

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ

ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΜΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

Θέμα

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

Οι Ιρανές εν Αθήναις:

Μικρή διασπορά, μεγάλες αποστάσεις

Αρεζού Ρεζαϊάν (Α.Μ.: 5214Μ011)

Τριμελής επιτροπή: Επίκουρος Καθηγητής Ανδρέας Νοταράς (επιβλέπων)
Αναπληρωτής Καθηγητής Γεώργιος Τσιμουρής
Λέκτωρ Παναγιώτης Γέρος

Ιούνιος 2016

Περιεχόμενα

• Εισαγωγή.....	2
- Το πεδίο και η ανθρωπολόγος: κριτικός αναστοχασμός....	8
• Η Ιρανή γυναίκα, η νεωτερικότητα και η Ισλαμική Επανάσταση.....	11
• Φύλο και μετανάστευση.....	16
• Φύλο και εθνική ταυτότητα στη διασπορά.....	22
• Φύλο και κοινωνική θέση στη διασπορά.....	27
• Σπίτι, πατρίδα και διατοπικότητα: ποια υβριδικότητα και ποιους;.....	32
• Επίλογος.....	37
• Βιβλιογραφία.....	39

Εισαγωγή

Οι μελέτες για την Ιρανική γυναικεία μετανάστευση είναι περιορισμένες και γραμμένες στην πλειοψηφία τους από άνδρες (Moghissi 2007). Η παρούσα εργασία έχει ως αντικείμενο έρευνας τον γυναικείο Ιρανικό διασπορικό πληθυσμό στην Αθήνα. Συγκεκριμένα, οι διαφορετικές όψεις της ιρανικής γυναικείας ταυτότητας και υποκειμενικότητας στη διασπορά αποτελούν το αντικείμενο ενδιαφέροντος αυτής της εργασίας.

Χρησιμοποιώ τη διασπορά - έχοντας επίγνωση των κριτικών που ασκήθηκαν σε αυτήν - ως έναν όρο που αποτυπώνει τη συνεχόμενη μεταναστευτική ροή των Ιρανών στο εξωτερικό λόγω των πολιτικών συνθηκών (Elahi & Karim 2011: 381) μετά την Ιρανική επανάσταση του 1979 μέχρι και σήμερα. Παράλληλα, θα διερευνήσω κατά πόσο η Ιρανική διασπορά στην Αθήνα αποτελεί έναν ομοιογενή πληθυσμό ως προς τις αιτίες μετανάστευσης, τις αναπαραστάσεις περί εθνικής ταυτότητας και διεθνικότητας και την κοινωνική θέση των υποκειμένων.

Από την άλλη, με την επιλογή του όρου διασπορά δεν εννοώ μία εθνική ή εθνοτική ομάδα που απλώς ζει έξω από τον τόπο καταγωγής. Αν και από τη δεκαετία του 1980 και ύστερα ο όρος χρησιμοποιήθηκε ως τέτοιος και αντικατέστησε κυρίως τους όρους «μετανάστης» και «απόδημος» (Hall 1990), μια τέτοια αντίληψη του όρου είναι απλουστευτική, παραβλέπει τις πολιτικές διαστάσεις της έννοιας και αποκρύπτει τις κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές συνθήκες κάτω από τις οποίες κάποιοι φεύγουν, κάποιοι μένουν και άλλοι φτάνουν. Γι' αυτό τον λόγο είναι σημαντικό να λάβουμε υπόψη την ιστορία της διαμόρφωσης της Ιρανικής διασποράς γενικά αλλά και ειδικά στην Αθήνα.

Αν και η εξορία ή και αυτοεξορία αποτελούν σημαντικά χαρακτηριστικά της Ιρανικής διασποράς, η επιλογή του συγκεκριμένου όρου για τους Ιρανούς στην Αθήνα δεν έχει να κάνει με τις ουσιοκρατικές και αυστηρές τυπολογίες του W. Safran ή του R. Cohen ή ακόμα και τους ανοιχτούς ορισμούς τύπου J. Armstrong ή G. Sheffer. Σχετίζεται περισσότερο με τις εννοιολογήσεις της διασποράς από τη δεκαετία του 1980 και μετά. Στην εποχή της παγκοσμιοποίησης η ρευστότητα των ταυτοτήτων, το τέλος των μεγάλων αφηγήσεων που διεκδικούν την αλήθεια, η αμφισβήτηση του καθολικού και του σταθερού οδήγησε στοχαστές όπως τους P. Gilroy, J. Clifford και S. Hall να προτάξουν την ασάφεια ως προς το κέντρο προέλευσης, την υβριδικότητα αλλά και τη μεταφορική και ελαστική χρήση του όρου διασπορά (Dufoix 2010). Αυτή είναι και η

εποχή στην οποία η «διασπορά» συνδέεται με τις παγκόσμιες μετακινήσεις των πληθυσμών, τη ρευστοποίηση των οικονομικών και πολιτικών εθνικών συνόρων, την τεχνολογία και την ανάπτυξη μη εθνικών συλλογικοτήτων (Appadurai 1990). Θα πρέπει όμως να είμαστε ταυτόχρονα προσεκτικοί απέναντι σε μεγαλειώδεις αξιώσεις περί διάλυσης των συνόρων και ρευστότητας των ταυτοτήτων διότι, όπως παρατηρούμε, η κινητικότητα μεγάλου αριθμού ανθρώπων περιορίζεται αυστηρά από τους ηθικά αυθαίρετους παράγοντες του τόπου γέννησης, της κληρονομημένης ιθαγένειας και των πολιτικών αποκλεισμών που εφαρμόζουν τα κράτη (Brubaker 2005). Μιλώντας για τη ρευστότητα των συνόρων και των ταυτοτήτων βρίσκω πρόσφορη την άποψη του Rogers Brubaker για να εξηγήσω το πώς αντιλαμβάνομαι αυτό τον όρο. Ότι η διασπορά είναι εν πρώτοις μία κατηγορία της πρακτικής που χρησιμεύει για να διατυπώνει διεκδικήσεις, να αρθρώνει σχέδια, να διατυπώνει προσδοκίες, να κινητοποιεί ενέργειες και να απευθύνεται στη νομιμοφροσύνη (ό.π.). Επιδιώκει μάλλον να αναδομήσει παρά να εξηγήσει τον κόσμο (ό.π.). Σαν τέτοια, αμφισβητεί πάγιους τρόπους σκέψης πάνω στη φυλετική, εθνοτική και εθνική ταυτότητα, την ιδιότητα του πολίτη και του ανήκειν, δίνοντας αντίθετα έμφαση στην ενδεχομενικότητα, το απροσδιόριστο και τη σύγκρουση (ό.π.: 12).

Η διασπορά σύμφωνα με τον Paul Gilroy είναι ένας πολύτιμος όρος, μία εναλλακτική της «φυλής», του έθνους, των πολιτισμικών δεσμών που είχαν κωδικοποιηθεί στο σώμα (Gilroy 1993). Υποστήριξε ότι οι πολιτισμικές ταυτότητες του «Μαύρου Ατλαντικού» αναδύθηκαν στους διεθνικούς και διαπολιτισμικούς χώρους της διασπορικής εμπειρίας καθεαυτής (ό.π.). Αυτή η διαφορετική θεώρηση του όρου «Διασπορά» ήρθε ως απάντηση στους φόβους του ρατσισμού και εξαιτίας υπερωκεάνιων ανταλλαγών κατά τις οποίες εμφανίστηκαν και ανταλλάχτηκαν κρεολοποιημένες και υβριδικές εμπειρίες, ιδέες και πολιτισμικά κατασκευάσματα (ό.π.). Έτσι, ο Gilroy με τον όρο «διασπορά» υπερβαίνει τις απλοϊκές αντιθέσεις συνέχεια/ρήξη ή κέντρο/περιφέρεια για να τονίσει τη συμπαρουσία του Ίδιου και του Άλλου, του τοπικού και του πλανητικού. Ονομάζει δε τη διασπορά «αυτό που αλλάζει μένοντας το ίδιο» (Gilroy 1993).

Ο James Clifford ισχυρίζεται ότι οι διασπορικοί πληθυσμοί δεν διακρίνονται από την καταγωγή τους (roots) αλλά ότι θα πρέπει να ανακαλύψουμε τι είναι αυτό που τους διακρίνει ακολουθώντας τις διαδρομές και τις εμπειρίες τους (routes) (Clifford 1994). Στο ίδιο πλαίσιο ο Stuart Hall επιχειρεί να δώσει έμφαση στις πραγματικές, υλικές και συμβολικές συνέπειες της ιστορίας. Δηλαδή καταστάσεις που είναι απόρροια

μακραίωνων φυλετικών διακρίσεων και σχέσεων εξουσίας. Επίσης τονίζει τη μνήμη, τη φαντασία, την αφήγηση και τον μύθο ως μέσα που συνεχώς ανατροφοδοτούν τη σχέση παρόντος- παρελθόντος (Hall 1990). Η διασπορά για αυτόν είναι μια εμπειρία που ορίζεται με την αποδοχή της αναπόφευκτης ετερογένειας και ποικιλότητας, χάρη σε μία θεώρηση της ταυτότητας που ζει με τη διαφορά, δια της διαφοράς και όχι παρά τη διαφορά, χάρη στην υβριδικότητα» (Hall 1990: 235).

