχέση με τις κόρες της καθώς όποτε μιλά για αυτές δακρύζει. Μου αφηγείται ότι όταν ήταν στο Ιράν είχε στενή σχέση με τις κόρες της και αυτές βρίσκονταν συνέχεια κοντά της. Εκείνες καθημερινά έρχονταν μαζί με τα παιδιά τους στο πατρικό σπίτι τους, συζητούσαν για ζητήματα που τους απασχολούσαν κάνοντας μαζί οικιακές δουλειές. Αργότερα έρχονταν οι σύζυγοί τους από τη δουλειά και έφευγαν το απόγευμα ή αργά το βράδυ αφού έβλεπαν μαζί σειρές στην τηλεόραση μετά το βραδινό.

Η ίδια θεωρεί ότι: «*Με τις οικογένειες των κορών μου όλοι μαζί ήμασταν μία μεγάλη οικογένεια (yek khānevādēye bozorg)*». Η εκτεταμένη οικογένεια σχηματίζεται σε χωριστά νοικοκυριά αλλά η εγγύτητα διατηρείται μέσα από γειτνίαση και καθημερινές επαφές.

Σύμφωνα με το Δουβλίνο III δεν αναγνωρίζεται η οικογενειακή επανένωση με τις κόρες, τους γαμπρούς και τα εγγόνια της οι οποίοι για αυτήν είναι το *khānevādēye bozorg* (η μεγάλη οικογένειά) της. Επομένως, η ίδια, ο σύζυγός της και η μικρή κόρη της καθώς και οι κόρες της με τους συζύγους και τα παιδιά τους, αποτελούν τρεις αυτόνομες και ξεχωριστές πυρηνικές οικογένειες σύμφωνα με τον ευρωπαϊκό ορισμό της οικογένειας.

Η συνομιλήτριά μου θεωρεί ότι στα «γεράματά» τους η ίδια και ο σύζυγός της δεν έπρεπε να φύγουν από το Ιράν αλλά έφυγαν λόγω των παιδιών τους. Ενώ η ίδια είναι μόλις 45 και ο άνδρας της 60 χρονών, θεωρεί ότι ήδη βρίσκονται στην τρίτη ηλικία και είναι εξαρτημένοι από τα παιδιά τους.

«*Εμείς τι δουλειά είχαμε να έρθουμε εδώ; Χωρίς τα παιδιά μας όμως στο Ιράν δε θα ήταν κανείς να μας δώσει ένα ποτήρι νερό στο χέρι*».

Ο νόμος όμως δεν αναγνωρίζει την επανένωση με τα ενήλικα παιδιά της καθώς δεν ορίζεται ακριβώς η ηλικία των γονιών που τους τοποθετεί στην κατηγορία των

εξαρτημένων από τα παιδιά. Ούτε το (αυθαίρετο) κριτήριο της ευσπλαχνίας αναγνωρίζει τη στενή και συναισθηματική σχέση μητέρα-κόρη ώστε να μπορέσουν να επανενωθούν με τις κόρες της.

4.2.7 Ασυνόδευτα ανήλικα και η αμοιβαία δόμηση του πολιτισμού και της φύσης. Για την Elhām, Ιρανή μητέρα, το ότι οι μάνες στέλνουν τα παιδιά τους σε άλλη χώρα (όπως η συγγάτοικος και οι γειτόνισσές της) συνιστά μία ανήθικη πράξη και την απόλυτη διάλυση της οικογενειακής ζωής. Στο *Barzakh*¹⁵⁹ που προκαλεί το μεταναστευτικό Ευρωπαϊκό σύστημα, σύμφωνα με την Elhām, το αποτέλεσμα είναι η διάλυση της οικογένειας. Αυτή η ενδιάμεση κατάσταση της οριακότητας προκαλεί φόβο και αισθήματα ενοχής και εγείρει ηθικά ζητήματα.

Η Bānū έχει έντονα αυτή την αμφιθυμία και την αναστοχαστική τάση πάνω στις αποφάσεις που έχουν πάρει ως τώρα για το τι είναι «σωστό» να κάνει κανείς. Να στείλει ένα μικρό παιδί (τη μικρή κόρη της) για να «τραβήξει» αυτό αργότερα και τα υπόλοιπα μέλη όπως προσπάθησε ανεπιτυχώς η ίδια ήδη με τον ανήλικο γιο της; Να μείνει ενωμένη η οικογένεια -όπως προσπαθούν αυτοί- έστω και με τη δυτική μορφή οικογένειας (άνδρας, γυναίκα και το ανήλικο παιδί τους); Σε μία από τις συναντήσεις της μου λέει:

«Τι να κάνουμε; Είμαστε αναγκασμένες/οι να κάνουμε υπομονή. Δεν έχουμε άλλη λύση μέχρι να φύγουμε. Δες τις οικογένειες που διαλύθηκαν. Η γυναίκα στην άλλη μεριά (ūnvar) ο άνδρας της εδώ (īnjā)! Έπρεπε να είχαν μείνει μαζί, ό,τι ήταν να γίνει να γίνει αλλά να ήταν μαζί, ή μαζί να πάρουν θετική απάντηση ή μαζί να πάρουν αρνητική. Ο άνδρας εκεί, πού ξέρει τι γίνεται εδώ; Είναι άσκημη η κατάσταση εδώ (Sharāyet īnjā kharābé). Κάποιες γυναίκες μόλις έφτασαν εκεί ξέχασαν παιδιά και σύζυγο. Θυμήθηκαν ότι αυτός δεν τους φερόταν καλά και ήταν σκληρός και καταπιεστικός, ότι η πεθερά και η κουνιάδα ήταν κακές και έτσι εκδικούνται τον άνδρα. Δε σκέφτονται τα παιδιά τους».

Η συνομιλήτριά μου, η Bānū έχει επίσης έναν (τρίτο) εικοσάχρονο γιο ο οποίος βρίσκεται στην Αυστρία. Πριν τέσσερα χρόνια, αδυνατώντας να επανενωθεί με τα ενήλικα τέκνα της στη Γερμανία και όταν ο τρίτος γιος της ήταν μόλις 16 ετών, η ίδια, ο άνδρας

¹⁵⁹ Όπως αναφέραμε αναλυτικά στην ενότητα 4.1.1, το *Barzakh* συμπυκνώνει την οριακότητα που αισθάνονται οι μητέρες. Στην ισλαμική πίστη, αποτελεί τον μεταθανάτιο ενδιάμεσο χώρο στον οποίο βρίσκονται οι νεκροί στους τάφους τους εν αναμονή της μέρας της Μεγάλης Κρίσης χωρίς να έχουν επιστροφή στον κόσμο των ζωντανών.

της και η δεκάχρονη κόρη τους έκαναν αίτηση οικογενειακής επανένωσης με αυτό τον γιο μόλις έφτασαν στην Ελλάδα ώστε να μπορέσουν να μετεγκατασταθούν στην Αυστρία. Ο γιος της πριν από τέσσερα χρόνια θεωρούνταν ασυνόδευτος ανήλικος στην Αυστρία όπου είχε φτάσει:

«Εγώ και ο άνδρας μου μαζί με τη μικρή φτάσαμε στην Ελλάδα όταν έκλεισαν τα σύνορα και γι' αυτό ο γιος μου που είχε φτάσει ήδη μαζί με τα άλλα παιδιά μου στη Γερμανία πρότεινε να πάει σε άλλη χώρα μόνος του και να κάνουμε αίτηση οικογενειακής επανένωσης μαζί του για να μπορέσουμε να φύγουμε εμείς από την Ελλάδα. Αφού δεν είχαμε άλλο τρόπο να φύγουμε σκεφτήκαμε ας μη κάνει αίτηση ασύλου στη Γερμανία και ας χωριστεί από τα άλλα παιδιά μου. Η Γερμανία τελευταία δύσκολα δίνει άσυλο. Μου έλεγε ο γιος μου να μην ανησυχούμε και ότι είναι πια άνδρας και θα αναλάμβανε να μας βγάλει από την Ελλάδα. Αλλιώς έπρεπε να κάνουμε αίτηση ασύλου στην Ελλάδα και δε θέλαμε. Πώς θα μέναμε σε αυτή την ηλικία εδώ στην Ελλάδα χωρίς δουλειά, σπίτι;...θα μέναμε στον δρόμο».

Εδώ παρατηρούμε ότι η οικογένεια δε διστάζει να διασπαστεί αν αυτό μπορεί να της δίνει τη μέγιστη δυνατότητα αποχώρησης από την Ελλάδα. Το μείζον συμφέρον του τότε δεκαεξάχρονου ανήλικου γιου της Bānū είναι σύμφωνα με το Δουβλίνο III να βρίσκεται μαζί με την οικογένειά του και να υπάγεται η υπόθεση ασύλου του σε αυτή των αδελφών του ή των γονέων του. Σύμφωνα με τον Hugh Cunningham ([1995] 2021), η παιδική ηλικία στα διεθνή νομικά κείμενα νοείται μόνο ως αυτή που ισχύει στη δυτική αντίληψη και η οποία έχει συγκροτηθεί μέσα από συγκεκριμένες κοινωνικοοικονομικές, πολιτισμικές και ιστορικές διαδικασίες. Ο Cunningham αναφέρει ότι η παιδική ηλικία στη δυτική της μορφή θεωρείται διακριτό στάδιο από αυτό της ενηλικιότητας και συνδέεται με την οικιακότητα και το οικογενειακό και ιδιωτικό περιβάλλον. Συνεχίζει ο ίδιος λέγοντας ότι τα παιδιά μέχρι τα μέσα του 20ού αιώνα στη ρομαντική δυτική έννοιολόγηση του όρου θεωρούνται αδύναμα, εξαρτημένα, απροστάτευτα, ευάλωτα, ενώ στο δεύτερο μισό του ίδιου αιώνα αποκτούν ίσα δικαιώματα με τους ενήλικες όπως το δικαίωμα στον αυτοπροσδιορισμό και την αυτονομία (σ. 162-165). Το μείζον συμφέρον του παιδιού, μία ασαφής έννοια συμπεριλαμβάνεται ως κύριος άξονας σε όλα τα νομοθετικά κείμενα και τις πρακτικές που αφορούν τα δικαιώματα των παιδιών και κατευθύνει τη νοηματοδότηση της έννοιας της παιδικής ηλικίας (Τουντασάκη 2022, σ. 110-112). Ως εκ τούτου, οι ευρωπαϊκοί κανονισμοί και συμβάσεις για το άσυλο και ειδικά το Δουβλίνο III

ενσωματώνουν τον όρο «μείζον συμφέρον του παιδιού» υποστηρίζοντας ρητά το δικαίωμα στην οικογενειακή ζωή, ειδικά όταν πρόκειται για ασυνόδευτα ανήλικα. Σε αυτά τα πλαίσια, και προκειμένου να μπορέσει να έχει πρόσβαση στην κινητικότητα, η οικογένεια χρησιμοποιεί τον δυτικό όρο «ασυνόδευτο ανήλικο» στρατηγικά. Αυτό αποτελεί σημάδι εμπρόθετης δράσης εκ μέρους της οικογένειας η οποία ενσωματώνει δυτικές αξίες. Μπορούμε να πούμε ότι πρόκειται για την αναπαραγωγή (από την αφγανική οικογένεια) και συνεπώς διεθνοποίηση των δυτικών όρων της συγγένειας και της οικογένειας, ενσωματωμένων στις διεθνείς συμβάσεις, εντός των οποίων προσπαθούν και οι ίδιες οι οικογένειες να κινηθούν για να πετύχουν τον στόχο τους.

Οι εθνογραφίες από το Αφγανιστάν αναδεικνύουν ότι το πέρασμα των συνόρων για τους νεαρούς ανύπαντρους Αφγανούς άνδρες συνδέεται με τον κύκλο της ζωής και αποτελεί μία τελετή μετάβασης στην ενηλικίωση, αλλά και βήμα προς τον ανδρισμό (Monsutti 2007) . Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η απόφαση για μετεγκατάσταση από τη Γερμανία στην Αυστρία ήταν και βήμα προς ενηλικίωση αλλά και ένδειξη ανδρισμού για τον δεκαεξάχρονο γιο της συνομιλήτριάς μου καθώς περιείχε αυτά ακριβώς τα στοιχεία ανδρισμού που σημειώνει ο Monsutti (2007, σ. 184) όπως την πρωτοβουλία, την αντοχή, το θάρρος, την αποφασιστικότητα αλλά και τον αλτρουισμό. Ενώ θα μπορούσε στη Γερμανία ως ασυνόδευτος να υπάγεται στην υπόθεση των αδελφών του, όπως αυτό προβλέπεται από τον κανονισμό του Δουβλίνου III για ασυνόδευτα ανήλικα, αναλαμβάνει τον απεγκλωβισμό των γονιών και της μικρής αδελφής του από την Ελλάδα.

«Για να φύγουμε από την Ελλάδα μπορούσαμε μόνο να κάνουμε οικογενειακή επανένωση με τον γιο μου στην Αυστρία γιατί όταν έκανε αίτηση ασύλου εκεί ήταν ανήλικος ακόμα...16 ήταν, όμως για να καταλάβουν την πραγματική ηλικία του, ότι δεν είπε ψέματα για την ηλικία του έπρεπε να κάνουν εξετάσεις, ακτινογραφίες λέει από το χέρι του και δεν ξέρω...εξετάσεις αίματος...δεν τα καταλαβαίνω! Οι διαδικασίες πάντως πήραν πάρα πολύ καιρό. Αν και οι εξετάσεις βγήκαν καλές, περιμέναμε, περιμέναμε και στο τέλος πήραμε αρνητική απάντηση μετά από περίπου δύο χρόνια και δε μπορέσαμε να πάμε στον γιο μου».

Ήδη από τη δεκαετία του 1990 χώρες όπως η Γερμανία, η Αυστρία και η Φινλανδία αλλά και πολλές άλλες χώρες ανά τον κόσμο έχουν ξεκινήσει να χρησιμοποιούν βιομετρικές τεχνολογίες, μεταξύ των οποίων και εργαλεία εκτίμησης ηλικίας μέσα από ακτινογραφία των οστών του χεριού ή ακόμα και εξετάσεις DNA ως αποδεικτικό στοιχείο

της βιολογικής σχέσης στις περιπτώσεις της οικογενειακής επανένωσης (Heineman et al. 2015). Στη βάση αυτών των εξετάσεων, μπορεί ένα άτομο εφόσον αποδεικνύεται ανήλικο, να αναγνωριστεί ως δικαιούχος της οικογενειακής επανένωσης (Tapaninen et al. 2019) αλλά και σε αντίθεση με ενήλικους να έχει πρόσβαση σε υπηρεσίες παιδικής προστασίας (Musso 2020). Οι βιομετρικές εξετάσεις ως «βιολογικός ανιχνευτής ψέματος» (ό.π.) αποσκοπεί στο να αναδείξει τις/τους «αυθεντικές/ούς» αιτούσες/ντες άσυλο των οποίων η «αλήθεια» του αιτήματος ανιχνεύεται πάνω στα σώματά ή τις ψυχές τους (Αθανασίου & Τσιμουρή 2013, σ. 25). Στην περίπτωση των εφήβων ο χρόνος έχει σημασία καθώς οι δικαστικές αποφάσεις σε κάποιες Ευρωπαϊκές χώρες ορίζουν ότι δεν είναι αναγκαία η ύπαρξη κηδεμόνα, ούτε είναι προς το συμφέρον του παιδιού η οικογενειακή επανένωση εφόσον πρόκειται για ηλικίες πολύ κοντά στα δεκαοκτώ (Tapaninen et al. 2019, σ. 10). Ο δεκαεξάχρονος γιος της συνομιλήτριάς μου, όπως μου διηγείται η ίδια, περιμένοντας για τις ιατρικές εξετάσεις επαλήθευσης της ηλικίας και γραφειοκρατικές διαδικασίες έκλεισε τα δεκαοκτώ με αποτέλεσμα να λάβει αρνητική απάντηση για την επανένωση με τους γονείς του. Με αυτό τον τρόπο, κλείνοντας τα δεκαοκτώ θα αντιμετωπιστεί όπως οι άλλοι δύο γιοι της συνομιλήτριάς μου, ως αυτόνομο άτομο, ανύπαντρος άνδρας και χωρίς δική του πυρηνική οικογένεια.

Όπως σημειώνει η Τουνταςάκη (2022, σ. 134) βασισμένη στην Yngvesson σχετικά με τις διεθνείς συμβάσεις και τους διεθνείς Κανονισμούς της υιοθεσίας θα μπορούσαμε να παραλληλίσουμε εδώ και την περίπτωση του νόμου για το άσυλο και τον Κανονισμό του Δουβλίνου III, δηλαδή ότι είμαστε αντιμετώπιες/οι με «... τη δύναμη του νομικού Λόγου «να ιδρύει και να αναιρεί “φυσικούς” δεσμούς»». Όπως αναφέρει η ίδια ανθρωπολόγος, τα δύο πεδία, βιολογία και πολιτισμός αλληλοδιαπλέκονται και δομούνται αμοιβαία κατά τη συγκρότηση της οικογενειακότητας και της συγγενειακότητας. Η αλληλοδιαπλοκή και η αμοιβαία δόμηση φαίνονται στην εξής συνθήκη: από την ΕΣΔΑ αναγνωρίζεται το δικαίωμα στην οικογενειακή ζωή σε κάθε άνθρωπο. Στη βάση αυτού του φυσικού ανθρώπινου δικαιώματος και, φυσικά του μείζοντος συμφέροντος ενός ανήλικου παιδιού από τρίτες χώρες, το Δουβλίνο ρυθμίζει την επανένωσή του με τα μέλη της οικογένειάς του. Ωστόσο, στην απουσία αποδεικτικών στοιχείων για την ηλικία, όπως αυτή νοείται στη δυτική αντίληψη, χρειάζονται βιομετρικές εξετάσεις και διαπιστευτήρια. Με άλλα λόγια, χρειάζεται η χείρα βοήθειας της τεχνολογίας (πολιτισμός) για την επαλήθευση της

«αντικειμενικής πραγματικότητας» της ηλικίας (βιολογία). Ο πολιτισμός κατασκευάζει τη βιολογία ώστε να μπορεί να προστατεύει το φυσικό δικαίωμα ενός ανήλικου στην οικογενειακή ζωή και επανένωση.

