

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**  
**ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ - ΤΟΜΕΑΣ ΕΓΚΛΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑΣ**  
**ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ**  
**«Η σύγχρονη εγκληματικότητα και η αντιμετώπισή της»**

**«Σύγχρονες τάσεις διεθνοποίησης  
της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων:  
Οι αρχές της οικουμενικότητας και της πολιτισμικής  
αυτονομίας».**

**Διπλωματική εργασία της φοιτήτριας, Άννας Κ. Στέφου  
( Α.Μ. : 3204ΜΟΙΙ )**

**Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή**  
**Επιβλέπων: Αναπληρωτής Καθηγητής Γ. Π. Νικολόπουλος**  
**Μέλη: Καθηγητής Α. Μαγγανάς**  
**Ομότιμος Καθηγητής Ι. Φαρσεδάκης**

**Αθήνα**

**2008**

## ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

I. Σύντομογραφίες

II. Περίληψη

III. Γενική Εισαγωγή (σελ. 1-4)

IV. Κυρίως Μέρος: (σελ. 5-157)

**A' Μέρος:** Εισαγωγή – Μια πρώτη προσέγγιση των όρων μέσα από την ιστορική τους εξέλιξη, μέχρι τη σημερινή τους έννοια, αξία και σημασία (σελ. 5-31)

**1<sup>ο</sup> Κεφάλαιο:** «Από την οικουμενικότητα στον εθνικισμό και την ξενότητα» (σελ. 5-20)

**2<sup>ο</sup> Κεφάλαιο:** Ανθρώπινα δικαιώματα: θεμελίωση και διακρίσεις (σελ. 21-25)

**3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο:** Κρατική εξουσία και ανθρώπινα δικαιώματα (σελ. 26-31)

**B' Μέρος:** Οικουμενική προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου σε εθνοκρατικό επίπεδο: Το παράδειγμα της εφαρμογής του ισλαμικού νόμου («Σαρία») στην Ελλάδα (σελ. 32-39)

**Γ' Μέρος:** Αμφιταλαντεύσεις ως προς τη δυνατότητα οικουμενικής προστασίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου σε υπερκρατικό επίπεδο: Η περίπτωση του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου (σελ. 40-66)

**1<sup>ο</sup> Κεφάλαιο:** Ιστορικά προλεγόμενα της ίδρυσης του Δ.Π.Δ., επιφυλάξεις ως προς τη νομιμοποιητική βάση και τα όρια της δικαιοδοσίας του (σελ. 40-48)

**2<sup>ο</sup> Κεφάλαιο:** Αντικρουόμενες απόψεις αναφορικά με τη δυνατότητα ή μη αποτελεσματικής λειτουργίας του Δ.Π.Δ. (σελ. 49-56)

**3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο:** Τα προβληματικά σημεία του Καταστατικού του Δ.Π.Δ. (σελ. 57-61)

**4<sup>ο</sup> Κεφάλαιο:** Κριτική και στις Μ.Κ.Ο. ως διεθνείς φορείς προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και συμπεράσματα (σελ. 62-66)

**Δ' Μέρος:** Σύνοψη, προτάσεις και συμπεράσματα αναφορικά τόσο με τη δυνατότητα όσο και με την αποτελεσματικότητα της διεθνοποίησης της προστασίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου, σε κρατικό και υπερ-κρατικό επίπεδο και σε

θεωρητική αρχικά βάση (σελ. 67-88)

1<sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Κρατούσες απόψεις και προτάσεις (σελ. 67-78)

2<sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Συμπεράσματα (σελ. 79-88)

Ε' Μέρος: Οικουμενικότητα ή/και πολιτισμική αυτονομία αναφορικά με την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ιστορικο-κοινωνικο-πολιτική επισκόπηση, παραδείγματα και πορίσματα εμπειρικών εγκληματολογικών ερευνών (σελ. 89-157)

1<sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Εισαγωγή (σελ. 89-92)

2<sup>ο</sup> Κεφάλαιο: «Ενδο-οικογενειακή βία»: Γενικές παρατηρήσεις γύρω από το φαινόμενο και τις ποικίλες συνιστώσες του (σελ. 93-104)

1.- Ορολογία (σελ. 93-95)

α) «ενδο-οικογενειακή» [domestic]  
β) «βία» [violence]

2.- Γενική περιγραφή του φαινομένου (Ορισμός, μορφές, χωροχρονικά όρια, έκταση, θεωρίες και αίτια) (σελ. 96-104)

α) «Σωματική βία» (Physical abuse),  
β) «Σεξουαλική βία» (Sexual abuse) και  
γ) «Συναισθηματική κακομεταχείριση» (Emotional abuse)

Α) Θεωρίες για τους άνδρες (ως προς τα αίτια της βίαιης συμπεριφοράς τους σε βάρος των γυναικών-συντρόφων τους)

i) Ψυχολογικές θεωρίες:

α) Νοητικές και ψυχολογικές ανωμαλίες ('They are sick or mentally ill, psychologically deranged')

β) Αμαρτία ('sin')

γ) Απώλεια ελέγχου ('loss of control')

δ) Διαίωνιση της βίας ανά γενεές - «Ο κύκλος της βίας» ('transgenerational transmission' or 'the cycle of violence')

ε) Αλκοόλ ('drink')

ii) Ψυχο-κοινωνικές θεωρίες ('Psychosocial theories')

**B) Θεωρίες για τις γυναίκες** (ως προς τα αίτια της βίας σε βάρος τους από τους άνδρες-συντρόφους τους)

i) «Κατηγορώντας το θύμα» ('Blaming the victim'):

α) «Το αξίζει/Το προκαλεί» ('She deserves it/she provokes it')

β) «Έχει ανάγκη τη βία ή την απολαμβάνει ή είναι εθισμένη σε αυτή» ('She needs the violence, or enjoys it, or is addicted to it')

γ) «Μαθαίνει να ζει με τη βία» ('She learns to live with it')

δ) «Το ανέχεται, είναι ο πολιτισμός της» ('She puts up with it, it's her culture')

ε) «Οι ίδιες οι γυναίκες διογκώνουν το πρόβλημα, ειδάλλως δε θα το υπέμεναν ούτε θα επέστρεφαν» ('It cannot be that bad or women would not stay/return/have the man back')

### **3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Ισλάμ & Δύση (σελ. 105-146)**

1.- Ανθρώπινα δικαιώματα σε σχέση με τα δύο φύλα και ειδική αναφορά στη θέση της γυναίκας, με έμφαση στο Ισλάμ (σελ. 105-112)

α) Ανθρώπινα δικαιώματα

β) Γυναίκα

γ) Ισλάμ

i) Θεολογία

ii) Πράξη

2.- Επιχειρήματα οικουμενιστών και σχετικιστών, αναφορικά με τη συμβατότητα μεταξύ Ισλάμ και ανθρωπίνων δικαιωμάτων (συμπεριλαμβανομένων και των γυναικείων ελευθεριών) (σελ. 113-119)

A) Οικουμενιστές

B) Σχετικιστές

Γ) Μετριοπαθείς

3.- Συμπεράσματα κεφαλαίου (σελ. 120)

4.- Σύντομη ιστορική επισκόπηση του Ισλάμ σε σχέση με τα ανθρώπινα δικαιώματα και αναφορικά με το έγκλημα της «ενδο-οικογενειακής βίας» στους τρεις «χρόνους» του εγκληματικού φαινομένου, σε μουσουλμανικές κοινωνίες, όπως η Αίγυπτος και το Πακιστάν (σελ. 121-146)

A) Αίγυπτος

B) Πακιστάν

i) Κατασκευή κανόνων για την προστασία της γυναίκας από την ενδο-οικογενειακή βία

- Διεθνείς κανόνες

- Εθνικοί κανόνες

ii) Παραβίαση των κανόνων

iii) Κοινωνική αντίδραση στο έγκλημα

**4<sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Πολιτισμική σύγκρουση και έγκλημα (σελ. 147-152)**

A) Η πολιτισμική σύγκρουση ως υπο-προϊόν της ανάπτυξης ενός πολιτισμού

B) Η πολιτισμική σύγκρουση ως σύγκρουση πολιτισμικών κωδίκων

**5<sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Συμπεράσματα μέρους (σελ. 153-157)**

**V. Γενικά συμπεράσματα & προτάσεις (σελ. 158-164)**

**VI. Παράρτημα (σελ. 165-192)**

I) Επιμέρους αναλυτικότερα στοιχεία αναφορικά με το έγκλημα της «ενδο-οικογενειακής βίας (σελ. 165-172)

II) *«Ενδο-οικογενειακή βία»: Ενδημικό φαινόμενο, ανεξαρτήτως πολιτισμού ή θρησκείας. Ειδικές παρατηρήσεις γύρω από το φαινόμενο μέσα από συγκριτική μελέτη αντιπροσωπευτικών χωρών ανά ήπειρο και αντίστοιχα πορίσματα-συμπεράσματα (σελ. 173-190)*

III. Σχεδιάγραμμα και εικόνες (σελ. 191-192)

**VII. Βιβλιογραφία (σελ. 193-196)**

## **Ι. Σ Υ Ν Τ Ο Μ Ο Γ Ρ Α Φ Ι Ε Σ**

**Δ.Π.Δ.:** Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο

**Ε.Ε :** Ευρωπαϊκή Ένωση

**Ε. Σ. Δ .Α. :** Ευρωπαϊκή Σύμβαση Δικαιωμάτων του Ανθρώπου

**Μ.Κ.Ο. :** Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις

**Μ. Μ. Ε. :** Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης

**ΝοΒ :** Νομικό Βήμα

**Ο.Η.Ε. :** Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών

## Π. Π Ε Ρ Ι Λ Η Ψ Η

Έχοντας ως αφετηρία όρους, όπως **‘διεθνοποίηση’**, **‘ανθρώπινα δικαιώματα’**, **‘οικουμενικότητα’** και **‘πολιτισμική αυτονομία’** θεωρήθηκε σκόπιμο σε μια πρώτη φάση να διερευνηθούν οι όροι αυτοί ως προς το περιεχόμενο, που απέκτησαν από την εμφάνισή τους στην ιστορία μέχρι σήμερα (**α’ μέρος**), ήτοι από τον *‘κοσμοπολιτισμό’* και την *‘οικείωση’* των Στωικών, τη *‘σχετικότητα του αποστόλου της ανοχής’*, Γκυγιώμ Ποστέλ, το *‘παν-κοινωνικό’* του Μοντεσκιέ, με ενδιάμεση στάση τον *‘πατριωτικό και εθνικό ρουσσισμό’* και την *‘εθνική κοινότητα’* του Χέρντερ μέχρι την *‘ανησυχητική ξενότητα’* του Φρόντ (**1ο κεφάλαιο**). Αναφορικά δε με τα **‘ανθρώπινα δικαιώματα’**, αφού έγινε λόγος για τη θεμελίωσή τους ως όρου και τις διακρίσεις τους (**2ο κεφάλαιο**) καθώς και τη σχέση τους με την κρατική εξουσία (**3ο κεφάλαιο**), σε ένα δεύτερο στάδιο παρατηρήθηκε, αναφορικά με αυτά, η διαμάχη μεταξύ Ορθολογισμού και Φυσικού Νόμου, που μετεξελίχθηκε σήμερα σε σύγκρουση ανάμεσα στην Οικουμενικότητα και τον Πολιτισμικό Σχετικισμό και συνέτεινε στην εμφάνιση των δύο αντίστοιχων ρευμάτων, τα οποία, με τη σειρά τους, συμβαδίζουν με τις δύο αντίστοιχες, συχνά συγκρουόμενες, τάσεις στην αντεγκληματική πολιτική, τη διεθνικότητα και την τοπικότητα. Η ανάδειξή τους, μάλιστα, αυτή φάνηκε ότι μπορεί να αποδοθεί στα «πλήγματα», που δέχεται τα τελευταία χρόνια η κανονιστική ηγεμονία του κράτους τόσο «από κάτω» (περιφερειοποίηση, αποκέντρωση) όσο και «από πάνω» (Δ.Π.Δ., Μ.Κ.Ο.). Όσο για την προβαλλόμενη αντίθεσή τους, δηλαδή εάν και κατά πόσον αυτή υφίσταται και επηρεάζει την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ή τελικά πρόκειται για ψευτοδίλημμα, τούτο διερευνήθηκε **σε θεωρητική βάση** μέσα από το παράδειγμα αφενός της εφαρμογής της Σαρία από τα Ιεροδικεία της Θράκης (σε εθνικό επίπεδο, **β’ μέρος**) και αφετέρου της ίδρυσης και λειτουργίας του Διεθνούς Ποινικού

Δικαστηρίου (**1ο – 3ο κεφάλαιο**) καθώς και της γενικότερης δράσης των Μ.Κ.Ο. - **4ο κεφάλαιο** - (σε υπερεθνικό, γ' μέρος). Οι κεντρικές, βασικές και κρατούσες ιδέες-θεωρίες, λοιπόν, στη γόνιμη αυτή αντιπαράθεση σε σχέση με την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μορφοποιούνται σε δύο ιδεολογικά πλαίσια : **α)** Στην **οικουμενικότητα** και τον **ηθικό ατομισμό** από τη μια, με προτάσεις-στρατηγικές: την «**ουσιαστική προσαρμογή**», την «**ηθική ανθρωπολογία**» και τη «**συμμετοχή στη διαδικασία**» με τη «**διεθνική συνεργασία**» και **β)** στον **πολιτισμικό σχετικισμό** από την άλλη, με τις αντίστοιχες αμφισβητήσεις-αντιδράσεις του (**δ' μέρος, 1ο κεφάλαιο**). Αναφορικά δε με τα συμπεράσματα, τα οποία προέκυψαν από το διάλογο αυτό, συνοψίζονται στο ότι ως ύστατη λύση και ως μέτρο σύγκλισης ανάμεσα στις στρατηγικές των οικουμενιστών και των σχετικιστών απομένει η λεγόμενη **διαπολιτισμική κατανόηση & ανοχή**, επιβεβαιώνοντας την αρχική υπόθεση ότι, σε τελική ανάλυση, το δίλημμα ανάμεσα στην πολιτισμική αυτονομία ή την οικουμενικότητα ως προς την προστασία τους αποτελεί ψευτο-δίλημμα και η σύγκρουση των δύο αυτών αρχών αναφορικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι οιονεί σύγκρουση, η επίκληση της οποίας τελικά απλώς εξυπηρετεί. (**2<sup>ο</sup> κεφάλαιο**). Ακριβώς η ίδια υπόθεση επιδιώκεται να επιβεβαιωθεί και **σε πρακτική βάση (ε' μέρος)** και μέσα στα πλαίσια του τριπτύχου «*ανθρώπινα δικαιώματα, γυναίκα και Ισλάμ*», μέσω μιας επισκόπησης του τρόπου και του βαθμού προστασίας σε ισλαμικές κοινωνίες (όπως η Αίγυπτος και το Πακιστάν) συγκεκριμένων δικαιωμάτων αναφορικά με ένα συγκεκριμένο έγκλημα, όπως η «**ενδο-οικογενειακή βία**» και στους τρεις «**χρόνους**» του εγκληματικού φαινομένου, ώστε να αποκλειστεί η αιτιολογική σύνδεση του τελευταίου με τις πολιτισμικές συγκρούσεις, μέσα από την ανάλυση των αποτελεσμάτων διαχρονικών εγκληματολογικών μελετών (**Κεφάλαια 1ο-5ο**).



Λέξεις – κλειδιά: ‘κοσμοπολιτισμός’, ‘ανοχή’, ‘οικείωση’, ‘παν-κοινωνικό’,  
‘αξιοπρέπεια’, ‘έθνος’, ‘κουλτούρα’, ‘σχετικισμός’,  
‘διεθνοποίηση’, ‘ανθρώπινα δικαιώματα’,  
‘οικουμενικότητα’, ‘πολιτισμική αυτονομία’, ‘γυναίκα’,  
‘Ισλάμ’, ‘ενδο-οικογενειακή βία’, ‘Σαρία’, ‘Δ.Π.Δ.’,  
‘Μ.Κ.Ο.’

### III. ΓΕΝΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αφορμή για την επιλογή του συγκεκριμένου θέματος της εν λόγω διπλωματικής διατριβής μου στάθηκαν οι σύγχρονες πολιτικο-κοινωνικές εξελίξεις στη Μέση Ανατολή και ο αντίκτυπός τους σε όλο τον κόσμο, σε συνδυασμό τόσο με ένα άρθρο του δασκάλου F. Rigaux, με τίτλο «*La conception occidentale des droits de l' homme face a l' Islam*» όσο και το βιβλίο του βραβευμένου αφρικανού συγγραφέα, Tahar Ben Jelloun, τιτλοφορούμενο «*Islam explained*».

Από την «τραγική ανθρωποκτονία» της 11<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου, με «τόπο του εγκλήματος» τους Δίδυμους Πύργους της Νέας Υόρκης και εν συνεχεία τις αναρίθμητες τρομοκρατικές επιθέσεις, που ακολούθησαν σε όλο τον κόσμο, μέχρι να «πέσουν στα χέρια μου» τα ανωτέρω πονήματα και πραγματικά αριστουργήματα, ανήκα στην πλειοψηφία της αμερικανικής και ευρωπαϊκής κοινής γνώμης, η οποία εάν δεν είχε σχηματίσει αρνητική εικόνα για το Ισλάμ και τους εκφραστές του, τότε σίγουρα το αντιμετώπιζε με θολότητα και καχυποψία. Σαφώς και αντιλαμβανόμουν ότι οι πράξεις αυτές ανεξέλεγκτης βίας και θρησκευτικού φανατισμού εξέφραζαν και αντιπροσώπευαν ακραίες τάσεις του ισλαμισμού, αλλά παραδέχομαι ότι είχα παρεξηγήσει τα απαγγελόμενα από το στόμα των θυτών, πλην, όμως, παρερμηνευμένα εδάφια του Κορανίου ως άκρως συντηρητικά, αναχρονιστικά και ασύμβατα με τα ανθρώπινα δικαιώματα. Προς αυτή τη λανθασμένη εντύπωση, άλλωστε, συνέβαλλε και η διαρκώς προβαλλόμενη από τα Μ.Μ.Ε. εικόνα των μουσουλμάνων γυναικών, ως υποταγμένων στον άνδρα, περιορισμένων από τη «μπούργκα» και τον κοινωνικά υποβαθμισμένο τους ρόλο ως μητέρων και συζύγων, με σχεδόν ανύπαρκτη συμμετοχή στα κοινωνικά και πολιτικά δρώμενα, ασχέτως εάν αντιλαμβανόμουν ότι η πραγματικότητα τελικά δεν είναι τόσο τραγική, όπως παρουσιάζεται.

Το έναυσμα, λοιπόν, για την ενασχόλησή μου με το τρίπτυχο «ανθρώπινα δικαιώματα, γυναίκα και Ισλάμ» δόθηκε από το παραπάνω βιβλίο του αφρικανού συγγραφέα, αφιερωμένο στο να «εξηγήσει» την καταγωγή, την έννοια, το περιεχόμενο, την ιστορία και την εξέλιξη του Ισλάμ και των γενικών αρχών του, πρώτα στην ίδια του τη θυγατέρα, που κι αυτή είχε παρερμηνεύσει, ακούγοντας για τα εγκλήματα των μουσουλμάνων τρομοκρατών, με αποτέλεσμα να ντρέπεται που και η ίδια είναι μουσουλμάνα. Ο συγγραφέας αυτός, μέσα σε λίγες σελίδες και με ορολογία τόσο απλουστευμένη, ώστε να καταλαβαίνουν ακόμη και μικρά παιδιά, χωρίς, όμως, ούτε στιγμή να κινδυνεύσει να παρεξηγηθεί, κατόρθωσε να αναλύσει και να συνδυάσει όρους, θεσμούς και ιδεολογίες, όπως «Κοράνι», «ισλαμισμός», «φονταμενταλισμός», «χριστιανισμός», «μονοθεϊσμός», «ανοχή», «αξιοπρέπεια», «θρησκευτική ελευθερία», «κουλτούρα», «διαλεκτισμός», «εκκοσμίκευση» κ.λ.π.<sup>1</sup>

Κατανοώντας, έτσι, βασικές ισλαμικές έννοιες και αρχίζοντας να εξοικειώνομαι με το «μυστικισμό» της ισλαμικής θρησκείας, πληθώρα ερωτημάτων άρχισαν να με προβληματίζουν, σχετικά με το προαναφερόμενο τρίπτυχο και ειδικά συγκριτικά με τις δυτικές αξίες, που έχω γαλουχηθεί, αναφορικά με τα δικαιώματα του ανθρώπου:

- *Η οικουμενικότητα και η πολιτισμική αυτονομία αποτελούν έννοιες αλληλοσυμπληρούμενες ή συγκρουόμενες και αυτοαναιρούμενες; Τελικά ποιο είναι το πραγματικό περιεχόμενο της καθεμίας αναφορικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα;*
- *Υπάρχει χάσμα αγεφύρωτο ή υφίσταται ελπίδα σύγκλισης των δυο αιώνιων αντιπάλων, ανατολικού και δυτικού πολιτισμού;*
- *Οι παντός είδους ακτιβιστές για την οικουμενική προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αρκούνται στις διακηρύξεις και στις άκαρπες αντιπαραθέσεις με τους*

---

<sup>1</sup> Βλ. σχετικά στον Tahar Ben Jelloun, «Islam explained», μεταφρασμένο από τη γαλλική στην αγγλική από τον Franklin Philip, The New Press, New York, 2002

τοπικιστές ή προσφέρουν στην πράξη έργο ουσίας, αναφορικά με την προσπάθεια σύγκλισης των δύο πολιτισμών, προκειμένου κάποτε ο άνθρωπος να αναγνωρίζεται ως αυταξία, οπότε και για το λόγο αυτό και μόνο ως δικαιούχος προστασίας, ασχέτως φυλετικής καταγωγής, θρησκευτικής συνείδησης και πολιτιστικής προέλευσης;

- Μήπως οι περισσότεροι δυτικής καταγωγής υπέρμαχοι του οικουμενισμού, προσπαθώντας να μεταλαμπαδεύσουν άκριτα τις αρχές των δικαιωμάτων σε διαφορετικούς πολιτισμούς, όπως ο ισλαμικός, τελικά διευρύνουν το χάσμα και επιτείνουν τις εντάσεις στις χώρες του τρίτου κόσμου; Μήπως τελικά οι μουσουλμάνες δε θέλουν να βγάλουν τη μπούργκα ούτε να απαλλαχθούν από την παραδοσιακή πρακτική της κλειτοριδεκτομής, διότι οι πρακτικές αυτές πρεσβεύουν την πολιτιστική τους ταυτότητα;

Σε αυτά τα ερωτήματα δίνουν απάντηση τα κεφάλαια που ακολουθούν, πραγματευόμενα τις ανωτέρω έννοιες και παρουσιάζοντας τα αντικρουόμενα επιχειρήματα των δύο ρευμάτων, οικουμενιστών και σχετικιστών, αναφορικά με τη δυνατότητα ή μη οικουμενικής προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων τόσο σε εθνικό όσο και σε υπερεθνικό επίπεδο, αφενός σε θεωρητική και αφετέρου σε πρακτική βάση, μέσα από το παράδειγμα του Πακιστάν και της Αιγύπτου σε σχέση με το έγκλημα της «ενδο-οικογενειακής» βίας. Τελικός σκοπός της εργασίας είναι να επιβεβαιωθεί η αρχική υπόθεση, ότι δηλαδή το δίλημμα ανάμεσα στην οικουμενικότητα και την πολιτισμική αυτονομία αποτελεί ψευτο-δίλημμα και ότι η πολιτισμική ιδιαιτερότητα δεν αποτελεί εμπόδιο στην οικουμενική προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων παγκοσμίως.

Όλα τούτα, άλλωστε, συνοψίζονται στα λόγια του δασκάλου, F. Rigeaux, ο οποίος, μέσα σε λίγες γραμμές αναλύει όλη την προβληματική του διακυβεύματος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε Ανατολή και Δύση:

«Το δημόσιο συμφέρον και η δημόσια τάξη καθώς και τα ατομικά δικαιώματα, όπως νοούνται και εκφράζονται στις δυτικές φιλελεύθερες δημοκρατίες δεν είναι απαραίτητως ασυμβίβαστα με τους παραδοσιακούς κανόνες και τα δόγματα ενός θρησκευτικού συστήματος, όπως το ισλαμικό. Αρκεί να γίνει συνείδηση, πρώτα μέσα από την πρακτική των φορέων απονομής δικαιοσύνης και κατόπιν από τους φορείς άσκησης πολιτικής εξουσίας σε Ανατολή και Δύση, ότι το θεμελιώδες δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης της προσωπικότητας, που περιλαμβάνει και τη θρησκευτική ελευθερία, ΔΕΝ αποτελεί απόλυτο αγαθό ούτε μπορεί να ασκηθεί σε βάρος ή δυσανάλογα σε σχέση με άλλα αντίστοιχα δικαιώματα και ελευθερίες, εξίσου θεμελιώδη...»<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Rigaux F., «La conception occidentale des droits de l' homme face a l' Islam», *Revue trimestrielle des droits de l' homme*, 1990, vol. 105, σελ. 117-123

## IV. ΚΥΡΙΩΣ ΜΕΡΟΣ

### Α' ΜΕΡΟΣ

Εισαγωγή – Μια πρώτη προσέγγιση των όρων μέσα από την ιστορική τους εξέλιξη, μέχρι τη σημερινή τους έννοια, αξία και σημασία

### 1<sup>Ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

«Από την οικουμενικότητα στον εθνικισμό και την ξενότητα»

Έχοντας ως αφετηρία όρους, όπως 'διεθνοποίηση', 'ανθρώπινα δικαιώματα', 'οικουμενικότητα' και 'πολιτισμική αυτονομία' θεωρείται σκόπιμο σε μια πρώτη φάση να διερευνηθούν οι όροι αυτοί ως προς το περιεχόμενο, που απέκτησαν από την εμφάνισή τους στην ιστορία μέχρι σήμερα, ώστε σε ένα δεύτερο στάδιο να ειδωθούν συνδυαστικά και να προκύψουν οι πρώτοι προβληματισμοί.

Μέσα στο πλαίσιο, λοιπόν, αυτό, πρώτη χρονικά εμφανίζεται η έννοια του «κοσμοπολιτισμού», η οποία γεννιέται και γίνεται αισθητά αντιληπτή κατά τους ελληνιστικούς χρόνους, με τις πανελλήνιες ιδέες, (αδιανόητες μέχρι τότε), να διατυπώνονται από διανοούμενους, όπως ο ιστορικός Ηρόδοτος ο Αλικαρνασσεύς και ο αρχιτέκτονας Ιππόδαμος ο Μιλήσιος, ιδίως στο σχέδιο του Περικλή για «την ίδρυση μιας αποικίας, από εκπροσώπους όλης της Ελλάδας». <sup>3</sup> Την καθιέρωση, βέβαια, της **κοσμοπολιτικής ηθικής** την οφείλουμε στους Στωικούς και το ιδανικό τους για μια Πόλη, που θα συμπεριλάβει τα όρια του κόσμου, ασχέτως του ότι το ιδανικό αυτό δε θα καταφέρει, τελικά, να βρει καμία πολιτική εφαρμογή. Πράγματι, οι αρχαίοι

---

<sup>3</sup> Σημειώνουμε κάποιες ενδεικτικές ιδέες-ρήσεις: «*Η μόνη πατρίδα, ξένη, είναι ο κόσμος όπου ζούμε. Το ίδιο χάος γέννησε όλους τους θνητούς*» (Μελέαγρος από τα Γάδαρα, 1<sup>ος</sup> αι. π.Χ) ή την περίφημη φράση του Μενάνδρου: «*Είμαι άνθρωπος και τίποτα ανθρώπινο δεν μου είναι ξένο*» καθώς και το σχέδιο του Κλεάνθη για «*ένα σύνολο ανθρώπων που κατοικούν μαζί και κυβερνώνται από ένα νόμο*», σχέδιο που παραπέμπει μάλλον περισσότερο σε μια θρησκευτική κοινότητα ή μυστικιστική συμμετοχή αδερφοποιημένων ξένων παρά σε πολιτικό θεσμό, ενδιαφερόμενο για τα οικονομικο-κοινωνικά συμφέροντα της Πόλεως, Kristeva J., (2004), *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*, 'Ο ελληνιστικός κοσμοπολιτισμός', σελ. 75-76, Εκδόσεις SCRIPTA, Αθήνα, (μετάφραση: Βασίλειος Πατσογιάννης)

Στωικοί, από την εποχή του ιδρυτή τους, Ζήνωνος του Κιτιέως και ιδίως από την εποχή του Χρυσίππου και του Ιεροκλέους πρέσβευαν την αρχή της «οικειώσεως». <sup>4</sup>

Μάλιστα, αυτή η «ανθρώπινη οικουμενικότητα», βασισμένη στην οικείωση, που βεβαιώνεται για πρώτη φορά με τον τρόπο αυτό, θεμελιώνεται πάνω σε μια «ορθολογική κοινότητα» <sup>5</sup> Ο στωικισμός, όμως, δε θα μπορούσε να ταυτιστεί με το χριστιανισμό, δεδομένου ότι η οικείωσις δεν είναι αγάπη, αλλά ένας ατομικισμός που φωτίζεται από τον ορθό λόγο. Η διάκριση του άλλου σβήνει μέσα σε μια απολογία του εαυτού, σε μια ηθική που συλλαμβάνει την ετερότητα απλώς και μόνο για να την αρνηθεί. Εδώ, ίσως, έγκειται και η αδυναμία-αντίφαση του στωικού κοσμοπολιτισμικού προστάγματος <sup>6</sup>.

Βέβαια, παρά το γεγονός της αντικατάστασης των εν δυνάμει οικουμενικών πόλεων-κρατών από τις μεγάλες ελληνιστικές μοναρχίες, ακόμα και την ίδια περίοδο με το στωικισμό, η εν λόγω στωική έννοια της οικείωσης (όπως αποδίδεται με τους όρους και εκφράσεις «*caritas*» και «*caritas generis humani*»), διασώζεται και αποκτά θρησκευτική χροιά στα χρόνια του κοσμοπολίτη Αποστόλου Παύλου. <sup>7</sup> Ο

---

<sup>4</sup> «Κάθε ζωντανό ον διέπεται από την αρχή της οικειώσεως», σύνθετης έννοιας που μεταφράζεται ως συναίνεση. Κατ' αυτούς, λοιπόν, αυτή η πρωτογενής συναίνεση μας φέρνει πιο κοντά όχι μόνο στον εαυτό μας, αλλά και στις ομόκεντρες σφαίρες, που πιστεύεται ότι συμβολίζουν τις θέσεις, που κατέχουν οι όμοιοί μας, από τους στενούς συγγενείς μας μέχρι ολόκληρη την ανθρωπότητα, Kristeva J., όπ. π., σελ. 76-77

<sup>5</sup> Η μεγάλη πολις, η μεγάλη Πόλη, αναπτύσσεται ως ιδεώδες κατά την αυτοκρατορική εποχή και αγκαλιάζει όλο το σύμπαν, από τους πολίτες μέχρι τα άστρα., οδηγώντας, σε πολιτικό επίπεδο, στην απόρριψη των χωριστών πόλεων και την αντικατάστασή τους από έναν ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΣΜΟ της ΑΝΟΧΗΣ, όπου όλοι έχουν κοινή κατοικία, όλοι είναι ένα κομμάτι του Θεού και το Παν που μας περιέχει είναι επίσης Θεός: είμαστε οι σύντροφοι και τα μέλη του, Kristeva J., όπ. π., σελ. 77-80

<sup>6</sup> «Εάν κοσμοπολιτισμός σημαίνει ότι το ιδανικό της πολιτικής Πόλεως, με τα δικαιώματα και την ισονομία της, πρέπει να διατηρείται και να επεκτείνεται σε παγκόσμια κλίμακα. Η εξάλειψη των διαφορών μπορεί τότε να ολοκληρωθεί μόνο σε μια θεοσεβική τάξη, δεδομένου ότι η πολιτική τάξη παχύνει τις ανισότητες, διαχωρίζει τις διαφορετικότητες και προστατεύει μόνο τους δικούς της», Kristeva J., όπ. π., σελ. 80-84

<sup>7</sup> «Η αλλοτρίωση του ξένου καταργείται μέσα στην οικουμενικότητα της αγάπης προς τον πλησίον. Γιατί αν ο πιστός της Βίβλου οφείλει να αγαπά τον πλησίον ως εαυτόν, ο πλησίον είναι χωρίς αμφιβολία κάθε άνθρωπος. Η ψυχή σας δεν είναι μόνο δική σας, αλλά όλων των αδερφών ή μάλλον η ψυχή σας και οι ψυχές τους δεν είναι παρά μία ψυχή, η μοναδική ψυχή του Χριστού», Kristeva J., όπ. π., σελ. 102-115

κληροδοτημένος, λοιπόν, οικουμενισμός του στωικισμού και της μετέπειτα θρησκευτικής-χριστιανικής παράδοσης από τη μια πλευρά και ο ατομικισμός των κατακτητών νέων εδαφών-μοναρχών από την άλλη, συγκλίνουν μέσα στο χωνευτήρι των ιδεών και της ιστορίας, που θα θεμελιώσει το αναγεννησιακό κράτος. Ο επιτήδειος αλχημιστής του είναι ο κυνικός ή απλώς διπρόσωπος Μακιαβέλλι, πρόθυμος να εγκαταλείψει γρήγορα την αρετή για την εξασφάλιση της εξουσίας. Απέχοντας πολύ από το να χαρακτηριστεί διεθνιστής, προτείνει μια ισορροπία σχέσεων, ως απαρχή της μετέπειτα ολοκληρωμένης έννοιας του διεθνούς δικαίου, χωρίς, όμως, καμία πρόθεση από μέρους του διεθνούς δικαιοσύνης, αλλά αντίθετα με μόνο σκοπό τη διασφάλιση της ευημερίας των εθνικών κρατών. Μάλιστα, ο Μακιαβέλλι συνηγορεί σαφώς υπέρ μιας εθνικής ενότητας, μιας «οργανικότητας», (βασισμένης πάνω στα χαρακτηριστικά του ηγεμόνα και της τύχης του) και υπέρ ενός ισχυρού εθνικο-κρατισμού, ο οποίος θα ασχολείται έμμεσα μόνο με τη διπλωματία και τη γεωπολιτική, παραμένοντας έτσι ο πρόδρομος της ιδεολογικής βάσης των σύγχρονων κρατών-εθνών. Στην ουσία, λοιπόν, **ο μακιαβελισμός δεν είναι τίποτε άλλο από έναν πατριωτισμό, με αρκετά στοιχεία συχνά ενός άκρατου εθνικισμού**, όπως η πρόσκλησή του στους Ιταλούς.<sup>8</sup> Μην ορρωδώντας, έτσι, προ της ηθικής και αγνοώντας το διεθνές δίκαιο, με την τότε έννοια της κοσμοπολιτικής ηθικής, προβάλλει την πραγματιστική αναγκαιότητα την κατάκτησης με τη βία και την τρομοκρατία των ξένων πολιορκημένων εδαφών...

Ενδιάμεση στάση μετά το μακιαβελλικό κράτος αποτελούν ο Ραμπελαί και ο Έρασμος, ως οι 'ευτράπελοι σωσίες' του λαϊκού και διαλογικού οικουμενισμού.<sup>9</sup> Ειδικότερα, ο Ραμπελαί από τη μια, μέσω του εθνολογικού του λόγου υπόσχεται έναν

---

<sup>8</sup> «Να πάρουμε την Ιταλία και να την απελευθερώσουμε από τους βαρβάρους» (*Fuori i barbari*), Kristeva J., όπ. π., σελ. 140-143

<sup>9</sup> Κατ' αυτούς, ως πλασμένοι με γνωμικά και με κανόνες, είναι ανοιχτός σε κάθε άνεμο...



ευτυχισμένο συμβιβασμό,<sup>10</sup> ενώ ο ευαγγελικός Έρασμος, από την άλλη, υποστηρίζοντας την ελεύθερη βούληση ενάντια στην «υπόδουλη βούληση» του Λουθήρου, εύχεται μέχρις εσχάτων -ως ultima ratio- έντιμους αγώνες, προκειμένου να ενωθεί η Ευρώπη με τη χριστιανική Εκκλησία, με τον οικουμενισμό του να ενώνει στην ουσία μια Ευρώπη, κλονισμένη από θρησκευτικούς πολέμους. Στην αναζήτηση αυτή συναντά το φίλο του Έρασμο και ο Τόμας Μορ, με την κομψή, αλλά ειρωνική και παράξενη **Ουτοπία του**, ένα αυθεντικό μανιφέστο του «χριστιανισμού», που σκιαγραφεί το πρότυπο του κράτους της ουτοπίας, του ουτοπικού κράτους.<sup>11</sup> Μέσα από το παράδειγμα, βέβαια, αυτό ο συγγραφέας περισσότερο επιδιώκει να περάσει το μήνυμα ότι όλες οι ουτοπίες μοιάζουν εφικτές, (με τις σύγχρονες, για κάθε εποχή, συνθήκες πανέτοιμες να τις υλοποιήσουν), αλλά ότι μάλλον θα έπρεπε να τις αποφύγουμε, αναζητώντας μια μη ουτοπική κοινωνία, λιγότερο τέλεια και περισσότερο ελεύθερη...

Η Αναγέννηση πλησιάζει, σε μια εποχή που οι μεγάλοι εξερευνητές αποκαλύπτουν την Υδρόγειο, μέσα σε μια ανθρωπότητα ήδη επιφυλακτική, αλλά και θαμπωμένη από την ανακάλυψη νέων πολιτισμών, νοοτροπιών, γλωσσών και φυλών.

---

<sup>10</sup> «Καταλαβαίνουμε ότι οι άλλοι λαοί δεν αντιστοιχούν στις εσωτερικές μας ιδιορρυθμίες και ότι ο άλλος είναι απλώς άλλος, αλλά το ταξίδι μας επιτρέπει να συναντήσουμε τους παράδοξους αυτούς ξένους, ως ένα προνομιακό μέσο για την αποκάλυψη των προσωπικών μας αδυναμιών ή των πολιτικών ελλειμμάτων των χωρών μας», Kristeva J., όπ. π., σελ. 143-149

<sup>11</sup> Πράγματι, στο νησί της Ουτοπίας -στο πουθενά, δηλαδή- οι κάτοικοί του απεχθάνονται την τυραννία, μοιράζονται όλα τα αγαθά, ενισχύουν την κοινοκτημοσύνη, καταργώντας την ατομική ιδιοκτησία, εργάζονται μόνο έξι ώρες την ημέρα, αξιοποιούν την κοινωνική βοήθεια και τον ελεύθερο τους χρόνο, σέβονται την κουλτούρα και τη θρησκεία. Την ίδια στιγμή, όμως, και το ουτοπικό-ιδανικό αυτό νησί παρουσιάζεται να έχει μελανά σημεία, όπως και οι συνηθισμένες κοινωνίες: Η λύση του προβλήματος του υπερπληθυσμού έρχεται μέσω της αποικιοκρατίας ή και χειρότερα, μέσω του ιμπεριαλισμού, γεγονός που μαρτυρά αναμφίβολα έλλειψη ανθρωπισμού. Όσο για τη **συλλογικότητα**, αυτή φαίνεται να ασκεί έναν ασφυκτικό καταναγκασμό πάνω στο άτομο, με απαραίτητη και τη χρήση της βίας του πολέμου, η οποία, φυσικά, δεν παύει να είναι απάνθρωπη. Τελικά, *μήπως ο συγγραφέας υπαινίσσεται ότι το μελλοντολογικό ειδύλλιο μεταστρέφεται σε ένα καταπιεστικό, φιλόδοξο, αυταρχικό και ολοκληρωτικό ιδεαλισμό, προσκαλώντας μας σε ένα ταξίδι ανάμεσα σε εθνικές επιταγές και οικουμενικιστικές φαντασιοκοπίες; Μήπως, κατ' αυτόν, μπορεί η ηθική να αποτελεί ένα όνειρο για να ξεφύγουμε από την υπαρκτή πολιτική απόγνωση, αλλά είναι πιθανό να μεταστραφεί σε εφιάλτη, εάν δε σεβαστούμε τους κανόνες των συγκεκριμένων εθνικο-πολιτικών αναγκαιοτήτων της κοινωνίας όπου ζούμε;* Kristeva J., όπ. π., σελ. 149-151

Φανερόνεται, λοιπόν, αυτή με δύο πρόσωπα, αφενός εθνικιστική-ατομικιστική και αφετέρου κοσμοπολιτική, με μέτρο συναρμογής των δυο αυτών αντίθετων όψεων την εκλεπτυσμένη αμφιβολία του Μισέλ ντε Μονταίν. Τούτος παρέμεινε πιστός στην εθνική θρησκεία, την καθολική, αλλά συγχρόνως άσκησε κριτική στη βασιλική πολιτική, πρεσβεύοντας ένα υψηλό αίσθημα δικαιοσύνης, που δεν ορρωδούσε προ των συμβόλων του ίδιου του έθνους του. Προσανατολισμένος, μάλιστα, στη χώρα του αυτή καθ' αυτή, (παρόλο που τη χαρακτηρίζει ο ίδιος εγωτική), στα έργα του προσεγγίζει το άτομο μόνο μέσα στην οικουμενικότητά του, μια οικουμενικότητα ψυχικής ή και πολιτικής κλίμακας. Επακόλουθο, μάλιστα, αυτής της οικουμενικής φυσικότητας αποτελεί ο σεβασμός στην έκδηλη ιδιορρυθμία των άλλων, ως προέκταση του διευρυμένου, διαφοροποιημένου και ανεκτικού εγώ.<sup>12</sup> Διαμέσου, λοιπόν, του εγώ, που έχει συνείδηση της βαρβαρότητάς του, μια φυσική ανθρώπινη οικουμενικότητα βρίσκει, κατά τον Μονταίν, τη διαδικασία μορφοποίησής της, αμφισβητώντας μεν την εθνική απόλυτη κυριαρχία, χωρίς να εξαλείφει, ωστόσο, τις διακρίσεις.<sup>13</sup>

Μέσα σε αυτά τα αναγεννησιακά πλαίσια εμφανίζεται και ο «εθνικισμός», φαινομενικά ασυμβίβαστος με τον κοσμοπολιτισμό, ο οποίος, όμως, με τη σειρά του επιδιώκει να επωφεληθεί των μεγάλων ανακαλύψεων, οραματιζόμενος μια εξάπλωση του γαλλικού πολιτισμού πέρα από την Ευρώπη, στους βάρβαρους λαούς, τους οποίους θα εξημερώσει, με τη φυσικότητα και την υπεροχή της γαλλικής κουλτούρας.

---

<sup>12</sup> «Κάθε παραξενιά και ιδιαιτερότητα στα ήθη και τις συνθήκες της ύπαρξής μας πρέπει να αποφεύγεται ως τερατώδης, ως εχθρός της κοινωνίας και της επικοινωνίας. Με κριτήριο τους κανόνες του ορθού λόγου, μπορούμε μεν να αποκαλέσουμε τους ιθαγενείς βαρβάρους, όχι, όμως, με κριτήριο εμάς τους ίδιους, διότι τους ξεπερνάμε σε κάθε είδος βαρβαρότητας...», Kristeva J., όπ. π., σελ. 152-160

<sup>13</sup> «Πρέπει να στεριώσει κανείς γερά μέσα στον εαυτό του, να γνωρίσει την αίγλη και την αθλιότητά του και να μάθει να τις εκφράζει απλά, χωρίς κοινοτοπίες και χωρίς πάθος, έτσι ώστε το εγώ, που θα διαμορφωθεί με τον τρόπο αυτό, κι όχι κάποια χώρα, θρησκεία, αυλή ή πολιτική, να γίνει το λιμάνι, από όπου θα αποπλεύσει μια άλλη Αναγέννηση, η οποία θα υπερβεί τα έθνη και θα συγκρίνει, θα σχετικοποιήσει, θα οικουμενικοποιήσει. Έτσι, θα γεννηθεί ένας νέος κοσμοπολιτισμός, θεμελιωμένος όχι πάνω στην ενότητα των πλασμάτων που ανήκουν στο Θεό, αλλά πάνω στην οικουμενικότητα ενός εύθραυστου, ίσως και αφελούς, αλλά εντούτοις σθεναρού και βέβαιου εγώ»

Με άλλα λόγια, το πολιτικό πρόβλημα τίθεται πια με σαφείς όρους: «*Πώς θα συμβιβάσουμε την υπερηφάνεια ενός κράτους-έθνους υπό επέκταση με την ποικιλία του κόσμου και τον φιλοσοφικό οικουμενισμό, που απορρέει από αυτήν;*», ενώ η ιστορία δίνει μόνη της την απάντηση: «*Με τη βαναυσότητα της αποικιοκρατίας, που αυτο-αποκαλούνταν παραπλανητικά ως μια πολιτιστική αποστολή, την οποία αξίζουν όλοι οι άνθρωποι...*»<sup>14</sup>

Αυτόν το διαφορετικό και κυνικότατο στοχασμό έρχονται να αντισταθμίσουν οι οικουμενιστές εξερευνητές, που σχετικοποιούν τη δική τους κουλτούρα προς όφελος μιας «*επίγειας ειρήνης*». Κλασικό παράδειγμα ο Γκυγιώμ Ποστέλ, ο γαλάτης κοσμοπολίτης, που κατατάσσεται και στους προγόνους της συγκριτικής φιλολογίας. Ως απόστολος της **ανοχής**, λοιπόν, εν μέσω, μάλιστα, θρησκευτικών πολέμων, ονειρεύεται έναν κόσμο ενωμένο από τον καθολικισμό, ομολογώντας, όμως, στην ουσία μια πίστη πολύ λίγο ορθόδοξη. Βέβαια, αυτός ο κοσμοπολιτισμός του Ποστέλ κυριαρχεί κατά τη διάρκεια του πρώτου μισού του 16<sup>ου</sup> αιώνα, βασιζόμενος σε μια καινούργια φιλοσοφική αρχή: Τη σχετικότητα των εθνικών και θρησκευτικών αξιών. Προαναγγέλλοντας, έτσι, τις φιλοσοφίες του 18<sup>ου</sup> αιώνα, η σκέψη αυτή δημιουργεί την εικόνα του «*αγαθού αγρίου*», του φυσικού ανθρώπου μιας οικουμενικής ανθρωπότητας, που δείχνει πρόθυμος να προσχωρήσει στον πολιτισμό μας. Έτσι, γεννιούνται ιδέες για υπερεθνικά σύνολα, βασιζόμενα πάνω στη νέα γεωγραφική και πολιτική πραγματικότητα.<sup>15</sup> Ένας καινούργιος κόσμος, λοιπόν, κυοφορείται, εθνικιστικός και συνάμα άπληστος, πρόθυμος να προσκολληθεί πάνω στους άλλους. Τα ερωτήματα που προκύπτουν πολλά και συχνά αναπάντητα: Επικοινωνία ή

---

<sup>14</sup> Kristeva J., όπ. π., σελ. 162

<sup>15</sup> Με προτάσεις, όπως «*Δημιουργία μιας ευρωπαϊκής ομοσπονδίας, που θα πολεμήσει τους βαρβάρους*», «*Εγκαθίδρυση μιας γενικής ειρήνης και ελευθερίας του εμπορίου σε όλο τον κόσμο*», Kristeva J., όπ. π., σελ. 160-163

κυριαρχία; Ανταλλαγές ή πόλεμος; Σίγουρα, πάντως, το κράτος-έθνος αποκτά την περίοδο αυτή χαρακτήρα αποικιοκρατικό...

Επόμενος σημαντικός σταθμός, ο 18<sup>ος</sup> αιώνας με το Διαφωτισμό, που σηματοδοτείται από το νεοστωικισμό του Μοντεσκιέ, την παντομίμα της ανθρώπινης ξενότητας του Ντιντερό και συγχρόνως τον κυνισμό των κοσμοπολιτών, που εξηγούνται ενάντια σε όλες τις ιερές αξίες. Μέσα στο μωσαϊκό αυτό των απόψεων και των ιδεών, θα μεταδοθεί στην επανάσταση μια ιδεολογία της ανθρώπινης ισότητας, περιέχουσα τόσο τα δικαιώματα του ανθρώπου όσο και τα δικαιώματα του πολίτη, μέσα από τους κραδασμούς των πολιτικών παθών, του πολέμου και της τρομοκρατίας. Πρώτος, λοιπόν, ο Μοντεσκιέ, θέτει στο «*Πνεύμα των Νόμων*» την ιδέα της «ανθρώπινης κοινωνικότητας», **το παν-κοινωνικό**, που εννοείται, βέβαια, ακόμη και στην κλίμακα του έθνους, αλλά αγγίζει το απόγειό του στην «ολότητα του είδους». Ο στοχασμός του για τον πολιτικό ιστό της υφηλίου αναπτύσσεται με βάση την κοινωνικότητα και το γενικό πνεύμα, που κυβερνούν το ανθρώπινο είδος, το οποίο αποκτά την πραγματική του οικουμενικότητα μέσα από τη σύγχρονη ανάπτυξη του εμπορίου. Μέσα στα πλαίσια αυτά, η εθνική σημασία μετατοπίζεται, για να απορροφηθεί από μια πολιτική φιλοσοφία δίχως σύνορα, που με τη σειρά της κατευθύνεται προς τη μέγιστη ενσωμάτωση του ανθρώπινου είδους μέσα σε μια «πραγματώσιμη συνετή ιδεατότητα»<sup>16</sup> Εδώ ο πολιτικός στοχασμός από εθνικιστικός γίνεται εθνικός, συλλαμβάνοντας για όλους την έννοια ενός καλού κράτους για τους άλλους.<sup>17</sup> Κατ' αυτόν, το ανθρώπινο γένος εξειδικεύεται ιστορικά ως μια διεθνής κοινωνία, η οποία διανοίγεται από την ανάπτυξη του εμπορίου, καθοδηγείται από την

---

<sup>16</sup> «Όταν ταξίδευα σε ξένες χώρες, δέθηκα μαζί τους σαν να ήταν η πατρίδα μου, ακολούθησα τη μοίρα τους και ευχήθηκα το καλό τους...», Kristeva J., όπ. π., σελ. 167-176

<sup>17</sup> Εννοώντας του ξένους.

Ευρώπη και εξαρτάται από τη λελογισμένη ρύθμιση της κίνησης του χρήματος και των αγαθών.<sup>18</sup>

Αυτός, μάλιστα, ο οικουμενιστικός συλλογισμός, που στηρίζεται πάνω σε αντιλήψεις της οικονομικο-κοινωνικής, εσωτερικής και εξωτερικής, πολιτικής των εθνών, οδηγεί σε μια πρόωμη επιφύλαξη απέναντι στη διάκριση ανθρωπίνων και πολιτικών δικαιωμάτων, επαληθεύοντας την έννοια του κοσμοπολιτισμού του Μοντεσκιέ, που περιλαμβάνει το γενικό πνεύμα, την ολότητα των ανθρωπίνων πραγμάτων.<sup>19</sup> Υπό την έννοια, λοιπόν, αυτή, ο κοσμοπολιτισμός αποτελεί έκφραση μιας πολιτικής σκέψης, η οποία φιλοδοξεί να διαλεκτικοποιήσει το μέγιστο του καθορισμού της ανθρώπινης συνθήκης και να ενσαρκώσει μια αδήριτη ιστορική ανάγκη: ‘Να δώσουν τα κράτη-έθνη τη θέση τους σε ανώτερα πολιτικά συστήματα.’ Μέσα σε αυτό το συσχετικό και ενοποιητικό πνεύμα, επιδιώκεται να ενεργοποιηθεί ένα δίκτυο ασφαλείας, ικανό να εμποδίσει τη βάνουση ενσωμάτωση των πολιτικο-κοινωνικών διαφορών μέσα σε ένα ολοκληρωτικό και μονοπαγές σύνολο, που θα καταργούσε ενδεχομένως κάθε δυνατότητα ελευθερίας. Μέσα, επομένως, από την οπτική αυτή, ο Μοντεσκιέ φιλοδοξεί *‘να επιβληθεί ο σεβασμός του ιδιωτικού, μέσα σε ένα μη ομογενώς συγκροτημένο παν-κοινωνικό, αλλά συνεκτικά δεμένο με μια συναίνεση μοναδικότητων.’* Συντασσόμενος υπέρ ενός χώρου πολιτικής ελευθερίας, απορρίπτει μια μοναδική κοινωνία, προς όφελος της συντονισμένης πολυμορφίας. Ενδιάμεση στάση, σε όλα αυτά, ο Ντιντερό, με τον *«Ανιψιό του Ραμό»*, που τηρεί μια ακόμα πιο πραγματιστική θέση.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Σημειώνουμε ενδεικτικά την άκρως μοντέρνα για την εποχή φράση του: *«Η Ευρώπη δεν είναι παρά ένα έθνος, που αποτελείται από περισσότερα»*

<sup>19</sup> *«Το καθήκον του πολίτη είναι έγκλημα, όταν ξεχνά το καθήκον του ανθρώπου»*

<sup>20</sup> *«Ο ηγεμόνας πρέπει να βαδίζει για να υπάρξει βασίλειο. Ο δε μοντέρνος άνθρωπος είναι σε πολιτικό επίπεδο άπατρις. Οι παντομμικές πόζες, που παίρνει, θα μπορούσαν να υπάρχουν μόνο πέρα από την επικράτεια του βασιλείου, καθώς κανείς διασχίζει τα σύνορα των σαθρών ηγεμονιών. Μέσα στον κοσμοπολιτισμό...»*, Kristeva J., όπ. π., σελ. 176-184

Αργότερα, όμως, η λέξη «κοσμοπολιτικός» ή «κοσμοπολίτης» ξεφτίζει και συχνά απεικονίζει, εν είδει αστεϊσμού, «τον άνθρωπο χωρίς σταθερή διαμονή ή αυτόν που δεν είναι πουθενά ξένος». <sup>21</sup> Κυριαρχεί ο υποκειμενικός σχετικισμός, με ‘το μίσος για τους άλλους και τον ίδιο του τον εαυτό καθώς και το αίσθημα της άδειας και φτιαχτής ύπαρξης’ να πρυτανεύουν στο χαρακτηρισμό του κοσμοπολίτη, καθιστώντας τον ανίκανο για μόνιμη εγκατάσταση. Ο ίδιος, άλλωστε, ο Φουζερέ ντε Μονμπρόν, στον εριστικό κοσμοπολιτισμό του, αποκαλύπτει και το παράδοξο της υποκειμενικής πλευράς του κοσμοπολιτισμού. <sup>22</sup> Μάλιστα, η υποτιμητική αυτή σημασία του όρου ‘κοσμοπολίτης’ ενισχύει και ενισχύεται από την επάνοδο των θεματοφυλάκων των εθνικών αξιών, που με τόσο ζήλο σπεύδουν να διαφυλάξουν τα προνόμιά τους. <sup>23</sup> Ο κοσμοπολιτισμός αυτός, λοιπόν, ‘γενναιόδωρος από την καλή και οργίλος από την ανάποδη’, στην εποχή του Διαφωτισμού, προβάλλει μια ουτοπική τόλμη, μη συνυπολογίζοντας, όμως, μια ανθρωπότητα, που έχει πια συνείδηση των ορίων της και μάλιστα τείνει να τα ξεπεράσει μέσα από την οργάνωση δεσμών και θεσμών.

Ακολουθεί ο Χέγκελ, ο οποίος χαρακτηρίζει την πολιτική, οικονομική, κοινωνική και διανοητική κουλτούρα ως **ξενότητα**, «ως αλλοτρίωση του φυσικού είναι, μέχρι την κλίμακα του καθολικού». Δηλαδή, κατ’ αυτόν, η ‘ξενότητα’ αυτή επέρχεται και τα δυο μέρη του πνευματικού κόσμου του ανθρωπίνου όντος (η πραγματικότητα και η καθαρή συνείδηση) έρχονται αντιμέτωπα, όταν η αυτοσυνείδηση απεκδύεται την προσωπικότητά της, παράγοντας, με τον τρόπο αυτό,

---

<sup>21</sup> Λέξη, που, όπως είδαμε, ανάγεται στον 16<sup>ο</sup> αιώνα, όπου αποδιδόταν στον «ταξιδευτή και λόγιο, βασιλικό αναγνώστη και καθηγητή των ανατολικών γλωσσών» κατά τη βασιλεία του Φραγκίσκου του Α’ και που μετεξελίχθηκε στον «αληθινό σοφό» και τον «πολίτη του κόσμου».

<sup>22</sup> «Αντί μιας ουδέτερης ηρεμίας της φιλοσοφικής σκέψης, που στέκεται πάνω από τα σύνορα, είναι το παθιασμένο ξερίζωμα, που κλονίζει την ταυτότητα του υποκειμένου της, ώστε να μη γνωρίζει ούτε καν τον ίδιο του τον εαυτό μέσα στην κοινότητά του», Kristeva J., όπ. π., σελ. 185-191

<sup>23</sup> «Αυτός που δεν προτιμά την πατρίδα, δεν είναι καλός πολίτης»

το δικό της κόσμο, στον οποίο συμπεριφέρεται σαν να είναι ένας ξένος κόσμος, που καλείται να κατακτήσει. Μέσω, λοιπόν, αυτής της διαδικασίας, πραγματώνεται το πέρασμα από τη νοούμενη υπόσταση στη πραγματικότητα, εν είδει αναστροφής της καθορισμένης ατομικότητας σε ουσιαστικότητα. Όπως, λοιπόν, η ατομικότητα παγιώνεται μόνο αποποιούμενη τον εαυτό της μέσα στο καθολικό, έτσι και το Κράτος, μέσα από την υποτίμηση της ευγενούς συνείδησης, καθίσταται η καθολικότητα που αλλοτριώνεται. *Η πολιτισμική αλλοτρίωση* παρουσιάζεται εδώ, μέσω της ιστορικής πραγματικότητας της ‘αυλικής κουλτούρας’, που δεν αποτελεί παρά ένα ομοίωμα, μια υποκρισία, μια προφάνεια απέναντι σε αυτή την αντεστραμμένη ξενότητα.<sup>24</sup>

Στην αρχή, βέβαια, της γαλλικής Επανάστασης, το κοσμοπολιτικό ρεύμα υπήρξε τόσο ισχυρό, ώστε οι ιδέες του να ενσωματωθούν πολιτικά σε αρκετά διατάγματα και λοιπά νομοθετικά μέτρα της εποχής. Αναφέρουμε ενδεικτικά την 30η Απριλίου 1790, όπου προτάθηκε και υιοθετήθηκε, άνευ δεύτερης συζητήσεως, η πολιτογράφηση όλων των ξένων, των εγκατεστημένων στη Γαλλία τουλάχιστον για πέντε έτη, που κατείχαν και κάποια περιουσιακά αγαθά. Μέσα στις συνθήκες, λοιπόν, αυτές, οι ξένοι συγκροτούν ιδιωτικές ενώσεις, όπου συγκεντρώνονται κατά εθνικότητες ή ενσωματώνονται στους γαλλικούς συλλόγους, με την εγκαθίδρυση και κοινωνικών κύκλων, οι οποίοι, με τη σειρά τους, οραματίζονται *την ίδρυση μιας συνομοσπονδίας των Φίλων της Αλήθειας* από όλο τον κόσμο, που θα καταργούσε τον πόλεμο, με την ταυτόχρονη διάλυση των εθνών και την υιοθέτηση της δημοκρατίας. Η ροή των γεγονότων, όμως, και ιδιαίτερα το ξέσπασμα των επαναστατικών πολέμων

---

<sup>24</sup> Με άλλα λόγια, **η κουλτούρα**, μέσα από τη διάσπαση και τη ριζική ξενότητά της, προχωρεί με γνώμονα το διαχωρισμό και τον ανταγωνισμό, μην κάνοντας τίποτε άλλο απ'το να κρίνει και μη μπορώντας έτσι να συλλάβει το ουσιαστικό περιεχόμενο της σκέψης. Επομένως, μέσα στα πλαίσια αυτά, ο κόσμος της κουλτούρας θα ξεπεραστεί από αυτόν της Ηθικότητας, ο οποίος με τη σειρά του θα υπερκεραστεί από αυτόν της Θρησκείας και του απόλυτου Πνεύματος, αντικαθιστώντας τις απλές παραστάσεις του «διεστραμμένου» λόγου της κουλτούρας με σκέψεις, Kristeva J., όπ. π., σελ. 191-194

αλλάζει το κλίμα, σηματοδοτώντας την αναγέννηση και εκ νέου καταξίωση του ‘εθνικισμού’. Οι ιδέες του κοσμοπολιτισμού και η ενθάρρυνσή τους δεν οδήγησαν τελικά τις ευρωπαϊκές χώρες σε συμπαράταξη κάτω από την επαναστατική σημαία.<sup>25</sup> Από τη στιγμή τούτη και πέρα, μια γενική υποψία βαραίνει πάνω από τους αλλοεθνείς, σε σημείο ώστε συχνά να είναι υποψήφιοι ακόμη και για το ικρίωμα, πάνω στο οποίο τελικά πολλοί από αυτούς θα εξοντωθούν. Έτσι, το ικρίωμα θα σφραγίσει το πεπρωμένο των κοσμοπολιτών, ενώ ο εθνικισμός, μετά «θλίψεως και βδελυγμίας» αρχίζει πλέον να επιβάλλεται στα πνεύματα και του νόμου.

Μέσα στα πλαίσια αυτά, το πεπρωμένο των ξένων, που έγιναν πολίτες (ιδίως στη Γαλλία) μέσα στο απειλητικό πλέον πνεύμα του οικουμενισμού απεικονίζεται ως φάντασμα του παρελθόντος. Αναφέρουμε χαρακτηριστικά τον Κλότς, ρήτορα του ανθρωπίνου γένους, που δεν έπαψε ποτέ να διακηρύσσει ακατάπαυστα τις ιδέες του **υπέρ μιας οικουμενικής Δημοκρατίας**, φτάνοντας, όμως, μέχρι το σημείο να απορρίπτει τελικά την ίδια την ιδέα του ξένου!<sup>26</sup> Τούτη, όμως, η πληθωρικότητα καθώς και η ορμή του κοσμοπολιτισμού δε θα καταφέρουν να γλιτώσουν από το «λεπίδι της Επανάστασης», που θα επιβάλει την ιδέα του «**έθνους**», ιδέα που είχε ήδη προπαρασκευάσει η μακροχρόνια εργασία των ουμανιστών της Αναγέννησης και που θα αποκτήσει συγκεκριμένη πολιτική δομή από την Απόλυτη Μοναρχία και εν συνεχεία θα διολισθήσει σε μια πολιτική, που θα έχει ως κύρια μέριμνα την κυριαρχία του λαού και του έθνους, μιας κοινής γνώμης συνδεδεμένης με γεωγραφικές ιδιαιτερότητες και εθνικές ηθικές αξίες. Η συνακόλουθη, μάλιστα, διάκριση ανάμεσα σε Κράτος και Έθνος (με το δεύτερο να βασίζεται πάνω στην κοινότητα της γλώσσας

---

<sup>25</sup> «Όταν, λοιπόν, σήμανε η ώρα των όπλων, οι ξένοι αντιμετωπίστηκαν, αν όχι ως ύποπτοι και ένοχοι, σίγουρα ως εμπόδιο και απειλή, δεδομένου ότι θεωρούνταν πως, ως πλειοψηφία, είχαν αλωθεί από τον εχθρό», Kristeva J., όπ. π., σελ. 205-213

<sup>26</sup> «Ξένος, βάρβαρη έννοια, που μας κάνει να ντρεπόμαστε και που θα αφήσουμε να την απολαμβάνουν οι βάρβαρες ορδές, τις οποίες θα εξαφανίσει το άροτρο των πολιτισμένων ανθρώπων, χωρίς μεγάλη προσπάθεια», Kristeva J., όπ. π., σελ. 214-217



και να ενισχύεται με τη δημοσίευση μεταφράσεων) μπορεί να θεωρηθεί ως ο πρόδρομος της εθνικής ιδέας, ιδέα που θα εκφραστεί καλύτερα από τον Ρουσσώ και θα πάρει ακόμα πιο ολοκληρωμένη μορφή μέσα από την Επανάσταση του κυρίαρχου λαού, ο οποίος θα αποκεφαλίσει τη βασιλική ηγεμονία.

Αυτός ο πατριωτικός και εθνικός ρουσσωισμός, μεταφραζόμενος σε νοσταλγία για την «εθνική εστία», σε ταύτιση του ατόμου με τη γεωγραφική και οικογενειακή του καταγωγή και σε έγνοια για τη διατήρηση της ελεύθερης βούλησης (ως απαραίτητης προϋπόθεσης για τη δημιουργία μιας εθνικής κοινότητας) διέπεται από έναν πολιτικό ορθολογισμό, που στηρίζει την εθνική υπερηφάνεια πάνω στην κοινή λογική, την εμπνεόμενη από την ελεύθερη αυτή βούληση και το κοινωνικό συμβόλαιο των πολιτών για δικαίωμα στην ισότητα και την ευτυχία. Βέβαια, το «Κοινωνικό Συμβόλαιο» του Ρουσσώ αναγνωρίζει την οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, προτείνοντας την ιδέα μιας συνομοσπονδίας των λαών, που θα εμποδίσει τον πόλεμο.<sup>27</sup> Επομένως, η εθνική υπερηφάνεια, η οποία θα αναπτύξει, κατά τη διάρκεια της Επανάστασης, μια τρομοκρατική δεσπόζουσα φυσιογνωμία, αποτέλεσε ή παραμόρφωση του ρουσσωικού εθνικισμού ή εσωτερική του συνέπεια, με τη μετέπειτα εξέλιξή της στη φεουδαρχική και πνευματοκρατική ιδέα της φυσικής συγγένειας και της γλωσσικής ταυτότητας των οψιμότερων μυστικιστικών γερμανικών κινημάτων.

Ακολουθεί η γέννηση της έννοιας της «εθνικής κοινότητας» από τον Χέρντερ: Μια οργανική, εξελικτική, ζωτική και μεταφυσική συγχρόνως έκφραση ενός σχεδόν ανορθολογικού και ασύλληπτου ηθικού πνεύματος υπέρτατης αξίας, βαθιά ριζωμένου στη γλώσσα και τη θρησκεία, που σε μια δεύτερη φάση, ως αντίκτυπος των επαναστατικών πολέμων, θα μεταμορφωθεί από εθνική θρησκεία σε

---

<sup>27</sup> «Δικαιοσύνη και αλήθεια, ιδού τα πρώτα καθήκοντα του ανθρώπου. Ανθρωπότητα, πατρίδα, ιδού τα πρώτα σκιρτήματα. Κάθε φορά που οι ιδιαίτερες περιστάσεις τον αναγκάζουν να αλλάξει τη σειρά αυτή είναι ένοχος», Kristeva J., όπ. π., σελ. 229-234

εθνικιστική και αντιδραστική πολιτική, με αιχμή του δόρατος την πολιτική, οικονομική και στρατιωτική επέκταση.<sup>28</sup> Επιβάλλει, επίσης, την οικοδόμηση της λατρείας μιας πρωτότυπης εθνικής γλώσσας, η οποία οφείλει να παραμείνει παρθένα από κάθε μετάφραση, ως ένα είδος αστείρευτης πηγής της πιο πρωτότυπης έννοιας του λαού. Εν συνεχεία, οι Ρομαντικοί ερωτεύονται την αξιοπρέπεια της εθνικής λεπτομέρειας και οι μετέπειτα γενιές τους τραβούν μέχρι τα άκρα την αυτάρκεια της λογοτεχνίας, εξαίροντας τον «κοσμοπολιτισμό» του γερμανικού λογοτεχνικού γούστου<sup>29</sup>

Στην περίοδο αυτή, λοιπόν, από τον Χέρντερ μέχρι και τους Ρομαντικούς, το υπέρτατο αγαθό θα πάψει να είναι το ρουσσωικό άτομο και τη θέση αυτού θα πάρει το έθνος στην ολότητά του. Παράλληλα με το αίσθημα εθνικιστικής ανωτερότητας ανοίγει πλέον ο δρόμος για τον ‘ανορθολογισμό’, με πρόταξη μιας εθνικής κουλτούρας, θεμελιωμένης σε δύο κατευθύνσεις, αφενός την πίστη στα εθνικά πρότυπα και τη λατρεία της εθνικής γλώσσας και αφετέρου τη διεύρυνση της εθνικής εμβέλειας σε όλους τους τομείς. Έτσι, αναπτύσσεται μια δριμυία πατριωτική πολεμική εναντίον της πεφωτισμένης και κοσμοπολιτικής δεσποτείας και συγχρόνως εναντίον του αφηρημένου ορθολογισμού του Διαφωτισμού, που θα προσδώσει στο σύγχρονο εθνικισμό την καθοριστική χροιά του. Πρόκειται, μάλιστα, για μια εθνικιστική διαστροφή της κοσμοπολιτικής ιδέας, στιγματισμένη και υποταγμένη σε μια υποτιθέμενη εθνική ανωτερότητα, που κατασκευάστηκε εκ των προτέρων με πολλή σπουδή. ‘Ο διαφορετικός και ο παράξενος ξένος ρομαντικός ήρωας’, όμως,

---

<sup>28</sup> Τούτος νοιάζεται λιγότερο για τις διαφορές του κλίματος και των ηθών, ακόμη κι όταν αποδίδει τα υποτιθέμενα ελαττώματα των Μαύρων και των Κινέζων στην επίδραση των τοπικών δυσκρασιών! Όσο για τους λαούς του Θεού -γιατί γι’ αυτόν ανθρώπινες φυλές δεν υπάρχουν- μπορεί να είναι αδέλφια, με κριτήριο τους οργανισμούς τους, διαφοροποιούνται, όμως, ριζικά, με κριτήριο τη γλώσσα και τον πολιτισμό τους, Kristeva J., όπ. π., σελ. 235-242

<sup>29</sup> «Ως μια ανώτερη αξία, που εκφράζει την κατάληξη του πολιτισμικού απολύτου και τοποθετείται υπεράνω των άλλων γλωσσών, λαών, πολιτισμών, νομιμοποιώντας κατ’ αυτόν τον τρόπο την ύπαρξη μιας γερμανικής πολιτισμικής ηγεμονίας»!