Η δικιά μου οπτική είναι πιο κοντά σε αυτή της Floya Anthias η οποία αμφισβήτησε τον Gilroy τον Clifford και τον Hall για το ότι δεν ανέδειξαν τη διασταύρωση/διαπερατότητα μεταξύ φύλου, τάξης, εθνικής και εθνοτικής ταυτότητας (Anthias 1998), κάτι που θα επιχειρήσω να ερευνήσω σε αυτή την εργασία. Η φεμινιστική κριτική στις απλουστευτικές ιδέες περί της γυναικείας αδελφούσης προκάλεσε το ενδιαφέρον για τις διαφορές εντός της κατηγορίας της γυναίκας (ό.π.). Από τον χώρο του φεμινισμού οι μελέτες των γυναικείων εμπειριών και ειδικά των ποικίλων τρόπων με τους οποίους οι γυναίκες μπορεί να βιώσουν και να συμβάλουν στον σχηματισμό της διασποράς διαφορετικά από τους άνδρες εμπλούτισαν τις πρόσφατες προσεγγίσεις της διασποράς (ό.π.). Σε μία τέτοια μελέτη θα πρέπει να αποφύγουμε τις απλουστευτικές προσεγγίσεις που τείνουν να τονίζουν μία γυναικεία παθητικότητα. Αντιθέτως θα πρέπει να δείξουμε τα διαφορετικά επίπεδα δράσης των γυναικών ως δρώντα υποκείμενα (ό.π.). Για παράδειγμα, η δράση αυτή μπορεί να αφορά στην απόφαση για μετανάστευση, στη συμμετοχή στις αποφάσεις στο οικιακό αλλά και στο ευρύτερο πλαίσιο, όπως στην κοινότητα, στη συμμετοχή σε επίσημες και μη οικονομικές δραστηριότητες και στην παραγωγή της κουλτούρας καθώς και πολιτικές κινητοποιήσεις (ό.π.). Εδώ ακριβώς προκύπτει η ακόλουθη ερώτηση-κλειδί: Πώς οι παράγοντες όπως το φύλο, η τάξη, η φυλή, η εθνικότητα κλπ. τέμνονται και αλληλοσυγκροτούνται σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα και μέσα από διαδικασίες σχετιζόμενες με σχηματισμούς, κινητοποιήσεις και πολιτισμικές παραγωγές της διασποράς (ό.π.);

Με γνώμονα τις παραπάνω θεωρητικές κατευθυντήριες γραμμές και μέσα από μνήμες, αφηγήσεις και βιώματα τεσσάρων Ιρανών γυναικών διερωτώμαι για την ομοιογένεια των διασπορικών ταυτοτήτων, την υβριδικότητά τους, την έννοια του σπιτιού (home) και της πατρίδας (homeland). Οι ιστορίες ζωής των γυναικών αυτών αναδεικνύουν το πώς ο ίδιος γεωγραφικός χώρος μπορεί να είναι ταυτόχρονα επιθυμητός αλλά και τόπος φόβου και τρόμου.

Δε θα μπορούσε να είναι επαρκής μία εργασία για την Ιρανική διασπορά χωρίς να υπάρχει αναφορά στην ιρανική διασπορά γενικότερα, δηλαδή από πότε, γιατί και σε τι συνθήκες ξεκίνησαν να διασκορπίζονται οι Ιρανοί και ειδικότερα τι συνετέλεσε ώστε κάποιοι από αυτούς να εγκατασταθούν στην Ελλάδα.

Κατά την διάρκεια της ιστορίας υπήρχαν μαζικές ροές των Ιρανών προς το εξωτερικό λόγω θρησκευτικών διωγμών, λόγω ευκαιριών εργασίας ή για σπουδές¹. Καμία από τις μεταναστευτικές ροές όμως δεν συγκρίνεται από την άποψη του μεγέθους με αυτή που ξεκίνησε με την Ιρανική επανάσταση το 1979 (Kelly 1993). Σε αυτά τα πλαίσια θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι η διασπορά των Ιρανών διαμορφώθηκε κυρίως από την Επανάσταση και μετά. Η ισλαμική επανάσταση μπορεί να θεωρηθεί το καταστατικό γεγονός της σύγχρονης ιρανικής διασποράς. Η επικράτηση του θεοκρατικού καθεστώτος καθώς και ο πόλεμος Ιράν - Ιράκ (1980 - 1988) - στη διάρκεια του οποίου σκοτώθηκαν χιλιάδες άνθρωποι, εκτοπίστηκαν πολλές οικογένειες και καταστράφηκαν σημαντικοί πόροι/πηγές και κεφάλαια της χώρας-σηματοδότησαν το κύμα της μετανάστευσης προς τη δύση (McAuliffe 2008). Μέλη της μεσαίας και ανώτερης τάξης, υποστηρικτές του παλαιού καθεστώτος, αριστεροί, εθνοτικές και θρησκευτικές μειονότητες με μεγάλη ιστορική παρουσία στο Ιράν όπως οι Κούρδοι, οι Ασσύριοι, οι Αρμένιοι, οι Εβραίοι, οι Ζωροαστριστές και οι Μπαχά'ι² απειλούνταν από το ισλαμικό καθεστώς λόγω και πολιτικών και θρησκευτικών τους πεποιθήσεων και λόγω ταυτοτικών διεκδικήσεων (ό.π.). Γι' αυτό έφυγαν επιλέγοντας ως τόπους εξορίας τους κυρίως την Αμερική, τον Καναδά, την Αυστραλία, τη Γερμανία, τη Γαλλία, την Αγγλία και τη Σουηδία (ό.π.). Επομένως, η Ιρανική διασπορά

¹ Από τις πρώτες μαζικές μεταναστεύσεις των Ιρανών ήταν η εξορία των Ζωροαστριστών (Κατά την κατάκτηση της Περσίας από τους Άραβες μουσουλμάνους τον 7ο αιώνα η κυρίαρχη θρησκεία της περιοχής ήταν ο Ζωροαστρισμός) οι οποίοι κατά τη διάρκεια του 8ου αιώνα εκδιώχθηκαν από τους Άραβες κατακτητές λόγω των θρησκευτικών πεποιθήσεών τους και εγκαταστάθηκαν στην Ινδία (Kelly 1993). Ένα δεύτερο μεγάλο κύμα μετανάστευσης των Ιρανών ξεκίνησε κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα προς τη Ρωσική αυτοκρατορία για εργασία στις πετρελαιοπηγές του Μπακού (Raji 2010). Μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο επίσης μεγάλος αριθμός Ιρανών Εβραίων έφυγε για το Ισραήλ (ό.π.). Τη δεκαετία του 1960 η εκβιομηχάνιση του Ιράν επέφερε και την ανάγκη για εξειδικευμένο εργατικό δυναμικό (Fathi 1991). Οι ευκαιρίες εργασίας που απαιτούσαν υψηλή εκπαίδευση και εξειδίκευση ήταν άφθονες ενώ τα πανεπιστήμια της χώρας δε μπορούσαν να απορροφήσουν όλες/όλους όσες/ους τελείωναν τα λύκεια. Έτσι το Ιράν έγινε μια χώρα με μεγάλα ποσοστά στην εξαγωγή φοιτητών στα πανεπιστήμια των βιομηχανικών χωρών της Ευρώπης και της βόρειας Αμερικής (ό.π.)

² Η θρησκεία των Μπαχά'ι είναι μία μεσσιανική θρησκεία που εμφανίστηκε το 19ο αιώνα στο Ιράν και προκάλεσε και πρόσβαλε τους ισλαμικούς θεσμούς απαιτώντας μεταρρυθμίσεις ώστε οι ισλαμικοί νόμοι να ανταποκριθούν στον μοντέρνο κόσμο (Kelly 1993). Ως ένα νέο δόγμα που αποσχίστηκε από το Σιτικό Ισλάμ, είχε εξαρχής εχθρική αντιμετώπιση από την τάξη του κλήρου την οποία απέρριπτε η νέα θρησκεία. Μετά την επανάσταση αποτέλεσαν μία κυνηγημένη θρησκευτική μειονότητα και για αυτό ένα μεγάλο μέρος των Μπαχά'ι έφυγε από το Ιράν. Για μια ανθρωπολογική προσέγγιση της κοινότητας των Μπαχά'ι στην Αθήνα βλ. την μεταπτυχιακή της Τριανταφυλλοπούλου 2008.

χαρακτηρίζεται από μεγάλη ποικιλομορφία σε αντίθεση με τις στερεοτυπικές αντιλήψεις που θεωρούν τους Ιρανούς συλλήβδην μουσουλμανικό πληθυσμό.

Από την επανάσταση και μετά κάθε φορά που υπάρχουν εντάσεις στην πολιτική σκηνή αλλά και διαμαρτυρίες από ακτιβιστές, φοιτήτριες/ές, δημοσιογράφους, συντάκτες των blog, διανοούμενους και καλλιτέχνες εντείνεται και ο διασκορπισμός των Ιρανών³.

Η Αθήνα γενικά δεν είναι δημοφιλής προορισμός ανάμεσα στους Ιρανούς σε αντίθεση με πόλεις όπως το Λος Άντζελες⁴ το οποίο θεωρείται ο πρώτος προορισμός των Ιρανών⁵. Σε σύγκριση με άλλες μεγαλουπόλεις της Αμερικής και της Ευρώπης η Αθήνα στέκεται σε χαμηλότερες βαθμίδες όσον αφορά την οικονομία, την αγορά εργασίας, τη δυνατότητα μόρφωσης κλπ ειδικά στην εποχή της κρίσης. Ούτε οι μεταναστευτικές πολιτικές της Ελλάδας αποτέλεσαν σημείο προσέλκυσης για Ιρανές/ούς. Γι' αυτό η Ελλάδα σε γενικές γραμμές δε θεωρείται χώρα επιλογής των Ιρανών μεταναστών. Ο αριθμός τους στην Αθήνα δε ξεπερνά τους τρεις χιλιάδες σύμφωνα με τους ίδιους. Τα στατιστικά στοιχεία του Υπουργείου Εσωτερικών για τη «νόμιμη» μετανάστευση αναδεικνύουν ότι από το 2010 μέχρι τον Ιούνιο του 2016, 660 Ιρανοί και 441 Ιρανές- συνολικά 1101- απέκτησαν διάφορων ειδών άδειες παραμονής στη χώρα⁶.

Ο Ιρανικός διασπορικός πληθυσμός στην Αθήνα χαρακτηρίζεται από μεγάλη ανομοιομορφία. Αυτό που προέκυψε στην επιτόπια έρευνα ήταν αφενός ότι οι περισσότεροι μουσουλμάνοι Ιρανοί έχουν μία πιο χαλαρή θεώρηση της θρησκείας και αφετέρου ότι υπάρχουν επίσης Ιρανοί που ανήκουν στις θρησκευτικές μειονότητες όπως Ασσύριοι και Αρμένιοι Χριστιανοί και Μπαχά'ι. Η κοινότητα των Μπαχά'ι στην Αθήνα αποτελείται κυρίως από Ιρανούς οι οποίοι έφυγαν με την ιρανική επανάσταση. Στην περίπτωση των Μπαχά'ι η αίσθηση του ανήκειν και της κοινότητας δεν εκφράζεται τόσο μέσα από την εθνικότητα όσο μέσα από τη θρησκεία (Τριανταφυλλοπούλου 2008). Θεωρούν την κοινότητά τους μία παγκόσμια κοινότητα,

³ Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι οι αμφιλεγόμενες προεδρικές εκλογές του 2009 και η συνεχιζόμενη ένταση ανάμεσα στο καθεστώς του κλήρου (Ισλαμική Δημοκρατία) και το αναδυόμενο Κίνημα των Μεταρρυθμιστών (Πράσινο Κίνημα)(Elahi & Karim 2011).