Ακόμα και όταν επιβεβαιώνεται ότι είναι ανήλικος, η επιβεβαίωση των βιομετρικών εξετάσεων δεν οδηγούν στην άμεση επανένωσή του με την οικογένειά του και ούτε δίνονται εξηγήσεις για την καθυστέρηση. Μέχρι που ενηλικιώνεται και δεν είναι πλέον φορέας του δικαιώματος επανένωσης. Ως «αποδεδειγμένος» ενήλικας θεωρείται από τον νόμο άτομο αυτόνομο και μη-εξαρτημένο από τους οικογενειακούς δεσμούς του. Σε τελική ανάλυση, επιβεβαιώνεται ότι το «φυσικό» επίσης ιδρύεται και αναιρείται από τον ίδιο το νόμο.

Ένα σημαντικό σημείο πέραν του γεγονότος ότι τα ενήλικα ανύπαντρα παιδιά δε μπορούν να επανενωθούν με τους γονείς είναι ότι ακόμα και αυτό το δυτικό μοντέλο πυρηνικής οικογένειας (γονείς με ανήλικα τέκνα) που διαφυλάσσεται στην ευρωπαϊκή νομοθεσία, καταρρίπτεται όταν καθυστερεί μία οικογένεια όπως αυτή της Bānū να επανενωθεί με τα ανήλικα τέκνα που έχει στείλει στο εξωτερικό. Το διάστημα της αναμονής είναι συχνά μεγάλο με αποτέλεσμα τα ανήλικα παιδιά και οι γονείς τους να χάνουν χρόνο από την οικογενειακή τους ζωή. Μέσω του Δουβλίνου III κατασκευάζεται ένα άλλο μοντέλο οικογένειας, αυτής που είναι διεθνική και μέσα στην οποία ακόμα και τα ανήλικα τέκνα παραμένουν εγκλωβισμένα στη γραφειοκρατία και διασκορπισμένα σε διαφορετικές χώρες από αυτή όπου μένουν οι γονείς τους.

«Αν δε μαζευτούμε όλοι σε μία χώρα, τα αγόρια πρέπει να πηγαينوέρχονται για να μας βλέπουν».

Η Bānū προσπαθεί να σκεφτεί την κάθε πιθανότητα, να φανταστεί μία διεθνική οικογένεια και σε αυτή την προσπάθεια σκέφτεται ότι μπορεί τελικά τα αρσενικά μέλη να είναι αυτά που θα «πηγαينوέρχονται» και δεν είναι αυτοί που θα τους φροντίζουν στη μεγάλη ηλικία όπως συνηθίζεται συχνά στο Αφγανιστάν ή στο Ιράν. Στην περίπτωση αυτής της συνομιλήτριάς μου το να πηγαينوέρχονται τα αγόρια συμφωνεί με τις εθνογραφικές αναφορές στις οποίες οι άνδρες αναδεικνύονται ως αυτοί που μετακινούνται πέρα από τα σύνορα. Για παράδειγμα, ο Monsutti (2005, σ. 78) λέει ότι στο Αφγανιστάν οι άνδρες της οικιακής μονάδας είναι αυτοί που μετακινούνται. Λείπουν είτε σε πόλεμο είτε στο εξωτερικό για δουλειά καμία φορά για αρκετά χρόνια, δουλεύουν έξω, έρχονται

σε επαφή με τον έξω κόσμο και την αγορά (ό.π.). Συνεπώς, μπορούμε να πούμε ότι η συνομιλήτριά μου φέρει στο μυαλό έναν ρόλο των Αφγανών ανδρών που συνηθίζεται στη μετανάστευση. Αν πρόκειται η πατροτοπική εγκατάσταση για τα αρσενικά μέλη να απαλείφεται λόγω των Ευρωπαϊκών νόμων που δεν τους επιτρέπουν την επανένωση, τότε συμβιβάζεται η συνομιλήτριά μου με τη νέα αυτή κατάσταση, τονίζοντας την κινητικότητα των αρσενικών τέκνων στη μετανάστευση.

Η τελική απόφαση της οικογένειας, καθώς δε μπορούσε με κανέναν τρόπο να φύγει από τη Ελλάδα, ήταν να κινηθεί και πάλι στα πλαίσια του νόμου και αναγκαστικά να υποβάλει αίτημα ασύλου στην Ελλάδα. Η σκέψη του να αναγκαστούν να κάνουν αίτηση ασύλου στην Ελλάδα και η πιθανή θετική απόφαση, ισούνται για την Bānū και τον άνδρα της με τον εγκλωβισμό τους στην Ελλάδα, την οριστική διάσπαση και τον διασκορπισμό της εκτεταμένης οικογένειας πέρα από τα σύνορα και με τον αποκλεισμό της πιθανότητας να ξαναζήσουν όλοι μαζί.

Αυτή η αναμέτρηση με τον νόμο και με τα περιθώρια που αφήνονται αλλά και η αναζήτηση στρατηγικών αποτελούν αέναη διαδικασία και μαζί τους μία αέναη διαδικασία είναι και η συγγένεια:

«Δε θέλω να φύγω παράνομα από την Ελλάδα. Δε θέλω ούτε να στείλω τη μικρή κόρη μου με διακινητή στην Γερμανία για να ξανακάνουμε αίτηση για οικογενειακή επανένωση. Φοβάμαι και τον διακινητή και τη Μέρκελ. Αν ο διακινητής κάνει κακό στη κόρη μου και μας ατιμάσει; Αν μας πάρουν μετά την κηδεμονία και μας πουν τι γονείς είστε που βάζετε σε κίνδυνο το παιδί; Αλήθεια η Μέρκελ το είπε ότι όποιος το ξανακάνει θα του πάρουν το παιδί».

Για την οικογένεια έχει σημασία το φύλο του παιδιού που θα αναλάβει τον ρόλο του ασυνόδευτου ανήλικου. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η αρχή της τιμής και της ντροπής υπογραμμίζεται από την συνομιλήτριά μου που εμποδίζει την κόρη να γίνει ασυνόδευτη ανήλικη. Ούτε πρόκειται να τη στείλουν στα αδέλφια της με τα οποία θα μπορούσε να κάνει επανένωση σύμφωνα με το Δουβλίνο III και να απεγκλωβιστεί από την Ελλάδα. Όμως, τέσσερα χρόνια πριν, δε είχε τεθεί το ζήτημα της τιμής και της ντροπής για τον ανήλικο γιο της οικογένειας. Επιπλέον, για το αρσενικό ανήλικό τέκνο της το να γίνει ασυνόδευτο ανήλικο για να απεγκλωβίσει την υπόλοιπη οικογένεια από την Ελλάδα ήταν σημάδι ανδρισμού. Ο έμφυλος αυτός κώδικας τιμής που καθορίζει τον ρόλο των μελών

στην οικογένεια, στην διασταύρωσή του με τους ευρωπαϊκούς νόμους για την οικογενειακή επανένωση εμποδίζει την κινητικότητα των θηλυκών τέκνων.

Ο Ευρωπαϊκός νόμος καθορίζει ποιος θεωρείται μέλος της οικογένειας και ότι το μείζον συμφέρον του ανήλικου παιδιού είναι να βρίσκεται με αυτά τα μέλη. Στη βάση αυτού του δυτικού ορισμού του συμφέροντος του παιδιού, γονείς που απομακρύνουν εσκεμμένα τα ανήλικα παιδιά τους δεν επιτελούν τη «σωστή» οικογενειακή συμπεριφορά και γι' αυτό χαρακτηρίζονται ως ακατάλληλοι. Στη συγκεκριμένη οικογένεια, ειδικά το ανήλικο θηλυκό τέκνο ακινητοποιείται όταν βρίσκεται ταυτόχρονα στον έμφυλο ηθικό κόσμο της συγγένειας και το ηθικό πλαίσιο που ο Ευρωπαϊκός νόμος ορίζει ως την «κατάλληλη» επιτέλεση της οικογένειας.

Θα πρέπει να υπογραμμίσω ότι υπάρχουν αρκετά παραδείγματα όπου οι οικογένειες για τους ίδιους λόγους με τη Bānū δε στέλνουν τις ανήλικες κόρες ως ασυνόδευτα ανήλικα σε άλλη χώρα. Ωστόσο υπάρχουν και πολλές άλλες οικογένειες Ιρανών και Αφγανών οι οποίες προβαίνουν σε αυτή την πρακτική.

4.2.8 Γονείς και «μείζον συμφέρον» του παιδιού. *«Θα στείλουμε πρώτα την κόρη μας. Οι φίλοι μας από τη Γερμανία μας λένε ότι η Γερμανία πια δεν μεριμνά όπως παλιά για τους πρόσφυγες. Μας λένε αν θέλετε για σπουδές της κόρης σας καλύτερα να τη στείλετε στη Σουηδία, Νορβηγία ή Φινλανδία. Η κόρη μου μας έπεισε να τη στείλουμε μόνη της. Έχει δίκιο γιατί μαζί οι δυο μας προσπαθήσαμε τρεις φορές και δε τα καταφέραμε από το αεροδρόμιο και λέει η κόρη μου ότι χάνει τη σχολική χρονιά. Ως υπεύθυνοι (mas'ūl) γονείς πρέπει να κάνουμε ό,τι περνά από το χέρι μας για να μπορέσει να σπουδάσει. [...] Δεν είμαστε σαν εκείνους τους γονείς που μόλις τα κορίτσια γίνονται δεκαέξι χρονών κάνουν το εύκολο, τους βρίσκουν άνδρα και τα παντρεύουν και βγάζουν την ευθύνη από πάνω τους».*

Mahīn, Ιρανή μητέρα

Η Mahīn, κάτοικος του Ελαιώνα έχει σπουδάσει νομική και ο άνδρας της οικονομικά. Το ζευγάρι δούλευε στο Ιράν και είχε καλή οικονομική κατάσταση. Και οι δύο προέρχονταν από εργατικές οικογένειες αστικού χώρου. Για τη Mahīn και τον σύζυγό της, το συμφέρον της κόρης τους έγκειται στις ανώτερες σπουδές και στο να γίνει ιατρός,

ένα επάγγελμα που θεωρείται ιδιαιτέρως κατάλληλο για τις Ιρανές γυναίκες. Μία τέτοια επιτυχία για την κόρη τους, στην αντίληψη της ιρανικής οικογένειας αντανακλά «υπεύθυνους» και «σωστούς» γονείς.

Σε αυτά τα πλαίσια, επιβεβαιώνεται η θεώρηση της Τουνταςάκη (2022, σ. 111) όταν λέει ότι το «συμφέρον του παιδιού» σε μεγάλο βαθμό εξαρτάται από τους πολιτισμικούς όρους και τις κοινωνικοοικονομικές συνθήκες της κάθε χώρας αλλά και του εσωτερικού της ίδιας χώρας ανάμεσα σε διαφορετικές κοινωνικοοικονομικές τάξεις.

Όπως αναφέρει η Mehrnoush Shafiei (2011) στη μελέτη της στο Ιράν σχετικά με την γονεϊκότητα, η καλή ακαδημαϊκή επίδοση των παιδιών αναδεικνύει τους καλούς και υπεύθυνους γονείς. Μετά την ιρανική επανάσταση το 1979, το μορφωτικό επίπεδο των ανδρών και γυναικών στις αστικές και αγροτικές περιοχές ανέβηκε (Salehi-Isfahani 2005). Οι πιο παραδοσιακές οικογένειες οι οποίες ήταν εναντίον της μόρφωσης των κοριτσιών επένδυσαν τελικά στη μόρφωσή τους καθώς τα σχολεία και τα πανεπιστήμια ήταν πλέον έμφυλα διαχωρισμένα. Επιπλέον, μορφωμένη γυναίκα σημαίνει και καλύτερη μητέρα με ικανότητες να μεγαλώσει σωστά τα παιδιά του έθνους (Najmabadi 1991). Χάρη στην επέκταση των εκπαιδευτικών υποδομών, η γυναικεία φοίτηση σε ανώτερα επίπεδα αυξήθηκε ραγδαία (Khosravi 2017) και δεν περιορίστηκε στην υποχρεωτική σχολική εκπαίδευση. Ως αποτέλεσμα, οι ανώτερες σπουδές των γυναικών από τη μία παρείχαν στις ίδιες τις γυναίκες τη δυνατότητα να κατέχουν και ανώτερες θέσεις εργασίας και από την άλλη οδήγησαν στην αύξηση της ηλικίας του γάμου. Όπως συνεχίζει ο ίδιος, παρά τις πατριαρχικές δομές της κοινωνίας, την άνιση έμφυλη συμμετοχή στην κοινωνικοπολιτική αρένα και τις συνεχιζόμενες επιθέσεις των σκληροπυρηνικών αρχών, η γεωγραφική κινητικότητα των γυναικών σε άλλες πόλεις για σπουδές επέφερε νέες συνέπειες: την απομάκρυνσή τους από την οικογένεια, τη δημιουργία νέων κοινωνικών σχέσεων, τη μείωση των γάμων μέσω συννοικεσίου, την αύξηση της ηλικίας του γάμου, την πρόσβαση σε ανώτερες θέσεις εργασίας, την αλλαγή της θέσης της γυναίκας στην οικογένεια, τον έλεγχο της αναπαραγωγικότητάς της από την ίδια και συνολικά την απαίτηση της έμφυλης ισότητας και της δικαιοσύνης (σ. 38-39).

Για τις ιρανικές οικογένειες, ακόμα και αν είναι φανερό ότι το πανεπιστημιακό πτυχίο (*madraké dāneshgāhī*) δεν εξασφαλίζει μία θέση εργασίας- καθώς η ανεργία των πτυχιούχων είναι από τα σημαντικά προβλήματα της χώρας- αυτό θεωρείται προϋπόθεση

για εύρεση εργασίας. Η αγορά εργασίας μετά την επανάσταση συρρικνώθηκε για τις γυναίκες της εργατικής τάξης που δεν είχαν πρόσβαση σε κεφάλαιο, δεξιότητες ή μόρφωση με αποτέλεσμα να αυξάνεται ο αριθμός τους στη μαύρη εργασία (Khosravi 2017, σ. 39). Ουσιαστικά δεν απέκτησαν θέση στην αγορά εργασίας σε αντίθεση με τις γυναίκες της ανώτερης τάξης που κατάφεραν κάποιες κατακτήσεις στην επίσημη αγορά εργασίας. Δεν είναι τυχαίος ο οξύς ανταγωνισμός και η αγωνία των παιδιών και των οικογενειών τους στις εισαγωγικές εξετάσεις στα πανεπιστήμια στο Ιράν.

Όταν η μόρφωση των κοριτσιών είναι τόσο ζωτικής σημασίας για τις ίδιες αλλά και για τους γονείς, η αρχή της τιμής και της ντροπής δεν εμποδίζει την κινητικότητα των κοριτσιών. Στα μάτια της Mahīn, του συζύγου της αλλά και της ίδιας της κόρης, η μόρφωση φαντάζει ως η καλύτερη δυνατότητα κοινωνικής κινητικότητας για το μέλλον του κοριτσιού. Επομένως, η Mahīn και ο σύζυγός της ως *υπεύθυνοι* γονείς υποστηρίζουν την κόρη τους ώστε να φύγει προς μία χώρα που θεωρούν την καλύτερη Ευρωπαϊκή χώρα για σπουδές.

Η οικογένεια αντιμέτωπη με τη δυτική πραγματικότητα και τους δυτικούς νόμους που εμποδίζουν την κινητικότητα του ανήλικου κοριτσιού, παίζει με τους όρους ασυνόδευτο ανήλικο και ενήλικο ώστε η κόρη τους να μπορέσει να φύγει «αποδεικνύοντας» στο αεροδρόμιο ότι είναι ενήλικη. Έτσι χρησιμοποιεί ταξιδιωτικά έγγραφα άλλου ατόμου ηλικίας άνω των 18. Φτάνοντας στη Σουηδία δηλώνει ασυνόδευτη ανήλικη (όπως είναι) ώστε να μπορέσει αφενός να έχει πρόσβαση στις παροχές που αφορούν τη μόρφωση και τη στέγασή της και αφετέρου να απεγκλωβίσει και τους γονείς της από την Ελλάδα καταθέτοντας αίτημα οικογενειακής επανένωσης μαζί τους.