αρχίζει σταδιακά να προκαλεί το ενδιαφέρον να τον «εξημερώσουμε», να τον ενσωματώσουμε στο ανθρώπινο, βάσει της κρατούσας πλέον αντίληψης ότι ο τέλειος άνθρωπος οφείλει να είναι ικανός να ζήσει με τον ίδιο τρόπο σε διαφορετικούς τόπους και ανάμεσα σε διαφορετικούς λαούς. **Η ξενότητα του άλλου**, λοιπόν, αρχίζει να αποτελεί το γόνιμο έδαφος, από όπου θα προκύψει η φρουδική έννοια του «ασυνείδητου», ενσωματώνοντας στην υποτιθέμενη ενότητα των ανθρώπων μια βιολογική και συγχρόνως συμβολική ετερότητα, που καθίσταται αναπόσπαστο μέρος του ίδιου.<sup>30</sup>

Πράγματι, ο Φρόντ, με αφετηρία τη σημασιολογική έρευνα του επιθέτου «οικείος» και του αντώνυμου του «ξένος», θέλει να αποδείξει ότι μια αρνητική σημασία, πολύ κοντινή στο αντώνυμο, προσκολλάται στο θετικό όρο «οικείος», που συγχρόνως περιλαμβάνει-υποκρύπτει και τις έννοιες «μυστικός, κρυμμένος, σκοτεινός, ύπουλος». Έτσι, μέσα από την ίδια λέξη, το οικείο και το εσωτερικό μεταστρέφονται στο αντώνυμό τους και αποκτούν αντίθετη σημασία, αυτή της «*ανησυχητικής ξενότητας*». Με άλλα λόγια, κατ'αυτόν, «ο ξένος είναι μέσα μας», και για το λόγο ακριβώς τούτο, με λεπτότητα και αναλυτικό πνεύμα, μας προσφέρει τα εργαλεία, προκειμένου να ανακαλύψουμε τον ξένο μέσα μας, ως τον μόνο πλέον τρόπο για να μην τον καταδιώξουμε έξω. Άξιος συνεχιστής του στωικού κοσμοπολιτισμού και της θρησκευτικής οικουμενικής ενοποίησης, έχει το σθένος να μας χαρακτηρίσει «ανολοκλήρωτους», επιδιώκοντας με τον τρόπο αυτό να αποδεχτούμε τους ξένους, με εκείνη την ανησυχητική ξενότητα, που είναι τόσο δική τους όσο και δική μας...

Αυτή, λοιπόν, η ανησυχητική ξενότητα είναι εκείνη η ιδιάζουσα εκδοχή του «τρομακτικού», που ενυπάρχει στο (εδώ και πολύ καιρό) γνωστό και οικείο και που,

---

<sup>30</sup> 'Ο ξένος, λοιπόν, παύει να αποτελεί φυλή ή έθνος. Η ανησυχητική ξενότητα βρίσκεται μέσα μας: Είμαστε ξένοι μέσα στον εαυτό μας...' , Kristeva J., όπ. π., σελ. 242-256

κάτω από ορισμένες συνθήκες και διαδικασίες, βγαίνει στην επιφάνεια.<sup>31</sup> Μάλιστα, τούτη η τελευταία διαθέτει μεγάλη ποικιλία, με κάθε παραλλαγή της, βέβαια, να επαναλαμβάνει τη δυσκολία του εαυτού μας να τοποθετηθεί απέναντι στον άλλο, διατρέχοντας ξανά τη διαδρομή ταύτιση-προβολή, ως το βασικό προαπαιτούμενο της πρόσβασης του ατόμου στην αυτονομία.<sup>32</sup> Φυσικά, η ανησυχητική ξενότητα δεν υφίσταται για το πρόσωπο που απολαμβάνει μια αναγνωρισμένη εξουσία και που διαθέτει μια απαστράπτουσα εικόνα. Τούτο, ως κυρίαρχο, είτε την αγνοεί είτε ξέρει πώς να τη διαχειριστεί.<sup>33</sup> Εκτός, όμως, από παθολογία, η ανησυχητική ξενότητα είναι και ψυχικός νόμος, που μας επιτρέπει να αντικρίσουμε το άγνωστο και να το επεξεργαστούμε μέσα από τη διαδικασία της «εργασίας του πολιτισμού»<sup>34</sup>

Όλη αυτή η ηθική της ψυχανάλυσης του Φρόιντ εμπεριέχει, φυσικά, μια πολιτική: Την καλλιέργεια ενός Κοσμοπολιτισμού νέου τύπου, ο οποίος, εγκάρσιος ως προς τις κυβερνήσεις, τις οικονομίες, και τις αγορές, θα αποτελεί έργο μιας ανθρωπότητας, της οποίας η αλληλεγγύη θα βασίζεται πάνω στη συνείδηση του - παραληρηματικού, ολέθριου, κενού και ανέφικτου - ασυνειδήτου της, μέσω της αποκάλυψης και ψυχανάλυσης της ταραχώδους ετερότητάς μας, αυτής της απειλής-

---

<sup>31</sup> *Ο άλλος είναι το «δικό μου» ασυνείδητο, κατά την εξής διαδικασία: Το αρχαϊκό ναρκισσιστικό εγώ, μη περιορισμένο ακόμη από τον εξωτερικό κόσμο, προβάλλει έξω από τον εαυτό του καθετί που ενυπάρχει μέσα του και το θεωρεί επικίνδυνο ή δυσάρεστο, με σκοπό να κατασκευάσει ένα ξένο, ανησυχητικό και δαιμονικό σωσία, προς τον οποίο αποβάλλει το καταστροφικό κομμάτι, που δε μπορεί να υποφέρει μέσα του. Το δε ψυχικό όργανο απωθεί διαδικασίες και παραστατικά περιεχόμενα, μη αναγκαία πλέον για την ηδονή, την αυτοσυντήρηση και την προσαρμοστική αύξηση του ομιλούντος υποκειμένου και ζωντανού οργανισμού. Κάτω, όμως, από ορισμένες συνθήκες, τούτο το απωθημένο, που «έπρεπε να μείνει κρυμμένο», εξωτερικεύεται και προκαλεί την ανησυχητική ξενότητα.*

<sup>32</sup> Πρόκειται, δηλαδή, για κλωνισμό, ξάφνιασμα, έκπληξη, με το άγχος να τη συνοδεύει και την **αποπροσωποποίηση** να τη συμπληρώνει, έχοντας ως γενεσιουργό πηγή της, έτσι, το σοκ του άλλου, την ταύτιση του εγώ με τον καλό ή τον κακό άλλο, που βιάζει τα εύθραυστα όρια της αβέβαιης αυτής προσωπικότητας.

<sup>33</sup> *‘Η ξενότητα είναι για τους υπηκόους, είναι στη μοίρα των αυλικών, με τη διαταραγμένη εσωτερικότητα...’*

<sup>34</sup> *‘Ο πολιτισμός ανθρωποποιεί τη φύση, προικίζοντάς την με όντα που μας μοιάζουν και με βάση την ανιμιστική αυτή διαδικασία μας κάνει να αναπνέουμε, να αισθανόμαστε βολικά μέσα στην ανησυχητική ξενότητα, προκειμένου να μπορούμε να επεξεργαστούμε ψυχικά το άγχος’*

ανησυχίας, που γεννά η προβολική εμφάνιση του άλλου μέσα στο ιδιωτικό και  
απαρασάλευτο εμείς. Αν, λοιπόν, το ξένο είναι μέσα μου, τότε όλοι είμαστε ξένοι. Αν,  
όμως, εγώ είμαι ξένος, τότε δεν υπάρχουν ξένοι: Πρόσκληση ουτοπική ή πολύ  
μοντέρνα;<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Freud S., *L' inquietante Etrangere et autres essais*, Gallimard, σελ. 215, όπως αναφέρεται στην  
Kristeva J., όπ. π., σελ. 242-256

## 2<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### Ανθρώπινα δικαιώματα: θεμελίωση και διακρίσεις

Προτού, όμως, δοθούν απαντήσεις και διερευνηθεί εάν πράγματι αυτή η αρχή της ισότητας των πολιτισμών και της αμοιβαίας ανοχής τηρείται ή όχι και ποιοι τελικά είναι οι ηθικοί αυτουργοί προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση, σκόπιμο είναι να αναλυθεί, ως προς την έννοια, το περιεχόμενο, τις μορφές και τις λειτουργίες της, η «πέτρα του σκανδάλου», ήτοι τα περιβόητα ανθρώπινα δικαιώματα, δεδομένου ότι αυτά, προβαλλόμενα ως εργαλεία προστασίας της προσωπικότητας του ανθρώπου, διχάζουν, αποκτώντας έτσι υπερμάχους και πολέμιους αντίστοιχα.

Καταρχάς, τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν νόμιμες διεκδικήσεις ή εξουσιοδοτήσεις, που απολαμβάνουν οι άνθρωποι χάρη στην ανθρώπινη υπόστασή τους. Ως τέτοιες, φυσικά, ενέχουν και καθήκοντα-υποχρεώσεις. Όντας, μάλιστα, αναπαλλοτρίωτα, συνιστούν το σημείο αφετηρίας της πολιτικής ηθικής για κάθε κοινωνία, που διατείνεται ότι τα σέβεται. Η προέλευσή τους μπορεί να αναζητηθεί σε δύο τουλάχιστον ρεύματα της δυτικής φιλοσοφικής και πολιτικής σκέψης: Στο φυσικό νόμο και το Διαφωτισμό. Ιδίως ο Διαφωτισμός ήταν εκείνος, που έφερε το άτομο στο προσκήνιο και συνακόλουθα επέφερε τη ρήξη ανάμεσα στη γνώση και την αποκάλυψη. Ο άνθρωπος, προικισμένος με το λόγο, θεωρήθηκε έκτοτε ικανός να αποκτήσει τη γνώση. Μάλιστα, λόγω αυτής της ικανότητάς του, του αποδόθηκαν τα **ΦΥΣΙΚΑ δικαιώματα**, με το Κράτος να νοείται ως το προϊόν ενός κοινωνικού συμβολαίου ανάμεσα στο ορθολογικό αυτό άτομο και την πολιτική αρχή.

Συγκεκριμένα, η έννοια των φυσικών δικαιωμάτων βρήκε θεμελιωτική βάση στη σύζευξη των δύο ανωτέρω παραδόσεων, αυτή του φυσικού νόμου αφενός και του κοσμικού ορθολογισμού, ως προϊόντος του Διαφωτισμού αφετέρου. Ο πρώτος

υποτάχθηκε στους θρησκευτικούς ή μεταφυσικούς διαδόχους του. Ο δεύτερος εκκοσμίκευσε το φυσικό νόμο και κατέστησε τον ανθρώπινο λόγο κυρίαρχο. Χωρίς, όμως, τη σύζευξή τους, η έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δε θα είχε αναδυθεί.<sup>36</sup> Στον 20<sup>ο</sup> αιώνα, η έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αντικατέστησε τα φυσικά δικαιώματα.<sup>37</sup> Μάλιστα, η διεθνοποίηση των αρχών των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στη νομική σφαίρα, κατά την περίοδο αυτή, είναι αξιοσημείωτη, με προεξάρχον κείμενο την Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου. Από τότε μέχρι σήμερα, η έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έχει διευρυνθεί και συστηματοποιηθεί, ώστε σχηματικά να μπορούμε να τα κατηγοριοποιήσουμε σε γενιές.

Ειδικότερα, στην 1<sup>η</sup> γενιά υπάγονται τα **ΑΤΟΜΙΚΑ & ΠΟΛΙΤΙΚΑ δικαιώματα (civil-individual rights)**, τα οποία καταγράφονται για πρώτη φορά στα κείμενα των μεγάλων ιστορικο-πολιτικών δημοκρατικών επαναστάσεων του τέλους του 18<sup>ου</sup> αιώνα,<sup>38</sup> ως έκφραση της πολιτικής ανόδου της αστικής τάξης και των αιτημάτων της για νομική προστασία ενάντια στις αυθαιρεσίες της μοναρχικής εξουσίας.<sup>39</sup> Πολλά από αυτά, μάλιστα, θεωρούνται ως δημόσιες εκδηλώσεις του ιδιωτικού βίου (θρησκευτική ελευθερία, ελεύθερη έκφραση κ.λ.π.), πέραν της κλασικιστικής ατομικιστικής ιδεολογίας ή και ως δικαιώματα ομαδικής δράσης.<sup>40</sup> Το περιεχόμενό τους συνίσταται σε αρνητικό-αμυντικό, περιέχοντας την αξίωση

---

<sup>36</sup> Δαλακούρα Κατερίνα, *Ισλάμ, φιλελευθερισμός και ανθρώπινα δικαιώματα, Επιπτώσεις στις διεθνείς σχέσεις*, Ανθρώπινα δικαιώματα και αυθεντικότητα, σελ. 27-30, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, Μάρτιος 2007

<sup>37</sup> Με την κατάργηση της δουλείας, την αναγνώριση της νομικής ισότητας των γυναικών και το τέλος της αποικιοκρατίας, η αντίληψη για τα ανθρώπινα δικαιώματα προσέγγισε θεωρητικά τα φυσικά της σύνορα, δηλαδή αυτά της ανθρωπότητας.

<sup>38</sup> Αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας του 1776, Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη του 1791

<sup>39</sup> Ελευθερία συναλλαγών, ανεμπόδιστη ανάπτυξη εμπορίου και βιομηχανίας

<sup>40</sup> Ιδίως αναπτύχθηκαν το 2<sup>ο</sup> μισό 19<sup>ου</sup> αιώνα, χάρη στις οικονομικο-πολιτικές διεκδικήσεις εργαζομένων (δικαίωμα συναθροίσεων, συνδικαλιστικής ελευθερίας, συνεταιρισμού κ.ο.κ.)

πολιτών-κοινωνίας και την αντίστοιχη υποχρέωση του κράτους να απέχει από οποιαδήποτε ενέργεια παρέμβασης στο χώρο ελεύθερης ύπαρξης και δράσης των κυβερνωμένων ή έστω να το πράττει υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις, όρια και με προκαθορισμένες και γνωστοποιημένες διαδικασίες.<sup>41</sup> Κατεξοχήν ατομικά δικαιώματα αποτελούν το δικαίωμα προσωπικής ασφάλειας, το άσυλο της κατοικίας, το δικαίωμα συναθροίσεων, συνεταιρισμού, ιδιοκτησίας, θρησκευτικής συνείδησης, γνώμης και τύπου, επιστολών και επικοινωνίας κ.ο.κ.

Παράλληλα, τα ΠΟΛΙΤΙΚΑ δικαιώματα (political rights) συνιστούν ενεργητικό δικαίωμα, που εκφράζει την αξίωση των κυβερνωμένων για συμμετοχή στην άσκηση κρατικής εξουσίας. Χαρακτηριστικά πολιτικά δικαιώματα αποτελούν το δικαίωμα ίδρυσης και συμμετοχής σε πολιτικό κόμμα, το δικαίωμα εκλέγειν και εκλέγεσθαι, διορισμού ως δημοσίου υπαλλήλου κ.λ.π.

Η 2<sup>η</sup> γενιά, με τη σειρά της, περιέχει τα **ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΑ, ΚΟΙΝΩΝΙΚΑ, ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΑ δικαιώματα**, εμπνευσμένα από τους αγώνες του εργατικού κινήματος στις βιομηχανικές κοινωνίες του 19<sup>ου</sup> αιώνα και από τα αιτήματα της ρωσικής επανάστασης του 1917. Τούτα κατοχυρώθηκαν, βέβαια, κατά τη διάρκεια του 20<sup>ου</sup> αιώνα, μετά το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο <sup>42</sup> και συνιστούν αξίωση των κυβερνωμένων από την κρατική εξουσία και τα όργανά της για παροχή οικονομικών υπηρεσιών ή για άλλες θετικές ενέργειες. Η ειδοποιός διαφορά τους από τα δικαιώματα προηγούμενων γενεών εντοπίζεται στο γεγονός ότι δεν περιέχουν υποχρέωση του κράτους για την εξασφάλισή τους υπέρ των πολιτών. Επομένως, η παράλειψη κατοχύρωσής τους από τα κρατικά όργανα ΔΕΝ συνεπάγεται ποινική,

---

<sup>41</sup> Για παράδειγμα, στον Κώδικα Διοικητικής Διαδικασίας, η υποχρέωση της Διοίκησης να ακούσει την άποψη του διοικουμένου, πριν προχωρήσει σε δυσμενές σε βάρος του μέτρο-δικαίωμα προηγούμενης ακρόασης.

<sup>42</sup> Ιδίως το δικαίωμα για προστασία της υγείας, της παιδικής ηλικίας, της μητρότητας, της οικογένειας, της νεότητας, του φυσικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος καθώς και τα δικαιώματα κοινωνικής ασφάλισης και εργασίας



αστική ή πειθαρχική ευθύνη των τελευταίων. Αντίθετα, εναπόκειται στη διακριτική ευχέρεια του εκάστοτε κοινού νομοθέτη η αναγνώρισή τους, παρόλο που προβλέπονται στο Σύνταγμα, το ισχυρότερο νομοθετικό κείμενο και το 'Ευαγγέλιο' κάθε εθνικού κράτους.

Τέλος, η 3<sup>η</sup> γενιά απαρτίζεται από τα περιβόητα **δικαιώματα ΑΛΛΗΛΕΓΓΥΗΣ (solidarity rights)**, τα οποία εισάγουν τη διάσταση της καθολικότητας-οικουμενικότητας (universalization) στη θεωρία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Θεωρούνται, δηλαδή, ΣΥΛΛΟΓΙΚΑ δικαιώματα (collective rights) ή δικαιώματα των ΛΑΩΝ (rights of people), γιατί δεν αναφέρονται σε εξατομικευμένα υποκείμενα, αλλά αντιμετωπίζουν τον άνθρωπο ως σημείο αναφοράς όλου του πλανήτη και εκτείνονται σε όλα τα πεδία της ζωής του σε συνδυασμό με τις σύγχρονες εξελίξεις (βιοτεχνολογία, ιατρική).<sup>43</sup> Μάλιστα, τα δικαιώματα της κατηγορίας αυτής θεσπίστηκαν σταδιακά από το τέλος του β' Παγκοσμίου πολέμου και απαρτίζουν ξεχωριστή γενιά δικαιωμάτων, κυρίως λόγω της ποικίλης θεματικής τους, που δεν τους επιτρέπει αποκλειστική ένταξη σε μια από τις προηγούμενες γενιές.

Η διάκριση ανάμεσα σε θετικά και αρνητικά δικαιώματα φθίνει πλέον, με τη διαμάχη για το εάν τα οικονομικά και κοινωνικά δικαιώματα είναι ίσης σπουδαιότητας με τα πολιτικά να βρίσκεται ήδη κοντά στην επίλυσή της και τα συλλογικά δικαιώματα να αντανakλούν τις σύγχρονες ανησυχίες. Όλα αυτά συνιστούν από μόνα τους σημαντική εξέλιξη, αλλά το σημαντικό, στην παρούσα φάση για την ανθρωπότητα, δεν είναι το συγκεκριμένο περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά η ιδέα καθαυτή. Διότι, η συναίνεση ως προς το νόημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εξελίσσεται φυσικά μέσα στο χρόνο, αλλά η

---

<sup>43</sup> Ανάμεσά τους, ξεχωρίζουν το δικαίωμα στο καθαρό περιβάλλον, την ειρήνη, την ανάπτυξη.

προτεραιότητα έγκειται στην αποδοχή της ανθρώπινης ύπαρξης ως έχουσας αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα ακριβώς επειδή είναι ανθρώπινη ύπαρξη, δηλαδή αποτελεί αυταξία. Διότι, εάν η πρώτη ομάδα προβλημάτων, που αφορούν στα ανθρώπινα δικαιώματα στην εποχή μας ασχολείται με τα ηθικά τους θεμέλια, η δεύτερη, άμεσα σχετιζόμενη με την πρώτη, έχει να κάνει με την οικουμενικότητά τους.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Νικολόπουλος Γ. (2005), εισαγωγικές σημειώσεις για την αντεγκληματική πολιτική και τα δικαιώματα του ανθρώπου στο μάθημα «Σύγχρονες διεθνείς τάσεις της αντεγκληματικής πολιτικής ιδιαίτερα στον ευρωπαϊκό χώρο και δικαιώματα του ανθρώπου, μέσα στα πλαίσια του μεταπτυχιακού προγράμματος σπουδών του τομέα εγκληματολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, με τίτλο: «Η σύγχρονη εγκληματικότητα και η αντιμετώπισή της», (β' εξάμηνο ακαδημαϊκού έτους 2004-2005), σελ. 14-32

### 3<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

#### Κρατική εξουσία και ανθρώπινα δικαιώματα

Για το λόγο αυτό και πρέπει να αναλυθεί περισσότερο ο τρόπος που εννοούμε το Κράτος σε σχέση με τα ανθρώπινα δικαιώματα, δεδομένης της αμφίσημης λειτουργίας του ως προς αυτά, όντας μοντέρνα έκφραση της πολιτικής εξουσίας. Συγκεκριμένα, από τη μια πλευρά, τα ανθρώπινα δικαιώματα πραγματώνονται εντός του πεδίου της κρατικής δικαιοδοσίας, μέσα από τους εθνικούς κανόνες και νόμους,<sup>45</sup> ανάγοντας έτσι το κράτος σε νομικό εγγυητή τους. Από την άλλη, δεν ήταν λίγες, μέσα στη διαδρομή της ιστορίας, οι παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τα ίδια τα κράτη. Άλλωστε, γενεσιουργό παράγοντα του θεσμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί και η ανάγκη προστασίας του ατόμου από το ίδιο το κράτος. Η αμφισημία, λοιπόν, αυτή του Κράτους οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στο γεγονός ότι αποτελεί μεν έκφραση της κοινωνίας και της κουλτούρας, που κυβερνά, αλλά την ίδια στιγμή είναι και μια αυτόνομη οντότητα. Επομένως, μπορεί να αποκτήσει νόημα η συζήτηση για τα ανθρώπινα δικαιώματα σε έναν πολυπολιτισμικό (καθώς και πολυκρατικό) κόσμο, μόνο εάν αμφισβητήσουμε τη συμβατική εννόηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων<sup>46</sup> και διευρύνουμε την κατανόησή μας ως προς αυτά.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Οπότε οι διεθνείς νομικές νόρμες περί των δικαιωμάτων πρέπει να ενσωματώνονται στο εσωτερικό δίκαιο και να προστατεύονται από αυτό.

<sup>46</sup> Τα δικαιώματα ισχύουν μόνο εναντίον του Κράτους

<sup>47</sup> Να δεχθούμε, δηλαδή, ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα ισχύουν εναντίον και των πολιτών, με βάση την περίφημη και εδραιωμένη θεωρία της **ΤΡΙΤΕΝΕΡΓΕΙΑΣ** των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ως σημαντικότερης των λειτουργιών τους: Με βάση τη θεωρία, λοιπόν, αυτή, εξαιτίας της εμπλοκής ιδιωτικού και κοινωνικού τομέα στην άσκηση κρατικών λειτουργιών και της γενικότερης σύγχυσης των ορίων δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας, οι προστατευτικές λειτουργίες των δικαιωμάτων επεκτείνονται πέρα από το άνω δυαδικό πλαίσιο και σε πλαίσια εξουσιαστικών σχέσεων παντός είδους, μεταξύ φυσικών ή νομικών υποκειμένων ή συλλογικοτήτων (εργασιακές σχέσεις, σχέσεις καταναλωτών-επιχειρήσεων, αλλοδαπών-ανιθαγενών-απάτριδων με τις υπηρεσίες του κράτους), Νικολόπουλος Γ., όπ. π., σελ. 14-32

Την ίδια στιγμή θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε τη δυσχερή θέση, στην οποία έχει περιέλθει ο σύγχρονος φιλελεύθερος υπερασπιστής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, εάν αντιληφθούμε για ποιο λόγο και από ποιους έχουν υπονομευθεί τα θεμέλια των αρχών των δικαιωμάτων σήμερα. Πρόκειται, φυσικά, για τη διαμάχη μεταξύ Ορθολογισμού και Φυσικού Νόμου, που μετεξελίχθηκε σε σύγκρουση ανάμεσα στην Οικουμενικότητα και τον Πολιτισμικό Σχετικισμό. Η πρώτη συνοψίζεται ως η διαμάχη μεταξύ αυτών που θεωρούν ότι ο άνθρωπος, ως έλλογο ον, δημιουργεί την ηθική και συνεπώς μπορεί να υπερβεί τους κανόνες της και εκείνων που πιστεύουν ότι η ηθική αποτελεί μέρος της ύπαρξής μας, οπότε δε μπορούμε να την υπερβούμε. Δηλαδή, οι μεν πρεσβεύουν ότι ο Λόγος, ως ίδιον όλων των ανθρωπίνων όντων, αποτελεί Οικουμενικό Νόμο, που μπορεί να ανακαλύπτεται από τον καθένα μας, καθώς όλοι μοιραζόμαστε μια κοινή ανθρωπότητα και μας καθοδηγεί στη Γνώση, την Αλήθεια και την Ηθική. Οι δε υποστηρίζουν ότι ο άνθρωπος είναι ιερός, επειδή προικίστηκε από το Θεό με το Λόγο, οπότε, λόγω αυτής του της ιδιότητας - ‘θείου δώρου’, η ηθική του αξία και τα δικαιώματά του ως ανθρώπου δεν πρέπει να υποβαθμίζονται από καμία άλλη ανθρώπινη ύπαρξη.

Απέναντι σε αυτό το δίλημμα (ή και ψευτο-δίλημμα, όπως θα αποδειχθεί παρακάτω), δεν είναι λίγοι εκείνοι που πιστεύουν ότι μπορούμε εν τέλει να συμβιβάσουμε την ελευθερία μας με την ηθική μας αξία ως ανθρώπινα όντα και να καταστήσουμε συνεπείς υποστηρικτές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αρκεί να υιοθετήσουμε στοιχεία και από τις δύο παραδόσεις,<sup>48</sup> διαχωρίζοντας το φυσικό νόμο και τα ανθρώπινα δικαιώματα από την αποκλειστικότητα του Θεού του Χριστιανισμού και συμπεριλαμβάνοντας τόσο διαφορετικές θρησκείες όσο και αγνωστικιστικές κοσμοθεωρίες.

---

<sup>48</sup> Του φυσικού νόμου και του ορθολογισμού του Διαφωτισμού

*Μέσα στα ίδια αυτο-αναιρούμενα πλαίσια κινείται και η (υποτιθέμενη) σύγκρουση ανάμεσα στην Οικουμενικότητα και τον Πολιτισμικό Σχετικισμό, αναφορικά με την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων:*

Οι οπαδοί του δεύτερου εμμένουν ότι οι αξίες είναι σχετικές ανάλογα με την κουλτούρα και επειδή μόνο η κουλτούρα αποδίδει κύρος στις αξίες, δε μπορούμε να της κρίνουμε. Οπότε καταλήγουμε στην αρχή της ανεκτικότητας ή καλύτερα ανοχής, όχι τόσο από σεβασμό στο δικαίωμα των άλλων ανθρώπων να αυτο-προσδιορίζονται ελεύθερα, αλλά από δυσπιστία για την ύπαρξη ηθικού μέτρου, ικανού να κρίνει τις αξίες αυτές.

Για τους υπερμάχους της πρώτης, φυσικά, μια τέτοια θέση όχι απλά είναι αντίθετη με τα ανθρώπινα δικαιώματα, αλλά καθιστά την κάθε συζήτηση για αυτά άσκοπη, δεδομένου ότι όλες οι κουλτούρες μοιράζονται κάποιες κοινές αρχές, που παρέχουν ένα οικουμενικό έρεισμα για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Όπως, επίσης, για αυτούς, η αξία των δικαιωμάτων κατισχύει αυτής της ανεκτικότητας, διότι εάν η τελευταία ερμηνεύεται ως παράβλεψη έναντι οιασδήποτε πρακτικής,<sup>49</sup> καθίσταται αυτομάτως αντιφατική και κατ' επέκταση αυτοαναιρείται.

Στο σημείο αυτό εμφανίζονται οι πιο μετριοπαθείς-ουδέτεροι, οι οποίοι διακηρύττουν ότι ο κόσμος μας είναι φτιαγμένος από ανθρώπους, που ζουν σε διαφορετικές κοινωνίες και με διαφορετικές κουλτούρες. Αυτές, όμως, οι κουλτούρες προβάλλουν διαφορετικές ηθικές, που δεν υποστηρίζουν όλα τα ανθρώπινα δικαιώματα. Τονίζουν, λοιπόν, ότι δε μπορούμε να λύσουμε τη διαμάχη και κατ' επέκταση να εξασφαλίσουμε παγκόσμια ομόνοια, ισότητα και δικαιοσύνη, αποδίδοντας την ευθύνη στο Κράτος. Δηλαδή, ότι η λύση σε όλα τα προβλήματα, που αφορούν στα ανθρώπινα δικαιώματα δεν είναι ο εκδημοκρατισμός, με την έννοια της

---

<sup>49</sup> Έστω κι αν μια τέτοια πρακτική είναι αντίθετη στις βασικές ελευθερίες

κυριαρχίας της πλειοψηφίας. Θα πρέπει, δηλαδή, κατ' αυτούς, πρωτίστως να απαλλαγούμε από τη διττή πλάνη αφενός ότι οι άνθρωποι θα προτιμήσουν να είναι ελεύθεροι, εάν τους δοθεί η ευκαιρία και αφετέρου ότι οι άλλοι μπορούν να τους προσφέρουν την επιλογή αυτή. Διότι, κανείς, άνθρωπος ή κοινωνία, δε μπορεί ή έστω δεν πρέπει να 'αναγκάζεται' να είναι ελεύθερος. Φυσικά, αυτός ο διαχωρισμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από την ισχύ δε σημαίνει ότι οι καταχρήσεις μπορούν να γίνουν ηθικά αποδεκτές. Έργο, επομένως, των ακτιβιστών για τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι, κατ' αυτούς, να επισημάνουν τις αρετές της ελευθερίας και των λοιπών δικαιωμάτων και να υποστηρίζουν ενεργά τις αρχές τους μέσα στο διάλογο, χωρίς να σταματήσουν την προσπάθειά τους αυτή, μέχρι να κατοχυρωθούν τα δικαιώματα τόσο στη δική τους κοινωνία όσο και στις υπόλοιπες. Πέρα, όμως, από αυτή την προσπάθεια δε νομιμοποιούνται να κάνουν τίποτε παραπάνω: όλα όσο κάνουν είναι αυτά που μπορούν, ώστε να μην αναιρέσουν τη θέση τους ως υπερμάχων των ανθρωπίνων ελευθεριών.

Κατόπιν τούτων, οι όροι **'οικουμενικότητα', 'ανοχή' και 'πολιτισμικός σχετικισμός'** δεν αποτελούν παρά *τα ηθικά επιχρίσματα μιας σύγχρονης ουτοπίας*. Σαφώς και τα δυο αυτά ρεύματα, ως βαρύνουσας σημασίας για την κατανόηση του ρόλου, που διαδραματίζει η προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην άσκηση αντεγκληματικής πολιτικής, σε κρατικό (εθνικό) και υπερ-κρατικό (διεθνές) επίπεδο, θα αναλυθούν ως προς την ιδεολογία τους στο παρακάτω κεφάλαιο, αλλά τελικά θα επιβεβαιώσουμε την αρχική υπόθεση: Ότι το δίλημμα ανάμεσα στην οικουμενικότητα και την πολιτισμική αυτονομία ως προς τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελεί ψευτο-δίλημμα και ότι τόσο η αντεγκληματική πολιτική των εθνικών και υπερεθνικών φορέων, επίσημων και ανεπίσημων, όσο και η προσοχή των επιστημών πρέπει να στραφεί σε άλλες κατευθύνσεις, εάν πραγματικό στόχο αποτελεί αφενός η πάταξη

του εγκλήματος «ως παραβίαση του κανονικού και του κοινωνικού» ως παραβίαση και αφετέρου η επιδίωξη της παγκόσμιας ομόνοιας και ευημερίας.<sup>50</sup>

Η εμφάνιση των δύο αυτών ρευμάτων αναφορικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα (οικουμενικότητα και πολιτισμικός σχετικισμός) συνέτεινε, μάλιστα και πλέον συμβαδίζει με τις δύο αντίστοιχες, συχνά συγκρουόμενες, τάσεις στην αντεγκληματική πολιτική, τη διεθνικότητα και την τοπικότητα.<sup>51</sup> Η ανάδειξή τους αυτή μπορεί να αποδοθεί στα «πλήγματα», που δέχεται τα τελευταία χρόνια η κανονιστική ηγεμονία του κράτους<sup>52</sup> τόσο «από κάτω» (περιφερειοποίηση, αποκέντρωση)<sup>53</sup> όσο και «από πάνω» (Δ.Π.Δ.).<sup>54</sup> Όσο για την προβαλλόμενη αντίθεσή τους, εάν και κατά πόσον αυτή υφίσταται, θα διερευνηθεί στα κεφάλαια που ακολουθούν, μέσα από το παράδειγμα αφενός της εφαρμογής της Σαρία από τα

---

<sup>50</sup> Δαλακούρα Κατερίνα, *όπ. π.*, σελ. 27-66

<sup>51</sup> Η μεν πρώτη βασίζεται κατά κανόνα στην υπόθεση της πιο αποτελεσματικής αντιμετώπισης της εγκληματικότητας μέσα από τη συνεργασία κρατών, δεδομένου ότι πλέον αρκετές μορφές εγκληματικότητας έχουν διεθνείς όψεις και αντίκτυπο (π.χ. trafficking) καθώς και ότι τα πεδία άσκησης κοινωνικού ελέγχου διευρύνουν τα όριά τους (π.χ. κατάργηση των εσωτερικών συνόρων των κρατών στα πλαίσια της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης). Η δε δεύτερη συμπίπτει με την ανάδυση μικρο-κοινωνικών ενοτήτων (όπως η κοινότητα, η γειτονιά, η περιφέρεια) σε προνομιακά πεδία για την ενίσχυση της κοινωνικής ενσωμάτωσης και αλληλεγγύης και κατ' επέκταση για την καταπολέμηση της εγκληματικότητας σε εθνικό επίπεδο, Νικολόπουλος Γεώργιος, *Σύγχρονες διεθνείς τάσεις της αντεγκληματικής πολιτικής ιδιαίτερα στον ευρωπαϊκό χώρο και δικαιώματα του ανθρώπου*, Εισαγωγικές σημειώσεις για την αντεγκληματική πολιτική και τα δικαιώματα του ανθρώπου, 1<sup>η</sup> Ενότητα: Αντεγκληματική πολιτική, σελ. 5-8, β' εξάμηνο σπουδών, ακαδημαϊκού έτους 2004-2005 του μεταπτυχιακού προγράμματος σπουδών «Η σύγχρονη εγκληματικότητα και η αντιμετώπισή της», Τομέας Εγκληματολογίας, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών

<sup>52</sup> Με την έννοια ότι διαταράσσεται το μονοπώλιο της κυριαρχίας της κρατικής εξουσίας ως προς την επιβολή κανόνων και την υποχρέωση-εξαναγκασμό συμμόρφωσης με αυτούς.

<sup>53</sup> Πρόκειται, φυσικά, για τις εξελίξεις σε εθνικό επίπεδο και τις νέες τάσεις ιδιωτικοποίησης των θεσμών του επίσημου κοινωνικού ελέγχου και ενδυνάμωσης των φορέων της ανεπίσημης κοινωνικής αντίδρασης στο έγκλημα και την παρέκκλιση.

<sup>54</sup> Η παραχώρηση αρμοδιοτήτων των κρατών σε υπερκρατικούς οργανισμούς και εξουσιών ελέγχου των τελευταίων στο εσωτερικό των πρώτων αποδυναμώνει ποσοτικά και ποιοτικά την κρατική κυριαρχία, ιδίως σε σχέση με την αποκλειστικότητα της αντεγκληματικής πολιτικής και δη της ποινικής καταστολής. Κλασικό παράδειγμα, η περιφερειακή (μέσα από τις δικαιοπαραγωγικές δραστηριότητες του Συμβουλίου της Ευρώπης και τη Νομολογία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου) και παγκόσμια (δια των δραστηριοτήτων του ΟΗΕ και του αμφιλεγόμενου υπό ίδρυση Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου) επέκταση της ποινικής και δικαστικής προστασίας των δικαιωμάτων.

Ιεροδικεία της Θράκης (σε εθνικό επίπεδο) και αφετέρου της ίδρυσης και λειτουργίας του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου (σε υπερεθνικό).



## **Β' ΜΕΡΟΣ**

### **Οικουμενική προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου σε εθνοκρατικό επίπεδο: Το παράδειγμα της εφαρμογής του ισλαμικού νόμου («Σαρία») στην Ελλάδα**

Μέσα σε μια προσπάθεια να διερευνηθεί η δυνατότητα ή μη της οικουμενικής προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε εθνική βάση, ήτοι εάν συγκρούεται η διεθνικότητα με την τοπικότητα και εάν πράγματι υφίσταται πολιτισμική σύγκρουση σε βάρος της εθνικής κουλτούρας, επιλέχθηκε το παράδειγμα της επιλογής (ή και επιμονής για πολλούς) της Ελλάδας να εξακολουθεί να εφαρμόζει στους μουσουλμάνους της Θράκης τον Ιερό Νόμο της Σαρία μέσα από τη λειτουργία των αντίστοιχων Ιεροδικείων. Στόχος είναι να αναζητηθεί, επίσης, κατά πόσον τούτη η επιλογή πλήττει τις διεθνείς της δεσμεύσεις, που απορρέουν από την κύρωση εκείνων των διεθνών συνθηκών και κειμένων, που προστατεύουν τα ανθρώπινα δικαιώματα και τις οικουμενικές αρχές τους.

Καταρχάς, η εφαρμογή του Ιερού Νόμου της Σαρία <sup>55</sup> και η συναφής οργάνωση των Ιεροδικείων δε συνιστούν ρητή δέσμευση της Συνθήκης της Λοζάννης ούτε η τυχόν κατάργησή τους προσκρούει στο διεθνές δίκαιο των συνθηκών. Άλλωστε, ο έλεγχός τους πραγματοποιείται με βάση τους υπερ-νομοθετικούς κανόνες προστασίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου (συνταγματικούς ή / και διεθνείς). Σε τούτο, μάλιστα, συνηγορεί και η ίδια η διάταξη του Νόμου 1920/1991, που εξαρτά ρητά τα έννομα αποτελέσματα κάθε απόφασης του Ιεροδικείου από τη συμφωνία της με το ελληνικό Σύνταγμα.

---

<sup>55</sup> Θεμελιώδους πηγής του παραδοσιακού ισλαμικού δικαίου, όπως θα αναλυθεί παρακάτω

Όσο, όμως, σχεδόν κανένα άλλο κράτος-μέλος της Ευρωπαϊκής Ένωσης και του Συμβουλίου της Ευρώπης δεν εφαρμόζει τον Ιερό Νόμο της Σαρία στους υπηκόους του ούτε καν η Τουρκία!, η Ελλάδα «επιμένει» να τον εφαρμόζει ιδίως στις μειονότητες της Θράκης. Αυτή η κατάσταση γίνεται αντιληπτή μέσα από δύο διαμετρικά αντίθετες οπτικές:

**Για τους οικουμενιστές**, πρόκειται για μια βαθιά δημοκρατική αντίληψη έμπρακτου σεβασμού προς την ιδιομορφία του «ξένου», του πολιτισμού, της κουλτούρας του και ό,τι τα τελευταία εμπεριέχουν. Μάλιστα, πολλοί ανάμεσά τους επιβραβεύουν τη στάση της Ελλάδας ως αρωγού της προσπάθειας για οικουμενική εφαρμογή και προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο εσωτερικό της.

Από την άλλη, **για τους σχετικιστές**, τούτη η πράξη-εμμονή συνιστά μια μορφή συγκαλυμμένου «ρατσισμού της πλειονότητας», η οποία υπογραμμίζει την απόσταση που χωρίζει το δίκαιό μας (των δυτικών) από το δικό τους (των ισλαμικών χωρών και λαών), ως το μόνο δίκαιο που αξίζει σε αυτούς τους μειονοτικούς. Αποτελεί, μάλιστα, για αυτούς τους απαισιόδοξους, μια ριζωμένη και αναπότρεπτη πραγματικότητα, καθιστώντας αδύνατη αφενός τη σύμπλευση εκ διαμέτρου αντίθετων δικαίων μέσα στο ίδιο εθνικό πλαίσιο και αφετέρου το σεβασμό και την εφαρμογή των οικουμενικών αρχών των δικαιωμάτων του ανθρώπου εντός των ορίων αυτού.

Συγκεκριμένα, ο κύριος όγκος των υποθέσεων (περί το 95%) που απασχολούν και των αποφάσεων που δημοσιεύουν τα Ιεροδικεία Κομοτηνής, Ξάνθης και Διδυμοτείχου αφορά στο οικογενειακό δίκαιο και ειδικότερα στη λύση του γάμου και την ανάθεση της επιμέλειας των τέκνων. Στην πλειοψηφία των αποφάσεων αυτών, η μεν λύση του γάμου βασίζεται στη βασική αρχή του μουσουλμανικού δικαίου περί υπεροχής του άνδρα, η δε επιμέλεια σε ένα αυτοματοποιημένο σύστημα ανάθεσής

της, με αποκλειστικό γνώμονα την ηλικία του παιδιού. Στις περιπτώσεις αυτές, η σύγκρουση με τις γενικώς παραδεδεγμένες αρχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι άμεση. Για τους μεν οικουμενιστές, η σύγκρουση αυτή δεν οφείλεται σε κάποια εγγενή αδυναμία σύγκλισης ανάμεσα στο εκάστοτε εθνικό δίκαιο και τις θεμελιώδεις πανανθρώπινες αρχές των δικαιωμάτων, αλλά σε τεχνικά και πρακτικά ζητήματα. Για τους δύσπιστους, όμως, και τελικά πολέμιους της οικουμενικής ιδέας, η αντίθεση είναι ριζική και άρρηκτη, θεμελιωμένη στην ουσιαστική απόκλιση των συστατικών στοιχείων διαφορετικών πολιτισμών (ιστορικο-θρησκευτικών κ.λ.π.), όπως εν προκειμένω ο ελληνικός-χριστιανικός από τη μια και ο μουσουλμανικός από την άλλη.

Ειδικότερα, οι ακτιβιστές για τα ανθρώπινα δικαιώματα αποδίδουν την αντιφατικότητα αυτή στη μη ορθή ερμηνεία και εφαρμογή του Ιερού Νόμου από τα αντίστοιχα Ιεροδικεία κι όχι στις συγκρουόμενες και αλληλοαποκλειόμενες αρχές των δύο δικαίων. Τονίζουν, δηλαδή, ότι οι Ιεροδίκες, είτε από άγνοια σε βάθος του Ιερού Νόμου είτε από έλλειψη ελέγχου του έργου τους, συχνά παρερμηνεύουν τη Σαρία και κατ' επέκταση από το λόγο αυτό και μόνο οι αποφάσεις τους παραβιάζουν θεμελιώδη πανανθρώπινα δικαιώματα. Πράγματι, ακόμη και ανάμεσα στα τρία Ιεροδικεία της Δ. Θράκης συχνά δεν υφίσταται ενιαία ερμηνεία του μουσουλμανικού κανόνα δικαίου, γεγονός που οφείλεται στο ότι στην Ελλάδα ο Ιερός Νόμος δεν έχει ακόμη αποτυπωθεί σε γραπτό κείμενο, σε αντίθεση με άλλες ευρωπαϊκές χώρες. Στην περίπτωση αυτή, όμως, κάθε απόφαση στηρίζεται στην αυθεντία του εκάστοτε Ιεροδίκη, ο οποίος δε μπορεί να ελεγχθεί από κανένα ανώτερο θρησκευτικό λειτουργό ως προς το εάν η επιλογή ή και η εφαρμογή του εκάστοτε κανόνα δικαίου είναι η πλέον προσήκουσα ή ακόμη κι αν υφίσταται καν τέτοιος κανόνας στην ισλαμική δικαιοταξία!

Οι σχετικιστές, με τη σειρά τους, θεωρούν ότι οι εν λόγω συγκρούσεις δεν αποτελούν αποκλειστικό ελληνικό χαρακτηριστικό ούτε οφείλονται στην ελλιπή οργάνωση των Ιεροδικείων συγκεκριμένα στην Ελλάδα. Αντιτείνουν προς τούτο το γεγονός ότι όσες φορές ανιχνεύτηκαν τέτοιες παραβιάσεις τόσο σε επίπεδο Ε.Ε. και Συμβουλίου της Ευρώπης όσο και ΟΗΕ, τα σημεία σύγκλισης ανάμεσα στα δύο δίκαια-παραδόσεις ήταν ελάχιστα και τούτα περιορίζονταν σε δευτερεύοντα ζητήματα κι όχι ουσίας. Άλλωστε, επικαλούμενοι τη ρητή διάταξη της Διακήρυξης της Βιέννης του ΟΗΕ ότι «επιτάσσεται ο σεβασμός των θρησκευτικών παραδόσεων, ποτέ, όμως, σε βάρος της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων», συμπληρώνουν ότι η Σαρία τόσο της Δ. Θράκης όσο και γενικότερα δεν είναι εγγενώς συμβατή με τις θεμελιώδεις αρχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Μάλιστα, προς επίρρωση αυτού του ισχυρισμού τους, φέρνουν μια σειρά από παραδείγματα, όπως η στέρηση από τα Ιεροδικεία του δικαιώματος προηγούμενης δικαστικής ακρόασης του πολίτη, δικαίωμα που προστατεύεται ρητά τόσο με το άρθρο 20 παρ. 1 του ελληνικού Συντάγματος όσο και με τα άρθρα 6 παρ. 1 και 13 της ΕΣΔΑ. Συγκεκριμένα, τα Ιεροδικεία δεν εξασφαλίζουν την παρουσία (κλήτευση) όλων των διαδίκων, κατά τον προσήκοντα τρόπο, στη συζήτηση της διαφοράς ενώπιόν τους (δεν τη διατάσσουν ούτε απορρίπτουν ως απαράδεκτο ένα δικόγραφο, όταν εκλείπει). Μάλιστα, η μη κλήτευση αποτελεί τον κανόνα (κι όχι την εξαίρεση) στην πλειοψηφία των περιπτώσεων, γεγονός που, για τους πολέμιους της διεθνοποίησης της προστασίας των δικαιωμάτων, αποκαλύπτει περίτρανα την αντίθεση των θεμελιωδών αρχών του Ιερού Νόμου με αυτές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.<sup>56</sup> Στο σημείο αυτό προστίθεται και η αδυναμία του διαδίκου να

---

<sup>56</sup> «Εάν ο Ιερός Νόμος ορίζει ότι η μονομερής βούληση του άνδρα αρκεί για τη λύση του γάμου, τι νόημα έχει η κατ' αντιμωλία συζήτηση της αίτησης διαζυγίου; Ή αν η Σαρία ορίζει ότι η επιμέλεια του αγοριού άνω των επτά ετών ανατίθεται στον πατέρα, τι νόημα έχουν οι αντιρρήσεις με δικόγραφο της

υπερασπίσει τις θέσεις του, διότι οι αποφάσεις των Ιεροδικείων δημοσιεύονται στα οθωμανικά και μεταφράζονται από ιδιώτες μεταφραστές, με αποτέλεσμα συχνά πολλοί διάδικοι να εμφανίζουν αντικρουόμενες μεταφράσεις (όλες επικυρωμένες) της ίδιας απόφασης, τις οποίες μετά να μπορούν να κηρύσσουν και εκτελεστές!

Οι διεθνιστές, από την άλλη, ανταπαντούν ότι τούτο οφείλεται και πάλι στην ελλιπή οργάνωση και μη σωστή λειτουργία των Ιεροδικείων και ιδίως στο γεγονός ότι δεν απαντώνται στη μειονότητα δικηγόροι ή έστω δικολάβοι, που να γνωρίζουν με επάρκεια τον Ιερό Νόμο και την οθωμανική γραφή καθώς και στο ότι οι ίδιοι οι Ιεροδίκες-Μουφτήδες δεν έχουν καλή γνώση της ελληνικής γλώσσας. Επίσης, αποδίδουν την ευθύνη και στο Νόμο 1920/1991, που ψηφίστηκε για να ρυθμίσει τη διάρθρωση και τη λειτουργία των Μουφτειών, χωρίς, όμως, εν τέλει, να συμπεριλάβει καμία διάταξη για τη δικονομία τους. Νόμος, που δεν κατάφερε ούτε καν να θέσει φραγμό στις όποιες αυθαιρεσίες των μουφτήδων και αντίστοιχες προσβολές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από την εφαρμογή και ερμηνεία της Σαρία από τους τελευταίους, απλά και μόνο επειδή παρέμεινε ανενεργός. Ενώ, δηλαδή, ο Νόμος αυτός κατοχύρωνε υποχρεωτικό συνταγματικό έλεγχο του Μονομελούς (και του Πολυμελούς, σε δεύτερο βαθμό) Πρωτοδικείου επί των αποφάσεων των Ιεροδικείων, τούτος κατέληξε έλεγχος ρουτίνας.<sup>57</sup>

Με λίγα λόγια, οι οικουμενιστές συνοψίζουν ότι η Σαρία αντιπροσωπεύει το πιο αναχρονιστικό κομμάτι του σύγχρονου Ισλάμ, όχι εκ φύσεως, αλλά εξαιτίας του τρόπου ερμηνείας και εφαρμογής της από τα Ιεροδικεία της Θράκης, γεγονός που δεν

---

μητέρας;», Κτιστάκης Γιάννης, *Ιερός Νόμος του Ισλάμ και μουσουλμάνοι έλληνες πολίτες, μεταξύ κοινοτισμού και φιλελευθερισμού*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2006, σελ. 157-158

<sup>57</sup> Τα στατιστικά στοιχεία είναι συντριπτικά: Σε σύνολο 2679 αποφάσεων την τελευταία 15ετία (1991-2006) μόνο 1 κρίθηκε αντισυνταγματική!, Κτιστάκης Γιάννης, *Ο Μουφτής, η Σαρία και τα δικαιώματα του ανθρώπου, Θεοκρατία ή Κράτος Δικαίου στη σύγχρονη Ελλάδα*, *Νομικό Βήμα*, Τόμος 55/2007, σελ. 235-237

αναιρεί επ' ουδενί τη διεθνή υποχρέωση της χώρας να την εφαρμόζει στη μειονότητα των μουσουλμάνων ελλήνων πολιτών της. Επικαλούνται, μάλιστα, και μια σειρά αποφάσεων του Αρείου Πάγου, που το επιβάλλουν, <sup>58</sup> κρίνοντας ότι τόσο η ελληνοτουρκική Σύμβαση της Κωνσταντινούπολης (1881) για τη Θεσσαλία και την Άρτα όσο και η ελληνοτουρκική Σύμβαση των Αθηνών (1913) για τη Μακεδονία και την Ήπειρο, διατηρούνται σε ισχύ και, κατά συνέπεια, οι ρητές διατάξεις τους για την εφαρμογή του Ιερού Νόμου από τον αντίστοιχο Ιεροδίκη είναι κι αυτές σε ισχύ.

Οι σχετικιστές, φυσικά, αντιδρούν, επικαλούμενοι αντίστοιχες αποφάσεις του Συμβουλίου της Επικρατείας, <sup>59</sup> ότι καμία από τις δύο αυτές συνθήκες δεν τελεί σε ισχύ, διότι οι δεσμεύσεις Ελλάδας και Τουρκίας προς τις εκατέρωθεν θρησκευτικές τους μειονότητες, υπό τις νέες πολιτικές και πληθυσμιακές συνθήκες, επαναπροσδιορίστηκαν οριστικά με την κατάρτιση της Συνθήκης της Λωζάννης (1923). Οπότε η εν λόγω Συνθήκη και μόνον αυτή διατηρείται ενεργή, σε καμία, μάλιστα, διάταξη της οποίας δεν επιτάσσεται ρητά η εφαρμογή της Σαρία ή η λειτουργία των αντίστοιχων ιεροδικείων.

**Οι μετριοπαθείς** ερμηνεύουν τη συγκεκριμένη Συνθήκη πιο ουδέτερα, στη βάση ότι αυτή αφήνει τελικά ανοιχτή για το μέλλον κάθε πιθανή μεταβολή και εξέλιξη των εθίμων της μειονότητας, αλλά ότι, συνεπώς ούσα στο πνεύμα της Κοινωνίας των Εθνών, αποκλείει το ενδεχόμενο δυσμενών μονομερών πρωτοβουλιών εκ μέρους της πλειοψηφίας (κρατικών οργάνων) σε βάρος των μειονοτήτων αυτών. Με τον τρόπο αυτό, αφενός αντιπαρέρχονται την εμμονή εκείνων των συντηρητικών, που μιλούν για ουσιαστική σύγκρουση της δικαιοταξίας της Σαρία με εκείνη των

---

<sup>58</sup> ΑΠ 231/1932, Θέμις ΜΓ' (1932), 622-623, ΑΠ 322/1960 (Ολομ.), ΝοΒ 1961, 1121-1122 κ.ο.κ., όπως αναφέρονται στον Κτιστάκι Γιάννη, *όπ. π.*, *Νομικό Βήμα*, Τόμος 55/2007, υποσημείωση 30, σελ. 235

<sup>59</sup> ΣτΕ 1333/2001, Αρμ. 2001, 1263 και ΣτΕ 466/2003, όπως αναφέρονται στον Κτιστάκι Γιάννη, *όπ. π.*, *Νομικό Βήμα*, Τόμος 55/2007, υποσημείωση 31, σελ. 236

φιλελεύθερων Συνταγμάτων και διεθνών συμβάσεων και αφετέρου θέτουν τους οραματιστές της οικουμενικής προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε εθνικό επίπεδο εμπρός σε μια δυσάρεστη πραγματικότητα,<sup>60</sup> καλώντας τους να την ανατρέψουν δυναμικά και αποτελεσματικά, αναζητώντας τους τρόπους, προκειμένου να ξεπεράσουν τις όποιες οργανωτικές αδυναμίες ή τεχνικά εμπόδια στο αγώνα τους αυτόν.

Κατά συνέπεια, μέσα τουλάχιστον από την ανάλυση του συγκεκριμένου παραδείγματος, δεν αποκαλύφθηκε κάποια εγγενής και ουσιαστική αδυναμία να συμπλεύσουν οι διεθνείς υποχρεώσεις της Ελλάδας ως προς την οικουμενική προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με την εφαρμογή της Σαρία στους μουσουλμάνους στη Θράκη. Ούτε η μη σωστή οργάνωση, δομή και λειτουργία των Ιεροδικείων στην Ελλάδα μαρτυρά κάποια σύγκρουση ανάμεσα στα δύο εθνικά δίκαια. Το αντίθετο, μάλιστα, σε περίπτωση που οι ως άνω οργανωτικές δυσκολίες και λειτουργικές ελλείψεις δεν καταστεί εφικτό να εξαλειφθούν από τα μουσουλμανικά αυτά Δικαστήρια, είναι προτιμότερο για το σεβασμό και την πραγματική προστασία των δικαιωμάτων της μειονότητας των μουσουλμάνων της Ελλάδας τα Δικαστήρια αυτά να καταργηθούν και να αντικατασταθούν ακόμη και από ελληνικά Δικαστήρια, αρκεί να προστατεύονται τα συμφέροντα των μουσουλμάνων, ως διαδίκων, με βάση τις γενικώς παραδεδεγμένες αρχές προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Διότι, ακόμη κι εάν κάποιο δικαίωμά τους οι μειονότητές τους το νοούν διαφορετικά από εμάς τους Έλληνες (Δυτικούς), σίγουρα προτιμούν να δικάζονται οι υποθέσεις τους ισότιμα και δικαιοκρατικά, έστω κατά το

---

<sup>60</sup> Οι εφαρμοστέοι κανόνες δικαίου στη Δ. Θράκη παρουσιάζουν είτε στοιχεία συντηρητισμού, ως επίσημως αμετάβλητοι από το 1923 μέχρι σήμερα και με έλλειψη εκείνων των αρμόδιων οργάνων, που θα τους τροποποιήσουν είτε στοιχεία αυθαιρεσίας, διότι κανείς, πλην του τοπικού Ιεροδίκη δεν έχει τη δικαιοδοσία να ελέγξει την ερμηνεία της Σαρία, ελλείπει και δευτεροβάθμιου ιεροδικείου.

«δυτικό» τρόπο, παρά με τη σειρά και μονοδιάστατη εφαρμογή των αρχών του Κορανίου.



## Γ' ΜΕΡΟΣ

**Αμφιταλαντεύσεις ως προς τη δυνατότητα οικουμενικής προστασίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου σε υπερκρατικό επίπεδο: Η περίπτωση του**

**Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου**

### 1<sup>Ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

**Ιστορικά προλεγόμενα της ίδρυσης του Δ.Π.Δ., επιφυλάξεις ως προς τη νομιμοποιητική βάση και τα όρια της δικαιοδοσίας του**

Για τους υπέρμαχους της ιδέας της οικουμενικής προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τούτα απέκτησαν παγκόσμιο χαρακτήρα όχι μόνο και όχι τόσο επειδή κάτι τέτοιο θα εξυπηρετούσε τα συμφέροντα των ισχυρών, αλλά αντίθετα και πρωταρχικά, για να προωθήσουν τα συμφέροντα των ανίσχυρων. Μάλιστα, απέκτησαν το χαρακτήρα αυτό, με το να εμφυτευθούν στο έδαφος πολιτισμών και κοσμοαντιλήψεων ανεξάρτητων από τη Δύση, προκειμένου να στηρίζουν τους αγώνες 'των απλών ανθρώπων εναντίον άδικων κρατών και καταπιεστικών κοινωνικών πρακτικών'. Αυτή, λοιπόν, η «Κουλτούρα» της παγκόσμιας διάδοσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί, γι' αυτούς, σαφώς μια μορφή ηθικής προόδου, ανεξαρτήτως των κινήτρων.

Διότι, τα ισχυρά εθνικά κράτη, που υπέγραψαν την περίφημη και πασίγνωστη Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, δεν είχαν υπολογίσει ότι η προστασία των δικαιωμάτων αυτών θα περιόριζε τις αυθαιρεσίες τους, τις κεκαλυμμένες με το μανδύα των «ανθρωπιστικών» επεμβάσεων...<sup>61</sup> Μπορεί, βέβαια,

---

<sup>61</sup> Πράγματι, η Διακήρυξη αυτή δεν ήταν καν μια κρατική συνθήκη ή σύμβαση, που απαιτούσε εθνική επικύρωση, οπότε δε διέθετε ούτε κάποιο μηχανισμό επιβολής των αρχών της. Ενώ, λοιπόν, οι 'Μεγάλες Δυνάμεις' την προώθησαν, προκειμένου τούτη να ανυψώσει τη συνείδηση για τα ανθρώπινα δικαιώματα σε παγκόσμια κλίμακα και με τον τρόπο αυτό αφενός να συγκρατηθούν οι δυνητικοί

τα οικουμενικά πλέον ανθρώπινα δικαιώματα να μην κατόρθωσαν να αποκλείσουν<sup>62</sup> ολοκληρωτικά τη δράση των εκμεταλλευτών τους, σίγουρα, όμως, έδωσαν σθένος και αισιοδοξία τόσο στους θεατές των παραβιάσεών τους όσο και στα ίδια τα θύματα αυτών των αυθαιρεσιών καθώς και ένα στήριγμα για να πολεμήσουν αυτή την ποικιλόμορφη καταπίεση εντός και εκτός των συνόρων του εθνικού τους κράτους. Έτσι, ξεκίνησε η «**Επανάσταση της Σουηγορίας**»,<sup>63</sup> που οδήγησε στην εμφάνιση του περίφημου δικτύου των Μη Κυβερνητικών Οργανώσεων (ΜΚΟ) για τα ανθρώπινα δικαιώματα,<sup>64</sup> οι οποίες φημίζονται για τη δράση τους υπέρ της προστασίας και ασφαλούς εφαρμογής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε πλανητική εμβέλεια, ώστε οι Διακηρύξεις των Ισχυρών να μετουσιώνονται σε πράξη.

---

αυτουργοί της παραβιάσής τους, (νέοι ανερχόμενοι και διαρκώς αναπτυσσόμενοι οικονομικά, δημοκρατικοί αντίπαλοι των Μεγάλων Δυνάμεων στο διεθνές στερέωμα) και αφετέρου να 'χρυσώσει το χάπι' των εσωτερικών τους αντιπάλων, δίνοντας έτσι στους ιδρυτές της αυτούς την εικόνα των «πρεσβευτών» της παγκόσμιας ειρήνης, δικαιοσύνης και δημοκρατίας, η Διακήρυξη τούτη, που εκείνοι χρησιμοποίησαν ως εργαλείο, εν τέλει τους γύρισε «μπαούμερανγκ», ως το χειρότερο όπλο προς καταπολέμηση, Ιγκνάτιεφ Μ., (2004), *Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ειδωλολατρία*, (μετάφραση: Ελένη Αστερίου), Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, σελ. 53-62

<sup>62</sup> Μέσω της άνω Διακήρυξης, που τα καθιέρωσε και τα προστάτεψε έναντι των συμφερόντων των λίγων

<sup>63</sup> Η Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου του 1948 αποτελεί μέρος μιας ευρύτερης αναδιάταξης της κανονιστικής τάξης των μεταπολεμικών διεθνών σχέσεων εναντίον της «βαρβαρότητας», η οποία περιλάμβανε το Χάρτη του ΟΗΕ του 1945, την κήρυξη ως παράνομου του επιθετικού πολέμου μεταξύ κρατών, τη Σύμβαση για τη Γενοκτονία του 1948 εναντίον της θρησκευτικο-φυλετικο-εθνοτικής εξόντωσης, την αναθεώρηση των Συμβάσεων της Γενεύης το 1949 για την προστασία των αμάχων και τη Διεθνή Σύμβαση για το Ασυλο του 1951 για την προστασία των προσφύγων. Επρόκειτο, κατ' ουσίαν, για μια νομική επανάσταση, με τη μορφή της διεθνούς νομικής αναγνώρισης στα δικαιώματα των ατόμων: Για πρώτη φορά δόθηκαν στα άτομα, ανεξαρτήτως φυλής, πίστης, φύλου, ηλικίας ή οιασδήποτε άλλης κατάστασης, δικαιώματα, τα οποία μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν για να αμφισβητήσουν κάθε άδικο κρατικό νόμο ή καταπιεστική εθιμική πρακτική. Παρόλο που η επανάσταση αυτή των διεθνών δικαιωμάτων δεν καθοδηγήθηκε από τα κράτη που συνέταξαν τη Διακήρυξη, τα οποία -ως επί το πλείστον- ήλπιζαν ότι αυτή θα παρέμενε ένα «ευσεβές σύνολο κλισέ», που περισσότερο θα παραβιάζονταν παρά θα τηρούνταν, ωστόσο, από τη στιγμή που αυτή διατυπώθηκε με τη μορφή διεθνών κανόνων, η γλώσσα των δικαιωμάτων ανέφλεξε τόσο τις αντιποικιακές επαναστάσεις στο εξωτερικό όσο και την επανάσταση για τα δικαιώματα του πολίτη στο εσωτερικό. Με άλλα λόγια, για πολλούς, ευτυχώς επεκτάθηκε ο αρχικός περιορισμένος στόχος των συντακτών της Διακήρυξης του 1948: Η Έλινορ Ρούζβελτ, ο Ρενέ Κασέν και ο Τζον Χάμφρι φιλοδοξούσαν να περιοριστούν σε μια απλή προληπτικού χαρακτήρα διακήρυξη, ελπίζοντας ότι αυτή θα ανύψωνε τη συνείδηση για τα ανθρώπινα δικαιώματα παγκοσμίως και με τον τρόπο αυτό θα συγκρατούσε τους δυνητικούς αυτουρούς της παραβιάσής τους. Και η πραγματικότητα τους διέψευσε... , Ιγκνάτιεφ Μ., όπ. π., σελ. 55-61

<sup>64</sup> Με πιο διάσημες τη *Διεθνή Αμνηστία* και το *Παρατηρητήριο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων*

Αυτός ο ακτιβισμός για τα ανθρώπινα δικαιώματα, με κυρίαρχους εκπροσώπους τις ΜΚΟ, κατόρθωσε να καταργήσει το μονοπώλιο του Κράτους στη διεξαγωγή των διεθνών υποθέσεων, εγκαθιδρύοντας και χειραφετώντας τη λεγόμενη «Παγκόσμια Κοινωνία των Πολιτών» καθώς και προσφέροντας στα θύματα παραβιάσεων θεμελιωδών δικαιωμάτων τους την ευκαιρία να κάνουν το πρόβλημά τους γνωστό σε όλο τον κόσμο. Με άλλα λόγια, για τους οικουμενιστές, η ίδρυση και καθιέρωση των ΜΚΟ σηματοδότησε την επιστροφή της ευρωπαϊκής (δυτικοτραφούς) παράδοσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην κληρονομιά της, αυτή του φυσικού δικαίου, επιστροφή που αποσκοπούσε στην αποκατάσταση της συμβολικής, αλλά και ουσιαστικής σημασίας και αξίας του ατόμου-ανθρώπου, ως φορέα αναπαλλοτριώτων δικαιωμάτων: Του παρείχε τα εργαλεία-όπλα, το πολιτικό θάρρος και τους συμμάχους-συμπαραστάτες, (ήτοι τις ΜΚΟ), προκειμένου να αντισταθεί και να διεκδικήσει την αυτονομία του, ως άτομο-πολίτης, αλλά ιδίως ως μέλος μιας ομάδας, σε κάθε περίπτωση που το έθνος-κράτος ή ο όποιος αντιπρόσωπός του προσπαθούσε να προσβάλει την αξία του αυτή ως ανθρωπίνου όντος καθώς και ό,τι αυτή συνεπάγεται.