⁴ Το Λος Άντζελες χαρακτηριστικά, λόγω μεγάλου αριθμού Ιρανών μεταναστών καλείται από τους Ιρανούς Irangeles ή Tehrangeles (Kelly 1993).

⁵ Στα μέσα της δεκαετίας το 1980 ο αριθμός των Ιρανών στο Λος Άντζελες ήταν μεταξύ 200,000-300,000 (Bozorgmehr, Sabagh & Der Martirosian 1993).

⁶http://www.ypes.gr/el/Generalsecretariat_PopulationSC/general_directorate_ithageneias_migratati_on/diefthinsi_metanastefitikis_politikhsNEW/themataMetanastfsis/

όπου άνθρωποι από όλο τον κόσμο μπορούν να κρατήσουν την δική τους θρησκεία και ταυτόχρονα να γίνουν και Μπαχά'ι (Kelly 1993). Έτσι, ενώνονται κάτω από την πίστη που ο προφήτης τους Μπαχαλλάχ προσπαθούσε να διαδώσει, δηλαδή την πίστη στην ανθρωπότητα ως μία ενιαία φυλή. Ο βασικός ναός τους ο οποίος είναι και ο τάφος του Μπαχαλλάχ βρίσκεται στην Χάιφα- Άκκα στα βόρεια του Ισραήλ.

Η ποικιλομορφία της ιρανικής διασποράς είναι έκδηλη και σε άλλους τομείς όπως το επάγγελμα, το κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο ζούσαν όταν βρίσκονταν στο Ιράν και την πολιτική ιδεολογία. Για παράδειγμα, επιχειρηματίες, ιατροί και δικηγόροι, συνήθως υποστηρικτές του παλιού καθεστώτος μερικοί από τους οποίους αποτελούσαν την αστική τάξη του προεπαναστατικού Ιράν και ζούσαν στις πλούσιες περιοχές της Βόρειας Τεχεράνης. Κάποιες/οι σπούδαζαν στο εξωτερικό πριν γίνει η επανάσταση και απλώς δεν ξαναγύρισαν στο Ιράν. Για διάφορους λόγους βρέθηκαν στην Ελλάδα και εγκαταστάθηκαν εδώ. Μένουν συνήθως στα βόρεια προάστια ή στις παραθαλάσσιες περιοχές στα Νότια της Αθήνας. Ταξιδεύουν συχνά σε μεγαλουπόλεις του κόσμου για επαγγελματικούς λόγους ή για να συναντήσουν τους συγγενείς τους.

Μία άλλη ομάδα είναι οι Ιρανοί αντικαθεστωτικοί, κάτοχοι πολιτικού ασύλου. Κάποιοι από αυτούς είχαν στόχο τη Βόρεια Ευρώπη, ΗΠΑ, Καναδά κλπ., αλλά περνώντας από την Ελλάδα (πύλη για πρόσβαση σε αυτούς τους προορισμούς), εγκλωβίστηκαν εδώ λόγω της συμφωνίας του Δουβλίνου⁷. Οι εξορισμένοι αυτοί μένουν συνήθως σε περιοχές κοντά στο κέντρο της Αθήνας, με χαμηλό οικονομικό υπόβαθρο και εργάζονται σε διάφορα επαγγέλματα όπως κηπουρική, μικρο-επιχειρήσεις κλπ. Δε γυρίζουν ποτέ στο Ιράν και η μόνη επαφή τους είναι μέσω διαδικτύου ή τηλεφώνου.

Υπάρχουν επίσης και οι εργαζόμενοι της Ιρανικής Πρεσβείας, που αποτελούν μία κλειστή κοινότητα που λειτουργεί ως τέτοια, δηλαδή οργανώνουν από κοινού ταξίδια, κάνουν θρησκευτικές τελετές, γιορτές και έχουν ένα σχολείο για τα παιδιά τους. Οι ανώτερες βαθμίδες οι οποίοι είναι απεσταλμένοι του ιρανικού κράτους ανανεώνονται κατά διαστήματα και μένουν στα Βόρεια προάστια της Αθήνας. Συνήθως, δεν έχουν σχέσεις φιλίας με συμπατριώτες τους που δεν είναι υποστηρικτές του ισλαμικού καθεστώτος και λόγω της προσωρινής διαμονής τους στην Ελλάδα

⁷ Σύμφωνα με την συμφωνία του Δουβλίνου, ο κάθε αιτών άσυλο έχει το δικαίωμα να ζητήσει άσυλο μόνο από την πρώτη Ευρωπαϊκή χώρα στην οποία φτάνει. Πηγή: το επίσημο site της ευρωπαϊκής επιτροπής για τους πρόσφυγες: <http://www.ecre.org/topics/areas-of-work/protection-in-europe/10-dublin-regulation.html>

έχουν περιορισμένες σχέσεις με τους Έλληνες. Ταξιδεύουν συχνά στο Ιράν ή σε άλλες χώρες της Ευρώπης στις διακοπές τους διαθέτοντας διπλωματικά διαβατήρια. Οι γυναίκες των εργαζομένων της πρεσβείας διατηρούν τον κώδικα του ντυσίματος που υφίσταται στο Ιράν κυκλοφορώντας με μαντίλα. «Είναι σαν να ζεις σε ένα μικρό Ιράν» μου είπε μια πληροφορήτρια που είχε σχέση με την ομάδα αυτή.

Στην συνέχεια της παρούσας εργασίας, αφού μιλήσω για την ίδια την επιτόπια έρευνά μου ανάμεσα στις Ιρανές, την ανθρωπολογία οίκοι και ζητήματα αναστοχασμού στο επόμενο υποκεφάλαιο, θα διατυπώσω σε ξεχωριστά κεφάλαια τη σχέση του φύλου με τη μετανάστευση, με την εθνική ταυτότητα και με την κοινωνική θέση ή κοινωνική τάξη ενώ θα γίνει ορατό το πώς όλοι αυτοί οι παράγοντες διαπερνώνται ο ένας μέσα από τον άλλον. Για να γίνει αυτό κατανοητό θα πρέπει να τοποθετήσω στο ιστορικό πλαίσιο τις πεποιθήσεις περί της γυναικείας ταυτότητας, το πώς αυτή σχηματίστηκε στο Ιράν κατά τη διάρκεια του 20ου αιώνα και πώς αυτή επηρεάζεται στη διασπορά. Στο τέλος έχοντας συζητήσει το πώς σχηματίζονται οι ταυτότητες των Ιρανών γυναικών στη διασπορά θα εξετάσω την έννοια της υβριδικότητας βασισμένη στις εννοιολογήσεις του σπιτιού και της πατρίδας όπως αυτές αναδεικνύονται στις αφηγήσεις των γυναικών αυτών.

Το πεδίο και η ανθρωπολόγος: κριτικός αναστοχασμός

Η έρευνα αυτή ξεκίνησε πριν ένα χρόνο περίπου, στο πλαίσιο του μαθήματος της αστικής ανθρωπολογίας. Ξεκίνησα να συναντιέμαι με διάφορους ανθρώπους από το Ιράν. Ζώντας πολλά χρόνια στην Αθήνα όντας Ιρανή ήδη γνώριζα κάποια γενικά στοιχεία για τις/τους Ιρανές/ούς που μένουν εδώ. Συμμετέχω στη γιορτή της ιρανικής πρωτοχρονιάς (*Nowruz*) που λαμβάνει χώρα σε ένα Ιρανικό εστιατόριο το οποίο εδώ και ένα χρόνο επισκέπτομαι πιο τακτικά λόγω της έρευνας. Συνομίλησα αρκετές φορές με τον ιδιοκτήτη και τη σύζυγό του οι οποίοι λόγω του επαγγέλματός τους γνωρίζουν πολλές/ούς Ιρανές/ούς και με σύστησαν σε Ιρανές τις οποίες δε γνώριζα. Πραγματοποιήθηκαν ανοιχτές συνεντεύξεις με τέσσερις γυναίκες ηλικίας 35 - 65 ετών οι οποίες μένουν στην Αθήνα από 10 μέχρι 45 χρόνια. Δύο εξ' αυτών έχουν κάνει πανεπιστημιακές σπουδές. Όλες δε είναι εργαζόμενες πλην μίας η οποία είναι συνταξιούχος. Εκτός από τις τέσσερις αυτές βασικές συνομιλήτριες, είχα πιο σύντομες και περιστασιακές συζητήσεις και με άλλες Ιρανές και έχω συμπεριλάβει στην εργασία τα λεγόμενά τους όπου αυτά ήταν χρήσιμα.

Οι πληροφορήτριες που δε με γνώριζαν στην πρώτη συνάντηση ήταν πάντα διστακτικές. Όταν είδαν ότι δεν προσπαθούσα να τους μιλήσω από μία ανώτερη θέση αλλά να ακούσω τις αφηγήσεις τους όπως αυτές επιθυμούσαν να τις διηγηθούν τότε έγιναν πιο ανοιχτές απέναντί μου. Οι τακτικές συνομιλίες μου με τέσσερις από αυτές τελικά δεν περιορίστηκε μόνο στην συλλογή πληροφοριών για τη διπλωματική αλλά προχώρησε σε μία πιο βαθιά σχέση μεταξύ μας.

Οι συνεντεύξεις έλαβαν χώρα είτε στο σπίτι των πληροφορητριών μου, είτε στο δικό μου σπίτι είτε ακόμη και σε καφετέριες. Δεν περιορίστηκα σε μία συνέντευξη αλλά συνομίλησα μαζί τους επανειλημμένα. Ηχογράφησα κάποιες από τις συνεντεύξεις αλλά αντιλήφθηκα ότι γενικώς οι πληροφορήτριές μου δεν ένιωθαν άνετα με την ηχογράφηση. Επομένως, οι περισσότερες συνεντεύξεις έχουν καταγραφεί χειρόγραφα.