Το ίδιο συμβαίνει και για τις κόρες της Αφγανής συνομιλήτριάς μου. Στην περίπτωση της Ra' nā, μίας Αφγανής μητέρας τεσσάρων παιδιών οι δύο κόρες της, ηλικίας 8 και 14 έφυγαν από την Ελλάδα ενώ οι δύο γιοι της, ηλικίας 10 και 12 έμειναν μαζί της στον Ελαιώνα. Μου εξηγεί το πώς αποφάσισε να στείλει τις κόρες της στην Αυστρία:

« Αρκετές φορές προσπάθησα να φύγω από το αεροδρόμιο αλλά δε γινόταν και δεν άντεχα άλλο τις προετοιμασίες ούτε και την απογοήτευση κάθε φορά. Τότε είπα στον άνδρα μου να φύγει εκείνος και στάθηκε τυχερός! Με την πρώτη έφυγε για Αυστρία. Δηλαδή ένα χρόνο προσπαθούσα να φύγω και δε γινόταν, αυτός έφυγε με την πρώτη. Δεν ήταν στο χέρι μας, έφευγε όποιος μπορούσε να περάσει το αεροδρόμιο. Τότε η οικογενειακή επανένωση

ήταν ακόμα εύκολη. Αλλά μετά τα πράγματα έγιναν δύσκολα, περιμένουμε ακόμα απάντηση. Όσο περιμένουμε, εν τω μεταξύ, είπα να στείλω όσα παιδιά μπορούσα στον πατέρα τους στην Αυστρία. Ήθελα να στείλω τον μεγάλο γιο μου πρώτα αλλά δεν ήθελε να φύγει. Εδώ στο καμπ έλεγε ότι έχει παρέα και παίζει ποδόσφαιρο και του άρεσε. Ήθελα να φύγει αυτός, όχι η κόρη μου. Σε περίπτωση που δε θα μπορούσαμε να κάνουμε επανένωση με τον άνδρα μου θα ξανακάναμε αίτηση με τον γιο μου. Δεν ήθελα να αφήσω τις κόρες μου στα χέρια των διακινητών. Φοβόμουν μήπως τους έκαναν κακό ή μας κορόιδευαν και τις έστελναν στην Τουρκία ή στο Αφγανιστάν ή στο Ιράν. Αλλά και ήθελα τις κόρες μου κοντά μου. Η μεγάλη κόρη μου επέμενε όμως να στείλω αυτήν πρώτη. Επέμενε πολύ. Ήθελε να πάει στο σχολείο. Εδώ το σχολείο δεν της άρεσε και δεν ήθελε να πάει. Έτσι και αλλιώς δε θέλαμε να μείνουμε εδώ. Έλεγε, γιατί να πάει σχολείο εδώ; Θέλει να πάει εκεί σχολείο και να πάει πανεπιστήμιο, να σπουδάσει, να μορφωθεί, να δουλέψει. Της έλεγα πώς να την εμπιστευτώ σε άγνωστο; Απαντούσε η κόρη μου ότι αφού πολλές οικογένειες το είχαν κάνει αυτό και είχαν φύγει κορίτσια της ηλικίας της... και οι φίλες της από το καμπ... και ότι δεν πρόκειται να της συμβεί τίποτα κακό. Έλεγε ότι το τάδε κορίτσι που ήταν και πιο όμορφη και καλύτερη από αυτήν πώς και δε την έκλεψε ο διακινητής; Το ήθελε πάρα πολύ, ειδικά για το σχολείο. Εδώ τις περισσότερες ώρες ήταν μέσα σε αυτό το μικρό δωμάτιο και δεν έβγαινε, δεν της άρεσε το περιβάλλον του καμπ. Ήταν η παρέα μου. Όταν είδα ότι το θέλει τόσο πολύ σκέφτηκα ότι αυτό είναι για το καλό της. Είπα στον γείτονα αν γνωρίζει κάποιον καλό διακινητή να μου τον συστήσει για να πάμε να του μιλήσουμε. Μετά από δύομιση χρόνια στο καμπ έφυγε η κόρη μου και πήγε στον πατέρα της στην Αυστρία. Εκεί μένει με τον πατέρα της σε ένα διαμέρισμα. Έχει δικό της δωμάτιο. Άρχισε να πηγαίνει σχολείο, πισίνα, έκανε φίλες. Το σχολείο είναι πολύ καλό λέει, έχει καλή δασκάλα και δεν είναι σε καμπ. Πηγαиноέρχεται μόνη της στο σχολείο με το ποδήλατο. Μου είπε να στείλω την αδελφή της. Ανησυχούσε ότι πρέπει και εκείνη να μη χάσει τη σχολική χρονιά. Εγώ πάλι δεν ήθελα. Η μικρή καταχάρηκε ότι θα πάει στην αδελφή της, το ήθελε κατά βάθος αλλά δεν τολμούσε να το πει, σίγουρα θα της έλεγα όχι. Κάθε μέρα όταν μιλούσε με την αδελφή της εκείνη της έλεγε για το σχολείο και ότι πάει με ποδήλατο στο σχολείο. Της έλεγε για τις φίλες της που μαζί βγαίνουν τα απογεύματα του Σαββάτου. Δεν ήξερα αν έπρεπε να τη στείλω ή όχι, ήταν μόλις οκτώ χρονών. Μιλήσαμε με τον άνδρα μου και μου είπε να τη στείλω. Αναγκαστικά την έστειλα για να φύγει και αυτή και να μην εγκλωβιστεί εδώ, να μη μείνει από σχολείο. Να είναι οι δύο αδελφές μαζί, να

φτιάζουν τη ζωή τους και να μη χάσουν τον χρόνο τους (τα μάτια της γεμίζουν με δάκρυα και τα σκουπίζει με τη γωνία της μαντίλας της). Είναι καλύτερα έτσι για το μέλλον τους. Θέλω οι κόρες μου να είναι μορφωμένες να σταθούν στα πόδια τους. Εδώ τι μέλλον θα είχαν; Αφού αν αναγκαστούμε να κάνουμε αίτηση και πάρουμε άσυλο εδώ, την άλλη μέρα είμαστε άστεγοι. Τότε καλύτερα να είμαι με τα αγόρια παρά με τις κόρες μου».

Τα κορίτσια, είτε μιλάμε για την κόρη της Mahīn είτε για τις κόρες της Ra'nā, στην αναζήτηση διαφορετικών μορφών κινητικότητας και αυτονομίας, είτε χωρικά (στο καμπ) είτε κοινωνικά έχουν μεγάλη επιθυμία να διαπερνούν τα εθνικά σύνορα ακόμα και με άτυπο τρόπο. Το σχολείο, οι σπουδές, η ιδιωτική ζωή που βιώνεται εκτός καμπ, οι νέες φίλιες, η μετακίνηση στην πόλη αποτελούν σημαντικά στοιχεία κινητικότητας για τα ανήλικα κορίτσια. Καθώς η μόρφωση κατέχει ζωτική θέση στην αντίληψη των ιρανικών αλλά και των αφγανικών οικογενειών που έχουν ζήσει χρόνια στο Ιράν και των οποίων τα παιδιά έχουν γεννηθεί και έχουν πάει σχολείο εκεί, οι γονείς θεωρούν ότι κάνουν το «σωστό», ότι φροντίζουν για το μέλλον των κοριτσιών αυτών στέλνοντάς τα σε μία «καλύτερη» χώρα. Σε αυτά τα πλαίσια, ο καλός γονιός που φροντίζει για το μέλλον των παιδιών όχι μόνο αντιτίθεται στην περιορισμένη εννοιολόγηση του «συμφέροντος του παιδιού» στο Δουβλίνο III που τονίζει ειδικά την οικογενειακή ζωή, αλλά αποδέχεται την αποκοπή του παιδιού από τον οικογενειακό κορμό όταν συντρέχει ευκαιρία για μόρφωση.

Η οικογένεια της Ra'nā έλαβε αρνητική απάντηση στην αίτηση οικογενειακής επανένωσης. Εκείνη με τους γιους της αναγκάστηκαν να κάνουν αίτηση ασύλου στην Ελλάδα. Η υπόθεσή τους θα εξεταζόταν τον Ιανουάριο του 2021. Μέχρι να εξεταστεί η υπόθεσή τους και με την προϋπόθεση ότι θα λάβουν προσφυγικό καθεστώς, μπορούν να κάνουν αίτηση για ταξιδιωτικά έγγραφα και να ταξιδέψουν νόμιμα στην Αυστρία για να κάνουν εξαρχής αίτηση ασύλου εκεί. Τελικά κατάφερε να φύγει για Αυστρία μαζί με τους γιους της στις αρχές του 2022 με νόμιμα ταξιδιωτικά έγγραφα μετά από πέντε χρόνια στον Ελαιώνα.

Η μορφή της οικογένειας που σε τελική ανάλυση επιβάλλεται από τους ευρωπαϊκούς κανονισμούς για το άσυλο και την οικογενειακή επανένωση στις οικογένειες αιτούντων άσυλο όπως την οικογένεια της Ra'nā, δεν είναι η δυτική πυρηνική οικογένεια αλλά ένα είδος διεθνικής οικογένειας με τα ζευγάρια να μένουν σε διαφορετικές χώρες και

κάθε σύζυγο να μένει με μόνο κάποια από τα παιδιά τους. Με απλά λόγια είναι διεθνικές μονογονεϊκές οικογένειες.

4.2.9 Σύναψη σχέσεων γάμου. Η Mahrū είναι μία διαζευγμένη Ιρανή μητέρα με έναν γιο, τον Pedrām οι οποίοι ήδη περιμένουν τρία χρόνια στον Ελαιώνα ως αιτούντες άσυλο. Ήθελε να στείλει τον γιο της στην Αυστρία για να επανενωθεί μαζί του αλλά και από την άλλη φοβόταν μήπως της αφαιρούσαν την επιμέλειά του αν τον έστελνε εκεί με διακινητή. Ούτε ο ίδιος ο γιος της ήθελε να φύγει μόνος χωρίς τη μητέρα του. Μέχρι που πήραν άσυλο στην Ελλάδα. Ως χωρισμένη, συνδυάζει την αυτονομία και την οριακότητα της διαζευγμένης γυναίκας τόσο στο Ιράν όσο και στην Ελλάδα. Η οικογένειά της την πίεζε να ξαναπαντρευτεί και να αφήσει το παιδί της στον άνδρα της. Δε μπορούσε εύκολα να βρει εργασία ή να νοικιάσει σπίτι. Οι συγγενείς και φίλες την απέφευγαν καθώς τη θεωρούσαν σεξουαλικά μη ελεγχόμενη και απειλή για τις οικογένειές τους. Στην Ελλάδα όπως είπε η ίδια έπεσε θύμα εκμετάλλευσης διακινητών. Θεωρεί ότι αν είχε σύζυγο, αυτό δε θα συνέβαινε. Με άλλα λόγια, ως χωρισμένη εξακολουθεί να βρίσκεται σε κατάσταση επισφαλούς οριακότητας. Στο δε καμπ, αυτή η κατάσταση επιβαρύνεται ακόμα περισσότερο, καθώς η ίδια αλλά και το παιδί της στοχοποιούνται από άλλες γυναίκες ή και οικογένειες. Τη θεωρούν απειλή για τις οικογένειές τους. *« Αν τους ζητήσω κάποια βοήθεια δεν είναι πρόθυμες. Αν ζητήσω λίγο ρύζι λένε ότι δεν έχουν. Αν το παιδί τους χτυπήσει το δικό μου δεν τολμάω να πω κάτι γιατί βγαίνει ο πατέρας, με βρίζει και με απειλεί. Οι υπεύθυνοι του καμπ δεν ασχολούνται και αν βγει μεγάλος καυγάς όλοι θα πάμε στο τμήμα, γιατί σου λένε φταίτε όλοι. Όμως αν μπαινοέβγαινα με έναν άνδρα και τον παρουσίαζα ως σύζυγό μου εδώ μέσα, τα πράγματα θα ήταν αλλιώς, τότε να δεις πώς θα μου μιλούσαν όλοι με ευγένεια»* έλεγε η Mahrū.

Η οριακή της κατάσταση συνδυάστηκε με την αυτονομία της ως χωρισμένη και έξω από τον έλεγχο ενός συζύγου ή της οικογένειας. Η Mahrū γνώρισε έναν Ιρανό, τον Αϊ, ο οποίος δεν είχε ακόμα νόμιμο καθεστώς. Τον έφερε στο δωμάτιό της στο καμπ για να μείνουν μαζί. Προσπαθούσε και εκείνος να βρει τρόπο να φύγει από την Ελλάδα. Στην τελευταία συνάντησή μας που έγινε μόλις η Mahrū είχε πάρει άσυλο, εκείνη μου είπε ότι είχαν γνωριστεί διαδικτυακά με την οικογένεια του Ιρανού φίλου της, είχαν

αρραβωνιαστεί και όταν θα έφταναν στον προορισμό τους θα παντρεύονταν. Όταν τη ρώτησα τι σκέφτεται να κάνει τώρα που πήρε άσυλο μου είπε:

« Θα φύγουμε γιατί τώρα που πήρα άσυλο θα μας ζητήσουν αργά ή γρήγορα να αφήσουμε το κόνεζ. Πήρα διαβατήριο αλλά για το διαβατήριο του γιου μου χρειάζεται πρώτα το χαρτί της επιμέλειας. Δεν έχω λεφτά για δικηγόρο ούτε χρόνο να περιμένω για την επιμέλεια. Λένε ότι λόγω του κορωνοϊού θα απαγορευτεί η κυκλοφορία. Οπότε πρέπει το συντομότερο να φύγουμε. Ο Αλί μου είπε ότι θα αναλάβει εκείνος τον Pedrām για να πάμε όλοι Αυστρία. Εγώ θα του δώσω μόνο τα έξοδα του δρόμου για το παιδί. Ξέρουν αυτός και οι φίλοι του έναν δρόμο από Maqdūnīe (Βόρεια Μακεδονία). Θα πάρουν τον γιο μου μαζί, θα περάσουν τα σύνορα με τα πόδια, από 'κει Σερβία, Κροατία, Σλοβενία και Αυστρία. Εγώ θα πάω με το δικό μου διαβατήριο αεροπορικά και θα τους βρω στην Αυστρία. Θα είναι και γι' αυτόν εύκολο γιατί όποιος τον ρωτήσει στον δρόμο θα πει ότι είναι ο πατέρας του Pedrām και θα του φέρονται καλύτερα. Όταν φτάσουν Αυστρία θα κάνουμε αίτηση ασύλου ξανά αλλά ως μία οικογένεια. Έτσι και ο Αλί παίρνει άσυλο εύκολα. Δεν είναι σαν τους μόνους άνδρες που τους απελαύνουν».

Σε αυτή την περίπτωση με τη δημιουργία του σχήματος της πυρηνικής οικογένειας η Maḥrū και ο σύντροφός της προσπαθούν να διευκολύνουν τη μετακίνησή τους. Από τη μία, η μόνη μητέρα βρίσκει τρόπο να μεταφέρει το παιδί της στη χώρα προορισμού με τη βοήθεια του αρραβωνιαστικού της (και όχι ενός διακινητή). Από την άλλη, το ζευγάρι θεωρεί ότι ο Αλί ως μέλος της οικογένειας θα μπορέσει να λάβει άσυλο στην Αυστρία πιο εύκολα παρά αν ήταν μόνος άνδρας εφόσον και στον νόμο ο σύντροφος θεωρείται μέλος της οικογένειας. Με άλλα λόγια, ο στόχος τους είναι μέσα από τη σύναψη αρραβώνα (με στόχο να παντρευτούν) και τον σχηματισμό μιας πυρηνικής οικογένειας αφενός να καταστήσουν δυνατή την κινητικότητά τους και αφετέρου να αυξήσουν τις πιθανότητές τους για απόκτηση καθεστώτος αναγνωρισμένου πρόσφυγα στην Αυστρία ως οικογένεια.

Όταν ο Αλί και ο Pedrām έφτασαν στη Βόρεια Μακεδονία, τοποθετήθηκαν από τις αρχές σε ένα καμπ. Μετά από μερικούς μήνες συνέβησαν σφοδρές διαμάχες ανάμεσα στο ζευγάρι λόγω του παιδιού. Ο Αλί αποφάσισε να προχωρήσει χωρίς τον Pedrām και χωρίς να επιστρέψει τα χρήματα στη Maḥrū. Η ίδια ήταν σε κακή ψυχολογική κατάσταση όσο ο γιος της βρισκόταν μόνος του και μακριά της. Κατάφερε να ταξιδέψει μετά από μερικούς

μήνες στην Αυστρία, να κάνει ξανά αίτηση ασύλου και να ζητήσει οικογενειακή επανένωση με τον γιο της.

Οι πρακτικές της συγγένειας που χρησιμοποιούν οι γυναίκες για να μετακινηθούν όπως η σύναψη γάμου ή συντροφικής σχέσης δεν οδηγούν πάντα στο επιθυμητό αποτέλεσμα αλλά αναδεικνύουν τις σκοτεινές πλευρές της συγγένειας.

4.2.10 Διαφορά στο μοντέλο που επιβάλλει ο νόμος στην πολυγαμία. Όπως αναφέρει η Τουντασάκη, βασισμένη στους Howell και Imoh, οι δυτικές ηθικές αξίες και κανονιστικές πρακτικές που αφορούν την οικογενειακή οργάνωση, ως «καλές και σωστές», επιδιώκεται να επιβληθούν σε όλο τον κόσμο και να αποκτήσουν οικουμενική ισχύ δημιουργώντας ένα ενιαίο ηθικό σύμπαν ενώ ταυτόχρονα ο εξουσιαστικός έλεγχος παραμένει υπό το πειθαρχικό βλέμμα των δυτικών θεσμών (Τουντασάκη 2022). Η απόρριψη της αναγνώρισης των περιπτώσεων πολυγαμίας και της οικογενειακής επανένωσης στις ίδιες περιπτώσεις αποτελεί επίσης παράδειγμα της επιδίωξης των Ευρωπαϊκών χωρών για την οικουμενοποίηση των δυτικών ηθικών αξιών. Ήδη από τη Μεσαιωνική εποχή η πολυγαμία θεωρούνταν από τη Χριστιανική θρησκεία «ανήθικη» πράξη (Stybnarova 2020). Σύμφωνα με την Nicole Stybnarova (2020), το επιχείρημα πίσω από την απόρριψη της αναγνώρισης της πολυγαμίας στις περιπτώσεις της οικογενειακής επανένωσης αντικατοπτρίζει τη γενική δυτική τάση του εικοστού αιώνα, όπου η σημασία των χριστιανικών αξιών έχει μετριαστεί από την άνοδο της σημασίας των κοσμικών και ανθρωπιστικών αξιών. Ο σεβασμός στα ανθρώπινα δικαιώματα και ειδικά στα δικαιώματα των γυναικών αλλά και η προστασία της έμφυλης ισότητας είναι οι λόγοι της απαγόρευσης της πολυγαμίας στα δυτικά κράτη όπως σημειώνει η ίδια ερευνήτρια (σ. 109-110). Σε αυτή τη βάση αλλά και για να διατηρηθεί η εγχώρια δημόσια τάξη τα αιτήματα οικογενειακής επανένωσης πολυγαμικών οικογενειών απορρίπτονται (ό.π.).