Ιδίως οι διεθνείς ΜΚΟ, δηλαδή αυτός ο εκτός εθνικής δικαιοδοσίας ηθικός ακτιβισμός, που δραστηριοποιείται σε όλα, ιδίως τα πιο «ξεχασμένα» σημεία του πλανήτη, εκπληρώνουν, ιδίως σήμερα, μια πολύ σημαντική λειτουργία: Ελέγχοντας και αποκαλύπτοντας τις παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, υποχρεώνουν τα κράτη-μέρη των διεθνών συμβάσεων, συνθηκών ή διακηρύξεων υπέρ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων να τηρούν τις αρχές τους στην πράξη, απειλώντας, σε διαφορετική περίπτωση, το διεθνή εξουτελισμό τους. Συγχρόνως, αφουγκραζόμενες τον πόνο, την καταπίεση και την εκμετάλλευση των αδυνάμων του Πλανήτη, από άκρη σε άκρη, προσπαθούν άμεσα τόσο να επιλύσουν υλικά και πρακτικά

προβλήματα-ελλείψεις όσο και να τους εξασφαλίσουν την ουσιαστική απόλαυση θεμελιωδών δικαιωμάτων, που «στην πλούσια και ανεπτυγμένη Δύση» θεωρούνται εκ των ων ουκ άνευ,<sup>65</sup> ενώ στα αυταρχικά εθνικά τους καθεστώτα μια τέτοια επιδίωξη αποκαλείται ανταρσία! Χάρη, επομένως, σε αυτή την οργανωμένη, ζωντανή και ιδιαιτέρως δραστήρια συνηγορία υπέρ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αν δεν εξασφαλίστηκε, τουλάχιστον επιδιώχθηκε πρακτικά και ουσιαστικά ο εξανθρωπισμός και ο εκδημοκρατισμός της πολιτικής των κυρίαρχων διεθνών υποκειμένων κι όχι μόνο.

Συνοδοιπόρος σε αυτή την προσπάθεια των ακτιβιστών για τα ανθρώπινα δικαιώματα παγκοσμίως υπήρξαν **τα ad hoc διεθνή ποινικά δικαστήρια**, τα οποία ιδρύθηκαν και λειτούργησαν με πρωτοβουλία και υπό την ηγεσία του Ύπατου Αρμοστή του ΟΗΕ για τα δικαιώματα του ανθρώπου, κατά τη δεκαετία του 1990. Οι δε οικουμενιστές επένδυσαν πολλές ελπίδες στο ρόλο του νέου αυτού διεθνούς παράγοντα – υποκειμένου,<sup>66</sup> δεδομένου ότι, για αυτούς, παρουσίασε την πρωτοφανή ικανότητα και απέκτησε την ξεχωριστή αρμοδιότητα αφενός να κατονομάζει και να στιγματίζει από κυβερνήσεις μέχρι και ιδιωτικές εταιρείες, οι οποίες παραβιάζουν τα διεθνή κείμενα για τα ανθρώπινα δικαιώματα και αφετέρου να επινοεί νέα εργαλεία και τρόπους, μέσα από νέους μηχανισμούς, προκειμένου να τιμωρούνται οι παραβάτες και να επιβάλλεται ο σεβασμός των παραδεδεγμένων αρχών του διεθνούς δικαίου. Αναφέρουμε ενδεικτικά *το Διεθνές Δικαστήριο της Αρούσα*, που καταδίκασε τον πρώην πρωθυπουργό της Ρουάντα για τη γενοκτονία του 1994, *το Διεθνές Δικαστήριο της Χάγης*, που κατάφερε να σπάσει τον κλοιό της ατιμωρησίας στη Ρουάντα, τη Βοσνία και το Κοσσυφοπέδιο και *το υπό σύσταση Διεθνές Ποινικό*

---

<sup>65</sup> Δικαίωμα προς το ζην, ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας, ισότητα των δύο φύλων, ελευθερία έκφρασης κ.λ.π.

<sup>66</sup> Το πλαίσιο του οποίου διαρκώς εξελίσσεται και ενισχύεται σε οικονομικο-πολιτική βάση

*Δικαστήριο*, που προσδοκείται ότι θα αποτελέσει ένα μόνιμο και διαρκές θεσμικό όργανο ποινικής δικαιοδοσίας, ικανό να κάνει πραγματικότητα το όραμα μιας ουσιαστικής παγκόσμιας δικαιοσύνης για όλη την ανθρωπότητα.

Είναι αλήθεια ότι οι αισιόδοξοι οραματιστές της παγκόσμιας κυριαρχίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που πιστεύουν ότι τούτη θα πραγματοποιηθεί με την εγκαθίδρυση και λειτουργία ενός διεθνούς θεσμού, όπως το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο (Δ.Π.Δ.), δεν αναφέρονται σε μια αφηρημένη κατάσταση δικαιοσύνης, που, όταν συμφέρει, πρέπει να επικρατεί στη διεθνή κοινωνία. Το όραμά τους αυτό για παγκόσμια δικαιοσύνη αποκτά αξία, όταν έχει θεσμική υπόσταση, όταν μετουσιώνεται, δηλαδή, σε ένα μόρφωμα, όπως ένα διεθνές δικαιοδοτικό σύστημα απονομής δικαιοσύνης, το οποίο αποσκοπεί στον ειρηνικό διακανονισμό των διεθνών διαφορών και στην ποινική καταστολή των παραβιάσεων των θεμελιωδών, οικουμενικής φύσης, αρχών της ανθρωπότητας. Τέτοιο μόρφωμα φιλοδοξούσαν και εξακολουθούν -παρά τις όποιες ασυμφωνίες, αντιδράσεις και αποκλίσεις των απαισιόδοξων- να φιλοδοξούν ότι θα αποτελέσει το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο της Χάγης, με την αναγνώριση και λειτουργία του ως ενός Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου, που θα έχει γενική δικαιοδοσία ως διεθνές ανεξάρτητο όργανο και θα είναι αρμόδιο να ασκεί ποινική δίωξη για τα «διεθνή εγκλήματα» και να επιβάλλει κυρώσεις στους φορείς τους. Όσο για την αρμοδιότητά του να προσδιορίζει την έννοια των διεθνών εγκλημάτων, αυτή νοείται ότι θα αφορά όλες εκείνες τις σοβαρές παραβιάσεις του «διεθνούς ανθρωπιστικού δικαίου», οι οποίες ξεπερνούν τα εδαφικά όρια του κράτους, όπου έλαβαν χώρα, δεδομένου ότι καταστρατηγούν το σύνολο της ανθρωπότητας. Μάλιστα, κατά τους οικουμενιστές - εμπνευστές του θεσμού αυτού, η δικαιοδοσία του δε θα περιορίζεται σε εθνικό, περιφερειακό/ευρωπαϊκό/κοινοτικό ή διεθνές επίπεδο, αλλά θα είναι καθολική, καθώς θα αφορά τις σχέσεις όλων των

ανθρώπων του πλανήτη, διώκοντας και τιμωρώντας τους δράστες των εγκλημάτων αυτών, όχι με την ιδιότητά τους ως πολιτών ή εθνικών υπηκόων, αλλά ως ατομικών οντοτήτων και αυτοτελών υποκειμένων του Διεθνούς Δικαίου, στα οποία θα εφαρμόζονται ευθέως οι καθολικές και οικουμενικές αρχές του τελευταίου.<sup>67</sup>

Ως ιστορική εξέλιξη και όντας προοδευτικότερη καθώς και πιο εκσυγχρονισμένη μορφή των «διασυμμαχικών στρατιωτικών δικαστηρίων» της Νυρεμβέργης και του Τόκιο,<sup>68</sup> **το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο της Χάγης** πρεσβεύει το πνεύμα των αρχών που αυτά<sup>69</sup> υιοθετούσαν, προκειμένου να καταξιωθεί ως ένα διαρκές παγκόσμιο θεσμικό όργανο και ως ένα παγκόσμιο τακτικό ποινικό δικαστήριο.<sup>70</sup> Υπέρ, λοιπόν, αυτής της αρχής της Παγκόσμιας Ποινικής Δικαιοσύνης συνηγορούν αρκετοί, επιστρατεύοντας τα κάτωθι εν γένει επιχειρήματα:

---

<sup>67</sup> Σύμφωνα, βέβαια, με το Καταστατικό του Δ.Π.Δ., **η δικαιοδοσία του είναι ειδική και συμπληρωματική: Ειδική**, διότι σύμφωνα με τα άρθρα 6-8, καλύπτει μόνο 3 κατηγορίες εγκλημάτων: τη γενοκτονία, τα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας και τα εγκλήματα πολέμου καθώς και το έγκλημα της επίθεσης (Συμεωνίδου – Καστανίδου Ε., «Νομιμοποιητική βάση και όρια δικαιοδοσίας του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου», *Νομικό Βήμα*, Τόμος 51, Μάρτιος 2003, Τεύχος 3, σελ. 403). **Συμπληρωματική**, διότι σύμφωνα με το άρθρο 21 παρ. 1 εδ. γ', το Δικαστήριο, ελλείψει κανόνων ισχυρότων βάσει του καταστατικού, των συνθηκών και των αρχών του διεθνούς δικαίου, εφαρμόζει τις γενικές αρχές του δικαίου, τις οποίες αντλεί από τις εθνικές νομοθεσίες διαφόρων νομικών συστημάτων, συμπεριλαμβανομένων, όπως αρμόζει, των εθνικών νομοθεσιών των Κρατών, τα οποία θα ασκούσαν κανονικά καθήκοντα επί του εγκλήματος, υπό τον όρο ότι οι αρχές αυτές δε θα είναι ασυμβίβαστες με το καταστατικό του Δ.Π.Δ., το διεθνές δίκαιο και τους διεθνώς αναγνωρισμένους κανόνες και πρότυπα. Σε καμία, φυσικά, περίπτωση, συμπληρωματικότητα δε σημαίνει **επικουρικότητα**, όπως πολλοί συγγραφείς σκοπίμως της αποδίδουν τέτοια έννοια..., στον Μυλωνόπουλο Χ., «Ποινικό δόγμα και διεθνοποίηση της ποινικής δικαιοσύνης – Πρόοδος ή οπισθοδρόμηση;», *Ποινικά Χρονικά*, 2000, τ. Ν', αρ. 10, σελ. 865-869

<sup>68</sup> Συστάθηκαν, μετά την ολοκλήρωση του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, ως ad hoc διεθνή δικαστικά σώματα, προκειμένου να δικάσουν τους εγκληματίες πολέμου του Ευρωπαϊκού Άξονα και της Απω Ανατολής

<sup>69</sup> Θεωρητικά έστω, και πριν καταστούν, για πολλούς, «δικαστήρια των νικητών»

<sup>70</sup> Ικανό να εγγυηθεί ορθή απονομή δικαιοσύνης, με σεβασμό της αρχής της Δίκαιης Δίκης και της προάσπισης των δικαιωμάτων του κατηγορουμένου καθώς και με την καθιέρωση δημοκρατικών διαδικασιών για την εκτίμηση των αποδείξεων και την προστασία μαρτύρων και θυμάτων.

Καταρχάς, γι' αυτούς, η ίδια η σύνθεση και η εν γένει διαμόρφωση των σύγχρονων συνθηκών,<sup>71</sup> τόσο σε εθνικό όσο και σε παγκόσμιο επίπεδο, επιβάλλει σήμερα, -ίσως περισσότερο και από ποτέ άλλοτε-, την καθιέρωση μιας νέας διεθνούς νομιμότητας,<sup>72</sup> ικανής και εξοπλισμένης, ώστε να εφαρμόσει αποτελεσματικά και δραστικά τους, επαρκείς κατά τα άλλα, διεθνείς κανόνες, προκειμένου να καταστεί δυνατή μια διεθνής σταθερότητα και ισορροπία. Το ηθικό, λοιπόν, αίτημα, που κατέστησε επιτακτική τη σύσταση δικαστηρίων, μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, προβάλλει σήμερα πιο επίκαιρο από ποτέ, συνεπεία της μεγάλης εξάπλωσης και ανακύκλωσης της βίας τόσο στο εσωτερικό κρατών (δυνάμει συγκρουόμενων εθνικιστικών ή θρησκευτικών ετεροτήτων και λοιπών αντιφατικών ιδεολογιών) όσο και μεταξύ κρατών, σε εξωτερικό πλαίσιο, με γνώμονα οικονομικο-πολιτικο-εδαφικές διεκδικήσεις. Όντας, λοιπόν, μάρτυρες εγκλημάτων με ανάλογη ηθική απαξία με το 'Ολοκαύτωμα', κρίνεται απαραίτητο να μη χαθεί πάλι η ευκαιρία και να επιδιωχθεί, μέσω του νέου αυτού θεσμού η σύμπλευση της διεθνούς Κοινότητας σε επίπεδο κοινών αξιακών αντιλήψεων, ώστε να εγκαθιδρυθεί μια διεθνής έννομη τάξη, ικανή και πρόθυμη να τις εφαρμόσει σε νομικά δεσμευτικό επίπεδο.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Με προεξάρχουσα κατάσταση το σύγχρονο εκθετικό πολλαπλασιασμό των πράξεων ακραίας βίας, όποια μορφή μπορεί να πάρει αυτή (υλική-μυϊκή-σωματική ή ψυχολογική, πνευματική, λεκτική, άμεση ή έμμεση, ηθική, θρησκευτική, πολιτική κ.λ.π.).

<sup>72</sup> «Δε μπορεί να υπάρξει δικαιοσύνη σε παγκόσμιο επίπεδο, χωρίς να τιμωρούνται τα χείριστα των εγκλημάτων, τα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας. Στην εποχή μας, περισσότερο από ποτέ, αναγνωρίζουμε ότι το έγκλημα της γενοκτονίας, που διαπράττεται εναντίον ενός λαού, αποτελεί μια προσβολή εναντίον όλων μας: ένα έγκλημα κατά της ανθρωπότητας. Η δημιουργία ενός Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου θα είναι μια εγγύηση έγκαιρης και δίκαιης αντίδρασης της ανθρωπότητας, Kofi Annan, Γ. Γ. Ο.Η.Ε., στον Παπαθεοδώρου Θ., «Το μόνιμο Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο», *Ποινική Δικαιοσύνη*, 10/1998, (Έτος 1<sup>ο</sup>)

<sup>73</sup> Πράγματι, κατεξοχήν **νομιμοποιητική βάση** για την ίδρυση του Δ.Π.Δ. αποτέλεσε το γεγονός ότι ιδιαίτερα σοβαρά εγκλήματα, όπως γενοκτονίες, μαζικές εκτελέσεις πολιτών, βομβαρδισμοί ανοχύρωτων πόλεων, βασανιστήρια, βιασμοί ή λεηλασίες στη διάρκεια πολέμων, εγκλήματα που επανειλημμένα ταλαιπώρησαν τη διεθνή κοινότητα έμεναν τελικά ατιμώρητα, επειδή τα εθνικά κράτη είτε βρίσκονταν σε πραγματική αδυναμία να επιβάλουν κυρώσεις -λόγω της πλήρους κατάρρευσης των εθνικών συστημάτων απονομής ποινικής δικαιοσύνης- είτε εμφανίζονταν απρόθυμα να παρέμβουν, καθώς οι συγκεκριμένες πράξεις συνήθως υποθάλπονταν ή ενισχύονταν από τους ίδιους τους φορείς της κρατικής εξουσίας, Συμεωνίδου – Καστανίδου Ε., *όπ. π.*, σελ. 26 επ.

Εξάλλου, το κατάλληλο της ιστορικο-πολιτικής στιγμής για ένα τόσο σημαντικό βήμα στη διεθνή τάξη πραγμάτων αποδεικνύεται, για τους οικουμενιστές, και από μόνο το γεγονός ότι η εποχή μας χαρακτηρίζεται ως «εποχή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων». Δεδομένου, λοιπόν, ότι έχει αρχίσει ήδη να γίνεται κοινή συνείδηση η ιδέα πως «Όλοι οι άνθρωποι χαίρουν, από μόνη την ιδιότητά τους ως ανθρώπινα όντα, δικαιωμάτων», απομένει η εγγύηση της τήρησής τους, με υλοποίηση όλων των σχετικών διακηρύξεων προς τούτο. Και αυτή η ιδέα θα καταστεί, κατ' αυτούς, πραγματικότητα, μέσω ενός διαρκούς οργάνου διεθνούς ποινικής δικαιοδοσίας, ως εκπροσώπου της ανθρωπότητας και εξοπλισμένου με τη δυνατότητα επιβολής της ισχύος των οικουμενικών ηθικών αξιών, προκειμένου το πέρασμα από την παγκόσμια ηθική στο παγκόσμιο δίκαιο και από την ατελή εφαρμογή της στον ποινικό κολασμό της διεθνούς εγκληματικότητας να καταστήσει εφικτή τη σταθερή και αδιάλειπτη διεθνή προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Παράλληλα, για τους πιο αισιόδοξους, διανύουμε ήδη την πιο γόνιμη περίοδο, προκειμένου οι παραδοσιακές αρχές της κρατικής κυριαρχίας και του απαραβίαστου των συνόρων να υποχωρήσουν στο παγκόσμιο αίτημα για δικαιοσύνη και για σεβασμό του πυρήνα των πανανθρώπινων δικαιωμάτων. Πράγματι, όταν το αδιέξοδο της διαχείρισης και της καταπολέμησης των νέων ή εξελιγμένων μορφών διεθνών εγκλημάτων (εκδηλούμενων, μάλιστα, συχνά πια στον ειδικότερο αναμενόμενο βαθμό τους) προβάλλει απειλητικότερο από ποτέ, θα ήταν προδοσία για το αίτημα καθολικής δικαιοσύνης να μην υποχωρήσουν οι εθνικές δικαιοδοσίες μπροστά στην αρχή της 'πρωταρχίας της παγκόσμιας αρμοδιότητας', ως «αρμοδιότητας των αρμοδιοτήτων». <sup>74</sup> Προσθέτουν, άλλωστε, ότι η συνεπής λειτουργία ενός Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου, ως διαρκούς και μόνιμου θεσμού απονομής παγκόσμιας

---

<sup>74</sup> Ήτοι, το υπερεθνικό αυτό όργανο απονομής Παγκόσμιας Δικαιοσύνης διαθέτει την εξουσία να κρίνει αυτοτελώς εάν εμπίπτει η εκάστοτε συγκεκριμένη υπόθεση στη δικαιοδοσία του.



δικαιοσύνης, <sup>75</sup> θα σηματοδοτήσει μια νέα εποχή στις διεθνείς σχέσεις και έναν ακλόνητο μοχλό ηθικο-πολιτικής πίεσης, προκειμένου να αρθούν οι όποιες επιφυλάξεις και αμφισβητήσεις και να μεταμορφωθεί η διεθνής Κοινότητα από παράγοντα εξισορρόπησης εθνικών συμφερόντων των ισχυρών σε παράγοντα νομιμότητας, ώστε εν τέλει να διαμορφωθεί ένα κλίμα σταθερού σεβασμού και προστασίας των καθολικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

---

<sup>75</sup> Με τη θέσπιση των κατάλληλων θεσμικών μορφωμάτων και των αναγκαίων δημοκρατικών διαδικασιών προς το σκοπό αυτό, σε συνδυασμό και με την ομοιόμορφη, αποτελεσματική και συνεπή εφαρμογή των πανανθρώπινων κρατουσών αρχών

## 2<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### Αντικρουόμενες απόψεις αναφορικά με τη δυνατότητα ή μη αποτελεσματικής λειτουργίας του Δ.Π.Δ.

Όσον αφορά, βέβαια, στις όποιες επιφυλάξεις των αντιμάχων του Δ.Π.Δ. για τη δυνατότητα και την πιθανότητα αποτελεσματικής λειτουργίας ενός τέτοιου θεσμού, υπάρχει έτοιμη ανταπάντηση εκ των προτέρων από τους διεθνιστές:<sup>76</sup>

1) Καταρχάς, γι' αυτούς, η άποψη ότι *«υπάρχει δομική διάσταση μεταξύ ηθικής και δικαίου, οπότε η παγκόσμια ηθική δε μπορεί να μετουσιωθεί και να θετικοποιηθεί στα δίκαια των κρατών»*, θέλει να ξεχνά ότι ανέκαθεν ιστορική πηγή του δικαίου υπήρξε η ηθική και οι κανόνες της και παραγνωρίζει τον γενικά παραδεδομένο στενά υφιστάμενο δεσμό μεταξύ δικαίου και ηθικής τόσο στην εθνική όσο και στη διεθνή έννομη τάξη. Άλλωστε, δεδομένου ότι οι δυο αυτές έννοιες έχουν την ίδια λογική βάση στους κανόνες τους, η στενή-γραμματική ερμηνεία και η όποια προσπάθεια ταύτισης των προσταγμάτων τόσο της μιας όσο και της άλλης είναι από μόνη της λανθασμένη ως ενέργεια.

2) Όσο και για την επισήμανση του κινδύνου μεροληπτικής επιλεκτικότητας στη λειτουργία και πολιτικοποίησης της φύσης ενός οργάνου, όπως το Δ.Π.Δ., λόγω της καθολικότητας της δικαιοδοσίας του και μάλιστα μέσα σε ένα καθόλου ισορροπημένο περιβάλλον συμφερόντων, όπως η διεθνής σκηνή σήμερα, τούτη δε συνιστά επιχείρημα αρχής, με γενική ισχύ, δεδομένου ότι θα μπορούσε να προβληθεί με την ίδια βαρύτητα και στο πλαίσιο των εθνικών εννόμων τάξεων, με στόχο την κατάργηση των εθνικών ποινικών δικαστηρίων!

---

<sup>76</sup> Παπατόλιας Α., «Το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο της Χάγης. Κατάσταση σεβασμού δικαιωμάτων ή ισορροπίας συμφερόντων;» στο Μανιτάκης Α. και Τάκης Α.(2003), *Τρομοκρατία και δικαιώματα. Από την ασφάλεια του κράτους στην ανασφάλεια δικαίου*, Αθήνα, Σαββάλας, σελ. 64-90

3) Κατόπιν, επιχειρώντας την αντίκρουση των επιχειρημάτων των Η.Π.Α. και των συμμάχων τους αναφορικά με το Δ.Π.Δ., οι υπέρμαχοι του θεσμού αυτού παγκόσμιας δικαιοσύνης τονίζουν ότι η εμμονή των ΗΠΑ στο να καταγγέλλουν ένα δήθεν ανισοβαρές πλεονέκτημα πολιτικής εξουσίας του Εισαγγελέα του Δ.Π.Δ. σε βάρος του μέχρι και σήμερα κρατούντος και προεξάρχοντος ρόλου του Συμβουλίου Ασφαλείας, δεν αποδεικνύει επ' ουδενί καμία σαφή παράβαση της αρχής της «*διάκρισης των εξουσιών*». Και τούτο, διότι, κατά τους οικουμενιστές αυτούς, η συγκεκριμένη αρχή δε μπορεί να βρει πρόσφορο έδαφος εφαρμογής στις διεθνείς σχέσεις, εφόσον δεν υφίσταται παγκόσμιο κράτος, με προκαθορισμένες λειτουργίες, κατανεμημένες σε νομοθετικές, εκτελεστικές και δικαστικές. Εξάλλου, υποστηρίζουν ότι και στο ίδιο το σύστημα των Ηνωμένων Εθνών, πέραν του Διεθνούς Δικαστηρίου, δεν λειτουργεί κάποιο διακριτό νομοθετικό όργανο, αντίστοιχο των εθνικών κοινοβουλίων. Προσθέτουν συγχρόνως ότι η αντίληψη, που παρουσιάζει τους εν λόγω διεθνείς δικαστές ως «τυράννους και μονοκράτορες» της διεθνούς πολιτικής είναι τόσο αντιφατική όσο και αναχρονιστική: Αντιφατική, διότι καταγγέλλει μόνο Διαρκή όργανα, όπως το Δ.Π.Δ, ενώ προμοτάρει τα ad hoc Δικαστήρια, που εξυπηρετούν τα συμφέροντά της. Αναχρονιστική, γιατί επιμένει σε μια δομική διάκριση δικαίου και πολιτικής, ως υπόλειμμα της «τιμής» ενός έθνους κατά τις παλιές διαιτητικές συνθήκες. Η αλήθεια είναι, βέβαια, ότι κάθε ζήτημα, που επιδέχεται νομική ερμηνεία, έχει αναπότρεπτα πολιτικό παρασκήνιο και πολιτικές συνέπειες. Τούτο, όμως, δε σημαίνει ότι ένα Δικαστήριο πρέπει να παραμεριστεί από μόνο το λόγο ότι ασκεί Πολιτική.

4) Τέλος, η προτροπή των ΗΠΑ και των όποιων σχετικιστών συμμάχων τους να καλλιεργηθεί κλίμα εμπιστοσύνης προς τα εθνικά κράτη, με επικουρικό το χαρακτήρα της παρέμβασης της διεθνούς κοινότητας, διαμεύδεται στην πράξη από

την ένταση και την έκταση των ανθρωπιστικών επεμβάσεων της υπερδύναμης αυτής κατά μήκος ολόκληρου του Πλανήτη.

Συνεπεία όλων των ανωτέρω, λοιπόν, οι υπέρμαχοι της διεθνοποίησης της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μέσω διεθνών και διαρκών θεσμών, όπως το ΔΠΔ, θεωρούν προφανές ότι οι ΗΠΑ και όσοι αντιτίθενται στην ίδρυση ενός τέτοιου μόνιμου δικαστηρίου διεθνούς ποινικής δικαιοδοσίας, με την επιχειρηματολογία τους αυτή (που δε στερείται ρητορικών και κανονιστικών προσποιήσεων) στοχεύουν άμεσα στην αποδυνάμωση και επιπλέον στην απονομιμοποίηση του ρόλου του Δ.Π.Δ., ως «εξανθρωπιστή» των ανθρωπίνων σχέσεων, δεδομένου ότι το θεωρούν ως τον πιθανότερο ανταγωνιστή τους στο επίπεδο των διεθνών αυτών σχέσεων. Επιδιώκουν όμως και έμμεσα τόσο την ανα-σώρευση αρμοδιοτήτων στα εθνικά κράτη όσο και τη συνακόλουθη περίσωση και ενδυνάμωση της νόμιμης ισχύος-αρμοδιότητάς τους να επεμβαίνουν «ανθρωπιστικά» σε όλη τη Γη, κρατώντας έτσι για τον εαυτό τους το μονοπώλιο της άσκησης νόμιμης βίας σε μια διεθνή κοινωνία, όπως η σημερινή.

Οι ρεαλιστές αυτοί ‘εθνικολόγοι’ καθώς και όσοι παρατηρούν με σκεπτικισμό τα μεγαλεπήβολα σχέδια της ίδρυσης ενός Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου παρατίθενται και ανθίστανται σθεναρά και ανυποχώρητα, και μάλιστα συχνά ανεξαρτήτως κόστους, τόσο απέναντι στα κατηγορώ αυτά όσο και έναντι των ελπιδοφόρων επιχειρημάτων των υπερμάχων του δόγματος της «παγκόσμιας δικαιοδοσίας». Βάση στην επιχειρηματολογία τους αποτελεί η παραδοσιακή, στο διεθνές δίκαιο και στην πολιτική επιστήμη, θεωρία, που υποστηρίζει ότι *«Τα ανθρώπινα δικαιώματα και οι οικουμενικές ηθικές αξίες μπορούν να επιβληθούν μόνο από τους ισχυρότερους πάνω στους ασθενεστέρους»*. Κατ’ αυτούς, λοιπόν, όσες θεσμικές ρυθμίσεις κι αν προσαρμοστούν παγκοσμίως στις επιταγές μιας νέας

διεθνούς κοινότητας νομιμότητας, ποτέ δε θα καταφέρουν να υπερκεράσουν ή έστω να συμβαδίσουν με την πραγματική οικονομικο-πολιτική κατανομή ισχύος.<sup>77</sup> Στην περίπτωση δε του Δ.Π.Δ., προβλέπουν ότι αυτό, ως η υλοποιημένη μορφή του εν λόγω οικουμενικού προτάγματος, θα απογυμνωθεί από οποιαδήποτε ‘δύναμη πυρός’ του επιτεθεί ή έστω του αντισταθεί, με αποτέλεσμα να απαξιωθεί πλήρως στο σύστημα των διεθνών σχέσεων ως διαρκής θεσμός και να έχει την τύχη των προγόνων του.

Συμπληρώνουν παράλληλα ότι δεν αρκεί η αναγνώριση του δικαιώματος ψήφου, συμμετοχής και συναπόφασης σε ασθενέστερα κράτη ούτε η νομική και θεσμική ενοποίηση του διεθνούς χώρου, μέσα από τη λειτουργία μιας διεθνούς έννομης τάξης, προκειμένου να εξασφαλιστεί η υποχώρηση της εθνικής κυριαρχίας υπέρ της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, παρά το γεγονός ότι η αντίληψη αυτή διαδίδεται ευρέως. Αντίθετα, όσο τα εθνικά κράτη εξακολουθούν να αποτελούν την ελάχιστη βασική μονάδα επιδίωξης και επιβολής συμφερόντων σε πλανητικό επίπεδο, θα παραχωρούν πλασματικές συναινέσεις αρμοδιότητας και δικαιοδοσίας, ενώ τη στιγμή της κρίσης, όχι μόνο δε θα παραιτούνται εκουσίως των κυριαρχικών τους εξουσιών, αλλά τουναντίον, θα επιλέγουν, ευθαρσώς και απροκάλυπτα, την προάσπιση των συμφερόντων τους από την τήρηση της νομιμότητας.

Όσο για το επιχείρημα ότι διανύουμε την πιο πρόσφορη περίοδο για τη μετατροπή και μετουσίωση της ηθικής σε δίκαιο, προβάλλουν το αντεπιχείρημα ότι η παγκόσμια ηθική, ως ένα είδος «φυσικής ηθικής», δεν έχει τη δύναμη να αντιπαρατεθεί στα θετικά δίκαια των εθνικών οντοτήτων. Ακριβώς λόγω αυτής της δομικής διαφοράς δικαίου και ηθικής δεν καθίσταται εφικτή η θέσπιση μιας διεθνούς έννομης τάξης στο όνομα της ηθικής συνείδησης. Διότι, και αν ακόμη ήταν δυνατό να

---

<sup>77</sup> Ακόμα κι αν οι Μεγάλες Δυνάμεις υποχρεωθούν να παραχωρήσουν μέρος της δικαιοδοσίας τους, κατά τη μεγάλη στιγμή της κρίσεως, θα επιφυλαχθούν για τον εαυτό τους το μονοπώλιο της ερμηνείας των οικουμενικών αρχών για τα πανανθρώπινα δικαιώματα, κατά το συμφέρον τους.

συμβεί κάτι ανάλογο, ένα παγκόσμιο δικαστήριο, σαν αυτό που οραματίζονται οι αισιόδοξοι οικουμενιστές, θα μετατρέποταν αναπότρεπτα σε ‘Δικαστήριο Ηθικής’, ως σύγχρονος απόγονος της Ιεράς Εξέτασης του Μεσαίωνα.

Αναλογικά και η άποψη, αναγόμενη στην καντιανή πραγματεία για την αιώνια ειρήνη, ότι μια νέα διεθνής νομιμότητα, που θα αντανακλά τη νέα παγκόσμια αντικειμενική ηθικότητα, θα αντικαταστήσει την εποχή του αθέμιτου ανταγωνισμού μεταξύ των εθνικών συμφερόντων, αμφισβητείται από την ίδια την πραγματικότητα. Μια κατάσταση αμοιβαίου σεβασμού θεμελιωδών δικαιωμάτων, με την απειλή ενός διεθνούς δικαιοκρατικού ποινικού εξαναγκασμού, μπορεί να υπόσχεται ότι οι κοινά και καθολικά αποδεκτές αρχές της παγκόσμιας ηθικής και του πολιτισμού θα αναγνωριστούν ως το θεμέλιο για την πολιτική ισορροπία και εδραίωση της ειρήνης, σε μια αρμονία πολιτικής και ηθικής και πάνω σε μια a priori δεδομένη κοινή βούληση για τη δίκαιη ρύθμιση των σχέσεων μεταξύ ατόμων και κρατών, αλλά τούτο δε σημαίνει ότι μιλάμε και για νέα διεθνή νομιμότητα, ικανή να φέρει την πραγματική τομή στις διεθνείς σχέσεις. Σαφώς δε μπορεί να ειπωθεί ότι ο θεσμός του Δ.Π.Δ. είναι περιττός για τις διεθνείς σχέσεις, ικανός να προσθέσει μόνο αμφιλεγόμενες ερμηνείες ως προς τα ανθρώπινα δικαιώματα, αλλά και από την άλλη, μια εντυπωσιακή σύμπλευση της διεθνούς κοινότητας σε επίπεδο οικουμενικών αξιών δε θα αποτελούσε νέο φαινόμενο ούτε θα υποδήλωνε μια νέα κοινότητα συμφερόντων συλλογικών πια υποκειμένων. Για τους πολέμιους τέτοιων διεθνών μορφωμάτων, όπως το Δ.Π.Δ., τρανό παράδειγμα αποτελεί η ίδια η ίδρυση του ΟΗΕ, που προβλήθηκε μεν ως το αποτέλεσμα μιας παγκόσμιας συμφωνίας πάνω σε οικουμενικές αρχές, αλλά οι ‘συναινούσες’ ιδρυτικές δυνάμεις είχαν μεταξύ τους απολύτως ανταγωνιστικές κοινωνικο-οικονομικο-πολιτικές επιδιώξεις και ουδεμία συμφωνία στους σκοπούς και τις προτεινόμενες λύσεις επί των ζητημάτων της

πλανητικής πολιτικής. Άλλωστε, εν προκειμένω, μπορεί όλοι οι πρωταγωνιστές της παγκόσμιας πολιτικής να διατυπώνουν τις επιδιώξεις τους στη γλώσσα των κοινά αποδεκτών οικουμενικών αξιών, αλλά συγχρόνως όλοι διεκδικούν μερίδιο στην ερμηνεία και πρακτική εφαρμογή των αξιών αυτών.<sup>78</sup>

Επιπρόσθετα, όπως έχει αποδειχθεί και από αντίστοιχες προσπάθειες στο παρελθόν, προβλέπεται ότι θα καταστεί αδύνατη μια ομοφωνία ή έστω σύμπνοια μεταξύ των κρατών, αναφορικά ακόμα και με τους ορισμούς, τις προϋποθέσεις της υποκειμενικής και αντικειμενικής υπόστασης των διεθνών αυτών εγκλημάτων καθώς και την ερμηνεία του εφαρμοστέου ουσιαστικού δικαίου ανά περίπτωση. Σε αυτή την αναμενόμενη διαφωνία, ο πιο πιθανός κίνδυνος είναι να καταστεί ένα τέτοιο δικαστήριο ο 'αποδιοπομπαίος τράγος', τελώντας αφενός υπό την υποψία της επιλεκτικότητας, της αυθαιρεσίας και του υποκειμενισμού από μέρους του και αφετέρου υπό την υπόνοια της επερχόμενης και προσχεδιασμένης τυραννίας ορισμένων δικαστών σε βάρος των νόμιμα εκλεγμένων κυβερνήσεων. Ελλείψει, μάλιστα, ρητών εγγυήσεων κατά των αναπότρεπτων τυχόν αυθαιρεσιών των δικαστών αυτών, εμφιλοχωρεί παντού ο κίνδυνος προσωπικές απόψεις και σκοπιμότητες των τελευταίων να υποκαταστήσουν πολιτικές ολόκληρων εθνών. Εξάλλου, επειδή σχεδόν ποτέ το δίκαιο δε μπορεί να αντικαταστήσει την πολιτική, αναμένεται αφενός η «προαγωγή» των οργάνων αυτών σε ισχυρά υποκείμενα της διεθνούς πολιτικής σκηνής και αφετέρου η μετατροπή του διεθνούς δικαίου σε εργαλείο πολέμου πολιτικών λογαριασμών.

Όσοι, βέβαια, ελπίζουν έστω σε μια ηθικο-πολιτική πίεση της παγκόσμιας κοινής γνώμης, ως φορέα κοινών ηθικών αντιλήψεων, «πλανώνται πλάνην οικτράν»

---

<sup>78</sup> Και μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο ερμηνευτικής πολυφωνίας, πολλές από αυτές τις Μεγάλες Δυνάμεις δεν έχουν καν την πρόθεση να συναινέσουν στη λειτουργία του Διεθνούς αυτού Ποινικού Δικαστηρίου...

και περίτρανη απόδειξη προς τούτο αποτελεί, για τους σχετικιστές-αντιδιεθμιστές, η αντίδρασή της μετά την 11<sup>η</sup> Σεπτεμβρίου στις Η.Π.Α.: Παραχώρησε άνευ όρων και άνευ ετέρας σκέψης τις ατομικές της ελευθερίες στην κυβέρνηση, προκειμένου να νιώσει ασφαλής, στη βάση του εξής προστάγματος: *«Θέλετε ειρήνη και ασφάλεια; Τότε αφήστε τις ανοησίες περί ελευθερίας και ατομικών δικαιωμάτων...»* Αν ληφθεί, μάλιστα, υπόψη και η τεράστια επιρροή, που ασκούν οι φορείς ενημέρωσης και πληροφόρησης στη διαμόρφωση της κοινωνικής συνείδησης, εξηγείται εύκολα η έκκληση των κοινωνιών για περισσότερη ποινική καταστολή, λόγω του κατασκευασμένου φόβου του εγκλήματος, με συνέπειες την ξενοφοβία, την απομόνωση και αποδόμηση των συνεκτικά δεμένων κοινωνικών δικτύων του παρελθόντος. Μέσα από τέτοιους, λοιπόν, μηχανισμούς χειραγώγησης και αλλοίωσης της ισχύος της κοινής γνώμης, περισσότερο αναμένεται μια τηλεοπτική κατασκευή ενόχων και μια δαιμονοποίηση των υπόπτων,<sup>79</sup> παρά ένας εξανθρωπισμός των διεθνών σχέσεων, με παγκόσμιο αίτημα την καθολική προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μέσω ενός νέου και απροσδιόριστου στη σκέψη των πολλών θεσμικού οργάνου, όπως αποτελεί ένα μόνιμο Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο.

Προοιωνίζεται, επίσης, ο κίνδυνος αυθαιρεσίας και επιλεκτικότητας από μέρους του τελευταίου, δεδομένου ότι, σε μια προσπάθειά του να αποσπάσει την κοινωνική συναίνεση, μπορεί να παρασυρθεί και να ακολουθήσει τις παρορμήσεις της κοινής γνώμης, εξασφαλίζοντας έτσι από τη μια τη διεθνή αποδοχή των πολλών, αλλά χάνοντας, από την άλλη, την ανεξαρτησία και το δικαιοκρατικό του χαρακτήρα. Για παράδειγμα, στα λιγότερο προφανή εγκλήματα, όπου εμπλέκεται και η πολιτιστική καταγωγή του δράστη, οι διαρκείς διακυμάνσεις της κοινής γνώμης, ανάλογα με την πολιτική, που της προωθούν ανά περίοδο τα Μ.Μ.Ε., θα

---

<sup>79</sup> Κατ' επιλογήν, ξένων στην εθνικότητα, δηλαδή μη δυτικών κ.λ.π.



αποτελέσουν εμπόδιο στην παγίωση των αρχών της παγκόσμιας δικαιοσύνης και της οικουμενικότητας της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, με αποτέλεσμα να αποδυναμώνεται στην πράξη το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο διαρκώς, νοούμενο -ή χειρότερα παρανοούμεο- , στην περίπτωση αυτή, ως ένας πολιτικά ενεργούμενος και ετεροκατευθυνόμενος θεσμός.

### 3<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

#### Τα προβληματικά σημεία του Καταστατικού του Δ.Π.Δ.

Ειδικότερα και αναφορικά με την πιο σοβαρή και ολοκληρωμένη προσπάθεια εγκαθίδρυσης ενός τέτοιου θεσμού, όπως το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο της Χάγης, πολλές διατάξεις του Καταστατικού του προκάλεσαν σωρεία αμφισβητήσεων, ισχυροποιώντας συγχρόνως τα επιχειρήματα εκείνων, που αντιτείνονταν σφοδρά στη θέσπιση και λειτουργία ενός τέτοιου μόνιμου και διαρκούς οργάνου διεθνούς ποινικής δικαιοδοσίας. Το πρώτο αμφιλεγόμενο θέμα αφορά στον ορισμό του εγκλήματος της 'επίθεσης', ενός από τα σοβαρότερα διεθνή εγκλήματα, που θεωρείται και η γενεσιουργός αιτία των εγκλημάτων πολέμου και των εγκλημάτων κατά της ανθρωπότητας. Παρά την εξεφρασμένη πρόθεση και σαφή επιδίωξη της Διπλωματικής Διάσκεψης της Ρώμης να αποκτήσει φυσικά το εν λόγω Δικαστήριο δικαιοδοσία επί του εγκλήματος αυτού, η μόνιμη και ανυποχώρητη αντίσταση των μονίμων μελών του Συμβουλίου Ασφαλείας<sup>80</sup> απέτρεψε κάτι το θεμελιώδες. Αποτέλεσμα του συμβιβασμού αυτού ήταν, φυσικά, μισό αιώνα μετά τη δίκη της Νυρεμβέργης, όπου αναγνωρίστηκε η 'επίθεση' ως διεθνές έγκλημα, όχι μόνο να μην έχει γίνει κανένα βήμα προς τα εμπρός, αλλά να παρατηρείται οπισθοδρόμηση και αναδίπλωση, αναφορικά με την αναγκαιότητα η δικαιοδοσία για το επικινδυνότατο αυτό έγκλημα να ανατεθεί επιτέλους σε ένα μόνιμο και διαρκές όργανο διεθνούς ποινικής δικαιοδοσίας.

Άλλωστε, η ίδια η απροθυμία των Μεγάλων Δυνάμεων, συνέδρων στη σημαντικότερη για την ιστορία του πλανήτη διάσκεψη αυτή, να ανατρέψουν την

---

<sup>80</sup> Σύμφωνα με το Χάρτη των Ηνωμένων Εθνών, στην περίπτωση του εγκλήματος της επίθεσης αρμόδιο, κατά πρώτον, είναι το Συμβούλιο Ασφαλείας. Μην αναγνωρίζοντας, λοιπόν, τα μόνιμα μέλη του Συμβουλίου Ασφαλείας αρμοδιότητα στο εν λόγω Δικαστήριο για το έγκλημα αυτό, διατηρούσαν αναλλοίωτη την αποκλειστικότητα, που διέθετε το όργανο αυτό στο συγκεκριμένο φλέγον ζήτημα.

κατανομή των συμφερόντων στο διεθνές στερέωμα, δεν περιορίστηκε στην αποστέρηση του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου της Χάγης από τη δικαιοδοσία του επί του εγκλήματος της επίθεσης. Προβλέφτηκε, επίσης, η δυνατότητα ενός κράτους-μέρους να αυτο-εξαιρείται, με μια απλή δήλωση, για επτά συναπτά έτη, από τη δικαιοδοσία του Δικαστηρίου αυτού για εγκλήματα πολέμου, που διαπράχθηκαν στο έδαφός του ή από υπηκόους του. Αυτό, μάλιστα, **το σύστημα προσωρινής εξαίρεσης (opting-out)** από τη δικαιοδοσία του εν λόγω Δικαστηρίου, εισήχθη κατόπιν πρωτοβουλίας της Γαλλίας και αποτελούσε την τελευταία παραχώρηση και ύστατη έκκληση προς τις Η.Π.Α., προκειμένου αυτές να υιοθετήσουν το Καταστατικό ίδρυσης του νέου τούτου διεθνούς ποινικού θεσμού. Μια τέτοια, όμως, ευθεία άρνηση ή έστω διστακτικότητα των ισχυρών κρατών να αποδεχθούν την αρμοδιότητα ενός οργάνου, όπως το Δ.Π.Δ., όχι μόνο είναι αδικαιολόγητη, αλλά θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και ως άκρως προκλητική απέναντι στο νέο θεσμό και τη διεθνή του αναγνώριση, προκειμένου αυτός να μπορεί να απονέμει δικαιοσύνη. Παράλληλα, αυτή η ακραία μορφή δυσπιστίας εμποδίζει απροκάλυπτα τόσο την «αρμοδιότητα της αρμοδιότητας», που το δικαστήριο δικαιούται και επιφυλάσσει για τον εαυτό του όσο και τη συμπληρωματική σχέση, που έχει τούτο προς τις εθνικές δικαιοδοσίες.<sup>81</sup>

Επιπλέον, παρόλο που στο Καταστατικό του Δ.Π.Δ. καταγράφεται και προβλέπεται μια διαδικασία διεθνοποίησης του ποινικού δικαίου, μέσα από την αναγνώριση θεμελιωδών αρχών του, ωστόσο, πρακτικά η κατοχύρωσή τους υπολείπεται αισθητά του επιπέδου ανάπτυξής τους σε εθνικό επίπεδο. Συγκεκριμένα, η βασική αρχή, «*nullum crimen nulla poena sine lege scripta*», που κατοχυρώνεται

---

<sup>81</sup> «Τα εθνικά δικαστήρια διατηρούν την ευχέρεια να δικάσουν στο πλαίσιο των αρμοδιοτήτων τους εγκλήματα, που μπορεί να εμπίπτουν στη δικαιοδοσία του Δ.Π.Δ., εκτός αν αυτό κρίνει, αυτεπάγγελα ή κατόπιν σχετικού αιτήματος, ότι τα εθνικά δικαστήρια δεν επιθυμούν ή δεν διαθέτουν εν προκειμένω την ικανότητα να απονείμουν δικαιοσύνη»

στα άρθρα 22-24 του καταστατικού, αυτοαναιρείται σε πολλά σημεία, εξαιτίας τόσο της αοριστίας ως προς την τυποποίηση των εγκληματικών συμπεριφορών και ειδικά της διάταξης που αφορά στην απόπειρα όσο και της μεγάλης διακριτικής ευχέρειας, που παρέχεται στο δικαστή σε επίπεδο εφαρμογής των κανόνων δικαίου και επιβολής ποινής. Για παράδειγμα, η αρχή της «ατομικής ποινικής ευθύνης» νοθεύεται από την εξομοίωση της απόπειρας υπόθαλψης με την αυτουργική ευθύνη καθώς και διαφόρων ασθενών μορφών βοηθητικής συμπεριφοράς με τη φυσική αυτουργία.<sup>82</sup>

Τέλος, το σημαντικότερο ίσως ζήτημα για το δυσοίωνα, κατά πολλούς, μέλλον του Δ.Π.Δ. εντοπίζεται στις προϋποθέσεις άσκησης της δικαιοδοσίας του,<sup>83</sup> δηλαδή ποια κράτη επιβάλλεται να είναι μέρη του καταστατικού κειμένου του. Ενώ, λοιπόν, στην αρχική πρόταση της αρμόδιας Επιτροπής προβλεπόταν να συντρέχουν σωρευτικά δύο όροι για την άσκηση της αρμοδιότητας του εν λόγω θεσμικού οργάνου, ήτοι να αποτελούν μέρη του καταστατικού τόσο το κράτος όπου διαπράχθηκε το έγκλημα όσο και το κράτος της ιθαγένειας του δράστη-κατηγορουμένου, τελικά υιοθετήθηκε η λύση της εναλλακτικής συμμετοχής των ως άνω αναφερομένων υπεύθυνων κρατών. Προς στιγμήν, κάτι τέτοιο φάνηκε ως βήμα προόδου, με πρόθεση να ενισχυθεί ο ρόλος του νέου αυτού Δικαστηρίου, με την καθιέρωση της αρχής της καθολικής δικαιοδοσίας του. Τελικά, όμως, αποδείχτηκε ότι δεν ήταν άλλο παρά παιχνίδι συμφερόντων και πολιτική στρατηγική μιας εκ των Μεγάλων Δυνάμεων σε βάρος άλλης...Εξάλλου, στο ίδιο άρθρο του καταστατικού, η

---

<sup>82</sup> Καϊάφα-Γκμπάντι Μ., «Οι Γενικές Αρχές του Ποινικού Δικαίου στο Καταστατικό του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου – Προς ένα δικαιοκρατούμενο ποινικό δίκαιο των εθνών;», *Ποινική Δικαιοσύνη*, 10/2002, (Έτος 5<sup>ο</sup>), σελ. 1066-1077

<sup>83</sup> Μια υπόθεση μπορεί να αχθεί ενώπιον του Δ.Π.Δ. με 3 τρόπους (άρθρο 13 του καταστατικού του): α) Εάν παραπεμφθεί στον Εισαγγελέα του δικαστηρίου από ένα κράτος-μέλος, β) εάν ο Εισαγγελέας αυτεπαγγέλτως ερευνήσει την υπόθεση, γ) εάν παραπεμφθεί στον Εισαγγελέα από το Συμβούλιο Ασφαλείας του ΟΗΕ, παρέμβαση που για πολλούς εκφράζει προφανώς σκοπιμότητες διεθνούς πολιτικής... Κιούπης Δ., «Η διεθνής ποινική έννομη τάξη στο προσκήνιο (Με αφορμή την σύμβαση για την ίδρυση του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου)», *Ποινικά Χρονικά*, 2000, τ. Ν', αρ. 10, σελ. 870-878

πρόβλεψη της δυνατότητας του Δ.Π.Δ. να ασκεί τη δικαιοδοσία του ακόμη και επί ενός κράτους, μη μέρους του καταστατικού, εφόσον το τελευταίο είχε αποδεχθεί ad hoc την αρμοδιότητα του πρώτου, χαρακτηρίστηκε προβληματική, τόσο από τεχνική όσο και από ουσιαστική πλευρά.

Η πιο συνεκτική, όμως, και συστηματική προσπάθεια αμφισβήτησης της ίδρυσης και λειτουργίας του Δ.Π.Δ. προήλθε φυσικά από τις Η.Π.Α. Αναφέρουμε περιληπτικά και ενδεικτικά:

1) Διατυμπανίζουν ότι το εν λόγω Δικαστήριο αποτελεί ένα ανεπαρκές σύστημα ελέγχου και ισορροπιών, επιδεκτικό για το λόγο αυτό σε καταχρήσεις και αυθαιρεσίες πολιτικών σκοπιμοτήτων, κατά παράβαση της παραδοσιακής αντίληψης της διάκρισης των εξουσιών, σύμφωνα με την οποία «Κάθε εξουσία πρέπει να λειτουργεί, ώστε να αναχαιτίζει τις άλλες εξουσίες από την κατάχρηση». Εν προκειμένω, όμως, κατ' αυτούς, η δικαστική εξουσία του Δ.Π.Δ. απολαμβάνει ένα ανισοβαρές πλεονέκτημα, δεδομένου ότι ο Εισαγγελέας του έχει την ευχέρεια να διεξάγει οιαδήποτε έρευνα ή να εκδίδει παραπεμπτικά βουλευμάτα, με τη σύμφωνη γνώμη δύο εκ των τριών δικαστών του τμήματος προδικασίας, εξουσίες ασύμμετρες με την ευθύνη του και την καθολική αρμοδιότητά του επί εγκλημάτων και δραστών, αφού τούτος δεν είναι υπόλογος σε καμία ανώτερη αρχή ή αιρετό σώμα, ούτε καν στο Συμβούλιο Ασφαλείας του ΟΗΕ.

2) Κατ' αυτούς, οι ορισμοί των εγκλημάτων και των διαδικασιών είναι ασαφείς και επιδεκτικοί σε πολιτική τους εκμετάλλευση, ιδίως αναφορικά με την έννοια της «επίθεσης», το περιεχόμενο της οποίας δε διασαφηνίζεται, με κίνδυνο να δημιουργηθεί σύγχυση μεταξύ της Συμφωνίας της Ρώμης και του Χάρτη του ΟΗΕ. Πρόβλημα που -συνεχίζουν- δε θα προέκυπτε, εάν ο χαρακτηρισμός του εν λόγω

εγκλήματος γινόταν από το Συμβούλιο Ασφαλείας, πρακτική απολύτως συμβατή με το Χάρτη του ΟΗΕ.

3) Αναφορικά με την έκταση της δικαιοδοσίας του Δικαστηρίου, απορρίπτουν ολοσχερώς τη λύση της εναλλακτικής συμμετοχής των υπεύθυνων κρατών, με αντιπρόταση να απαιτείται ως μόνη προϋπόθεση της άσκησής της η συμφωνία είτε του «εδαφικού» κράτους είτε αυτού της ιθαγένειας, ανεξαρτήτως της επίσημης υπογραφής της Συμφωνίας της Ρώμης. Στο σημείο αυτό, φυσικά, αντιδρούν οι υπέρμαχοι του εν λόγω θεσμού, αντιτείνοντας, εν προκειμένω, ότι «όταν κανείς δε συμφωνεί, η διαδικασία μπλοκάρει και κανείς τελικά δεν τιμωρείται», με αποτέλεσμα την πλήρη αδράνεια του διεθνούς ποινικού δικαίου και των επίσημων οργάνων του.

## 4<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### Κριτική και στις Μ.Κ.Ο. ως διεθνείς φορείς προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και συμπεράσματα

Οι δριμείες κατηγορίες στη φύση, λειτουργία και δράση των εν λόγω διεθνών υποκειμένων, που πρωταγωνιστούν στον αγώνα για την οικουμενική προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δεν περιορίζονται, όμως, στο θεσμό του Δ.Π.Δ., αλλά επεκτείνονται ακόμα και στους πιο άμεμπτους αντιπροσώπους των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως οι μη Κυβερνητικές Οργανώσεις (Μ.Κ.Ο.). Όλες αυτές οι οργανώσεις, μηδεμιάς εξαιρουμένης, κατηγορούνται αφενός ότι κατέληξαν να είναι πιο ανταγωνιστικές και εριστικές ακόμα και από τις Κυβερνήσεις τους και αφετέρου ότι συχνά είναι λιγότερο αντιπροσωπευτικές ή υπόλογες και από τις τελευταίες! Μάλιστα, οι κατηγοροί τους, αποδίδουν τούτο στο γεγονός ότι επαναπαύτηκαν στην ιδιότητα, που τους αποδόθηκε, ως αφιλοκερδείς προστάτες και αγωνιστές υπέρ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, θεωρώντας ότι αυτή από μόνη της αρκεί για την υποστήριξη των δικαιωμάτων αυτών. Άλλωστε, πολλές από αυτές τις οργανώσεις θεωρούνται πια και επικίνδυνες, δεδομένου ότι, 'φορώντας τον μανδύα της οικουμενικότητας των δικαιωμάτων του ανθρώπου', χρησιμοποιούν την ταυτότητα αυτή, προκειμένου να εξυπηρετήσουν ακόμη και συμφέροντα συγκεκριμένων εθνότητων, μειονοτήτων ή λοιπών κοινωνικο-πολιτικο-πολιτιστικών τάξεων. Η επικινδυνότητα, μάλιστα, τούτη δε βασίζεται μόνο στις μεροληπτικές δραστηριότητές τους, αλλά κυρίως στο ότι «κανείς δεν τους υποψιάζεται, ώστε να τους εμποδίσει». Έτσι, τους αφήνεται ελεύθερο το έδαφος να δράσουν, με τους αφελείς υποστηρικτές τους να προσδοκούν ότι εκείνοι θα τους εξασφαλίσουν ένα καλύτερο αύριο!

Μάλιστα, οι επικριτές των ΜΚΟ, τις κατηγορούν για υποκρισία, εφόσον, κατ' αυτούς, συγκαλύπτουν την αντιφατικότητα μεταξύ δηλώσεων και πράξεων των μελών τους με την αυτο-προβαλλόμενη ουδετερότητα και αμεροληψία τους. Αρέσκονται, δηλαδή, οι ακτιβιστές για τα ανθρώπινα δικαιώματα να διατυμπανίζουν ότι όχι μόνο δεν έχουν πολιτικό χαρακτήρα οι δράσεις τους, αλλά αντίθετα ότι είναι οι ίδιοι ενάντιοι στην άσκηση πολιτικής καθώς και ότι υπερασπίζονται αντικειμενικές-καθολικές ηθικές αξιώσεις όλων των λαών και όλων των ανθρώπων. Ακτιβισμός, όμως, για τους ορθολογιστές εθνικιστές δεν πρέπει να σημαίνει ουδετερότητα και αμεροληψία.<sup>84</sup>

Επιπρόσθετα, θεωρούν οι κατήγοροι των ΜΚΟ ότι οι ομάδες-θύματα, που εκπροσωπούνται από τους εν λόγω «ηθικούς» ακτιβιστές, δεν επιλέγουν τους υπερασπιστές τους, διότι εκ των πραγμάτων δεν υπάρχει τέτοια δυνατότητα επιλογής. Βέβαια, υφίστανται κάποιοι ελάχιστοι μηχανισμοί, που καθιστούν γνήσια υπόλογες τις ΜΚΟ, συνδέοντάς τις τοιουτοτρόπως με κάποιες ομάδες της Κοινωνίας των Πολιτών, των οποίων τα συμφέροντα επιδιώκουν να προωθήσουν, αλλά τούτο δεν αρκεί. Για το λόγο ακριβώς αυτό, συχνά προτιμάται από μέρους τους ένας έντονος πολιτικός ακτιβισμός στη θέση του αντίστοιχου ηθικού, ώστε να υπάρχει μια αντιπροσωπευτικότερη εκπροσώπηση.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Γιατί, όταν επιτελείς ένα τέτοιο κοινωνικό έργο, δεν μπορείς να τα έχεις καλά με όλους, θύματα και θύτες. Όταν συμπαρατάσσεσαι με μια πλευρά, αυτή των θυμάτων και των υπερασπιστών των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, κινητοποιώντας σύνολα ανθρώπων και συνασπίζοντάς τα, ώστε να καταστούν ισχυρά και ακλόνητα και να θέσουν φρένο στις αυθαιρεσίες των εκμεταλλευτών, επιβάλλεται να είσαι πολιτικά ενταγμένος και μεροληπτικός, αν θέλεις το έργο σου να φέρει απτά αποτελέσματα. Τούτη, φυσικά, η μεροληψία και το πάθος να υπερασπίσει κανείς, κατά το δυνατόν, την πλευρά που υποστηρίζει, πρέπει να κινείται μέσα σε λογικά και δημοκρατικά όρια, ήτοι αυτά του σεβασμού των δικαιωμάτων και του αντιπάλου σου. Διότι, «Δε μπορείς να αυτο-αποκαλείσαι υπέρμαχος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όταν δεν υποτάσσεις και τον ίδιο σου τον εαυτό στην εξουσία τους...»

<sup>85</sup> Να γνωρίζει, δηλαδή, ποιος εκπροσωπείται από ποιον και μέχρι ποιου ορίου εκτείνονται τόσο τα δικαιώματα όσο και η προστασία τους, ώστε να ξέρει πού να απευθυνθεί-διαμαρτυρηθεί, όταν η προστασία αυτή είναι ελλιπής ή ανεπαρκής.



Συνεχίζοντας τις επικρίσεις τους, οι σχετικιστές επιχειρηματολογούν στη βάση ότι, καθώς τα ανθρώπινα δικαιώματα οικουμενικοποιήθηκαν, κέρδισαν αφενός κύρος και δύναμη, αλλά την ίδια στιγμή το εύρος και τα μέσα πραγμάτωσής τους άρχισαν να γίνονται όλο και πιο θολά. Η νομική επανάσταση, η επανάσταση της «συνηγορίας», ήτοι της προστασίας και της επιβολής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αύξησε τις προσδοκίες σε τέτοιο βαθμό, ώστε τελικά να καλλιεργηθεί κλίμα απογοήτευσης, αναφορικά με το μέγεθος και την έκταση της πρακτικής εφαρμογής τους. Μπορεί, τόσο τα δικαιώματα όσο και τα υπεύθυνα υποκείμενα να απέκτησαν τυπικά χαρακτήρα οικουμενικό, αλλά, 'όταν τα μέσα είναι περιορισμένα και οι σκοποί οικουμενικοί', είναι λογικό και αναμενόμενο να επικρατήσει κλίμα απαισιοδοξίας και απογοήτευσης. Αν, λοιπόν, τα υποκείμενα αυτά, δηλαδή οι ακτιβιστές και οι ΜΚΟ, έθεταν τα απαραίτητα όρια στις απαιτήσεις της οικουμενικότητας αυτής των δικαιωμάτων, τότε και λιγότερο ευάλωτα θα ήταν στην απογοήτευση και τα αποτελέσματα από τη δράση τους θα έχαιραν της εκτιμήσεως, που αρμόζει στην καταβληθείσα από μέρους τους προσπάθεια.

Άλλωστε, το λάθος των ακτιβιστών εστιάστηκε, κατά τους πολεμίους τους, στο εξής σημείο: Θεωρώντας την Οικουμενική Διακήρυξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ως το 'Ιερό Ευαγγέλιο', το συνολικό, δηλαδή, κατάλογο όλων των επιθυμητών σκοπών της ανθρώπινης ζωής για μια παγκόσμια κοινωνία ιδανική, απέτυχαν να κατανοήσουν ότι οι σκοποί αυτοί συγκρούονται τελικά στην πράξη, εξαιτίας της ποικιλίας των πολιτισμών και των διαφορετικών αξιών και κανόνων των λαών, με περαιτέρω συνέπεια τη σύγκρουση μεταξύ τους. Πρωταρχικός ρόλος των ΜΚΟ, επομένως, κατ' αυτούς, θα έπρεπε να είναι η προώθηση όχι της διακήρυξης και της θέσπισης αιώνιων καθολικών αληθειών, αλλά της αποτροπής των αναπόφευκτων συγκρούσεων, ώστε να επιτευχθεί μια ουσιαστική διεθνοποίηση της

προστασίας των πανανθρώπινων δικαιωμάτων, με παράλληλο σεβασμό της αρχής της αυτονομίας τους, προπάντων της πολιτιστικής.<sup>86</sup> Μόνο έτσι θα μπορούσαν να ανατρέψουν τη δριμύτατη αυτή κριτική εναντίον τους και να τη μετατρέψουν σε έμπρακτη αποδοχή και αναγνώριση της δράσης τους και της αγωνιόδους, κατά τα άλλα, προσπάθειάς τους για έναν ειρηνικό Πλανήτη...

Πέρα, όμως, και πάνω από όλα τα παραπάνω αντικρουόμενα επιχειρήματα, οι πιο μετριοπαθείς καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι, σε τελική ανάλυση, το ζήτημα δεν έγκειται στο αν θα αναγνωριστεί από όλες τις Δυνάμεις του Πλανήτη, ισχυρές και μη, το Δ.Π.Δ., ως μόνιμο διεθνές θεσμικό όργανο απονομής της Διεθνούς Ποινικής Δικαιοσύνης, αλλά εάν τούτο και όλοι οι ελπιδοφόροι διεθνείς θεσμοί και οργανισμοί κατορθώσουν να επιβάλουν εμπράκτως το σεβασμό της οικουμενικής προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κατά μήκος της γης, ως αποτέλεσμα κοινωνικο-πολιτικής συναίνεσης ή έστω σύγκρουσης, αλλά επ' ουδενί ως απόρροια του ισοζυγίου των συμφερόντων των Μεγάλων Δυνάμεων...<sup>87</sup>

Διότι, το ίδιο το Διαρκές Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο άρχισε τη σταδιοδρομία του, έχοντας ήδη καταβάλει αρκετό κόστος στο πεδίο των διεθνών συμβιβασμών και πιέσεων. Ας γίνει πλέον συνείδηση ότι αποτελεί *«ένα κανονιστικό ανάχωμα στην αποκαθήλωση των ηθικο-πολιτικών αξιών, που βαθαίνει στο σύγχρονο μονοπολικό κόσμο, μια πρώτου μεγέθους θεσμοποιημένη αντίσταση του θεμελιώδους πλέγματος των αξιών της ηθικής και του δικαίου, που αποθεώνει την ασφάλεια σιωπηρών ιδιωτών και την οικονομική ευδαιμονία απρόσωπων γραφειοκρατιών»*. Δεν είναι, φυσικά, σε θέση μόνο του να επανιδρύσει το πρόταγμα του ενεργού πολίτη και τη δημιουργική ουτοπία της χειραφέτησης. Μπορεί, όμως, εάν αφεθεί να λειτουργήσει

---

<sup>86</sup> Ιγκνάτιεφ Μ., (2004), *Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ειδωλολατρία*, (μετάφραση: Ελένη Αστερίου), Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, σελ. 58-62, 67-71

<sup>87</sup> Μανιτάκης Α. και Τάκης Α. (2003), *Τρομοκρατία και δικαιώματα. Από την ασφάλεια του κράτους στην ανασφάλεια δικαίου*, Αθήνα, Σαββάλας, σελ. 67-90

με στοιχειώδη αυτονομία, να υπαγορεύσει το όριο όλων των χειραγωγήσεων: την απαραμείωτη και μυστηριακή στην ιερότητά της αξία του ανθρωπίνου προσώπου...<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Παπαχαλαράμπους Χ., «Ποινική δογματική, εγγυητική αρχή και επιταγή συμμόρφωσης των εθνικών νομοθεσιών ενώπιον της πρόκλησης του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου», *Δικαιώματα του Ανθρώπου*, Τόμος V, Νο 19/2003, σελ. 791-847

## Δ' ΜΕΡΟΣ

**Σύνοψη, προτάσεις και συμπεράσματα αναφορικά τόσο με τη δυνατότητα όσο και με την αποτελεσματικότητα της διεθνοποίησης της προστασίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου, σε κρατικό και υπερ-κρατικό επίπεδο και σε θεωρητική αρχικά βάση**

### 1<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

#### **Κρατούσες απόψεις και προτάσεις**

Επιχειρώντας να αποκρυσταλλώσουμε τις απόψεις, που κυριάρχησαν, στη γόνιμη αντιπαράθεση σε σχέση με την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στα προηγούμενα κεφάλαια, μπορούμε να καταλήξουμε στη διαπίστωση ότι οι κεντρικές, βασικές και κρατούσες ιδέες-θεωρίες για τα ανθρώπινα δικαιώματα συνοψίζονται σε δύο: **α)** Στην **οικουμενικότητα** και τον **ηθικό ατομισμό** από τη μια και **β)** στον **πολιτισμικό σχετικισμό** από την άλλη.

Μάλιστα, επιβάλλεται, στο σημείο αυτό να διευκρινιστεί ότι η εν λόγω γενική αυτή διάκριση είναι καθαρά σχηματική και στοχεύει περισσότερο στο να κατηγοριοποιήσει τα επιχειρήματα σε δύο «απόλυτα αντίθετες παρατάξεις», προκειμένου, πρακτικά, να μπορέσει μετέπειτα να τα αναλύσει, ενώ σε καμία περίπτωση δεν υπάρχει η πρόθεση να πιστέψει ο αναγνώστης ότι ο διάλογος μεταξύ τους διενεργείται σε απόλυτα μέτρα και σταθμά, χωρίς να υπάρχουν ανάμεσά τους μετριοπαθείς θέσεις και πιθανές συγκλίσεις.

**α)** Μέσα στα πλαίσια αυτά, το ρεύμα της **οικουμενικότητας**, αντιπροσωπεύοντας βασική αξίωση του διεθνούς δικαίου αναφορικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα, παρουσιάζεται να πρεσβεύει, εν ολίγοις, την πεποίθηση ότι το κάθε άτομο ΠΑΝΤΟΥ (δηλαδή, όποιος κι αν είναι και όπου κι αν βρίσκεται) έχει

δικαίωμα σε αξιώσεις και ελευθερίες, για μόνο το λόγο ότι διαθέτει την ανθρώπινη ιδιότητα.