Ο ορισμός της Γκέφου- Μαδιανού για την «ανθρωπολογία οίκου»: «η μελέτη των κοινωνικών και πολιτισμικών ομάδων που ζουν στο ίδιο στενό ή ευρύτερο πλαίσιο με αυτό όπου ζει και εργάζεται ο εθνογράφος» (Γκέφου-Μαδιανού 2011: 366) ήδη τοποθετεί την έρευνά μου ως «οίκου» με διπλό και ιδιότυπο τρόπο: Πρώτον η έρευνα γίνεται στην Ελλάδα, μια «περιφερειακή» χώρα της Ευρώπης, δηλαδή έναν τόπο όπου επαναπροσδιορίστηκε η επιστήμη της ανθρωπολογίας μετά την από-αποικιοποίηση και πριν γίνουν επιτόπιες έρευνες στα κέντρα παραγωγής της ανθρωπολογικής θεωρίας. Δεύτερον η μελέτη του μη δυτικού «Άλλου» επιτελείται σε αυτή την περιφερειακή περιοχή της Ευρώπης από τον ίδιο, τον μη δυτικό «Άλλο». Αυτό που με έκανε να ασχοληθώ με την ανθρωπολογία και ιδιαίτερα με τις Ιρανές της διασποράς είναι ο τρόπος που η ανθρωπολογία καθιστά το «ξένο», «οικείο» και το «οικείο» «ξένο». Η ανθρωπολογία για μένα δεν περιορίζεται σε έναν ακαδημαϊκό κλάδο αλλά αποτελεί ένα μέσο για να βρω νόημα, να ανήκω, και να υπερβώ την κοινωνία στην οποία γεννήθηκα και αυτή στην οποία κατοικώ τώρα. Αυτός είναι και ο λόγος που ασχολήθηκα με το συγκεκριμένο θέμα και αυτή την ιδιότητα, «οίκοι οπτική» και όχι λόγω της ιρανικής ή μουσουλμανικής μου ταυτότητας.

Στο πεδίο έρευνας πέρα από τα ζητήματα της απόστασης και εγγύτητας μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου της έρευνας στην ανθρωπολογία οίκοι αντιμετωπίσα ένα σοβαρό ερώτημα που ειδικά αφορά στους Ιρανούς οι οποίοι διεξάγουν επιτόπια έρευνα μέσα στην ίδια την κοινότητά τους. Κατά πόσο αυτοί οι ανθρωπολόγοι μπορούν να παράγουν ανθρωπολογική έρευνα χωρίς να επηρεάζεται η έρευνά τους από το στοιχείο του φόβου; Κατά πόσο επηρεάστηκε η έρευνά μου από τη σκέψη ότι ίσως κάποια

στιγμή να μου ζητηθεί να παρουσιαστώ στην Ιρανική πρεσβεία στην Αθήνα για να δώσω κάποιες εξηγήσεις, κάποια «χρήσιμα» στοιχεία των πληροφορητριών μου που έχουν πολιτικό άσυλο; Ή ίσως κάποια από τα δικά μου κείμενα; Ή μήπως τελικά όλα αυτά είναι ένας κατασκευασμένος φόβος στο μυαλό μου; Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αναφέρω κάποια γεγονότα που θα μπορούσαν να εξηγήσουν καλύτερα τον προβληματισμό μου: μετά την επανάσταση του 1979 το ισλαμικό καθεστώς ακολούθησε μία αυταρχική πολιτική με την έννοια ότι δεν δίσταζε να φυλακίσει, να βασανίσει, να εξαφανίσει και να εκτελέσει όσους εναντιώνονταν ανοιχτά σε αυτό είτε στο εσωτερικό είτε στο εξωτερικό. Για να πετύχει τους σκοπούς αυτούς βασίστηκε σε πληροφοριοδότες που έψαχναν να βρουν τα θύματά του, γεγονός που οδήγησε τελικά στη διάδοση ενός φόβου ακόμα και ανάμεσα στους ανθρώπους της ίδιας οικογένειας. Η πολιτική αυτή συνεχίζεται μέχρι και σήμερα.

Επίσης θα πρέπει να αναφερθώ εδώ και τη σχέση της επιστήμης της ανθρωπολογίας με την Ισλαμική κυβέρνηση:

Στο Ιράν αμέσως μετά την Ισλαμική επανάσταση συμβαίνει και η λεγόμενη «πολιτισμική» επανάσταση. Η επιστήμη έπρεπε να «ισλαμοποιηθεί». Έκλεισαν τα πανεπιστήμια και οι ανθρωπιστικές επιστήμες δέχτηκαν μεγάλες ιδεολογικές πιέσεις ενώ καθηγήτριες/ές της ανθρωπολογίας απολύθηκαν. Για περίπου μία δεκαετία μειώθηκαν σημαντικά οι ανθρωπολογικές έρευνες και ο κλάδος ήταν σχεδόν παράνομος (Fazeli 2010). Μετά από οχτώ χρόνια πολέμου μεταξύ Ιράν και Ιράκ η χώρα έπρεπε να ανοικοδομηθεί και να ορθοποδήσει. Οι αγροτικές πολιτικές της κυβέρνησης στην ύπαιθρο είχαν ανάγκη από ανθρωπολογικές μελέτες της εντόπιας γνώσης. Κάτω από αυτές τις συνθήκες άρχισε να ξεπροβάλλει εκ νέου η ανθρωπολογία (ό.π.). Η αντίληψη των ιρανικών αρχών για την επιστήμη της ανθρωπολογίας μπορεί να συνοψιστεί στη λέξη «ύποπτη» εξαιτίας του κριτικού λόγου της. Αυτή η καχυποψία αφορά και στις/τους Ιρανές/ούς ερευνητές/ερευνήτριες των κοινωνικών επιστημών ιδιαίτερα δε αν σπουδάζουν στα πανεπιστήμια του εξωτερικού.

Για όλους αυτούς τους λόγους αισθανόμουν περιορισμένη τόσο στο πεδίο όσο και στη διαδικασία της συγγραφής, στην επιλογή των πληροφορητριών μου και δεν μπορούσα να μην αναρωτιέμαι ποιες πρόσθετες πληροφορίες θα συνέλεγα και τι ακόμα θα έγραφα αν δεν φοβόμουν. Προσπάθησα για να μην εκθέσω τον εαυτό μου και τις πληροφορήτριές μου να είμαι όσο δυνατόν πιο «αθόρυβη». Από τη μία έπρεπε εγώ να είμαι προσεκτική στην επιλογή των πληροφορητριών μου. Από την άλλη, κάποιες από τις γυναίκες που γνώρισα ήταν διστακτικές απέναντί μου και δεν δέχτηκαν να μιλήσουν

μαζί μου επειδή φοβούνται. Σε αυτές ανήκουν κυρίως Ιρανές μουσουλμάνες που άλλαξαν θρησκεία και έγιναν χριστιανές⁸. Δύο πληροφορήτριές μου αρνήθηκαν να ηχογραφηθούν καθώς πίστευαν ότι ένα ηχητικό ντοκουμέντο θα τις έθετε σε κίνδυνο.

Υπάρχουν πολλά σενάρια κατασκοπίας ή χώροι και πρόσωπα, ακόμα και Έλληνες, που έχουν τη φήμη κατασκόπων - πληροφοριοδοτών. Δεν αξιολογώ αυτές τις απόψεις. Το σίγουρο είναι ότι υπάρχει μία καχυποψία που επηρεάζει τη σχέση των Ιρανών μεταξύ τους. Πολλές Ιρανές δεν θέλουν να έχουν επαφή με συμπατριώτες τους αν και μπορεί να γνωρίζονται. Ίσως αυτός είναι και ένας λόγος που δεν υπάρχει μία οργανωμένη και δραστήρια Ιρανική κοινότητα στην Αθήνα. Αυτό είναι μία νεκροπολιτική με την έννοια ότι η εξουσία, όχι μόνο ορίζει το δικαίωμα στην ζωή και τον θάνατο, στην ένταξη και τον αποκλεισμό αλλά ελέγχει ακόμα και τον νεκρό, τον αποκλεισμένο μέσα από τον φόβο (Mbembe 2008). Ένας φόβος που λειτουργεί ως πανοπτικόν (Foucault 1989).

Επομένως, ένα σημαντικό ερώτημα που τίθεται εδώ είναι το εξής: Τι περιθώρια μπορεί να έχει μία ανθρωπολογία πολιτικά εμπλεκόμενη και με κριτικό λόγο, όταν μελετά μία κοινωνία όπου ο φόβος έχει ενσωματωθεί στις πρακτικές και τα συναισθήματα των ανθρώπων εξαιτίας των πολιτικών δομών; Όταν η ανάλυση των ιδεών και των συναισθημάτων των πληροφορητών μας διαποτίζεται από το στοιχείο του φόβου (Geros 2008: 98);

Η Ιρανή γυναίκα, η νεωτερικότητα και η Ισλαμική Επανάσταση

Στο επίπεδο των πολιτικών ιδεών δύο σημαντικές περίοδοι καθόρισαν τις κατευθυντήριες γραμμές για τη διαμόρφωση της γυναικείας ταυτότητας στο Ιράν. Η πρώτη περίοδος ξεκινά στις αρχές του 20ου, δηλαδή την εποχή που η νεωτερικότητα και η ιδέα της προόδου άρχισαν να διεισδύουν στη χώρα. Η θέση της γυναίκας για πρώτη φορά συζητήθηκε σε αυτό το πλαίσιο και αποτέλεσε κρίσιμο ζήτημα για την

⁸ Αρκετές/οί Ιρανές/οί έχουν προσχωρήσει στο χριστιανισμό στην Ελλάδα, πράγμα το οποίο μπορεί να αναγνωσθεί ως μία πολιτική της ταυτότητας για την πρόσβαση στο άσυλο. Ειδικά αυτή την εποχή όπου η χορήγηση του ασύλου έχει περιοριστεί και οι Ιρανές/οί έχουν αποκλειστεί, αυτή η πρακτική έχει γίνει πολύ διαδεδομένη ανάμεσα στις/ούς Ιρανές/ούς. Η μεταστροφή από το Ισλάμ στο Ιράν επισύρει τη θανατική ποινή.

πρόοδο και για το έθνος. Η δεύτερη περίοδος ξεκινά από τα τέλη της δεκαετίας του 1960 με την άνοδο του πολιτικού Ισλάμ. (Najmabadi 1991).

Η επανάσταση του 1905, γνωστή ως το κίνημα του Mashroute (συνταγματικό) σηματοδότησε την πρώτη μεγάλη προσπάθεια για τη συμφιλίωση της ιρανικής κοινωνίας με τη την ευρωπαϊκή νεωτερικότητα (Mirsepassi 2000). Ως αποτέλεσμα, για πρώτη φορά στην ιστορία του σύγχρονου Ιράν συγκροτήθηκε το κοινοβούλιο και συντάχθηκε Σύνταγμα.⁹ Ενώ μέσω του Mashroute οι ιδέες της εκκοσμίκευσης και της συμμετοχικής πολιτικής εισήχθησαν στον πολιτικό Λόγο της εποχής, τελικά το κίνημα απέτυχε στο να συμπεριλάβει το γυναικείο ζήτημα στις συνταγματικές μεταρρυθμίσεις που εισήγαγε (ό.π.).