Στον Ελαιώνα συνομίλησα με μία σύζυγο αφγανικής πολυγαμικής οικογένειας. Η Hastī είναι η δεύτερη σύζυγος του άνδρα της, έχει έναν γιο και είναι έγκυος στο δεύτερο παιδί:

«...είπαν στον άνδρα μου ότι απαγορεύεται να μας έχει και τις δύο, είναι πρόβλημα, και πρέπει να επιλέξει μία από μας. Επέλεξε τη Sorayā. Εκείνη είναι η πρώτη του γυναίκα. Ο άνδρας μου μού λέει να μην το σκέφτομαι, δε σημαίνει ότι η Sorayā είναι η καλύτερη.

Απλώς το πιστοποιητικό γάμου (nekāhḥnāmē) τους ήταν μαζί του. Χάσαμε τα χαρτιά από τον γάμο μου στη θάλασσα...Ο άνδρας μου λέει ότι όσο ζει δεν πρόκειται να αφήσει καμία μας. Τα παιδιά μου και τα παιδιά της Sorayā είναι όλα δικά του παιδιά, είναι το αίμα του».

Ο ορισμός της οικογένειας στον ευρωπαϊκό νόμο ως ένα μονογαμικό ζευγάρι και τα παιδιά του καθιστά τη δεύτερη γυναίκα του εξωσυζυγική σχέση και τα παιδιά από τον γάμο με τη Hastī εξώγαμα τέκνα. Καθώς μόνο ο ένας γάμος είναι αναγνωρισμένος, η πρώτη σύζυγος (Sorayā) έφυγε μόνη της από την Ελλάδα στη Γερμανία και κατέθεσε αίτηση οικογενειακής επανένωσης με τον σύζυγο και τα δικά της παιδιά. Λέει η συνομιλήτριά μου:

« Αν φύγει ο άνδρας μου από την Ελλάδα με τα παιδιά της Sorayā, εγώ θα μείνω εδώ μόνη και απροστάτευτη. Τσακώνομαι με τον άνδρα μου γιατί δε με στέλνει και εμένα στη Γερμανία. Αν σηκωθεί και φύγει και με αφήσει...;! Δε μ'ενδιαφέρουν τα παιδιά της άλλης. Ας μην την έστειλε ώστε να ήταν εδώ να φρόντιζε τα δικά της παιδιά. Ή θα με στείλει και εμένα ή θα φροντίζω μόνο το δικό μου παιδί».

Αν και εφόσον ο σύζυγός της καταφέρει να πάει στη Γερμανία μέσα από τις διαδικασίες της οικογενειακής επανένωσης με τη Sorayā, δε θα μπορέσει να ζητήσει στην συνέχεια οικογενειακή επανένωση και με την Hastī και τον γιο του από αυτό τον γάμο. Ενώ ο σύζυγός της και η Sorayā έχουν υπόθεση οικογενειακής επανένωσης, η Hastī και ο γιος της, ως μονογονεϊκή αυτόνομη οικογένεια δεν έχουν άλλη επιλογή παρά να ζητήσουν άσυλο στην Ελλάδα. Σε αυτή την περίπτωση, αν και ο Ευρωπαϊκός νόμος έχει επιβάλει τη μορφή της πυρηνικής οικογένειας, έχει ταυτόχρονα δημιουργήσει μία μονογονεϊκή οικογένεια, μόνη έγκυο μητέρα με ένα παιδί. Αυτές οι συνθήκες δημιουργούν εντάσεις στο εσωτερικό της οικογένειας και κυρίως ανησυχίες για τη Hastī .

Τελικά, η Hastī κατάφερε να πείσει τον άνδρα της να τη στείλει μαζί με τον γιο τους στη Γερμανία παράτυπα, ενώ ο ίδιος με τα παιδιά της Sorayā έμειναν στον Ελαιώνα. Στη Γερμανία, η Hastī έλαβε άσυλο πιο γρήγορα από τη Sorayā ως ευάλωτη καθώς διένυε τον όγδοο μήνα της εγκυμοσύνης της. Φυσικά, δε μπορούσε να καταθέσει αίτημα οικογενειακής επανένωσης με τον σύζυγό της, καθώς ο γάμος τους δεν αναγνωρίζεται. Επομένως, θα παραμείνει στη Γερμανία ως μονογονεϊκή οικογένεια, μητέρα χωρίς σύζυγο με δύο παιδιά.

Στην συνέχεια, η Sorayā έλαβε θετική απάντηση στο αίτημα ασύλου της στη Γερμανία. Το αίτημα οικογενειακής επανένωσης καθυστέρησε δύο χρόνια και τελικά έλαβε αρνητική απάντηση. Και σε αυτή την περίπτωση, ο σύζυγος της Hastī και της Sorayā έκανε στην Ελλάδα αίτηση ασύλου, το οποίο και έλαβε το 2020. Λίγους μήνες αργότερα και μετά από πέντε χρόνια παραμονής στην Ελλάδα, έφυγε κι αυτός μαζί με τα παιδιά τους από τους δύο γάμους στο εξωτερικό.

5. Επίλογος

Οι στερεοτυπικές αντιλήψεις που επικεντρώνονται αποκλειστικά στην εικόνα της πατριαρχικής αφγανικής ή και ιρανικής οικογένειας επισκιάζουν κάθε άλλη μορφή ανάγνωσης της οικογένειας, της συγγένειας και των έμφυλων σχέσεων στις δύο χώρες. Τόσο στο Αφγανιστάν όσο και στο Ιράν, οι διχοτομικές έμφυλες ιεραρχήσεις στην οικογένεια φυσικοποιήθηκαν μέσα από συγκεκριμένες αλλά πολυσύνθετες ιδεολογικές, πολιτικές, πολιτισμικές και κοινωνικές συνθήκες και πρακτικές. Είναι επίσης γεγονός ότι σε συγκεκριμένες ερμηνείες του Κορανίου, οι οποίες παράγονται και αναπαράγονται διαχρονικά, το έμφυλο *zāt/fītrah/fetrat* (φύση/προδιάθεση) κατασκευάζεται ως φυσική-θεόσταλη και ως εκ τούτου αμετάβλητη προδιάθεση, στη βάση της οποίας νομιμοποιούνται, έως και σήμερα, οι έμφυλες ανισότητες.

Στη μετάβαση από τον 19^ο στον 20^ο αιώνα και με τη συγκρότηση των σύγχρονων εθνικών κρατών στο Αφγανιστάν και το Ιράν η οικογένεια, η μητρότητα και ευρύτερα οι έμφυλες σχέσεις εντάχθηκαν στη σφαίρα του εθνικού κράτους. Ενώ πριν την περίοδο αυτή η οικογένεια αποτελούνταν από όλη την οικιακή ομάδα, και μάλιστα σε διευρυμένη μορφή και όχι αποκλειστικά από όσες/ους είχαν σχέσεις αίματος, στη νεότερη εποχή η μορφή που δύναται να λάβει η ομάδα του οίκου αλλάζει. Το δυτικό μοντέλο της πυρηνικής οικογένειας προωθείται από τα δύο εθνικά κράτη του Αφγανιστάν και του Ιράν με στόχο την κατάργηση της φυλετικής φεουδαρχίας και συνακόλουθα την παραγνώριση της αφοσίωσης στη φυλή και την εκτεταμένη οικογένεια.

Στις εθνικιστικές αντιλήψεις στις δύο χώρες, η μητέρα δεν αποτελεί πια μέρος του οικιακού χώρου όπως συνέβαινε πριν, αλλά αναλαμβάνει τη διαχείριση του οικιακού χώρου. Αυτός ο ρόλος ανήκε παραδοσιακά στον πατέρα, ο οποίος όμως επωμίζεται πια νέες αρμοδιότητες. Εκείνος, ως πολίτης, κατέχει νέα κοινωνική και πολιτική θέση, ενώ το «πεπρωμένο» εξακολουθεί να προσδιορίζει την κύρια αρμοδιότητα της γυναίκας και να την περιορίζει στον βιολογικά αναπαραγωγικό της ρόλο. Η θέση της μητέρας μετατοπίζεται στη διαχείριση του οίκου και την ευθύνη για τη σωματική και πνευματική ανατροφή και υγεία των μελλοντικών πολιτών. Αυτός ο νέος ρόλος της μητέρας συναρθρώνεται, ωστόσο, με την παλαιότερη αντίληψη ότι κατά το εμβρυακό και βρεφικό στάδιο και μέσω του θηλασμού, μεταβιβάζονται στο παιδί τόσο οι ιδιότητες όσο και ο

χαρακτήρας της μητέρας. Για την επίτευξη της παραγωγής του σύγχρονου έθνους, η ίδια η μητέρα-παιδαγωγός θα πρέπει να πειθαρχηθεί, να μορφωθεί και να γνωρίζει τους κανόνες της υγιεινής και της καλής διατροφής. Η ικανότητα μίας μορφωμένης μητέρας να διαχειρίζεται τα ζητήματα του οικιακού χώρου με επιστημονικό τρόπο, η καθαριότητα, η καλή σχέση με τον σύζυγο, η φροντίδα και η επιτυχία των παιδιών στη μόρφωση αναδύονται ως χαρακτηριστικά της καλής μητέρας τα οποία μεταβιβάζονται από εκείνη στα παιδιά της. Οι γυναίκες, ως μητέρες και σύζυγοι, φέρουν πλέον σημαντική και βαρύνουσα ευθύνη για την ηθική κατάσταση της κοινωνίας. Ο ρόλος τους επιβαρύνεται περαιτέρω με το ασύμμετρο καθήκον του να μην είναι «οπισθοδρομικές» και «παραδοσιακές» αλλά «μοντέρνες» και ταυτόχρονα να είναι «σεμνές» και να μην προδίδουν την εθνική ή την ισλαμική κουλτούρα (Najmabadi 1991, σ. 70).

Κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα και μέχρι σήμερα, στις δύο χώρες επιβλήθηκαν πολιτικές προσανατολισμένες στις διαφορετικές ιδεολογίες του εθνικισμού, του κοσμικού ή και του θρησκευτικού κράτους. Οι μεταρρυθμίσεις στο οικογενειακό δίκαιο, καθώς και η διαμόρφωση του ρόλου της μητέρας σε κάθε ιδεολογία, στοχεύουν, ρητά ή υπόρρητα στην ισχυροποίηση του ίδιου του κράτους. Ο βαθμός αποξένωσης της κοινωνίας από το κράτος, η αλληλεπίδραση ανάμεσα στην πατριαρχία, τις κοινωνικές και θρησκευτικές νόρμες, την οικονομία και την κοινωνική τάξη καθορίζουν κάθε φορά την επίδραση των κρατικών αλλαγών στην κοινωνία. Οι κρατικές πολιτικές σε σχέση με την οικογένεια, τον γάμο, τους ρόλους της γυναίκας και ειδικότερα της μητέρας δεν περιλαμβάνουν τα εντόπια νοήματα, τις σημασίες και τις αξίες πίσω από τις πρακτικές των οικογενειών. Οι πολιτικές αυτές ήταν και είναι προς όφελος μίας μειοψηφίας των αστικών κέντρων. Παρόλα αυτά, επηρεάζουν δραστικά τις φιλοδοξίες και τις προσδοκίες πολλών οικογενειών, ενώ μεταβάλλουν τους ρόλους και τις ζωές των γυναικών.

Η οικογένεια και η μητρότητα εξακολουθούν να είναι σημαντικά ζητήματα για το κράτος και την κοινωνία στις δύο χώρες. Υπό το θεοκρατικό καθεστώς του Ιράν, το γυναικείο ζήτημα είναι ένα από τα πεδία διατύπωσης αντιιμπεριαλιστικών θέσεων. Ωστόσο, οι πολιτικές που επιβάλλονται υπό αυτή την ιδεολογία αντικρούονται από τα κινήματα των γυναικών και μεταβάλλονται σε σημαντικό βαθμό υπό αυτές τις πιέσεις. Σε αυτό παίζει ρόλο και η κοινωνικοοικονομική ανάπτυξη που διαμόρφωσε μία μεγάλη σε πληθυσμό μεσαία τάξη, καθώς και ο αυξημένος αριθμός μορφωμένων γυναικών και η

ανάδυση μίας δυναμικής κοινωνίας πολιτών. Συνεπώς, η νέα συνθήκη που διαμορφώθηκε κατέδειξε εμφατικά ότι ο γάμος, η τεκνοποίηση και η οικογένεια δε μπορούν να είναι τα μοναδικά «πεπρωμένα» των γυναικών, ούτε και η μοναδική λύση για όλα τα δεινά της κοινωνίας, όπως κατά κανόνα διατείνεται το ισλαμικό κράτος.

Στο Αφγανιστάν η συγκρότηση ενός εθνικού κράτους και η οικονομική ανάπτυξη παρέμειναν ανολοκλήρωτες λόγω πολέμων διαρκείας. Η μεσαία τάξη και ο γυναικείος μορφωμένος πληθυσμός παραμένουν μικρά σε μέγεθος σε σύγκριση με το Ιράν. Η θέσπιση νέου συντάγματος και εκλογικού συστήματος κατά την περίοδο της παρουσίας των αμερικανικών δυνάμεων και των συμμάχων τους (2001-2021) δεν κατάφεραν να εγγυηθούν την ίση συμμετοχή των γυναικών ως πολιτών. Για όλους αυτούς τους λόγους, αν και τα ζητήματα της οικογένειας, της μητρότητας και των έμφυλων ρόλων έχουν θεσμική κατοχύρωση, δεν υπάρχει μαζική αποδοχή εκ μέρους των κοινωνικών υποκειμένων.

Η συγγένεια στο Αφγανιστάν και στο Ιράν, σύμφωνα με τους κυρίαρχους πατριαρχικούς λόγους της θρησκείας και του κράτους αλλά και όπως αυτοί αντανακλώνται και αποτυπώνονται στους νόμους των δύο κρατών, δίνει έμφαση στην κυριαρχία των ανδρών και την πατρογραμμική καταγωγή. Αυτό σημαίνει ότι σε καίρια ζητήματα, όπως στο δικαίωμα στην επιμέλεια των παιδιών μετά το διαζύγιο, τη νομική εκπροσώπηση των ανήλικων παιδιών, τη μεταβίβαση του ονόματος, της θρησκείας, της εθνικότητας και της κληρονομιάς, δίνεται προτεραιότητα στη γραμμή του πατέρα.

Όπως αναφέρει ο Bourdieu ([1980] 2006), αυτό που οι πληροφορητές παρουσιάζουν ως «τον κανόνα» και ως «τη γλώσσα της γραμματικής», μία «επίσημη» δηλαδή αφήγηση για το πώς θα πρέπει να είναι τα πράγματα ώστε να είναι ηθικά και δίκαια δεν είναι παρά η εξαίρεση, μία φτιαγμένη εικόνα της πρακτικής για τον «τυπολάτρη» ανθρωπολόγο (σ. 283). «*Το παιδί είναι σπόρος του άνδρα και η γυναίκα είναι η γη...*», «*Η γυναίκα πάει με άσπρο ρούχο στο σπίτι του άνδρα (το νυφικό) και βγαίνει με kafan (σάβανο)...*»¹⁶⁰ και άλλα παραδείγματα που επιβεβαιώνουν τις κανονιστικές νόρμες.

Στην πράξη, όμως, πολλά πράγματα ανατρέπονται. Ήδη πριν την άφιξη των συνομιλητριών μου στην Ελλάδα και όσο εκείνες βρίσκονταν ακόμα στο Αφγανιστάν ή στο Ιράν, στο επίπεδο της «πρακτικής» ή «ανεπίσημης» συγγένειας (Bourdieu [1980]

¹⁶⁰ Αυτό σημαίνει ότι η γυναίκα χωρίζει τον άνδρα της μόνο όταν πεθάνει.

2006), δεν ίσχυε πάντα το στερεοτυπικό μοντέλο της πατρογραμμικότητας. Καταρχάς, ανάμεσα στις συνομιλήτριές μου υπήρχαν αρκετές διαζευγμένες γυναίκες, γεγονός που αναδεικνύει ότι δε φεύγουν και όλες οι γυναίκες με *kafan* (σάβανο) από το σπίτι του συζύγου τους παρά τις κοινωνικές επιπτώσεις και τον στιγματισμό των γυναικών από το διαζύγιο. Επιπρόσθετα, οι πατροπλευρικοί συγγενείς ενεργοποιούνται περιστασιακά και μόνο σε συγκεκριμένες περιπτώσεις όπως είναι το διαζύγιο ή ο θάνατος ενός άνδρα-συζύγου με στόχο τη διατήρηση της τιμής της πατροπλευρικής γραμμής αλλά και τη διατήρηση της περιουσίας και των απογόνων του θανόντος άνδρα εντός της γραμμής του. Η περιστασιακή («συμφεροντολογική» όπως λένε οι συνομιλήτριές μου) ενεργοποίηση των συγγενών από τη μεριά του πατέρα οδηγεί, στα παραδείγματά μου, στην αποδυνάμωση ακόμα και τη διακοπή των σχέσεων με τους πατροπλευρικούς συγγενείς.