1<sup>α</sup>) Ως πρώτη στρατηγική υποστηρίχθηκε από τους διεθνιστές η «ουσιαστική προσαρμογή», ένας ‘λεπτός και μινιμαλιστικός οικουμενισμός’, ο οποίος αναγνωρίζει μεν ένα συνεκτικό σύνολο οικουμενικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά επιτρέπει κάποιο βαθμό τοπικών εξαιρέσεων και παραλλαγών, κυρίως μέσω εξειδικευμένων ερμηνειών των διεθνών κανόνων.<sup>89</sup> Δηλαδή, η συγκεκριμένη πολιτική προτείνει τη νομιμοποίηση τοπικών παραλλαγών στην ερμηνεία και την εφαρμογή των «υποχρέωσεων», που επιβάλλουν τα, σχετικά με τα δικαιώματα, διεθνή συμβατικά κείμενα, προκειμένου να καθιερωθεί ένα ‘περιφερειακό ισοδύναμο οικουμενικών κανόνων’. Στόχο, με άλλα λόγια, του δόγματος της «ουσιαστικής προσαρμογής» αποτελεί η ανάγκη να διατηρηθούν οι οικουμενικές αξιώσεις των εργαλείων των δικαιωμάτων «συνειδητά μινιμαλιστικές», προκειμένου να προστατεύεται, με τον τρόπο αυτό, πρωτίστως ο άνθρωπος παράγοντας ενάντια στην ηθική, πολιτική ή/και στην πολιτισμική ομοιομορφία.<sup>90</sup>

Κατά τους οπαδούς της στρατηγικής αυτής, μάλιστα, εάν οι αξιώσεις των οικουμενικών δικαιωμάτων παραμείνουν μινιμαλιστικές, δηλαδή εάν η ατζέντα τους περιορίζεται στο να προστατεύει εκείνα μόνο τα δικαιώματα, που είναι αναγκαία για την εξασφάλιση του ανθρώπινου παράγοντα, η ανθρώπινη αξία θα είναι αυτή, η οποία θα επιβάλει την οικουμενικότητα στις ερμηνείες, περιλαμβάνοντας σε αυτές και τις τοπικές παραλλαγές. Αρκεί, οι εν δυνάμει φορείς των τελευταίων να έχουν τη

---

<sup>89</sup> Ένα παράδειγμα αυτού του τύπου απάντησης αποκαλείται και «**αδύναμος πολιτισμικός σχετικισμός**», όπως αναφέρεται ο Jack Donnelly, “Cultural Relativism and Universal Human Rights”, *Human Rights Quarterly* 6, (1984), σ. 401, στον Ιγκνάτιεφ Μ., (2004), *Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ειδωλολατρία*, (μετάφραση: Ελένη Αστερίου), Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, σελ. 181-185

<sup>90</sup> Διότι, κατ’ αυτούς, «καθολική» ύπαρξη και εφαρμογή των δικαιωμάτων σημαίνει «κοινή ανθρωπιά και σεβασμός της ανθρώπινης αξίας» καθώς και «ευρύς» πλουραλισμός, στον τρόπο που προσδιορίζουμε και επιδιώκουμε την «καλή και ανθρώπινη ζωή».

σωστή ενημέρωση, ικανή να τους πείσει να δώσουν την ατομική τους συναίνεση στην προστασία των δικαιωμάτων τους, όπως αυτοί το επιθυμούν, εναντίον εκείνων των τοπικών (θρησκευτικο-πολιτισμικών) πρακτικών, που τους προσβάλλουν.

Προς ενίσχυση δε της επιχειρηματολογίας τους αυτής υπενθυμίζουν ότι μεγάλος αριθμός ατόμων και λαών, από ποικίλους πολιτισμούς, ενστερνίστηκαν το παράδειγμα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ενσαρκωμένο στο μεταπολεμικό δίκαιο. Υποστηρίζουν, δηλαδή, ότι αυτός ακριβώς ο ατομισμός είναι που κάνει ελκυστική τη γλώσσα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και σε μη δυτικούς πολιτισμούς, εξηγώντας, έτσι, το λόγο για τον οποίο τα παγκόσμια δικαιώματα καταστάθηκαν παγκόσμιο κίνημα. Εξάλλου, για αυτούς, **Οικουμενικότητα δε σημαίνει Ομοφωνία**, δηλαδή δε χρειάζεται να πειστούν όλα τα λογικά σκεπτόμενα άτομα στο να μνηθούν και να υιοθετήσουν τη γλώσσα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.<sup>91</sup> Σε κάθε κατηγορία δε σε βάρος τους για «πολιτισμικό ιμπεριαλισμό», αντιπαραθέτουν τη συνεργασία των διεθνών φορέων τους με τοπικούς ακτιβιστές, ως μαρτυρία ότι δεν επιδιώκουν να πλασάρουν ή ακόμα και να επιβάλουν δυτικές αξίες σε κοινωνίες με βαθιά διαφορετικές κουλτούρες, παρά μόνο προσδοκούν να τις προσεγγίσουν, αποδεχόμενοι τη διαφορετικότητά τους και επιδιώκοντας τη μέγιστη δυνατή σύγκλιση, προβαίνοντας πρώτα σε συμβιβασμούς και υποχωρήσεις.

**2<sup>α</sup>) Κατόπιν, η δεύτερη στρατηγική, της «ηθικής ανθρωπολογίας»,** κινούμενη μέσα στα πλαίσια ενός *‘συνετού κοσμικού ανθρωπισμού’*, προσπαθεί να προβάλει και να δώσει ισχύ σε μια ανθρωπιστική δικαιολογητική βάση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, πρωτίστως μετριοπαθή,<sup>92</sup> με στόχο μια οικουμενικότερη

---

<sup>91</sup> Διότι, δύσκολα μπορούμε να προσδοκούμε ότι θα αποσπάσουμε τη συναίνεση και των κατόχων εξουσίας για την οικουμενική ισχύ των δογμάτων σχετικά με τα δικαιώματα, δεδομένου ότι τα τελευταία απειλούν να «περικόψουν» την έκταση της ασκούμενης ισχύος τους

<sup>92</sup> Καθόλου προκλητική σε σχέση με τις ήδη υπάρχουσες, μεταφυσικές και φιλοσοφικές αρχές, θρησκευτικών και άλλων κρατουσών ιδεολογιών

δυνατή αποδοχή της. Η δικαιολογητική της αρχή, λοιπόν, δεν είναι άλλη από την «ενσυναίσθηση», ήτοι τη διαίσθηση ότι «οι άνθρωποι μπορούν να μην προβαίνουν σε απεχθείς συμπεριφορές σε βάρος άλλων ανθρώπων, λόγω της δικής τους εμπειρίας του πόνου ατομικά και βάσει της ικανότητάς τους να φαντάζονται τον πόνο των άλλων» (Ηθική Φαντασία). Δηλαδή, κατά τους οραματιστές οικουμενιστές, δεν είναι τόσο κάποια ιερή ιδιότητα των ανθρώπων,<sup>93</sup> αλλά τούτη η βαθιά διαίσθηση ότι «οι άνθρωποι δεν πρέπει να πολεμούν και να βασανίζονται μεταξύ τους», που τους παρέχει το δικαίωμα και την αντίστοιχη υποχρέωση να χαίρουν θεμελιώδους σεβασμού. Άλλωστε, η ενσυναίσθηση αυτή ενισχύεται και από τη φρικτή εμπειρία της ιστορίας, όπως συνοδεύεται και από την πεποίθηση ότι το παράδειγμα των ατομικών δικαιωμάτων αποτελεί το καλύτερο δυνατό και διαθέσιμο προτύργιο εναντίον της εν λόγω απειλής.<sup>94</sup>

3<sup>α</sup>) Επιδιώκοντας το ρεύμα αυτό να ενισχύσει τη δικαιολογητική του βάση, προσανατολίζεται σε δύο στρατηγικές συνδυαστικά, αφενός τη «**συμμετοχή στη διαδικασία**» και αφετέρου τη «**διεθνική συνεργασία**». Η πρώτη προβάλλεται ως ελπιδοφόρα, διότι δεν εθελοτυφλεί, αλλά αναγνωρίζει την πραγματικότητα ότι «η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αντιμετωπίζει κρίση νομιμότητας, για το λόγο ακριβώς ότι η διαδικασία διαμόρφωσης των βασικών, για τα δικαιώματα, συνθηκών απέκλεισε, σε μεγάλο βαθμό, τους πολλούς». Εκμεταλλευόμενη, λοιπόν, αυτή τη γνώση και παραδοχή, η συγκεκριμένη στρατηγική στρέφεται στην επιδίωξη μιας άμεσης θεραπείας των ιστορικών πηγών-βάσεων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, φιλοδοξώντας σοβαρά να τις νομιμοποιήσει, μέσω μιας διαδικασίας θέσπισης και

---

<sup>93</sup> Ο Ιγκνάτιεφ με τον «κοσμικό ανθρωπισμό» του προχωρεί παραπέρα την ιδέα του Πέρι ότι «η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι με ανεξάλειπτο τρόπο θρησκευτική, διότι βασίζεται στην πίστη της ιερότητας του κάθε προσώπου» (βλ. γενικά Perry M., “The Idea of Human Rights: Four Inquiries”, New York, Oxford University Press, 1998)

<sup>94</sup> Ιγκνάτιεφ Μ., όπ. π., σελ. 185-189

δημιουργίας των «οικουμενικών» δικαιωμάτων πραγματικά και ουσιαστικά συμμετοχικής. Η λογική της, μάλιστα, αυτή στηρίζεται στην πραγματικότητα ότι όλες οι αξίες, ως κοινωνικές κατασκευές, αντανακλούν τη συγκεκριμένη κοινωνικο-πολιτικο-πολιτισμική παράδοση της εκάστοτε κοινωνίας, από όπου αντλούνται. Τούτο, φυσικά, ισχύει τόσο για τοπικές αξίες όσο και για οικουμενικές, όπως τα ανθρώπινα δικαιώματα. Στην προσπάθεια, λοιπόν, οικοδόμησης ενός ‘οικουμενικού κώδικα’ για την ανθρωπότητα, απαιτείται, κατά τους οικουμενιστές, μια διαδικασία εξίσου οικουμενικά συμμετοχική, όπως και το περιεχόμενο και οι προσδοκίες προς τούτο, δεδομένου ότι το ηθικό κύρος και η αποδοχή των εκάστοτε συλλογικών κρίσεων εξαρτάται, σε μεγάλο βαθμό, από την ηθική ποικιλία, αλλά και την ποιότητα της διαδικασίας διαμόρφωσής τους.

Η δεύτερη στρατηγική της «διεθνούς συνεργασίας», άμεσα προσηλωμένη στο ιδανικό του «διαπολιτισμικού διαλόγου», όπου όλα τα συμμετέχοντα μέρη αντιμετωπίζονται στην πράξη και κατ’ ουσίαν ως **ηθικά ισότιμα**, έχει κρίσιμη σημασία και ρόλο, δεδομένου ότι στοχεύει-προορίζεται να εδραιώσει τη νομιμότητα των πολυ- ή δια-πολιτισμικών κανόνων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε ένα εξίσου πολυ-πολιτισμικό κόσμο, ώστε να εξασφαλίσει τη συλλογική ή έστω ατομική συναίνεση ως προς αυτά. Με άλλα λόγια, η Συμμετοχή στη Διαδικασία, ως διαδικασία προσδιορισμού και θέσπισης των οικουμενικών κανόνων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, συμπληρώνεται, τελειοποιείται και ολοκληρώνεται με τη Διεθνή Συνεργασία, η οποία, με τη σειρά της, εστιάζει στην ανάπτυξη και καθιέρωση στρατηγικών συνεργασίας για την εξασφάλιση συμμόρφωσης στους άνω κανόνες, με απώτερο στόχο την εδραίωση της δια-πολιτισμικής νομιμότητάς τους. Μάλιστα, η τελευταία στρέφεται περισσότερο στα άτομα και τους μη κρατικούς φορείς, στοχεύοντας στη διεύρυνση της δύναμής τους, εφόσον τους θεωρεί ως τους



κινητήριους μοχλούς της αναγνώρισης-νομιμοποίησης, επιβολής και επέκτασης της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μέσω της καλλιέργειας μιας «γνήσιας παγκόσμιας κουλτούρας» τους.

Για να κατανοήσουν, επομένως, οι λαοί και οι άνθρωποι έννοιες, όπως «οικουμενικότητα» και «ανθρώπινα δικαιώματα», πρέπει, κατά τους οικουμενιστές, να αποκτήσουν πλήρη συνείδηση του πόσο βαθιά οι πνευματικές και πολιτισμικές παραδόσεις των ίδιων περιορίζουν και διαμορφώνουν τις απόψεις, την κοσμοθεωρία και τη στάση ζωής τους. Δεδομένου, μάλιστα, ότι τα περισσότερα θύματα παραβιάσεων των δικαιωμάτων τους δεν προέρχονται μόνο από το δυτικό κόσμο, αλλά και από μη δυτικές χώρες, συνήθως οι αυταρχικές αυτές παραδόσεις-πολιτισμοί, που ετεροκατευθύνουν και καταπιέζουν, έχουν βαθύτατα θρησκευτικές ρίζες. Με άλλα λόγια, η οικουμενική αποδοχή της ιδεολογίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εξαρτάται, σε τελική ανάλυση, από τη νομιμοποίησή της εντός των ποικίλων θρησκευτικών παραδόσεων κι όχι παράλληλα με αυτές. Ο ιδανικός, δηλαδή, Διαπολιτισμικός Διάλογος, που έχουν αναλάβει να εγκαθιδρύσουν κυρίως τα υποκείμενα (ατομικά και συλλογικά) και οι μη κρατικοί φορείς τους, (με την οικουμενική συμμετοχή στη διαδικασία και τη διεθνή συνεργασία), για μια παγκόσμια θεμελίωση της οικουμενικής κουλτούρας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, οφείλει να διεξαχθεί με **ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΥΣ ΟΡΟΥΣ.**

Τούτο μεταφράζεται ως εξής: Κύριο καθήκον των φορέων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί η υπόσχεση και η υλοποίηση-δημιουργία μιας προστατευμένης ζώνης αυτονομίας, μέσα στην οποία ο καθένας από εμάς θα μπορεί ο ίδιος να καθορίσει «το νόημα που δίνει στην καλή ζωή», δεδομένου ότι έχουμε μάθει (και περισσότερο οι μη δυτικοί πολιτισμοί) να ορίζουμε τα σχετικά με τη ζωή μας πάνω σε θρησκευτικές βάσεις ή καταβολές. Αυτή την πραγματικότητα, λοιπόν,

οφείλει να εκμεταλλευτεί η πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και να επιδιώξει να προσεγγίσει τους τοπικούς πολιτισμούς στο φως των θρησκευτικών-μεταφυσικών τους αρχών, ιδιαιτεροτήτων και επιταγών, προσαρμόζοντας σε αυτές τα ιδανικά των, καθ' όλα εύπλαστων, ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Επιβάλλεται, συνεπώς, για τους ρεαλιστές υπερμάχους της διεθνοποίησης της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μια *‘οικουμενική διαβούλευση με δια-θρησκευτικές ερμηνείες ή έστω με προσέλκυση της θρησκείας και των θρησκευτικών ηγετών-εκπροσώπων της’*,<sup>95</sup> αναγνωρίζοντάς τους μια θέση στο τραπέζι του ηθικού οικουμενικού διαλόγου για τα δικαιώματα, περισσότερο ίσως και από την προσέγγιση των αντίστοιχων εθνικών-πολιτικών ηγετών και κυβερνήσεων. Δε μπορούμε να φανταστούμε οιαδήποτε πρόοδο πια των οικουμενικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων εάν αυτά, για παράδειγμα, δε ριζώσουν στο Ισλάμ, με την αιτιολόγηση της αρχής των δικαιωμάτων από μεταρρυθμιστές ισλαμιστές κληρικούς. Όπως είναι ανώφελο να προσδοκούμε να γίνουν δεκτοί από κυβερνήσεις και σεβαστοί στην πράξη οι διεθνείς τους κανόνες, χωρίς ισχυρή νομιμοποίησή τους εντός των εθνικών πολιτικών ή έστω συμφωνία τους με το πνεύμα των θρησκευτικών πεποιθήσεων του εν λόγω πληθυσμού. Η τελευταία αυτή επιδίωξη-ανάγκη είτε πραγματοποιηθεί με την επανερμηνεία των θρησκευτικών κανόνων υπό το φως του πνεύματος και των διεθνών αρχών των δικαιωμάτων είτε το αντίστροφο, είναι αρκετή για την πολυπόθητη νομιμοποίηση της, παρεξηγημένης ως «δυτικοτραφούς», οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αρκεί να υπάρξει γνήσια προθυμία να συμπεριληφθούν ανόμοιες απόψεις στο διάλογο για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Επ' ουδενί, φυσικά, δεν επιβάλλεται να επιδιωχθεί Κοινή Συναίνεση για μια

---

<sup>95</sup> Ιγκνάτιεφ Μ., όπ. π., σελ. 189-195

μεταφυσική θεμελίωση των δικαιωμάτων, ως δήθεν επιτυχής κατάληξη του διαλόγου αυτού.<sup>96</sup>

Άρα, -διευκρινίζουν, τέλος, οι πραγματιστές οικουμενιστές-, η παραδοχή, σε γενικά πλαίσια, της θέσης ότι «η ιδέα των δικαιωμάτων είναι με ανεξάλειπτο τρόπο θρησκευτική»,<sup>97</sup> σε καμία περίπτωση δεν απαιτεί τη δέσμευση σε οποιαδήποτε συγκεκριμένη θρησκεία. Αντίθετα, καλλιεργεί μια γνήσια προθυμία για τη συμμετοχή των θρησκευτικών απόψεων στο δια-πολιτισμικό διάλογο, (που καθιέρωσε η πολιτική των δικαιωμάτων), προκειμένου να ριζώσει η τελευταία στις πεποιθήσεις ατόμων και λαών, ανεξαρτήτως του εκάστοτε κρατούντος συστήματος πίστης, παράδοσης και πολιτισμού. Όλα τούτα δε τα συνοψίζουν σε μια φράση: «*Τα ανθρώπινα δικαιώματα δε θα μπορέσουν να γίνουν πραγματικά και ουσιαστικά παγκόσμια, εάν δε γίνουν βαθιά τοπικά*».

**β)** Η δεύτερη ιδέα-θεωρία του σχετικισμού, ως το αντίπαλο δέος της οικουμενικότητας, εμφανίζεται να στιγματίζει τον όρο «οικουμενικά ανθρώπινα δικαιώματα» ως έκφραση πρωτίστως των δυτικών αξιών, των καταγόμενων από τον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό. Από την τελευταία αυτή σκοπιά, λοιπόν, η οικουμενική ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θεωρείται αφενός άστοχη ως προς τον κεντρικό στόχο της, ήτοι την ενσάρκωση οικουμενικών αξιών και αφετέρου κατηγορείται ότι καθίσταται, στην πράξη, ως τίποτε περισσότερο παρά ένα *‘μείγμα ηθικής ύβρεως και πολιτισμικού ιμπεριαλισμού’*. Ειδικότερα:

**1β)** Όσο ελκυστική κι αν φαντάζει η στρατηγική της «*ουσιαστικής προσαρμογής*’, οι οπαδοί του σχετικισμού αντιτείνουν ότι, δυστυχώς, αποφασίζεται ποια δικαιώματα είναι οικουμενικά και ποιες τοπικές παραλλαγές στην ερμηνεία είναι

---

<sup>96</sup> «Ας σεβαστούμε τις λογικές δεσμεύσεις των άλλων, ας δεσμευτούμε ότι θα παραμείνουμε στο ίδιο δωμάτιο, ακόμη κι αν βρεθούμε αντιμέτωποι με αξιώσεις, που δεν αντέχουμε ούτε καν να ακούμε»..., Ιγκνάτιεφ Μ., όπ. π., σελ. 194

<sup>97</sup> Perry M., όπ. π., στον Ιγκνάτιεφ Μ., όπ. π., σελ. 187

δήθεν επιτρεπτές, με βάση τις κατευθύνσεις ΜΟΝΟ του κρατούντος δυτικού πολιτισμού καθώς και ότι τα ατομικά δικαιώματα, ως κεντρική έννοια της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όχι μόνο δεν έχουν βαθιές ρίζες, αλλά ούτε καν θεμελιώνονται στις περισσότερες πολιτισμικές -μη δυτικές- παραδόσεις. Στο σημείο, βέβαια, αυτό, αναδύεται το δίλημμα ανάμεσα στην ελεύθερη ατομική επιλογή και προστασία αφενός και στην κοινωνικοποίηση-ένταξη και πίστη στους κανόνες της ομάδας αφετέρου. Άρα, όταν η αισιόδοξη αυτή άποψη των οικουμενιστών μιλάει για *‘απόσπαση της ατομικής συναίνεσης, μέσω της πληροφόρησης και της πειθούς’*, κατά τους σχετικιστές, στην ουσία προδικάζει τον κοινωνικό εξοστρακισμό του ατόμου, δεδομένου ότι η αποδοχή της πολιτικής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων για την προστασία της αξιοπρέπειάς του, προϋποθέτει και συνεπάγεται συνήθως την απόρριψη των τοπικών πρακτικών. Όσο για την απόσπαση, πέραν της ατομικής και μιας συλλογικής-ομαδικής συναίνεσης για την εξαφάνιση των πρακτικών αυτών, οι οποίες παραβιάζουν τα γενικώς παραδεδομένα δικαιώματα των μελών τους, τούτη η πεποίθηση αποτελεί περισσότερο «όνειρο θερινής νυκτός» παρά εφικτή δυνατότητα και προοπτική...

Άλλωστε, κατά τους πολέμιους της οικουμενικής προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μπορεί η υπερασπιστική γραμμή των «αντιπάλων» τους να διαθέτει ισχυρή ελκυστικότητα, αλλά πείθει μόνο (ή έστω κυρίως) εκείνους, που είναι ήδη προσηλωμένοι στη λογική και τους σκοπούς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Διότι, δυστυχώς, ακόμα και σήμερα, τα άτομα των μη δυτικών κοινωνιών, τα οποία διεκδικούν την προστασία των παγκόσμιων ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αποτελούν απλώς διακριτή μειονότητα. Βέβαια, η σημαντικότερη, γι’ αυτούς, αδυναμία του δόγματος των διεθνιστών συνίσταται στο ότι μεγάλη μερίδα εκείνων, που δεν έχουν, όχι ασπαστεί, αλλά ούτε καν αποδεχθεί το μινιμαλιστικό παράδειγμα των

ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ανήκει στα ίδια τα θύματα παραβίασης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αυτή ακριβώς την αδυναμία εκμεταλλεύονται, λοιπόν, οι σχετικιστές, κατηγορώντας, τελικά, τους οικουμενιστές, για έλλειψη δικαιολογητικής βάσης της αρχής τους...

**2β)** Παρόλες, όμως, τις προσπάθειες να καταστεί το σχέδιο αυτό για τα ανθρώπινα δικαιώματα μινιμαλιστικό, (αποφεύγοντας τόσο τον κίνδυνο της ειδωλολατρίας όσο και τη σύγκρουση μεταξύ των διαφόρων θρησκευτικών αιτιολογήσεων), τούτο τελικά φάσκει και αντιφάσκει, μέσα στη μετριοπάθειά του αυτή, ιδίως αναφορικά με τη δεύτερη στρατηγική της «ηθικής ανθρωπολογίας», όταν υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει τίποτε το Ιερό στους ανθρώπους για να απολαμβάνουν δικαιώματα. Διότι, για τους σχετικιστές, η ιδέα ότι «η φύση-πηγή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι με ανεξάλειπτο τρόπο θρησκευτική» (στηριζόμενη σε αυτήν, ακριβώς, την πίστη ότι το κάθε άτομο είναι ιερό), κατ' ουσίαν δεν απέχει και πολύ από την ιδεολογία της άνω «ουδέτερης» στρατηγικής, που υποστηρίζει ότι *«λατρεύουμε ευλαβικά τα ανθρώπινα δικαιώματα, επειδή υπάρχει κάτι το απαραβίαστο στην αξιοπρέπεια του κάθε ανθρώπου»*. Πέραν τούτης της αντίφασης, όμως, και παρόλο που η εν λόγω θεωρία των διεθνιστών αναλύει πειστικά τις «διαισθήσεις και τις εμπειρίες», οι οποίες κατεύθυναν το κίνημα για τα ανθρώπινα δικαιώματα, δεν κατορθώνει, τελικά, να διαλύσει σε βάθος τις ανησυχίες όσων αμφισβητούν τη νομιμότητα της βάσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Διότι, μπορεί να γνωρίζουν οι υπέρμαχοί της ότι αποτελεί ματαιοπονία και χάσιμο πολύτιμου χρόνου μια προσπάθεια να πειστούν οι αυταρχικοί «κάτοχοι της εξουσίας» για την οικουμενικότητα των δικαιωμάτων, αλλά συγχρόνως φαίνεται ότι θέλουν να παραβλέπουν το γεγονός πως ο πολιτισμικός σχετικισμός, ως αντίδοτο του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού, είναι πια το «άλλοθι της Τυραννίας» και έχει ευρεία

απήχηση στα «θύματα», τους κυβερνωμένους. Γιατί, λοιπόν, αναρίθμητα άτομα, τα οποία είναι προσηλωμένα πρωτίστως στις τοπικές αξίες, τις οποίες τιμούν, κατά τη διάρκεια όλου του βίου τους, να προτιμήσουν την πίστη στα οικουμενικά δικαιώματα, που, σε τελική ανάλυση, σχεδιάστηκαν σε ένα κόσμο, μίλια μακριά από τις δικές τους εμπειρίες, ρισκάροντας, έτσι, τον κοινωνικό τους εξοστρακισμό, ακριβώς επειδή «αλλαξοπίστησαν»;

Επιβάλλεται, επομένως, και για τους μετριοπαθέστερους, οι διεθνιστές να αντιμετωπίσουν με σοβαρότητα την κριτική του σχετικισμού, χρησιμοποιώντας, μάλιστα, τους ίδιους τους όρους και τα εργαλεία του. Χλιαρές και πολυσυλλεκτικές αιτιολογήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μπορεί να αποφεύγουν τις άμεσες συγκρούσεις με το αντίπαλο δέος, αλλά δεν είναι εξίσου πειστικές, ώστε είτε να το υπερκεράσουν είτε να το ωθήσουν στην επιδίωξη σύμπνοιας και συνεργασίας. Διότι, ακόμα και τούτη η προτεινόμενη, μινιμαλιστική και μετριοπαθής, ατζέντα για τα ανθρώπινα δικαιώματα συνεπάγεται ριζικές αξιώσεις από τις κοινωνίες, δεδομένου ότι, εάν η συναίνεση των τελευταίων δεν είναι συλλογική-ομαδική, το άτομο που την υιοθετεί, κινδυνεύει να αποκλειστεί από τους κόλπους της Κοινότητάς του, για το λόγο ότι προσβάλλει και απορρίπτει τις πρακτικές της, διεκδικώντας μια άλλου είδους αξιοπρέπεια, όχι αυτή του πολίτη και κοινωνού, αλλά του ατόμου και ανθρώπου... Για παράδειγμα, ακόμη και φαινομενικά απλοί οικουμενικοί κανόνες, όπως η απαγόρευση των βασανιστηρίων, απαιτούν από τις τοπικές κοινωνίες μετασχηματισμούς εκ βαθέων και σημαντικές θεσμικές αλλαγές, οι οποίες δε μπορούν να συντελεστούν, δίχως τον αντίστοιχο μετασχηματισμό της νομικής, πολιτικής και πολιτισμικής κουλτούρας των κοινωνιών αυτών. Συνεπώς, τα ανθρώπινα δικαιώματα θα μπορούν να καλλιεργούν τέτοιες μεγαλεπήβολες προσδοκίες, μόνο στην περίπτωση που αποκτήσουν βαθιά και ευρεία νομιμότητα.

Αυτό, όμως, τελικά είναι το ζητούμενο, στο οποίο, για πολλούς, οι υπέρμαχοι του οικουμενισμού δε δίνουν σαφή απάντηση.

**3β)** Οι υπέρμαχοι της πολιτισμικής αυτονομίας απορρίπτουν και τη στρατηγική της «συμμετοχής στη διαδικασία», διότι, κατ' αυτούς, το ζήτημα δεν είναι να διεκδικήσουν ή ακόμη και να αποκτήσουν όλα τα κράτη, έθνη, λαοί και μειονότητες την πολυπόθητη θέση επί της παροιμιώδους «τραπέζης των διπλωματικών διαπραγματεύσεων», όπου συντάσσονται και θεσπίζονται σε γραπτές επιταγές τα διεθνή ντοκουμέντα. Κάτι τέτοιο θα θεωρούνταν πρόοδος μόνο κατά τη μεταπολεμική περίοδο. Πλέον, όλα τα κράτη ή ανεξάρτητες ή αναγνωρισμένες εθνικές-πολιτικές οντότητες καλούνται στο τραπέζι των διεθνών διαπραγματεύσεων, διαθέτοντας το δικαίωμα να συμμετάσχουν στη Διαπολιτισμική Διαδικασία Κατασκευής των διεθνών κανόνων. Το πρόβλημα είναι ότι δύσκολα αυτή η οικουμενική συμμετοχή εξασφαλίζει από μόνη της ισότιμη δυνατότητα για όλες τις φωνές να ακουστούν. Πράγματι, πολλές διεθνείς συνδιασκέψεις συγκαλούνται διαρκώς, προκειμένου να συνταχθούν σε κείμενο όλο και πιο νέα, οικουμενικά και δημοκρατικά ντοκουμέντα ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Κανείς, όμως, ενημερωμένος σωστά και διαθέτων αντιληπτική ικανότητα, δε μπορεί να παραβλέψει το πόσο βαθιά καθορίζεται η έκβαση μιας τέτοιας «καθ' όλα οικουμενικά συμμετοχικής, δημοκρατικής και πολλά υποσχόμενης» διαδικασίας από τη **‘στρεβλή κατανομή πολιτικής ισχύος και διαθέσιμων πόρων’** ανάμεσα στους συμμετέχοντες αντιπροσώπους κρατών ή οντοτήτων, με φαινομενικά ίση ψήφο.

## 2<sup>Ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### Συμπεράσματα

Προσπαθώντας, λοιπόν, στο σημείο αυτό, να συνοψίσουμε τις άνω μερικότερες διαπιστώσεις, από τη δημιουργική αντιπαράθεση μεταξύ διεθνιστών και σχετικιστών, σε δύο μόνο **συμπεράσματα**, καταλήγουμε στα εξής:

**Πρώτον**, ότι τα μόνα πραγματικά αποτελεσματικά κοινωνικά περιβάλλοντα δικαιωμάτων είναι *τα τοπικά*, τα αγκυροβολημένα στις (συνταγματικές) παραδόσεις, θεσμούς και την ιστορική μνήμη των εθνικο-θρησκευτικών κοινοτήτων. **Δεύτερον**, ότι στη γένεση δεσμών διεθνικής αλληλεγγύης, τα ανθρώπινα δικαιώματα, επιδιώκοντας να είναι μετριοπαθή, μινιμαλιστικά και πολυφωνικά και έχοντας έτσι ως αιτιολογία την ανθρώπινη διαίσθηση, καταλήγουν ως *‘φτωχό υποκατάστατο της συναισθηματικής ταύτισης ή συμπόνιας’*, δεύτερο σε σειρά σε σχέση με πιο αφηρημένες (θρησκευτικές-μεταφυσικές) έννοιες-αρχές, για το τι αποτελεί σωστό και πρέπον ανάμεσα στους ανθρώπους». Για το λόγο αυτό, τούτα και οι φορείς τους επιβάλλεται να υπόσχονται μια αποτελεσματική και δικαιοκρατική **διεθνική αλληλεγγύη**, όχι πάνω στην ίδια τους την Ιδέα, με εργαλείο τα δικαιώματα καθαυτά, αλλά χρησιμοποιώντας βαθύτερα λεξιλόγια-μηχανισμούς ηθικού ενδιαφέροντος και θρησκευτικής-μεταφυσικής καταβολής, προκειμένου να διευρύνουν, με τον τρόπο αυτό, και τους αποδέκτες τους.

Όπως και για τους ίδιους λόγους, απαιτείται να μεταχειρίζονται τον, ιδιαίτερος επικίνδυνο για παραφράσεις και συγκρούσεις, σχετικό και εξειδικευμένο πολιτισμικά, όρο της **«ανθρώπινης αξιοπρέπειας»**, με την έννοια της **«ατομικής επιλογής»** και της **«προσωπικής ταυτότητας»**. Δηλαδή, ότι η ‘αξιοπρέπεια’ νοείται ως προάσπιση των επιλογών του ατόμου και περιλαμβάνει το δικαίωμα να



ερμηνεύεται ως τέτοια από τους ομοίους του, κατά βούληση και όπως αυτοί την εννοούν, κι όχι ως δικαίωμα με προκαθορισμένο και συγκεκριμένο περιεχόμενο. Έτσι, για άλλους λαούς (δυτικούς) η 'αξιοπρέπεια' εκφράζει την πολιτική ελευθερία και την ατομική ταυτότητα, ενώ σε άλλους (μη δυτικούς) αναφέρεται στην ταυτότητα της φυλής, της ομάδας ή της πίστης. Στους μεν, μεταφράζεται ως δικαίωμα συμμετοχής στη διαμόρφωση των νόμων και προστασίας από την αυθαίρετη άσκηση της εξουσίας, ενώ στους δε ως μύηση στις συχνά επώδυνες παραδοσιακές πρακτικές, προς πληρωμή του τιμήματος να ανήκουν στη φυλή ή την ομάδα. Επομένως, προκειμένου να μιλάμε για έναν αποτελεσματικό δια-πολιτισμικό διάλογο, επιτάσσεται να αντιληφθούμε την Αξιοπρέπεια όχι με το περιεχόμενο που της δίνουμε οι ίδιοι, ανάλογα με τις καταβολές μας, αλλά με μια ευαισθησία ακόμη και απέναντι σε κάτι τόσο διαφορετικό, που μας φαντάζει αδιανόητο.

Ως συνέπεια, λοιπόν, όλων των προαναφερομένων αντικρουόμενων αναλυτικών συλλογισμών, οι ρεαλιστές οικουμενιστές καταλήγουν να παραδέχονται ότι **δια-πολιτισμική κατανόηση** δε σημαίνει υποταγή ή αφομοίωση, αλλά πραγματική οικουμενικότητα και **ηθικός πλουραλισμός**. Εγγενής, μάλιστα, στην ιδέα του σεβασμού της δυνατότητας των άλλων να αυτενεργούν προς εκπλήρωση των επιλογών τους, τούτη η Δια-πολιτισμική Κατανόηση περιλαμβάνει την υποχρέωση, οι μεν να μην επιβάλλουν τις αξίες τους στους δε, ενώ συγχρόνως να επιδιώκουν, κατά το μέγιστο δυνατό, τη διαπραγμάτευση, ανάλογα με τις συγκεκριμένες καταστάσεις. Διότι, ο κάθε πολιτισμός χρειάζεται να διαθέτει σημαντικό «περιθώριο αξιολόγησης» στον τρόπο, με τον οποίο ερμηνεύει τους οικουμενικούς κανόνες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Συμπληρώνουν, μάλιστα, ότι αυτό το ιδανικό, της **ισότητας στη διαβούλευση**, αντιπροσωπεύει και ίδια η ιδέα της αξιοπρέπειας, με την ανωτέρω

έννοια. Ακόμα, όμως, και όταν η δράση για την προάσπιση των ατομικών επιλογών χρησιμοποιείται, προκειμένου να εκφράσει μια ταυτότητα πρωτίστως κοινωνική, η **συλλογική αξιοπρέπεια**, (όπως αποκαλείται), παραμένει ως η αξιοπρέπεια του ατόμου, το οποίο την εκφράζει. Φαίνεται, δηλαδή, πως δε μπορεί να παρακαμφθεί η ατομικότητα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, όσο κοινωνικά ή συλλογικά κι αν προσδιορίζεται. Μάλιστα, η ίδια αλυσίδα συνειρμών, η οποία συνδέει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, την ελευθερία και την προσωπική ταυτότητα, ενώνει τις έννοιες αυτές σε μία, την Ατομικότητα. Και μπορεί τούτοι οι διαλεκτικά δεμένοι όροι να έχουν ευρωπαϊκή (δυτική) καταγωγή, αλλά δεν είναι τούτη η προέλευση, που καθορίζει την αναγνωρισιμότητα των άνω αξιών και των λοιπών αρχών των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η ίδια η ικανότητα (ή μη) της γλώσσας των δικαιωμάτων να κρατά τις υποσχέσεις της και να κάνει τα ευχολόγιά της πραγματικότητα, καθορίζει αφ' εαυτή τη μοίρα της, όταν πλάθει το όνειρο μιας αξιοπρεπούς ατομικής ταυτότητας, σε ανθρώπους και άτομα, των οποίων ο πολιτισμός δεν επιτρέπει τέτοια όνειρα...

Δεδομένου, λοιπόν, ότι η **πολιτική νομιμότητα** είναι διαχρονικά κυρίαρχη ως **πάντοτε Τοπική**, με την εκάστοτε εξουσία να μετατρέπει τον εαυτό της σε νόμιμη και «λαϊκά δημοκρατική» οντότητα, εκμεταλλευόμενη τις παραδόσεις και τα σύμβολα της εκάστοτε τοπικής πολιτικής κουλτούρας, οι πραγματιστές οικουμενιστές προτρέπουν τους φορείς της οικουμενικής πολιτικής των δικαιωμάτων να ακολουθήσουν τα ίδια βήματα, δηλαδή να την καταστήσουν και αυτή τοπική, εάν επιθυμούν να έχει και τούτη μεγάλη διάρκεια ζωής και να χαίρει νομιμοποίησης του ρόλου της ως προστάτη του ανθρωπίνου είδους. Εν ολίγοις, ως ύστατη λύση και ως μέτρο σύγκλισης ανάμεσα στις στρατηγικές των οικουμενιστών και των σχετικιστών, απομένει η λεγόμενη **δια-πολιτισμική κατανόηση & ανοχή**: Με τη χρήση, δηλαδή, τοπικών μέσων, εργαλείων, συνηθειών και πρακτικών, να ενημερωθούν τα άτομα για

τις συνέπειες των επιλογών τους, ώστε να έχουν συγκριτικό μέτρο και κριτήριο αξιολόγησης των παραδοσιακών πρακτικών των κοινωνιών τους, αναφορικά με το σεβασμό ή μη από αυτές της αξιοπρέπειάς τους, όπως αυτά την αντιλαμβάνονται.

Επομένως, μόνο εάν μνηθούν οι λαοί, με δική τους πάντα πρωτοβουλία, στο οικουμενικά πανανθρώπινο πνεύμα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, θα επιδιώξουν καλύτερες συνθήκες ζωής, επιλέγοντας αυτοβούλως την εναρμόνιση των όποιων «ατιμωτικών ή αναχρονιστικών» γι' αυτούς παραδοσιακών πρακτικών τους με το ιδανικό τούτο. Αρκεί οι φορείς της πολιτικής των δικαιωμάτων να τους δώσουν το έναυσμα προς τούτη την εσωτερική τους αναζήτηση. Με λίγα λόγια, όσο νωρίτερα δυτικοί και ανατολικοί, χριστιανοί και αλλόθρησκοι συνειδητοποιήσουν ότι έχει ο ένας ανάγκη τον άλλο για την επιβίωσή τους, τόσο πιο γρήγορα η τοπική γλώσσα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα γίνει πραγματικά οικουμενική, προς όφελος όλων μας...<sup>98</sup>

Περαιτέρω, μέσα από τα συγκρουόμενα αυτά επιχειρήματα, καταλήγουμε στη διαπίστωση ότι τελικά το ζήτημα περί της φύσης, της ουσίας, του περιεχομένου, της ποιότητας και της εφαρμογής ή και σύγκρουσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν είναι πολιτιστικό. Επίσης, το δίλημμα ανάμεσα στην πολιτισμική αυτονομία ή την οικουμενικότητα ως προς την προστασία τους αποτελεί ψευτο-δίλημμα και η σύγκρουση των δύο αυτών αρχών αναφορικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι οιονεί σύγκρουση, η επίκληση της οποίας τελικά απλώς εξυπηρετεί, δεδομένου ότι τούτη δε συντελείται μεταξύ των πολιτισμών και εξαιτίας του αγεφύρωτου χάσματος μεταξύ τους αλλά κατ' επίφαση αυτών. Όσο για την παγκόσμια ειρήνη και ομόνοια, που αποτελούν βασική επιδίωξη των πρεσβευτών των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και ολόκληρης της ανθρωπότητας εν γένει, αυτές πιθανολογείται από πολλούς ότι δε θα

---

<sup>98</sup> Ιγκνάτιεφ Μ., (2004), *Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ειδωλολατρία*, (μετάφραση: Ελένη Αστερίου), Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, σελ. 145-210

επιτευχθούν ούτε εάν η ατζέντα των δικαιωμάτων καταστεί οικουμενική, με την τρέχουσα έννοια, όπως αναλύθηκε παραπάνω. Διότι, τα ανθρώπινα δικαιώματα, ιδίως για τους πιο απαισιόδοξους, γεννήθηκαν ως ιστορική αναγκαιότητα και αναγεννησιακή ανατροπή, μετά τον καθολικό σκοταδισμό του Μεσαίωνα και θεσμοθετήθηκαν-καθιερώθηκαν μετά τη λήξη του δεύτερου και καταστροφικότερου για την ανθρωπότητα παγκοσμίου πολέμου, όχι τόσο για να ενοποιήσουν τον πλανήτη, αλλά ως μια συνθήκη ανακωχής μεταξύ των «πολιτισμένων» ισχυρών, προκειμένου τούτοι να μην επαναλάβουν τα λάθη του παρελθόντος και κατά συνέπεια να μη θέσουν για μια ακόμη φορά σε κίνδυνο όχι μόνο την ισχύ, αλλά και την ίδια την επιβίωσή τους ως λαών και εθνικοτήτων.

Με άλλα λόγια, για τους πιο κυνικούς, εξ αρχής, τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν παρουσιάστηκαν ως πανάκεια, αλλά απλά ως χρήσιμο κατασκεύασμα, πρωτίστως οικονομικο-πολιτικής φύσεως, ή και πιο ευγενικά, ως ιδεολογία των καιρών και επ' ουδενί ως κοινωνικό συστατικό στοιχείο. Ήτοι «επινοήθηκαν» για να προσφέρουν πιο άμεσες λύσεις για την ανθρωπότητα, σε μια εποχή όπου χρειαζόταν μια νέα, πιο απτή και πιο κατανοητή πίστη, «την πίστη στον άνθρωπο», πίστη άμεσα εξαργυρώσιμη και με ορατά αποτελέσματα, πέραν της κρατούσας και πεπαλαιωμένης, μεταφυσικής και αφηρημένης, θρησκευτικής πίστης, όπως η τελευταία αποδυναμώθηκε μέσα στο γενικότερο θριαμβευτικό κλίμα αμφισβήτησης, ανθρωπισμού και άκρατης λογικής σκέψης του δυτικού Διαφωτισμού.

Φυσικά, από τότε μέχρι σήμερα, τα ανθρώπινα δικαιώματα εμπλουτίστηκαν ποιοτικά και ποσοτικά, επεκτάθηκαν ως προς την εφαρμογή τους, απέκτησαν πιο γερές θεσμικές βάσεις και ταυτίστηκαν με την πρόοδο, τον εκσυγχρονισμό και την ανάπτυξη καθώς και τη δημοκρατία και το φιλελευθερισμό. Δεν κατάφεραν, όμως, να απεγκλωβιστούν από τη δυτική καταγωγή τους, προκειμένου να καταστούν καθολικά

και παγκόσμια στην πράξη, ανεξαρτήτως λαού και πολιτισμού. Μάλιστα, βασισμένοι σε αυτή την αδυναμία-αποτυχία τους, αντιπροβάλλουν πολλοί ότι ακόμη κι εάν κάποτε η πίστη στα ανθρώπινα δικαιώματα καθίστατο κοινή για όλους, σε διεθνές επίπεδο, και πάλι ο Πλανήτης θα ήταν ανομοιογενής ως προς την κατανεμημένη ευημερία και ευτυχία. Διότι, μπορεί, στην περίπτωση αυτή, οι 'βάρβαροι λαοί' να γινόντουσαν πολιτισμένοι (κατά τα δυτικά πρότυπα), αλλά αυτό δε θα μπορούσε να εξασφαλίσει αυτόματα και μια λύση στο οικονομικό τους πρόβλημα, το οποίο αποτελεί, δυστυχώς, έναν από τους βασικότερους γενεσιουργούς παράγοντες των σύγχρονων κοινωνικο-πολιτικών αντιπαραθέσεων.<sup>99</sup>

Μιλώντας πιο απτά, με λογική σκέψη και «μαθηματικά» επιχειρήματα, για να καταδειχθεί το επιχείρημα πολλών ότι δήθεν οι διαρκείς πόλεμοι και η εν γένει ανομοιογένεια, ανισότητα και αδικία, που επικρατούν σήμερα περισσότερο από ποτέ άλλοτε επί του πλανήτη μας, οφείλονται σε μια βαθύτερη σύγκρουση ανάμεσα στους αντιθετικούς πολιτισμούς του, θα πρέπει να αποδειχθεί ποια συγκεκριμένα συστατικά στοιχεία του εκάστοτε Πολιτισμού, από τους προαναφερομένους, προκαλούν την αντίθεση και συνακόλουθα τη σύγκρουση αυτή καθώς και παράλληλα, για ποιο λόγο αυτά δρουν, ιδιαιτέρως σήμερα, με τέτοια ένταση. Εάν δεν αποδειχθούν τα παραπάνω, τότε θα διαπιστωθεί ότι η σύγχρονη 'παγκόσμια δυστυχία' δεν οφείλεται στις πολιτισμικές διαφορές μεταξύ των λαών, έστω κι αν οι πρωταγωνιστές στους παντός είδους πολέμους εκπροσωπούν διαφορετικούς πολιτισμούς.

Επομένως, όπως θα αναλυθεί με παραδείγματα και συγκριτική μελέτη στο παρακάτω κεφάλαιο, μια τέτοια θεωρία, όπως **η θεωρία περί σύγκρουσης των πολιτισμών**, και πάλι μεταθέτει τη βάση και την ουσία του προβλήματος, διότι:

---

<sup>99</sup> Με απλά λόγια, τα Δικαιώματα από μόνα τους δε θα τους εξασφάλιζαν τροφή, νερό και άλλα βασικά για την επιβίωσή τους...

α) Θεωρεί ως δεδομένο ότι οι πολιτισμοί αποτελούν πάγιες ουσίες και ότι, μη επιδεχόμενες για το λόγο αυτό αλλοίωση, γεννούν συγκρούσεις. Ασφαλώς, και μόνη η ύπαρξη ενός ‘ξένου’ πολιτισμού γίνεται αντιληπτή ως πρόκληση και διάψευση των δικών μας αυτονόητων και δεσμευτικών αξιών, τούτο, όμως, δεν αποτελεί αναγκαίο ή έστω επαρκή παράγοντα σύγκρουσης.<sup>100</sup>

β) Εξάλλου, και η ίδια η ιστορική εμπειρία διδάσκει ότι οι ανατροπές στη διάταξη ανάμεσα σε ιστορικά υποκείμενα, όπως οι λαοί και οι πολιτισμοί, είναι αναπόφευκτες. Ήτοι, η στάση και η θέση ενός πολιτισμού, τόσο απέναντι σε άλλο πολιτισμό όσο και απέναντι στον εαυτό του, μπορεί να αλλάξει ανά πάσα χρονική στιγμή και χωρίς να είναι προβλέψιμη η ταχύτητα της αλλαγής αυτής. Μάλιστα, η αιτία και η λογική της αλλαγής αυτής είναι πολιτική κατ’ ουσίαν, που σημαίνει ότι η πολιτική καθορίζει, σε τελική ανάλυση, τις ιστορικά βαρύνουσες ερμηνείες των πολιτισμών, τις εσωτερικές και εξωτερικές τοποθετήσεις τους, τις φιλίες και τις έχθρες τους. Με άλλα λόγια, οι πολιτισμικές διαφορές μπορεί να καταλήξουν σε συγκρούσεις, μόνο όταν αυτό εξυπηρετεί πολιτικές σκοπιμότητες, οπότε, σε μια τέτοια περίπτωση, τα πολιτισμικά υποκείμενα συγκροτούνται σε συγκεκριμένες πολιτικές ομάδες, για να ερμηνεύσουν την έννοια του πολιτισμού, σύμφωνα με τους σκοπούς των ομάδων αυτών. Μάλιστα, οι πολιτισμικές μέριμνες διόλου δεν καθορίζουν τις συγκεκριμένες πράξεις της ομάδας αυτής, αλλά αντίθετα, συνήθως τούτες παραγκωνίζονται, μόλις συγκρουστούν με ζωτικούς σκοπούς.

γ) Επίσης, η θεωρία αυτή περί πολιτισμικής σύγκρουσης υποτιμά τον εθνικό παράγοντα, υπερτιμώντας την ίδια στιγμή τον πολιτισμικό, ήτοι προσλαμβάνοντας τον πολιτισμό λανθασμένα, ως την αμέσως υπερκείμενη έννοια του «Έθνους». Μέσα

---

<sup>100</sup> Διότι, καμιά Κοινότητα δε ζει από αξίες και μόνο, επομένως, σε καμιά περίπτωση, δε θα προσδοκούσε να αφανιστεί σε έναν πόλεμο για χάρη απλά αξιών, που δεν έχουν υπαρξιακή αναφορά ή έστω απλά επειδή κάποιες ξένες αξίες σχετικοποίησαν τις αντίστοιχες δικές της, χωρίς, όμως, χειροπιαστές ενέργειες-προσβολές σε συγκεκριμένα αγαθά.

στη λογική, λοιπόν, αυτή, η πεποίθηση ότι τα όρια του τελευταίου έχουν διαρραγεί, καθιστά τον πολιτισμό, ως το επόμενο κριτήριο ‘**συνομάδωσης**’. Τούτο, βέβαια, σαφώς φαντάζει τραγική ειρωνεία, σε μια ιστορική στιγμή, όπου προωθείται η εξομοίωση των τρόπων ζωής κάτω από μια κοινή παγκόσμια γραμμή πορείας, με τις πολιτισμικές διαφορές να μειώνονται διαρκώς. Έτσι, ενώ το ειδικό βάρος της πραγματικής πολιτισμικής διαφωνίας μειώνεται αντικειμενικά, στην πράξη προβάλλεται το αντίθετο, δηλαδή, επινοείται μια πολιτισμική αντίθεση, η οποία μεγαλώνει υποκειμενικά...

Άρα, όπως θα αποδειχθεί και παρακάτω, η υποτιθέμενη αντίθεση-σύγκρουση μεταξύ οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και πολιτισμικής αυτονομίας δεν έχει πραγματικό και αντικειμενικό αντίκρισμα. Η πάλη ανάμεσα στην απολυτότητα της φύσης, της ουσίας και της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (ως αξιών και συστατικών της ανθρώπινης οντότητας) από τη μια και στον αντίστοιχο σχετικισμό-ρελατιβισμό τους από την άλλη, υφίσταται περισσότερο σε θεωρητικό επίπεδο, ήτοι μεταξύ των επιστημόνων και ειδικών παρά στην καθημερινή πραγματικότητα.<sup>101</sup>

Όμως, δεν είναι μόνο η προαναφερθείσα αντίθεση προσηματική. Το ίδιο υποκειμενική ή και επινοημένη είναι και η διαρκώς προβαλλόμενη διαμάχη ανάμεσα στη διεθνοποίηση της προστασίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου (από τα σύγχρονα διεθνή υποκείμενα) αφενός και στις εθνικές-τοπικές στρατηγικές για την προστασία του πολίτη αφετέρου. Κατά πολλούς, μία είναι η ουσία του ανθρώπου, οπότε δεν είναι δυνατό και λογικό να αναγνωρίζουμε διαφορετικό περιεχόμενο στα δικαιώματα του ατόμου, είτε αυτό λογίζεται ως άνθρωπος είτε ως πολίτης, διότι αυτά ταυτίζονται

---

<sup>101</sup> Δηλαδή απασχολεί γενικά όσους έχουν επιλύσει το πρόβλημα της επιβίωσής τους και έχουν εξασφαλίσει την πολυτέλεια να διαλογίζονται και σίγουρα δεν απασχολεί τους φτωχούς και πεινασμένους (είτε του δικού μας κόσμου είτε του άλλου, του «Τρίτου Κόσμου»), που κατά τα άλλα κατοικούν στον ίδιο Πλανήτη-Γη.

ή έστω αλληλοσυμπληρώνονται (Ανθρωπισμός). Αλλά και για όσους το ανθρώπινο είδος έχει πολλές Ουσίες (Άνθρωπος-Άτομο-Υποκείμενο), οι οποίες καθορίζονται από τις κοινωνικές σχέσεις, <sup>102</sup> αυτές δεν είναι απαραίτητο ούτε προαπαιτούμενο να συγκρούονται μεταξύ τους, ώστε να αναιρεί η μια την άλλη.

Και πάλι το ζητούμενο δεν τίθεται σε σωστή βάση: Η υποστήριξη, προβολή και κατοχύρωση μιας φύσει καθολικής, οικουμενικής και γενικευμένης -αν όχι αφηρημένης- έννοιας, όπως τα ανθρώπινα δικαιώματα, λανθασμένα ή ακόμα και σκόπιμα ταυτίζεται από κάποιους με την απειλή της εθνικής-κρατικής κυριαρχίας. Διότι, το Έθνος δεν έχει το ίδιο περιεχόμενο, έννοια, ρόλο, σκοπό και υπόσταση ούτε με το Κράτος ούτε με τον Πολιτισμό, δεδομένου ότι οι έννοιες αυτές δεν είναι (πάντα) ταυτόσημες, ώστε να εξομοιώνεται η εθνική αυτοδιάθεση με την κρατική κυριαρχία και την πολιτισμική αυτονομία. Ούτε το θέμα έγκειται στο εάν το πεπρωμένο του έθνους, νοούμενου ως «το φυσικό πλαίσιο της ζωής του ανθρώπου», απειλείται με αφανισμό, ενόψει της αφομοίωσής του από ένα επερχόμενο πολυ-εθνικό κράτος. Άλλωστε, με το σκεπτικό αυτό, δε θα μπορούσε να δοθεί εξήγηση για το πώς στάθηκε δυνατή η συλλογική ζωή και επιβίωση επί χιλιετίες δίχως έθνη, όπως τα εννοούμε σήμερα. Πολλά είναι τα ιστορικά παραδείγματα, που πιστοποιούν ότι τα έθνη μπορούν θαυμάσια όχι μόνο να κρατηθούν στη ζωή, αλλά ακόμα και να ακμάσουν, κάτω από παρόμοιες με τις σημερινές συνθήκες.

Οπότε, δεν είναι σάφρον να επιτιθέμεθα στις αρχές και το καθολικό πνεύμα των ανθρωπίνων Δικαιωμάτων. Αυτό ίσως μας απέμεινε, προκειμένου να επιτύχουμε τη 'διάσωση' του πλανήτη, μέσα από την τοπική και συγχρόνως πλουραλιστική προσέγγιση της έννοιας της ανθρώπινης αξίας σε συνδυασμό με την αναλογική

---

<sup>102</sup> Για το θεωρητικό αντι-ανθρωπισμό, αντίθετα, τούτες προσδιορίζονται από τις καπιταλιστικές σχέσεις της παραγωγής, της επιχείρησης και της εκμετάλλευσης, κατά το εργατικό δίκαιο, Δημούλης Δ., 1995, *Συνιστώσες και δομή της πολιτικής αντιπαράθεσης. Η μεθοδολογία και πρακτική του θεωρητικού αντιανθρωπισμού*, Θέσεις, 51, σελ. 43-70



αμοιβαιότητα στα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις. Διότι, δε χρειάζεται όλοι να μιλούν την ίδια γλώσσα, να πιστεύουν στην ίδια θρησκεία, να έχουν το ίδιο πολίτευμα ή την ίδια οικονομία, με κοινό κώδικα λειτουργίας, διαβίωσης και επικοινωνίας, για να υπάρχει ομόνοια στον πλανήτη. Άλλωστε, σε τελική ανάλυση, και το αν η οικουμενικοποίηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί βιώσιμη ή μη λύση θα κριθεί μακροπρόθεσμα ή έστω μέχρι την εμφάνιση μιας πιο ελκυστικής από αυτήν πρότασης. Όλα τούτα, μάλιστα, θα επιδιωχθούν να αποδειχθούν στο επόμενο κεφάλαιο και σε πιο πρακτικό πια επίπεδο, μέσα από τη μελέτη και συγκριτική επισκόπηση σχετικών εμπειρικών ερευνών, ώστε να επιβεβαιωθεί η αρχική υπόθεση.

## Ε' ΜΕΡΟΣ

**Οικουμενικότητα ή/και πολιτισμική αυτονομία αναφορικά με την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ιστορικο-κοινωνικο-πολιτική επισκόπηση, παραδείγματα και πορίσματα εμπειρικών εγκληματολογικών ερευνών.**

### 1<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

#### ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Από τα τέλη της δεκαετίας του 1990 μέχρι σήμερα, η ιστορικο-πολιτικο-κοινωνική εξέλιξη της Μέσης Ανατολής απεικονίζεται και παρουσιάζεται στις δυτικές κοινωνίες με μελανά σημεία, με αφορμή γεγονότα που συντάραξαν τόσο την ίδια όσο και το παγκόσμιο στερέωμα, όπως, για παράδειγμα, οι τρομοκρατικές επιθέσεις της 11<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου 2001, (με στόχαστρο το Λευκό Οίκο και τελικό θύμα αθώους πολίτες, που εργάζονταν στους «Δίδυμους Πύργους» της Νέας Υόρκης), ο πόλεμος του Αφγανιστάν το ίδιο έτος, ο πόλεμος του Ιράκ το 2003 και μια σειρά συρράξεων, που εγκαινίασαν, αλλά κυρίως πυροδότησαν τον «πόλεμο κατά της Τρομοκρατίας», όπως ονομάστηκε αρχικά η «απάντηση του Τζόρτζ Μπους στην τρομοκρατική πρόκληση του Οσάμα Μπιν Λάντεν και της οργάνωσής του», η οποία μετεξελίχθηκε αργότερα σε «Πόλεμο ανάμεσα στην Πολιτισμένη Δύση και τη Βάρβαρη Ανατολή». Πόλεμος, ο οποίος ερμηνεύεται αφενός από τους μουσουλμάνους ως επίθεση εναντίον του Ισλάμ per se και αφετέρου από τους δυτικούς (χριστιανούς, ως επί το πλείστον) ως βιαιοπραγία από έναν μονολιθικό εχθρό, το Ισλάμ, νοούμενη - ή παρουσιαζόμενη- και από τις δύο πλευρές περισσότερο ως «σύγκρουση πολιτισμών» παρά ως στρατιωτική ή πολιτική υπόθεση.

Τούτη, όμως, η ατυχής συγκυρία -ή και προκατασκευασμένη εξέλιξη-, με τη συμβολή και του καθοριστικού ρόλου των Μ.Μ.Ε., συντέινει στο να διευρυνθεί η όποια χιλιομετρική, πολιτισμική, θρησκευτική, ιστορικο-πολιτική διαφορά ανάμεσα στους δύο Κόσμους -όπως συνηθίζεται ή και βολεύει να διακρίνονται σε Ανατολή και Δύση, σε Χριστιανισμό και Ισλάμ-, με αποτέλεσμα Ισλάμ και Δύση να περιγράφονται ως κόσμοι τελείως αντιφατικοί. Δεδομένου, όμως, ότι η Δύση -λόγω ιστορικών συγκυριών και τουλάχιστον στα μάτια των λαών της- απεικονίζεται άρρηκτα δεμένη με το θεσμό της Δημοκρατίας και συνακόλουθα με τα ανθρώπινα δικαιώματα <sup>103</sup>, η εικόνα μιας ολομέτωπης σύγκρουσής της με τους μουσουλμανικούς λαούς ενισχύει την -πεπλανημένη, όπως επιδιώκεται να αποδειχθεί παρακάτω- εντύπωση ότι το Ισλάμ -με ό,τι τυχόν περιλαμβάνει η αμφίσημη έννοιά του- είναι εγγενώς αντιδημοκρατικό και βίαιο. Οι πρόσφατες, μάλιστα, εξελίξεις χρησιμοποιούνται για αυτό ακριβώς το σκοπό, προκειμένου, δηλαδή, να επιβεβαιωθεί η δεσπόζουσα άποψη ότι οι ισλαμιστές εξτρεμιστές έχουν καταστεί ενεργοί και επικίνδυνοι περισσότερο από ποτέ, τόσο σε διεθνές όσο και σε εθνικό επίπεδο, ώστε περαιτέρω να απορριφθεί η προοπτική του ισλαμικού φιλελευθερισμού να συμφιλιωθεί με τις διεθνείς ή καλύτερα οικουμενικές αρχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Ακριβώς η ύπαρξη ή μη της προοπτικής αυτής διερευνάται στην παρούσα ανάλυση, μέσω της ιστορικο-πολιτικής μελέτης κάποιων, κατά το δυνατόν, αντιπροσωπευτικών μουσουλμανικών κρατών σε συνδυασμό με την προσπάθεια επιβεβαίωσης θεωρητικών υποθέσεων μέσω εμπειρικών ερευνών, αναφορικά με το τρίπτυχο Ανατολή, Δύση και ανθρώπινα δικαιώματα.

Συγκεκριμένα, θα επιδιωχθεί να αποδειχθεί κατά πόσον το δίλημμα «οικουμενικότητα ή πολιτισμική αυτονομία, αναφορικά με την προστασία των

---

<sup>103</sup> «Δημοκρατία δε μπορεί να υπάρξει χωρίς Ελευθερία και η ελευθερία θεωρείται από τα πρώτα-θεμελιώδη δικαιώματα, τα οποία κατοχυρώθηκαν θεωρητικά τουλάχιστον, για το άτομο ως αυταξία», Κατερίνα Δαλακούρα, όπ. π., σελ. 27-66

ανθρωπίνων δικαιωμάτων» από την οπτική του παραπάνω τριπτύχου, αποτελεί ή όχι ψευτοδίλημμα. Τούτο θα γίνει προσπάθεια να διαφανεί σε δύο στάδια :

α) Καταρχάς, μέσω μιας ιστορικο-κοινωνικό-πολιτικής μελέτης και επισκόπησης του τρόπου και του βαθμού προστασίας σε ισλαμικές κοινωνίες (όπως η Αίγυπτος και το Πακιστάν) συγκεκριμένων δικαιωμάτων αναφορικά με ένα συγκεκριμένο έγκλημα, όπως η «ενδο-οικογενειακή βία» και στους τρεις «χρόνους» του εγκληματικού φαινομένου, δηλαδή την κατασκευή κανόνων, το πέρασμα στην πράξη (παραβίαση των κανόνων) και την κοινωνική αντίδραση (αντεγκληματική πολιτική).

β) Στη συνέχεια, θα επιχειρηθεί να αναχθεί ο προβληματισμός από το «ειδικό» στο «γενικό», δηλαδή να διερευνηθεί, μέσα από την ανάλυση των αποτελεσμάτων διαχρονικών εγκληματολογικών μελετών, κατά πόσον συνδέονται αιτιακά το έγκλημα και γενικότερα η εγκληματική και η μη νόμιμη συμπεριφορά (ως παραβίαση ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των κανόνων που τα προστατεύουν και επιβάλλουν το σεβασμό τους) περισσότερο με πολιτισμικές συγκρούσεις παρά με οικονομικο-κοινωνικούς παράγοντες.

Ο λόγος που μας παρακίνησε να επιλέξουμε ειδικά το έγκλημα της «ενδο-οικογενειακής βίας» (και ιδίως της βίας σε βάρος των γυναικών από τους άνδρες συντρόφους τους), ευρύτατα νοούμενο, δηλαδή με τις μορφές που παρουσιάζεται στην κοινωνία σήμερα <sup>104</sup> συνίστατο στο να αναδειχθεί μέσω αυτού η ύπαρξη ή μη προστασίας του δικαιώματος της ισότητας ανάμεσα στα δύο φύλα, με ό,τι δικαιώματα αυτό περικλείει ανά τομέα της ζωής του ατόμου. Μάλιστα, η χωροχρονική επιλογή δεν ήταν τυχαία: Μελετάται το εν λόγω φαινόμενο στο συγκεκριμένο χρονικό διάστημα με την τάση για διεθνή κατοχύρωση των ανθρωπίνων

---

<sup>104</sup> Ήτοι ως βία σε βάρος των γυναικών από τους άνδρες συντρόφους τους, δεδομένου ότι η σεξουαλική σχέση, που μπορεί να συναφθεί πλέον ανάμεσα στα δύο φύλα δεν είναι μόνο αυτή μέσω του νόμιμου θεσμού του γάμου, αλλά και εκείνη της ελεύθερης ένωσης κ.λ.π.

δικαιωμάτων. Εξάλλου, το συγκεκριμένο έγκλημα της «ενδο-οικογενειακής βίας» επιλέχθηκε σκόπιμα, αφενός γιατί έχει απασχολήσει τις κοινωνικές επιστήμες, αλλά και την επικαιρότητα, ακόμη και των δυτικών κοινωνιών, ως σύγχρονο κοινωνικό πρόβλημα σε έξαρση και αφετέρου γιατί εμπεριέχει τη θεσμοποιημένη σχέση μεταξύ των δύο φύλων, άρρενος και θήλεος. Τέλος, δόθηκε περισσότερη έμφαση στην παραβίαση και ως εκ τούτου την ανάγκη προστασίας των δικαιωμάτων της γυναίκας μέσα στη σχέση αυτή συγκριτικά με τον άνδρα, διότι οι στατιστικές παρουσιάζουν ως κατεξοχήν θύμα του εγκλήματος αυτού τη γυναίκα πλειοψηφικά. Δεδομένης, μάλιστα, όχι τόσο της σωματικής διάστασης του ευάλωτου, αλλά ιδίως της «κοινωνικής ευπάθειας» (social vulnerability), που της αποδίδουν οι έρευνες αυτές,<sup>105</sup> ερευνάται παράλληλα εάν το χαρακτηριστικό της αυτό αποτελεί αιτιογενή ή έστω επιβαρυντικό παράγοντα του υπό έρευνα εγκλήματος,<sup>106</sup> κατά τα λοιπά ειδικότερα αναφερόμενα στα κεφάλαια που ακολουθούν.

---

<sup>105</sup> Νοούμενη με βάση τόσο το κοινωνικο-οικονομικό επίπεδο ζωής της όσο και τη γενικότερη θέση και ρόλο της τόσο μέσα στη σχέση αυτή όσο και στην κοινωνία γενικότερα

<sup>106</sup> Δεν είναι τυχαίο ότι η πλειοψηφία των εμπειρικών ερευνών εγκληματικότητας κατατάσσει τη γυναίκα στις ευπαθείς ομάδες, εφόσον αυτή θεωρείται ευάλωτη και πιο εκτεθειμένη σε κινδύνους, που σχετίζονται με βίαιες επιθέσεις σε βάρος της (σεξουαλικές ή μη), Χριστίνα Ζαραφωνίτου, *Ο φόβος του εγκλήματος, εγκληματολογικές προσεγγίσεις και προβληματισμοί, με βάση την εμπειρική διερεύνηση του φαινομένου στο εσωτερικό της Αθήνας*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή 2002, σελ. 37 επ.

## 2<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### «Ενδο-οικογενειακή βία»: Γενικές παρατηρήσεις γύρω από το φαινόμενο και τις ποικίλες συνιστώσες του

#### 1. Ορολογία

Ο πιο κοινός όρος, ο οποίος χρησιμοποιείται ευρύτατα, ανά τον κόσμο, τόσο στην καθημερινότητα όσο και σε επίσημα κείμενα, προκειμένου να προσδιορίσει το εν λόγω φαινόμενο είναι αυτός της «ενδο-οικογενειακής βίας» (βίας μέσα στο σπίτι) [**domestic violence**], συμπεριλαμβάνοντας εν ευρεία εννοία τη βία σε βάρος των γυναικών μέσα σε μια σεξουαλική σχέση με έναν άνδρα (είτε έχουν συνάψει γάμο είτε ελεύθερη ένωση είτε συγκατοικούν είτε όχι). Παρόλα αυτά, ο συγκεκριμένος όρος έχει δεχθεί κριτική σε πολλαπλά επίπεδα, αναφορικά με την ανεπάρκειά του.