Η ιδεολογική αυτή συνάντηση όμως, επέφερε την ανάδυση διανοούμενων (intelligentsia) που εισήγαγαν στο Ιράν τις έννοιες της ισότητας, του φιλελευθερισμού, του εθνικισμού, ακόμα και του σοσιαλισμού που βρήκαν μεγάλη απήχηση μεταξύ άλλων και ανάμεσα στις γυναίκες (Abrahamian 1982).

Το συγκρουσιακό περιεχόμενο της έννοιας της μοντέρνας και ταυτόχρονα σεμνής γυναίκας γεννήθηκε σε αυτή την εποχή μέσα από τις επιθυμίες του μοντέρνου άντρα για μία μοντέρνα θηλυκή σύντροφο. Η παραδοσιακή και μαντιλοφορεμένη γυναίκα για τον σύγχρονο άντρα έγινε ο συμβολικός τόπος της κοινωνικής καθυστέρησης. Η καθυστέρηση αυτή δε θα μπορούσε όμως να ξεπεραστεί χωρίς να παραβιάζονται τα όρια της κατεστημένης κοινωνικής ηθικής (Najmabadi 1991). Στη νέα εθνική ιδεολογία ο ρόλος της γυναίκας θα ήταν να ανατρέφει τους μελλοντικούς πολίτες. Με αυτό τον τρόπο αν η γυναίκα κάποτε ήταν ένα εξάρτημα στο σπίτι αποκτά δικαιώματα και αναβαθμίζεται ο ρόλος της ως σύντροφος του άντρα και οργανώτριας του σπιτιού, παραμένει όμως κατώτερη από τον άνδρα. Οι νεωτερικές απόψεις των διανοούμενων της ανώτερης αστικής τάξης μπήκαν επιλεκτικά, αποσπασματικά και σταδιακά στο Σύνταγμα και στο σύστημα της εκπαίδευσης δημιουργώντας υβριδικές μορφές νεωτερικοτήτων (Najmabadi 1998).

Η εισβολή των Αράβων τον 7^ο αιώνα και η επικράτηση του Ισλάμ θεωρήθηκαν από τους διανοούμενους του νεωτερικού Ιράν ως η πηγή της αρρώστιας της ιρανικής κοινωνίας και σε αντιδιαστολή προβλήθηκε συστηματικά το μεγαλείο της αρχαίας Περσίας, θέτοντας τις βάσεις για τον ρομαντικό εθνικισμό στο δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα (Katuzian 2003).

⁹ Το Σύνταγμα ήταν μία μίμηση του βελγικού Συντάγματος (Abrahamian 2008: 47).

Οι ιδέες αυτές πήραν σάρκα και οστά με το στρατιωτικό, δικτατορικό καθεστώς του Reza Shah¹⁰ ο οποίος ήταν ο δημιουργός του εθνικού συγκεντρωτικού κράτους του Ιράν. Χαρακτηριστικό της εποχής του ήταν η εφαρμογή των νεωτερικών ιδεών μέσω καταναγκασμού: Η αστυνόμευση για να τραβήξει τη μαντίλα των γυναικών αλλά και η αποφυλετικοποίηση του Ιράν μέσω κατασταλτικών μέτρων με στόχο την εθνική ομοιογένεια (Abrahamian 1982).

Ο Reza Shah θεώρησε ότι το μεγαλείο του νεωτερικού κράτους θα εξασφαλιστεί από έναν σύγχρονο στρατό. Ο στρατός για αυτόν ήταν και σαν ένα πρότυπο για την οικοδόμηση ολόκληρου του έθνους. Με άλλα λόγια το ιδανικό για αυτόν ήταν να δημιουργήσει ένα έθνος με πειθαρχημένους, υπάκουους και ικανούς πολίτες όπως οι στρατιώτες οι οποίοι δίνουν τη ζωή τους για την υπεράσπιση της πατρίδας: «Πρέπει να θυσιάσετε τον εαυτό σας για την γόητρο της χώρας.» Αυτό το μοντέλο πολίτη - στρατιώτη σήμαινε ότι θα ήταν ευθύνη αλλά και προνόμιο του καθενός να υπηρετήσει το κράτος και να γίνει μέρος του γραφειοκρατικού συστήματος ώστε να συμβάλλει στην οικοδόμηση μίας νέας κοινωνίας. Έκτοτε δημιουργήθηκε μία νοοτροπία σύμφωνα με την οποία όποιος δεν εντάσσονταν στο κρατικό σύστημα ήταν κατώτερος. Το να είσαι υπάλληλος του κράτους ήταν το ανώτερο παράδειγμα του καλού πολίτη.

Ο ρόλος της γυναίκας στην εποχή αυτή εντάσσεται στο ευρύτερο αυτό πλαίσιο της συγκρότησης του εθνικού κράτους και της ένταξης ανάπτυξης του στο γραφειοκρατικό σύστημα. Οι γυναίκες έπρεπε να μορφωθούν αφενός για να μεγαλώσουν σωστά τους μελλοντικούς πολίτες, να είναι σύγχρονες και αντάξιες των σύγχρονων αντρών αλλά τώρα πλέον και για να συμμετέχουν στο δημόσιο χώρο, να γίνονται υπάλληλοι για να προσφέρουν στη γραφειοκρατία (Najmabadi 1991). Με αυτό τον τρόπο, οι γυναίκες φορτώνονται με νέες ευθύνες, υπό τον έλεγχο του άνδρα καθώς και έμμεσα υπό τον κρατικό έλεγχο (Abu Lughod 2005). Μεγάλο μέρος των γυναικών της αστικής ελίτ, ειδικά στην πρωτεύουσα πήγαν σε πανεπιστήμια για να γίνουν δασκάλες ή να εργαστούν στα υπουργεία ως δημόσιοι υπάλληλοι, και έτσι το σχέδιο για την σύγχρονη γυναίκα περιορίστηκε στις γυναίκες της ανώτερης και της μεσαίας τάξης (Najmabadi 1991). Δεν παύει όμως αυτό το μοντέλο της γυναίκας της ανώτερης τάξης να είναι πρότυπο μέχρι και σήμερα ειδικά στις γυναίκες που προέρχονταν από

¹⁰ Ο Reza Shah ή Reza Khan μέσα από πραξικόπημα το 1921 κατήργησε την δυναστεία των Qajar και το 1925 ίδρυσε την δυναστεία των Pahlavi (Abrahamian 1982).

χαμηλότερες τάξεις που βρήκαν τη μόρφωση και την εργασία ως το μοναδικό δρόμο για ανοδική κοινωνική κινητικότητα και συμμετοχή στο δημόσιο χώρο.

Στην εποχή του Mohammad Reza Shah¹¹ (1941- 1979) έγιναν μεγάλες μεταρρυθμίσεις -η «λευκή επανάσταση»¹² (1962-1963) - που επέφεραν μεγάλες κοινωνικές αλλαγές (αν και αυτό περιορίστηκε στις μεγάλες πόλεις) εφόσον κατοχυρώθηκαν νομικά κάποια βασικά δικαιώματα για τις γυναίκες.

Μέρος από αυτές τις μεταρρυθμίσεις είχαν να κάνουν και πάλι με γυναίκες. Για παράδειγμα οι γυναίκες απέκτησαν το δικαίωμα του εκλέγειν και εκλέγεσθαι και το δικαίωμα να γίνονται δικαστές. Επίσης καθιερώθηκε νόμος περί προστασίας της οικογένειας που περιόριζε τους άνδρες σε σχέση με την πολυγαμία, έδινε στις γυναίκες δικαίωμα στο διαζύγιο μαζί με την επιμέλεια των παιδιών και αύξησε την κατώτερη κατάλληλη ηλικία για το γάμο των κοριτσιών στα δεκαπέντε (Abrahamian 2008).

Επίσης ο Mohammad Reza Shah έδωσε μεγάλη έμφαση στον αρχαίο πολιτισμό του Ιράν ως κεντρικό στοιχείο της εθνικής ταυτότητας του σύγχρονου Ιράν, γιορτάζοντας το 1971 τα 2500 χρόνια από την βασιλεία του Κύρου¹³ στον αρχαιολογικό χώρο του Πασαργκάντ και της Περσέπολης. Στις τελετές αυτές όπου προσκαλέστηκαν ηγέτες κρατών και σημαντικά πολιτικά πρόσωπα, αλλά και καλλιτέχνες και μουσικοί από όλο τον κόσμο, έγινε αναπαράσταση των στρατιωτικών αγγειμάτων των αρχαίων Περσών και κατά βάθος μια αναπαράσταση του «μεγαλείου» στο οποίο ο ίδιος θεωρούσε ότι θα έπρεπε να επιστρέψει η χώρα μέσα από τον εκσυγχρονισμό, ένα σύγχρονο έθνος με ένδοξο παρελθόν. Στην ομιλία του πάνω από τον τάφο του Κύρου και ενώ τον παρακολουθούσαν εκατομμύρια μάτια μέσω της τηλεόρασης, είπε απευθυνόμενος στον αρχαίο βασιλιά: «Αναπαύσου εν ειρήνι για πάντα, διότι εμείς επαγρυπνούμε και θα φυλάμε την ένδοξη κληρονομιά σου» (Ristvet 2014).

Οι αλλαγές αυτές όμως δεν ήταν αποδεκτές από όλες τις κοινωνικές τάξεις, ειδικά εκ μέρους του κλήρου και των πιστών ή από τη μεγάλη μάζα αυτών που ζούσαν σε άθλιες συνθήκες στην ύπαιθρο χωρίς πρόσβαση στη μόρφωση, την υγεία και άλλες υπηρεσίες. Οι συνθήκες αυτές οδηγούσαν τους ανθρώπους της υπαίθρου σε εσωτερική

¹¹ Στο δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο οι σύμμαχοι Άγγλοι και Ρώσοι εισέβαλαν στο Ιράν και για να αποτρέψουν κάθε πιθανότητα ο Reza shah να συμμαχήσει με τη Γερμανία, τον εκθρόνισαν και τον αντικατέστησαν με τον γιο του Mohammad Reza που ήταν φιλοαμερικανός (Abrahamian 1982).