Οι συνομιλήτριές μου νοηματοδοτούν και καλλιεργούν τις σχέσεις συγγένειας μέσα από ποικίλες διεργασίες και περίπλοκες έννοιες, έννοιες οι οποίες υποσκάπτουν την ανδρική κυριαρχία αλλά και γενικότερα την αιματοσυγγένεια ως αμετάβλητες σχέσεις. Επικαλούνται τις λειτουργίες της συγγένειας, όπως την αλληλεγγύη, την αλληλοβοήθεια, την αμοιβαιότητα, μέσω μιας σειράς από έννοιες και κοινωνικές πρακτικές όπως το *safā o samīmīat* (αγνότητα και αμοιβαία εγκαρδιότητα), το *raft o āmad* (πήγαινε-έλα), τις *dīd o bazdīd* (αμοιβαίες επισκέψεις), το *κάθισμα γύρω από το sofré* (το ύφασμα γύρω από το οποίο τρώνε) και την *από κοινού κατανάλωση φαγητού*, το *nūn o namak* (ψωμί και αλάτι), τους *ahvālporsī* (χαιρετισμούς) και το *dard e del* (συμπάσχειν), ωθώντας στο παρασκήνιο τις σχέσεις αίματος και την πατρογραμμική συγγένεια. Επιπρόσθετα, με την έμφαση στη γυναικεία κοινωνικότητα μέσα από την *ham-del-ī* (ενσυναίσθηση) και το *ham-fekrī* (μοίρασμα/ανταλλαγή σκέψεων) επιφέρουν ρήγμα στον κανόνα που επιβάλλει την εξάρτηση και την υποτέλειά τους στους άνδρες. Υπό αυτούς τους όρους, δεν θα ήταν παράτολμο να περιγράψουμε αυτές τις διατυπώσεις ως ασυνέχειες ή και ρωγμές στις εκφάνσεις της πατρογραμμικότητας όσο ακόμα οι συνομιλήτριές μου ζούσαν στο Αφγανιστάν ή στο Ιράν. Τελικά, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η πατρογραμμικότητα έχει πρακτικά ατονήσει.

Επιπλέον, από τα δεδομένα της έρευνάς μου φάνηκε ότι η μητρότητα κατασκευάζεται πέραν των βιολογικών (με τη δυτική έννοια) σχέσεων και με υβριδικούς τρόπους. Αντίθετα με την γονεϊκότητα, η οποία στους κυρίαρχους λόγους θεωρείται

αμετάβλητη και κατοχυρωμένη στη βάση του βιολογικού ντετερμινισμού, η μητρότητα για τα συνομιλήτριές μου χρειάζεται συνεχή κόπο, αδιάλειπτη και λεπτομερή εργασία σε διαδικασίες που ξεκινούν ήδη από την κυοφορία και συνεχίζονται με τον πόνο του τοκετού, τον θηλασμό, τη διατροφή, την ανατροφή, τη διαπαιδαγώγηση και τη φροντίδα των παιδιών, την αγάπη και την αυτοθυσία. Πρόκειται για μία σειρά από επιτελεστικές πρακτικές που καθιστούν τελικά το παιδί μέρος της ύπαρξης της μητέρας και συνεπώς τη σχέση της με τα τέκνα τόσο σημαντική όσο αυτή με τον πατέρα (αν όχι σημαντικότερη).

Ειδικότερα, οι πιστές στον Θεό (*bā īmān*) Αφγανές γυναίκες, οι οποίες τηρούν τις διαταγές του όπως ακριβώς αναφέρονται στο Κοράνι και γι' αυτό θεωρούν τους εαυτούς τους ευσεβείς, συγκροτούν τη μητρότητα ως πνευματική και ηθικοθρησκευτική συγγένεια με τα τέκνα και όχι ως βιολογική. Αντλούν από τον πνευματικό, αγνό και εσωτερικό κόσμο (*donyāye bāten/darūnī/ma'navī*) του ανθρώπου ένα στοιχείο, το *zāt*, που αποτελεί τη θεόσταλη ουσία, φύση και προδιάθεση που ενυπάρχει σε όλους τους ανθρώπους ήδη από τη γέννησή τους. Το *zāt* είναι η πηγή των πιο ουσιαστικών και των κυριότερων έμφυτων, εκ γενετής αλλά και δυνητικών χαρακτηριστικών και ιδιοτήτων (*khosūsīyāt e zātī*) του ανθρώπου που μεταβιβάζονται από τους προγόνους. Αν και καθορισμένο από τον Θεό και άρα αμετάβλητο, το *zāt* δεν καθορίζει ντετερμινιστικά τη ζωή του ανθρώπου. Οι πράξεις των προγόνων καθώς και η αλληλεπίδραση με τον εξωτερικό, υλικό και διεφθαρμένο κόσμο (*donyāye zāher/bīrūn/māddī*) απειλούν τον εσωτερικό και αγνό κόσμο (*donyāye bāten/darūnī/ma'navī*) του ανθρώπου αλλά και μπορούν να επηρεάζουν την ποιότητα του *zāt*. Ωστόσο, υπάρχει και η ανθρώπινη λογική που μπορεί να καθοδηγεί τις επιλογές και τη δράση του ανθρώπου με τρόπο που να τιθασεύει έναν κακό *zāt* ή να προστατεύει και να ενδυναμώνει έναν καλό *zāt*.

Το *zāt* είναι προϊόν των αντικειμενικών θρησκευτικών δομών, των αντιλήψεων και των πρακτικών βιωμάτων τους στο Αφγανιστάν και στο Ιράν όπως αυτά σφυρηλατήθηκαν και σχηματίστηκαν κατά τη διάρκεια των αιώνων αλλά και όπως μεταβιβάστηκαν από τους προγόνους τους και όπως πρόκειται και αυτές με τη σειρά τους να μεταβιβάσουν στα παιδιά τους. Συνεπώς, η έννοια του *zāt* φαίνεται να είναι πολύ κοντά στην έννοια του *habitus*/έξης/προδιάθεσης του Bourdieu ([1980] 2006), καθώς συνδέει την έννοια της δομής με τη δράση.

Οι ευσεβείς Αφγανές μητέρες θεωρούν ότι το *zāt* και οι αμετάβλητες έμφυτες ιδιότητες (*khosūsīyāt e zātī*) μεταβιβάζονται αποκλειστικά κατά μήκος της μητρικής γραμμής. Θεωρούν ότι οι δικές τους έμφυτες ιδιότητες μεταβιβάζονται στα παιδιά τους στην περίοδο της εγκυμοσύνης αλλά και μέσα από το μητρικό γάλα. Μέσα από θρησκευτικές και ηθικές πρακτικές εξαγνισμού του εσωτερικού και πνευματικού τους κόσμου, τη χρήση της λογικής (*'aql*) στον αυτοέλεγχο απέναντι στις απειλητικές ηδονές του διεφθαρμένου εξωτερικού κόσμου, ελέγχουν την ποιότητα του *zāt* που πρόκειται να μεταβιβάσουν στα παιδιά τους. Ταυτόχρονα, θεωρούν ότι είναι δική τους ευθύνη να καλλιεργήσουν στα παιδιά τους το καλό *zāt* ή να περιορίσουν το κακό *zāt* με τη σωστή ανατροφή και διαπαιδαγώγηση. Ωστόσο, η διαδικασία αυτή εμποδίζεται καθώς οι μητέρες νιώθουν ότι ο εγκλεισμός τους στο καμπ τις κονιορτοποιεί, τις εκμηδενίζει και έτσι τους αφαιρεί την ικανότητα να ελέγχουν την επιρροή του «διεφθαρμένου» εξωτερικού κόσμου του καμπ, μία επιρροή που διαβρώνει την εσωτερική αγνότητα των παιδιών τους.

Υπό αυτούς τους όρους, οι μητέρες, σε αντίθεση με τους κυρίαρχους ανδρικούς λόγους, ταυτίζονται με τη σφαίρα του πνευματικού, της ηθικής και της λογικής. Από την άλλη πλευρά, οι πατέρες είναι για εκείνες απλώς άνδρες σε μια ζώδη φύση που περιορίζει τον ρόλο τους στο να φυτεύουν «τον σπόρο» τους. Για αυτές, το πνευματικό, το ηθικό και η λογική είναι ανώτερα από τη φύση. Πρόκειται για μία αποβιολογικοποιημένη-αποφυσικοποιημένη μητρότητα με την έννοια της απομάκρυνσης από σχέσεις αμιγώς μέσω βιολογικών ουσιών και από τις ζώδεις σχέσεις που υπάρχουν στη φύση. Συνεπώς, τα εθνογραφικά μου δεδομένα αναδεικνύουν ότι η μητρότητα/το πνευματικό/το θηλυκό/η ανατροφή/η λογική διακρίνονται από την πατρότητα/τη φύση/το αρσενικό/το ουσιακό (σπόρος).

Καθώς η λέξη *zāt* είναι κοινός τόπος στην καθημερινή αλληλεπίδραση των ανθρώπων και σε διαφορετικά πλαίσια, δεν είχα ποτέ προσέξει τις σημασίες που αυτή μπορεί να λάβει στο πεδίο της συγγένειας. Γι' αυτό, το ερώτημα είναι αν η συγκρότηση της πνευματικής συγγένειας δια των γυναικών μέσα από την έννοια του *zāt* είναι ένας τρόπος να διαπραγματεύονται τις σχέσεις τους μόνο όταν βρίσκονται στην Ελλάδα και ειδικά στον επισφαλή χώρο του καμπ ή αυτό θα συνέβαινε εξίσου στο Αφγανιστάν ή το Ιράν. Τα δεδομένα της έρευνάς μου δεν αρκούν για να υποστηρίξω μία τέτοια θεώρηση, ωστόσο το ερώτημα παραμένει ως μία μελλοντική υπόθεση εργασίας.

Τα δεδομένα μου αναδεικνύουν ότι η γονεϊκότητα, η οικογενειακότητα και οι έμφυλες σχέσεις αλλάζουν ακόμα περισσότερο όταν οι Αφγανές και Ιρανές συνομιλήτριές μου έρχονται με τις οικογένειές τους στην Ελλάδα ως αιτούσες άσυλο και εγκλωβίζονται στον Ελαιώνα. Η ζωή στο καμπ επηρεάζει άμεσα τις αποφάσεις τους σχετικά με τις στρατηγικές τους ως οικογένειες αιτούντων άσυλο.

Ο Ελαιώνας είναι ο χώρος όπου περιμένουν για να λάβουν απάντηση στα αιτήματά τους για το άσυλο και την οικογενειακή επανένωση. Επιπλέον, είναι ο χώρος όπου βιώνουν καθημερινά και με πολλαπλούς τρόπους εμπόδια που θέτουν υπαρξιακά διλήμματα, στις προσπάθειές τους να ανασυγκροτήσουν το νόημα αλλά και τον έλεγχο πάνω στη ζωή αλλά και τον χώρο όπου βρίσκονται. Για τις συνομιλήτριές μου το σπίτι δεν είναι μόνο ένα καταφύγιο για να μη βρεθούν στον δρόμο, όπως οι αρχές του καμπ υπογραμμίζουν καθημερινά και εμμονικά στους κατοίκους. Αποτελείται επίσης και από πρόσωπα, οικογενειακά και συγγενικά μέλη και όχι μόνο, με τα οποία μπορούν εντός αυτού του χώρου να συγκροτούν οικείες, στενές και «ζεστές» σχέσεις που συνεπάγονται και μία κατανόηση του χώρου ως ζεστού και οικείου. Αντίθετα, οι φορείς της ανθρωπιστικής βοήθειας υπογραμμίζουν και υπενθυμίζουν με τους λόγους και τις πρακτικές τους το αντίθετο, δηλαδή, την προσωρινότητα και το μη-ανήκειν στον χώρο αυτό: *«Το κόνεξ δεν είναι το σπίτι σας, εμείς αποφασίζουμε εδώ»*. Έτσι, τα ζητήματα των συνομιλητριών μου και των οικογενειών τους αντιμετωπίζονται από τις ανθρωπιστικές οργανώσεις και τους κρατικούς φορείς του Ελαιώνα απλώς ως υλικοτεχνικά ζητήματα για την επίλυση των οποίων μάλιστα πρέπει πάντα να περιμένουν σε ουρές, να απαντούν κατ'επανάληψη τις ίδιες ερωτήσεις, να ανακαλούν τραυματικές αναμνήσεις και δύσκολες ιστορίες που προσπαθούν να ξεχάσουν. Σε αυτά τα πλαίσια, οι συνομιλήτριές μου αισθάνονται ότι το καμπ, οι οργανώσεις αλλά και γενικότερα η Ελλάδα δεν τους προσφέρουν «τίποτα». Το καμπ τους κάνει να βιώνουν πιο έντονα την οριακότητά τους αλλά και κύκλους όπου βρίσκονται επανειλημμένα στο σημείο μηδέν, κύκλους του μη-γίγνεσθαι, τον αέναο κύκλο της αναμονής όπου λεηλατείται χρόνος από τις ζωές τους. Λεηλατείται χρόνος από την αντάμωση με τα παιδιά, τους συζύγους ή και άλλα συγγενικά μέλη τους που είναι σε άλλες χώρες, χρόνος από τη μόρφωση των παιδιών τους, χρόνος που θα τους έδινε το δικαίωμα στην πολιτειότητα.

Ωστόσο, τόσο αυτές όσο και οι οικογένειές τους δεν παραμένουν παθητικές απέναντι σε αυτή τη λεηλασία και την απειλή εκμηδενισμού. Αναζητούν τρόπους να φύγουν το συντομότερο από αυτό τον κύκλο και να αποκτήσουν πρόσβαση στην κινητικότητα.

Οι οικογένειες έχουν επίγνωση ότι ο μόνος τρόπος νόμιμης μετανάστευσης στη σύγχρονη εποχή (και εφόσον δεν ανήκουν σε προνομιούχες κατηγορίες ανθρώπων) είναι μέσα από την αίτηση ασύλου και την οικογενειακή επανένωση, που κατά τη διάρκεια της έρευνας εφαρμοζόταν σύμφωνα με τον Κανονισμό του Δουβλίνου III. Βάσει του κανονισμού αυτού, οι αιτήσεις ασύλου μίας οικογένειας της οποίας τα μέλη έχουν διασκορπιστεί σε διάφορα κράτη της ΕΕ, θα εξεταστούν από κοινού σε μία μόνο χώρα μέλος της ΕΕ με στόχο να διατηρηθεί η συνοχή της οικογένειας. Η βάση για την οικογενειακή επανένωση των υπηκόων μη Ευρωπαϊκών κρατών οι οποίοι διαμένουν νόμιμα σε ένα κράτος είναι η αναγνώριση του δικαιώματος του ανθρώπου στην οικογενειακή ζωή σύμφωνα με την Ευρωπαϊκή Σύμβαση Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (ΕΣΔΑ). Ωστόσο, πρόκειται για μεροληπτική εφαρμογή του δικαιώματος στην οικογένεια και όχι όπως αυτό καθορίζεται από την ΕΣΔΑ ως ένα «φυσικό» και οικουμενικό ανθρώπινο δικαίωμα. Η οικογενειακή επανένωση, στην περίπτωση των αιτούντων άσυλο δεν αποτελεί «φυσικό» δικαίωμα πριν εκείνοι αναγνωριστούν ως δικαιούχοι διεθνούς προστασίας και αποκτήσουν νόμιμο καθεστώς. Με άλλα λόγια, οι αιτούντες άσυλο θα πρέπει να αποκτήσουν πρώτα το νομικό δικαίωμα στο να έχουν το «φυσικό» δικαίωμα στην οικογενειακή ζωή. Στην περίπτωση των αιτούντων άσυλο, δηλαδή, η φυσικότητα του ανθρώπινου δικαιώματος στην οικογενειακή ζωή δεν αναγνωρίζεται. Προϋποθέτει τη νομιμοποιητική διαδικασία ασύλου και την αναγνώρισή τους από το κράτος ως δικαιούχους διεθνούς προστασίας. Ο νόμος, με άλλα λόγια, προέχει της φύσης σε αυτή την περίπτωση.

Ο Ευρωπαϊκός Κανονισμός του Δουβλίνου III ενσωματώνει τους δυτικοκεντρικούς ορισμούς της συγγενειακότητας, της οικογενειακότητας, της γονεϊκότητας, του συμφέροντος του παιδιού και της παιδικής ηλικίας. Αγνοεί όμως και αποκλείει κάθε άλλη εννοιολόγηση των κατηγοριών αυτών και κάθε διαφορετική πρακτική πειθαρχώντας τον πληθυσμό στα δυτικά πρότυπα και διακυβερνώντας τον σε παγκόσμια κλίμακα.

Για τις συνομιλήτριές μου η οικογενειακή ζωή λογιζόταν ως η από κοινού συμβίωση στον ίδιο οικιακό χώρο των γονέων με τα ανήλικα και άγαμα ενήλικα παιδιά τους αλλά και πολλές φορές και με προγόνους, άλλους αιματοσυγγενείς ή και *mahārem*¹⁶¹ συγγενείς. Ωστόσο και προκειμένου να ανατρέψουν τη ληλασία του χρόνου τους, οι οικογένειες αναγκάζονται να προβαίνουν σε παράτυπες και επικίνδυνες μετακινήσεις βασιζόμενες στα συγγενικά μέλη τους και κινούμενες στα περιθώρια του Κανονισμού του Δουβλίνου III. Όταν αποφασίζουν να μεταναστεύσουν, συχνά διασπώνται ώστε να μπορούν να εκμεταλλευτούν τα έστω και ασφυκτικά περιθώρια που τους αφήνει ο νόμος για κινητικότητα και απόκτηση νόμιμου καθεστώτος σε χώρες που μπορούν να φαντάζουν ένα μέλλον.