α) Ειδικότερα, η λέξη «ενδο-οικογενειακή» [**domestic**] συνδέεται με την πρακτική του παρελθόντος, όπου σε περίπτωση που καταγγελλόταν κάποιο περιστατικό βίας-κακομεταχείρισης-επίθεσης μέσα στο σπίτι, η Αστυνομία δεν ανταποκρινόταν με την ίδια αμεσότητα, όπως σε μια συνηθισμένη αναφορά επιθετικής συμπεριφοράς σε δημόσιο χώρο, διότι επρόκειτο για «ιδιωτική υπόθεση» ('just a domestic, a private trouble'). Ο ίδιος όρος δεν θεωρείται, επίσης, ακριβής (υπό τη στενή, γραμματική ερμηνεία του, παρά μόνο ειδικότερος διασταλτικά) για την απεικόνιση του φαινομένου αυτού, για τρεις βασικούς λόγους: Πρώτον, διότι μέσα στα πλαίσια του σπιτιού, παρατηρούνται και άλλα εγκλήματα, όπως η κακομεταχείριση των τέκνων ή των ηλικιωμένων, τα οποία δεν καλύπτονται από τον συγκεκριμένο όρο. Δεύτερον, ο «δράστης» και το «θύμα» μπορεί να έχουν (σεξουαλική) σχέση, χωρίς υποχρεωτικά να συμβιώνουν μέσα στο ίδιο σπίτι. Τρίτον,

η βία και η κακομεταχείριση είναι πιθανόν να συνεχίζονται ακόμη και μετά το πέρας της σχέσης, ανεξαρτήτως εάν δράστης και θύμα συγκατοικούν ή όχι.

**β)** Όσον αφορά στον όρο «**βία**» [**violence**], κι αυτός θεωρείται ελλιπής (όταν ερμηνεύεται στενά γραμματικά), δεδομένου ότι η βία συνήθως του άντρα σε βάρος της γυναίκας παίρνει ποικίλες μορφές, όπως οικονομική στέρηση, έλεγχο, καταπίεση, εξευτελισμό, περιλαμβάνοντας τόσο σωματική βία όσο ψυχολογική τρομοκράτηση (λεκτική, συναισθηματική βία) και σεξουαλική εκμετάλλευση όλων των ειδών (βιασμός, εγκλεισμός και απαγόρευση εξόδου κ.λ.π.). Για τους λόγους αυτούς, προτιμάται ο όρος «**εκμετάλλευση-κακομεταχείριση**» [**abuse**] από τον όρο «**βία**» [**violence**].

Συναφής όρος, που χρησιμοποιείται ή και συχνά προτιμάται (και από τους φορείς του συστήματος απονομής ποινικής δικαιοσύνης), για να απεικονίσει το σύνθηδες φαινόμενο της βίας του άνδρα σε βάρος της γυναίκας γενικά, είναι αυτός της «**γυναικείας εκμετάλλευσης-κακομεταχείρισης**» [**woman abuse**], αν και θεωρείται από πολλούς ότι εστιάζει μονομερώς στη γυναίκα που θυματοποιείται, την εγκλωβίζει μέσα στους όρους της βίας που υφίσταται και την παρουσιάζει ως παθητικό υποκείμενο - ή, ακόμη χειρότερα, ως αντικείμενο -, εξαφανίζοντας ταυτόχρονα την ύπαρξη του δράστη. Πιο ειδικά, για τη βία μεταξύ συζύγων, με την ίδια ως άνω λογική, προτιμάται ο όρος «**κακοποιημένες γυναίκες**» [**battered wives**] απ' ότι «**βίαιοι σύζυγοι**» [**violent husbands**], διότι όχι μόνο φωτογραφίζονται τόσο ο δράστης όσο και το θύμα, αλλά επιπλέον, οι λύσεις που αναζητούνται κατευθύνονται προς τα θύματα. Πιο αναλυτικός όρος, πλην, όμως διόλου εύχρηστος, είναι και ο όρος «**γυναίκες, που βίωσαν την εμπειρία της βίας από οικείους σε αυτές άνδρες**» [**women experiencing violence by known men**] ή με λιγότερα λόγια «**γυναίκες-θύματα βίας από τους άνδρες συντρόφους τους**».

Στην Ελλάδα, στα επίσημα επιστημονικά κείμενα, ο όρος, που χρησιμοποιείται ευρύτατα και θεωρείται ο πιο δόκιμος και ο πιο εύχρηστος για την περιγραφή του φαινομένου αυτού αντιστοιχεί στην «ενδο-οικογενειακή βία» (δεδομένου ότι, ερμηνευόμενος διασταλτικά, μπορεί να περικλείει όλες τις πιθανές σχέσεις-καταστάσεις ανάμεσα στα δύο φύλα). Για τους σκοπούς της παρούσας ανάλυσης, τόσο για λόγους συντομίας όσο και για να εστιάσουμε στο φαινόμενο της βίας των ανδρών σε βάρος των γυναικών, με τις οποίες διατηρούν (σεξουαλική) σχέση και είτε είναι παντρεμένοι είτε όχι είτε συγκατοικούν είτε όχι, θα χρησιμοποιηθούν όροι, όπως «βία μέσα στη σχέση», «σεξουαλική καταπίεση μεταξύ ετεροφυλόφιλων συντρόφων», «κακομεταχείριση των γυναικών από τους συντρόφους τους» και λοιποί τυχόν συνδυασμοί και παραλλαγές τους.

Επίσης, στο σημείο αυτό πρέπει να διευκρινισθεί ότι η ανάλυση του φαινομένου της βίας των ανδρών σε βάρος των γυναικών-συντρόφων τους δε σημαίνει αυτόματα ότι δεν παρατηρείται και το αντίστροφο, δηλαδή βία των γυναικών σε βάρος των ανδρών-συντρόφων τους. Δεδομένου, όμως, ότι οι περισσότερες έρευνες και στατιστικές μελετούν τη βία με θύματα τις γυναίκες, ενώ ελάχιστα σε αριθμό παραδείγματα έχουν αναφερθεί στις αρχές ή γενικότερα έχουν δημοσιοποιηθεί με θύματα τους άνδρες, αναγκαστικά η παρούσα ανάλυση θα κινηθεί προς αυτή την κατεύθυνση.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Audrey Mullender, *Rethinking Domestic Violence, The social work and probation response*, Routledge, London and New York, σελ. 8-18



## 2. Γενική περιγραφή του φαινομένου (Ορισμός, μορφές, χωροχρονικά όρια, έκταση, θεωρίες και αίτια)

Οι ποικίλοι ορισμοί του φαινομένου της «ενδο-οικογενειακής βίας» συγκλίνουν σε γενικές γραμμές στην εξής διατύπωση: «*Η πρόκληση σωματικής βλάβης, συνοδευόμενη από λεκτικές απειλές και επιθετικότητα, συναισθηματική και ψυχολογική κακομεταχείριση ή υλικές φθορές, ως μέσο εκφοβισμού, ελέγχου, καταπίεσης, εκδίκησης ή τιμωρίας ενός προσώπου, με το οποίο ο δράστης διατηρεί ή διατηρούσε ερωτικό δεσμό*»<sup>108</sup>

Ως γνωστόν, η «ενδο-οικογενειακή βία» (**domestic abuse**) διακρίνεται στις εξής βασικές μορφές:

**α) «Σωματική βία» (Physical abuse),**

**β) «Σεξουαλική βία» (Sexual abuse) και**

**γ) «Συναισθηματική κακομεταχείριση» (Emotional abuse).**<sup>109</sup>

Είναι ανάγκη, ωστόσο, στο σημείο αυτό να τονιστεί ότι οι ανωτέρω μορφές βίας,<sup>110</sup> αφενός εμφανίζονται άλλοτε μεμονωμένα άλλοτε συνδυαστικά και αφετέρου εκδηλώνονται με διαφορετικές μορφές κάθε φορά, σε συνδυασμό με την πραγματικότητα ότι οι γυναίκες έχουν διαφορετική εικόνα του βιαστή και δε μπορούν να τον ταυτίσουν με το σύντροφό τους, όσο βίαιος κι αν είναι ο τελευταίος ούτε να αποκρυσταλλώσουν την ψυχολογική βία, που υφίστανται. Τούτο, όμως, έχει ως

---

<sup>108</sup> Human Rights Watch Women's Rights Division, *SEEKING PROTECTION: Addressing Sexual and Domestic Violence in Tanzania's Refugee Camps*, Human Rights Watch, New York – Washington – London – Brussels, σελ. 20

<sup>109</sup> Αναλυτικότερη περιγραφή των παραπάνω εννοιών παρατίθεται στο Παράρτημα.

<sup>110</sup> Όπως απεικονίζονται σχηματικά σε έναν τροχό, Βλ. Figure 1 στο Παράρτημα.

αποτέλεσμα να αποδυναμώνεται η σοβαρότητα του φαινομένου και να επικρατεί σύγχυση στον χαρακτηρισμό και τιμωρία τέτοιων συμπεριφορών.<sup>111</sup>

Πληθώρα επιστημόνων και ερευνητών θεωρούν το εν λόγω φαινόμενο ως ένα ΚΟΙΝΟ πρόβλημα της ανθρωπότητας, **ενδημικό και διαχρονικό**, παρατηρούμενο σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της γης, ανεξαρτήτως φυλής, πολιτισμού, οικονομικής ανάπτυξης, ηλικίας, κοινωνικοοικονομικής τάξης ή επιπέδου μόρφωσης και έχουν ποικίλες μορφές, όπως και ποικίλες θεραπείες, ανάλογα με την εκάστοτε κουλτούρα.<sup>112</sup> Ο αγώνας πλέον αφενός για την ποινικοποίησή του και αφετέρου για την καταστολή του είναι παγκόσμιος, με διαφορετική χρονική-ιστορική αφετηρία για κάθε γεωγραφική περιοχή του Πλανήτη.<sup>113</sup>

Ιστορικά, η κακομεταχείριση των γυναικών από τους άνδρες-συντρόφους τους κατέστη επισήμως παγκόσμια προτεραιότητα κατά τη δεκαετία του 1980 (United Nations' Decade for Women), όπου, το έτος 1992, σχετική Διακήρυξη των Ηνωμένων Εθνών αναγνώρισε τη βία κατά των γυναικών ως αντικείμενο της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (UN Platform of Action from the Fourth World Conference on Women, held in Beijing, 1995). Σήμερα, το φαινόμενο της ενδο-οικογενειακής βίας (υπό ευρεία έννοια) αναγνωρίζεται ξεκάθαρα ως ένας από τους κυριότερους τρόπους υποβιβασμού και κακομεταχείρισης της γυναίκας παγκοσμίως, εφόσον απαντάται και μελετάται όχι μόνο στους κυρίαρχους

---

<sup>111</sup> Kelly, 1988a, p. 21-123, Maynard, 1993, p. 101-107, όπως αναφέρονται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ.23-26

<sup>112</sup> Dobash and Dobash, 1992, p. 9-11, Davies, 1994, για την Αργεντινή, Η.Π.Α., Πακιστάν, Αυστραλία, Ανατολική και Δυτική Ευρώπη, Heise, 1989, p. 4, για το Περού, Skrobaneck, 1986, για τη Μπαγκόνγκ, McLeod, 1989, p.13-14, για τον Καναδά, Gray, 1989, p.4, για τη Νέα Ζηλανδία, Prasad and Vijayalakshmi, 1988, p. 274 για την Ινδία κ.λ.π., όπως αναφέρονται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ.26-30

<sup>113</sup> Βλ. παρακάτω αναλυτικώς αντιπροσωπευτικά παραδείγματα χωρών, ανεξαρτήτως θρησκείας, ανά τον κόσμο αναφορικά με το φαινόμενο και όλες τις ανωτέρω αναφερόμενες παραμέτρους του

πολιτισμούς, αλλά και σε παραδοσιακούς πληθυσμούς μεταναστών και προσφύγων.<sup>114</sup>

Παρόλες τις προσπάθειες, όμως, που επιχειρούνται σε τοπική και παγκόσμια βάση, τόσο από επίσημους-δημόσιους όσο και από μη κυβερνητικούς-ιδιωτικούς φορείς, απαιτείται πιο διευρυμένη και αποφασιστική δράση για την καταπολέμηση του φαινομένου. Εμπόδια στην προσπάθεια αυτή συχνά προβάλλουν οι τοπικές πρακτικές και παραδόσεις αναφορικά με τη θέση της γυναίκας τόσο μέσα στην οικογένεια όσο και μέσα στη σχέση γενικότερα, οι οποίες όχι σπάνια επηρεάζουν ακόμη και τους ίδιους τους φορείς του συστήματος απονομής ποινικής δικαιοσύνης, αν και για πολλούς -μεταξύ τους και γυναίκες επιστήμονες ή ακτιβίστριες για τα ανθρώπινα δικαιώματα- το ίδιο το σύστημα, η νομοθεσία και η εξασφάλιση οικονομικής ανεξαρτησίας θεωρούνται παράγοντες-κλειδιά για την καταστολή της βίας σε βάρος των γυναικών από τους άνδρες-συντρόφους τους. Επιπρόσθετα και ο σκοτεινός αριθμός, αναφορικά με την έκταση του φαινομένου, αποτελεί ανασταλτικό παράγοντα για την αντιμετώπισή του: Οι έρευνες είναι πολλές, αλλά μικρού βεληνεκούς και οι πληροφορίες, που συγκεντρώνονται από τους διάφορους κοινωνικούς φορείς προστασίας και περίθαλψης των κακοποιημένων γυναικών, είναι συγκεχυμένες.

Συγκεχυμένα, όμως, είναι και τα πορίσματα ερευνών, αναφορικά με τους γενεσιουργούς παράγοντες του προβλήματος και τις αντίστοιχες θεωρίες, που έχουν αναπτυχθεί σε σχέση με αυτούς. Πράγματι, έχει παρατηρηθεί σε μεγάλο ποσοστό αυτοδικαιολόγηση της βίας, με τους ίδιους τους δράστες να επικαλούνται έλλειψη ελέγχου των πράξεών τους, αποδίδοντάς τις σε ποικίλους παράγοντες, όπως ναρκωτικά, αλκοόλ, ανεξήγητη οργή και θυμό, με την τελευταία κοινωνική τάση να

---

<sup>114</sup> United Nations, 1994,1995, όπως αναφέρονται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ.28,29

δίνει έμφαση στο θύμα αντί στο δράστη και στα μικρο-κοινωνικά αντί τα μακρο-κοινωνικά δομικά αίτια του προβλήματος.<sup>115</sup> Συγκεκριμένα, οι κρατούσες θεωρίες συνοψίζονται στις παρακάτω γενικές κατηγορίες<sup>116</sup> :

**A) Θεωρίες για τους άνδρες** (ως προς τους γενεσιουργούς παράγοντες της βίαιης συμπεριφοράς τους σε βάρος των γυναικών-συντρόφων τους)

**i) Ψυχολογικές θεωρίες:**

**α) Νοητικές και ψυχολογικές ανωμαλίες** (**'They are sick or mentally ill, psychologically deranged'**)

**β) Αμαρτία** (**'sin'**)

**γ) Απώλεια ελέγχου** (**'loss of control'**)

**δ) Διαιώνιση της βίας ανά γενεές - «Ο κύκλος της βίας»** (**'transgenerational transmission' or 'the cycle of violence'**)

**ε) Αλκοόλ** (**'drink'**)

**ii) Ψυχο-κοινωνικές θεωρίες** (**'Psychosocial theories'**): Μία παραλλαγή της ψυχολογικής προσέγγισης, που θεωρεί ως αίτια της βίας των ανδρών σε βάρος των συντρόφων τους τις κοινωνικές και περιβαλλοντικές πιέσεις.<sup>117</sup> Κι εδώ, τα υλικά προβλήματα μπορούν να θεωρηθούν παράγοντες ικανοί να συντείνουν στη βία, αλλά και πάλι αδυνατούν να εξηγήσουν την πραγματικότητα, που προκύπτει από τα πορίσματα αρκετών ερευνών, ότι, δηλαδή, αρκετοί φτωχοί και άνεργοι άνδρες δεν κακομεταχειρίζονται τις συντρόφους τους. Μάλιστα, όσες στατιστικές μελέτες

---

<sup>115</sup> William Ryan, 1971, *'Blaming the victim'*, όπως αναφέρεται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ.37

<sup>116</sup> Ειδικότερη ανάλυσή τους παρατίθεται στο Παράρτημα

<sup>117</sup> Για παράδειγμα, τη φτώχεια, το χαμηλό βιοτικό επίπεδο, την ανεργία ή τις άθλιες συνθήκες στέγασης ή και εργασίας, το ρατσισμό, την ελλιπή μόρφωση, παράγοντες, οι οποίοι μαρτυρούν την ανεπάρκεια των μέσων για την επιδίωξη και εκπλήρωση των επιθυμητών στόχων, γεννιούνται και καλλιεργούνται μέσα στη σύγχρονη καταναλωτική κοινωνία και συντείνουν στο στρες, την απογοήτευση και κατά συνέπεια τη βία.

εστιάζουν τα αίτια της βίας σε κοινωνικο-περιβαλλοντικά πλαίσια αμφισβητούνται ως προς την εγκυρότητα των αποτελεσμάτων τους, δεδομένου ότι τα δείγματά τους είναι συνήθως μικρά, δυσανάλογα και μη αντιπροσωπευτικά, ενώ κατά κανόνα δε χρησιμοποιούνται ούτε ομάδες σύγκρισης.<sup>118</sup> Άλλωστε, και οι συγκεκριμένες θεωρίες αποτυγχάνουν να εξηγήσουν γιατί η πλειοψηφία των ανδρών που κακοποιούν, δήθεν λόγω των κοινωνικών διακρίσεων και ανισοτήτων, επιλέγουν ως θύματά τους μόνο γυναίκες και μάλιστα γυναίκες της κοινωνικής τους τάξης...<sup>119</sup> Μια απλή και άμεση εξήγηση σε αυτό θα μπορούσε να είναι ότι ξεσπούν στους οικείους τους και δη στους ασθενέστερους αυτών, όπως οι γυναίκες, γιατί από την καθημερινή συμβίωση με τις τελευταίες μπορούν οι άνδρες αυτοί να αντλήσουν αφορμές και μετέπειτα να δικαιολογήσουν τη βίαιη συμπεριφορά τους. Όλο, όμως, το οικοδόμημα αυτής της δικαιολογητικής τους βάσης ανατρέπεται από τα πορίσματα αρκετών ερευνών, που μαρτυρούν ότι τέτοια «ενδο-οικογενειακά» φαινόμενα βίας παρατηρούνται (και μάλιστα σε σημαντικά ποσοστά) ακόμη και (για να μην πούμε ιδίως) μεταξύ των ανωτέρων οικονομικο-κοινωνικά στρωμάτων!!

---

<sup>118</sup> Κατά κανόνα, πηγές των πληροφοριών τους είναι είτε κέντρα προστασίας των γυναικών, όπου εκεί συνήθως καταφεύγουν γυναίκες από χαμηλότερα κοινωνικο-οικονομικά στρώματα, -μια και οι πλουσιότερες αναζητούν λιγότερο εμφανείς τρόπους να αντιμετωπίσουν το πρόβλημά τους- είτε η Αστυνομία, όπου και πάλι θεωρείται πλασματικός ο αριθμός των καταγγελιών σε αυτή, αφενός διότι η Αστυνομία έχει ευκολότερη και συχνότερη πρόσβαση σε φτωχές κοινότητες έγχρωμων και αφετέρου διότι οι τελευταίοι, θεωρώντας την Αστυνομία προκατειλημμένη σε βάρος τους, αποφεύγουν να καταγγείλουν τέτοια συμβάντα σε αυτή. Άλλωστε, λαμβανομένου υπόψη και του σκοτεινού αριθμού, συνεντεύξεις στο γενικό πληθυσμό δεν αποδεικνύουν ως αίτιο της βίας στο γάμο τις ταξικές διαφορές.

<sup>119</sup> Gelles, 1983, Smith, 1989, p. 15-26, Pahl, 1985a, p. 41-47, Maynard, 1993, p. 110-113, Mama, 1993, p. 135, Mooney, 1994, p. 40-50, Andrews and Brown, 1988, p. 308, note 1, Pagelow, 1981, Walby, 1990, p. 134, όπως αναφέρονται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ. 44, 45

**B) Θεωρίες για τις γυναίκες** (ως προς τους γενεσιουργούς παράγοντες της βίας σε βάρος τους από τους άνδρες-συντρόφους τους)

**i) «Κατηγορώντας το θύμα» ('Blaming the victim'):**

**α) «Το αξίζει/Το προκαλεί» ('She deserves it/she provokes it')**

**β) «Έχει ανάγκη τη βία ή την απολαμβάνει ή είναι εθισμένη σε αυτή» ('She needs the violence, or enjoys it, or is addicted to it')**

**γ) «Μαθαίνει να ζει με τη βία» ('She learns to live with it')**

**δ) «Το ανέχεται, είναι ο πολιτισμός της» ('She puts up with it, it's her culture'):**

Ιδιαίτερη μνεία και ανάλυση γίνεται στη θεωρία αυτή, διότι σχετίζεται άμεσα με το υπό έρευνα τρίπτυχο: ανθρώπινα δικαιώματα – γυναίκες – Ισλάμ. Όντας παραλλαγή της προηγούμενης θεωρητικής υπόθεσης, η θεωρία αυτή συνηθίζεται να χρησιμοποιείται μεταξύ Αστυνομικών οργάνων, ως δικαιολογία της απροθυμίας τους να παρέμβουν σε περιστατικά βίας ιδίως μέσα σε ασιατικές (μουσουλμανικές) κοινότητες, στάση που ενθαρρύνουν και οι θρησκευτικοί ηγέτες των τελευταίων. Είναι αλήθεια ότι το Ισλάμ επιβάλλει οι πιστοί του να γαλουχούνται με τις παραδοσιακές μουσουλμανικές αρχές και να σέβονται το σύστημα αξιών, που επιτάσσει το Κοράνι και δη οι γυναίκες-σύζυγοι <sup>120</sup> να είναι υπομονετικές και ανεκτικές απέναντι στον άνδρα τους και αρχηγό της οικογενείας τους, προκειμένου να διατηρηθεί με κάθε τρόπο και με κάθε θυσία η οικογένεια ενωμένη και η τιμή της (izzat) άσπιλη. Όσο πιστή, όμως, κι αν είναι μια μουσουλμάνα στη θρησκεία, που την αναγκάζει να υπακούει στον άνδρα της σα θεό της και όσο κι αν έχει διδαχθεί να υπομένει κάθε μορφή επιθετικότητας και πόνου από αυτόν με σιωπή και στωικότητα,

---

<sup>120</sup> Διότι σε τέτοιες κοινωνίες όχι μόνο δεν αναγνωρίζονται προγαμιαίες ή εξω-γαμικές σχέσεις ή όποιες ελεύθερες ενώσεις, αλλά απαγορεύονται, με αυστηρότατες συνέπειες για όποια ντροπιάσει την τιμή της οικογενείας και της κοινότητάς της, όπως ο «εξοστρακισμός από την κοινότητα κ.λ.π.

τούτο δε σημαίνει ότι της είναι ευκολότερο από τις «άλλες»<sup>121</sup> κακοποιημένες γυναίκες να αντέξει τη βία ούτε ότι δεν ανθίσταται, αναζητώντας διεξόδους. Απλά στην περίπτωσή της, οι δυσκολίες για την αναζήτηση προστασίας ή ακόμα και την εγκατάλειψη της συζυγικής στέγης ορθώνονται μεγαλύτερες, δεδομένου ότι όχι μόνο το οικογενειακό της περιβάλλον και οι δημόσιοι φορείς (κρατικοί και θρησκευτικοί), αλλά και οι μη κυβερνητικές, διεθνείς οργανώσεις προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων συχνά φοβούνται να παρέμβουν και να παράσχουν βοήθεια, ερχόμενοι σε σύγκρουση με τους πολιτιστικούς κανόνες των κοινοτήτων των γυναικών αυτών, που βασίζονται, για παράδειγμα, στο «νόμο της αυτο-ρύθμισης» των προβλημάτων εντός των ορίων της κοινότητάς τους.<sup>122</sup> Πρόκειται, όμως, κατ' ουσίαν για μια θεωρία, που καλλιεργεί έναν νέο αντίστροφο ρατσισμό απέναντι στις γυναίκες του Ισλάμ, αφού τις διακρίνει από τις υπόλοιπες γυναίκες, καλλιεργώντας λανθασμένα την εντύπωση ότι οι μουσουλμάνες, για παράδειγμα, επιθυμούν να υποφέρουν μέσα στο γάμο τους και δεν αναζητούν άλλες λύσεις για το πρόβλημά τους, σεβόμενες τις ισλαμικές αξίες. Η πραγματικότητα, όμως, διαψεύδει την ανωτέρω άποψη, δεδομένου ότι εθελοντικές οργανώσεις και κέντρα περίθαλψης κακοποιημένων γυναικών, καταγράφουν σημαντικό αριθμό μουσουλμάνων γυναικών, οι οποίες αναζήτησαν συμβουλές και φιλοξενία σε αντίστοιχα κέντρα και οργανισμούς προστασίας, γεγονός που αποδεικνύει, με τη σειρά του ότι και αυτές έχουν τις ίδιες ανάγκες και την ίδια

---

<sup>121</sup> Της Δύσης, για παράδειγμα, ή που πρεσβεύουν άλλες κουλτούρες

<sup>122</sup> Δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις κακοποιημένων γυναικών, που προσέφυγαν στα Δικαστήρια για προστασία, αλλά η υπόθεσή τους τελικά δεν έτυχε της δέουσας προσοχής είτε γιατί ο άνδρας δικηγόρος τους σκόπιμα δεν τις υπερασπίστηκε όπως έπρεπε είτε γιατί το δικαστήριο εφάρμοσε το εθιμικό δίκαιο, χωρίς να λάβει υπόψη του τις διεθνείς δεσμεύσεις του εν λόγω Κράτους, αναφορικά με τα δικαιώματα και των γυναικών. Όπως και δεν είναι λίγα τα παραδείγματα, γυναίκες-θύματα βιασμού μέσα στο γάμο να μην αναζητούν βοήθεια, λόγω άγνοιας της ύπαρξης νόμων και οργανώσεων, που τις προστατεύουν ή και όντας πλήρως εξαρτημένες από τους συζύγους τους, επειδή φοβούνται ότι θα μείνουν χωρίς στέγη και χρήματα καθώς και ότι θα απελαθούν, εφόσον είναι μετανάστριες. Άλλες πάλι καταγγέλλουν το γεγονός στους φορείς του συστήματος απονομής ποινικής δικαιοσύνης (Αστυνομία, δημόσια νοσοκομεία, φιλανθρωπικές οργανώσεις κ.λ.π.), πλην, όμως, τούτο αποσιωπάται, αποκρύπτεται, για τη διατήρηση της συνοχής της Κοινότητας ενάντια στην απειλή των φιλελεύθερων αλλόθρησκων...

θέληση να πατάξουν τη βία σε βάρος τους, όπως οι υπόλοιπες κακοποιημένες σύζυγοι-σύντροφοι-γυναίκες ανά τον κόσμο.<sup>123</sup>

ε) «Οι ίδιες οι γυναίκες διογκώνουν το πρόβλημα, ειδάλλως δε θα το υπέμεναν ούτε θα επέστρεφαν» (**'It cannot be that bad or women would not stay/return/have the man back'**): Συνδεόμενη με τις παραπάνω θεωρίες, συμπληρώνει την περιρρέουσα επιχειρηματολογία, που επικεντρώνεται και ενοχοποιεί το θύμα για τη βία που υφίσταται, προβαίνοντας στο βεβιασμένο συμπέρασμα ότι, εφόσον η κακοποιημένη γυναίκα δεν εγκαταλείπει το σύζυγο που την κακοποιεί ή ακόμη και το ότι επιστρέφει ξανά στο σπίτι μετά από μια πρόσκαιρη εγκατάλειψη της συζυγικής εστίας, τούτο σημαίνει ότι η κατάστασή της δεν είναι ανυπόφορη.<sup>124</sup> Στην πράξη, φυσικά, κάτι τέτοιο καταρρίπτεται άμεσα, δεδομένου ότι οι πραγματικοί λόγοι, που συντείνουν σε μια τέτοια ανεκτική συμπεριφορά από την κακοποιημένη γυναίκα, δικαιολογούνται-κυμαίνονται από αισθήματα αγάπης για τον άνδρα της και την πίστη στη διατήρηση του θεσμού της οικογένειας μαζί με την εγγενή ανεκτικότητα και υπομονετικότητα της γυναικείας φύσης<sup>125</sup> μέχρι αισθήματα τρόμου για το χειρότερο. Σε όλα τούτα, άλλωστε, έρχονται να προστεθούν και πρακτικά εμπόδια, όπως η πλήρης οικονομική εξάρτηση της γυναίκας από το σύζυγο-σύντροφό της, σε συνδυασμό με την ανεπάρκεια κρατικών επιχορηγήσεων για τη στέγαση των κακοποιημένων γυναικών, ο υπερ-πληθωρισμός των δημοσίων και ιδιωτικών κέντρων φιλοξενίας και περίθαλψής τους<sup>126</sup>, η ελλιπής νομοθεσία (σχετικά με την ποινικοποίηση της βίας στο γάμο, πολλώ δε μάλλον μέσα σε μία ελεύθερη

---

<sup>123</sup> Kennedy, 1992, p. 203-4, Home Department at al., 1993, para. 36, Jervis, 1986, p. 7, Farnham, 1992, όπως αναφέρονται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ. 52,53

<sup>124</sup> Victim Support, 1992, p. 7, όπως αναφέρεται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ.54

<sup>125</sup> Pahl, 1985a, p. 57-60. όπως αναφέρεται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ.61

<sup>126</sup> Ball, 1994, όπως αναφέρεται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ.59



ένωση) συνδυαστικά με τις περίπλοκες, χρονοβόρες, ανελαστικές και πολυδάπανες νομικές διαδικασίες καθώς και η συχνή απροθυμία των δικηγόρων και συνακόλουθη προκατάληψη δικαστών και λοιπών φορέων του συστήματος απονομής ποινικής δικαιοσύνης, αναφορικά με την τιμωρία των συζύγων, που κακοποιούν τις γυναίκες τους.<sup>127</sup>

Μάλιστα, σε ορισμένες εθνικές ή θρησκευτικές μειονότητες, όπως οι μουσουλμανικές, πέρα από τα παραπάνω, υψώνονται και άλλα κοινωνικά εμπόδια, που αποθαρρύνουν τη γυναίκα να δώσει ένα τέλος στην κακομεταχείρισή της από το σύζυγό της, όπως η πίεση από τον οικογενειακό κύκλο να μη διαλύσει την οικογένειά της και ο φόβος της ατίμωσης και του αποκλεισμού από την Κοινότητα, δεδομένου ότι ακόμα και σήμερα, σε κοινωνίες τέτοιου τύπου, το διαζύγιο αναγνωρίζεται μόνο τυπικά και κυρίως με πρωτοβουλία του άνδρα.

---

<sup>127</sup> Evason, 1982, p.40, όπως αναφέρεται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ.57

### 3<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

#### Ισλάμ & Δύση

#### 1. Ανθρώπινα δικαιώματα σε σχέση με τα δύο φύλα και ειδική αναφορά στη θέση της γυναίκας, με έμφαση στο Ισλάμ

Οι όροι «ανθρώπινα δικαιώματα», «γυναίκες» και «Ισλάμ» έχουν κάτι κοινό: Την ευρύτητα και τον πλουραλισμό των εννοιών που εμπεριέχουν καθώς και την ποικιλία των ερμηνειών, που υφίστανται, ανάλογα με την ιστορική περίοδο, τον πολιτισμό και τη γεωγραφική περιοχή, όπου χρησιμοποιούνται και αναλύονται.

α) Τα «ανθρώπινα δικαιώματα» για παράδειγμα, θα μπορούσαν να νοηθούν ως εκείνα τα δικαιώματα, που εγγυώνται το σεβασμό της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Ως κοινωνικές έννοιες, βασίζονται στην ανάγκη για ελευθερία, δικαιοσύνη και ισότητα, ενώ ως ιδέες, σχετίζονται με όλες τις κοινωνίες και τους πολιτισμούς, ανάλογα με το ποια δικαιώματα αναγνωρίζονται στα άτομα, άνδρες και γυναίκες. Ως διεθνής νομική έννοια, όμως, εμφανίστηκαν μόνο τον 20<sup>ο</sup> αιώνα, όταν κωδικοποιήθηκαν για πρώτη φορά στην Παγκόσμια Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του 1948, ώστε σήμερα να καταλήξουν να εμπεριέχονται στο σώμα ποικίλων εθνικών, περιφερειακών και διεθνών νομοθεσιών.

Πράγματι, τόσο σε διεθνές όσο και σε περιφερειακό επίπεδο, υφίστανται και διαρκώς εμπλουτίζονται Κείμενα και Διακηρύξεις αναφορικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα σε σχέση με τα δύο φύλα, με γενικές και ειδικές αναφορές και προβλέψεις σε αυτά. Ανάμεσά τους ξεχωρίζουν:

-Ο Παγκόσμιος Χάρτης των Ηνωμένων Εθνών (UN Charter) του 1946, που εγκαινίασε επίσημα την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και για τα δύο

φύλα, με την ταυτόχρονη εγκαθίδρυση Ειδικής Αντιπροσωπείας για τις Γυναίκες και τα δικαιώματά τους.

-*Η Παγκόσμια Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (Universal Declaration on Human Rights)* του 1948, που καθιέρωσε τον πρώτο διεθνή ορισμό της αρχής της ισότητας.

-*Το Σύμφωνο των Ηνωμένων Εθνών για τα Πολιτικά και Αστικά Δικαιώματα (The United Nations Covenant on Political and Civil Rights)* του 1966, που αποτέλεσε την πρώτη διεθνή κωδικοποίηση για τα ανθρώπινα δικαιώματα, κάνοντας λόγο για ίση μεταχείριση και απαγόρευση διακρίσεων ανάμεσα στα δύο φύλα.

-*Το Σύμφωνο για τα Οικονομικά και Πολιτισμικά Δικαιώματα (The Covenant on Economic and Cultural Rights)* του 1966, που επίσης διακήρυξε την ισότητα μεταξύ ανδρών και γυναικών.

-*Η Σύμβαση για τα Πολιτικά Δικαιώματα των Γυναικών (The Convention on the Political Rights of Women)* του 1952, που τοποθέτησε τις γυναίκες σε ισότιμη θέση με τους άνδρες σε πολιτικό επίπεδο, εγγυώμενη και για αυτές τα ίδια δικαιώματα ως προς το εκλέγειν και το εκλέγεσθαι.

-*Η Σύμβαση για την Εθνικότητα των παντρεμένων Γυναικών (The Convention on the Nationality of Married Women)* του 1957, η οποία υποχρέωσε τα Συμβαλλόμενα μέρη να διαβεβαιώσουν ότι ο γάμος ή το διαζύγιο ανάμεσα σε υπηκόους τους και γυναίκες αλλοδαπές ή η αλλαγή της εθνικότητας του συζύγου μέσα στο γάμο, σε καμία περίπτωση δεν επηρεάζουν από μόνα τους, ως γεγονότα, την εθνικότητα της παντρεμένης γυναίκας.

-*Η Σύμβαση για τη Συναίνεση της Γυναίκας στο Γάμο, το ελάχιστο επιτρεπόμενο όριο ηλικίας για τη σύναψη γάμου καθώς και την επίσημη καταχώρηση των γάμων (The Convention on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of*

*Marriages*) του 1962, η οποία προστάτευσε τη γυναίκα σύζυγο ειδικά στους τομείς αυτούς, σε συνδυασμό με άλλες συναφείς συμβάσεις (*ILO Conventions, Convention No 100, No 111, No 122*), οι οποίες καθιέρωσαν την απαγόρευση της άνισης μεταχείρισης των γυναικών στην εργασία, συγκριτικά με τους άνδρες, αναφορικά με την αμοιβή τους, τις προϋποθέσεις πρόσληψης, αλλά και απόλυσής τους.

-*Η Σύμβαση για την Κατάργηση όλων των Μορφών Διακρίσεων σε βάρος των Γυναικών (The Convention on the Abolition of All Kinds of Discrimination against Women)* του 1979, η οποία θεωρείται ως ένα από τα σημαντικότερα και πιο επιτυχημένα διεθνή επιτεύγματα στον τομέα των γυναικείων δικαιωμάτων, δεδομένου ότι επικυρώθηκε από πολλά μουσουλμανικά κράτη.

**β)** Ο όρος «**γυναίκα**», με τη σειρά του, χρησιμοποιείται γενικά για την αναφορά στο γυναικείο φύλο, ως αντίθετο του ανδρικού φύλου και με διαφοροποίηση από το παιδί. Δεν υπάρχει, όμως, ομοφωνία διεθνώς για την έννοια της γυναίκας και του παιδιού, ήτοι, π.χ., στην ισλαμική θεωρία, το παιδί γίνεται γυναίκα, όταν ξεκινήσει η έμμηνος ρήση, δηλαδή περίπου στα 10 με 12 χρόνια, ενώ, με βάση τα δυτικά πρότυπα, το θηλυκό, στην ηλικία αυτή, θεωρείται ακόμη παιδί, με τα όρια ενηλικίωσης για τη γυναίκα να ποικίλουν, ανάλογα με τις αντίστοιχες διεθνείς συμβάσεις ή το εθνικό δίκαιο.

**γ)** Όσον αφορά, τέλος, στον όρο «**Ισλάμ**», τούτος προέρχεται από το αραβικό ρήμα *aslama*, που σημαίνει αποδέχομαι την εξουσία, τον έλεγχο και την υπεροχή του ανωτέρου, με σαφή αναφορά στο Θεό και στο μήνυμα του προφήτη Μωάμεθ (Muhammad), ενώ συνδέεται και με την ισλαμική λέξη *Assalaam*, δηλαδή, ειρήνη. Θεωρείται, επίσης, ότι συμβολίζει τη θρησκεία (*din*) και ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής (*dunia*), απεικονίζοντας τους δεσμούς ανάμεσα στους ανθρώπους και το Θεό καθώς και τις σχέσεις των μουσουλμάνων μεταξύ τους και με τους πολιτικούς τους

ηγέτες. Στη Δύση, από την άλλη, έχει επικρατήσει, όταν μιλάμε για το Ισλάμ, να εννοούμε όλο το σώμα των μουσουλμάνων (κράτη και κοινότητες-λαούς), σε κοινωνικο-πολιτισμική και θρησκευτική βάση, δεδομένου ότι σε παγκόσμια κλίμακα ανιχνεύονται πάνω από 750 εκατομμύρια μουσουλμάνοι, με 17 κράτη να εμπεριέχουν τον Ισλαμικό Νόμο στο εθνικό τους δίκαιο. Κάνοντας, όμως, λόγο για το Ισλάμ, επιβάλλεται να γίνει σαφής διάκριση ανάμεσα σε **Θεολογία και Πράξη**.

i) Η μεν ισλαμική θεολογία περιλαμβάνει τους ισλαμικούς Κανόνες και Νόμους, όπως απορρέουν από τις βασικές ισλαμικές πηγές [Κοράνι (Koran), Σαρία (Sharia), Σία (Shia), Σούνι (Sunni) κ.λ.π.], αντικατοπτρίζοντας, σε γενικές γραμμές, ένα μόνο μέρος από τις γενικές αρχές της ισλαμικής θρησκείας και του δικαίου. Αναφορικά, μάλιστα, με τα ανθρώπινα δικαιώματα των γυναικών στο Ισλάμ, θεωρητικά (και με βάση τις παραπάνω πηγές) αυτά θα πρέπει να νοούνται και να αναγνωρίζονται με τον ίδιο τρόπο σε όλο το μουσουλμανικό κόσμο.

Σε σχέση δε με τα ανθρώπινα δικαιώματα ανάμεσα στα δύο φύλα, το Ισλάμ έχει τις δικές του αντιλήψεις και ορισμούς. Ειδικά, με βάση το Κοράνι, επιβάλλεται ο σεβασμός της τιμής και της αξιοπρέπειας κάθε ανθρωπίνου όντος, ανδρός και γυναικός, με ρητή αναφορά σε τρία θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα, αναγνωρισμένα και διεθνώς, την ισότητα, την ελευθερία και τη δικαιοσύνη. Επίσης, αναγνωρίζεται ο θεμελιώδης ρόλος της γυναίκας μέσα στην οικογένεια, κυρίως, όμως ως προς τις υποχρεώσεις της, (όπως π.χ. ο σεβασμός της τιμής και η διαφύλαξη της ενότητας της οικογένειας) κι όχι ως προς τα συναφή δικαιώματά της, συγκριτικά και με τα αντίστοιχα δικαιώματα του άνδρα-συζύγου. Άλλωστε, τα προαναφερόμενα δικαιώματα θεωρούνται, ανάλογα με το εκάστοτε Ισλάμ, άλλοτε απόλυτα και άλλοτε όχι, ενώ συνήθως συνοδεύονται και από αντίστοιχες υποχρεώσεις.

Συγκεκριμένα, η απόλυτη ισότητα νοείται μόνο σε σχέση με ειδικά δικαιώματα. Για παράδειγμα, «Απέναντι στο Θεό-Αλλάχ, άνδρες και γυναίκες θεωρούνται απόλυτα ίσοι». Επίσης, το δικαίωμα στη ζωή αναγνωρίζεται σε απόλυτο βαθμό και για τα δύο φύλα: «Το να αφαιρείς ή να σώζεις μια ζωή ισοδυναμεί με το να σκοτώνεις ή να σώζεις όλη την ανθρωπότητα αντίστοιχα», σύμφωνα και με τη φιλοσοφία του παραδοσιακού ισλαμικού δικαίου, αλλά και τη νομολογία των ισλαμικών δικαστηρίων -Qasas- (*life for life, eye for eye and tooth for tooth*) και για το λόγο αυτό η άμβλωση απαγορεύεται σε πολλές περιπτώσεις. Ομοίως, το Κοράνι εγγυάται την ισότητα ανδρών και γυναικών απέναντι στα τέκνα τους, τα οποία οφείλουν να τους υπακούουν και να τους σέβονται στον ίδιο βαθμό, ενώ ο Προφήτης Μωάμεθ (Mohammed) έκανε λόγο και για την υπεροχή της μητέρας έναντι του πατέρα: «Ο παράδεισος βρίσκεται στα πόδια των μητέρων». Παράλληλα, το δικαίωμα στη μόρφωση αποτελεί δικαίωμα και αντίστοιχη υποχρέωση και των δύο φύλων, τόσο για τον εαυτό τους όσο και για τα παιδιά τους, άρρενα και θήλεα. Επιπρόσθετα, το δικαίωμα στην ιδιοκτησία αναγνωρίζεται και είναι σεβαστό σε απόλυτο βαθμό τόσο για άνδρες όσο και για γυναίκες, περιορίζεται δε μόνο για δημόσιο συμφέρον ή όταν τα μέλη της ευρύτερης οικογενείας του ή της Κοινότητας έχουν υπέρτατη ανάγκη της οικονομικής συνδρομής του.

ii) Στην πράξη, όμως, και σε σχέση πάντα με τα δικαιώματα, παρουσιάζονται «πολλά Ισλάμ» (οικονομικό, κοινωνικό, πολιτικό κ.λ.π.), ανάλογα με τις ερμηνείες, που δίνονται στις διατάξεις των πηγών αυτών και ιδίως του Κορανιού, αναφορικά πάντα με τη θέση της γυναίκας, αλλά και γενικότερα ανάλογα με τις εκάστοτε

επιλογές πολιτικών και θρησκευτικών αρχόντων κατά τη διάρκεια της ιστορικο-πολιτικής εξέλιξης των ισλαμικών κρατών.<sup>128</sup>

Αναφορικά, μάλιστα, με τα δικαιώματα ανάμεσα στα δύο φύλα, η πραγματικότητα αλλάζει ως προς την απολυτότητα των δικαιωμάτων, που τυπικά - και μόνο- αναγνωρίζονται, συνήθως και για τα δύο φύλα. Ειδικότερα, σε πολλές περιπτώσεις, οι άνδρες απολαμβάνουν περισσότερα δικαιώματα από τις γυναίκες, ενώ, συνήθως γίνεται λόγος για αναλογία (equity) αντί για ισότητα (equality). Δεδομένης δε της ύπαρξης «πολλών ερμηνειών του Ισλάμ», δεν είναι λίγα τα εδάφια του Κορανίου, που μιλούν απερίφραστα για υπεροχή του ανδρός πάνω στη γυναίκα (ή και ερμηνεύονται σκοπίμως προς αυτή την κατεύθυνση).<sup>129</sup> Συγκεκριμένα, σε κληρονομικά ζητήματα, οι γυναίκες δεν κληρονομούν όπως οι άνδρες, ενώ σε οικογενειακά θέματα, η μεν γυναίκα δε μπορεί να χωρίσει από το σύζυγό της χωρίς τη συναίνεσή του, τη στιγμή, που εκείνος έχει το δικαίωμα να την αποπέμψει, όποτε το επιθυμεί, δεδομένου ότι «ο θεσμός της πολυγαμίας» αναγνωρίζεται ως δικαίωμα μόνο για τον άνδρα στο Ισλάμ.<sup>130</sup> Η ανισότητα αυτή ως προς την απόλαυση δικαιωμάτων σε βάρος της γυναίκας υφίσταται και σε άλλους τομείς, όπως η περιορισμένη αξιοπιστία της ως μάρτυρα ενώπιον Δικαστηρίου, -συγκριτικά με τον

---

<sup>128</sup> Βλ. παρακάτω αναλυτική περιγραφή τόσο των ισλαμικών κειμένων-πηγών του Ισλάμ όσο και την ιστορικο-πολιτική επισκόπηση αντιπροσωπευτικών μουσουλμανικών κρατών

<sup>129</sup> «Οι άνδρες έχουν εξουσία πάνω στις γυναίκες, διότι ο Αλλάχ τους έπλασε ανώτερους, ώστε να τις συντηρούν. Για το λόγο αυτό και οι καλές γυναίκες είναι αυτές, που υπακούουν στους συζύγους τους», λήμμα Κορανίου όπως αναφέρεται στην Demosthenous Areti A., *WOMEN AND ISLAM, Divorce and Mixed Marriages, Jurisprudential-Religiological Research, Athens 2005*, Akritas Publications, σελ. 103-105

<sup>130</sup> Η γυναίκα μπορεί να παντρευτεί μόνο όταν δεν είναι δεσμευμένη σε γάμο, ενώ ο άνδρας μπορεί να διατηρεί ταυτόχρονα τέσσερις νομικά αναγνωρισμένες γυναίκες ως συζύγους. Η ελευθερία αυτή δίνεται στους άνδρες μουσουλμάνους από τον ίδιο το Μωάμεθ στο Κοράνι. Εντούτοις, ο Nagel και πολλοί μουσουλμάνοι αναλυτές, προσπαθώντας να δικαιολογήσουν τον εν λόγω θεσμό, ερμηνεύουν το σχετικό στοιχείο του Κορανίου περισσότερο ως λύση ανάγκης (για περιορισμό της πορνείας σε παλαιότερες κοινωνίες ή στις περιπτώσεις που η σύζυγος δε μπορούσε να τεκνοποιήσει ή έπασχε από σοβαρή ασθένεια) κι όχι ως «αιώνια ισχύουσα διάταξη», χωρίς, όμως, τα επιχειρήματά τους να είναι ιδιαίτερα πειστικά. Σήμερα, αρκετά γυναικεία κινήματα μάχονται για τον περιορισμό της πολυγαμίας, με αποτέλεσμα σε κάποιες λίγες χώρες να έχει απαγορευθεί, ενώ σε άλλες να χρειάζεται δικαστική άδεια για άλλο γάμο, Demosthenous Areti A., *οπ. π.*, σελ. 103 επ.

άνδρα-,<sup>131</sup> οι ελάχιστες ευκαιρίες και προνόμια, που της αναγνωρίζονται σε επαγγελματικό επίπεδο καθώς και το γεγονός ότι δεν έχει δικαίωμα να ξαναπαντρευτεί, αν δεν περάσει συγκεκριμένο χρονικό διάστημα (Idaah) από το θάνατο του συζύγου της. Όσο για τη διακήρυξη του Αλλάχ για ελευθερία για όλα τα ανθρώπινα όντα, καταδικάζοντας τη σκλαβιά, το δικαίωμα αυτό δεν απολαμβάνεται από τη γυναίκα πάντα σε απόλυτο βαθμό, ιδίως σε περιπτώσεις που το δικαίωμα για ελευθερία της γνώμης υποχωρεί μπροστά στην ανοχή, που της επιβάλλει το συμβόλαιο του γάμου.<sup>132</sup> Το ίδιο ισχύει και για τη δικαιοσύνη: Το Ισλάμ μπορεί να εναντιώνεται σε κάθε μορφής αδικία, τυραννία, δικτατορία για όλα τα ανθρώπινα όντα, ανεξαρτήτως φύλου, διακηρύττοντας ισότητα και των δύο φύλων απέναντι στο Νόμο, αλλά τελικά πάλι γίνεται λόγος για υπεροχή των ανδρών.

Με άλλα λόγια, σε γενικές γραμμές, η πυκνότητα των ερμηνειών των ισλαμικών κανόνων και η ποικιλία των μουσουλμανικών πρακτικών, ιδίως πάνω στο ευαίσθητο και αμφιλεγόμενο θέμα των δικαιωμάτων των γυναικών, έχει ως αποτέλεσμα να μην υπάρχει κοινός προσανατολισμός, αναφορικά με το ζήτημα αυτό. Τούτη, μάλιστα, η πραγματικότητα ενισχύεται και από το γεγονός ότι αφενός τα μουσουλμανικά κράτη σπάνια επικυρώνουν διεθνείς συμβάσεις, που αναγνωρίζουν δικαιώματα στις γυναίκες, ενσωματώνοντάς τις στην εθνική τους νομοθεσία και αφετέρου υπάρχουν ελάχιστα και περιορισμένης έκτασης και εμβέλειας εθνικά κείμενα σχετικά (τα οποία συνήθως αναφέρονται στη Σαρία -Sharia-, κατά τρόπο συγκεκριμένο). Αντιπροσωπευτικό τέτοιο κείμενο αποτελεί η *Παγκόσμια Ισλαμική Διακήρυξη για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα (The Islamic Universal Declaration on*

---

<sup>131</sup> Όπως θα περιγραφεί αναλυτικά παρακάτω, η μαρτυρική κατάθεση ενός άνδρα ενώπιον των μουσουλμανικών δικαστηρίων ισοδυναμεί με τη μαρτυρία δύο ή τριών γυναικών αντίστοιχα!!, ως ένα ακόμη δείγμα της υποβαθμισμένης θέσης της γυναίκας μέσα στην ισλαμική κοινωνία.

<sup>132</sup> Οι σεξουαλικές σχέσεις πριν από το γάμο ή εκτός αυτού, η άμβλωση, ο γάμος με μη μουσουλμάνο ή η αλλαγή θρησκείας, μετά τον ασπασμό του ισλαμισμού, θεωρούνται αντι-ισλαμικές πράξεις και απαγορεύονται ρητά



*Human Rights*) του 1981, όπου, το άρθρο 19 αναφέρεται γενικά στο γάμο, ο οποίος πρέπει μεν να τελείται με τη συναίνεση και των δύο και να εγγυάται σεβασμό μεταξύ τους, πλην, όμως, η απόλαυση δικαιωμάτων και υποχρεώσεων είναι συνάρτηση του κάθε φύλου, ενώ δεν γίνεται καν λόγος για τα δικαιώματα των ανύπαντρων γυναικών. Άλλα κείμενα, όπως *Η Διακήρυξη για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα της Οργάνωσης του Ισλαμικού Συνεδρίου (The Declaration on Human Rights of the Organisation of the Islamic Conference)* το 1990 και *Ο Χάρτης για τους Ανθρώπους και τους Λαούς στον Αραβικό Κόσμο (The Charter on Human and Peoples' Rights in the Arab World)*, μιλούν γενικά για ισότητα του καθενός απέναντι στο Νόμο και στη Δικαιοσύνη κ.λ.π., χωρίς, όμως, να αναφέρονται σε συγκεκριμένο άρθρο ειδικά για τα δικαιώματα των γυναικών.

## **2. Επιχειρήματα οικουμενιστών και σχετικιστών, αναφορικά με τη συμβατότητα μεταξύ Ισλάμ και ανθρωπίνων δικαιωμάτων (συμπεριλαμβανομένων και των γυναικείων ελευθεριών)**

### **A) Οικουμενιστές**

Βασισμένοι τόσο στις περιορισμένες διατάξεις των ισλαμικών κειμένων αναφορικά με την αναγνώριση και προστασία ειδικά των γυναικείων ελευθεριών, αλλά και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων γενικότερα, όσο και στις ποικίλες ερμηνείες τους, οι οποίες συχνά <sup>133</sup> έρχονται σε σύγκρουση με διεθνώς καθιερωμένες αρχές και κυρωμένες συμβάσεις πάνω στον τομέα αυτό, οι υπερασπιστές της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων καταδικάζουν το Ισλάμ (υπό τη θρησκευτικο-πολιτική του έννοια) ως παράγοντα, που μπορεί να καταστεί όχι μόνο επιζήμιος, αλλά και ιδιαίτερα επικίνδυνος για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Μάλιστα, χαρακτηρίζουν, με απόλυτη βεβαιότητα, τις μουσουλμανικές κοινωνίες ως ανελεύθερες, ακριβώς λόγω της ίδιας της φύσης της ισλαμικής θρησκείας ως αυταρχικής, αντιδημοκρατικής κ.λ.π.

Για να ενισχύσουν δε την επιχειρηματολογία τους αυτή προτάσσουν ως παράδειγμα την αναβίωση στις μέρες μας και ιδίως στα περισσότερα ισλαμικά κράτη «φονταμενταλιστικών ιδεών» και την επιστροφή στην παράδοση. Κατ' αυτούς, τέτοιες «επικίνδυνες για τη δημοκρατία και το φιλελευθερισμό» ιδέες και αρχές, πρεσβεύονται από κοινωνικά κινήματα ευρείας απήχησης, όπως «The Muslim Sisters» (Οι Μουσουλμάνες Αδελφές), κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση των Muslim Brothers (Οι Μουσουλμάνοι Αδελφοί), τα οποία κινήματα, διακηρύττοντας σθεναρά αντιλήψεις, του τύπου «η γυναίκα να μην εργάζεται, να μη μορφώνεται, να μην εξέρχεται του σπιτιού ασυνόδευτη και να φοράει μπούργκα», θεωρούν τις γυναίκες

---

<sup>133</sup> Κι όχι τυχαία, αφού, όπως θα αναφερθεί παρακάτω, αποτελούν πολιτικές επιλογές

μειονότητες και επιτίθενται με μανία σε οργανώσεις, που πρεσβεύουν την ισότητα των δύο φύλων και την προστασία των γυναικείων δικαιωμάτων στο Ισλάμ.

Υπό τις συνθήκες αυτές, οι υπέρμαχοι της οικουμενικής προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων καταδικάζουν την τυφλή αυτή στροφή στην ισλαμική παράδοση ως επικίνδυνη και προβλέπουν το μέλλον των μουσουλμάνων γυναικών δυσοίωνα, καταδικάζοντας περίτρανα τους μουσουλμάνους ιθύνοντες για την αποτυχία τους να αποδώσουν δικαιοσύνη και αποκαλώντας τους οπισθοδρομικούς και ανίκανους. Επικαλούμενοι τις αναρίθμητες ανισότητες, που υφίστανται οι γυναίκες του Ισλάμ, σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής, αποδίδουν τις ευθύνες στην αδυναμία, αλλά και απροθυμία των αντιπροσώπων του Ισλάμ (κοσμικών και μη) να προσαρμοστούν στα νέα δεδομένα της εποχής τους καθώς και στη σύγχυση, που δημιουργεί η κρατούσα αντιφατικότητα στις ερμηνείες των αναχρονιστικών πια και στερεοτυπικά προκατειλημμένων ισλαμικών κειμένων. Μάλιστα, τους κατηγορούν περισσότερο για έλλειμμα δημοκρατίας, παρά για εμμονή στο θρησκευτικό παρωπιδισμό. Ενάντια δε σε αυτόν τον «πολιτισμικο-θρησκευτικό συγκεντρωτισμό», προτείνουν ως μόνη λύση την υιοθέτηση και εφαρμογή των διεθνώς κατοχυρωμένων αρχών, κανόνων και αξιών για τα δικαιώματα της γυναίκας καθώς και την εγκαθίδρυση παγκοσμίως κατοχυρωμένων και επιτυχημένων θεσμών και οργάνων για την αποτελεσματική προστασία της γυναίκας του Ισλάμ, σε ισότιμη βάση πλέον με τον άνδρα.

Ειδικά για το θέμα της σεξουαλικής καταπίεσης της γυναίκας στο Ισλάμ και τις πρακτικές γύρω από αυτή (π.χ. κοινωνικά νομιμοποιημένος βιασμός της γυναίκας μέσα στο γάμο, γενετικός ακρωτηριασμός της, απαγόρευση της άμβλωσης κ.λ.π.), τα επιχειρήματά τους, αναφορικά με την προστασία των δικαιωμάτων της γυναίκας-συζύγου, ποικίλουν τόσο σε αριθμό όσο και σε ένταση. Οι διεθνιστές τονίζουν ότι το

ζήτημα της σεξουαλικότητας δεν είναι δυνατό να αγνοηθεί από όσους ενδιαφέρονται πραγματικά για τη χειραφέτηση της γυναίκας, εφόσον οι γυναίκες δε θα μπορέσουν να αποτελέσουν ενεργούς και δημιουργικούς παράγοντες της κοινωνίας, εάν δεν απελευθερωθούν από τη σεξουαλική καταπίεση. Διότι, η τελευταία έχει ως συνέπεια τον αποκλεισμό των γυναικών από τη συμμετοχή στις πολιτικές και γενικότερες κοινωνικές δραστηριότητες.<sup>134</sup> Καταλήγουν, λοιπόν, στη διαπίστωση ότι, όσο οι γυναίκες αντιμετωπίζονται ως κτήματα του συζύγου τους, η δυνατότητά τους να επιφέρουν εκείνες τις δομικές μεταρρυθμίσεις, που θα ελαττώσουν το βάρος της σεξιστικής καταπίεσης, είναι φοβερά περιορισμένη.

## **B) Σχετικιστές**

Από την άλλη πλευρά, οι σχετικιστές για τα ανθρώπινα δικαιώματα και υποστηρικτές του «παραδοσιακού» αντιδρούν σε αυτές τις επικρίσεις, κατηγορώντας τις ως άδικες, σκόπιμες και προσχηματικές και δικαιολογούν την επιστροφή τους στην παράδοση, ως το μόνο «οχυρό», που τους απέμεινε ενάντια σε αυτή την «δυτικού τύπου» πολιτισμική αφομοίωση. Υπό αυτή, λοιπόν, τη σκοπιά, ανθίστανται στη *«μαζική κατανάλωση του προϊόντος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, το οποίο κατασκευάστηκε για να εξυπηρετεί τα συμφέροντα των λίγων»* και μάχονται ακριβώς για τη διάσωση, αλλά και διαιώνιση των παραδοσιακών πρακτικών του Ισλάμ, φοβούμενοι την πολιτισμική τους ανελευθερία, οπότε και τον αφανισμό και εξαφάνιση της εθνικής τους ταυτότητας από την επέλαση των «πολιτισμένων δυτικών». Διότι για αυτούς, *«χειραφετώντας τη γυναίκα και εξισώνοντας την με τον άνδρα»*, σημαίνει αυτόματα ασέβεια στον Αλλάχ και το Κοράνι και ανατροπή των

---

<sup>134</sup> «Αν θέλεις να οργανώσεις μια πολιτική συγκέντρωση για νέες γυναίκες και αυτές δε μπορούν να βγουν έξω από το σπίτι τους μετά τις 7 το βράδυ, συγκέντρωση δε γίνεται...», Αντζελα Ντέιβις, *Γυναίκες, Κουλτούρα και Πολιτική, «Οι γυναίκες στην Αίγυπτο: μια προσωπική άποψη»*, μετάφραση: Γωγώ Αρβανίτη, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1991, σελ. 115-146

κοινωνικών ισορροπιών, με χείριστη εξέλιξη τον κλυδωνισμό και ισοπέδωση του οικοδομήματος του Ισλάμ.<sup>135</sup>

Αναφορικά με το ως άνω αναφερόμενο ζήτημα της σεξουαλικής καταπίεσης της γυναίκας στο Ισλάμ, οι σχετικιστές αποκαλούν τους διεθνιστές «Σταυροφόρους της Δύσης», κατηγορώντας τους ότι, πρεσβεύοντας τις πολιτιστικές και ηθικές προκαταλήψεις μιας ιουδαιο-χριστιανικής δυτικής Κοινωνιολογίας<sup>136</sup> και προσπαθώντας να κερδίσουν το δικό τους κοινό, κατέληξαν στο φτηνό εντυπωσιασμό και τον αφανή ρατσισμό, που γεννούν τέτοιες εκστρατείες. Και ότι, μέσα στη σιγουριά τους πως μάχονται για ένα δίκαιο σκοπό, αδιαφόρησαν για την «αξιοπρέπεια» των ίδιων των γυναικών, που φιλοδοξούσαν να σώσουν, ξεχνώντας ότι οι γυναίκες αυτές, αν και ανήκουν σε διαφορετική φυλή και διαφορετικό πολιτισμό, είναι κι αυτές ανθρώπινα πλάσματα, ακριβώς όπως και οι άνδρες. Άλλωστε, για τους ντόπιους ισλαμιστές, «αλληλεγγύη» μπορεί να υπάρξει μόνο παράλληλα με την αυτογνωσία και τον αμοιβαίο σεβασμό.

Κατά τους σχετικιστές, λοιπόν, οι διεθνιστές πρέπει, πρωτίστως, να ερευνήσουν το ευρύτερο φάσμα της καταπίεσης των μουσουλμάνων γυναικών και να αντιληφθούν τη σημασία του ευρύτερου κοινωνικο-οικονομικού πλαισίου της ανδρικής κυριαρχίας στο Ισλάμ. Κατηγορώντας τους, επίσης, ότι δε γνωρίζουν τίποτα για τον ισλαμικό πολιτισμό, τις καταβολές και το επίπεδο ανάπτυξης των ισλαμικών χωρών, οι υπέρμαχοι της ισλαμικής παράδοσης αρνούνται περίτρανα την τακτική των

---

<sup>135</sup> Wolfgang Benedek, Esther M. Kisaakye and Gerd Oberleitner, *The Human Rights of Women: International Instruments and African Experiences*, Κεφάλαιο 9 (Khadija Elmadmad, *Women's Rights under Islam*), Zed Books (London-New York) in association with World University Service, Austria, σελ. 243-260

<sup>136</sup> Εννοώντας την επιθετικότητα, την άγνοια ή και την περιφρόνηση, τον πατερναλισμό και τη μονομέρεια

οικουμενιστών, ως πατερναλιστική, διότι συνδέεται με τους εγκάθετους μηχανισμούς της αποικιοκρατίας και την αίσθηση υπεροχής των λευκών.<sup>137</sup>

Οι ένθερμοι, όμως, υποστηρικτές της ισλαμικής θεολογίας κατηγορούν και στο σημείο αυτό τους «φιλελεύθερους υποστηρικτές των γυναικείων δικαιωμάτων» για την αύξηση των περιστατικών βιασμού στο Ισλάμ, ταυτόχρονα με τη διάδοση καπιταλιστικών πολιτιστικών υποπροϊόντων, όπως η πορνογραφία. Για αυτούς, η πρόταξη της αντίληψης περί σεξουαλικής εξίσωσης των γυναικών με τους άνδρες υποβάθμισε την αξία της παρθένας γυναίκας, εγκλωβίζοντας τις νέες γυναίκες στη σύγκρουση ανάμεσα στις νέες αξίες και την κατεστημένη παράδοση καθώς και στο κατασκευασμένο δίλημμα «παρθένα ή πόρνη». Άλλωστε, το ίδιο συνέβη και με την ευρεία διάδοση των αντισυλληπτικών, η οποία, όμως, δυστυχώς είχε αμφίσημη λειτουργία: Ενώ διακήρυττε τη σεξουαλική απελευθέρωση της γυναίκας, τελικά, στην πράξη συνέτεινε σε μια ευρύτερη, πλην, όμως, καλά συγκαλυμμένη σεξουαλική καταπίεση των γυναικών, διότι, «αφού έπαιρναν το χάπι, ο φόβος μιας ανεπιθύμητης εγκυμοσύνης δεν αποτελούσε πια σοβαρή δικαιολογία, προκειμένου να αρνηθούν και να αντισταθούν στις σεξουαλικές επιθυμίες και ορμές των συζύγων-συντρόφων τους...»

Αλλά πέρα από τους σχετικιστές, και οι ίδιες οι γυναίκες του Ισλάμ αντιμετωπίζουν με επιφυλακτικότητα, αν όχι με άρνηση και επιθετικότητα, την πολιτική των υπερμάχων της οικουμενικής προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Συγκεκριμένα, υποστηρίζουν ότι η αποκλειστική απασχόληση των τελευταίων με τη σεξουαλική ανισότητα σε βάρος των γυναικών δε θα λύσει τα

---

<sup>137</sup> «Αποφασίζουν για λογαριασμό μας ποια είναι τα προβλήματά μας και πώς θα τα αντιμετωπίσουμε, χωρίς να διαθέτουν ούτε καν τα εφόδια για να γνωρίσουν τα προβλήματά μας... Οι γυναίκες γνώρισαν μια νέα μορφή οικονομικής και σεξουαλικής καταπίεσης, ως άμεση συνέπεια των νέων δεσμών της Αιγύπτου με τις Ηνωμένες Πολιτείες...», Αντζελα Ντέιβις, όπ. π., σελ. 115-146

γενικότερα και βαθύτερα προβλήματα, που πηγάζουν από την οικονομική εξάρτηση της γυναίκας από τον άνδρα ούτε τον αποκλεισμό της από τις πολιτικές εξελίξεις.<sup>138</sup>

### Γ) Μετριοπαθείς

Οι μετριοπαθείς, τέλος, αποσυνδέουν το φαινόμενο του υποβιβασμού της προσωπικότητας και της αξιοπρέπειας της μουσουλμάνας γυναίκας από πολιτισμικούς και θρησκευτικούς παράγοντες, αναζητώντας τα αίτια του σε κοινωνικό επίπεδο και κάνοντας λόγο για δομικές ανισότητες σε βάρος της γυναίκας, αποδίδοντάς τις, δηλαδή, στη στενή ερμηνεία του ισλαμικού δικαίου, στην επικράτηση κάποιων («φερτών») μη ισλαμικών κανόνων και γενικότερα στον τρόπο, που εξελίχθηκε η μουσουλμανική κοινωνία. Υποστηρίζουν, μάλιστα, ότι το Ισλάμ, ως θρησκεία, μπορεί να προσαρμοστεί στην κοινωνική εξέλιξη των μουσουλμανικών κοινωνιών, αρκεί να αναθεωρηθούν οι πολιτικές και οι μέθοδοι προς τούτο, κατόπιν εσωτερικής αναμόχλευσης και αυτοκριτικής, μέσα σε μια λογική, ρεαλιστική, σύγχρονη και αντικειμενική βάση και προοπτική, απαλλαγμένο από ψυχολογικές, ιστορικές και «δυτικές» πιέσεις.<sup>139</sup>

Μέσα στα πλαίσια αυτά, οι μετριοπαθείς, προσπαθούν να εστιάσουν στην ουσία του προβλήματος, μακριά από εμμονές και φανατισμούς. Κατ' αυτούς, η μάχη για την ισότητα των γυναικών στο Ισλάμ, πρέπει να δοθεί σε πολλά μέτωπα και να στοχεύσει σε συγκεκριμένους τομείς της κοινωνικής ζωής, όπως στην οικονομική εξάρτηση της γυναίκας από τον άνδρα (είτε αρχικά λέγεται πατέρας είτε αργότερα σύντροφός ή σύζυγος) σε συνδυασμό με τη γενικότερη οικονομική ανέχεια, στις μειωμένες ευκαιρίες σε επαγγελματικό επίπεδο, την ανεπαρκή κρατική υγειονομική

---

<sup>138</sup> «Εμείς, οι γυναίκες του Τρίτου Κόσμου, αρνούμαστε να μας χρησιμοποιούν ως σεξουαλικά αντικείμενα ή σεξουαλικά πειραματόζωα. Θέλουμε την απελευθέρωση, θέλουμε τη χειραφέτηση και την ισότητα, αλλά από οικονομική κι όχι από σεξουαλική άποψη», Άντζελα Ντέιβις, όπ. π., σελ. 115-146

<sup>139</sup> Wolfgang Benedek, Esther M. Kisaakye and Gerd Oberleitner, όπ. π., σελ. 243-260

περίθαλψη, την υποβιβασμένη δωρεάν εκπαίδευση, το παρωχημένο οικογενειακό δίκαιο, αλλά και τη διαστρεβλωμένη εικόνα της γυναίκας, όπως προβάλλεται από τα Μ.Μ.Ε. Για το λόγο ακριβώς αυτό, πιστεύουν ότι οι μουσουλμάνες γυναίκες δε θα έπρεπε να φοβούνται να μιλήσουν γύρω από τη σεξουαλική βία, που υφίστανται. Διότι, σύμφωνα με την ιστορική εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας, *η έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας εμφανίστηκε, όταν η γυναίκα αποτέλεσε σεξουαλική ιδιοκτησία του άνδρα και η σεξουαλική καταπίεση της γυναίκας συνέπεσε αντίστοιχα με την ταξική καταπίεση*. Για να απελευθερωθεί, επομένως, η γυναίκα γενικότερα, <sup>140</sup> θα πρέπει, κατ' αυτούς, να αναδιοργανωθεί εκείνο το κοινωνικό σύστημα, που ευνοεί γενικότερα την ταξική καταπίεση...<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Μιας και πιστεύουν ότι το συγκεκριμένο πρόβλημα της άνισης μεταχείρισης των γυναικών και της παραβίασης των δικαιωμάτων τους είναι παγκόσμιο, αφού δεν εντοπίζεται μόνο στις ισλαμικές κοινωνίες, αλλά εμφιλοχωρεί ακόμη και στις «εκσυγχρονισμένες, δημοκρατικές δυτικές», απλά εκεί είτε συγκαλύπτεται είτε είναι διαφορετικής μορφής και έντασης

<sup>141</sup> Αντζελα Ντέιβις, όπ. π., σελ. 115-146



### 3. Συμπεράσματα κεφαλαίου

Ορμώμενοι από το τελευταίο συμπέρασμα της μετριοπαθέστερης τάσης, το οποίο, αν και σκληρό, έχει ιδιαίτερα βαρύνουσα σημασία, διαπιστώνουμε ότι, παρά την αντίθεση μεταξύ τους, εξίσου λογικά και πειστικά υπήρξαν από τη σκοπιά τους τα αντικρουόμενα επιχειρήματα τόσο των οικουμενιστών όσο και των σχετικιστών, αναφορικά με τη συμβατότητα ή μη του Ισλάμ με τα γυναικεία και γενικά τα ανθρώπινα δικαιώματα και την προστασία τους. Προτού, όμως, καταλήξει κανείς σε μια ασφαλή κρίση επί της αλήθειας και της αξιοπιστίας ή μη των παραπάνω ισχυρισμών και επί του εάν τελικά τίθεται στην πράξη τέτοιο ζήτημα συμβατότητας ή εάν η απάντηση στην αρχική υπόθεση πρέπει να αναζητηθεί σε άλλη βάση, προηγείται η ανάγκη να προσπαθήσουμε να «κατανοήσουμε» τη μουσουλμανική κοινωνία αντί να βιαστούμε να την κατακρίνουμε, μέσα από τη μελέτη της οικονομικο-κοινωνικο-πολιτικής εξέλιξής της, κατά την πιο κρίσιμη ιστορικά περίοδο σε σχέση με τα ανθρώπινα δικαιώματα, που δεν είναι άλλη από τον 20<sup>ο</sup> αιώνα, όπου εγκαθιδρύθηκε και εξαπλώθηκε η έννοια και η προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων παγκοσμίως.