¹² Το ευρύ φάσμα μεταρρυθμίσεων στο Ιράν αλλά και σε άλλες αναπτυσσόμενες χώρες που ήταν στην εξωτερική πολιτική ατζέντα των ΗΠΑ για να αποτρέψει την ανάπτυξη του κομμουνισμού (Halliday 1978).

¹³ Ο ιδρυτής της μεγάλης Περσικής αυτοκρατορίας των Αχαιμενιδών που έζησε τον 6ο αιώνα π.Χ.

μετανάστευση προς τις μεγάλες πόλεις και άρα σε συνάντηση με τον μοντέρνο κόσμο αλλά και συνειδητοποίηση του ταξικού χάσματος που υπήρχε ανάμεσα σε αυτούς και στους αστούς (Abrahamian 2008). Αυτοί ήταν μερικοί από τους παράγοντες που έπαιζαν καίριο ρόλο στην επανάσταση του 1979 όπου το βασικό σύνθημα ήταν η ελευθερία, η ανεξαρτησία και η χειραφέτηση των απόκληρων μέσα από το Ισλάμ.

Στη μετα-επαναστατική περίοδο έντονες κοινωνικές αλλαγές έλαβαν χώρα μέσα από μία επανάσταση που εν τέλει οδήγησε σε Ισλαμικό καθεστώς. Αυτό δε σημαίνει ότι δεν υπήρχαν και στοιχεία συνέχειας ανάμεσα στις δύο περιόδους.

Κεντρική έννοια στην νέα πολιτική έγινε η έννοια του *gharbzadegi* (*westoxification*)¹⁴ και το αντίδοτό του *gharbzodai* (*westeradication*). Σύμφωνα με αυτό τον όρο η αποικιοκρατία και η ιμπεριαλιστική κυριαρχία επιτεύχθηκαν μέσα από την υπονόμευση του πολιτισμού του τρίτου κόσμου και την επιβολή του δυτικού μοντέλου στην εποχή της νεωτερικότητας (Najmabadi 1991). Σε αυτό το πλαίσιο το μοντέλο της σύγχρονης γυναίκας που διαμορφώθηκε βαθμιαία για περίπου έναν αιώνα στη βάση του «δυτικού» μοντέλου ενσωμάτωνε όλα τα κοινωνικά δεινά της χώρας. Αυτή η γυναίκα θεωρούνταν υπέρμετρη καταναλώτρια και προπαγανδίστρια των «δυτικών» ιδεών και προϊόντων που υπέσκαπτε την ηθική δομή της κοινωνίας (ό.π.). Η γυναίκα ως μητέρα και σύζυγος φέρει μεγάλη ευθύνη για την ηθική υγεία και την πολιτική μοίρα της χώρας. Με αυτό τον τρόπο η ελευθερία των γυναικών παρουσιάστηκε ως παράδειγμα της ανατροπής του «αυθεντικού» πολιτισμού και έτσι οι ίδιες γυναίκες που είχαν σταθεί στις πρώτες γραμμές των διαδηλώσεων στην επανάσταση έπρεπε να επιστρέψουν στα σπίτια τους. Οι νόμοι υπέρ της γυναίκας θεωρήθηκαν διεφθαρμένη κληρονομιά του παρελθόντος και καταργήθηκαν (ό.π.). Ένα χρόνο μετά, ο πόλεμος ξαναφέρει τις γυναίκες στο προσκήνιο στα νοσοκομεία και σε άλλες υπηρεσίες.

Ο θάνατος του Khomeini (1989), του ηγέτη της επανάστασης και η ανάγκη για την ανοικοδόμηση της χώρας μετά από οχτώ χρόνια πολέμου στο πλαίσιο του οικονομικού προγράμματος του νεοφιλελευθερισμού και κάτω από μετριοπαθείς κυβερνήσεις (1989-2005) έδωσαν νέα πεδία δραστηριότητας στις γυναίκες. Τη δεκαετία του 2000 οι γυναίκες αποτελούν την πλειοψηφία ως φοιτήτριες στα πανεπιστήμια της χώρας (Arjomand 2009). Κάποιες μπόρεσαν κατάφεραν να γίνουν

¹⁴ Ο Jalal Al-e- Ahmad (1923- 1969) ήταν αριστερός δοκιμογράφος και ακτιβιστής. Επινόησε τον όρο *gharbzadegi* ή *westoxification* στο βιβλίο του *Occidentalism*.

ακόμα και βουλευτές. Όμως μέχρι και σήμερα η πλειοψηφία των μορφωμένων γυναικών δεν καταφέρνει να απορροφηθεί στην αγορά εργασίας, γεγονός που τους προκαλεί τεράστια απογοήτευση (ό.π.).

Όπως φαίνεται, η θέση της γυναίκας στην κοινωνία και η γυναικεία ταυτότητα αποτελεί σημαντικό πεδίο άσκησης πολιτικής από το *Mashrute* μέχρι και σήμερα. Δεν πρόκειται για μία ασυνέχεια και μία πλήρη αντικατάσταση μίας ιδεολογίας από μία άλλη, αλλά για μία διαλεκτική σχέση μεταξύ ιδεολογιών σε σύνδεση με την οικονομία, κοινωνία και γεγονότα όπως η επανάσταση και ο πόλεμος. Ο αντίκτυπος αυτής της διαλεκτικής σχέσης ήταν ότι με το πέρασμα των χρόνων σταθεροποιήθηκε το πρότυπο της μορφωμένης εργαζόμενης γυναίκας της αστικής τάξης και αγκαλιάστηκε από μάζες γυναικών από διαφορετικές κοινωνικές τάξεις ακόμα και αν το Ισλαμικό καθεστώς επιθυμούσε το αντίθετο. Η αντίληψη ότι η μόρφωση και η εργασία ως σύμβολα του εκσυγχρονισμού διαμορφώνουν καλούς, χρήσιμους και ικανούς πολίτες για ένα σύγχρονο κράτος παρέμειναν στη νοοτροπία των γυναικών οι οποίες κάποτε δεν θεωρούνταν ούτε πολίτες. Ένα άλλο αποτέλεσμα της διαλεκτικής αυτής σχέσης ήταν ότι από την εποχή της συγκρότησης του Ιρανικού έθνους η γυναίκα εξακολουθεί να είναι το σύμβολο του έθνους, της αυθεντικότητας, του πολιτισμού και τρόπος άσκησης εξουσίας.

Φύλο και μετανάστευση

Τα τελευταία εκατό χρόνια το μεγαλύτερο μέρος των ερευνών στις κοινωνικές επιστήμες για τη μετανάστευση έχουν γίνει στη βάση της οικονομικής οπτικής (Bauer & Thompson 2004). Σύμφωνα με αυτές τις έρευνες, η απόφαση για τη μετανάστευση είναι μία ατομική απόφαση που σχηματίζεται μεταξύ των παραγόντων «ώθησης» από τη χώρα καταγωγής λόγω μη αναπτυγμένης οικονομίας και «έλξης» της χώρας υποδοχής για τον αντίθετο λόγο (ό.π.). Αυτή η οπτική όμως δεν περιλαμβάνει ένα μεγάλο φάσμα από μη-οικονομικούς λόγους μετανάστευσης όπως για παράδειγμα λόγους χειραφέτησης, θρησκευτικούς λόγους κλπ. Ο εγκλωβισμός σε αυτό το οικονομικό μοντέλο ισχύει φυσικά και για τη θεώρηση της γυναικείας μετανάστευσης. Σύμφωνα με την οπτική αυτή οι γυναίκες είτε ακολουθούν τους άνδρες τους οι οποίοι έχουν μεταναστεύσει για να βρουν δουλειά είτε οι ίδιες μεταναστεύουν για τον ίδιο λόγο (ό.π.).

Οι αιτίες της μετανάστευσης δε μπορεί να κατανοηθούν αν δεν διερευνηθούν έννοιες και συνθήκες όπως η υπανάπτυξη, η φτώχεια, ο πόλεμος, ο καπιταλισμός, η παγκοσμιοποίηση, η ανισότητα, η νεοαποικιοκρατία, η φυσικοποίηση του έθνους-κράτους και όλες εκείνες οι παγκοσμιοτοπικές (glocal) καταστάσεις που διεύρυναν χωρίς προηγούμενο τον αριθμό των μεταναστών (Αθανασίου & Τσιμουρή 2013:14).

Η εμπειρία μου από την επαφή με Ιρανές στην Ελλάδα, τόσο κατά τη διάρκεια της έρευνας όσο και πριν, αναδεικνύει ότι ο κύριος λόγος για τον οποίο οι γυναίκες αυτές έχουν φύγει από τη πατρίδα ή αναγκάστηκαν να παραμείνουν έξω από αυτήν έχει να κάνει με τον έναν ή τον άλλο τρόπο με την επανάσταση και το καθεστώς το οποίο κυριάρχησε ως αποτέλεσμα αυτής. Οι διακρίσεις του φύλου αλλά και γενικότερα οι σκληρές επιπτώσεις σε όποια/όποιον εναντιώνεται στο καθεστώς φαίνεται να είναι αυτό που τους ωθεί να βρουν ευκαιρίες για να φύγουν. Αυτό είναι και ένα βασικό κοινό στοιχείο που χαρακτηρίζει τον συγκεκριμένο πληθυσμό.

Από τη μία οι Ιρανές ναι μεν μοιράζονται έναν γενικό κοινό λόγο φυγής αλλά από την άλλη διαφοροποιούνται μεταξύ τους ως προς τις πιο συγκεκριμένες αιτίες για τις οποίες άφησαν το Ιράν, το πότε και κάτω από ποιες συνθήκες έφυγαν και έφτασαν στην Ελλάδα. Οι μετακινήσεις των ανθρώπων μπορεί να έχουν συμβεί σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους και για ποικίλους λόγους προς διαφορετικούς προορισμούς σε ανόμοιες κοινωνικές συνθήκες. Αυτοί είναι και μερικοί από τους πολλούς παράγοντες που καθιστούν τη διασπορά ανομοιογενή (Anthias 1998).

Η Μαριάμ, γιατρός στο επάγγελμα και παντρεμένη επίσης με Έλληνα, επίσης γιατρό, ζει πάνω από 30 χρόνια στην Αθήνα. Έχει παιδιά και ζουν στα βόρεια προάστια της Αθήνας. Έχει αποκτήσει ελληνική υπηκοότητα στα πρώτα χρόνια του γάμου της. Προέρχεται από ευκατάστατη οικογένεια από την Τεχεράνη, την οποία επισκέπτεται όποτε επιθυμεί. Άφησε το Ιράν μετά την Ιρανική επανάσταση του 1979.