Η Ελλάδα μη μπορώντας να τους βοηθήσει να «ορθοποδήσουν» δεν είναι μία τέτοια χώρα. Έτσι οι συνομιλήτριές μου και οι οικογένειές τους αποφασίζουν να στείλουν κάποιο μέλος της οικογένειάς τους σε μία βορειότερη χώρα της Ευρώπης για να ζητήσουν στη συνέχεια οικογενειακή επανένωση μαζί του. Υπό αυτούς τους όρους, οι συνομιλήτριές μου και οι οικογένειές τους περιμένουν διασκορπισμένες για μεγάλο χρονικό διάστημα για την αποδοχή των μελών που βρίσκονται στη Γερμανία, την Αυστρία, την Σουηδία και όπου αλλού, ως δικαιούχων διεθνούς προστασίας, ενώ το δικαίωμά τους στην οικογενειακή ζωή σε αυτό το γκρίζο διάστημα αγνοείται.

Η μορφή που παίρνουν, επομένως, οι οικογένειές τους είναι αυτή της διεθνικής οικογένειας, καθώς οι συνομιλήτριές μου βρίσκονται στην Ελλάδα ενώ άλλα μέλη των οικογενειών τους διαμένουν σε κάποια άλλη ευρωπαϊκή χώρα. Σε αυτό το διάστημα επικοινωνούν και διατηρούν τις σχέσεις τους μέσα από εφαρμογές τηλεπικοινωνίας στα κινητά τους, βιντεοκλήσεις και ηχητικά μηνύματα.

Στην επιλογή του μέλους που στέλνουν σε μία βορειότερη χώρα της Ευρώπης, οι οικογένειες συχνά αναγκάζονται να υπερβαίνουν τα δικά τους μοντέλα. Κατόπιν συλλογισμού, αποφασίζουν να στείλουν τις κόρες ή τις γυναίκες-συζύγους σε μία άλλη χώρα ή να φύγουν οι άνδρες και να αφήσουν τις γυναίκες και τις κόρες στον Ελαιώνα παραβλέποντας τα ζητήματα τιμής και ντροπής και το γεγονός ότι τα θηλυκά μέλη θα πρέπει να είναι υπό τον έλεγχο των αρσενικών μελών. Μάλιστα, τα ίδια τα «ανήλικα»

¹⁶¹ Αιματοσυγγενείς του αντίθετου φύλου εντός του συγγενικού δικτύου με τα οποία η στενή κοινωνική σχέση επιτρέπεται αλλά η σύναψη γάμου απαγορεύεται. Βλ. ενότητα 2.2.2.

παιδιά και ειδικά τα κορίτσια παίζουν σημαντικό ρόλο στο να πείθουν τους γονείς τους να τους στείλουν συντομότερα σε άλλη χώρα. Στην απουσία των συζύγων τους, οι συνομιλήτριές μου αναλαμβάνουν την καθημερινή ζωή και τις καθημερινές αποφάσεις, γίνονται «*μάνα και πατέρας*», αναλαμβάνουν ακόμα και τη διαδικασία της αποστολής των παιδιών τους.

Ενώ για τις συνομιλήτριές μου η οικογενειακή ζωή συμπεριλαμβάνει εξίσου τα ανήλικα και τα άγαμα ενήλικα παιδιά τους, το δυτικό μοντέλο της πυρηνικής οικογένειας θεωρεί τα ενήλικα παιδιά ως αυτόνομα άτομα. Έτσι, οι γονείς δε μπορούν να επανενωθούν με τα άγαμα ενήλικα παιδιά τους που έχουν φτάσει σε άλλη ευρωπαϊκή χώρα πέραν της Ελλάδας. Αυτό αποτελεί μία ρήξη με το μοντέλο που καθορίζει τους έμφυλους ρόλους και αναθέτει στα (πρωτότοκα) αγόρια τον ρόλο της φροντίδας των ηλικιωμένων γονιών. Το δυτικοκεντρικό μοντέλο που τους επιβάλλει συγκεκριμένες εννοιολογήσεις της οικογένειας και των συγγενικών σχέσεων κατασκευάζει τα ενήλικα παιδιά ως άτομα χωρίς σχέσεις, σαν να μην είναι τέκνα, ανίψια, εγγόνια ή αδέρφια άλλων ανθρώπων και συνεπώς επικίνδυνα καθώς δεν ανήκουν σε καμία οικογένεια. Σε αυτό το σημείο φανερώνεται και η παραγνώριση, από τη μεριά του κυρίαρχου δυτικού λόγου, του χάσματος μεταξύ της πραγματικότητας της οικογενειακής ζωής και του εξιδανικευμένου μοντέλου της πυρηνικής οικογένειας. Στις ίδιες τις ευρωπαϊκές χώρες, όπως είναι για παράδειγμα η Ελλάδα, τα ενήλικα άγαμα παιδιά μένουν συχνά με τους γονείς τους ή κοντά τους ακόμα και μετά τον γάμο. Παρόλα αυτά, όταν πρόκειται για την οικογενειακή επανένωση ανθρώπων από τρίτες χώρες, επιβάλλεται το μοντέλο της πυρηνικής οικογένειας.

Οι οικογένειες των συνομιλητριών μου προσαρμόζονται εντούτοις στο επιβληθέν δυτικοκεντρικό μοντέλο σχεδιάζοντας τη διατήρηση των σχέσεων με τα ενήλικα παιδιά τους μέσα από καθημερινή επικοινωνία ή μελλοντικά *raft o āmad* (πήγαινε-έλα) των παιδιών σε χώρες όπου μένουν οι γονείς. Αν χρειαστεί, ο ρόλος της φροντίδας των ηλικιωμένων γονιών μετατίθεται από τα αρσενικά τέκνα στα θηλυκά.

Η κατασκευή των ανήλικων παιδιών όπως νοείται η ηλικία από το κυρίαρχο δυτικό μοντέλο και κατ' επέκταση η δυτικοκεντρική ταύτιση του συμφέροντος του παιδιού με τη συμβίωση με τους γονείς προσκρούουν στο γεγονός ότι η ηλικία είναι μία πολιτισμική κατασκευή. Μάλιστα, συχνά τα ανήλικα άρρενα μέλη αφγανικών οικογενειών ενηλικιώνονται μεταναστεύοντας καθώς έτσι θεωρείται ότι συγκεντρώνουν οικονομικό

και κοινωνικό κεφάλαιο ώστε, επιστρέφοντας στο Αφγανιστάν, να είναι ικανά να συνάψουν γάμο, μέσω του οποίου θα επανενταχθούν σε ένα νέο στάδιο ζωής εντός του οικείου κοινωνικού πλαισίου (Monsutti 2007, σ. 167).

Τα δεδομένα της έρευνάς μου αναδεικνύουν ότι οι οικογένειες μέσα από την εμπρόθετη δράση τους χρησιμοποιούν εργαλειακά την οικογενειακή επανένωση για να ενταχθούν στο πλαίσιο νόμου που τους επιτρέπει την κινητικότητα λαμβάνοντας πάντα υπόψη τους το καλύτερο για τα παιδιά τους. Για τις οικογένειες αυτές, το «συμφέρον του παιδιού» είναι να βρίσκεται εκεί όπου μπορεί να έχει κοινωνική κινητικότητα και «καλό μέλλον», που όπως λένε οι συνομιλήτριές μου εξασφαλίζεται μέσα από την πρόσβαση στην καλή μόρφωση και εργασία. Μία τέτοια πρόσβαση προϋποθέτει την ιδιότητα του πολίτη. Ο καλός γονιός θα φροντίζει για το συμφέρον αυτό ακόμα και αν χρειαστεί να διασπαστεί η οικογένεια.

Ακόμα, ο ορισμός της οικογένειας στον ευρωπαϊκό νόμο ως ένα μονογαμικό ζευγάρι και τα παιδιά του καθιστά (σε περιπτώσεις πολυγαμίας) τη δεύτερη γυναίκα εξωσυζυγική σχέση του άνδρα και τα παιδιά από αυτό τον γάμο εξώγαμα.

Εν κατακλείδι, το ίδιο το εγχείρημα του Ευρωπαϊκού ανθρωπισμού που ορίζει ως φυσικό ανθρώπινο δικαίωμα το δικαίωμα στην οικογενειακή ζωή γίνεται εμπόδιο για την ίδια την πραγμάτωσή του όσο οι δυτικοκεντρικές νοηματοδοτήσεις της οικογένειας και της συγγένειας αποκλείουν τις πολλαπλές μορφές της οικογένειας και της συγγένειας των διαφορετικών «Άλλων». Ουσιαστικά, οι ευρωπαϊκοί νόμοι του ασύλου και της οικογενειακής επανένωσης επικυρώνουν ή ακυρώνουν το τι εστί «φυσικό» και σε αυτό το πλαίσιο οι οικογένειες παίρνουν τη μορφή διεθνικής οικογένειας χωρίς να είναι σίγουρο αν θα μπορέσουν ποτέ να επανενωθούν και να πάρουν τη μορφή που είχαν πριν έρθουν στην Ευρώπη.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Αθανασίου, Α. (επιμ.) (2011). *Βιοκοινωνικότητες: Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*. Αθήνα: Νήσος.
- Αθανασίου Α. & Γ. Τσιμουρής (2013). Χαρτογραφώντας τη βιοπολιτική των συνόρων: Σώματα, τόποι, απεδαφοποιήσεις. Στο Α. Αθανασίου & Γ. Τσιμουρής (επιμ.), *Επιθεώρηση Κοινωνικών ερευνών Β΄-Γ΄* 140-141(σ. 3-37). Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών.
- Γεωργιάδη, Κ. (2013). Η μητρότητα στη εποχή της «υπογονιμότητας»: Αντιλήψεις και εμπειρίες Αθηναίων γυναικών μεσαίας τάξης στον 21^ο αιώνα. Στο Β. Καντσά (επιμ.), *Η μητρότητα στο προσκήνιο. Σύγχρονες έρευνες στην ελληνική εθνογραφία* (σ. 69-114). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1999). Πολιτισμός και εθνογραφία: Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2011 [1998]). Αναστοχασμός, Ετερότητα και ανθρωπολογικοί οίκοι: Διλήμματα και Αντιπαραθέσεις. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: Σύγχρονες τάσεις* (σ. 365-435). Αθήνα: Πατάκη.
- Δεμέλη Π.Τ. 2013. Η μητρότητα ως μομφή και ως λύτρωση: μητέρες κρατούμενες. Στο Β. Καντσά (επιμ.), *Η Μητρότητα στο Προσκήνιο: Σύγχρονες έρευνες στην ελληνική εθνογραφία* (σ. 282-259) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Μακρής, Γ. (2011 [2004]). *Ισλάμ, πεποιθήσεις, πρακτικές και τάσεις*, Αθήνα: Πατάκη.
- Μπακαλάκη, Α. (2011 [1998]). Λόγοι για το φύλο και αναπαραστάσεις της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας στην Ελλάδα του 19ου και 20ου αιώνα. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: Σύγχρονες τάσεις* (σ. 519-581). Αθήνα: Πατάκη.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (επιμ.) (2015 [2006]). *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στην σημερινή Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παραδέλλης, Θ. (1995). *Από τη βιολογική γέννηση στην κοινωνική: Πολιτισμικές και τελετουργικές διαστάσεις της γέννησης στον ελλαδικό χώρο του 19ου αιώνα*

- (διδακτορική διατριβή). Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα.
- Παραδέλλης, Θ. (1999). Ανθρωπολογία της μνήμης. Στο Π. Μπενβενίστε και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης: Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις* (σ. 27-58). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Τοπάλη, Π. (2012). Πρόσφυγες στις δυτικές κοινωνίες και στην Ελλάδα: Αναπαραστάσεις, σώμα και διαχείριση της οδύνης. Στο Σ. Τρουμπέτα (επιμ.), *Το προσφυγικό και μεταναστευτικό ζήτημα: Διαβάσεις και μελέτες συνόρων* (σ. 97- 132). Αθήνα: Παπαζήσης.
- Τουντασάκη, Ε. (2011 [2008]). *Ανθρωπολογικές θεωρήσεις της συγγένειας κατά τον 20ό αιώνα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Τουντασάκη, Ε. (2015). *Το παιδί που μεγαλώνει μέσα σου θα πάρει και από σένα: Δωρεά ωαρίων, μητρότητα και συγγένεια*. Αθήνα: Πατάκη.
- Τουντασάκη, Ε. (2022). *Διακρατική/διαφυλετική υιοθεσία: "Ηπια μετανάστευση" και νέες χωρογραφίες της συγγένειας*. Αθήνα: Πατάκη.
- Τσάδαρη, Σ. (2019). *Αστικοί μετασχηματισμοί στην εποχή της κρίσης, με αφορμή τις μεταλλαγές των δραστηριοτήτων και των πολεοδομικών πολιτικών στον Ελαιώνα της Αθήνας* (Διδακτορική διατριβή). Σχολή αρχιτεκτόνων μηχανικών του Εθνικού Μετσοβίου Πολυτεχνείου, Αθήνα.

Ξενόγλωσση

- Abbasi-Shavazi M. J. & McDonald P. (2008). Family change in Iran: Religion, revolution, and the state. In R. Jayakody, A. Thornton & W. G. Axinn (Eds.), *International family change: Ideational perspectives* (pp. 191-212). New York: Taylor & Francis.
- Abou-Bakr, O. (2015). The interpretive legacy of qiwamah as an exegetical construct. In Z. Mir-Hosseini, M. Al-Sharmani & J. Rumminger (Eds.), *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition* (pp. 84-117). London: OneWorld.
- Abrahamian, E. (2008). *A history of modern Iran*. New York: Cambridge University Press.
- Abu-Lughod, L. (1986). *Veiled sentiments: Honor and poetry in a bedouin society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American anthropologist*, 104(3), 783-790.
- Abu-Rabia, A. (2007). Breastfeeding practices among pastoral tribes in the Middle East: A cross-cultural Study. *Anthropology of the Middle East*, 2(2), 38-54.
- Adelkhah, F. & Olszewska, Z. (2007). The Iranian Afghans. *Iranian Studies*, 40(2), 137-165.
- Afary, J. (2009) *Sexual Politics in Modern Iran*. New York: Cambridge University Press.
- Agamben, G. (2005 [1995]). *Homo sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή* (μτφρ. Π. Τσαμούρας). Αθήνα: Scripta.
- Aghajanian, A. (2001). *Family and family change in Iran*. Fayetteville, NC: Fayetteville State University.
- Agier, M. (2002). Between war and city: Towards an urban anthropology of refugee camps. *Ethnography*, 3(3), 317-341.
- Agier, M. (2011). *Managing the undesirables: refugee camps and the humanitarian government*. Cambridge: Polity Press.
- Ahmed, L. (1989). Arab culture and writing women's bodies. *Gender Issues*, 9(1), 41-55.
- Ahsan-Tirmizi, S. (2021). *Pious peripheries: Runaway women in post-Taliban Afghanistan*. Stanford: Stanford University Press.
- Al e Ahmad, J. (1962). *Gharbzadegi*. Tehran. Ravagh.
- Alexanian, J. (2008). Poetry and polemics: Iranian literary expression in the digital age. *MELUS*, 33(2), 129-152.
- Alfani, G. & Gourdon, V. (Eds.). (2012). *Spiritual kinship in Europe, 1500-1900*. London: Palgrave Macmillan.
- Altorki, S. (1980). Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage. *Ethnology*, 19(2), 233-244.
- Amanollahi-Baharvand, S. (1975). *The Baharvand, Former Pastoralists of Iran* (Doctoral dissertation). Rice University, Houston .
- Amoozegar-Fassaie, F. (2020). *The pursuit of happiness and the other: being a syrian refugee child in america* (Doctoral dissertation). University of California, Los Angeles.

- Anderson J. W. (1985). Sentimental ambivalence and the exegesis of “self” in Afghanistan. *Anthropological Quarterly*, 58(4),203-211.
- Andrikopoulos, A. (2017). *Argonauts of West Africa: Migration, citizenship and kinship dynamics in a changing Europe* (Doctoral dissertation). University of Amsterdam, Amsterdam.
- Andrikopoulos, A. & Duyvendak, J. W. (2020). Migration, mobility and the dynamics of kinship: New barriers, new assemblages. *Ethnography*, 21(3), 299-318.
- Appadurai, A. (1988). Introduction: Place and voice in anthropological theory. *Cultural anthropology*, 3(1), 16-20.
- Arendt, H. (1973 [1951]). *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Azadarmaki, T. & Bahar, M. (2006). Families in Iran: Changes, challenges, and future. *Journal of Comparative Family Studies*, 37(4), 589– 608.
- Bacon, E. E. (1951). The inquiry into the history of the Hazara Mongols of Afghanistan. *Southwestern Journal of Anthropology*, 7(3), 230-247.
- Barfield T.J. (1981). *The Central Asian Arabs of Afghanistan: Pastoral Nomadism in Transition*. Austin: University of Texas Press.
- Barth, F. 1961. *Nomads of South Persia: The Basseri tribe of the Khamseh Confederacy*. Boston: Little, Brown.
- Basch, L., Schiller, N. G. & Blanc, C. S. (Eds.). ([1994] 2005). *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. London: Routledge.
- Bateson, M. C. (1979). This figure of tinsel: A study of themes of hypocrisy and pessimism in Iranian culture. *Daedulus*, (108)3, 125-134.
- Bauer, J. (1985) Sexuality and the moral construction of women in an Islamic society. *Anthropology Quarterly*, 58(3), 120-129.
- Beck, L. 1991. *Nomad: a year in the life of a Qashqa'i Tribesman in Iran*. California: University of California Press.
- Beeman, W. O. (1986). *Language status and power in Iran*. Bloomington: Indiana University Press.