#### **4. Σύντομη ιστορικο-πολιτική επισκόπηση του Ισλάμ σε σχέση με τα ανθρώπινα δικαιώματα και αναφορικά με το έγκλημα της «ενδο-οικογενειακής βίας» στους τρεις «χρόνους» του εγκληματικού φαινομένου, σε μουσουλμανικές κοινωνίες, όπως η Αίγυπτος και το Πακιστάν**

Δεν μπορεί να γίνει κατανοητός ο θεοκρατικός χαρακτήρας των μουσουλμανικών κοινωνιών και η ύπαρξη πολλών Ισλάμ, με την έννοια των ποικίλων ερμηνειών των παραδοσιακών ισλαμικών κειμένων, σε σχέση με τα ανθρώπινα δικαιώματα, εάν δεν αναλυθεί ιστορικά και σε όλες τις συνιστώσες της κοινωνικής ζωής η εξέλιξη της Μέσης Ανατολής και κάποιων τουλάχιστον εκ των αντιπροσωπευτικότερων, κατά το δυνατόν, ισλαμικών κρατών της, όπως η Αίγυπτος και το Πακιστάν.

**A)** Οι λόγοι της επιλογής της Αιγύπτου <sup>142</sup> για τις δεκαετίες 1920 και 1930 αρχικά, ως χρήσιμου παραδείγματος για τη συγκεκριμένη ανάλυση, συνίστανται κυρίως στο γεγονός ότι, από το 19<sup>ο</sup> κιόλας αιώνα, με κορύφωση κατά τη διάρκεια του 20<sup>ου</sup>, το αιγυπτιακό κράτος είχε αρχίσει να μετασχηματίζεται σε σύγχρονο μηχανισμό διοίκησης και ελέγχου, με πρωτοβουλία τόσο των κυβερνητών του όσο και με τη συνδρομή των βρετανών αποικιοκρατών. Κυρίως μέσω της ανάπτυξης της βιομηχανίας εξαγωγής βαμβακιού, η χώρα άρχισε να ενσωματώνεται σε ένα παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα, γεγονός στο οποίο συνετέλεσε και η εμφάνιση ενός μείζονος κινήματος διανοουμένων, οι οποίοι διατείνονταν υπέρ ενός εκσυγχρονιστικού μεταρρυθμιστικού Ισλάμ εντός του αραβικού κόσμου. Φυσικά, οι εξελίξεις αυτές δε θα μπορούσαν παρά να δημιουργήσουν τις κατάλληλες συνθήκες για ένα περιορισμένο, πλην, όμως, σπουδαίο πείραμα για μια συνταγματική

---

<sup>142</sup> Αν και κατά γενική ομολογία πρόκειται για μουσουλμανικό κράτος με πολλές ιδιομορφίες

δημοκρατία, ασχέτως εάν κατά τη δεκαετία του 1940 η δυναμική αυτή άρχισε να μειώνεται, λόγω και της επικράτησης του ισλαμικού φονταμενταλισμού έναντι του ισλαμικού φιλελευθερισμού.

Ειδικότερα, κατά την περίοδο αυτή, ο ταχύς οικονομικός μετασχηματισμός, (που επεδίωξε ο Muhammad Ali, με την αναδιανομή της γης, την προώθηση της βιομηχανίας και το μονοπώλιο του εμπορίου), η διαμόρφωση του κράτους (μέσω της υποχρεωτικής στράτευσης, της φορολογίας και της εκπαίδευσης), οι κοινωνικές αλλαγές (που επέφερε η πολιτική κυριάρχηση της τάξης των γαιοκτημόνων) και η απειλή της ευρωπαϊκής ιμπεριαλιστικής κυριαρχίας δημιούργησαν το πλαίσιο για πνευματικές και πολιτικές μεταβολές στην Αίγυπτο. Συγκεκριμένα, σε ένα πρώτο επίπεδο, καλλιεργήθηκε η εθνικιστική ιδεολογία (υπό την ευρεία έννοιά της), με πρώτιστο μέλημα την ανεξαρτησία από την αυξανόμενα απειλητική βρετανική δύναμη και περιέχοντας αποχρώσεις πανισλαμισμού και πανοθωμανισμού. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, διαμορφώθηκε ένα κλίμα μεταρρύθμισης του ισλαμικού κόσμου έναντι στην έλευση της νεωτερικότητας: Για χάρη ενός μακρινού και λαμπρού μέλλοντος, προσκολλήθηκαν στη Σαρία (Sharia), ως το μοναδικό σημείο αναγνώρισης της μουσουλμανικής τους ταυτότητας και αποσύνδεσης από τη Δύση. Τα δυο αυτά ρεύματα της θρησκευτικής και πολιτικής σκέψης, που διέπνεαν τον αραβικό κόσμο, κατά την περίοδο αυτή, **ο εθνικισμός και ο ισλαμικός ρεφορμισμός**, μπορεί να μην ασχολήθηκαν ευθέως με τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως αυτά ορίζονται στην Οικουμενική Διακήρυξη του 20<sup>ου</sup> αιώνα, αλλά στην πράξη πραγματεύθηκαν πολλές από τις αρχές-θεμέλια της φιλοσοφίας τους, μεταξύ των οποίων και τη θέση της γυναίκας μέσα στην κοινωνία.

Πρωτεργάτης του ισλαμικού ρεφορμισμού στην Αίγυπτο και στη Μέση Ανατολή γενικότερα υπήρξε ο πολιτικός ακτιβιστής, Jamal al-Din ή «Al-Afghani», ο

οποίος πίστευε ότι η αντίσταση και ο εκσυγχρονισμός θα μπορούσε να επιτευχθεί μόνο μέσω της πολιτικής δράσης σε συνδυασμό με την ενίσχυση της θρησκείας και της κοινωνίας ταυτόχρονα: Επιστροφή στην ορθή λογική της παράδοσης, που πρέσβευε το Κοράνι, με την επαναβεβαίωση της ανεξάρτητης λογικής (ijtihād), ως προς την ερμηνεία των θρησκευτικών εντολών και με ιδιαίτερη έμφαση στην έννοια της ελεύθερης βούλησης σε αντιδιαστολή με το πεπρωμένο. Όσο καινοτόμες, όμως, και προοδευτικές κι αν ήταν οι ιδέες του -οι οποίες δυνητικά θα μπορούσαν να εξασφαλίσουν ένα σεβασμό προς τα ατομικά δικαιώματα-, ο αποσπασματικός συνδυασμός τους με ορισμένες παραδοσιακές θρησκευτικές αντιλήψεις δεν ήταν δυνατό να πετύχει μια ισορροπία ανάμεσα στο Λόγο και το Ισλάμ, για τη θεμελίωση του φιλελευθερισμού στις μουσουλμανικές κοινωνίες. Διάδοχος του Al Afghani ήταν ο Muhammad Abduh, ο οποίος αποπειράθηκε να συμβιβάσει το Ισλάμ με τη νεωτερικότητα, τη λογική με τη θρησκεία, την ηγεμονία του Θεού με την αυταξία του ατόμου και την ανθρώπινη ελευθερία με την κοινωνική ισχύ και αλληλεγγύη. Όντας αποφασισμένος να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στο κοινωνικο-θρησκευτικό Ισλάμ και τις σύγχρονες ιδέες της ευρωπαϊκής κουλτούρας, αντιλαμβανόμενος αυτή τη διττότητα τόσο στην αιγυπτιακή νομοθεσία και εκπαίδευση όσο και στις κρατούσες κοινωνικές αξίες και αντιλήψεις, προέτασσε τη Λογική (ελεύθερη βούληση) και την Αποκάλυψη (φυσικό δίκαιο) ως τους δύο εναλλακτικούς δρόμους προς την Αλήθεια. Το προβληματικό, όμως, σημείο στη θεώρησή του, -που αποτελούσε και μία από τις βασικότερες αδυναμίες του ρεύματός του- ήταν ο υποκρυπτόμενος ελιτισμός του, που τασσόταν υπέρ μιας δεσποτικής, αλλά δίκαιης αρχής-συμπεριλαμβανομένης και της βρετανικής εξουσίας- ως προετοιμασίας για την αντιπροσωπευτική κυβέρνηση. Παράλληλα, η εμμονή του στην παραδοσιακή λογική και ορολογία επέφερε σύγχυση

ως προς την υλοποίηση του οράματος μιας συνταγματικής κυβέρνησης, που θα πρόσβευε τα ατομικά δικαιώματα και ελευθερίες.

Ο ισλαμικός εθνικισμός, με τη σειρά του, τη χρονική αυτή περίοδο εκπροσωπήθηκε από δύο ρεύματα: Το πρώτο αποτελούνταν από τους Mustafa Kamil, Muhammad Farid και το Εθνικιστικό Κόμμα, το οποίο ιδρύθηκε το 1907 και το δεύτερο εκπροσωπήθηκε από τους Sa'd Zaghul, Qasim Amin, Lutfi al-Sayyid, το Κόμμα της Umma και την εφημερίδα του, al-Jarida, η οποία είχε ως πνευματικό απόγονο, κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου, το Wafd. Για όλους αυτούς, το αιγυπτιακό έθνος και η λαϊκή κυριαρχία αποτελούσαν αντικείμενα υπέρτατης αφοσίωσης, θέτοντας σε δεύτερη μοίρα το Ισλάμ, ως Νόμο του Θεού. Μάλιστα, η ιδεολογική σύσταση του Wafd, που έβλεπε τον εαυτό ως νόμιμο εκπρόσωπο του αιγυπτιακού λαού ενάντια στη βρετανική απειλή και ως το κόμμα του Συντάγματος, ευνόησε την κινητοποίηση των αιγυπτίων γυναικών υπέρ του εθνικιστικού αυτού σκοπού, με έμφαση, όμως, στην ισότητα των δικαιωμάτων, την κυριαρχία του νόμου και τη δημοκρατική εκπροσώπηση. Σύμφωνα δε με αυτές τις εκσυγχρονιστικές γραμμές μεταρρυθμίστηκε σταδιακά και το Οικογενειακό Δίκαιο, ως ο τελευταίος εναπομείνας τομέας αποκλειστικής εφαρμογής του ισλαμικού δικαίου.

Τη σφραγίδα τους, όμως, στον αγώνα για την ενδυνάμωση της ισλαμικής εθνικιστικής συνείδησης έθεσαν πνευματικές προσωπικότητες, όπως οι Ahmad Lutfi al-Sayyid, Qasim Amin και Ali Abd al-Raziq. Ο πρώτος συνεργάστηκε για την ίδρυση του κόμματος της Umma, ήταν ο εκδότης της al-Jarida και αργότερα συνδέθηκε ανεπίσημα με το Φιλελεύθερο Συνταγματικό Κόμμα. Αμφισβητώντας την αυστηρή ερμηνεία του Κορανίου, ως πεπαλαιωμένου και πεπερασμένου ιστορικού εγγράφου και υποστηρίζοντας αντίθετα την εισαγωγή λογικών μεθόδων στη μελέτη των θρησκευτικών κειμένων, προσομοίαζε στην κοσμοθεωρία του με αυτή του

φιλελευθερισμού του 19<sup>ου</sup> αιώνα, εφόσον πρέσβευε μια σχεδόν ντετερμινιστική πίστη στην έννοια του λόγου, στους φυσικούς νόμους της προόδου και στο σεβασμό για τα ατομικά δικαιώματα,<sup>143</sup> παράλληλα με μια αφοσίωση στο έθνος, ως την έκφραση και την αποκορύφωση των ανωτέρω αξιών, ενώ το Ισλάμ, το τοποθετούσε σε δευτερεύουσα, αλλά σημαντική θέση, χωρίς, όμως, να το θέτει ενάντια στην ελεύθερη σκέψη. Οι δύο άλλοι μπορεί να καλλιεργούσαν ένα παράλληλο ρεύμα φιλελεύθερης σκέψης, εντούτοις εστίαζαν στο Ισλάμ κατά αποκλειστικότερο τρόπο. Ο μιν Amin εισήγαγε μια πρωτοφανή λογική περί δικαιωμάτων των γυναικών, θέτοντας τις βάσεις για καλλιέργεια της φεμινιστικής ισλαμικής σκέψης, εφόσον απέδιδε την απουσία της γυναικείας χειραφέτησης όχι στο ίδιο το Ισλάμ, αλλά στη διαφθορά του, για το λόγο αυτό και διατύπωνε σθεναρά ότι μόνο εάν η ελευθερία εφαρμοστεί στην πράξη στις οικογενειακές σχέσεις, η κοινωνία θα μπορέσει να βασιστεί πραγματικά σε αυτή.<sup>144</sup> Ο δε Ali Abd al-Raziq, πιο νεωτεριστής, διακήρυττε ότι το Ισλάμ δεν επέβαλε ένα συγκεκριμένο πολιτικό σύστημα ούτε ο Μωάμεθ υπήρξε ποτέ βασιλιάς, διότι ο Θεός έχει αφήσει το πεδίο της πολιτικής διακυβέρνησης και του υλικού συμφέροντος στην άσκηση της ανθρώπινης λογικής, σύμφωνα με τις απαιτήσεις και τις ανάγκες κάθε εποχής, επιβάλλοντας το διαχωρισμό θρησκείας και πολιτικής!

Σε μια πρώτη προσπάθεια σύνοψης των παραπάνω, καταλήγει κανείς στη διαπίστωση ότι ενώ εκ πρώτης όψεως τα δύο ισλαμικά ρεύματα του ισλαμικού ρεφορμισμού και εθνικισμού έδειχναν να αντιπροσωπεύουν δύο αμοιβαία αποκλειόμενες κοσμοθεωρίες, στην πραγματικότητα αλληλοεπηρεάζονταν και αλληλοσυμπληρώνονταν, δημιουργώντας το κατάλληλο κλίμα, προκειμένου να

---

<sup>143</sup> Νοούμενα ως αστικά και πολιτικά, στο πλαίσιο μιας ελάχιστης κυβέρνησης, Κατερίνα Δαλακούρα, όπ. π., σελ. 113-158

<sup>144</sup> «Η ελευθερία της γυναίκας εξαρτάται από την παιδεία της και τη δυνατότητά της να κερδίζει τα προς το ζην... Αυτή η έλλειψη της ελευθερίας των γυναικών είναι η αιτία της κοινωνικής δυσφορίας, η οποία, φυσικά, δεν υπαγορεύεται από το Κοράνι», Κατερίνα Δαλακούρα, όπ. π., σελ. 137

επικρατήσει ο φιλελευθερισμός στην πολιτική κουλτούρα της Αιγύπτου κατά την περίοδο αυτή (δεκαετίες 1920 και 1930): ένα συγκεντρωτικό κράτος, ως γνήσιο προϊόν της λαϊκής εθνικιστικής εξέγερσης κατά των Βρετανών το 1919 και με οργανικούς δεσμούς με την κοινωνία καθώς και μια ανερχόμενη οικονομία, με σταθερά ανοδικό το επίπεδο ζωής του πληθυσμού συνολικά. Στην αυτονόητη ερώτηση *πού οφείλεται τότε η πολιτική αποτυχία του ισλαμικού εκσυγχρονισμού*, πολλοί απαντούν, αποδίδοντας την ευθύνη όχι στη διανοητική ανεπάρκεια ή και αντιφατικότητα του εν λόγω ρεύματος, **αλλά στη γενικότερη αποτυχία του φιλελευθερισμού ή καλύτερα του εκδημοκρατισμού στην ευρύτερη περιοχή, με αίτια αντλούμενα από κοινωνικές και πολιτικές ανισορροπίες κι όχι από τη δήθεν εγγενώς ανελεύθερη φύση του Ισλάμ**. Τούτη έρχεται να συμπληρώσει και η **υποβάθμιση της εκσυγχρονιστικής πρότασης για σχετικά φιλελεύθερο Σύνταγμα και πολιτικό σύστημα γενικότερα** τόσο από το βασιλιά, που δε σεβόταν τις θεμελιώδεις αρχές της συνταγματικής μοναρχίας όσο και από τα πολιτικά κόμματα, τους δήθεν εκφραστές της συλλογικής λαϊκής βούλησης και του εθνικού συμφέροντος, που τα θυσίαζαν αβασάνιστα, συμμαχώντας με τους φορείς «του ιμπεριαλισμού και της αποικιοκρατίας», για τη μερίδα του λέοντος στο πολιτικό γίγνεσθαι. Στον αγώνα δε αυτό συμφερόντων για την εξουσία προστέθηκαν και οι Βρετανοί, που επεδίωκαν, με τη σειρά τους, να διαιωνίσουν την κυριαρχία τους στην περιοχή. Τέλος, **η έλλειψη ακόμη και ψήγματος φιλελεύθερης πολιτικής συνείδησης, κουλτούρας και επαρκούς συνταγματικού ελέγχου** από ένα εκλογικό σώμα, όπως ο μουσουλμανικός λαός εν γένει, με συνακόλουθη ανεπάρκεια εκπαίδευσης και ενημέρωσης για τα εκλογικά πράγματα και τις ιεραρχικές σχέσεις εξουσίας σε συνδυασμό με **τον κοινωνικό ελιτισμό** (ή έστω «αριστοκρατική» καταγωγή) των μεταρρυθμιστών του Ισλάμ συνέβαλαν αποφασιστικά στην ανατροπή

του πολιτικού κλίματος σε βάρος του ισλαμικού φιλελευθερισμού και υπέρ του αναδυόμενου ισλαμικού ριζοσπαστισμού.

Πράγματι, οι φιλελεύθεροι μουσουλμάνοι διανοούμενοι και τα υφιστάμενα κόμματα δεν κατόρθωσαν να αποτρέψουν την άνοδο του συντηρητικού ισλαμικού αισθήματος στη χώρα, ακριβώς επειδή απέτυχαν στο ρόλο τους τόσο ως κοινωνικοί μεταρρυθμιστές όσο και ως εθνικιστές. Μάλιστα, σε μια απόπειρα να ενισχύσουν τη δημοτικότητα τους, υποδαύλισαν αυτή τη συντηρητική αντίληψη του Ισλάμ, γεγονός που στράφηκε εναντίον τους σε συνδυασμό με την ταύτισή τους (από τον ισλαμικό λαό) με μια κυρίαρχη τάξη, που παρέμενε βαθιά ελιτίστικη, παρά τις όσες δημοκρατικές της διακηρύξεις. Βέβαια, η αλήθεια είναι ότι **ο ισλαμικός φιλελευθερισμός τέθηκε υπό αμφισβήτηση λόγω της γενικότερης ανυποληψίας του φιλελευθερισμού, που αποδόθηκε ιστορικο-πολιτικά σε κοινωνικο-πολιτικούς παράγοντες, οι οποίοι ίσχυσαν πρωτίστως στις δυτικές κοινωνίες και εν συνεχεία και κατ' επέκταση συγκεκριμένα στις μουσουλμανικές.** Άλλωστε, παρά την τελική διάβρωση του όποιου κοινοβουλευτικού συστήματος, η αιγυπτιακή κοινωνία είχε αληθινά διαποτιστεί με τις αξίες των ατομικών δικαιωμάτων και της δημοκρατικής εκπροσώπησης ως ένα βαθμό, γεγονός που αποδεικνύεται από τη συνεχή εκ μέρους του αιγυπτιακού λαού διεκδίκηση Συντάγματος, εθνικής ανεξαρτησίας και εν γένει δικαιωμάτων. Όλα τούτα δε μπορούν να αγνοηθούν ούτε να διαγραφούν από την πολιτική ιστορία του Ισλάμ, ασχέτως εάν σε όλη τη σύγχρονη περίοδο των ισλαμικών κρατών (από το 1920 έως και σήμερα, όπως θα δούμε παρακάτω) *«το Ισλάμ μετατράπηκε σε χρήσιμο εργαλείο και πiónι του πολιτικού και ιδεολογικού παιχνιδιού, που χρησιμοποιούνταν τόσο από το καθεστώς όσο και από την*



*αντιπολίτευση, για την εξυπηρέτηση των συγκρουόμενων στόχων τους, προς την άνοδο στην εξουσία».*<sup>145</sup>

Όντως, ο ισλαμικός φονταμενταλισμός της Μουσουλμανικής Αδελφότητας, μέσω του Muhammad Rashid Rida, θεμελίωσε τη θεωρία για το ισλαμικό κράτος στη μοντέρνα έννοιά του, με τη λαϊκή κυριαρχία ως σημαντική πηγή δικαίου, εκμεταλλεζόμενος κι αυτός τις αρχές του ισλαμικού εκσυγχρονισμού ως το σκαλοπάτι προς τον ισλαμικό ριζοσπαστισμό: Η αναγκαιότητα της *ijtihād*, ο συσχετισμός του δικαίου με το δημόσιο συμφέρον (*maslaha*), η προώθηση των δικαιωμάτων των γυναικών, η αντίθεση προς τη θανατική ποινή για την αποστασία κ.λ.π. ήταν ιδέες σχετικά δημοκρατικές και φιλελεύθερες, οι οποίες, όμως, δεν αναπτύχθηκαν πέρα από ένα γενικό επίπεδο, παρά μόνο ως απλές διαβεβαιώσεις ότι το Ισλάμ έχει κοινά στοιχεία με τη λογική και τη δημοκρατία, παράλληλα, βέβαια, με τη χρήση της «παραδοσιακής» ισλαμικής πολιτικής ορολογίας. Στη σκέψη του Rida, η θρησκευτική και η πολιτική σφαίρα παρέμεναν διακριτές, προσδίδοντας, μάλιστα, στην αντίληψή του περί του ισλαμικού κράτους μια σαφώς αυταρχική χροιά. Με άλλα λόγια, η «Πολιτεία» που προπαγάνδιζε δεν ήταν πρόσφορη για το σεβασμό στα ανθρώπινα δικαιώματα, διότι την απασχολούσε η μορφή κι όχι η ουσία των δικαιωμάτων αυτών, με αποτέλεσμα «η θεωρία του να απέχει πολύ από την πράξη». Συγκεκριμένα, από τη μια πλευρά υποστήριζε την αναγκαιότητα της ελεύθερης ερμηνείας (*ijtihād*), προτάσσοντας το δημόσιο συμφέρον, το σεβασμό στις πολιτικές ελευθερίες και τη λαϊκή κυριαρχία, στη βάση ενός κοινωνικού συμβολαίου μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων και ενός δημοκρατικού συστήματος και από την άλλη αφαιρούσε από τις ιδέες αυτές το δημοκρατικό τους περιεχόμενο με την κυριαρχία της Σαρία και την υποταγή της πολιτικής στις θρησκευτικές προσταγές! Οι

---

<sup>145</sup> Κατερίνα Δαλακούρα, *όπ. π.*, σελ. 154-158

απολυταρχικές τάσεις του ρεύματος αυτού γίνονται δε πιο εμφανείς με την απόρριψη του πολυκομματισμού και την αντίθεσή του προς την ισότητα των γυναικών.

Στην Μουσουλμανική Αδελφότητα, λοιπόν, ως το πρότυπο του ισλαμικού φονταμενταλιστικού κινήματος στη Μέση Ανατολή, αναγνωρίζουμε το περίγραμμα ενός σύγχρονου κινήματος, βασισμένου στην προπαγάνδα και την ατομική στρατολόγηση. Την απασχολούσε η αλλαγή, αλλά απέρριπτε τις υποκείμενες της νεωτερικότητας αξίες (συμπεριλαμβανομένων και των ατομικών ελευθεριών), μιας και το αίτημά της για ατομική μεταρρύθμιση ερχόταν σε αντίθεση με την υποταγή του ατόμου σε μια συλλογικότητα σπουδαιότερη από τα μέλη της, το Ισλάμ. Έτσι, χρησιμοποιούσε τα εργαλεία της σύγχρονης τεχνολογίας, αλλά απέρριπτε τις αξίες όπου αυτά βασίζονταν, εναποθέτοντας τις ελπίδες της στην επιστροφή σε ένα εξιδανικευμένο παρελθόν. Μάλιστα, παράλληλα με πολλά μέρη του μουσουλμανικού κόσμου και ειδικά με τη Μέση Ανατολή, από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 και εξής, η Αίγυπτος βίωσε μια αναγέννηση του Ισλάμ, η οποία έλαβε ποικιλία μορφών, από την καλλιέργεια της θρησκευτικής προσήλωσης σε πολλές ομάδες του πληθυσμού μέχρι την επιδίωξη της πρόταξης του πολιτικού ρόλου του Ισλάμ.

Ειδικότερα, αμέσως μετά τις αποτυχίες του συνταγματικού συστήματος του ισλαμικού εκσυγχρονισμού, το καθεστώς αφοσιώθηκε στην οικοδόμηση ενός **παρεμβατικού κράτους, με την επίσημη υιοθέτηση του σοσιαλισμού, νοούμενου ως μια σειρά πολιτικών «κρατικού καπιταλισμού» στην οικονομική σφαίρα** <sup>146</sup>. Ο ηγέτης Nasser κατήγγησε το 1953 όλα τα υπάρχοντα πολιτικά κόμματα και ανέστειλε τόσο τις εκλογές όσο και τη λειτουργία του Κοινοβουλίου επ' αόριστον, καθιστώντας την Αίγυπτο κατεξοχήν μονοκομματικό κράτος. Μάλιστα,

---

<sup>146</sup> Η επιλογή αυτή δεν έχει τυχαία, αλλά προκλήθηκε από διεθνείς πιέσεις και για λόγους εξωτερικής πολιτικής, όπως η διαμάχη με τη Βρετανία, ο οικονομικός ιμπεριαλισμός των ΗΠΑ και η ανάγκη για πολιτική στήριξη και οικονομική βοήθεια από την ΕΣΣΔ.

χειραγωγούσε και τις όποιες υπάρχουσες μαζικές οργανώσεις και κινήματα, <sup>147</sup> προκειμένου να κινητοποιήσει το λαό υπέρ της πολιτικής του, ενισχύοντας το καθεστώς του. Η ανάδυση, λοιπόν, ενός αυταρχικού κράτους, με λαϊκιστικό χαρακτήρα και έμφαση στην πρόνοια και την ανάπτυξη παρά στις πολιτικές ελευθερίες ήταν η πολιτική, οικονομική και κοινωνική συνέπεια των εξελίξεων της περιόδου αυτής. <sup>148</sup> Επίσης, το νασερικό καθεστώς ήταν κοσμικό. Με την κατάργηση όλων των θρησκευτικών δικαστηρίων το 1956 και των ιδιωτικών θρησκευτικών κληροδοτημάτων και την επέκταση του ελέγχου του στα ιδιωτικά τεμένη, κατ' ουσίαν επέκτεινε τον κρατικό έλεγχο επί της θρησκευτικής ιδεολογίας και των θεσμών της, καθιστώντας στην πράξη το Ισλάμ ως δημιούργημα του καθεστώτος, επιδιώκοντας τη λαϊκή εκκοσμίκευσή του. Έτσι το (θρησκευτικό) Ισλάμ έγινε ένα από τα πολλά, αλλά όχι πια το πρωτεύον συστατικό της αιγυπτιακής ταυτότητας, εφόσον περιοριζόταν σε ρόλο πολιτιστικό και χρησιμοποιούνταν από το καθεστώς για να δικαιολογεί τις «σοσιαλιστικές» πολιτικές του, επονομαζόμενο ως «η θρησκεία της ελευθερίας, της ισότητας και της προόδου»! Φυσικά, πέρα από τις διακηρύξεις του, στην πράξη το νασερικό καθεστώς ήταν περισσότερο απρόθυμο παρά ανίκανο να ενισχύσει τα ατομικά δικαιώματα και ιδίως αυτά των γυναικών, ενώ και στη σφαίρα του οικογενειακού δικαίου δεν έγινε καμία αναθεώρηση στους κώδικες του 1920. Επομένως, και κατά τις δεκαετίες του 1950 και 1960, το Ισλάμ έλαβε για άλλη μια φορά τη μορφή που απαιτούσαν οι πολιτικές σκοπιμότητες και η κοινωνική

---

<sup>147</sup> Τέτοια κινήματα της εποχής ήταν ο Συναγερμός για την Απελευθέρωση (1953), η Εθνική Ένωση (1957) και αργότερα η Αραβική Σοσιαλιστική Ένωση (1962)

<sup>148</sup> Οι επιλογές αυτές του καθεστώτος καθορίστηκαν αφενός από την άμεση ανάγκη για τόνωση της οικονομικής ανάπτυξης, δεδομένου του εντεινόμενου αδιεξόδου στην αιγυπτιακή οικονομία από το Μεσοπόλεμο και μετά και αφετέρου από την απόπειρά του να αποκτήσει λαϊκή βάση, μέσω του προσεταιρισμού διαφόρων κοινωνικών ομάδων. Έτσι, μέσα από τη ρύθμιση των τιμών, τις επιχορηγήσεις και τους μισθούς, προσπάθησε να συνδέσει την αστική μεσαία τάξη, την εργατική τάξη και τους αγρότες βαθμιαία με το καθεστώς, ενώ παράλληλα αποθάρρυνε την όποια γνήσια πολιτική συμμετοχή.

αναγκαιότητα, με αποτέλεσμα να συμβάλει αρνητικά ιδίως σε ζητήματα πολιτικών και ατομικών δικαιωμάτων.

Μετά τα θάνατο του Νάσερ, η παναραβική ενότητα και ο σοσιαλισμός αντικαταστάθηκαν από τη θρησκεία, την αναζήτηση της αυθεντικότητας, αλλά και τη φιλελευθεροποίηση και τα ανθρώπινα δικαιώματα, με πρόταγμα την επιστροφή στους ίδιους πόρους της Αιγύπτου, παραδοσιακούς και θρησκευτικούς. Πάλι κοινωνικο-οικονομικοί λόγοι συνέτειναν σε αυτή τη μεταστροφή,<sup>149</sup> με αποτέλεσμα το Ισλάμ να χρησιμοποιηθεί εκ νέου ως ένα «καταπραϋντικό» για μια κοινωνία σε κρίση και ως ένα αντιστάθμισμα στην αντιπολίτευση. Δεν ήταν τυχαία, άλλωστε, η ενθάρρυνση από μέρους του καθεστώτος του σχηματισμού ισλαμιστικών ομάδων από ποικίλους κοινωνικούς χώρους. Ιδίως, όμως, στον τομέα της πολιτικής φιλελευθεροποίησης και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων υπήρξε πραγματική -αν και αργή- πρόοδος. Σε απάντηση των διεθνών πιέσεων, η αιγυπτιακή ελίτ άρχισε πάλι να φιλελευθεροποιείται πολιτικά, ενώ ο φιλελευθερισμός αυτός παρείχε στο νέο ηγέτη, Sadat, νομιμοποιητική ιδεολογία, προκειμένου να διαφοροποιηθεί από τον προκάτοχό του. Εν των μεταξύ, όλες αυτές οι εξελίξεις κινητοποίησαν και τη λαϊκή βάση για μεταρρυθμίσεις στον τομέα των δημοκρατικών ελευθεριών και των δικαιωμάτων γενικότερα, ασχέτως εάν **στην πραγματικότητα και πάλι τόσο τα ανθρώπινα δικαιώματα όσο και το Ισλάμ χρησιμοποιούνταν ταυτόχρονα ως όργανο νομιμοποίησης του καθεστώτος, αλλά και ως όργανο ανατροπής του από τους αντιπάλους του**. Το πλαίσιο για την απελευθέρωση της οικονομίας και της πολιτείας<sup>150</sup> συνεχίστηκε και από την κυβέρνηση Mubarak, παρά τις όποιες διακοπές

---

<sup>149</sup> Το τέλμα στην οικονομική πολιτική στα μέσα της δεκαετίας του 1960 και η ήττα στον Αραβο-ισραηλινό πόλεμο του 1967, επηρέασαν και πάλι τις πολιτικές επιλογές του καθεστώτος

<sup>150</sup> Το Πρόγραμμα της 30<sup>ης</sup> Μαρτίου 1968, το Σύνταγμα του 1971 και το Κείμενο του Οκτωβρίου 1974 έθεσαν κάποια από τα θεσμικά και νομικά προαπαιτούμενα για ένα δημοκρατικό και υπεύθυνο καθεστώς

από λαϊκές ταραχές, με την προστασία των πολιτικών δικαιωμάτων να ενισχύεται σημαντικά μετά το 1971: Μολονότι ο σεβασμός στο κράτος δικαίου παρέμεινε εύθραυστος, η δικαιοσύνη έκανε αξιοσημείωτα βήματα προς την εξασφάλιση κάποιας αυτονομίας από την εκτελεστική εξουσία, υπέρ της προστασίας των δικαιωμάτων των πολιτών. Επίσης, η Αίγυπτος κατέστη συμβαλλόμενο μέρος στο Διεθνές Σύμφωνο για τα Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα του 1982 και στη Σύμβαση του ΟΗΕ κατά των Βασανιστηρίων του 1986, με τα αστικά δικαιώματα να διαφυλάσσονται με το Σύνταγμα του 1971<sup>151</sup> και την εγκαθίδρυση ενός περιορισμένου πολυκομματικού συστήματος. Οι επιδόσεις ως προς την ελευθερία έκφρασης και τύπου καθώς και τα εργασιακά δικαιώματα ήταν μεικτές,<sup>152</sup> ως προς δε τα δικαιώματα των γυναικών, τούτα εν μέρει ενισχύθηκαν με μια σειρά νόμων, οι οποίοι εισήγαγαν πολλαπλές μεταρρυθμίσεις στο οικογενειακό δίκαιο.

Κατά την περίοδο, λοιπόν, αυτή, η Αίγυπτος βίωσε έναν ενισχυμένο, αν και περιορισμένης εμβέλειας, εκδημοκρατισμό και σεβασμό για τα ανθρώπινα δικαιώματα, παράλληλα, όμως, με μια ισλαμοποίηση, μια επιστροφή στην παράδοση της δημόσιας ζωής. Η προσπάθεια αυτή να συνδυαστεί το Ισλάμ με τις αρχές της δημοκρατίας και των δικαιωμάτων αντικατοπτρίζεται στον πολιτικό λόγο του Sadat, που αποτελούσε ένα μείγμα από φιλελεύθερες και αυταρχικές, νεωτερικές και παραδοσιακές ιδέες. Οι ιδέες του, όμως, αυτές ήταν συχνά αντιφατικές: Διατεινόταν ότι εγκαθίδρυσε το κράτος δικαίου, υπαινισσόμενος την ίδια στιγμή ότι εκείνος ήταν η προσωποποίηση της χώρας, που παραχωρούσε ελευθερίες και δικαιώματα στο λαό. Ομοίως και αναφορικά με τις γυναίκες, ενώ εισήγαγε μεταρρυθμίσεις στο

---

<sup>151</sup> Προστασία, όμως, η οποία συχνά υποβαθμίζεται λόγω της επίκλησης της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης, προκειμένου να παταχθούν οι εχθροί του καθεστώτος.

<sup>152</sup> Η ελευθερία έκφρασης επιτρεπόταν μέσα στα όρια ενός «υπεύθυνου» τύπου και ο εργατικός ακτιβισμός δεν εμποδίστηκε από την απαγόρευση του δικαιώματος της απεργίας

οικογενειακό δίκαιο, από την άλλη υποστήριζε ότι η θέση της γυναίκας είναι στο σπίτι και η αληθινή ελευθερία πηγάζει από τη γηγενή αιγυπτιακή κουλτούρα. Επομένως, τόσο ο Sadat και ο Mubarak όσο και ισλαμικές οργανώσεις και κινήματα, όπως η Μουσουλμανική Αδελφότητα, τη δεκαετία του 1970, τελικά κρίθηκαν στην πράξη περισσότερο επιζήμια παρά επωφελή για τα ανθρώπινα δικαιώματα, εφόσον η αντίληψή τους για αυτά ήταν επιφανειακή και βασιζόταν στην εκμετάλλευση των αρχών τους για να εξυπηρετήσουν τις εκάστοτε πολιτικές, αγνοώντας βασικά ζητήματα για το γνήσιο ισλαμικό φιλελευθερισμό.

Από το 1991 και τη συμφωνία με το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο, σημειώθηκε μια ευδιάκριτη στροφή στην οικονομική πολιτική της Αιγύπτου προς την περαιτέρω απελευθέρωση και τη διαρθρωτική προσαρμογή. Το αποτέλεσμα μπορεί να ήταν θετικό σε όρους οικονομικών δεικτών, αλλά δεν κατάφερε να γεφυρώσει το ολοένα διευρυνόμενο χάσμα μεταξύ πλουσίων και φτωχών, γεγονός που οφειλόταν και σε εξωτερικούς παράγοντες, όπως π.χ. ο Πόλεμος στο Κόλπο. Γενικότερα, **η εικόνα που παρουσιάστηκε για την Αίγυπτο αποδίδει την αδυναμία της οικονομικής, αλλά και πολιτικής απελευθέρωσης στη χώρα αυτή σε κοινωνικο-οικονομικούς λόγους κι όχι σε μια εγγενή ασυμβατότητα του Ισλάμ με τα ανθρώπινα δικαιώματα.** Πράγματι, λόγω οικονομικο-πολιτικής αστάθειας, της διαρκούς απειλής και ανάμειξης των εν δυνάμει αποικιοκρατών και εξαιτίας της γενικότερης εσωτερικής πολιτικής διαφθοράς, το εκάστοτε Κράτος, με το μανδύα του εκσυγχρονισμού, αλλά και την υποστήριξη ή καλύτερα την καθοδήγηση του στρατού, που είχε τόση ισχύ και λαϊκή επιρροή, ώστε αυτό κατ' ουσίαν «ανέβαζε και κατέβαζε κυβερνήσεις», διατήρησε την πολιτική και ιδεολογική κυριαρχία, ελέγχοντας το ρυθμό και την εμβάθυνση της δήθεν απελευθέρωσης. Σε τούτο, βέβαια, συνέβαλε και η έλλειψη της παράδοσης του πολιτικού και θεσμικού δημοκρατικού

κοσμοπολιτισμού στην Αίγυπτο, αλλά και στη Μέση Ανατολή γενικότερα. Φυσικά, να διευκρινισθεί στο σημείο αυτό ότι σαφώς η Αίγυπτος φιλελευθεροποιήθηκε σε κάποιο βαθμό και η Κοινωνία των Πολιτών δεν εκμηδενίστηκε ολοκληρωτικά, ο καπιταλισμός, όμως, σε αυτή παρέμενε κρατικός και ο ρόλος, αλλά και η μορφή του Ισλάμ, ως αυθεντικής θρησκευτικής παράδοσης μεταλλάσσεται σε πολλά πολιτικά ισλάμ, ανάλογα με τα συμφέροντα του εκάστοτε καθεστώτος (εθνικιστικού, φονταμενταλιστικού, τραντισιοναλιστικού, κληρικαλιστικού κ.ο.κ), το οποίο έλεγχε όχι μόνο το θρησκευτικό κατεστημένο, αλλά και το δίκαιο και εν γένει τα σύμβολα της δημόσιας ζωής και τα μέσα έκφρασής τους.<sup>153</sup>

Με άλλα λόγια, η ανάλυση της ιστορικο-πολιτικο-οικονομικής εξέλιξης της Αιγύπτου βοηθά, ώστε, αν όχι να αναστρέψουμε, τουλάχιστον να βελτιώσουμε την αρνητικότερη εικόνα μας για τις μουσουλμανικές κοινωνίες ως εγγενώς «βάρβαρες, απολίτιστες και αντι-δημοκρατικές» αναφορικά με την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και να αποδώσουμε το έλλειμμα δημοκρατίας τους σε σχέση με τη Δύση, -όπως εμείς οι δυτικοί το αντιλαμβανόμαστε-, σε λανθασμένες πολιτικές επιλογές, σε παράγοντες οικονομικής αστάθειας και αδυναμίας συσχετισμού των εκάστοτε πολιτικών συμφερόντων και στην μη αυθεντική ερμηνεία του Ισλάμ παρά στη φύση της θρησκευτικής παράδοσης και του πολιτισμού του.

**B)** Στην ανωτέρω διαπίστωση και κατά συνέπεια στην επιβεβαίωση της αρχικής μας υπόθεσης συντείνει και η μελέτη του παραδείγματος του Πακιστάν, αναφορικά με το σεβασμό και την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων γενικά και των δικαιωμάτων της γυναίκας ειδικότερα σε σχέση με το έγκλημα της ενδο-οικογενειακής βίας στους τρεις χρόνους του εγκληματικού φαινομένου, δηλαδή την

---

<sup>153</sup> Κατερίνα Δαλακούρα, όπ. π., σελ. 158-198

κατασκευή των κανόνων, το πέρασμα στην πράξη (παραβίαση των κανόνων) και την κοινωνική αντίδραση (αντεγκληματική πολιτική):

### **i) Κατασκευή κανόνων για την προστασία της γυναίκας από την ενδο-οικογενειακή βία**

#### **- Διεθνείς κανόνες:**

Με την επικύρωση της Σύμβασης των Ηνωμένων Εθνών για την Εξαφάνιση όλων των Μορφών Διακρίσεων ενάντια στις Γυναίκες [U.N. Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW)] από το Πακιστάν το 1996, το κράτος αυτό ανέλαβε την υποχρέωση να προστατεύει τις γυναίκες από τη σεξουαλική και κάθε μορφής βία από το άλλο φύλο, με δράστες είτε κρατικούς φορείς είτε ιδιώτες,<sup>154</sup> διασφαλίζοντας ότι γυναίκες-θύματα τέτοιας βίας θα έχουν πρόσβαση σε αποτελεσματικά μέτρα-θεραπείες για την αντιμετώπιση της παραβίασης αυτής των δικαιωμάτων τους (συμπεριλαμβάνοντας και τις γυναίκες-συζύγους, θύματα βίας μέσα στο σπίτι).<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Αυτής της μορφής η βία θεωρήθηκε από την αντίστοιχη Επιτροπή ως μια μορφή διάκρισης, η οποία παρεμποδίζει ουσιαδώς την ικανότητα των γυναικών να απολαύσουν δικαιώματα και ελευθερίες στη βάση της ισότητάς τους με τους άνδρες, Committee on the Elimination of Discrimination against Women, 'Violence Against Women', General Recommendation No 19 (Eleventh session, 1992), (New York: United Nations), CEDAW/C 1992/L.1/Add. 15, para. 1., όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, Human Rights Watch, New York-Washington-London-Brussels, σελ. 20

<sup>155</sup> Τέτοιες θεραπείες αποτελούν: α) Η λήψη αποτελεσματικών νομικών μέτρων, όπως ποινικές καταδίκες και αστικές αποζημιώσεις στις περιπτώσεις αυτές, μέσω της έρευνας και της ποινικής δίωξης περιστατικών βίας, βάσει επαρκών και αξιόπιστων ιατρικών αποδείξεων και χάρη στην αμεροληψία και την κατάρτιση της Αστυνομίας, των Εισαγγελέων και των Δικαστών, β) Η υιοθέτηση προληπτικών μέτρων, όπως ενημέρωση της κοινής γνώμης και εκπαιδευτικά προγράμματα για την αλλαγή των στερεοτύπων, αναφορικά με το ρόλο και τη θέση γυναίκας-άνδρα και γ) Η εφαρμογή προστατευτικών μέτρων, όπως συμβουλευτική βοήθεια για την υποστήριξη και αποκατάσταση των κακοποιημένων γυναικών ή όσων κινδυνεύουν να καταστούν θύματα βίας από δημόσιους και ιδιωτικούς φορείς



### -Εθνικοί κανόνες:

Εάν η εθνική νομοθεσία του Πακιστάν για το βιασμό γενικά θεωρείται ανεπαρκής και απόλυτα δομημένη σε θρησκευτικές (ισλαμικές) βάσεις, τότε αναφορικά με τη βία στο γάμο <sup>156</sup> είναι ακόμη πιο αναποτελεσματική ως προς την προστασία των θυμάτων και την τιμωρία των δραστών. Ελλείπει ειδικής νομοθεσίας για το ζήτημα, οι περισσότερες περιπτώσεις ‘συζυγικής βίας’ κρίνονται από την «Qisas and Diyat Ordinance» του 1990, ήτοι μια σειρά ισλαμικών ειδικών ποινικών νόμων, σχετικά με την ανθρωποκτονία και την απόπειρά της καθώς και τις σωματικές βλάβες.

Στην περίπτωση, τελικά, που μια συγκεκριμένη υπόθεση τέτοιας βίας φτάσει στο ακροατήριο, <sup>157</sup> η ποινή, που απειλείται από το Νόμο αυτό ότι θα επιβληθεί, είναι είτε φυλάκιση ή φυσική τιμωρία (qisas) είτε χρηματική αποζημίωση (diyat). Τόσο η έκταση όσο και η μορφή της επιβαλλόμενης ποινής υπόκεινται στη διακριτική ευχέρεια των δικαστών, οι οποίοι θεωρητικά αποφασίζουν, βασιζόμενοι στη μορφή και την έκταση της βλάβης, που προκλήθηκε από το εν λόγω έγκλημα, ενώ, ταυτοχρόνως, έχουν και την αρμοδιότητα να αποφασίσουν ακόμη και την πλήρη ατιμωρησία του δράστη! Το θύμα ή ο κληρονόμος του έχουν το δικαίωμα να επιλέξουν το είδος της qisas ή diyat, που επιθυμούν να επιβληθούν στο δράστη, ενώ μπορούν την ίδια στιγμή και να τον συγχωρέσουν. Δεδομένου ότι συνήθως η qisas εκτελείται δημοσίως από κάποιον πρακτικό της ιατρικής, στην περίπτωση που το

---

<sup>156</sup> Γίνεται λόγος για γάμο, διότι οι σεξουαλικές σχέσεις πριν από το γάμο ή εκτός αυτού και οι ελεύθερες ενώσεις γενικότερα δεν επιτρέπονται από τη μουσουλμανική θρησκεία

<sup>157</sup> Διότι, συνήθως, -όπως θα δείτε αναλυτικά παρακάτω- εξαιτίας της έλλειψης συγκεκριμένης και εξειδικευμένης νομοθεσίας, η οποία να ποινικοποιεί τη συζυγική βία, οι φορείς του συστήματος ποινικής δικαιοσύνης, που αναλαμβάνουν μια υπόθεση βίας, μέχρι αυτή να φτάσει στα χέρια του εισαγγελέα και να ασκηθεί η ποινική δίωξη, ήτοι κατά κανόνα η Αστυνομία, θεωρώντας την ως ενδο-οικογενειακό, ιδιωτικό και απόρρητο ζήτημα, συνήθως τη θέτουν στο αρχείο και δεν την παραπέμπουν στον εισαγγελέα, θεωρώντας ότι τα πολιτικά κι όχι τα ποινικά δικαστήρια είναι αρμόδια να την κρίνουν... , Yasmine Hassan, *The Heaven becomes Hell*, (Lahore: Shirkat Gah, 1995), p. 57, 60, όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π., σελ. 41

Δικαστήριο αποφασίζει ότι αυτή δε μπορεί να εκτελεστεί, ο κατηγορούμενος υπόκειται είτε σε tazir<sup>158</sup> είτε σε συγκεκριμένη ανά περίπτωση ποινή φυλάκισης (κατά τα γενικά ισχύοντα στον Πακιστανικό Ποινικό Κώδικα).

Η ιδιωτικοποίηση, όμως, αυτή σοβαρών εγκλημάτων, που προσβάλλουν τη δημόσια τάξη, όπως ο βιασμός, η σοβαρή σωματική βλάβη ή ακόμη και η ανθρωποκτονία (στην περίπτωση των «εγκλημάτων τιμής»), κρίνεται από πολλούς λανθασμένη έως και επικίνδυνη.<sup>159</sup> Πράγματι, στις περιπτώσεις ενδο-οικογενειακής βίας, -η πλειοψηφία των οποίων αφορούν στη βία μέσα στο σπίτι μέχρι και την ανθρωποκτονία μεταξύ συζύγων-, η ιδιωτικοποίηση των εγκλημάτων αυτών από το Νόμο έχει ως αποτέλεσμα οι γυναίκες-θύματα βίας να πιέζονται ή ακόμη και να εξαναγκάζονται να παραιτηθούν από το δικαίωμά τους για qisas. Στην περίπτωση δε της χρηματικής ικανοποίησης, τούτη καταλήγει να μην έχει νόημα, εφόσον τα χρήματα κατ' ουσίαν μεταβιβάζονται από το ένα μέλος της οικογένειας στο άλλο.<sup>160</sup>

Άλλα, επίσης, μελανά σημεία του εθνικού δικαίου για τα εγκλήματα αυτά αποτελούν αφενός η μειωμένη δύναμη της μαρτυρικής κατάθεσης της γυναίκας ως αποδεικτικού μέσου, -συγκριτικά με αυτή του άνδρα, που είναι ιδιαίτερος αυξημένη- και αφετέρου η έλλειψη βασικών προϋποθέσεων στο Νόμο για την απόδειξη του βιασμού: Το γράμμα του Νόμου αναθέτει στη διακριτική ευχέρεια του δικαστή να κρίνει την αξιοπιστία της μαρτυρικής κατάθεσης του θύματος ή μιας άλλης γυναίκας αυτόπτου μάρτυρα,<sup>161</sup> ενώ την ίδια στιγμή ως μόνη επαρκής απόδειξη για την

---

<sup>158</sup> Αποτελεί ποινή, η οποία, συγκεκριμένα για το βιασμό, συνίσταται σε φυλάκιση μέχρι 25 χρόνια και 30 χτυπήματα!

<sup>159</sup> *Παρέχοντας στο άτομο το πρωταρχικό δικαίωμα της συγχώρεσης (οπότε και μη τιμωρίας) για τόσο σοβαρά εγκλήματα, η Πολιτεία εκθέτει τους πιο ευάλωτους τομείς της κοινωνίας στην πίεση των ισχυρών...*; Trend of Superior Courts, unpublished paper, p. 10, on file with Human Rights Watch, όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π., σελ. 41

<sup>160</sup> Miranda Davies, ed., *Women and Violence*, (Atlantic Highlands, N.J.: Zed Books, 1994), p. 217, όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π., σελ. 42

<sup>161</sup> «Το Δικαστήριο ΜΠΟΡΕΙ να δεχθεί τη μαρτυρία ενός άνδρα ή μιας γυναίκας»

καταδίκη σε βιασμό θεωρείται αφενός η ομολογία του ίδιου του κατηγορουμένου ή αφετέρου η μαρτυρία τεσσάρων ΑΝΔΡΩΝ μαρτύρων στην πράξη του βιασμού!

## ii) Παραβίαση των κανόνων

Μελέτες και πορίσματα από συνεντεύξεις σε γυναίκες από το Πακιστάν, -θύματα βίας από τους συντρόφους τους- καθώς και σε διάφορους φορείς του συστήματος ποινικής δικαιοσύνης, (διενεργηθείσες πρωτίστως από τους ακτιβιστές του Human Rights Watch και λοιπών ανθρωπιστικών οργανώσεων), αναφέρονται σε ένα υψηλό ποσοστό τέτοιων περιστατικών βίας, από 70% έως 90%, χωρίς, όμως, να μπορούν αξιόπιστα να το αποτυπώσουν σε αριθμούς, εξαιτίας τόσο του γεγονότος ότι η ενδο-συζυγική βία θεωρείται «ιδιωτικό έως και απόρρητο ζήτημα» όσο και της πραγματικότητας ότι πολλά είναι τα περιστατικά βίας που είτε δεν καταγγέλλονται στην Αστυνομία είτε καταγγέλλονται, αλλά τίθενται στο αρχείο είτε ακόμη «συμβιβάζονται» στην πορεία από την άσκηση της ποινικής δίωξης μέχρι το ακροατήριο, ενώ δεν είναι σπάνιες οι περιπτώσεις, που τελικά φτάνουν στο ακροατήριο, αλλά ο δράστης απαλλάσσεται της κατηγορίας. Καταλήγουν, με άλλα λόγια, οι ειδικοί να μιλούν για σκοτεινό αριθμό των περιστατικών ενδο-οικογενειακής βίας στη χώρα αυτή.<sup>162</sup>

Μεμονωμένα, το έτος 1997, ο Τύπος στο Lahore ανέφερε ότι κατά μέσο όρο 4 γυναίκες καίγονται από τους συντρόφους τους εβδομαδιαίως!, από τις οποίες 3 στις 4 καταλήγουν στο θάνατο καθώς και ένα γενικό αριθμό, που αντιστοιχεί σε 265 ανθρωποκτονίες με θύματα γυναίκες, αντιπροσωπεύοντας άλλες μορφές ενδο-οικογενειακής βίας. Στην πληθώρα των περιπτώσεων αυτών, οι δράστες ήταν σύζυγοι ή πεθερές, ενώ σε κάποιες άλλες αδερφοί και πατέρες. Ο ρόλος της αστυνομίας στα

---

<sup>162</sup> Amnesty International, *Pakistan: Women's Human Rights Remain a Dead Letter*, (London: 1997), όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π., σελ. 31

περιστατικά αυτά ήταν σχεδόν αφανής έως και ανύπαρκτος, με προφυλάκιση μόνο 6 υπόπτων σε σύνολο 215 καταγγελιών, αναφερθέντων στις τοπικές εφημερίδες ετησίως. Το έτος, μάλιστα, αυτό, δεν υπήρξε καμία καταδίκη για τα άνω αναφερθέντα περιστατικά σε όλη τη χώρα! Όσον αφορά, τέλος, στη χειρίστη μορφή ενδο-οικογενειακής βίας, ήτοι τα εγκλήματα τιμής, -γνωστή πρακτική ανδρών, σε περιπτώσεις που υποψιάζονται τις συζύγους τους για μοιχεία και εξωσυζυγικές σχέσεις, σε περιοχές, όπως το Sindh και το Balochistan-, σε ετήσια αναφορά της κυβέρνησης του πρώτου, ο αριθμός τους κυμαινόταν σε 300. Τα δε πορίσματα της Επιτροπής του Πακιστάν για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα για τα ίδια εγκλήματα, αποκαλύπτουν, το έτος αυτό, 86 τέτοιους θανάτους μόνο στη Larkana και το Sindh, από τα οποία θύματα τα 53 ήταν γυναίκες.<sup>163</sup>

### iii) Κοινωνική αντίδραση στο έγκλημα

Σε εθνικό επίπεδο, οι φορείς του συστήματος απονομής ποινικής δικαιοσύνης (Αστυνομικοί, Εισαγγελείς, Δικαστές και Ιατροδικαστές) σε γενικές γραμμές αντιμετωπίζουν τις κακοποιημένες γυναίκες με δυσπιστία, σκεπτικισμό, μεροληψία, προκατάληψη, αδιαφορία ή ακόμη και επιθετικότητα, εμμένοντας στην πεποίθηση ότι η ενδο-οικογενειακή βία αποτελεί «ιδιωτικό ζήτημα», όχι αρκετά σοβαρό!, ώστε να απασχολεί το ποινικό σύστημα δικαιοσύνης, κατά συνέπεια, θα έπρεπε να διευθετείται με βάση τους θρησκευτικούς και κοινωνικούς κανόνες του Πακιστάν.

Ειδικότερα, ο ρόλος της εθνικής Αστυνομίας τόσο στην πρόληψη όσο και στην καταστολή τέτοιων εγκλημάτων απέχει πολύ μεταξύ θεωρίας και πράξης. Θεωρητικά, λοιπόν, με τη λήψη μιας αναφοράς βιασμού, επίθεσης ή οποιασδήποτε μορφής βίας μέσα στο σπίτι, ο αξιωματικός υπηρεσίας είναι υποχρεωμένος να

<sup>163</sup> Human Rights Commission of Pakistan, State of Human Rights in 1997, p. 185-187, όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π., σελ. 30, 31

συντάξει μια πρώτη αναφορά, σχετικά με τη φύση του καταγγελλόμενου εγκλήματος, να επικοινωνήσει με τον αξιωματούχο, που λειτουργεί ως δικαστής στα μικρότερης δικαιοδοσίας δικαστήρια (magistrate), <sup>164</sup> να απαιτήσει μια ιατρική εξέταση του θύματος και εν συνεχεία να το συνοδεύσει στο αρμόδιο γραφείο για την εξέταση. Κατόπιν, το αστυνομικό τμήμα οφείλει να ερευνήσει το περιστατικό και να διαβιβάσει τόσο τα αποτελέσματα των ιατροδικαστικών εξετάσεων όσο και κάθε άλλης μορφής απόδειξη στον Εισαγγελέα, προκειμένου αυτός να ασκήσει την ποινική δίωξη.

Στην πράξη, δυστυχώς, ΚΑΜΙΑ από τις γυναίκες, που έδωσαν συνεντεύξεις στους υπευθύνους του Human Rights Watch στο Karachi ή Lahore, δε δήλωσε ότι τηρήθηκε η ως άνω διαδικασία στην περίπτωση της! Αντίθετα, κατηγόρησαν την Αστυνομία για αδικαιολόγητη καθυστέρηση, ανικανότητα και κακοδιαχείριση στην προώθηση των καταγγελιών τους, για ανεπαρκείς και αναποτελεσματικές έρευνες των αναφερθέντων περιστατικών, για διαφθορά, άγνοια Νόμου ή ακόμη και για επιθετικότητα και εκμετάλλευση-κακομεταχείριση των θυμάτων. Η θέση στο αρχείο χωρίς αιτιολογία και χωρίς περαιτέρω έρευνα αναφορών αποτελεί σύνηθες φαινόμενο είτε διότι οι Αστυνομικοί θέλουν να αποφύγουν τυχόν αύξηση των ποσοστών βίας στην περιοχή τους και συνακόλουθη παρατήρηση από τους ανωτέρους τους είτε γιατί θεωρούν τον εαυτό τους διαμεσολαβητή σε αυτό το «ιδιωτικό ενδο-συζυγικό ζήτημα», το οποίο δεν πρέπει να πάρει περαιτέρω διαστάσεις και να απασχολήσει τη δικαιοσύνη, πιέζοντας έτσι και τα δυο μέρη -και ιδίως τη γυναίκα- να συμφιλιωθούν είτε διότι θεωρούν ότι οι γυναίκες υπερβάλλουν και κατασκευάζουν τέτοια περιστατικά βίας για προσωπικές σκοπιμότητες είτε τέλος διότι θέλουν να χρηματιστούν από το δράστη ή το θύμα ή και τους δύο.

---

<sup>164</sup> Ο οποίος, σημειωτέον, οφείλει να είναι διαθέσιμος 24 ώρες το 24ωρο.

Επιπρόσθετα, η χρήση αντι-επαγγελματικών μεθόδων, όπως η χρήση ως αποδεικτικού μέσου της ομολογίας μόνο του δράστη-καταγγελλθέντα (ενώ υπάρχουν αυτόπτες μάρτυρες), η προσωρινή κράτηση συγγενικών προσώπων του θύματος -προκειμένου να το εξαναγκάσουν να αποσύρει τις κατηγορίες-, η παραποίηση-νόθευση των μαρτυρικών καταθέσεων, με αποκορύφωμα τη χρήση βίας σε βάρος των θυμάτων (προκειμένου να αποσύρουν την καταγγελία) και την κράτησή τους στον ίδιο χώρο με το δράστη, δεν εκλείπουν από την καθημερινή τους πρακτική. Δεν είναι, επίσης, σπάνιες οι περιπτώσεις, που δεν καταγράφονται από πολλούς αστυνομικούς οι εντελώς ελαφριές ή οι απλές σωματικές βλάβες, διότι, κατ' αυτούς, δε θα έπρεπε καν να απασχολούν την Αστυνομία, γιατί δεν αποτελούν ποινικά κολάσιμες πράξεις. Ιδίως δε, όταν καταγγέλλονται περιστατικά βιασμού μεταξύ συζύγων στο Πακιστάν, κυριαρχεί η πεποίθηση ότι πρέπει να αποσιωπούνται, γιατί σχεδόν πάντα οι σεξουαλικές πράξεις μεταξύ συζύγων δήθεν λαμβάνουν χώρα μόνο κατόπιν συναίνεσης της γυναίκας, οπότε δε συνίσταται βιασμός μέσα στο γάμο στη χώρα αυτή. Κατόπιν τούτων, προκύπτει αβίαστα το συμπέρασμα ότι η Πακιστανική Αστυνομία, σε γενικές γραμμές, πρεσβεύει λανθασμένες αντιλήψεις αναφορικά με το φαινόμενο της ενδο-συζυγικής βίας, το οποίο συμπληρώνεται από εγγενή αισθήματα προκατάληψης.<sup>165</sup>

Δυστυχώς, την τελευταία ως άνω πεπλανημένη βεβαιότητα ότι η πλειοψηφία των περιπτώσεων βιασμού στη χώρα είναι προκατασκευασμένες, -δεδομένου ότι αφενός μέσα στο γάμο-σχέση υπάρχει η γυναικεία συγκατάθεση στη σεξουαλική επαφή και αφετέρου η ίδια η κοινωνία του Πακιστάν δεν ανέχεται περιπτώσεις βιασμού-, υιοθετούν και αρκετοί Εισαγγελείς. Μάλιστα, η σοβινιστική τους διάθεση φτάνει μέχρι το σημείο να πιστεύουν ότι ο άνδρας κακομεταχειρίζεται τη σύζυγό του

---

<sup>165</sup> *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π., σελ. 52-62

μόνο όταν αυτή προσβάλλει την τιμή της οικογενείας, ως μέσο τιμωρίας και παραδειγματισμού της. Για το λόγο αυτό θεωρούν και ότι τέτοια περιστατικά σχεδόν ποτέ δεν καταλήγουν ενώπιον των ποινικών δικαστηρίων, ενώ, όταν τούτο συμβαίνει, κακώς συμβαίνει, διότι ό,τι συμβαίνει μέσα στο σπίτι αποτελεί οικογενειακή υπόθεση, για την οποία θα πρέπει να επιλαμβάνονται μόνο τα οικογενειακά δικαστήρια.

Εν συνεχεία, ακόμη και οι ίδιοι οι Δικαστές, δεδομένης της μεγάλης διακριτικής ευχέρειας, που τους παρέχεται από το Νόμο, εφαρμόζουν πρακτικές ανισότητας ανάμεσα στα δύο φύλα. Δεν είναι σπάνιες οι περιπτώσεις, που απαλλάσσουν έναν άνδρα κατηγορούμενο για βιασμό της συζύγου του, επειδή θεωρούν αναξιόπιστη τη μαρτυρία της καταγγέλλουσας ή διότι δεν υπάρχουν εμφανή σημάδια βίας στο σώμα της, με συχνή τακτική, μάλιστα, να είναι και επιθετικοί προς το θύμα. Συγκεκριμένα, γνωστός δικαστής στο Karashi, παρέχοντας συνέντευξη σε ακτιβιστές του Human Rights Watch, επέμενε στην αντίληψη ότι οι περισσότερες περιπτώσεις βίας είναι προκατασκευασμένες από τις ίδιες τις γυναίκες, διότι, κατ' αυτόν, για να μη μπορεί να αντισταθεί η γυναίκα στη βία του συζύγου της, θα πρέπει είτε να βρίσκεται υπό την επήρεια αλκοόλ ή ναρκωτικών είτε να είναι άρρωστη. Παρομοιάζοντάς την, μάλιστα, με κατσικά!, υποστήριξε ότι και ένα τέτοιο αδύναμο ζώο θα αντιστεκόταν σε μια τέτοια περίπτωση, πολλώ δε μάλλον μια γυναίκα, όταν έχει να αντιμετωπίσει ένα οικείο της πρόσωπο. Θέλησε, μάλιστα, να ενισχύσει την επιχειρηματολογία του, δηλώνοντας ότι μιλάει ο ίδιος από τη δική του πλευρά, ως άνδρα!<sup>166</sup> Η μεροληψία αυτή των Δικαστών, εμφανίζεται εμπράκτως σε περιπτώσεις εγκλημάτων τιμής μεταξύ συζύγων, -της σοβαρότερης ίσως μορφής ενδο-

---

<sup>166</sup> Human Rights Watch interview, Additional Sessions Judge Javed Qaiser, District West, Karaschi, May 7, 1997, όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, ό.π., σελ. 50, 51

οικογενειακής βίας στη χώρα αυτή-, όπου, αντί να εφαρμοστούν οι αυστηροί ειδικοί ποινικοί νόμοι των *qisas* και *diyat*, επικαλούνται οι Δικαστές τις γενικές αγγλοσαξωνικές αρχές της «αυτοάμυνας» (*self-defense*) και «σοβαρής και αιφνίδιας πρόκλησης» (*grave and sudden provocation*) είτε για να απαλλάξουν το δράστη είτε για να μειώσουν την ποινή του...<sup>167</sup>

Αλλά και η Νομολογία των ανωτάτων Δικαστηρίων του Πακιστάν ΔΕΝ αναγνωρίζει το βιασμό μέσα στο γάμο ως ποινικό αδίκημα, δίνοντας εμμέσως στο σύζυγο απόλυτο δικαίωμα πάνω στο σώμα της συζύγου του, αναφορικά με ό,τι σχετίζεται με τη σεξουαλική επαφή! Συγκεκριμένα, το Ανώτατο Πακιστανικό Δικαστήριο, σε απόφασή του στις 9 Μαΐου 1998, καταδίκασε μία γυναίκα, επειδή αρνήθηκε να συνουσιαστεί με το σύζυγό της...<sup>168</sup>

Τέλος και το ίδιο το ιατροδικαστικό σύστημα στο Πακιστάν παρουσιάζει τις ίδιες ως άνω ανεπάρκειες και δυσλειτουργίες, με τους λοιπούς φορείς του συστήματος απονομής ποινικής δικαιοσύνης, παρόλο το σημαντικό ρόλο, που παίζουν τα πορίσματα των ιατροδικαστικών εξετάσεων, όντας το ισχυρότερο αποδεικτικό μέσο-τεκμήριο σε όλες τις υποθέσεις βίας στη χώρα αυτή. Η ανεπάρκεια του προσωπικού, έμφυχου (ιατροί, νοσοκόμοι, μικροβιολόγοι) και άψυχου (εγκαταστάσεις, φάρμακα, εργαλεία κ.λ.π.), η κακή εκπαίδευση, η έλλειψη εμπειρίας, η μη διαθεσιμότητα-προσβασιμότητα των πρώτων σε συνδυασμό με την όχι σπάνια προκατάληψη μέχρι και επιθετικότητά τους απέναντι στα θύματα, που εξετάζουν, συχνά συντελούν, ώστε να αλλοιωθεί η κλινική εικόνα του εξεταζομένου και να προκύψουν λανθασμένα ιατρικά αποτελέσματα.