Η Μαριάμ έφυγε γιατί μία μέρα που περπατούσε στο δρόμο συνελήφθη από την αστυνομία - τους φρουρούς της επανάστασης όπως ονομάζονται - επειδή δεν τηρούσε όπως θα έπρεπε τον ισλαμικό κώδικα του ντυσίματος που έχει οριστεί για τις γυναίκες:

« Μας κράτησαν στο τμήμα για μερικές ώρες. Τα μικρότερα κορίτσια που είχαν συλληφθεί έκλαιγαν και παρακαλούσαν. Για να με αφήσουν ελεύθερη έπρεπε να υπογράψω ένα χαρτί που έλεγε ότι δεν θα ξαναεμφανιστώ έτσι στο δρόμο και έπρεπε να μου φέρουν «κατάλληλα» ρούχα από το σπίτι. Από τότε μπήκε στο μυαλό μου να φύγω από το Ιράν με την πρώτη ευκαιρία».

Όταν βρέθηκε στην Ελλάδα για διακοπές, βρήκε τον έρωτα, παντρεύτηκε και έκανε οικογένεια.

Η Αζάρ, συνταξιούχος που μένει στην Αθήνα εδώ και 40 χρόνια είναι επίσης από ευκατάστατη οικογένεια της Τεχεράνης. Έφυγε πριν την επανάσταση για κλασικές σπουδές στην Αγγλία. Λόγω των σπουδών αλλά και του επαγγέλματός της βρέθηκε στην Αθήνα και στη συνέχεια παντρεύτηκε με κάποιον διπλωμάτη άλλης ευρωπαϊκής χώρας, απέκτησε την υπηκοότητα της χώρας του συζύγου και έζησε με την οικογένειά της στην Αθήνα. Δεν επισκέπτεται συχνά το Ιράν.

Στην περίπτωση της Αζάρ οι λόγοι της αυτοεξορίας της φαίνεται να είναι πιο σύνθετοι. Η Αζάρ είχε φύγει για σπουδές με την ελπίδα ότι θα γυρνούσε και θα μπορούσε να δουλέψει ως καθηγήτρια πανεπιστημίου στο Ιράν:

« Έτσι αποφάσισε ο πατέρας μου για τις σπουδές και για το επάγγελμά μου. Επειδή ήμουν το πρώτο παιδί - και μάλιστα κόρη - που θα έπρεπε να είναι παράδειγμα και για τα άλλα εφτά παιδιά της οικογένειας. Εμένα μου άρεσε πολύ η τέχνη, η ζωγραφική, το θέατρο. Ο πατέρας μου όποτε του έλεγα ότι θέλω να σπουδάσω θέατρο ή να πάω στη σχολή καλών τεχνών, μου έλεγε ότι αυτά δεν είναι αξιοπρεπή επαγγέλματα για τις γυναίκες».

Η απόφαση της Αζάρ να φύγει δεν ήταν μία καθαρά προσωπική απόφαση αλλά ανάγεται και σε ευρύτερα γεγονότα σε παγκόσμιο αλλά και σε εθνικό επίπεδο. Σε μία εποχή που το να σπουδάσει και να δουλεύει η γυναίκα θα της έδινε την ταυτότητα του εκσυγχρονισμένου πολίτη, η Αζάρ αποφασίζει να γίνει φοιτήτρια στο εξωτερικό. Ο εθνικός πατριαρχικός Λόγος έπαιξε επίσης ρόλο στο να ενσαρκώνει η Αζάρ την πρόοδο. Ένας μερικός εκσυγχρονισμός που παραδόξως απέκλειε τις γυναίκες από το «ανήθικο» και «άσεμνο» επάγγελμα του ηθοποιού στο Ιράν αλλά τις κατηύθυνε προς το εξωτερικό.

« Όταν έγινε η επανάσταση αποφάσισα να γυρίσω πίσω στην πατρίδα αλλά και πάλι ο πατέρας μου με απέτρεψε λόγω των περιοριστικών συνθηκών για τις γυναίκες. Και έτσι έμεινα σε αυτοεξορία. Αφού παντρεύτηκα είχα πολύ καλή ζωή οικονομικά και επαγγελματικά».

Ο γάμος αυτός θα προσέδιδε στην Αζάρ κοινωνικό, οικονομικό και συμβολικό κεφάλαιο (Bourdieu 2002) από τα οποία τα σημαντικότερα ήταν η διπλή υπηκοότητα και μία ευκατάστατη ζωή όπως και στην περίπτωση της Μαριάμ.

« Κάποια στιγμή έχασα όμως τα πάντα, ακόμα και τον άντρα μου που ήταν χρόνια άρρωστος και ανάπηρος. Ο πατέρας μου με συμβούλεψε να μην ξαναπαντρευτώ και να μεγαλώσω το παιδί μου αλλά και μετά από τον άνδρα μου τον οποίο αγαπούσα πολύ δε μπορούσα να δεχτώ άλλον άντρα . Έπρεπε να είμαι ταυτόχρονα μητέρα και πατέρας του παιδιού. Κατάφερα μετά από χρόνια και πολλές περιπέτειες να σταθώ στα πόδια μου οικονομικά. Μετά από τον θάνατο του πατέρα και του άνδρα μου γύρισα στο Ιράν για να ζήσω εκεί για πάντα αλλά δεν άντεξα. Ο κόσμος στο Ιράν έχει αλλάξει πολύ από τότε που ήμουν μικρή και ζούσα εκεί».

Ακόμα και όταν πια δεν υπάρχει ο πατριαρχικός Λόγος της οικογένειας που την εξόρισε δεν μπορεί να γυρίσει πίσω. Η μακρόχρονη παραμονή της στη διασπορά και η απουσία της από τις εμπειρίες/ βιώματα της ζωής στο Ιράν μετατρέπει την πατρίδα για αυτήν σε κάτι μη αναγνωρίσιμο, σε *μη πατρίδα*. Όπως φαίνεται, η διασπορά μπορεί να είναι το αποτέλεσμα συνδυασμού καταναγκασμών ή και επιλογών. Οι πολλαπλές αιτίες των σπουδών, του γάμου, η αποξένωση από το Ιράν παρατείνουν την παραμονή της στο εξωτερικό.

Η Παραστού, εργάτρια στο επάγγελμα παντρεμένη με Ιρανό ζει περίπου δώδεκα χρόνια στην Ελλάδα. Είναι από επαρχιακή πόλη του Ιράν και έχει τελειώσει το λύκειο. Βρέθηκε στην Αθήνα για να συνοδεύσει μαζί με τα παιδιά της τον σύζυγό της που δούλευε εδώ. Τώρα όμως ζει και συντηρεί μόνη της τα παιδιά της εφόσον ο άντρας της έφυγε για τη βόρεια Ευρώπη με την ελπίδα να μπορέσει να τους καλέσει εκεί και να χτίσουν μία καλύτερη ζωή. Η Παραστού ακολούθησε τον άντρα της όταν εκείνος ήρθε προσωρινά στην Ελλάδα για επαγγελματικούς λόγους.

« Αργότερα ο άντρας μου έχασε τη δουλειά του και λόγω της έμπρακτης εναντίωσής του προς την κυβέρνηση του Ιράν δεν μπορέσαμε να γυρίσουμε πίσω και μείναμε στην Ελλάδα χωρίς να μπορέσουμε να αποκτήσουμε νόμιμα χαρτιά. Ο σύζυγός μου έφυγε σε άλλη ευρωπαϊκή χώρα για να κάνει αίτηση ασύλου, κάπου

όπου οι συνθήκες θα ήταν καλύτερες από την Ελλάδα. Κάπου όπου να υπάρχει ένα καλύτερο μέλλον και για τα παιδιά».

Στην περίπτωση αυτή συνδυάζονται πολλαπλές αιτίες μετανάστευσης. Η Παραστού ακολούθησε τα βήματα του άνδρα της αλλά η προσωρινή και οικειοθελής μετανάστευσή τους μετατρέπεται σε μόνιμη εξορία. Η ίδια, σε αντίθεση με τον άντρα της δεν έχει πρόβλημα να γυρίσει στο Ιράν αλλά γι' αυτήν προέχει η επανένωση της οικογένειάς της. Γι' αυτό και παραμένει στην Ελλάδα ακόμα και χωρίς «νόμιμα» χαρτιά ώσπου να καταφέρει ο άνδρας της να πάρει άσυλο και να πάρει και αυτούς κοντά του. Η Παραστού επιδιώκει και άλλους στόχους έξω από την πατρίδα όπως ένα καλό μέλλον για τα παιδιά. Το μέλλον των παιδιών της είναι αβέβαιο στην Ελλάδα της ανεργίας και της οικονομικής κρίσης. Εδώ δηλαδή έρχεται το κλασικό μοντέλο της ώθησης και της έλξης σε συνδυασμό με τους πολιτικούς λόγους να επιβάλλουν μία δεύτερη εκτόπιση/ διασπορά.

Η Σαμονέ, Κούρδισσα του Ιράν, ζούσε σε μία πόλη στην περιφέρεια Κουρδιστάν του Ιράν. Τελείωσε εκεί το λύκειο, παντρεύτηκε και έκανε παιδιά. Αναγκάστηκε να φύγει από το Ιράν μαζί με τα παιδιά της κυρίως λόγω των πολιτικών της δραστηριοτήτων και αναγνωρίστηκε ως δικαιούχος πολιτικού ασύλου μετά από 8 χρόνια ζωής στην Ελλάδα. Μένει και δουλεύει εδώ και 10 χρόνια στην Αθήνα, ενώ χώρισε και τώρα συζεί με Κούρδο από το Ιράν. Τα παιδιά της λίγο πριν τελειώσουν το λύκειο, κατόπιν δικής της συμβουλής, έφυγαν για τη Σουηδία όπου ζει ο πατέρας τους και όπου σπουδάζουν και εργάζονται σήμερα. Η Σαμονέ δε μπορεί να επισκεφτεί το Ιράν λόγω του πολιτικού ασύλου αλλά επισκέπτεται τα παιδιά της στη Σουηδία, όποτε η οικονομική της κατάσταση της το επιτρέπει.