- Beeman, W. O. (2001). Emotion and sincerity in Persian discourse: Accomplishing the representation of inner states. *International Journal of the Sociology of Linguistics*, (2001)148, 31-57.
- Berrenberg, J. (2003). Beyond kinship algebra. Values and the riddle of Pashtun marriage structure. *Zeitschrift für Ethnologie*, 269-292.
- Betteridge, A. H. (1985). Gift Exchange in Iran: The Locus of Self-Identity in Social Interaction. *Anthropological Quarterly*, 58(4), 190–202.
- Billaud, J. (2015). *Kabul carnival: Gender politics in postwar Afghanistan*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bloch, A., & Schuster, L. (2002). Asylum and welfare: contemporary debates. *Critical Social Policy*, 22(3), 393-414.
- Bloch, M. & Guggenheim, S. (1981). Compadrazgo, baptism and the symbolism of a second birth. *Man*, 16(3), 376-386
- Böck, M. & Rao, A. (2000). *Culture, creation and procreation: Concepts of kinship in South Asian practice*. New York: Berghahn.
- Boesen, I. W. (1980). Honour and love: Some aspects of the Pashtun woman's life in Eastern Afghanistan. *Folk*, (21-22), 228-239.
- Bourdieu, P. (2006 [1980]). Η αίσθηση της πρακτικής (μτφρ. Θ. Παραδέλλης, επίμετρο Κ. Λελεδάκης). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Bracken, P. J., Giller, J. E., & Summerfield, D. (1995). Psychological responses to war and atrocity: The limitations of current concepts. *Social science & medicine*, 40(8), 1073-1082.
- Bryceson D.F. and Vuorela U. (Eds), (2002). *The transnational family: New European Frontier and Global Networks*, Oxford, Berg.
- Cabot, H. (2012). The governance of things: Documenting limbo in the Greek asylum procedure. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 35(1), 11-29.
- Campbell, J. K. (1964). *Honour, family, and patronage: A study of institutions and moral values in a Greek mountain community*. Oxford: Clarendon Press.
- Canfield R. L. (1973). *Faction and conversion in a plural society: Religious alignments in the Hindu Kush*. Ann Arbor: University of Michigan.

- Cannell, F. (2006). The Anthropology of Christianity. In F. Cannell (Ed.), *The Anthropology of Christianity* (pp. 1-50). Durham: Duke University Press.
- Cannell, F. (2013). The Re-enchantment of Kinship. In S. McKinnon and F. Cannell (Eds.), *Vital Relations: Modernity and the Persistent Life of Kinship* (pp. 217-240). Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Cannell, F. (2017). "Forever Families"; Christian individualism, Mormonism and collective salvation. In T. Thomas, A. Malik & R. Wellman (Eds.), *New Directions in Spiritual Kinship: Sacred Ties across the Abrahamic Religions* (pp. 151-169). New York: Palgrave Macmillan.
- Carsten, J. (Ed.) (2000). *Culture of relatedness: New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. (2004). *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. (1995). The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American ethnologist*, 22(2), 223-241.
- Carsten, J. (2020). Imagining and living new worlds: The dynamics of kinship in contexts of mobility and migration. *Ethnography*, 21(3), 319-334.
- Carsten, J., & Hugh-Jones, S. (Eds.). (1995). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. New York: Cambridge University Press.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Baltimore: JHU Press.
- Chioyenda, A. (2019). *Crafting Masculine Selves: Culture, War, and Psychodynamics in Afghanistan*. New York: Oxford University Press.
- Chock, P. P. (1974). Time, nature, and spirit: a symbolic analysis of Greek-American spiritual kinship. *American Ethnologist*, 1(1), 33-47.
- Clarke, M. (2007a). Kinship, propriety and assisted reproduction in the Middle East. *Anthropology of the Middle East*. 2(1), 70-88
- Clarke, M. (2007b). Closeness in the age of mechanical reproduction: Debating kinship and biomedicine in Lebanon and the Middle East. *Anthropological Quarterly*, 80(2), 379-402.

- Clarke, M. (2009). *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon* (Vol. 16). New York: Berghahn Books
- Clifford, J., & Marcus, G. (Eds.) (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Collier, J. F. & Yanagisako, S. J. (1987). *Gender and kinship: Essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Cunningham, H. (2021 [1995]). *Children and childhood in western society since 1500*. London and New York: Routledge.
- Dabashi, H. (2003). It was in China, late one moonless night. *Social Research: An International Quarterly*, 70(3), 935-980.
- De Genova, N. P. (2002). Migrant “Illegality” and Deportability in Everyday Life. *Annual Review of Anthropology*, 31(1), 419-447.
- Dekhoda, A. (1980). *Loqatnāmeḥ*. Tehran: Tehran University Press.
- Delaney, C. (1991). *The seed and the soil: Gender and cosmology in Turkish village society*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Delaney, C. (1995). Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey. In S. Yanagisako and C. Delaney (Eds.), *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis* (pp. 177-199). New York: Routledge.
- Delaney, C. (2017). The Seeds of Kinship Theory in the Abrahamic Religions. In T. Thomas, A. Malik & R. Wellman (Eds.), *New Directions in Spiritual Kinship: Sacred Ties across the Abrahamic Religions* (pp. 245-261). New York: Palgrave Macmillan.
- Demény, E. (2009). ‘Loving mothers’ at work: raising others’ children and building families with the intention to love and take care. In J. Edwards & C. Salazar (Ed.), *European Kinship in the Age of Biotechnology* (pp. 128-143). New York and Oxford: Berghahn Books.
- Dube, L. (1997). *Women and Kinship. Perspectives on Gender in South and South-Eastern Asia*. Tokyo, New York and Paris: United Nation University Press.
- Dubisch J., (1991). Gender, Kinship and religion: “reconstructing” the anthropology of Greece. In P. Loizos and E. Papataxiarchis (Eds.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece* (pp. 29-46). Princeton: Princeton University Press.

- Dunn, E. C. (2017). *No Path Home: Humanitarian Camps and the Grief of Displacement*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Dupree, L. (1980 [1973]). *Afghanistan*. Princeton: Princeton University Press.
- Dupree, N. H. (2004). The family during crisis in Afghanistan. *Journal of Comparative Family Studies*, 35(2), 311-331.
- Edwards, D. B. (2002) *Before Taliban: Genealogies of the Afghan jihad*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Edwards, J. (1999a [1993]). Explicit connections: Ethnographic enquiry in north-west England. In J. Edwards et al. (Eds.), *Technologies of procreation: Kinship in the age of assisted conception* (pp. 61- 86). Manchester: Manchester University Press.
- Edwards, J. (1999b [1993]). Clones- who are they? In J. Edwards et al. (Eds.), *Technologies of procreation: Kinship in the age of assisted conception* (pp. 87-91). Manchester: Manchester University Press.
- Edwards, J. (2000). *Born and Bred: Idioms of kinship and new technologies in England*. Oxford: Oxford University Press.
- Edwards, J. & Strathern, M. (2000). Including our own. In J. Carsten (Ed.), *Cultures of relatedness: new directions in kinship studies* (pp. 149-166). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fabian J (1983). *Time and the Other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fassin, D. (2005). Compassion and repression: The moral economy of immigration policies in France. *Cultural anthropology*, 20(3), 362-387.
- Fassin, D. (2007). Humanitarianism as a politics of life. *Public culture*, 19(3), 499-520.
- Fassin, D. (2012). *Humanitarian reason: a moral history of the present*. Berkeley, Los Angeles and London University of California Press.
- Fassin, D. & D'Halluin, E. (2007). Critical evidence: the politics of trauma in french asylum policies. *Ethos* 35(3), 300-329.
- Fassin, D., & Rechtman, R. (2009). *The empire of trauma: An inquiry into the condition of victimhood*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Feldman, I. (2012). The humanitarian condition: Palestinian refugees and the politics of living. *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, 3(2), 155-172.
- Feldman, I. (2015). What is a camp? Legitimate refugee lives in spaces of long-term displacement. *Geoforum*, 66, 244-252.
- Feldman, I. & Ticktin, M. (2010). Introduction Government and Humanity. In I. Feldman & M. Ticktin (Eds.), *In the Name of Humanity: The Government of Threat and Care* (pp. 1-26). New York: Duke University Press
- Fortier, C. (2007). Blood, sperm and the embryo in Sunni Islam and in Mauritania: Milk kinship, descent and medically assisted procreation. *Body & Society*, 13(3), 15-36.
- Franklin, S. & McKinnon, S. (Eds.) (2001). *Relative values: reconfiguring kinship studies*, Durham: Duke University Press.
- Friedl, E. (1997). *Children of Deh Koh: Young life in an Iranian village*. New York: Syracuse University Press.
- Garmaroudi Naef, S. (2012). Gestational surrogacy in Iran: Uterine kinship in Shia thought and practice. In M.C Inhorn & S. Tremayne (Eds.), *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives* (pp. 157-193). New York and Oxford: Berghahn.
- Gheytanchi, E. (2001). Civil society in Iran: Politics of motherhood and the public sphere. *International Sociology*, 16(4), 557-576.
- Gholami, R. (2015). *Secularism and Identity: Non-Islamiosity in the Iranian diaspora*. London and New York: Routledge.
- Giladi, A. (1998). Breast-feeding in medieval Islamic thought: A preliminary study of legal and medical writings. *Journal of Family History*, 23(2), 107-123.
- Good, B. J. (1977). The heart of what's the matter the semantics of illness in Iran. *Culture, medicine and psychiatry*, 1(1), 25-58.
- Good, M. J. D. (1980). Of blood and babies: The relationship of popular Islamic physiology to fertility. *Social Sciences and Medicine*, 14(3), 147-156.
- Graham, M. & Khosravi, S. (2002). Reordering Public and Private in Iranian Cyberspace: Identity, Politics, and Mobilization, *Identities*, 9(2), 219-246.

- Gregorian, V. (1967). Mahmud Tarzi and Saraj-ol-Akhbar: Ideology of nationalism and modernization in Afghanistan. *Middle East Journal*, 21(3), 345-368
- Gregorian, V. (1969) *The Emergence of Modern Afghanistan: Politics of Reform and Modernization, 1880–1964*. Stanford: Stanford University Press
- Grima, B. (1986). Suffering as esthetic and ethic among Pashtun women. *Women's Studies International Forum* 9(3), 235-242.
- Gudeman, S. (1971). The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and Spiritual Person. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1971*, 4-71.
- Haeri, S. (1986). Power of ambiguity: Cultural improvisations on the theme of temporary marriage. *Iranian Studies*, 19(2): 123-54.
- Haeri, S. (1989). *Law of desire: Temporary marriage in Shi'i Iran*. New York: Syracuse University Press.
- Harrell-Bond, B. (2002). Can humanitarian work with refugees be humane? *Human rights quarterly*, 24(1), 51-85.
- Harrell-Bond, B. E. & Voutira, E. (1992). Anthropology and the study of refugees. *Anthropology today*, 8(4), 6-10.
- Harrell-Bond, B., & Voutira, E. (2007). In search of 'invisible' actors: Barriers to access in refugee research. *Journal of Refugee Studies*, 20(2), 281-298.
- Hashemi, M. (2015). Waithood and face- Morality and mobility among lower-class youth in Iran. *Qualitative Sociology*, 38(3), 261-283.
- Hasselberg, I. (2016). *Enduring uncertainty: deportation, punishment and everyday life*. Oxford: Berghahn.
- Hegland, M. (1982). Traditional Iranian Women: How They Cope. *The Middle East Journal*, 36(4), 483-501.
- Hegland, M. E. (2013). *Days of revolution: Political unrest in an Iranian village*. Stanford: Stanford University Press.
- Herzfeld, M. (1984). The horns of the Mediterraneanist dilemma. *American Ethnologist*, 11(3), 439-454.
- Hirschkind, C. (2001). The ethics of listening: Cassette-sermon audition in contemporary Egypt. *American Ethnologist* 28(3), 623-649.

- Hoodfar, H. (1999). *The women's movement in Iran: women at the crossroads of secularization and Islamization*. Grebels, France: Women Living Under Muslim Laws
- Hoodfar, H. (2007). Women, religion and the 'Afghan education movement' in Iran. *The Journal of Development Studies*, 43(2), 265-293.
- Hoodfar, H. (2008). Family law and family planning policy in pre-and post-revolutionary Iran. In K. M. Yount, & H. Rashad (Eds.), *Family in the Middle East: Ideational change in Egypt, Iran and Tunisia* (pp. 80-110). London: Routledge.
- Howell, S. (2003a). Kinning: The Creation of life trajectories in transnational adoptive families. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(3), 465-484.
- Howell, S. (2003b). The house as analytic concept: A theoretical overview. In S. Sparkes & S. Howell (Eds.), *The house in Southeast Asia: A changing social, economic, and political domain* (pp. 16-33). London: Routledge Curzon.
- Howell, S. (2006). *The kinning of foreigners: Transnational adoption in a global perspective*. New York: Berghahn books.
- Inhorn, M. C., Birenbaum-Carmeli, D., Tremayne, S. & Gürtin, Z. B. (2017). Assisted reproduction and Middle East kinship: A regional and religious comparison. *Reproductive biomedicine & society online*, 4, 41-51.
- Irons, W. 1975. *The Yomut Turkmen: A Study of Social Organization among a Central Asian Turkic-Speaking Population*. Michigan: University of Michigan.
- Joseph, S. & Nagmabadi, A. (Eds.) (2003). *Encyclopedia of women and Islamic cultures: Family, law and politics* (Vol. 2). Boston: Brill.
- Kalir, B. (2019). The uncomfortable truth about luck: reflections on getting access to the Spanish state deportation field. *Social Anthropology*, 27, 84-99.
- Kandiyoti, D. (2007a). Old dilemmas or new challenges? The politics of gender and reconstruction in Afghanistan. *Development and Change*, 38(2), 169-199.
- Kandiyoti, D. (2007b). Between the hammer and the anvil: post-conflict reconstruction, Islam and women's rights. *Third World Quarterly*, 28(3), 503-517.
- Kashani-Sabet, F. (2011). *Conceiving citizens: Women and the politics of motherhood in Iran*. Oxford and New York: Oxford University Press.

- Katz, C. (1994). Playing the field: questions of fieldwork in geography. *The professional geographer*, 46(1), 67-72.
- Keddie, N. R. (1972). *Sayyid Jamal Ad-Din "Al-Afghani": A Political Biography*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Khatib-Chahidi, J. (1992). Milk-kinship in Shi'ite Islamic Iran. In V. Maher (Ed.), *The anthropology of breast-feeding: Natural law or social construct* (pp. 109-132). Oxford: Berg.
- Khosravi, S. (2008). *Young and defiant in Tehran*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Khosravi, S. (2009). Displaced masculinity: Gender and ethnicity among Iranian men in Sweden. *Iranian Studies*, 42(4), 591-609.
- Khosravi, S. (2016). Deportation as a way of life for young Afghan men. In R. Furman, D. Epps & G. Lamphear (Eds.), *Detaining the immigrant other: Global and transnational issues*. New York: Oxford University Press.
- Khosravi, S. (2017). *Precarious lives: Waiting and Hope in Iran*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Khosravi, S. (2018). Stolen time. *Radical Philosophy*, 2(3), 38-41.
- Khosravi, S. (Ed.) (2021). *Waiting: A project in conversation*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Khosronejad, P. (Ed.) (2013). *Unburied Memories: The Politics of Bodies of Sacred Defense Martyrs in Iran*. Abingdon: Routledge.
- Kofman, E. (2004). Family-related migration: A critical review of European Studies. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(2), 243-262.
- Lederman, R. (2016). Fieldwork double-bound in human research-ethics reviews: disciplinary competence, or regulatory compliance and the muting of disciplinary values. In W. van den Hoonaard & A. Hamilton (Eds.), *The ethics rupture* (pp. 43-72). Toronto: University of Toronto Press.
- Lenehan, S. (2022). In search of a caring state: Migrations of Afghans from Iran to Germany. *Critique of Anthropology*, 42(3), 238-253.
- Leys, R. (2000). *Trauma: A genealogy*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Loeffler, R. 1988. *Islam in Practice. Religious Beliefs in a Persian Village*, New York: State University of New York Press.

- Loizos, P. Heady, P. (1999). *Conceiving Persons: Ethnographies of Procreation, Fertility, and Growth*. New Brunswick, NJ: Athlone Press.
- Madan, T. N. (1981). The ideology of the householder among the Kashmiri Pandits *Contributions to Indian Sociology*, 15(1-2), 223-249.
- Maghsoodi, M. & Anvari, Z. (2012). Relationship between kinship and sedentary system. *Sociological Review*, 19(1), 161-186.
- Maghsudi, M. (2021). Customary law marriage among the Turkmen of Iran: The kinship structure with emphasis on the role of the bride price. In S. B. Hosseini (Ed.) *Temporary and child marriages in Iran and Afghanistan: Historical perspectives and contemporary issues* (pp. 129-146). Singapore: Springer Nature.
- Mahmood, S. (2003). Ethical formation and politics of individual autonomy in contemporary Egypt. *Social Research: An International Quarterly* 70(3), 837-866.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety, the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.
- Malikyar, H. (1997). Development of family law in Afghanistan: The roles of the Hanafi Madhhab, customary practices and power politics. *Central Asian Survey*, 16(3), 389-399.
- Malkki, L. H. (1995a) *Purity and exile: Violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Malkki, L. H. (1995b). Refugees and exile: From “refugee studies” to the national order of things. *Annual review of anthropology*, 24(1), 495-523.
- Malkki, L. H. (2007). Tradition and improvisation in ethnographic field research. In A. Cerwonka, A. & L. H. Malkki, (Eds.), *Improvising Theory: Process and Temporality in Ethnographic Fieldwork* (pp. 162-188). Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus, G., & Fischer, M. (1986). *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago and London: University of Chicago press.
- Marriott, M. (1976). Hindu Transactions: Diversity without dualism. In B. Kapferer (Ed.), *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and symbolic behaviour* (pp. 109-142). Philadelphia: Institute for The Study of Human Issues.