Συγκεκριμένα, ακόμη και στις μεγαλύτερες πόλεις του Πακιστάν, με πληθυσμό από 3 έως 8 εκατομμύρια κατοίκους, υπάρχει ένα μόνο κέντρο, όπου

<sup>167</sup> *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π., σελ. 42-52

<sup>168</sup> Carin Benninger-Budel and Anne-Laurence Lacroix, *Violence against Women: A report*, OMCT, σελ. 105



μπορούν να εξετασθούν γυναίκες-θύματα βιασμού. Δεδομένου δε ότι ο Νόμος απαιτεί οι γυναίκες αυτές να εξετάζονται από γυναίκες ιατρούς, το γεγονός ότι ο αριθμός των τελευταίων δεν ξεπερνά τις 3 ανά μεγαλούπολη καθώς και ότι είναι διαθέσιμες συγκεκριμένες ώρες της ημέρας, ανορθώνει ένα επιπλέον εμπόδιο στα θύματα τέτοιων εγκλημάτων, που επιδιώκουν να αποδείξουν την αλήθεια της καταγγελίας τους και να δικαιωθούν. Όσο για τις γυναίκες, που κατοικούν σε απομακρυσμένες αγροτικές περιοχές, δε γίνεται καν λόγος, διότι εκεί δεν υπάρχει καν ιατρός, πολλώ δε μάλλον τέτοιο εξειδικευμένο κέντρο. Επιπλέον, η άγνοια των ιατρών αυτών, αναφορικά με βασικές ιατρικές μεθόδους, τεχνικές και διαδικασίες (όπως π.χ. πώς θα διαγνωσθεί η βίαιη διάρρηξη του κόλπου μιας παντρεμένης γυναίκας, η οποία, φυσικά, δεν είναι παρθένα ή μέσα σε πόσο χρονικό διάστημα μπορεί να ανιχνευθεί το σπέρμα μέσα στον κόλπο μιας γυναίκας) συνοδεύεται από την έλλειψη καθαρών και καλά φωτισμένων αιθουσών εξέτασης, όπως και αποστειρωμένων γαντιών, γαζών, ψαλιδιών κ.λ.π. Επίσης, οι συχνές διακοπές ρεύματος στα εργαστήρια συμπληρώνονται από τη συχνή προκατάληψη των ιατρών και του προσωπικού των ιατρικών αυτών κέντρων, οι οποίοι συνήθως εξετάζουν με τον ίδιο τρόπο τόσο τις γυναίκες-θύματα βιασμού όσο και αυτές που κατηγορούνται για μοιχεία. Μέσα δε στη βιασύνη τους να προλάβουν όλα τα περιστατικά, είναι άγαρμποι στις κινήσεις τους, όταν εξετάζουν, απότομοι ή και λιγότερο προσεκτικοί.

Όλες, όμως, οι παραπάνω δυσλειτουργίες και προκαταλήψεις των φορέων του συστήματος απονομής ποινικής δικαιοσύνης στο Πακιστάν έχουν αρνητικό αποτέλεσμα στην περαιτέρω εξέλιξη μιας τέτοιας υπόθεσης βίας, με τα εξής ενδεχόμενα : 1) Αυτή δεν καταγγέλλεται καθόλου από τα θύματα, λόγω φόβου και έλλειψης εμπιστοσύνης στους άνω φορείς του συστήματος, 2) Μπαίνει στο αρχείο, ελλείψει αποδείξεων ή εξαιτίας παραποίησης ή μη έγκαιρης διενέργειας ή παράδοσης

στους αρμοδίους των απαιτούμενων ιατρικών εξετάσεων, 3) Φτάνει μεν στο ακροατήριο, αλλά τελικά απαλλάσσεται ο δράστης, για την ίδια ως άνω ανεπάρκεια των αποδείξεων καθώς και εξαιτίας της συχνής αδυναμίας του ιατροδικαστή-πραγματογνώμονα να αναλύσει στο Δικαστήριο τα πορίσματα των συχνά πολύπλοκων ιατρικών εξετάσεων.<sup>169</sup>

Για την αρνητική αυτή εικόνα του συστήματος δικαιοσύνης στο Πακιστάν και των φορέων του, (που κατ' ουσίαν εκφράζουν με τις πράξεις τους τη στάση και τις απόψεις των θρησκευτικών, αλλά και πολιτικών ηγετών των ισλαμικών Κοινοτήτων της χώρας, οι οποίοι κατευθύνουν σε μεγάλο ποσοστό την κοινή γνώμη και καλλιεργούν ένα συγκεκριμένο πρότυπο της «υποταγμένης» γυναίκας και συζύγου, υποβιβάζοντας τη θέση της μέσα στο γάμο και την κοινωνία γενικότερα), το Πακιστάν βρίσκεται εκτεθειμένο απέναντι στις διεθνείς συμβάσεις, που έχει επικυρώσει, αναφορικά με την ισότητα των δύο φύλων και την προστασία της γυναίκας και της οικογένειας. Ενώσεις και Κράτη, όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση, τα Ηνωμένα Έθνη, οι Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής καθώς και διεθνή όργανα, όπως το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο, η Ασιατική και η Ισλαμική Τράπεζα Ανάπτυξης επιδοτούν διαρκώς τέτοια προγράμματα και σε συνεργασία με ακτιβιστές και λοιπές οργανώσεις για τα ανθρώπινα δικαιώματα προωθούν και ελέγχουν την υλοποίησή τους, όπως και γενικότερα κρίνουν τη συνέπεια ή μη της χώρας ως προς τις συμβατικές της υποχρεώσεις. Τα αποτελέσματα, όμως, δυστυχώς, στις περισσότερες περιπτώσεις δεν είναι διόλου ικανοποιητικά.<sup>170</sup>

Με βάση, λοιπόν, την ανάλυση της πολιτικής ιστορίας μιας αντιπροσωπευτικής ισλαμικής χώρας-κοινωνίας, οδηγηθήκαμε στο συμπέρασμα ότι οικονομικο-πολιτικοί παράγοντες και όχι πολιτιστικοί, δηλαδή επιλογές

<sup>169</sup> *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π., σελ. 63-94

<sup>170</sup> *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ.π., σελ. 95-99

συμφερόντων και οι ποικίλες ερμηνείες και μεταλλάξεις του Ισλάμ και όχι η ίδια η φύση και η πολιτισμική παράδοση και αυθεντική ερμηνεία του Ισλάμ συνετέλεσαν στην αδυναμία σεβασμού και κατοχύρωσης της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην ισλαμική κοινωνία τόσο γενικά όσο και ειδικότερα αναφορικά με το έγκλημα της «ενδο-οικογενειακής» βίας.

Με αφορμή, λοιπόν, το ειδικότερο έγκλημα της «ενδο-οικογενειακής βίας», προκύπτει ο προβληματισμός εάν το έγκλημα γενικότερα, όπως νοείται επιστημονικά ως όρος και δη εγκληματολογικά, είναι αποτέλεσμα περισσότερο πολιτισμικών παρά κοινωνικών συγκρούσεων. Διότι εάν υπάρχει διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο έγκλημα και την πολιτισμική ιδιαιτερότητα, τότε εάν δεν αρθούν ή έστω λειανθούν οι πολιτισμικές συγκρούσεις, δε μπορεί να γίνεται λόγος για καταπολέμηση του εγκλήματος, οπότε και για σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οπότε, όντως επιβεβαιώνεται το δίλημμα «οικουμενικότητα ή πολιτισμική αυτονομία» σε σχέση με τα τελευταία.

## 4<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### Πολιτισμική σύγκρουση και έγκλημα

Για πολλούς, η έννοια της **πολιτισμικής σύγκρουσης** δεν έχει ακόμη διατυπωθεί κατά τρόπο σαφή.<sup>171</sup> Τα φαινόμενα, στην εμφάνιση των οποίων συντελεί ο όρος πολιτισμική σύγκρουση, δεν αντιμετωπίζονται με τον ίδιο τρόπο από όλους τους επιστήμονες: Άλλοι τα θεωρούν ως τα *παράγωγα μιας διαδικασίας πολιτισμικής ανάπτυξης*, ενώ άλλοι ως το *αποτέλεσμα της μετακίνησης κανόνων συμπεριφοράς από το ένα συγκρότημα ή τομέα πολιτισμικής δομής σε κάποιον άλλο*. Ανεξαρτήτως, όμως, με τον τρόπο παραγωγής των εν λόγω φαινομένων, τούτα άλλοτε μελετώνται ως **διανοητικές συγκρούσεις** και άλλοτε ως **η βάση πολιτισμικών κωδίκων**. Όλους τους ανωτέρω πιθανούς συνδυασμούς γύρω από τη σχέση ή μη μεταξύ πολιτισμικής σύγκρουσης (με όλες τις έννοιες, που την προσδιορίζουν και όλα τα φαινόμενα που αυτή παράγει) και εγκλήματος θα μελετήσουμε στο παρόν κεφάλαιο, μέσα από τις σχετικές έρευνες κοινωνιολόγων και εγκληματολόγων.

#### **A) Η πολιτισμική σύγκρουση ως υπο-προϊόν της ανάπτυξης ενός πολιτισμού**

Ο Frank Speck παρουσιάζει την πολιτισμική σύγκρουση μέσα από τη σύγκριση μεταξύ πρωτόγονων ομάδων και σύγχρονων βιομηχανικών κοινωνιών. Χαρακτηρίζει τις πρώτες ως συνεργατικές πρωτόγονες κοινωνίες, όπου, με τη στενή συνεργασία των ατόμων, η κοινωνική συγχώνευση της συγγένειας έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός κοινοβιακού συνόλου, στο εσωτερικό του οποίου υπάρχει τάση στην αρμονία και την καλύτερη δυνατή συνεργασία. Σπάνια

---

<sup>171</sup> Φυσικά δεν αμφισβητείται το γεγονός ότι όλες οι πολιτισμικές συγκρούσεις αποτελούν συγκρούσεις, που αναφέρονται στη σημασία κοινωνικών αξιών, συμφερόντων και κανόνων, αφού δεν είναι δυνατόν να υπάρξει σύγκρουση ανάμεσα σε υλικά αντικείμενα της πολιτισμικής δομής, Thorsten Sellin, *Πολιτισμική σύγκρουση και έγκλημα*, Μετάφραση: Ηρώ Σαγκουνίδου-Δασκαλάκη, Βιβλιοθήκη εγκληματολογίας, Νομική Βιβλιοθήκη, Έκδοση 2003, σελ. 69,70

παρατηρούνται συγκρούσεις, η βία αποφεύγεται, ενώ η υποταγή του εαυτού στο συλλογικό συμφέρον υπογραμμίζεται, κατά τον Lips, την υψηλή ηθική, την ανθρωπιά και την πανάρχαιη δικαιοσύνη, που αποδεικνύουν οι απλοί κώδικες της κοινωνικής ζωής των ομάδων αυτών. Τέτοιες ομάδες, τύπου κλειστής κοινωνίας είναι αυτή των Ινδιάνων, των χωρικών κ.λ.π., όπου η συνοχή και η αρμονία τους οφείλεται στους εξίσου αρμονικούς, άριστα ενσωματωμένους και λογικούς κανόνες τους. Σε αντιδιαστολή με αυτές, έρχονται οι σύγχρονες βιομηχανικές και ως επί το πλείστον κερδοσκοπικές κοινωνίες, όπου οι πολιτισμικές τους δομές αναπτύχθηκαν μέσα από πολυάριθμους παράγοντες, όπως οι εφευρέσεις, η βελτίωση των μέσων επικοινωνίας, η αύξηση του πληθυσμού κ.λ.π. Το τελικό, όμως, προϊόν των τελευταίων ήταν μια νέα πολιτισμική δομή, η οποία χαρακτηρίζεται από ανταγωνιστικά συμφέροντα, ανωνυμία, ανηθικότητα και σύγχυση των κανόνων, ηθικής φύσεως και μη, ανάμεσα στις κοινωνικές ομάδες που τη συνθέτουν. Μάλιστα, οι κανόνες αυτοί μπορεί να είναι τόσο αντιφατικοί, που οποιαδήποτε κι αν είναι η αντίδραση του ατόμου-κοινωνού σε παρόμοιες καταστάσεις, αυτή θα παραβιάσει τους κανόνες ορισμένων άλλων κοινωνικών ομάδων.

Για πολλούς κοινωνιολόγους, λοιπόν, η εικόνα της σύγχρονης (δυτικής) πολιτισμικής δομής υποδεικνύει απροσαρμοστικότητα και αποδιοργάνωση, που καταλήγουν σε εγκληματικότητα.<sup>172</sup> Ο ίδιος ο E. H. Sutherland θεωρεί ότι μέσα από τη διαδικασία της μετατροπής της πολιτισμικής μας δομής, από οικογενειακή συνεργατική σε μια άλλη δομή, ατομικιστική και ανταγωνιστική, αντικατοπτρίζεται η ερμηνεία του εγκλήματος. Στο σημείο αυτό, όμως, διευκρινίζεται από πολλούς επιστήμονες ότι ως συγκρούσεις πολιτισμικών δομών νοούνται περισσότερο αυτές

---

<sup>172</sup> Ένας σύγχρονος ψυχίατρος είπε: «Τα αιτήματα που επιβάλλονται από την πολιτισμένη ζωή σε έναν άνθρωπο είναι επιδέξια και άσπλαχνα απαιτητικά, οι λεπτές διακρίσεις που του ζητούνται είναι αναρίθμητες και δύσκολες...», Thorsten Sellin, όπ. π., σελ. 72

που δημιουργούνται αποκλειστικά στο εσωτερικό μιας πολιτισμικής δομής, η οποία είναι το αποτέλεσμα της ανάπτυξης δυσαρμονικών κανόνων, χωρίς να έχει λάβει χώρα καμία εισαγωγή παρόμοιων κανόνων, προερχόμενων από άλλους πολιτισμικούς χώρους ή άλλα πολιτισμικά συστήματα.

Φέρνουν, μάλιστα, και το εξής παράδειγμα: Η εισαγωγή δυτικών επινοήσεων στην Ανατολή προφανώς συνέτεινε στο να συντελεστούν στο εσωτερικό αυτής της πολιτισμικής δομής πολύ περισσότερες συγκρούσεις ενδογενούς χαρακτήρα από ό,τι προκάλεσαν οι δυτικοί πολιτισμικοί κανόνες, που μεταβιβάστηκαν με προσωπικές επαφές ή με απρόσωπα μέσα επικοινωνίας. Με δεδομένη, όμως, τη μεγάλη υλική βοήθεια των Ηνωμένων Πολιτειών σε συνδυασμό με το δραστήριο χαρακτήρα των πρώτων αποικιστών, επιμένουν ότι μια πολιτισμική δομή, που παρουσιάζει όλη την ως άνω περιγραφείσα αποδιοργάνωση, θα μπορούσε να αναπτυχθεί και χωρίς την εισροή εθνικών και φυλετικών ομάδων, προερχομένων από πολιτισμικές ή υπο-πολιτισμικές επικράτειες από διαφορετικά μέρη της γης ή χωρίς επαφές με άλλες πολιτισμικές δομές. Άλλωστε, ακόμα και οι συγκρούσεις στο εσωτερικό των ΗΠΑ ανάμεσα στους κανόνες των Μαύρων και των Λευκών μετά βίας θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι δεν έχουν εγχώρια καταγωγή. Όπως, επίσης, μεγάλη αξία έχουν και οι μελέτες του Clifford Shaw στις ζώνες εγκληματικότητας, οι οποίες υποδεικνύουν ακριβώς ότι οι κρατούσες στις αστικές ζώνες συνθήκες (όπως η μεγάλη φτώχεια, η κακή οικογενειακή στέγη και γενικότερα η χαμηλή ποιότητα ζωής σε συνδυασμό με κακές επιρροές γειτνίασης) είναι αυτές που ευθύνονται για κοινωνικές συμπεριφορές συγκρουόμενες με τις διατάξεις του νόμου. Μάλιστα, αποδεικνύουν και ότι, από οπουδήποτε κι αν προέρχονται οι μετανάστες, τα ποσοστά εγκληματικότητας τόσο των ίδιων όσο και των παιδιών τους δε διαφοροποιούνται σημαντικά, διότι και οι δύο κατηγορίες εκτέθηκαν στις ως άνω συνθήκες.

## **B) Η πολιτισμική σύγκρουση ως σύγκρουση πολιτισμικών κωδίκων**

Οι συγκρούσεις ανάμεσα στους κανόνες διστάμενων πολιτισμικών κωδίκων είναι δυνατόν να παραχθούν είτε όταν οι κώδικες αυτοί θίγουν τα όρια συνεχόμενων πολιτισμικών ζωνών είτε όταν ο νόμος μιας πολιτισμικής ομάδας επεκτείνεται για να καλύψει την επικράτεια μιας άλλης ομάδας.<sup>173</sup> Δηλαδή, όταν οι κανόνες μιας πολιτισμικής δομής επιβάλλονται στους κοινωνούς μιας άλλης με τη βία ή όταν αντιγράφονται αυτούσιοι, χωρίς να προσαρμοστούν στα νέα κοινωνικά δεδομένα, είναι λογικό να παραχθούν πολιτισμικές συγκρούσεις. Κλασικό παράδειγμα, το αποτέλεσμα που είχαν πάνω στον αμερικανό ινδιάνο οι πολιτισμικές συγκρούσεις, οι οποίες προκλήθηκαν με την ΕΠΙΒΟΛΗ της δυτικής (μας) πολιτισμικής δομής, μέσω της βίας και της πανουργίας. Αυτό, δηλαδή, που εξασθένησε τα έθιμα της φυλής και προκάλεσε πολιτισμικές συγκρούσεις, δεν ήταν τόσο η επαφή με την πολιτισμική δομή του λευκού (θρησκεία, εμπορικές μεθόδους, αλκοολούχα ποτά) όσο η γενικότερη ΥΠΟΤΑΓΗ στο Νόμο του λευκού. Έτσι, άλλωστε συνέβαινε πάντα όταν νομικοί κανόνες ΕΠΙΒΑΛΛΟΝΤΑΝ σε μία ομάδα, η οποία μέχρι τότε τους αγνοούσε. Δεν ήταν τυχαία τα λόγια του Maupier, συζητώντας για την επιβολή του γαλλικού δικαίου στην Αλγερία, όταν δήλωνε ότι: «Εισάγοντας τον Ποινικό Κώδικα στις αποικίες μας, όπως κάνουμε, μετατρέπουμε σε εγκλήματα παλιές συνήθειες των πρώτων κατοίκων, οι οποίες επιτρέπονταν ή επιβίωναν από τα έθιμά τους». Και τέτοια έθιμα δεν ήταν άλλα από το φόνο των μοιχαλίδων συζύγων, το φόνο για εκδίκηση κ.λ.π.<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> Πλέον δε χρειάζεται τα μέλη μιας πολιτισμικής ομάδας να μεταναστεύσουν σε μια άλλη ομάδα, προκειμένου, μέσω της άμεσης προσωπικής επαφής, να μεταλαμπαδευθούν οι κανόνες συμπεριφοράς τους στη νέα ομάδα. Η γνώση τους μπορεί να αναπτυχθεί και μέσω των απρόσωπων μέσων επικοινωνίας (του προφορικού και γραπτού λόγου).

<sup>174</sup> Ο πρώτος ήταν φόνος καθιερωμένος, ο οποίος διαπράττονταν είτε από το σύζυγο είτε από τον πατέρα και αδερφό της μοιχαλίδας, ως αποτέλεσμα της προσβολής από μέρους της της τιμής των

Επομένως, τέτοιου τύπου πολιτισμικές συγκρούσεις αποτελούν τα «εξογκώματα» διαδικασιών κοινωνικής διαφοροποίησης, που παράγουν μια απειρία κοινωνικών ομαδοποιήσεων, της καθεμιάς εχούσης τους δικούς της ορισμούς για τις καταστάσεις ζωής, τις δικές της ερμηνείες για τις κοινωνικές σχέσεις καθώς και τις δικές της άγνοιες ή και άστοχες ερμηνείες των κοινωνικών αξιών άλλων ομάδων. Έτσι, ο μετασχηματισμός της πολιτισμικής δομής ενός ομοιογενούς τύπου, άριστα ενσωματωμένου, σε έναν ετερόκλητο και διασπασμένο τύπο, χωρίς ενδιάμεσες διαδικασίες γόνιμης σύντηξης και σύγκλισης των διαφορών, με στόχο την προσαρμογή στα νέα κοινωνικά δεδομένα, συνεπάγεται αύξηση των συγκρουσιακών καταστάσεων. Είτε δε πρόκειται για συγκρούσεις, που γεννιούνται στο εσωτερικό μιας μεταβαλλόμενης πολιτισμικής δομής είτε για αυτές, που παράγονται όταν διαφορετικά πολιτισμικά συστήματα έρχονται μεταξύ τους σε επαφή, χωρίς θεώρηση του χαρακτήρα ή του βαθμού ανάπτυξής τους, το αποτέλεσμα, δυστυχώς, είναι το ίδιο. Και οι συγκρούσεις αυτές θα εξακολουθούν να υφίστανται, για όσο χρονικό διάστημα εξακολουθεί είτε να μην ενεργοποιείται είτε να μην ολοκληρώνεται η διαδικασία προσαρμογής.

Επομένως, η έννοια της σύγκρουσης δεν επιτυγχάνει να παράσχει τίποτε περισσότερο από ένα γενικό πλαίσιο αναφοράς για την έρευνα. Και κακώς, που στην πράξη έχει καταστεί σχεδόν συνώνυμη με τη σύγκρουση ανάμεσα στους κανόνες πολιτισμικών συστημάτων ή ζωνών. Όσες δε έρευνες χρησιμοποίησαν αυτή την έννοια της σύγκρουσης, εξετάζοντας ομάδες ή γενιές μεταναστών καθώς και φυλετικές ομάδες στις ΗΠΑ, κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι σε γενικές γραμμές η συχνότητα και τα ποσοστά σύγκρουσης με το Νόμο των κατηγοριών αυτών δεν

---

γονιών της, αφού προσέβαλε το γαμικό συμβόλαιο, βάσει του οποίου είχε πουληθεί από την οικογένειά της στο σύζυγο έναντι σημαντικού αντιτίμου, όντας πια «ελαττωματικό προϊόν». Αλλά και ο δεύτερος, ο επονομαζόμενος «βεντέτα», επιβαλλόταν από το νόμο της τιμής, σε περίπτωση φόνου ή προσβολής μεταξύ οικογενειών.



ξεπερνούσαν τα αντίστοιχα των αμερικανών και σε πολλές, μάλιστα, περιπτώσεις, ίσως και να ήταν χαμηλότερα.<sup>175</sup> Γενικά, λοιπόν, με τη σύγκριση ανάμεσα σε δύο πολιτισμικούς κώδικες, δε μπορεί να αποδειχθεί με αξιόπιστα πορίσματα αντικειμενικά η ύπαρξη πολιτισμικών συγκρούσεων. Εδώ, άλλωστε, έγκειται και η αδυναμία του όρου ως επιχειρησιακής έννοιας. Επομένως, **από την ανάλυση των αποτελεσμάτων πολλών ερευνών, που μελέτησαν το ρόλο των πολιτισμικών συγκρούσεων σε σχέση με την αιτιότητα των παραβιάσεων του Νόμου, δε δημιουργήθηκε σαφής εικόνα της ύπαρξης αυτού του στοιχείου της αιτιότητας.**<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> Άλλωστε, οι συγκρούσεις αυτές μπορεί μεν να επιδεινώσουν τους παράγοντες αποδιοργάνωσης του κοινωνικού περιβάλλοντος, εξαναγκάζοντας ένα μετανάστη π.χ. να δεχθεί εργασίες λιγότερο αμειβόμενες ή κακές γειτνιάσεις, γεγονός που μπορεί με τη σειρά του να έχει αιτιολογική σημασία πάνω σε μια μη κανονική συμπεριφορά, χωρίς, όμως, τελικά να παίζει ρόλο η εθνικότητα ή η πολιτισμική προέλευση και κληρονομιά των υποκειμένων των συμπεριφορών αυτών.

<sup>176</sup> Thorsten Sellin, όπ. π., σελ. 69-125

## 5<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΜΕΡΟΥΣ

Μέσα, λοιπόν, από τη μελέτη του τριπτύχου «Ανθρώπινα Δικαιώματα, Γυναίκα και Ισλάμ» τόσο αναφορικά με τους όρους και το περιεχόμενό τους όσο και ειδικότερα μέσω μιας ιστορικο-πολιτικο-οικονομικο-κοινωνικής επισκόπησης της Αιγύπτου και του Πακιστάν σε σχέση με το έγκλημα της «ενδο-οικογενειακής βίας» ειδικά και με την προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου γενικότερα, καταλήξαμε στα ακόλουθα συμπεράσματα:

1) Είναι λάθος να αποδίδουμε «μοιραία» στο Ισλάμ κάθε πρόβλημα που παρατηρείται στη δυναμική των κοινωνικο-οικονομικών και πολιτιστικών δομών των επιμέρους ισλαμικών κοινωνικών σχηματισμών. Το πρόβλημα αυτό θα πρέπει να τεθεί και να ειπωθεί κατά το δυνατόν αντικειμενικά, ως αλληλένδετο με το πρόβλημα εκδημοκρατισμού, που συναντάται σε ένα μεγάλο αριθμό κρατών, τόσο χριστιανικών όσο και ισλαμικών.

2) Το Ισλάμ προσφέρει έναν κεντρικό δογματικό πυρήνα για τις μουσουλμανικές κοινωνίες, αλλά δεν αποτελεί παρά έναν «κάνναβο», όπου εγγράφονται οι ιδιομορφίες των διαφόρων εθνικο-πολιτιστικών ομάδων και πλήθος οικονομικο-κοινωνικών και πολιτικών χαρακτηριστικών κάθε μουσουλμανικού εθνικού κοινωνικού σχηματισμού. Το καθένα από αυτά τα «**ισλάμ**» (με γιώτα πεζό) αποτελεί την ιδεολογική έκφραση μιας ιδιαίτερης κοινωνίας, στο πλαίσιο της οποίας αναπτύσσονται τα επιμέρους ισλάμ των αστικών και μη συγκεντρώσεων της. Επιβάλλεται, λοιπόν, να διακρίνουμε μεταξύ «**Ισλάμ**» (με γιώτα κεφαλαίο) ως **συνόλου**, που μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως όρος σε αναφορές με θρησκευτικο-

γεωγραφική βάση και σε «ισλάμ» (με γιώτα πεζό), για αναφορές με ιδεολογικο-πολιτικό περιεχόμενο.

3) Αναφορικά δε με τα ισλαμιστικά κινήματα του παναραβιστικού κλάδου (Αδελφοί Μουσουλμάνοι, Αιγύπτου και Συρίας), με προεξάρχον το «Jihad», που λειτουργεί στην εποχή μας ως ένοπλος γεωπολιτικός καταλύτης του πανισλαμισμού της Τεχεράνης ή/και του παναραβισμού της Βαγδάτης και της Συρίας και αντιστοιχεί στην ερμηνεία του ζηλωτιστικού, ριζοσπαστικού ισλάμ,<sup>177</sup> αυτά αποτελούν απόρροια του ισλαμικού θρησκευτικο-ιδεολογικού σχήματος, το οποίο ο B. Etienne, ο O.Roy και ο J-F Clement ονόμασαν «**ισλαμισμό**» και τα M.M.E. αποκαλούν συνήθως «φανατισμό» ή «φονταμενταλισμό». Ως εκ τούτου, δεν πρέπει να συγχέουμε τη θρησκεία του Ισλάμ και τις ιδεολογίες-κινήματα που το διεκδικούν, διότι το Ισλάμ είναι «*δυστορικό, δια-κοινωνικό και δια-πολιτισμικό*», ενώ οι ιδεολογίες αποτελούν συνάρτηση των πολιτικών, πολιτιστικών και ανθρωπολογικών συνθηκών των διαφόρων κοινωνικών σχηματισμών και των ευρύτερων βλέψεων των ηγετών τους. Με λίγα λόγια, το Ισλάμ είναι θρησκεία, η βάση της οποίας είναι μία και μοναδική, ενώ τα ισλάμ αποτελούν τις εκάστοτε ιδεολογίες.

4) Επίσης, όροι όπως «**τραντισιοναλισμός**» (**traditionalisme**), «**φονταμενταλισμός**» (**fondamentalisme**) και «**κληρικαλισμός**» (**clericalisme**), πολυχρησιμοποιούμενοι από τα M.M.E., όταν αναφέρονται στον ισλαμισμό (συγχέοντάς τους με αυτόν) και συνοδευόμενοι από επίθετα, όπως ριζοσπάστες, φανατικοί κ.λ.π., δημιουργούν συνήθως έναν κυκεώνα εννοιών, που τελικά αποπροσανατολίζει και τον πλέον ενήμερο αναγνώστη, με ολέθρια περαιτέρω αποτελέσματα στη διαμόρφωση της κοινής γνώμης αναφορικά με το Ισλάμ.

---

<sup>177</sup> Βλ. αναλυτικά τα χαρακτηριστικά τους στον Μάζη Ι., «*Γεωγραφία του Ισλαμιστικού Κινήματος στη Μέση Ανατολή*», Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2002, σελ. 85-109

Ειδικότερα, ο «**τραντισιοναλισμός**» (**traditionalisme**), όρος κάκιστος και σχεδόν βάρβαρος με την παρούσα ελληνοποιημένη απόδοσή του, θα ήταν προτιμότερο να αντικατασταθεί από τον όρο «*παραδοσιακή τάση*». Με τον τελευταίο νοείται «η επιθυμία της παγίωσης της κοινωνίας στα πρότυπα των αναμνήσεων, των πατρικών ηθών και εθίμων». Η τάση αυτή, φυσικά, δεν προβαίνει σε πολιτικό σχεδιασμό, αλλά απλά ζει στη νοσταλγία και εκφράζεται από κάθε τι το συντηρητικό, περισσότερο στη σφαίρα της ηθικολογίας παρά σε σχέση με την επιβολή της κοινωνικής δικαιοσύνης. Για το λόγο αυτό και συναινεί θαυμάσια με την οικονομική ανάπτυξη, μόνο εάν αποκομίζει από αυτήν κάποιο όφελος.

Ο «**φονταμενταλισμός**» (**fondamentalisme**), με τη σειρά του, πάλι αδόκιμος στην απόδοσή του στην ελληνική, προσομοιάζει στο «*ζηλωτισμό*». Με τον όρο αυτό νοείται «η ιδέα της επιστροφής στα Κείμενα του Κορανίου και της Σαρία, της αναζήτησης των ριζών», που δεν είναι άλλες από την Παράδοση του Προφήτη (Sunna). Πρόκειται, δηλαδή, για την αυστηρή εφαρμογή των θρησκευτικών κανόνων της ισλαμικής παράδοσης και για έναν αναθεωρητισμό, που δεν αποτελεί αφ' εαυτού πολιτική θέση, αφού ο εχθρός εδώ δεν είναι ο εκσυγχρονισμός, αλλά οι ποικίλες ερμηνείες της μίας και μοναδικής, αυθεντικής παράδοσης.

Ο «**κληρικαλισμός**» (**clericalisme**), τέλος, αποδιδόμενος σωστά στην ελληνική, εκφράζει τον «εκφυλισμό» του ζηλωτισμού προς την Κοινωνία των Θεολόγων: Εκείνοι που ανέλαβαν την ερμηνεία των Κειμένων (Νομοδιδάσκαλοι) θεωρούν ότι η πολιτική εξουσία ανήκει σε αυτούς τους ίδιους, ασχέτως εάν δεν υπάρχει η παραμικρή μνεία στο Κοράνι για το θεσμό του μουσουλμανικού κλήρου, που πρόκειται καθαρά για δημιούργημα του Μεσαίωνα.

Αντίθετα, με τον όρο «**ισλαμιστής**» προσδιορίζουμε κυρίως δύο πράγματα:

**α) Την κοινωνική προέλευση του υποκειμένου,** η οποία είναι κάθε άλλο παρά εκείνη των θεολογικών κύκλων. Εντοπίζεται, δηλαδή, κυρίως στους αποφοίτους των παντός είδους πανεπιστημιακών σχολών και εκπαιδευτικών ακαδημιών καθώς και τους κατοίκους των μεγάλων αστικών κέντρων.

**β) Το κοινωνικό του στίγμα,** δεδομένου ότι αναφέρεται περισσότερο στην ισλαμιστική «ιδεολογία» παρά στη θρησκεία. Η προσπάθειά του επικεντρώνεται στο να ανασύρει από το Ισλάμ ένα πολιτικό πρότυπο, ικανό να ανταγωνιστεί τις σημαντικότερες δυτικές ιδεολογίες, κι εδώ εντοπίζεται το λάθος του, αφού με τον τρόπο αυτό, θυσιάζει την πανάρχαιη και παγκόσμιας εμβέλειας διαλεκτική του πολιτισμού του. Αντίθετα, η σημερινή γεωπολιτική δυναμική του, σε συνδυασμό με την υφιστάμενη πτώση των δογμάτων και των ιδεολογιών στη Δύση καθώς και τη φθορά του σοσιαλισμού και των εξαγωγίμων καπιταλιστικών μοντέλων στις χώρες του Τρίτου Κόσμου, ανοίγουν στο Ισλάμ νέο ζωτικό χώρο. Χώρος που μπορεί να καλυφθεί από μια νέα ισλαμική ιδεολογική και πολιτική δύναμη, με σημαντικό δημογραφικό και οικονομικό ειδικό βάρος στο πλαίσιο των διεθνών σχέσεων και συνεργασιών, ικανή να διεκδικήσει με τη σειρά της «την ορθότητα των λύσεών της».

**5) Σε ό,τι αφορά, λοιπόν, στη δυνητική δεκτικότητα του Ισλάμ στην καινοτομία και τον εκσυγχρονισμό,** το παράδειγμα της ισλαμικής οικονομίας <sup>178</sup> είναι ικανό να πείσει και τον πιο δύσπιστο, υπό την προϋπόθεση, βέβαια, ότι η λειτουργία των οιονδήποτε εκσυγχρονιστικών δομών και μηχανισμών θα συντελεστεί μακράν των διαφόρων ζηλωτικών ή άλλων ακραίων κυκλωμάτων.

---

<sup>178</sup> Βλ. αναλυτικά στον Μάζη Ι., «Γεωγραφία του Ισλαμιστικού Κινήματος στη Μέση Ανατολή», Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2002, σελ. 67-84, για τα παραδείγματα του Ισλαμικού Τραπεζικού Συστήματος σε εθνικά πλαίσια, όπως αυτό του Πακιστάν, του Σουδάν και της Τουρκίας καθώς και τόσο του αντίστοιχου διεθνούς ισλαμικού τραπεζικού συστήματος και των διεθνών χρηματιστηριακών κλάδων του

6) Επομένως, ο διεθνής διάλογος γύρω από τη σχέση του Ισλάμ και την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων πρέπει να προσανατολιστεί στις εξής κατευθύνσεις:

α) Την αντιμετώπιση του Ισλάμ ως θρησκείας και την εξατομίκευση του περιεχομένου της.

β) Τη συνειδητοποίηση και τον τονισμό των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών των πολυάριθμων και διαφορετικών ισλάμ και την επίτευξη του διαχωρισμού μεταξύ θρησκευτικού και πολιτικού στοιχείου.

γ) Τη συγκριτική μελέτη των **κοινών** ηθικο-θρησκευτικών στοιχείων του Χριστιανισμού και του Ισλάμ, προκειμένου να αναδειχθούν ως σημεία που ενώνουν τους δύο πολιτισμούς κι όχι ως σκοπέλους που τους διαχωρίζουν.

δ) Την με κάθε τρόπο προσπάθεια των βιομηχανικών χωρών να συμβάλουν στην οικονομική, κοινωνική και πολιτιστική ανάπτυξη και εκδημοκρατισμό των χωρών του ισλαμικού νεφελώματος, μέσω της ανάδειξης και απελευθέρωσης των ιδιαίτερων πολιτιστικών και εθνικών ταυτοτήτων των πολυάριθμων εθνικών κοινωνικών σχηματισμών τους, τους οποίους *προκρούστεια* η Δύση αποκαλεί σήμερα, υπεραπλουστεύοντας επικίνδυνα, «Ισλάμ».

Μόνο με τον τρόπο αυτό είναι δυνατόν να ανασυρθούν «από τις αγκάλες του ισλαμιστικού μεγαλοϊδεατισμού και αλυτρωτισμού οι τεράστιες πληθυσμιακές μάζες των μουσουλμάνων», ώστε το Ισλάμ να επανέλθει στην απολύτως σεβαστή θρησκευτική και εσωτερική του βάση, έχοντας αφενός πολλά να προσφέρει στη Δύση, αλλά και να απολαύσει από αυτήν.<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> Μάξης Ι., «Γεωγραφία του Ισλαμιστικού Κινήματος στη Μέση Ανατολή», Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2002, σελ. 239-246

## V. ΓΕΝΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ & ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ

Με αφετηρία λέξεις-κλειδιά, όπως ‘**διεθνοποίηση**’, ‘**ανθρώπινα δικαιώματα**’, ‘**οικουμενικότητα**’ και ‘**πολιτισμική αυτονομία**’ διερευνήθηκαν οι όροι αυτοί ως προς το περιεχόμενο, που απέκτησαν από την εμφάνισή τους στην ιστορία μέχρι σήμερα. Αναφορικά δε με την υφιστάμενη ή μη σύγκρουση ανάμεσα στα δύο ρεύματα, οικουμενικότητα και πολιτισμικό σχετικισμό, σε σχέση με την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τούτη αναζητήθηκε **σε θεωρητική βάση** τόσο σε εθνικό επίπεδο (μέσα από το παράδειγμα της εφαρμογής της Σαρία από τα Ιεροδικεία της Θράκης) όσο και σε υπερεθνικό (σε σχέση με την ίδρυση και λειτουργία του Δ.Π.Δ. καθώς και τη γενικότερη δράση των Μ.Κ.Ο.). Η έρευνα αυτής της ενδεχόμενης αντίθεσης συνεχίστηκε και **σε πρακτική βάση**, μέσα στα πλαίσια του τριπτύχου «*ανθρώπινα δικαιώματα, γυναίκα και Ισλάμ*», μέσω μιας επισκόπησης του τρόπου και του βαθμού προστασίας σε ισλαμικές κοινωνίες (όπως η Αίγυπτος και το Πακιστάν) συγκεκριμένων δικαιωμάτων αναφορικά με ένα συγκεκριμένο έγκλημα, όπως η «ενδο-οικογενειακή βία» και στους τρεις «χρόνους» του εγκληματικού φαινομένου, ώστε να αποκλειστεί η αιτιολογική σύνδεση του τελευταίου με τις πολιτισμικές συγκρούσεις, μέσα από την ανάλυση των αποτελεσμάτων διαχρονικών εγκληματολογικών μελετών.

Μέσα από αυτή τη συνδυαστική και πολυ-επίπεδη διερεύνηση, το πρώτο συμπέρασμα, το οποίο συνήχθη, ήταν ότι **διακρίσεις ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, Χριστιανισμό και Ισλαμισμό καθώς και διλήμματα του τύπου Οικουμενικότητα ή Πολιτισμική Αυτονομία, αναφορικά με την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, είναι άστοχα και ελάχιστα προσφέρουν στην ίδια την έννοια των δικαιωμάτων**, με την έννοια ότι μπορεί και να αποπροσανατολίζουν

οποιαδήποτε προσπάθεια ουσιώδους και διευρυμένης αναγνώρισης και προστασίας τους. Άλλωστε, αποδείχθηκε περίτρανα ότι σαφώς και υπάρχει δυνατότητα οικουμενικής προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων τόσο σε εθνική όσο και σε υπερεθνική βάση και τα περί δήθεν σύγκρουσης της διεθνικότητας με την τοπικότητα ή πολιτισμικής σύγκρουσης σε βάρος της εθνικής κουλτούρας αποτελούν ευφυολογήματα, που εξυπηρετούν άλλους σκοπούς και σαφώς δεν έχουν αντίκρισμα σε πανάρχαιους πολιτισμούς, όπως ο ισλαμικός, ο οποίος στηρίζει τη δυναμική της υπαρξής του στην πολιτισμική του «διαλεκτική» με όλο τον κόσμο.

Αντίθετα, η ανάλυση όρων, όπως ισλαμικός φιλελευθερισμός ή μοντερνισμός ή ρεφορμισμός, Ισλάμ, κράτος, κοινωνία πολιτών, εκκοσμίκευση, κουλτούρα και πολιτισμική αυθεντικότητα, μας οδήγησαν στην κατανόηση των πολιτισμικο-κοινωνικο-πολιτικο-ιστορικών ιδιαιτεροτήτων τέτοιων κοινωνιών μη δυτικών. Απώτερος στόχος μας ήταν αφενός να εστιάσουμε την έρευνά μας σε εκείνες τις κοινωνικο-οικονομικές ανισότητες, που γεννούν το έγκλημα γενικώς και συντελούν στο μη σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ειδικότερα και αφετέρου στην αναζήτηση αμεσότερων λύσεων για την προστασία τους (με κοινή βάση τον άνθρωπο, νοούμενο ως αυταξία) τόσο σε Δύση όσο και σε Ανατολή, δεδομένου ότι το πρόβλημα είναι παγκόσμιο και ενδημικό των σύγχρονων κοινωνιών.

Συγκεκριμένα, καταλήξαμε ότι μόνο εάν ο ουσιαστικός και αυθεντικός ισλαμικός ρεφορμισμός εδραιωθεί στην πολιτική κουλτούρα, τα εκάστοτε «ισλάμ» δε θα αποτελέσουν εμπόδιο στην ανάπτυξη μιας δημοκρατικής πολιτείας σε μια μουσουλμανική κοινωνία, δεδομένου ότι το αυθεντικό Ισλάμ σέβεται και προστατεύει τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ο θεμέλιος λίθος της ισλαμικής επιρροής, άλλωστε, είναι το οικογενειακό δίκαιο, όπου μέχρι σήμερα έχουν τεθεί οι πρώτες βάσεις για την προστασία των δικαιωμάτων στον τομέα αυτό. Μόνο έτσι είναι



πιθανόν να καθιερωθούν σε μια μουσουλμανική χώρα οι νόρμες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δηλαδή, να προσαρμοστούν οι θεμελιώδεις αρχές του Κορανίου στις σύγχρονες ανάγκες και η ερμηνεία τους να συμπλεύσει με τις κοινωνικο-οικονομικο-πολιτικές και πολιτιστικές εξελίξεις στις κοινωνίες αυτές, ειδωμένες ως κομμάτι του σύγχρονου παγκόσμιου γίνεσθαι. Σαφώς και η ολοκληρωτική απόρριψη του Ισλάμ και η εγκαθίδρυση μιας κοσμικής πολιτείας δε συνιστά πραγματική επιλογή για τέτοιες κοινωνίες,<sup>180</sup> όπως ούτε η πεποίθηση ότι η επιδίωξη μιας αρμονικής σχέσης μεταξύ Ισλάμ και Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων μπορεί να υλοποιηθεί απλώς με τη μεταλαμπάδευση των αρχών τους, χωρίς ουσιαστική τοπική επεξεργασία και προσαρμογή τους στην ισλαμική κοινωνική πραγματικότητα.

Επομένως, **η αποτυχία ή η επιτυχία μιας τέτοιας προσπάθειας για την οικουμενική προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι αποτέλεσμα κοινωνικών και πολιτικών ερμηνειών και επιλογών κι όχι ζήτημα αυθεντικότητας μεταξύ των δήθεν συγκρουόμενων -δυτικών και ανατολικών- ιδεολογιών.** Υπό την προοπτική αυτή, και ο **ισλαμικός εκδημοκρατισμός** (μέσα από τις διαδικασίες που προαναφέρθηκαν, ήτοι με γόνιμη επεξεργασία, αυθεντική ερμηνεία και ουσιαστική προσαρμογή των αρχών των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στις αρχές της ισλαμικής θρησκείας και στις ανάγκες των μουσουλμανικών κοινωνιών) **αποτελεί μια βιώσιμη πρόταση.** Καθώς, μάλιστα, συνεχίζονται οι διακυμάνσεις της οικονομικής και πολιτικής του ανάπτυξης-εξέλιξης, οι προοπτικές του στο μέλλον μπορεί να είναι και καλύτερες.<sup>181</sup> Αρκεί να γίνει μια προσέγγιση χώρα προς χώρα,

---

<sup>180</sup> Η εκκοσμίκευση δεν αποτελεί ουσιώδη προϋπόθεση για το φιλελευθερισμό, Κατερίνα Δαλακούρα, όπ. π., σελ. 240-246

<sup>181</sup> Απαραίτητη προϋπόθεση προς τούτο, λοιπόν, αποτελεί η δόμηση ενός ισχυρού κράτους, ικανού να στηρίζει, αλλά και να υπόκειται στην αρχή της νομιμότητας, ευρισκόμενου σε συνεχή διάδραση και ισορροπία με την κοινωνία. Και τούτο θα συντελεστεί μόνο εάν αναθεωρηθεί η παραδοσιακή αντίληψη για το Ισλάμ, με μια έμφαση σε εκείνα τα στοιχεία του Κορανίου, που διαπνέονται από δημοκρατικό πνεύμα, αλλά και με μια σταθερή αποδοχή της ιστορικότητας του κειμένου.

μέσα από τη μελέτη της ιστορίας της ξεχωριστά, προκειμένου να εκτιμηθεί η πιο δόκιμη και συγχρόνως η πιο αυθεντική ερμηνεία του Ισλάμ.

Απορρίπτοντας, λοιπόν, τη μανιχαϊστική αντίληψη ότι Ισλάμ και ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν ασύμβατες απολυτότητες, καταλήγουμε ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα ως αξία μπορούν να ενσωματωθούν μέσα σε ένα βαθιά θρησκευτικό πλαίσιο, όπως το ισλαμικό. *Αυτή, άλλωστε, η ρήξη του δήθεν απαραίτητου δεσμού μεταξύ δικαιωμάτων και εκκοσμίκευσης είναι που επιτρέπει την περαιτέρω «οικουμενοποίηση» των νορμών των δικαιωμάτων μέσα σε αυτό. Όπως και η απόρριψη της διαχωριστικής γραμμής ανάμεσα στον ιδιωτικό και το δημόσιο χώρο.*<sup>182</sup>

Επιπλέον, **η αναζήτηση της όποιας «πολιτιστικής αυθεντικότητας» είναι μάταιη, διότι δεν πρόκειται για πάγιο στόχο, αλλά για ζήτημα ορισμού και επιλογής, όπως και η «παράδοση».** Η απαξίωση, λοιπόν, του πολιτισμικού ουσιοκρατισμού<sup>183</sup> με τη συνακόλουθη απόρριψη της έννοιας της αυθεντικότητας και η μη στατική προσέγγιση, ως προς την ανάλυση του Ισλάμ σε σχέση με την κοινωνία, καθιστά πιθανή τη συνεχή εξέλιξή του, αρκεί να αλλάξουν οι πολιτικο-οικονομικοί συσχετισμοί, ενθαρρύνοντας την πραγματική δράση κοινωνικών κινήματων, όπως αυτού των φιλελεύθερων ισλαμιστών και των υπερασπιστών των δικαιωμάτων, εντός και εκτός των μουσουλμανικών κοινωνιών.<sup>184</sup>

Αναφορικά, εν συνεχεία, με το φαινόμενο της κακομεταχείρισης της γυναίκας μέσα σε μια σχέση εντός και εκτός γάμου από τον άνδρα σύντροφό της, τούτο αποτελεί παγκόσμιο και κοινό ενδημικό φαινόμενο των σύγχρονων κοινωνιών.

---

<sup>182</sup> Είναι αδύνατο και άσκοπο να διαχωριστούν τα γυναικεία από τα ανθρώπινα δικαιώματα στο Ισλάμ, διότι ακόμη και ανελεύθερες ιδιωτικές ή οικογενειακές σχέσεις αναπόφευκτα επηρεάζουν τη δημόσια πολιτική σφαίρα, Κατερίνα Δαλακούρα, *όπ. π.*, σελ. 247-262

<sup>183</sup> Σύμφωνα με αυτόν, οι κουλτούρες περιέχουν αμετάβλητα και μόνιμα χαρακτηριστικά.

<sup>184</sup> Κατερίνα Δαλακούρα, *όπ. π.*, σελ. 263-268

Μπορεί, δηλαδή, να παρουσιάζεται με διαφορετικές μορφές ή να έχει διαφορετική ένταση, έκταση και συνέπειες ανά κοινωνία, το πρόβλημα, όμως, παραμένει το ίδιο, δεδομένου ότι η βάση του δεν αλλάζει: *Μια κακοποιημένη γυναίκα, είτε είναι λευκή είτε έγχρωμη είτε μουσουλμάνα είτε χριστιανή είτε ευρωπαϊά είτε ασιάτισσα, παραμένει μια γυναίκα, που αποτελεί αντικείμενο βίας από το σύζυγό της.* Η όλη συζήτηση-διχογνωμία περί της φύσης, της έννοιας και του είδους των δικαιωμάτων της, που προσβάλλονται στην περίπτωση αυτή καθώς και περί του τρόπου προστασίας τους, στην πράξη, αποπροσανατολίζει παρά συντελεί στην καταπολέμηση και εκρίζωση του εν λόγω προβλήματος.

Με άλλα λόγια, το ζητούμενο εν προκειμένω δεν είναι η συμφωνία στην έννοια της «ανθρώπινης και πιο συγκεκριμένα της γυναικείας αξιοπρέπειας» ή της «ανοχής» ούτε η ταύτιση των απόψεων σχετικά με το ποια δικαιώματα πρέπει να αναγνωρίζονται στη γυναίκα και ποια αντεγκληματική πολιτική σχετικά με αυτά είναι η πιο αποτελεσματική, προκειμένου αυτή να εφαρμοστεί σε παγκόσμια κλίμακα ανεξαιρέτως και να επιλυθεί το πρόβλημα γενικά. Εφόσον πρόκειται για σύγκρουση κοινωνικών αξιών κι όχι πολιτισμών, κάθε κοινωνία ξεχωριστά, ανάλογα με τις ανάγκες και τις ιδιαιτερότητές της, οφείλει να αναζητήσει και να εφαρμόσει εκείνη την αντεγκληματική πολιτική, η οποία θα εστιάσει στις πραγματικές αιτίες του προβλήματος ειδικά και θα αναζητήσει εκείνα τα μέσα και τα μέτρα, τα οποία, προσαρμοσμένα με βάση τις συγκεκριμένες κοινωνικές αρχές, αξίες, πρακτικές, παραδόσεις, στερεότυπα και κατεστημένα, θα συντελέσουν στην ποσοτική και ποιοτική πρόληψη και καταστολή του φαινομένου, με απώτερο στόχο την πλήρη εξάλειψή του.

Για τους λόγους ακριβώς αυτούς, δεν τίθεται ζήτημα εάν θα πρέπει να επιλεγούν διεθνείς, ευρωπαϊκές, περιφερειακές ή εθνικές πολιτικές για την προστασία

των γυναικείων δικαιωμάτων ούτε υπάρχει ανάγκη για θέσπιση περισσότερων νόμων ή σχεδιασμό πιο οργανωμένων στρατηγικών προς πάταξη της βίας σε βάρος των γυναικών. Εάν τα ανθρώπινα δικαιώματα, ως πολιτικό κατασκεύασμα για την εγκαθίδρυση μιας κοινής γλώσσας επικοινωνίας, απέτυχαν να επιφέρουν την ομόνοια και την ειρήνη παγκοσμίως, καταντώντας πολιτικό διακύβευμα, ερμηνευόμενο κατά προαίρεση, εναπόκειται πρωταρχικά στις εθνικές κυβερνήσεις σε συνεργασία με τις τοπικές κοινωνίες εμπράκτως να προσδιορίσουν και να προσπαθήσουν να εξαλείψουν το συγκεκριμένο εγκληματικό φαινόμενο στις εκάστοτε ρίζες του.

Όσο για τη νέα τάση των κοινωνικών επιστημών (μεταξύ των οποίων και η Εγκληματολογία) να αποδίδουν τα σύγχρονα προβλήματα σε πολιτισμικές συγκρούσεις, με «πασπαρτού» την κατασκευασμένη, πλην, όμως, εύχρηστη, αν και πολυσήμαντη, έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και να αναζητούν λύσεις, προσανατολίζοντας κάθε μέτρο κοινωνικού ελέγχου (αντεγκληματική πολιτική) στην προστασία των δικαιωμάτων αυτών, αυτές δεν είναι αμέτοχες στην κρίση που τυχόν αντιμετωπίζουν οι σύγχρονες κοινωνίες. Η εν λόγω γεωγραφική ανασκόπηση του φαινομένου της βίας μέσα στο γάμο-σχέση ανά ήπειρο, προκειμένου να αναζητηθεί η σύγκρουση των πολιτισμών (αναφορικά με τα δικαιώματα, που διακυβεύονται ή μη στην περίπτωση αυτή και τους τρόπους προστασίας τους) τόσο στα στάδια της κατασκευής κανόνων, του περάσματος στην πράξη (παραβίασης των κανόνων) και της κοινωνικής αντίδρασης (αντεγκληματικής πολιτικής) όσο και σε επίπεδο εθνικό και υπερεθνικό, ανέδειξε ότι το πρόβλημα τόσο της ενδο-οικογενειακής βίας όσο και τα λοιπά σύγχρονα κοινωνικά προβλήματα δεν είναι αποτέλεσμα πολιτισμικής σύγκρουσης, αλλά οι γενεσιουργοί παράγοντές τους είναι βαθύτερα κοινωνικοί.<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> *‘Exceptionalist explanations do not fit universalistic problems...Both masculinity and male sexuality are rendered synonymous with power and hence are socially constructed to be oppressive. It is an extension of normal, condoned behaviour in a context of social inequality, not individual deviancy...’*

Όσο νωρίτερα, λοιπόν, η Εγκληματολογία και οι λοιπές κοινωνικές επιστήμες αντιληφθούν την πραγματικότητα αυτή, τόσο πιο αποτελεσματικές θα γίνουν στο έργο τους, θέτοντας γερές βάσεις όχι μόνο για το παρόν, αλλά και για το μέλλον τόσο των ίδιων, ως επιστημών όσο και των κοινωνιών, που μελετούν και υπηρετούν.

---

Ryan, 1971, Maynard, 1993, p. 119-20, Pringle, 1995, όπως αναφέρονται αντίστοιχα στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ. 63

## VI. ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

### I) Επιμέρους αναλυτικότερα στοιχεία αναφορικά με το έγκλημα της «ενδο-οικογενειακής βίας»

Η «ενδο-οικογενειακή βία» (**domestic abuse**) διακρίνεται στις εξής βασικές κατηγορίες:

**A) «Σωματική βία» (Physical abuse)**, η οποία μπορεί να ξεκινήσει από ελαφριές μορφές, όπως χαστούκια και γροθιές και να καταλήξει σε σοβαρούς τραυματισμούς, όπως κοψίματα-μαχαιρώματα, μελανιές, κλοτσιές, χτυπήματα στο πάτωμα ή και ακόμα σοβαρότερες σωματικές βλάβες, ήτοι κατάγματα, εγκαύματα, αποβολές και λοιπές εξωτερικές και εσωτερικές βλάβες σε ζωτικά όργανα, με τη χρήση διαφόρων όπλων και επικίνδυνων αντικειμένων. Θεωρείται η πιο κοινή μορφή βίας μεταξύ ετεροφυλόφιλων συντρόφων, που εκτιμάται ότι σε ένα ποσοστό 90% των περιπτώσεων ξεκινάει από τις ελαφρύτερες μορφές και με την πάροδο του χρόνου εξελίσσεται στις βαρύτερες και με μεγαλύτερη συχνότητα.<sup>186</sup>

**B) «Σεξουαλική βία» (Sexual abuse)**, η οποία συχνά συνδυάζεται με σωματική ή/και με ψυχολογική βία, σε ποικίλα είδη, όπως βιασμό, διάφορες σεξουαλικές δραστηριότητες καθώς και αισθησιακές πράξεις που υποβιβάζουν, εξευτελίζουν και αηδιάζουν τη γυναίκα, για τις οποίες αυτή δε συναινεί και εξαναγκάζεται να τις υποστεί με τη βία, που μπορεί, μάλιστα, να είχαν επαναληφθεί στο παρελθόν, με ή χωρίς τη συναίνεσή της (π.χ. γυμνές φωτογραφήσεις σε διάφορες σεξουαλικές στάσεις, σεξουαλικές επαφές με τρίτους, με το σύντροφο να παρατηρεί ή και να

---

<sup>186</sup> Hammer and Stanko, 1985, σελ. 366, όπως αναφέρονται στην Audrey Mullender, *Rethinking Domestic Violence, The social work and probation response*, σελ.19-21, Routledge, London and New York

συμμετάσχει, τσιμπήματα ή δαγκώματα στο στήθος και στα γεννητικά όργανα, εισχώρηση στον κόλπο διαφόρων αιχμηρών αντικειμένων κ.λ.π.).

**Γ) «Συναισθηματική κακομεταχείριση» (Emotional abuse)**, η οποία συνήθως συνδυάζεται ή και συνοδεύει τις ποικίλες μορφές σωματικής και σεξουαλικής βίας. Η συνήθης τακτική των βίαιων ανδρών να καλλιεργούν στις συντρόφους τους ένα διαρκές κλίμα φόβου για επαναλαμβανόμενες και συνεχείς επιθέσεις από μέρους τους και σε βάρος των τελευταίων, κάθε μορφής, -με τη χρήση παντός είδους λεκτικών απειλών, χειρονομιών και βλεμμάτων-, είναι ικανή να εξασφαλίσει την κυριαρχία των ανδρών επί των ασθενεστερών συντρόφων τους, με δραματικές συνέπειες για την ψυχική υγεία των τελευταίων. Για παράδειγμα, συγκεκριμένες πράξεις και συμπεριφορές, όπως ανέβασμα του τόνου της φωνής, ειρωνεία, κριτική διάθεση και κοροϊδία, πλύση εγκεφάλου, γροθιές στις πόρτες, επικίνδυνη οδήγηση, εμφάνιση-πρόταξη όπλων και αιχμηρών αντικειμένων, καταστροφή οικιακών σκευών και λοιπών αντικειμένων, παρατεταμένη σιωπή κ.λ.π, είναι ικανές να καλλιεργήσουν μια διαρκή ατμόσφαιρα τρόμου, αποδυναμώνοντας το νευρικό σύστημα της γυναίκας και αποδομώντας την αυτοεκτίμησή της, με άμεσο αντίκτυπο στην υγεία της (από συμπτώματα άγχους, αϋπνίας, απότομη αύξηση ή απώλεια βάρους, εξανθήματα σε πρόσωπο και σώμα, νευρώσεις, μέχρι βαριές μορφές χρόνιας κατάθλιψης και τάσεις αυτοκτονίας κ.ο.κ.).

Ως προς τους γενεσιουργούς παράγοντες του εγκλήματος αυτού, που εκδηλώνεται με τις παραπάνω μορφές βίας, έχουν επικρατήσει διάφορες θεωρίες, οι οποίες προσπάθησαν να τους επεξηγήσουν:

**A) Θεωρίες για τους άνδρες** (ως προς τα αίτια της βίαιης συμπεριφοράς τους σε βάρος των γυναικών-συντρόφων τους)

**1) Ψυχολογικές θεωρίες:**

**α) Νοητικές και ψυχολογικές ανωμαλίες ('They are sick or mentally ill, psychologically deranged')**: Κυμαίνονται από οργανικές ή βιοχημικές ανωμαλίες του εγκεφάλου μέχρι διατροφικές και ψυχολογικές δυσλειτουργίες, χωρίς, ωστόσο, να υπάρχουν διασταυρωμένες αποδείξεις και πορίσματα ερευνών ότι τέτοια χαρακτηριστικά παρατηρούνται στους συζύγους, που κακοποιούν. Για πολλούς, το φαινόμενο της κακομεταχείρισης των γυναικών είναι τόσο κοινό και διαδεδομένο, ώστε είναι αδύνατον να διαπράττεται από τους λίγους. Προφανώς, *«προτιμάται από την Κοινωνία και την Πολιτεία ένας άνδρας τρελός ή άρρωστος από έναν άνδρα κακό»*, διότι ως συναισθηματικά διαταραγμένος, δεν είναι απόλυτα υπεύθυνος για τις πράξεις του. Μάλιστα, δείχνοντας προθυμία να αλλάξει, ακολουθώντας τη σωστή θεραπεία, ίσως συγχωρεθεί για τις πράξεις του τόσο από την κοινωνία όσο και από τη σύντροφό του, αλλά και από τον ίδιο του τον εαυτό. Και με τον τρόπο αυτό, Κράτος-Πολιτεία-Κοινωνία δε θα έχουν μερίδιο ευθύνης σε αυτό το «οργανικό» πρόβλημα...<sup>187</sup>

**β) Αμαρτία ('sin')**: Παραλλαγή της ως άνω θεωρίας, η αρρώστια της ψυχής έχει θρησκευτικές καταβολές και συνήθως δίνονταν παλιότερα ως εξήγηση από ιερείς στις κακοποιημένες γυναίκες-πιστούς, που κατέφευγαν εκεί για συμβουλές και προστασία. Θεωρείται αναποτελεσματική έως και επικίνδυνη θεωρία εξήγησης του εν λόγω φαινομένου, δεδομένου ότι ο δράστης, θεωρώντας τον εαυτό του καταδικασμένο στην δήθεν ανίατη αρρώστια του, δεν καταβάλλει καμία προσπάθεια βελτίωσης, με τη σύντροφό του να τον λυπάται για την κατάστασή του, οπότε και να τον ανέχεται...<sup>188</sup>

**γ) Απώλεια ελέγχου ('loss of control')**: Η πιο συνήθης δικαιολογία, που χρησιμοποιούν όσοι άνδρες κακοποιούν τις συντρόφους τους, για την

---

<sup>187</sup> Bograd, 1988b, p. 17 and Maynard, 1993, p. 109,110, όπως αναφέρεται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ.37, 38

<sup>188</sup> Pence, 1987, p.34, όπως αναφέρεται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ.38



αυτοδικαιολόγηση των παράνομων πράξεών τους, αποδίδοντάς τις σε αδυναμία διαχείρισης του θυμού και της οργής τους. Επικίνδυνο καθίσταται το γεγονός ότι επαγγελματίες ψυχολόγοι ενθαρρύνουν τους δράστες να σκέφτονται με τον τρόπο αυτό, χαρακτηρίζοντας και με επιστημονικούς όρους το πρόβλημά τους [π.χ. «ελλιπής έλεγχος των ενστίκτων, αδυναμία αυτοπειθαρχίας», «παροξυσματικές εκρήξεις-επιθέσεις θυμού» ('poor impulse control', 'paroxysmal rage attacks')]. Η αναποτελεσματικότητα, όμως, της θεωρίας αυτής εντοπίζεται στην αδυναμία της να εξηγήσει αφενός γιατί οι άντρες επιλέγουν να χτυπούν μόνο τις γυναίκες-συντρόφους τους σε ιδιωτικές στιγμές και περιβάλλοντα κι όχι οιασδήποτε τρίτους, που τους εξοργίζουν και αφετέρου πώς είναι δυνατό να μην ελέγχουν την οργή τους αυτή, τη στιγμή που μπορούν να επιλέγουν το επίπεδο της βίας, που θα χρησιμοποιήσουν, ώστε να μη θανατώσουν το θύμα τους καθώς και τα σημεία εκείνα του σώματός του, όπου τα σημάδια της βίας δε θα είναι εμφανή.<sup>189</sup>

**δ) Διαιώνιση της βίας ανά γενεές - «Ο κύκλος της βίας» ('transgenerational transmission' or 'the cycle of violence')**: Κατά τη θεωρία αυτή, η βία μεταμορφώνει στην πράξη μια γενιά παιδιών σε μια άλλη γενιά ανδρών, που κακοποιούν τις συντρόφους τους. Τόσο εμπειρικές μελέτες όσο και λοιπές έρευνες, όμως, (παρόλο που τα ποσοστά τους συχνά διαφέρουν, με αποτέλεσμα να δίνουν μόνο μια γενική εικόνα του φαινομένου, και μάλιστα, σε σχετικούς κι όχι απόλυτους αριθμούς)<sup>190</sup> δεν αποδεικνύουν την υπόθεση αυτή. Στην πλειοψηφία των περιπτώσεων, μάλιστα, αποδεικνύεται το αντίθετο, ότι τόσο θύματα όσο και δράστες προέρχονται από

---

<sup>189</sup> Ptacek, 1988, 142-152 and Straus et al., 1980, p. 45-6, όπως αναφέρονται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ.39, 40

<sup>190</sup> Τούτο οφείλεται κυρίως στην μη αντιπροσωπευτικότητα των δειγμάτων, ληφθέντων από «κλινικούς πληθυσμούς», στις αυθαίρετες ερμηνείες και ορισμούς, που μπορούν οι ίδιοι οι δράστες να δώσουν στην πράξη τους ή στις πράξεις των γονέων τους, οφειλόμενες και στο γεγονός ότι μπορεί να μη θυμούνται ξεκάθαρα, αλλά κυρίως διότι δεν υπάρχουν συγκεκριμένοι αριθμοί, που να απεικονίζουν το φαινόμενο στο σύνολο του πληθυσμού.