- Martin E. (1991). The egg and the sperm: how science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles. *Signs J. Women Cult. Soc.* 16(3):485-501.
- Mernissi, F. (1982). Virginité and patriarchy. *Women's Studies International Forum*, 5(2), 183-191
- Milani, F. (1992). *Veils and words: The emerging voices of Iranian women writers*. New York: Syracuse University Press.
- Mintz, S. W. & Wolf, E. R. (1950). An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo). *Southwestern Journal of Anthropology*, 6(4), 341-368.
- Mir-Hosseini, Z. (1992). Paternity, Patriarchy and Matrifocality in the Shari'a and in Social Practice: The Cases of Morocco and Iran. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 16(2), 22-40.
- Mir-Hosseini, Z. (2000 [1993]). *Marriage on Trial: A Comparative study of Islamic family law in Iran and Morocco*, London: I.B. Tauris.
- Mir-Hosseini, Z. (2003). The Construction of gender in Islamic legal thought and strategies for reform. *Hawwa*, 1(1), 1-28.
- Mir-Hosseini, Z. (2009a). Towards gender equality: Muslim family laws and the Shari'ah. In Z. Anwar (Ed.), *Wanted: Equality and justice in the Muslim family* (pp. 23-63). Selangor: Musawah.
- Mir-Hosseini, Z. (2009b). Islamic Family Law and Social Practice: Anthropological Reflections on the Terms of the Debate. In S. Hass (Ed.), *Family, Law and religion: debates in the Muslim world and Europe and their implications for co-operation and dialogue* (pp. 21-32). Vienna: Purgstall.
- Mir-Hosseini, Z. (2015). Muslim legal tradition and the challenge of gender equality. In Z. Mir-Hosseini, M. Al-Sharmani & J. Rumminger (Eds.), *Men in charge: Rethinking authority in Muslim legal tradition* (pp. 36-83). London: Oneworld.
- Mir-Hosseini, Z., Al-Sharmani, M., & Rumminger, J. (2015). (Eds.) *Men in charge: Rethinking authority in Muslim legal tradition*. London: Oneworld.
- Modaresi, M.T. (2009). *Ahkāme khānevādē va ādābe ezdevāj*. Qom: Mohebban Alhossein.
- Moghadam, V. M. (1993). *Modernizing women: Gender and social change in the Middle East*. London: Lynne Rienner Publishers.

- Moghadam, V. M. (2004). A Tale of two countries: State, society, and gender politics in Iran and Afghanistan. *The Muslim World*, 94(4), 449-467.
- Moghissi, H. (1991). Women, modernization and revolution in Iran. *Review of Radical Political Economics*, 23(3-4), 205-223.
- Monsutti, A. (2005). *War and migration: Social networks and economic strategies of the Hazaras of Afghanistan*. London and New York: Routledge.
- Monsutti, A. (2007). Migration as a rite of passage: Young Afghans building masculinity and adulthood in Iran. *Iranian Studies*, 40(2), 167-185.
- Monsutti, A. (2008). Afghan migratory strategies and the three solutions to the refugee problem. *Refugee survey quarterly*, 27(1), 58-73.
- Moore, K. (2013). 'Asylum shopping' in the neoliberal social imaginary. *Media, Culture & Society*, 35(3), 348-365.
- Moret, J., Andrikopoulos, A. & Dahinden, J. (2019). Contesting categories: cross-border marriages from the perspectives of the state, spouses and researchers. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(2), 325-342.
- Musallam, B. (1983). *Sex and society in Islam: Birth control before the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Musso, S. (2020). The truth of the body as controversial evidence: an investigation into age assessments of migrant minors in France. In C. M. Jacobsen, M. A. Karlsen & S. Khosravi (Eds.), *Waiting and the temporalities of irregular migration* (pp. 151-169). London and New York: Routledge.
- Nader, L. (1969). Up the anthropologist: Perspectives gained from studying up. In D. Hymes (Ed.), *Reinventing Anthropology* (pp. 284-311). New York: Pantheon Press.
- Naef, S. (2017). Legal status, moral values and cosmological order: Embryo politics in Iran. *Ethnologie française*, 47(3), 459-470.
- Najmabadi, A. (1991). Hazards of modernity and morality: Women, state and ideology in contemporary Iran. In D. Kandiyoti (Ed.), *Women, Islam and the state* (pp. 48-76). Philadelphia: Temple University Press.
- Najmabadi, A. (1998). Crafting an educated housewife in Iran. In L. Abu-lughod (Ed.), *Remaking women: Feminism and modernity in the Middle East* (91-125). Princeton: Princeton University Press.

- Najmabadi, A. (2005). *Women with mustaches and men without beards: Gender and sexual anxieties of Iranian modernity*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Nassehi-Behnam, V. (1985). Change and the Iranian family. *Current anthropology*, 26(5), 557-562.
- Olszewska, Z. (2015). *The pearl of Dari: poetry and personhood among young Afghans in Iran*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Ong, A. (2011). Κατασκευάζοντας το βιοπολιτικό υποκείμενο: Μετανάστες/-τριες από την Καμπότζη, ιατρική για πρόσφυγες και πολιτισμική ιδιότητα του/της πολίτη στην Καλιφόρνια. Στο Α. Αθανασίου (επιμ.). *Βιοκοινωνικότητες: Θεωρήσεις στην ανθρωπολογία της υγείας* (σ. 591-642). Αθήνα: Νήσος.
- Osanloo, A. (2009). *The politics of women's rights in Iran*. Princeton: Princeton University Press.
- Paidar, P. (1995). *Women and the political process in twentieth-century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pandolfo, S. (2007). 'The burning': Finitude and the politico-theological imagination of illegal migration. *Anthropological theory*, 7(3), 329-363.
- Parkes, P. (2005). Milk kinship in Islam. Substance, structure, history. *Social Anthropology*, 13(3), 307-329.
- Paxson, H. (2004). *Making Modern Mothers: Ethics and Family Planning in Urban Greece*. Berkeley: University of California Press.
- Paxson, H. (2013). Η αναπαραγωγή ως πνευματικό έργο συγγένειας: Ορθοδοξία, εξωσωματική γονιμοποίηση και η ηθική οικονομία της μητρότητας στην Ελλάδα. Στο Β. Καντσά (επιμ.) *Η Μητρότητα στο Προσκήνιο: Σύγχρονες έρευνες στην ελληνική εθνογραφία* (σ. 285-313). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Peletz, M. G. (1995). Kinship studies in late twentieth-century anthropology. *Annual review of anthropology*, 24(1), 343-372.
- Peristiany, J. G. (Ed.) (1966). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Peteet, J. (2005). *Landscape of hope and despair: Palestinian refugee camps*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Pina-Cabral, J. (1989). The Mediterranean as a category of regional comparison: a critical view. *Current Anthropology*, 30(3), 399-406.
- Rahbari, L. (2020). Milk kinship and the maternal body in Shi'a Islam. *Open Theology*, 6(1), 43-53.
- Rahmani, A.W. (1984). *Rāhnamā ye hoqūqe khānevāde dar Afqānestān: Az Dīdgāhe qānune madanī va orf*. Kābol: Rozane.
- Rao, A. (1998). *Autonomy: Life cycle, gender, and status among Himalayan pastoralists*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Rapp, R. (1999). *Testing women, testing the fetus: The social impact of amniocentesis in America*. New York and London: Routledge.
- Rasuly-Paleczek, G. (2021). What Is Afghan Culture? Some Reflections on a Contested Notion. In S. B. Hosseini (Ed.) *Temporary and Child Marriages in Iran and Afghanistan* (pp. 87-107). Springer, Singapore.
- Richter-Devroe, S. (2022). Self-Il/legalisation and Political Subjecthood: Syrian Migrant Women in the EU. *Citizenship Studies* 26 (6): 763-780
- Rosaldo, R. (1988). Ideology, place, and people without culture. *Cultural Anthropology*, 3(1), 77-87.
- Rosset, D., & Achermann, C. (2019). Negotiating research in the shadow of migration control: access, knowledge and cognitive authority. *Social Anthropology*, 27, 49-67.
- Rostami Povey, E. (2003). Women in Afghanistan: Passive victims of the borga or active social participants? *Development in Practice*, 13(2-3), 266-277.
- Roy, O. (2004). *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Rozakou, K. (2017). Non-recording the “European refugee crisis” in Greece: Navigating through irregular bureaucracy. *Focaal*, (77), 36-49.
- Rozakou, K. (2019). ‘How did you get in?’ Research access and sovereign power during the ‘migration crisis’ in Greece. *Social Anthropology*, 27(S1), 68-83.
- Rubin, B. (1989). The Fragmentation of Afghanistan. *Foreign Affairs*, 68(5), 150-168.
- Safai, S. H. & Emami, A. (2007). *Mokhtasar Hoquqe Khānevāde*. Tehran: Mizan.
- Sahlins, M. (2013). *What Kinship Is—And Is Not*. Chicago: University of Chicago Press.

- Salazar, N. B. & Smart, A. (2011). Anthropological takes on (im)mobility. *Identities*, 18(6), i-ix.
- Salehi-Isfahani, D. (2005). Human Resources in Iran: Potentials and Challenges. *Iranian Studies*, 38(1), 117-147.
- Schatten, G. & Schatten, H. (1984). The Energetic Egg. *Medical World News*, 23, 51-53.
- Scheper-Hughes, N. & Lock, M. M. (1987). The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical anthropology quarterly*, 1(1), 6-41.
- Schneider, D. M. (1980 [1968]). *American Kinship: a Cultural Account*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schneider, DM. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schuster, L. (2011). Turning refugees into ‘illegal migrants’: Afghan asylum seekers in Europe. *Ethnic and Racial Studies*, 34(8), 1392-1407.
- Seeman, D. (2017). Kinship as ethical relation: A critique of the spiritual kinship paradigm. In T. Thomas, A. Malik & R. Wellman (Eds.), *New Directions in Spiritual Kinship: Sacred Ties across the Abrahamic Religions* (pp. 85-108). New York: Palgrave Macmillan.
- Senellart, M. Ewald, F. & Fontana, A. (Eds.). (2009). *Security, territory, population: Lectures at the College de France, 1977-78*. London: Palgrave Macmillan.
- Shafiei, M. (2011). *Conceiving Iran's future: Youth and the transition to parenthood* (Doctoral dissertation). McGill University, Montreal.
- Shahrani, M.N. (1979). *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan*. Seattle: University of Washington Press.
- Shahrani, M.N. (1986). State-building and social fragmentation in Afghanistan: A historical perspective. In A. Banuazizi & M. Weiner (Eds.), *The state, religion and ethnic politics* (pp. 23-74). New York: Syracuse University Press.
- Shahrani, M. N. (Ed.) (2018). *Modern Afghanistan: The impact of 40 years of war*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Shahrani, M. N. & Canfield R.L. (Eds) (1984). *Revolution & Rebellions in Afghanistan: Anthropological Perspectives*. Berkeley: University of California.

- Shahshahani, S. (1981). *The four seasons of the sun: an ethnography of women of Oyun, a sedentarized village of the Mamasani pastoral nomads of Iran*. (Doctoral dissertation). New School for Social Research, New York.
- Shahshahani, S. (2003). The differential use of emotional space in Iranian culture: a study in anthropology of emotions. In B. Benzing & B. Hermann (Eds.), *Exploitation and overexploitation in societies past and Present* (pp. 273-284). Münster: Lit.
- Shalinsky, A. C. (1980). Learning sexual identity: Parents and children in Northern Afghanistan. *Anthropology & Education Quarterly*, 11(4), 254-265.
- Shalinsky, A. C. (1986). Reason, desire, and sexuality: The meaning of gender in Northern Afghanistan. *Ethos*, 14(4), 323-343.
- Sharifian, F. (2008). Conceptualizations of del ‘heart-stomach’ in Persian. In F. Sharifian, R. Dirven, N. Yu & S. Niemeier (Eds.), *Culture, body, and language: Conceptualizations of internal body organs across cultures and languages* (pp. 247-276). Berlin: Mouton de Gruyter.
- Sharifian, F. (2013). Cultural conceptualisations in learning English as an L2: Examples from Persian-speaking learners. *Iranian Journal of Language Teaching Research*, 1(1), 90-116.
- Shirazi, F. (2005). The *sofreh*: Comfort and community among women in Iran. *Iranian Studies*, 38(2), 293-309.
- Singerman, D. (2011). The Negotiation of waithood: The political economy of delayed marriage in Egypt. In S. Khalaf & R. S. Khalaf (Eds.), *Arab Youth: Social Mobilisation in Times of Risk* (pp. 244-265). London: Routledge.
- Stonehouse, J. (1999). Procreation, patriarchy and medical science: resisting to recognizing maternal contributions in European embryological thought. In: P. Loizos & P. Heady (Eds.), *Conceiving persons: ethnographies of procreation, fertility and growth* (pp. 219-243). London & New Brunswick, NJ: Athlone Press.
- Strasser, E., Kraler, A., Bonjour, S. & Bilger, V. (2009). Doing family: Responses to the constructions of ‘the Migrant Family’ across Europe. *The History of the Family* 14(2), 165-176.
- Strathern, M. (1992a). *After nature: English kinship in the late twentieth century*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Strathern, M. (1992b). *Reproducing the future: Essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- Stybnarova, N. (2020). Teleology behind the prohibition of recognition of polygamous marriages under the EU family reunification directive: A critique of rule effectiveness. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 40(1), 104-116.
- Summerfield, D. (1999). A critique of seven assumptions behind psychological trauma programmes in war-affected areas. *Social science & medicine*, 48(10), 1449–1462.
- Summerfield, D. (2001). The invention of post-traumatic stress disorder and the social usefulness of a psychiatric category. *British Medical Journal*, 322(7278), 95-98.
- Tapaninen, A. M., Halme-Tuomisaari, M. & Kankaanpää, V. (2019). Mobile lives, immutable facts: family reunification of children in Finland. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45(5), 825-841.
- Tapper, N. (1991). *Bartered brides: politics, gender and marriage in an Afghan tribal society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tapper, R. (1971). *The Shahsavan of Azarbaijan: A study of political and economic change in a Middle Eastern tribal society* (Doctoral dissertation). University of London, London.
- Tapper, R. (Ed.). (2011 [1983]). *Tribe and State in Iran and Afghanistan*. London and New York: Routledge.
- Tapper R. 1984. Holier than Thou: Islam in Three Tribal Societies,” In A. S. Ahmed & D. M. Hart (Eds.), *Islam in tribal societies: From the Atlas to the Indus* (pp. 244-265). London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Tapper, R. & Tapper, N. (1986). Eat this, it'll do you a power of good: Food and commensality among Durrani Pashtuns. *American Ethnologist*, 13(1), 62-79.
- Tavakolian, B. (1987). Sheikhanzai women: Sisters, mothers and wives. *Ethnos*, 52(1-2), 180-199.
- Thomas, T., Malik, A. & Wellman, R. (Eds.). (2017). *New directions in spiritual kinship: sacred ties across the Abrahamic religions*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tober, D. (2007). My body is broken like my country: Identity, nation, and repatriation among Afghan refugees in Iran. *Iranian Studies*, 40 (2): 263-285.

- Tohidi, N. (1994). Modernity, Islamization and Women in Iran. In V. M. Moghadam (Ed.), *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies* (pp. 110-147). London and New Jersey: Zed Books.
- Torab, A. (2006). *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran*. Leiden: Brill.
- Tsimouris, G. (2015). From Mainstream to Extreme. *Intersections. East European Journal of Society and Politics*, 1(1), 83-99.
- Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Varzi, R. (2006). *Warring Souls: Youth, Media and Martyrdom in Post-Revolution Iran*. Durham: Duke University Press.
- Varzi, R. (2008). Iran's Pieta: Motherhood, Sacrifice and Film in the Aftermath of the Iran-Iraq War. *Feminist Review*, 88(1), 86-98.
- Wellman, R. (2014). *Feeding Moral Relations: The Making of Kinship and Nation in Iran*. (Doctoral Dissertation). University of Virginia, Virginia.
- Wellman, R. (2017). Substance, spirit, and sociality among Shi'i Muslims in Iran. In T. Thomas, A. Malik & R. Wellman (Eds.), *New Directions in Spiritual Kinship: Sacred Ties across the Abrahamic Religions* (pp. 171-194). New York: Palgrave Macmillan.
- Wimmer, A. (2001). Globalizations avant la Lettre: A Comparative View of isomorphization and heteromorphization in an Inter-Connecting World. *Comparative Studies in Society and History*, 43(3), 435-466.
- Wimmer, A. & Glick Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global networks*, 2(4), 301-334.
- Wright, S. (1978). Prattle and politics: The position of women in Dushman-Ziari. *Anthropological Society of Oxford*, 9, 98-112.
- Yanagisako, S. J. & Collier, J. F. (1987). Toward a unified analysis of gender and kinship. In J. F. Collier & S. J. Yanagisako (Eds.), *Gender and Kinship: Essays toward a unified Analysis* (pp. 15-50). Stanford: Stanford University Press.
- Yanagisako, S. J. & Delaney C. (Eds.) (1995). *Naturalizing power: Essays in Feminist Cultural Analysis*. New York: Routledge.

- Yeganeh, N. (1993). Women, nationalism and Islam in contemporary political discourse in Iran. *Feminist Review*, 44(1), 3-18.
- Young, A. (1997). *The harmony of illusions: Inventing post-traumatic stress disorder*. Princeton: Princeton University Press.
- Zaborowska, M. (2014). A Contribution to the Study of the Persian Concept of Aberu. *Hemispheres*, 29(1), 113-125.
- Zigon, J. (2008). *Morality: an anthropological perspective*. Oxford: Berg.
- Zulfacar, M. (2006). The pendulum of gender politics in Afghanistan. *Central Asian Survey*, 25(1-2), 27-59.