οικογένειες χωρίς ιστορικό βίας, δεδομένου ότι όσοι έχουν ζήσει με τη βία και έχουν βιώσει τη ζημιά, που μπορεί αυτή να προκαλέσει, έχουν πραγματικό κίνητρο να την αποφύγουν στην υπόλοιπη ζωή τους. Άλλωστε, είναι αλήθεια ότι τα ανθρώπινα όντα έχουν πάντα ελευθερία επιλογής, επομένως και ευθύνη για τις πράξεις τους, δεδομένου ότι δεν είναι προγραμματισμένα σαν μηχανές. Εδώ ακριβώς έγκειται η ανεπάρκεια της θεωρίας του ‘κύκλου της βίας’, δηλαδή, ότι προσπαθεί να αναζητήσει τα αίτια της βίας σε επιδράσεις από την οικογένεια αντί να τα αποδώσει στο αναποτελεσματικό κοινωνικό πλαίσιο και τις συνιστώσες του, που συντηρούν τέτοιες μορφές συμπεριφοράς.<sup>191</sup>

**ε) Αλκοόλ (‘drink’):** Μια επίσης πολυειπωμένη αιτία της κακοποίησης των γυναικών από τους συντρόφους τους, που υποστηρίζεται κυρίως από την κοινή γνώμη, συμπεριλαμβανομένων θυμάτων και δραστών. Για τους ερευνητές, το αλκοόλ μπορεί να παίζει κάποιο ρόλο, αλλά σίγουρα δεν αποτελεί τη βασική αιτία της βίας μεταξύ ετεροφυλόφιλων συντρόφων. Πράγματι, ορισμένες μελέτες παρουσιάζουν κάποιους αλκοολικούς να είναι βίαιοι απέναντι στη σύντροφό τους, δε μπορούν, όμως, την ίδια στιγμή να εξηγήσουν γιατί σημαντικός αριθμός, επίσης, αλκοολικών ΔΕΝ κακοποιούν τις συντρόφους τους! Καταλήγουν, λοιπόν, στη διαπίστωση ότι, εφόσον ο ίδιος άντρας μπορεί να είναι βίαιος είτε είναι νηφάλιος είτε μεθυσμένος, επιλέγει να πει, προκειμένου να τροφοδοτήσει τη βία, που έχει ήδη επιλέξει να ασκήσει σε βάρος της συντρόφου του. Με άλλα λόγια, το αλκοόλ αποτελεί ενδιάμεση μεταβλητή κι όχι βασικό αίτιο της βίας.<sup>192</sup>

## **2) Ψυχο-κοινωνικές θεωρίες (‘Psychosocial theories’)**

---

<sup>191</sup> House of Commons, 1975, vol. 2:3, Dobash and Dobash, 1992, p. 114-18, όπως αναφέρονται στην Audrey Mullender, *όπ. π.*, σελ. 40-42

<sup>192</sup> Ptacek, 1988, p.142-144, Kaufman Kantor and Straus, 1987, p.224, όπως αναφέρονται στην Audrey Mullender, *όπ. π.*, σελ. 42-44

**B) Θεωρίες για τις γυναίκες** (ως προς τα αίτια της βίας σε βάρος τους από τους άνδρες-συντρόφους τους)

**1) «Κατηγορώντας το θύμα» ('Blaming the victim')**: Παρουσιάζει τις γυναίκες-θύματα ως υπεύθυνες για τη βία που υφίστανται από τους συντρόφους τους, ότι, δηλαδή, προ(σ)καλούν την κακομεταχείριση με πολλούς και ποικίλους τρόπους.<sup>193</sup>

Στην εικόνα αυτή συμβάλλει και η κατευθυντήρια γραμμή των περισσότερων ερευνών και των αντίστοιχων προγραμμάτων αντιμετώπισης του φαινομένου, η οποία προσανατολίζεται στο θύμα κι όχι στο δράστη και το κοινωνικό πλαίσιο, που υποθάλπει ή και στηρίζει τέτοιες συμπεριφορές. Με άλλα λόγια, η κυρίαρχη κριτική σε βάρος της συγκεκριμένης θεωρητικής υπόθεσης βασίζεται στο γεγονός ότι η τελευταία παρουσιάζει το θύμα ως υπεύθυνο για τη βία που υφίσταται, με αποτέλεσμα να προκαλεί αφενός στη κοινή γνώμη οίκτο για το δράστη και αφετέρου αυτοενοχοποίηση για το θύμα, δηλαδή να αναζωπυρώνει το πρόβλημα αντί να το καταπολεμά...

**α) «Το αξίζει/Το προκαλεί» ('She deserves it/she provokes it')**: Αποδίδει στη γυναικεία (δήθεν προκλητική) συμπεριφορά την αιτία για την κακοποίησή της από το σύντροφό της, ήτοι στο ότι συνήθως είναι «φορτική, πιεστική, γκρινιάρρα, προσπαθεί να του επιβάλλει τη γνώμη της, δεν είναι συνεπής στα συζυγικά της καθήκοντα, είναι ασταθής ή ακόμη και άπιστη κ.ο.κ.». Μάλιστα, αυτό το θεωρητικό μοντέλο εξυπηρετεί και χρησιμοποιείται συχνότατα από τους ίδιους τους δράστες, για να δικαιολογήσουν την πράξη τους τόσο στην κοινωνία όσο και στον ίδιο τους τον εαυτό, ενώ όχι σπάνια υιοθετείται και από τους οργανισμούς προστασίας της

---

<sup>193</sup> Αυτές κατηγορούνται για τις αποτυχίες των κοινωνικά ανωτέρων τους, σε μια κοινωνία που δήθεν εξελίχθηκε κοινωνικά και εκπολιτίστηκε, εφόσον δεν πιστεύει πια στη εγγενή κατωτερότητα των εγχρώμων, αλλά εξακολουθεί να αναζητά ευθύνες στους γονείς του κοινωνικά κατωτάτου εγχρώμου ανηλίκου για την ανεπαρκή μόρφωσή του, αφήνοντας άμοιρους ευθυνών την Πολιτεία και τους αρμόδιους για την Παιδεία φορείς της.

κακοποιημένης γυναίκας, για την πρόληψη του φαινομένου!<sup>194</sup> Έρευνες, όμως, και πάλι αποδεικνύουν ότι δεν έχουν οι γυναίκες που κακοποιούνται κάποιο εγγενές χαρακτηριστικό, υπεύθυνο για την κατάστασή τους, αλλά τα αίτια πρέπει να αναζητηθούν αφενός στο θεσμό του γάμου και τη θέση της γυναίκας μέσα σε αυτόν (ή γενικότερα στη θέση ης γυναίκας μέσα σε μια σχέση και συγκριτικά με αυτή του άνδρα) και αφετέρου στον τρόπο, που το φαινόμενο αυτό προβάλλεται στην κοινωνία. Άλλωστε, η συγκεκριμένη θεωρητική υπόθεση αφήνει αναπάντητο το ερώτημα πώς μπορεί μια γυναίκα να προκαλέσει την κακοποίησή της, ενώ κοιμάται καθώς και ποιος μπορεί να τολμήσει κανείς να παραδεχθεί ότι σε ένα ανθρώπινο ον αξίζει να υποστεί σωματικό ή ψυχολογικό μαρτύριο...<sup>195</sup>

**β) «Έχει ανάγκη τη βία ή την απολαμβάνει ή είναι εθισμένη σε αυτή» ('She needs the violence, or enjoys it, or is addicted to it')**: Πρόκειται για άλλη μια θεωρία, που ενοχοποιεί το θύμα, υποστηρίζοντας ότι συνήθως αυτό πάσχει από 'τάσεις μαζοχισμού, αυτοκαταστροφής, χαμηλής αυτοεκτίμησης, ετεροκαθορισμού', 'το σύνδρομο της κακοποιημένης γυναίκας', 'μετα-τραυματική νεύρωση' κ.ο.κ. Πηγάζει από παραδοσιακές μορφές ψυχολογικών ερευνών και κλινικής πρακτικής στην Αμερική, που απαιτούσαν τέτοιου είδους διαγνώσεις για να χορηγηθεί κλινική και συμβουλευτική βοήθεια στις κακοποιημένες γυναίκες. Ασφαλώς, σχετικά ψυχολογικά τεστ δεν απέδειξαν σημαντικές διαφορές μεταξύ κακοποιημένων και μη γυναικών, τυχόν δε μικρή διαφορά θα μπορούσε να θεωρηθεί ως συνέπεια κι όχι ως αίτιο της βίας. Όπως, λοιπόν, τα ως άνω σύνδρομα παρουσιάζονται στις γυναίκες μόνο όταν η βία εντείνεται και επαναλαμβάνεται και όχι εκ των προτέρων, έτσι και η υπόθεση ότι

---

<sup>194</sup> Η Scottish Women's Aid (1989a) παρουσίασε έναν οδηγό συμπεριφοράς προς τις γυναίκες, τιτλοφορούμενο: 'Πώς να μη γίνετε μια κακοποιημένη γυναίκα', με μια σειρά από απαγορεύσεις, οι οποίες μπορεί να προκαλέσουν το σύζυγο να τις κακοποιήσει!!

<sup>195</sup> Dobash and Dobash, 1979, p. 133, Maynard, 1985, p. 133-5, Ptacek, 1988, p. 145-151, Bograd, 1988b, p.22, όπως αναφέρονται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ. 46- 49

οι γυναίκες, εθισμένες στον κίνδυνο, μεταβαίνουν από τον ένα δεσμό στον άλλο, αναζητώντας άντρες που κακοποιούν, διαμειύεται από τα πορίσματα αντίστοιχων ερευνών.<sup>196</sup>

**γ) «Μαθαίνει να ζει με τη βία» ('She learns to live with it')**: Και η θεωρία αυτή μεταφράζει λανθασμένα την ανεκτική συμπεριφορά της γυναίκας ως αποτέλεσμα συνήθειας. Φυσικά, «όσο οι αιχμάλωτοι συνηθίζουν την αιχμαλωσία τους, άλλο τόσο μπορεί μια γυναίκα να μάθει να ανέχεται για πάντα τη βία...» Σαφώς, οι γυναίκες αναζητούν όλα τα μέσα, τις στρατηγικές και τα αποθέματα των δυνάμεών τους, προκειμένου να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα αυτό, όταν, όμως, τούτο κορυφώνεται, σε σημείο να απειλεί τη ζωή των ίδιων ή και των παιδιών τους, εγκαταλείπουν τη συζυγική εστία.<sup>197</sup>

**δ) «Το ανέχεται, είναι ο πολιτισμός της» ('She puts up with it, it's her culture')**

**ε) «Οι ίδιες οι γυναίκες διογκώνουν το πρόβλημα, ειδάλλως δε θα το υπέμεναν ούτε θα επέστρεφαν» ('It cannot be that bad or women would not stay/return/have the man back')**

---

<sup>196</sup> Dobash and Dobash, 1992, p. 221-230, Shainess, 1984, p.125, Kemp et al., 1995, Pahl, 1985a, p. 62, όπως αναφέρονται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ. 49-51

<sup>197</sup> Pahl, 1985a, p. 49, όπως αναφέρεται στην Audrey Mullender, όπ. π., σελ.51, 52

**Π) «Ενδο- οικογενειακή βία»:** *Ενδημικό φαινόμενο, ανεξαρτήτως πολιτισμού ή θρησκείας.* Ειδικές παρατηρήσεις γύρω από το φαινόμενο μέσα από συγκριτική μελέτη αντιπροσωπευτικών χωρών ανά ήπειρο και αντίστοιχα πορίσματα- συμπεράσματα

### **1. Ασία**

- **Στην Ταϊλάνδη (βουδισμός),** αφενός δεν υφίσταται το έγκλημα του βιασμού μεταξύ συζύγων στην εθνική νομοθεσία και αφετέρου δεν προβλέπεται ούτε εφαρμόζεται καμίας μορφής προστασία στις γυναίκες-θύματα τέτοιων περιπτώσεων. Ο εθνικός Ποινικός Κώδικας ποινικοποιεί μόνο εκείνες τις σεξουαλικές πράξεις, οι οποίες λαμβάνουν χώρα μεταξύ μη συζύγων, χωρίς τη συναίνεση της γυναίκας, με χρήση κάθε μορφής βίας, απάτης ή απειλής και δεδομένης της αδυναμίας του θύματος να αντισταθεί.

- **Στην Ινδία (ινδουισμός),** απαγορεύεται η συνουσία ενός άνδρα με τη σύζυγό του, χωρίς τη θέλησή της, ΜΟΝΟ όταν αυτή έχει ηλικία μικρότερη των 15 ετών.

- **Στη Μαλαισία (ισλαμισμός),** το εθνικό δίκαιο απαγορεύει την ενδο-οικογενειακή βία, ορίζοντάς την ως ακολούθως: *‘Κάθε μορφής βία ή απειλή, που εξαναγκάζει το θύμα σε συγκεκριμένη πράξη ή συμπεριφορά, σεξουαλική ή μη, από την οποία έχει δικαίωμα να απόσχει.’* Μη κυβερνητικές οργανώσεις για την προστασία της κακοποιημένης γυναίκας, ερμηνεύοντας διασταλτικά το γράμμα του Νόμου αυτού, θεώρησαν ότι αναγνωρίζεται δικαίωμα στη σύζυγο να απόσχει από σεξουαλικές πράξεις σε κάθε περίπτωση. Αντίθετα, στο άρθρο 375 του Ποινικού Κώδικα, αναφέρεται ρητά ότι, εφόσον ο γάμος αναγνωρίζεται ως έγκυρος, δε νοείται βιασμός μεταξύ συζύγων! Μάλιστα, -όπως ερμηνεύεται παρακάτω στο ίδιο κείμενο- οι μόνες περιπτώσεις, που η σύζυγος έχει δικαίωμα να απόσχει, υφίστανται όταν είναι

χωρισμένη ή σε διάσταση ή κατοικεί χωριστά από το σύζυγό της, εφόσον υπάρχει δικαστική απόφαση προς τούτο ή έστω εφόσον υπάρχει προσωρινή διαταγή, που να απαγορεύει στο σύζυγο σεξουαλικές επαφές μαζί της!

Απέναντι σε αυτή τη σκόπιμη ή μη αοριστία και συνακόλουθη αναντιστοιχία των Νόμων, οι ως άνω οργανώσεις αντέδρασαν σθεναρά, προσπαθώντας να διορθώσουν το γράμμα του Νόμου υπέρ της προστασίας των γυναικών, πιέζοντας, μάταια, τελικά, το Νομοθέτη προς τούτο, με τελικό αποτέλεσμα, παρά το νέο νομοθέτημα, οι γυναίκες να εξακολουθούν να μην προστατεύονται από τη βία μέσα στο γάμο τους.

- **Στις Φιλιππίνες (χριστιανισμός)**, ο Νόμος του 1997 κατά του βιασμού, προβλέπει στο άρθρο 266(c) την τιμωρία του συζύγου, που βιάζει τη γυναίκα του. Η γυναίκα, όμως, διατηρεί το δικαίωμα να παράσχει συγχώρεση σε αυτόν, με αποτέλεσμα είτε να μην του καταλογίζεται η εγκληματική πράξη, για την οποία κατηγορείται είτε να μειώνεται το πρόστιμο που του επιβλήθηκε.

Πάντως, σε γενικές γραμμές, στη χώρα αυτή, οι σύζυγοι βιαστές έχουν περισσότερες πιθανότητες να μείνουν ατιμώρητοι απ' ότι οι κοινοί βιαστές.

- **Στην Ιαπωνία (σιντοϊσμός)**, παρόλο που το άρθρο 177 του Ποινικού Κώδικα για το βιασμό γενικά δεν προβλέπει ως εξαίρεση το βιασμό μεταξύ συζύγων, στην πράξη, δύσκολα η ενδο-οικογενειακή βία τιμωρείται στη χώρα αυτή.

Μάλιστα, τούτο αποδεικνύεται περίτρανα σε μια απόφαση του 1985 έτους, όπου το Δικαστήριο απέρριψε αίτηση γυναίκας για διαζύγιο σε βάρος του συζύγου της, δεδομένου ότι αυτός χρησιμοποίησε βία για να την εξαναγκάσει σε συνουσία, με την αιτιολογία ότι «σε καμία περίπτωση δεν είναι παράνομη η απαίτηση του συζύγου για συνεύρεση με τη σύζυγό του ούτε η σύζυγος έχει δικαίωμα να την αρνηθεί». Ομοίως και σε μία υπόθεση διαζυγίου του 1986

έτους, απορρίφθηκε η ασκηθείσα αίτηση της γυναίκας για διαζύγιο, όπου επικαλούνταν ότι ο σύζυγός της τη βίαζε κατ' επανάληψη, με την αντίστοιχη αιτιολογία ότι τούτος είχε το δικαίωμα να την εξαναγκάσει σε συνουσία και ήταν λάθος της να μην εκπληρώσει ένα νόμιμο καθήκον της ως σύζυγος!

- **Στο Ιράν (ισλαμισμός)**, ως «αντάλλαγμα» για την υποταγή της γυναίκας στο σύζυγο και «κεφαλή» της οικογενείας, αυτή έχει το δικαίωμα να λάβει οικονομική βοήθεια, σε περίπτωση βίας αυτού σε βάρος της. Τούτο, όμως, υπό προϋποθέσεις: Κατά το άρθρο 1108 του Αστικού Κώδικα, *δε δικαιούται η σύζυγος τέτοιας οικονομικής ενίσχυσης, σε περίπτωση που αρνηθεί αδικαιολόγητα ('without a justifiable cause')* να εκπληρώσει τις συζυγικές της υποχρεώσεις. Και συμπληρώνει το άρθρο 1127 του Ποινικού Κώδικα ότι *μόνο στην περίπτωση που ο σύζυγος πάσχει από σεξουαλικά μεταδιδόμενο νόσημα, το οποίο απέκτησε μετά το γάμο, έχει δικαίωμα η γυναίκα να αρνηθεί να συνουσιαστεί μαζί του, χωρίς να απολέσει το δικαίωμα στην οικονομική ενίσχυση από το σύζυγό της.*

- **Στην Τουρκία (μωαμεθανισμός)**, δεν προβλέπεται καμία ρύθμιση αναφορικά με την ενδο-συζυγική βία ούτε καν συμπεριλαμβάνεται αυτή στις γενικές προβλέψεις για το βιασμό (Άρθρο 416 του Ποινικού Κώδικα). Παρόλα αυτά, η τουρκική κυβέρνηση έχει δεσμευθεί, τόσο σε ευρωπαϊκό όσο και σε διεθνές επίπεδο, να θεσπίσει σχετική ρύθμιση, η οποία θα ποινικοποιεί τη βία μέσα στο γάμο.

## **2. Ευρώπη (χριστιανισμός)**

- **Στη Γερμανία**, μόλις το 1997 θεσπίστηκε νομοθεσία σχετική με τη βία στο γάμο, αναγνωρίζοντάς τη ως ποινικά κολάσιμη πράξη. Κατόπιν τούτου, σε πολλές πόλεις άρχισαν να δραστηριοποιούνται εθελοντικές οργανώσεις, επ' ονόματι



«Frauenhaeuser», συνήθως επιδοτούμενες από τις τοπικές κυβερνήσεις των ομοσπονδιακών πολιτειών, με στόχο της παροχή συμβουλευτικής βοήθειας και καταλύματος σε κακοποιημένες γυναίκες με τα παιδιά τους.

- **Στην Ολλανδία**, μέχρι το Δεκέμβριο του 1991 η βία μέσα στο γάμο δε ρυθμιζόταν ειδικά σε κανένα εθνικό νομοθέτημα, αλλά ίσχυαν οι γενικές ρυθμίσεις για το βιασμό.

- **Στην Ελβετία**, κατά το άρθρο 190 (2) του ελβετικού Ποινικού Κώδικα, η ενδο-συζυγική βία έχει ευρύτερη έννοια: Διώκεται κατόπιν εγκλήσεως, είτε ο δράστης είναι παντρεμένος με το θύμα είτε μοιράζονται κοινή στέγη, μέσα, όμως, σε αποκλειστική προθεσμία 6 μηνών.

### **3. Αμερική και ειδικότερα Λατινική Αμερική**

- **Στη Βολιβία**, δεδομένου ότι στις συζυγικές υποχρεώσεις της γυναίκας περιλαμβάνεται και η συνεύρεση με το σύζυγό της, δεν αναγνωρίζεται ούτε νομοθετικά ο βιασμός μέσα στο γάμο. Γενικά, δηλαδή, στερείται στις γυναίκες το δικαίωμα να διώξουν το σύζυγό τους για βιασμό σε βάρος τους, υπάγοντας, με άλλα λόγια, τα εγκλήματα αυτά «στο νόμο της σιωπής». Εξαιρέση αποτελούν οι περιπτώσεις, όπου η γυναίκα εξαναγκάζεται σε σεξουαλικές «παρά φύσην» (contra natura) πράξεις καθώς και όταν ο σύζυγός της πάσχει από σεξουαλικά μεταδιδόμενο νόσημα.

- **Στη Χιλή**, μέχρι το 1998 εφαρμοζόταν μια απαρχαιωμένη (ισχύος πέραν των 100 ετών) διάταξη του Ποινικού Κώδικα αναφορικά με το βιασμό, η οποία προέβλεπε απαλλαγή του δράστη, σε περίπτωση που το θύμα δεχόταν να τον παντρευτεί! Το Δεκέμβριο του 1998, η Σύγκλητος ψήφισε τη μεταρρύθμιση του εν λόγω άρθρου, ποινικοποιώντας και το βιασμό μέσα στο γάμο, ο οποίος, όμως, δε

διώκεται αυτεπάγγελτα (ως έγκλημα κατά της δημόσιας τάξης), αλλά κατόπιν εγκλήσεως (ως έγκλημα κατά προσώπου).

- **Στο Μεξικό**, σύμφωνα με το άρθρο 264 του Ποινικού Κώδικα, στο έγκλημα του βιασμού, εάν ο δράστης ήταν σύζυγος ή σύντροφος του θύματος, κατόπιν εγκλήσεως του τελευταίου, επιβαλλόταν ποινή από 8 έως 14 χρόνια. Παρόλα αυτά, από τον Ιούνιο του 1997, η Νομολογία των Ανωτάτων Δικαστηρίων αποποινικοποίησε το εν λόγω έγκλημα. Με πρωτοβουλία τριών ανωτάτων δικαστών<sup>198</sup>, ο εξαναγκασμός της γυναίκας σε σεξουαλικές πράξεις από το σύζυγό της έπαψε να θεωρείται βιασμός, αλλά «υπερβάλλον ζήλος στην άσκηση ενός δικαιώματος»! Έκτοτε, όσοι καταδικάζονται για το έγκλημα του βιασμού, δε θα αντιμετωπίζουν ως ποινή τη φυλάκιση από 8 έως 14 χρόνια, χωρίς το δικαίωμα της υφ' όρον απόλυσης, αλλά αντίθετα, θα έχουν το δικαίωμα της επιλογής μεταξύ 3 έως 12 μηνών φυλάκισης ή 100 έως 300 δολαρίων ως πρόστιμο!

#### 4. Αφρική

- **Στη Νιγηρία (ισλαμισμός)**, με βάση τόσο το εθιμικό δίκαιο όσο και το άρθρο 357 του Ποινικού Κώδικα<sup>199</sup>, ο άνδρας έχει το δικαίωμα να συνευρεθεί με τη σύζυγό του ακόμη και χωρίς τη συγκατάθεσή της! Δεδομένου, μάλιστα, ότι, κατά κοινή ομολογία, «στο συμβόλαιο του γάμου περιλαμβάνεται και η υποχρέωση της συζύγου να ικανοποιεί σεξουαλικά το σύζυγό της, οποτεδήποτε της το ζητήσει, δεν τίθεται θέμα βιασμού μέσα στο γάμο. Περαιτέρω, πολιτισμικές προκαταλήψεις και στερεότυπα γύρω από το σεξ απαγορεύουν στις γυναίκες-θύματα βιασμού, να παραδεχτούν και να καταγγείλουν τέτοια περιστατικά, ακόμη και ανεπισήμως...

---

<sup>198</sup> Luis Fernandez Doblado, Clementina Gil, Victoria Adata, με την τελευταία να αποτελεί και μέλος της Μεξικανικής Αντιπροσωπείας στη Σύνοδο Κορυφής για τις Γυναίκες του Τρίτου Κόσμου, που έλαβε χώρα το 1985 στο Ναϊρόμπι

<sup>199</sup> (Cap 77 Laws of Federation 1990)

- **Στην Αίγυπτο** αντιστοίχως, διώκονται μόνο οι παράνομες σεξουαλικές πράξεις, στις οποίες, φυσικά, δε περιλαμβάνεται ο βιασμός μέσα στο γάμο, εφόσον ο άνδρας, που εξαναγκάζει τη σύζυγό του σε συνεύρεση, δεν είναι ένοχος βιασμού, διότι, με βάση το συμβόλαιο γάμου, είναι υποχρεωμένη, κατά το Νόμο, να υπακούει σε αυτόν και να τον ακολουθεί στο κρεβάτι κάθε φορά που της το ζητά, με δικαίωμα να αρνηθεί, μόνο εάν συντρέχει νομίμως αποδεκτός λόγος. Εάν, ο σύζυγος, από τη μεριά του, ασκήσει σωματική βία στη γυναίκα του, προκειμένου να την εξαναγκάσει σε συνεύρεση, θα τιμωρηθεί μόνο στην περίπτωση, που η σοβαρότητα της σωματικής βλάβης, που θα της προκαλέσει «υπερβεί το όριο των δικαιωμάτων του»!
- **Στο Σουδάν**, επίσης, ο γάμος νοείται ως θεσμός, ο οποίος πρέπει να υπηρετεί τις σεξουαλικές ανάγκες του άνδρα. Συνεπώς, δε διώκεται ο σύζυγος, ο οποίος θα βιάσει τη σύζυγό του. Το αντίθετο, μάλιστα, η άρνηση της γυναίκας να συνευρεθεί με το σύζυγό της θεωρείται πράξη ανυπακοής, για την οποία αυτός μπορεί να τη διώξει ποινικώς.
- **Στη Ζιμπάμπουε**, οι Εισαγγελείς, κατά κανόνα, δεν ασκούν ποινική δίωξη, στην περίπτωση που ένας άνδρας βιάσει τη σύζυγό του.
- **Στην Τανζανία**, τέλος, οι συνθήκες, που επικρατούν στη Νότια Αφρική, (σε όλα τα στάδια μελέτης του εγκληματικού φαινομένου, από την κατασκευή των κανόνων μέχρι την παραβίασή τους και την κοινωνική αντίδραση, όπως περιγράφηκαν ως άνω), αντικατοπτρίζουν την κρατούσα κατάσταση και στα καταφύγια προσφύγων της χώρας αυτής: Παρόλη την ύπαρξη και ισχύ, δεσμευτικών για τη χώρα αυτή, διεθνών και περιφερειακών κανόνων για την προστασία της κακοποιημένης γυναίκας-θύματος ενδο-οικογενειακής βίας, η εθνική νομοθεσία δεν περιλαμβάνει στις ρυθμίσεις της γενικά περί βιασμού και τη βία μεταξύ συζύγων, μη ποινικοποιώντας, οπότε και μη τιμωρώντας, τέτοιες περιπτώσεις.

Συνακόλουθα, οι εφαρμοστές του Νόμου-φορείς του συστήματος απονομής ποινικής δικαιοσύνης, αρνούνται να παρέμβουν δραστικά κατά του φαινομένου, επικαλούμενοι ότι δήθεν πρόκειται για ιδιωτικό ζήτημα, στενά προσηλωμένοι στα κοινωνικά στερεότυπα και προκαταλήψεις, που θέλουν τη γυναίκα ανεκτική και υποδεέστερη ή και συχνά ενεργώντας κάτω από την πίεση της κοινής γνώμης. Επίσημες εθνικές στατιστικές αναφορικά με το μέγεθος του εν λόγω φαινομένου, φυσικά κι εδώ δεν υπάρχουν, για τους άνω αναλυτικά περιγραφόμενους λόγους, ενώ τα πορίσματα των ερευνών των μη κυβερνητικών οργανώσεων για το ζήτημα κάνουν λόγο για υψηλά ποσοστά ενδο-οικογενειακής βίας. Όσες προσπάθειες, όμως, κι αν γίνονται από ιδιωτικούς παράγοντες, σε επίπεδο συμβουλευτικής, περίθαλψης και στέγασης για τις κακοποιημένες γυναίκες, τα μέτρα αυτά αφενός έχουν προσωρινή επίδραση και αφετέρου δε μπορούν να καλύψουν όλη την εμβέλεια των περιπτώσεων, διότι κατά κανόνα καταστέλλουν και δεν προλαμβάνουν...<sup>200</sup>

- **Στη Νότια Αφρική (θρησκεία: κυρίως μουσουλμανική και σε μερικές αποικίες χριστιανική)**

**i) Κατασκευή κανόνων για την προστασία της γυναίκας από τη βία μέσα στο γάμο**

- **Διεθνείς & περιφερειακοί κανόνες:**

Πέραν των ως άνω αναφερομένων διεθνών ρυθμίσεων, ήτοι του Διεθνούς Συμφώνου για τα Αστικά και Πολιτικά Δικαιώματα καθώς και της Σύμβασης των Ηνωμένων Εθνών για την Εξαφάνιση όλων των Μορφών Διακρίσεων ενάντια στις

---

<sup>200</sup> *Seeking Protection: Addressing Sexual and Domestic Violence in Tanzania's Refugee Camps*, Human Rights Watch Women's Rights Division, σελ. 20-38, Human Rights Watch, New York – Washington – London – Brussels

Γυναίκες <sup>201</sup>, σε περιφερειακό επίπεδο, η Δια-Αμερικανική Σύμβαση για την Πρόληψη, την Τιμωρία και την Εξάλειψη της Βίας εναντίον των Γυναικών του 1995 (The 1995 Inter-American Convention on the Prevention, Punishment and Eradication of Violence Against Women) αποτελεί την πρώτη περιφερειακή σύμβαση, που εστιάζει στη βία μεταξύ των δύο φύλων και στοχεύει στην προστασία των δικαιωμάτων των γυναικών στον τομέα αυτό, μέσα από την απαγόρευση ειδικά της ενδο-οικογενειακής βίας: Όχι μόνο δίνει πλήρη ορισμό αυτής της μορφής βίας (άρθρο 2), αλλά συγχρόνως απαιτεί από τα συμβαλλόμενα μέρη να συμβάλουν τόσο σε προληπτικό όσο και σε κατασταλτικό επίπεδο για την εξάρθρωση του φαινομένου αυτού, λαμβάνοντας διαδοχικά ειδικά θετικά μέτρα για την αναζήτηση των βαθύτερων αιτιών του εν λόγω προβλήματος, -μέσω εκπαιδευτικών προγραμμάτων ευρείας απήχησης, προκειμένου να εντοπιστούν και να αρθούν ή έστω να λειανθούν τα κοινωνικά στερεότυπα σχετικά με τα δύο φύλα καθώς και μέσω της δημιουργίας κοινωνικών υπηρεσιών παροχής βοήθειας (ηθικής, ψυχολογικής, αλλά και υλικής) στα θύματα βίας-.

#### **-Εθνικοί κανόνες:**

Ανέκαθεν στη Νότια Αφρική ίσχυαν και εφαρμόζονταν δύο δίκαια, το αστικό δίκαιο (βασισμένο, σε μεγάλο βαθμό, στο Ρωμαϊκό-Γερμανικό δίκαιο) και το εθμικό δίκαιο. Με την εγκαθίδρυση των αποικιών, οι Ινδές και έγχρωμες γυναίκες υπόκειντο στο αστικό δίκαιο, ενώ οι Αφρικανές γενικά και στα δύο δίκαια, ανάλογα με τις συνθήκες και τις περιστάσεις. Ιστορικά, όμως, ανέκαθεν οι δεύτερες είχαν λιγότερα προνόμια από το Νόμο συγκριτικά με τις πρώτες. Αναφορικά δε με το γάμο, όσοι

---

<sup>201</sup> «Τα κράτη-μέλη οφείλουν να κινητοποιηθούν, ώστε, με τα κατάλληλα μέσα και χωρίς καθυστέρηση, να προβλέψουν, να ερευνήσουν και να διώξουν κάθε μορφή βίας και άνισης μεταχείρισης σε βάρος γυναικών, με τη ρητή εγγύηση από μέρους τους της ίσης προστασίας τους από το Νόμο, με βάση τις διεθνείς τους υποχρεώσεις, όπως αυτές διατυπώνονται στα διεθνή κείμενα, αλλά και σε συνδυασμό με την εθνική τους νομοθεσία»

γάμοι τελούνταν και υπόκειντο στις προϋποθέσεις του εθιμικού δικαίου δεν αναγνωρίζονταν σχεδόν ποτέ ολοκληρωτικά από το Κράτος, δεδομένου ότι «η σκόπιμη αναγνώριση της πολυγαμίας θεωρούνταν προσβολή της δημόσιας τάξης και πολιτικής», με τη σύγκρουση αυτή ανάμεσα στα δύο, «ανταγωνιστικά» μεταξύ τους δίκαια, να έχει αντίκτυπο στον ασθενέστερο κοινωνικά αποδέκτη τους, ήτοι τη γυναίκα μέσα στο γάμο, η οποία τελικά απολάμβανε περιορισμένη προστασία. Για παράδειγμα, σε ένα γάμο, που διεπόταν από το αστικό δίκαιο, ο άνδρας θεωρούνταν «η κεφαλή της οικογένειας», αλλά η γονική μέριμνα και η επιμέλεια ασκούσαν από κοινού με τη σύντροφό του, στην περίπτωση δε , που τα παιδιά γεννιόντουσαν εκτός γάμου, την επιμέλεια ασκούσε μόνο η γυναίκα. Αντίθετα, σε γάμο, που ρυθμιζόταν από τους εθιμικούς-παραδοσιακούς κανόνες, ο άνδρας είχε εκτεταμένα δικαιώματα πάνω στην οικογένειά του, συμπεριλαμβανομένης και της επιμέλειας των παιδιών, εφόσον είχε πληρώσει το αντίτιμο, που αντιστοιχούσε στο συμβόλαιο του γάμου (Lobola –brideprice), σε περίπτωση δε θανάτου του ή γέννησης τέκνων εκτός γάμου, τα δικαιώματά του κληροδοτούνταν στον πλησιέστερο άνδρα συγγενή, με τη γυναίκα αμέτοχη. Ιδίως στην περίπτωση των Αφρικανών, το εθιμικό δίκαιο τις θεωρούσε υποδεέστερες του ανδρός-συζύγου και υποκείμενες σε αυτόν, ως προστάτη τους.<sup>202</sup>

Επερχομένων πολιτικών εξελίξεων στη Νότια Αφρική, από τον Απρίλιο του 1994, όπου έλαβαν χώρα οι πρώτες δια-φυλετικές εκλογές, δίνοντας ένα τέλος στις αναχρονιστικές στρατηγικές του απαρτχάιντ και μια νέα αρχή στη δημοκρατία, η νεοεκλεγείσα κυβέρνηση «εθνικής ενότητας» υποσχέθηκε σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δεσμευόμενη<sup>203</sup> συγκεκριμένα ότι θα επιδιώξει την επίτευξη πλήρους

---

<sup>202</sup> *Violence against Women in South Africa, The State Response to Domestic Violence and Rape*, Human Rights Watch/Africa, Human Rights Watch Women's Rights Project, σελ. 27-37, Human Rights Watch, New York – Washington – London – Brussels

<sup>203</sup> Συγκεκριμένα, βάσει του Προγράμματος Αναδόμησης και Ανάπτυξης (The Reconstruction and Development Programme -RDP-), προτεραιότητα της κυβέρνησης αποτέλεσε η έμφαση στην

ισότητας γυναικών και ανδρών καθώς και αποτελεσματική αντιμετώπιση της βίας σε βάρος των γυναικών, υποσχέσεις, που έκανε πράξη με την τροποποίηση του Συντάγματος.<sup>204</sup> Αναφορικά δε με τη βασική σύγκρουση ανάμεσα στο εθιμικό δίκαιο και το αστικό δίκαιο, αναγνώρισε την υπεροχή τόσο του δευτέρου όσο και του ιδίου του νέου Συντάγματος, χωρίς, όμως, να αποκλείει την εφαρμογή του πρώτου από τα Δικαστήρια, κατά τη διακριτική τους ευχέρεια και μέσα στο πνεύμα ισότητας και προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που αναγνώριζε το τελευταίο...<sup>205</sup>

Μέσα στο κλίμα αυτό, θεσπίστηκε νέα νομοθεσία, άμεσα ισχύουσα και εφαρμοστέα στον τομέα αυτό, «Ο Νόμος για την Πρόληψη της ενδο-Οικογενειακής Βίας», που ‘ξεκαθάρισε το τοπίο’, στοχεύοντας στη βελτίωση της πρόσβασης των γυναικών σε μηχανισμούς προστασίας τους από τη βία μέσα στο σπίτι, μέσω της απλοποίησης και της επιτάχυνσης της διαδικασίας<sup>206</sup> για τη λήψη δικαστικών αποφάσεων προσωρινής ρύθμισης κατάστασης (απαγορευτικά μέτρα-restraining orders) σε βάρος των βίαιων συζύγων τους. Βέβαια, ο εν λόγω Νόμος έχει ακόμη περιορισμένη έκταση ως προς την εφαρμογή του, δεδομένου ότι δεν εφαρμόζεται σε όλες τις μορφές ερωτικών-συναισθηματικών δεσμών<sup>207</sup> ούτε εξειδικεύει τις μορφές

---

αναδιοργάνωση της οικογενειακής και κοινωνικής ζωής, θέτοντας ως πρωτεύοντα στόχο την ανταπόκριση στις ανάγκες των παιδιών και των γυναικών, που υπήρξαν θύματα ενδο- οικογενειακής και άλλων μορφών βίας

<sup>204</sup> Πράγματι, στο Κεφάλαιο 3 (Τμήμα 8) αναγνωρίστηκε ισότητα καθενός απέναντι στο Νόμο και ίση προστασία από αυτόν καθώς και απαγορεύτηκαν ρητά οι, άμεσες ή έμμεσες, διακρίσεις αναφορικά με το φύλο, τη φυλή, την εθνική ή κοινωνική καταγωγή, το χρώμα, τη σεξουαλική προτίμηση, την ηλικία, την ανικανότητα, τη θρησκεία, τη συνείδηση, τον πολιτισμό, τη γλώσσα και εν γένει τις πεποιθήσεις

<sup>205</sup> «Το εθιμικό δίκαιο πρέπει να υπόκειται στο κοινό δίκαιο. Και τα δύο, όμως, πρέπει να αναγνωρίζονται και να εφαρμόζονται από τα Δικαστήρια, όντας υποκείμενα στα πρωταρχικά δικαιώματα, που αναγνωρίζονται από το Σύνταγμα και από τη σχετική Νομοθεσία»

<sup>206</sup> Πλέον είναι πιο εύκολο, πιο γρήγορο και λιγότερο δαπανηρό να εκδοθεί μια τέτοια απόφαση, δεδομένου ότι η φόρμα της αίτησης είναι απλή και δε χρειάζεται δικηγόρο ή κάποιον με νομικές γνώσεις για να συμπληρωθεί και να κατατεθεί, ενώ, συνήθως, τα δικαστικά έξοδα για την έκδοση της απόφασης των προσωρινών μέτρων καλύπτονται από το Υπουργείο Δικαιοσύνης

<sup>207</sup> Περιλαμβάνει μόνο την προστασία γυναικών παντρεμένων (με βάση το αστικό ή το εθιμικό δίκαιο) και όσων συζούν τώρα ή παλαιότερα με τον άνδρα, ο οποίος τις κακοποιεί ή τις κακοποιούσε στο παρελθόν, αποκλείοντας από την προνομακική αυτή προστασία περιπτώσεις άλλων σχέσεων, όπως οι ομοφυλοφιλικές σχέσεις ή δεσμούς με θύματα ανήλικα κορίτσια, που ζουν ακόμη με τους γονείς τους ή και παντρεμένων ζευγαριών, που αναγκάζονται να ζουν χωριστά γιατί εργάζονται σε διαφορετικά

βίας, για τις οποίες μπορεί να εκδοθεί απόφαση προσωρινά εκτελεστή, αφήνοντας την επιλογή στη διακριτική ευχέρεια του δικαστή. Έχει δε περιορισμένη δικαιοδοσία-εμβέλεια: Για παράδειγμα, υποχρεούται η Αστυνομία να επέμβει και να συλλάβει τον παραβάτη, μόνο στον τόπο του εγκλήματος και τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή, που τελέστηκε αυτό, αφού ελέγξει ότι έχουν πληρωθεί τα δικαστικά έξοδα για την έκδοση και εφαρμογή της εν λόγω απόφασης από το Υπουργείο Δικαιοσύνης, τα οποία, σημειωτέον, συνήθως καθυστερούν να καταβληθούν...

Επίσης, για πρώτη φορά την περίοδο αυτή ποινικοποιήθηκε η βία μεταξύ συζύγων. Στο άρθρο 15 του Νομοσχεδίου για την ενδο-οικογενειακή βία, προβλέφθηκε καταδίκη του συζύγου, που βιάζει τη σύζυγό του, ανεξαρτήτως εάν τα μέρη έχουν παντρευτεί σύμφωνα με το αστικό, το εθιμικό ή το θρησκευτικό δίκαιο. Παρόλο που, εκ πρώτης όψεως, η συγκεκριμένη πρόβλεψη θεωρήθηκε καινοτόμα, στην πράξη, η ανάγκη της συνδρομής συγκεκριμένων προϋποθέσεων, προκειμένου να αποδείξει το θύμα επαρκώς το βιασμό του και να τιμωρηθεί ο δράστης, αποδυναμώνει την προστασία του θύματος, εφόσον σπάνια αποδεικνύεται το έγκλημα, ακριβώς όπως το απαιτεί ο Νόμος.<sup>208</sup>

## ii) Παραβίαση των κανόνων

Ελλείψει επίσημων και αξιόπιστων στατιστικών στοιχείων για τα ποσοστά της ενδο-οικογενειακής βίας στη χώρα αυτή, είναι απροσδιόριστα τόσο το προφίλ του δράστη όσο και η έκταση και το μέγεθος του φαινομένου αυτού, σε σημείο, ώστε να γίνεται λόγος για σκοτεινό αριθμό αναφορικά με τη βία στο σπίτι, δεδομένου ότι και

---

μέρη, προκειμένου να κερδίσουν τα προς το ζην. Όσο για τους δικηγόρους των γυναικών αυτών, που παραστάθηκαν στη δίκη για την έκδοση της εν λόγω απόφασης, η προστασία από την απόφαση αυτή δεν επεκτείνεται στους ίδιους, ασχέτως αν και τούτοι κινδυνεύουν από τους βίαιους συζύγους, οι οποίοι αναζητούν εκδίκηση

<sup>208</sup> Carin Benninger-Budel and Anne-Laurence Lacroix, όπ. π., σελ. 104-108



οι δημόσιες αρχές δε διαχωρίζουν στα αρχεία τους τις υποθέσεις αυτές από τα περιστατικά γενικότερης βίας<sup>209</sup>. Όσες ελάχιστες πληροφορίες υπάρχουν, αυτές αντλούνται μέσα από τα αρχεία και τις μελέτες των μη κυβερνητικών οργανώσεων, που βρίσκονται κοντά στις κακοποιημένες γυναίκες-συζύγους και μάχονται ποικιλοτρόπως για την προστασία τους. Όσο για τα πορίσματά τους, αυτά είναι άκρως απογοητευτικά, αφού μιλούν γενικά για εντυπωσιακά μεγάλο αριθμό τέτοιας μορφής βίας, πολύ πέραν του αναμενόμενου, ο οποίος, μάλιστα, εκδηλώνεται ανεξαρτήτως φυλής ή οικονομικής κατάστασης.

Συγκεκριμένα, η μη κυβερνητική οργάνωση ‘The Cape Town-based NGO Rape Crisis’, βασισμένη σε σχετική έρευνά της το έτος 1992, εκτίμησε ότι 1 στις 3 γυναίκες αποτελεί θύμα επίθεσης από το σύντροφό της, ενώ μια άλλη, ‘The Women’s Bureau’, ότι 1 στις 4 αποτελεί αντικείμενο εκμετάλλευσης από αυτόν. Όσο για τη συμβουλευτική επιχείρηση για τις κακοποιημένες γυναίκες, με την επωνυμία ‘The Advice Desk on Abused Women’ καθώς και την οργάνωση, την επονομαζόμενη «People Opposing Women Abuse and Co-ordinated Action for Battered Women», αυτές εκτιμούν ότι 1 στις 6 γυναίκες υφίσταται καθημερινή βία από το σύντροφό της καθώς και ότι 1 στις 4, έστω μια φορά στη ζωή της, αναγκάστηκε να εγκαταλείψει τη συζυγική στέγη, εξαιτίας απειλής της ίδιας της ζωής της από το σύζυγό της. Επίσης, έρευνα, που διεξήχθη στο Soweto, το 1994, διαπίστωσε ότι 1 στις 3 γυναίκες, που νοσηλεύτηκαν σε κλινική για οποιοδήποτε λόγο, είχαν υπάρξει κάποτε θύματα βίας από το σύζυγο ή σύντροφό τους. Ακόμη, μια πιο πρόσφατη έρευνα, διεξαχθείσα από την, επιδοτούμενη από το Κράτος, Επιτροπή Έρευνας Ανθρωπίνων Επιστημών (Human Sciences Research Council), μέσω συνεντεύξεων σε 159 παντρεμένες γυναίκες στην μητροπολιτική περιοχή του Cape Town, κατέληξε στο πόρισμα ότι το

---

<sup>209</sup> *Violence against Women in South Africa, The State Response to Domestic Violence and Rape*, όπ. π., σελ. 44-49

43% από αυτές είχαν υποστεί βιασμό ή επίθεση από το σύζυγό τους. Συγκριτική δε μελέτη αφενός στην περιοχή αυτή και αφετέρου σε αγροτικές περιοχές στην επαρχία, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η ενδο-οικογενειακή βία γενικά αντιπροσωπεύει το 1/3 της διαπροσωπικής βίας, με το πιο σύνηθες μέρος για τη γυναίκα να καταστεί θύμα επίθεσης, το σπίτι και με το 84% από αυτές να γνωρίζουν το δράστη και το 24% να είναι σύζυγοι ή σύντροφοι. Όσο για την έρευνα, που έλαβε χώρα από την εθνική οργάνωση, Women's National Coalition, μέσω ερωτηματολογίων, ποσοστό 38% από τις γυναίκες, που συμμετείχαν, απάντησαν ότι γνώριζαν μια γυναίκα, η οποία υπήρξε αντικείμενο κακομεταχείρισης από το σύντροφό της.

Αναφορικά με τα είδη βίας, που αντιμετωπίζουν οι Νοτιο-Αφρικανές μέσα στο σπίτι τους, αυτά περιλαμβάνουν, κυρίως, σωματική βία, (ήτοι χτυπήματα σε όλο το σώμα, γροθιές, κλοτσιές, καψίματα, μαχαιρώματα, χρήση ηλεκτροσόκ ή ακόμη και πνιγμό), αλλά και λεκτικό εξευτελισμό και υποβιβασμό καθώς και συναισθηματική κακομεταχείριση, μέσω απειλών βίας, οικονομικής εξάρτησης και απαγόρευσης πρόσβασης στα τέκνα. Τα πιο συνηθισμένα όργανα βίας είναι συνήθως μαχαίρια, κεραμίδια, μπουκάλια, ξυράφια και κατσαβίδια, ενώ οι σωματικές βλάβες, που επέρχονται, κατά κανόνα, ως αποτέλεσμα βίας που επιβάλλει νοσηλεία, είναι κοψίματα ή βαθιές πληγές στο πρόσωπο, στο στήθος, στην πλάτη και στα πόδια. Μάλιστα, τέτοιες σωματικές βλάβες συνήθως συνοδεύονται από σωματικά συμπτώματα, τα οποία αναπτύσσονται στον οργανισμό κακοποιημένων γυναικών, όπως πονοκέφαλοι, ατονία, πόνοι στην πλάτη, διατροφικές διαταραχές, σεξουαλικές δυσλειτουργίες και διάφορες μορφές κατάθλιψης, από τις πιο ήπιες μέχρι τις πιο σοβαρές. Φυσικά, αποκορύφωμα και χειρίστη μορφή βίας αποτελεί αυτή, που καταλήγει σε θάνατο: Μία έρευνα αναφορικά με τις αιτίες θανάτου γυναικών το 1994 στην περιοχή του Johannesburg, διαπίστωσε ότι ένα ποσοστό, που κυμαινόταν από

25% έως 29%, αφορούσε ανθρωποκτονίες, από τις οποίες το 41% επρόκειτο για περιπτώσεις γυναικών, που είχαν δολοφονηθεί από το σύζυγό ή σύντροφό τους ή όπου αυτός αποτελούσε το βασικότερο ύποπτο.

Εξήγηση του ως άνω σκοτεινού αριθμού αποτελεί το γεγονός ότι οι γυναίκες-θύματα ενδο-οικογενειακής βίας δεν αναζητούν βοήθεια σε επίσημους οργανισμούς, αλλά καταφεύγουν στο εσωτερικό δίκτυο συγγενών και φίλων. Πράγματι, μια έρευνα, που διενεργήθηκε το 1993 σε 111 γυναίκες από μια γνωστή για την αξιοπιστία της οργάνωση για την προστασία των γυναικείων δικαιωμάτων, κατέληξε στα εξής πορίσματα: Το 50% των γυναικών αυτών αναζήτησε βοήθεια στον ευρύτερο κύκλο της οικογένειάς τους, το 22% κατέφυγε σε φίλους ή γείτονες, το 12% στην Εκκλησία, το 6% στην Αστυνομία και μόλις το 2% απευθύνθηκε σε κοινωνικούς λειτουργούς.

Επιβαρυντικό παράγοντα για την απροθυμία των γυναικών να δημοσιοποιήσουν το γεγονός αποτελεί, επίσης, για τους περισσότερους ερευνητές, τόσο ο φόβος της γυναίκας-θύματος για την ατίμωση και το συνακόλουθο κοινωνικό στίγμα, -που θα επιφέρει στην ίδια και την οικογένειά της η δημοσιοποίηση τέτοιων αυστηρά απόρρητων οικογενειακών ζητημάτων- όσο και ο τρόμος για αντίποινα και εκδίκηση από το σύζυγό της, μόλις αυτός πληροφορηθεί την πράξη αυτή της συζύγου του. Συμβάλλει, φυσικά και η έλλειψη εμπιστοσύνης σε όλο το σύστημα δικαιοσύνης, η οποία έρχεται να συμπληρώσει την απροθυμία των γυναικών- θυμάτων να διώξουν ή να εγκαταλείψουν τους βίαιους συντρόφους τους. Όσες, δε, κατοικούν μακριά από τα μεγάλα κέντρα ή στην περιφέρεια, δεν έχουν πού να απευθυνθούν για προστασία, δεδομένου ότι τα αρμόδια για έκδοση τέτοιας απόφασης Δικαστήρια βρίσκονται στις μεγάλες πόλεις. Άλλωστε, η πλήρης οικονομική εξάρτηση της γυναίκας από το βίαιο σύντροφό της σε συνδυασμό με την ανεπάρκεια κέντρων-ιδρυμάτων δωρεάν

στέγασης και περίθαλψης των κακοποιημένων γυναικών απωθούν αυτές να τους εγκαταλείψουν.

Η κοινή, όμως, και δυστυχώς αδιαμφισβήτητη διαπίστωση όλων των οργανώσεων, που εργάζονται για την προστασία των κακοποιημένων γυναικών συγκλίνει και στο εξής συμπέρασμα: *Ότι η ενδο-οικογενειακή βία λαμβάνει χώρα ανεξαρτήτως φυλής και κοινωνικής θέσης και δυστυχώς δεν περιορίζεται στον αγρόμιματο, άνεργο εργάτη, αλλά επεκτείνεται και σε άνδρες, που διατηρούν αξιοπρεπή επαγγέλματα και ρόλους στην κοινωνία, όπως δικηγόρους, γιατρούς, ψυχολόγους, ακόμη και ιερείς!*

### **iii) Κοινωνική αντίδραση στο έγκλημα**

Η γενική αντίληψη τόσο από μέρος των θυμάτων όσο και από την πλευρά των επιστημόνων-ερευνητών-ακτιβιστών για το ρόλο των φορέων του συστήματος απονομής ποινικής δικαιοσύνης στην πρόληψη, αλλά και καταστολή του φαινομένου της ενδο-οικογενειακής βίας σε βάρος των γυναικών είναι, σε γενικές γραμμές, αρνητική. Αναφερόμενοι τόσο στους Αστυνομικούς όσο και τους Δικαστές, Εισαγγελείς και δικαστικούς υπαλλήλους, τους χαρακτηρίζουν προκατειλημμένους, σκληρούς, αναισθητους, απρόθυμους, αδιάφορους, απρόσιτους έως και επιθετικούς απέναντι στις γυναίκες, που αναζητούν βοήθεια καθώς και συχνά έχοντες άγνοια ή έστω ημιμάθεια του Νόμου.<sup>210</sup> Ακόμη, όμως, κι όσοι έχουν πλήρη γνώση της σχετικής νομοθεσίας, δεν έχουν τη σωστή εκπαίδευση και εμπειρία, ώστε να ερμηνεύσουν και να εφαρμόσουν σωστά το Νόμο ανά περίπτωση. Δεν είναι,

---

<sup>210</sup> «Εμείς εδώ έχουμε διαφορετικό τύπο αποφάσεων απαγορευτικών μέτρων. Μάλλον αυτό που περιγράφετε συμβαίνει σε άλλη περιοχή της χώρας! Εμείς στην επαρχία δεν ενημερωνόμαστε πάντα για όλους τους Νόμους. Ίσως ο διοικητής τους τμήματος να μη μας έχει ενημερώσει ακόμη για το νέο αυτό νόμο που λέτε...», Interview, Officer Nguchane, Alexandra police station, Alexandra, February 17, 1995, όπως αναφέρεται στο *The Human Rights Watch Global Report on Women's Human Rights*, όπ. π., σελ. 396, υποσημείωση 159

άλλωστε, σπάνιες οι περιπτώσεις, που παραπληροφορούν τις ενδιαφερόμενες ή προσπαθούν να τις μεταπείσουν, ώστε να αποσύρουν τις κατηγορίες σε βάρος του δράστη-συντρόφου τους. Άλλοτε δε, δεν επιλαμβάνονται άμεσα και δραστικά, επιλέγοντας να καθυστερήσουν σκόπιμα ή και να μην παρέμβουν, επικαλούμενοι ότι πρόκειται για «ιδιωτικό ζήτημα», εκτός της αρμοδιότητάς τους, -άμεσα επηρεασμένοι, για πολλούς, και από την κακή ανάμνηση και τις βιωμένες εμπειρίες και συνήθειες, που άφησε το απαρτχάιντ-. Στις περιπτώσεις, μάλιστα, που αδυνατούν να διαχειριστούν αποτελεσματικά τη διακριτική τους ευχέρεια, συχνά τη μετατρέπουν σε τυπολατρία.<sup>211</sup>

Σε αυτή την ανεπάρκεια της εφαρμογής του Νόμου και της απονομής δικαιοσύνης έρχεται να προστεθεί και η «φτωχή» αντεγκληματική πολιτική της Πολιτείας στον τομέα αυτό. Αφενός η αδυναμία συντονισμού και συνεργασίας ανάμεσα στους κυβερνητικούς οργανισμούς και τις υπηρεσίες τους (Υπουργείο Δικαιοσύνης, Υγείας, Εσωτερικών, Δημόσιας Τάξης κ.λ.π.) και αφετέρου η έλλειψη κρατικής επιχορήγησης προγραμμάτων για την περίθαλψη, στέγαση, συμβουλευτική και ψυχολογική υποστήριξη και γενικά αποκατάσταση των κακοποιημένων γυναικών δεν αφήνουν καμία επιλογή και καμία διέξοδο στις γυναίκες αυτές. Τον ισχυρότερο, όμως, επιβραδυντικό παράγοντα στη γενικότερη προσπάθεια να αντιμετωπιστεί το εν λόγω φαινόμενο αποτελεί η στάση της αφρικανικής κοινωνίας: Οι παραδοσιακές αξίες, που έχουν εμποτίσει όλους τους τομείς της κοινωνίας αυτής, ενδυναμώνουν την πεποίθηση ότι η ενδο-οικογενειακή βία αποτελεί ιδιωτικό-απόρρητο ζήτημα, που

---

<sup>211</sup> « Εάν η καταγγέλλουσα επιθυμεί να αποσύρει τις κατηγορίες, είμαστε υποχρεωμένοι να το κάνουμε, εφόσον πρόκειται για οικογενειακή υπόθεση. Όπως κι αν δε δηλώσει ότι επιθυμεί την εκτέλεση της απόφασης, δε μπορούμε να διώξουμε και να καταδικάσουμε το δράστη. Άλλωστε, συχνά, όταν η επίθεση δεν είναι τόσο σοβαρή –π.χ. μια μπουνιά ή μια κλοτσιά-, τους αναγκάζουμε να συμφιλιωθούν και να αποσύρει η γυναίκα τις κατηγορίες...», Interview, prosecutor, Durban, February 3, 1995, όπως αναφέρεται στο *The Human Rights Watch Global Report on Women's Human Rights*, όπ. π., σελ. 404, υποσημείωση 187

πρέπει να παραμείνει και να επιλυθεί μέσα στους κόλπους του μορφώματος αυτού. Ειδικά, «η γυναίκα, που πρόσβαλε την τιμή της οικογένειάς της, απειλείται με την τιμωρία του κοινωνικού εξοστρακισμού», αρχές βασισμένες στη «δεδομένη» υπεροχή και εξουσία του άνδρα πάνω στη σύζυγό του.<sup>212</sup> Ακόμη, όμως, και η νέα γενιά στην Αφρική, κάνει λόγο για την «κοινή πρακτική του βίαιου σεξ, χωρίς να χρειάζεται η συναίνεση της γυναίκας», αποδεχόμενη, με τον τρόπο αυτό τη βία μεταξύ συζύγων-συντρόφων, ως ένα φυσιολογικό και αναπόφευκτο κομμάτι της σχέσης ανάμεσα σε έναν άνδρα και μία γυναίκα. Όσες δε από τις νέες γυναίκες, αρνούνται την πρακτική αυτή, συχνά προτιμούν ακόμη και να μην παντρευτούν, ενώ υπάρχουν και κάποιες άλλες, που υπομένουν, φοβούμενες για το χειρότερο!<sup>213</sup>

Συνοψίζοντας κανείς όλα τα παραπάνω παραδείγματα, τα οποία απεικονίζουν το φαινόμενο της ενδο-οικογενειακής βίας σε χώρες, αντιπροσωπευτικές ανά ήπειρο και ανά θρησκεία, -σε μια προσπάθεια σφαιρικής εστίασης και μελέτης του-, δε μπορεί παρά να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι, σε γενικές γραμμές, **το εγκληματικό αυτό φαινόμενο, σε όλες του τις διαστάσεις και επίπεδα**, [από την κατασκευή των κανόνων (εθνικών, ευρωπαϊκών, περιφερειακών, διεθνών) μέχρι την παραβίασή τους και την κοινωνική αντίδραση-αντεγκληματική πολιτική], **αντικατοπτρίζεται παντού με τον ίδιο ή παραπλήσιο τρόπο και με συστατικά στοιχεία-γενεσιουργούς παράγοντες βαθιά κοινωνικούς, αποτελώντας ΚΟΙΝΟ παγκόσμιο ενδημικό πρόβλημα των σύγχρονων κοινωνιών**. Μάλιστα, όσες στρατηγικές κι εάν έχουν εφαρμοστεί για την καταπολέμησή του, αυτό δε σταματά να διογκώνεται, είτε

---

<sup>212</sup> «Ο άνδρας πρέπει να σε χτυπάει, εάν σου αξίζει», Joanne Fedler, “Lawyering Domestic Violence Through the Prevention of Family Violence Act 1993-An Evaluation After a Year in Operation”, South African Law Journal, vol. 112, Part II, May 1995, p. 234, όπως αναφέρεται στο *Violence against Women in South Africa, The State Response to Domestic Violence and Rape*, όπ. π., σελ. 47, υποσημείωση 87

<sup>213</sup> « Δε θέλω να παντρευτώ. Στο γάμο υπάρχουν τόσο πολλοί κανόνες. Οι σύζυγοι συνηθίζουν να χτυπούν και να υποβιβάζουν τις γυναίκες τους... Φυσικά και δε μου αρέσει όταν ο φίλος μου με χτυπάει. Παρόλα αυτά δεν υπάρχει νόημα στο να τον εγκαταλείψω. Αν το κάνω, το πιο πιθανό είναι να βρω κάποιον χειρότερο...»

πρόκειται για διεθνείς είτε για εθνικές πολιτικές. Το σημαντικότερο, όμως, συμπέρασμα, το οποίο φανερώθηκε από την παρούσα μελέτη, συνοψίζεται στη διαπίστωση ότι η ενδο-οικογενειακή βία δε γεννάται από την ύπαρξη ή τη σύγκρουση συγκεκριμένων τοπικών πολιτισμικών πρακτικών ή θρησκευτικών παραδόσεων με νεώτερες ούτε μπορεί να αντιμετωπιστεί με τη μονομερή υιοθέτηση πρακτικών των μεν ή των δε ξεχωριστά.







## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Α. ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

- 1.- Δαλακούρα Κ., *Ισλάμ, φιλελευθερισμός και ανθρώπινα δικαιώματα, Επιπτώσεις στις διεθνείς σχέσεις*, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, Μάρτιος 2007
- 2.- Δημούλης Δ., 1995, *Συνιστώσες και δομή της πολιτικής αντιπαράθεσης. Η μεθοδολογία και πρακτική του θεωρητικού αντιανθρωπισμού*, Θέσεις, 51
- 3.- Ζαραφονίτου Χρ., *Ο φόβος του εγκλήματος, εγκληματολογικές προσεγγίσεις και προβληματισμοί, με βάση την εμπειρική διερεύνηση του φαινομένου στο εσωτερικό της Αθήνας*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή 2002
- 4.- Ιγκνάτιεφ Μ., (2004), *Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ιδωλολατρία*, (μετάφραση:Ελένη Αστερίου), Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα
- 5.- Καϊάφα-Γκμπάντι Μ., «Οι Γενικές Αρχές του Ποινικού Δικαίου στο Καταστατικό του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου – Προς ένα δικαιοκρατούμενο ποινικό δίκαιο των εθνών;», *Ποινική Δικαιοσύνη*, 10/2002, (Έτος 5<sup>ο</sup>)
- 6.- Κιούπης Δ., «Η διεθνής ποινική έννομη τάξη στο προσκήνιο (Με αφορμή την σύμβαση για την ίδρυση του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου)», *Ποινικά Χρονικά*, 2000, τ. Ν', αρ. 10
- 7.- Κτιστάκις Γ., *Ιερός Νόμος του Ισλάμ και μουσουλμάνοι έλληνες πολίτες, μεταξύ κοινοτισμού και φιλελευθερισμού*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2006
- 8.- Κτιστάκις Γ., *Ο Μουφτής, η Σαρία και τα δικαιώματα του ανθρώπου*, Θεοκρατία ή Κράτος Δικαίου στη σύγχρονη Ελλάδα;., *Νομικό Βήμα*, Τόμος 55/2007
- 9.- Μάξης Ι., «*Γεωγραφία του Ισλαμιστικού Κινήματος στη Μέση Ανατολή*», Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2002
- 10.- Μανιτάκης Α. και Τάκης Α.(2003), *Τρομοκρατία και δικαιώματα. Από την ασφάλεια του κράτους στην ανασφάλεια δικαίου*, Αθήνα, Σαββάλας
- 11.- Μυλωνόπουλος Χ., «Ποινικό δόγμα και διεθνοποίηση της ποινικής δικαιοσύνης – Πρόοδος ή οπισθοδρόμηση;», *Ποινικά Χρονικά*, 2000, τ. Ν', αρ. 10
- 12.- Νικολόπουλος Γ. (2005), εισαγωγικές σημειώσεις για την αντεγκληματική πολιτική και τα δικαιώματα του ανθρώπου στο μάθημα «Σύγχρονες διεθνείς τάσεις της αντεγκληματικής πολιτικής ιδιαίτερα στον ευρωπαϊκό χώρο και δικαιώματα του ανθρώπου, μέσα στα πλαίσια του μεταπτυχιακού προγράμματος σπουδών του τομέα εγκληματολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών

Επιστημών, με τίτλο: «Η σύγχρονη εγκληματικότητα και η αντιμετώπισή της», (β' εξαμήνο ακαδημαϊκού έτους 2004-2005)

**13.-** Ντέιβις Α., *Γυναίκες, Κουλτούρα και Πολιτική*, «Οι γυναίκες στην Αίγυπτο: μια προσωπική άποψη», μετάφραση: Γωγώ Αρβανίτη, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1991

**14.-** Παπαθεοδώρου Θ., «Το μόνιμο Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο», *Ποινική Δικαιοσύνη*, 10/1998, (Έτος 1<sup>ο</sup>)

**15.-** Παπατόλιας Α., «Το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο της Χάγης. Κατάσταση σεβασμού δικαιωμάτων ή ισορροπίας συμφερόντων;» στο Μανιτάκης Α. και Τάκης Α.(2003), *Τρομοκρατία και δικαιώματα. Από την ασφάλεια του κράτους στην ανασφάλεια δικαίου*, Αθήνα, Σαββάλας

**16.-** Παπαχαραλάμπους Χ., «Ποινική δογματική, εγγυητική αρχή και επιταγή συμμόρφωσης των εθνικών νομοθεσιών ενώπιον της πρόκλησης του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου», *Δικαιώματα του Ανθρώπου*, Τόμος V, Νο 19/2003

**17.-** Συμεωνίδου – Καστανίδου Ε., «Νομιμοποιητική βάση και όρια δικαιοδοσίας του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου», *Νομικό Βήμα*, Τόμος 51, Μάρτιος 2003, Τεύχος 3

## **B. ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ**

**1.-** Amnesty International, *Pakistan: Women's Human Rights Remain a Dead Letter*, (London: 1997), όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π.

**2.-** Benedek W., Kisaakye E. and Oberleitner G., *The Human Rights of Women: International Instruments and African Experiences*, Zed Books (London-New York) in association with World University Service, Austria

**3.-** Benninger-Budel C. and Lacroix A.-L., *Violence against Women: A report*, OMCT

**4.-** Committee on the Elimination of Discrimination against Women, 'Violence Against Women', General Recommendation No 19 (Eleventh session, 1992), (New York: United Nations), CEDAW/C 1992/L.1/Add. 15, para. 1., όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, Human Rights Watch, New York-Washington-London-Brussels

- 5.-** Davies M., ed., *Women and Violence*, (Atlantic Highlands, N.J.: Zed Books, 1994), p. 217, όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π.
- 6.-** Demosthenous A., *WOMEN AND ISLAM, Divorce and Mixed Marriages, Jurisprudential-Religiological Research, Athens 2005*, Akritas Publications
- 7.-** Donnelly J., “Cultural Relativism and Universal Human Rights”, *Human Rights Quarterly* 6 , (1984), σ. 401, στον Ιγκνάτιεφ Μ., (2004), *Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ειδωλολατρία*, (μετάφραση:Ελένη Αστερίου), Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα
- 8.-** Freud, S., *L’ inquietante Etrangere et autres essais*, Gallimard, όπως αναφέρεται στην Kristeva J., όπ. π.
- 9.-** Hassan Y., *The Heaven becomes Hell*, (Lahore: Shirkat Gah, 1995), όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π.
- 10.-** Human Rights Commission of Pakistan, State of Human Rights in 1997, όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π.
- 11.-** Human Rights Watch, *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, New York-Washington-London-Brussels
- 12.-** Human Rights Watch interview, Additional Sessions Judge Javed Qaiser, District West, Karaschi, May 7, 1997, όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π.
- 13.-** Human Rights Watch Women’s Rights Division, *SEEKING PROTECTION: Addressing Sexual and Domestic Violence in Tanzania’s Refugee Camps*, Human Rights Watch, New York – Washington – London – Brussels
- 14.-** Jelloun T., «*Islam explained*», μεταφρασμένο από τη γαλλική στην αγγλική από τον Franklin Philip, The New Press, New York, 2002
- 15.-** Kristeva J., (2004), *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*, Εκδόσεις SCRIPTA, Αθήνα, (μετάφραση:Βασίλειος Πατσογιάννης)
- 16.-** Mullender A., *Rethinking Domestic Violence, The social work and probation response*, σελ.8-18, Routledge, London and New York
- 17.-** Perry M., “*The Idea of Human Rights: Four Inquiries*”, New York, Oxford University Press, 1998, όπως αναφέρεται στον Ιγκνάτιεφ Μ., όπ. π.
- 18.-** Rigaux F., «*La conception occidentale des droits de l’ homme face a l’ Islam*», *Revue trimestrielle des droits de l’ homme*, 1990, vol. 105, σελ. 117-123

**19.-** Ryan W., 1971, *'Blaming the victim'*, όπως αναφέρεται στην Audrey Mullender, όπ. π.

**20.-** Sellin T., *Πολιτισμική σύγκρουση και έγκλημα*, Μετάφραση: Ηρώ Σαγκουνίδου-Δασκαλάκη, Βιβλιοθήκη εγκληματολογίας, Νομική Βιβλιοθήκη, Έκδοση 2003

**21.-** South African Law Journal, vol. 112, Part II, May 1995

**22.-** Trend of Superior Courts, unpublished paper, p. 10, on file with Human Rights Watch, όπως αναφέρεται στο *CRIME OR CUSTOM?, Violence Against Women in Pakistan*, όπ. π.