« Στο σχολείο πάντα είχα την απορία γιατί εμείς οι Κούρδοι δεν μπορούμε να γράφουμε και να διαβάζουμε στα κουρδικά ή να πάμε σχολείο με τις παραδοσιακές μας ενδυμασίες. Στο λύκειο εξέφραζα ανοιχτά αυτές τις απόψεις μου χωρίς να ξέρω ότι συνδέονται με την πολιτική. Στις εξετάσεις των θρησκευτικών στο σχολείο απάντησα τις ερωτήσεις ως Σουννίτισσα και όχι όπως θα έπρεπε σύμφωνα με το κυρίαρχο Σιιτικό δόγμα. Παρόλο που ήμουν πολύ καλή μαθήτρια λόγω των αντιδράσεών μου δεν με άφησαν να περάσω την πρώτη τάξη του λυκείου. Ένας καθηγητής μου είπε ότι αν πάω και διαμαρτυρηθώ θα έρθει η ασφάλεια και θα με κλείσουν μέσα. Η αδικία και η διάκριση μου προκαλούσε δυσφορία. Αυτό

ήταν η αρχή του μίσους. Ένιωθα ότι δεν έχω δικαίωμα σε αυτή την χώρα. Ήταν περίοδος που είχαν συλλάβει και τους συγγενείς μου που αγωνίζονταν για τα δικαιώματα των Κούρδων. Αρχισα να βοηθάω μία αντικαθεστωτική κουρδική οργάνωση μέχρι που αποκαλύφθηκε από τις δυνάμεις της ασφάλειας και κινδύνευσα».

Ο στόχος των εθνικών κρατών για ομογενοποίηση του πληθυσμού αλλά και οι προσπάθειες για δημιουργία νέων ανεξάρτητων εθνικών κρατών όπως στην περίπτωση των Κούρδων συνεχίζονται μέχρι και σήμερα. Τα εδάφη όπου οι Κούρδοι έχουν ζήσει εδώ και χρόνια έχουν μετατραπεί σε σημεία διαμάχης μεταξύ Ιράκ, Συρίας, Τουρκίας και Ιράν με τα τέσσερα κυρίαρχα κράτη να αρνούνται την άνευ όρων ανεξαρτησία του Κουρδιστάν ενώ οι δυτικές δυνάμεις επίσης εμπλέκονται σε όλη την υπόθεση (Mojab & Gorman 2007). Οι Κούρδοι της διασποράς είναι σε μεγάλο βαθμό προϊόν αυτών των συγκρούσεων καθώς και των καταναγκαστικών πολιτικών αφομοίωσης των Κούρδων με αποτέλεσμα να είναι ίσως η μεγαλύτερη διασπορική ομάδα χωρίς πατρίδα (ό.π.). Η μετανάστευση της Σαμονέ με αυτή την έννοια εντάσσεται στην εθνικοποιητική διαδικασία τον 20^ο αιώνα στις χώρες αυτές μετά το τέλος της αποικιακής περιόδου. Ωστόσο η εθνοτική της υπαγωγή δεν είναι η μοναδική αιτία για την οποία έφυγε από τη χώρα της αλλά υπήρχαν και άλλοι λόγοι οι οποίοι έχουν να κάνουν με τη θεώρηση του φύλου στην τοπική της κοινωνία και περισσότερο προσωπικοί λόγοι που ωθούν τη Σαμονέ να φύγει:

«Ταυτόχρονα ο άντρας μου χρεωκόπησε και με άφησε μόνη με παιδιά. Έφυγε από τη χώρα και με άφησε με τα χρέη του. Οι πιστωτές έρχονταν να με ενοχλήσουν κάθε φορά με ανήθικους τρόπους. Παρόλες τις δυσκολίες δούλευα. Δεν μπορούσα να μετακομίσω εύκολα γιατί δεν είχα άντρα και γι 'αυτό στην επαρχία δεν μου νοίκιαζαν εύκολα σπίτι. Οι παρενοχλήσεις από τους άντρες επειδή ήμουν γυναίκα και μόνη με είχαν φέρει σε απόγνωση. Γενικά στο Ιράν υπάρχει μία κουλτούρα της σεξουαλικής παρενόχλησης των γυναικών αλλά και πολλά κοινωνικά, πολιτικά και οικονομικά προβλήματα. Δεν ήμουν πια ασφαλής εκεί και αναγκάστηκα - χωρίς να έχω ιδέα για το εξωτερικό - να φύγω για να σώσω τα παιδιά και τον εαυτό μου».

Πέρα από τις εθνοτικές διακρίσεις, οι ιεραρχικές σχέσεις εντός της οικογένειας, οι μορφές της ανδρικής βίας όπως η σεξουαλική παρενόχληση των γυναικών και οι διακρίσεις του φύλου στην κοινωνία του Ιράν είναι μία σειρά από λόγους που όπως

φαίνεται από την περίπτωση της Σαμονέ μπορούν να οδηγήσουν στη διασπορά των Ιρανών γυναικών.

Άλλη μία πληροφορήτριά μου είπε:

« Εμείς οι γυναίκες πάντα θέλουμε να προοδεύσουμε γι' αυτό και φεύγουμε. Οι άνδρες όμως είναι πιο χαλαροί»

Τα κίνητρα για τη μετανάστευση μπορεί να είναι πολλαπλά στο σημείο όπου παίρνεται η απόφαση για μετακίνηση και πάντα εμπλέκουν ποικίλους συνδυασμούς από επιλογές και καταναγκασμούς. Τα κίνητρα των ανθρώπων μπορεί να αλλάξουν στη διαδρομή (Van Hear et. al 2009b). Άρα η διασπορά εμπλέκει διαφορετικές μορφές μετανάστευσης, οι οποίες με τη σειρά τους συμβάλλουν στη διαφοροποίηση εντός της διασποράς (ό.π.).

« Θα ήθελα πάντα να μιλάω με καλά λόγια για τη χώρα μου ώστε να τη γνωρίσω στον κόσμο, να μην πω για τις ασκήμιες της. Η χώρα μου είναι τεράστια, έχει πλούτο, μόνο δεν υπάρχει ελευθερία λόγου, ελευθερία για τις γυναίκες, αν υπήρχαν αυτές οι ελευθερίες η χώρα μου θα μπορούσε να είναι πολύ δυνατή».

Λόγια μιας Ιρανής

Φύλο και εθνική ταυτότητα

Όταν στην πρώτη ηχογραφημένη συνέντευξή μου με τη Μαριάμ έθεσα την ερώτηση *τι σε φέρνει στην Ελλάδα*, όλη η ιστορία της όπως την διηγήθηκε παρέπεμπε σε ένα ταξίδι αναμνηχής που κατέληξε στον έρωτα και γάμο:

« Ηρθα για διακοπές στους συγγενείς της Ελληνίδας αρραβωνιαστικιάς του αδελφού μου. Σε ένα πάρτι που είχαν οργανώσει τα αδέλφια της νύφης μας, γνώρισα το Νίκο και παντρευτήκαμε».

Μου εξήγησε σχεδόν σαν μία ταινία με όλες τις λεπτομέρειες το πώς όταν έφτασε για πρώτη φορά στο αεροδρόμιο την υποδέχτηκαν οι συγγενείς της νύφης της με λουλούδια:

« Είχαν έρθει όλοι τους για να με καλοδεχτούν. Τέτοια ζεστασιά και φιλοξενία δεν ξεχνιούνται ποτέ και τους είμαι πάντα ευγνώμων για αυτό. Με πήγαν στα νησιά και στο χωριό τους. Πέρασα πολύ ωραία μαζί τους».

Όμως αυτό που μου έκανε εντύπωση ήταν ότι όποτε βγαίναμε μαζί για περπάτημα σε ένα πάρκο και δεν την ηχογραφούσα, μιλούσε για άλλους λόγους που την έφεραν στην Ελλάδα, δίνοντας έμφαση σε άλλα γεγονότα:

« Στο Ιράν δεν είχα κανένα πρόβλημα με τα οικονομικά ή με την εργασία. Δούλευα στο ιατρείο, είχα τις φίλες μου, την οικογένειά μου μέχρι που με συνέλαβε η αστυνομία ηθών, επειδή δεν φορούσα κάλτσες και το παντελόνι μου δεν κάλυπτε τον αστράγαλό μου. Με έβαλαν σε λεωφορείο μαζί με άλλες κοπέλες που και αυτές δεν τηρούσαν καλά τους ενδυματολογικούς κανόνες για να μας πάνε στο τμήμα. Ανάμεσά μας ήταν και μία δωδεκάχρονη με βαμμένα νύχια που φορούσε βραχιόλια και το μανίκι της ήταν κοντό και δεν τα κάλυπτε. Αυτός ήταν ο λόγος που την είχαν συλλάβει! Σκέφτηκα.... αυτό ήταν! Σε μία τόσο εχθρική προς τις γυναίκες χώρα, εγώ δεν έχω καμία θέση! Ο Έλληνας πρόξενος στην Τεχεράνη τότε ήταν ασθενής μου και μου είχε πει όποτε θέλω μπορώ να πάω να πάρω βίζα και να ταξιδέψω στην Ελλάδα».

Της ανέφερα ότι παλιότερα μου είχε πει ότι ο λόγος που έφυγε ήταν κατά βάθος το γεγονός της σύλληψής της και μου απάντησε:

«Όχι. Απλά εκείνη την εποχή που έφυγα, τα πράγματα συνδυάστηκαν καλά και έτυχε να γνωρίζω τον πρόξενο και να συναντήσω και τον Νίκο στην Ελλάδα. Η αλήθεια είναι ότι είχα καλή ζωή εκεί. Είχα την οικογένειά μου και τις φίλες μου δίπλα μου, δεν ένιωθα να μου λείπει κάτι. Δεν είχα λόγο να φύγω».

Κάθε αφήγηση όπως θα έλεγε και ο Maurice Bloch είναι κατάλληλη για διαφορετικά συμφραζόμενα και είναι λάθος να θεωρήσουμε ότι είναι αντιφατική,

αντιθέτως η κάθε αφήγηση έχει τη σημασία της (Bloch 2011). Στα πλαίσια μιας συζήτησης μεταξύ φίλων που γίνεται με πιο χαλαρούς όρους σε ένα πάρκο και σε ένα ευχάριστο περιβάλλον η Μαριάμ ανακαλεί μία μνήμη του παρελθόντος που εκφράζεται με μία «ανεπίσημη» αφήγηση, διαφορετική από την πιο «επίσημη» που θα ηχογραφούνταν στα πλαίσια μίας πανεπιστημιακής έρευνας και που το αποτέλεσμα θα δημοσιεύονταν στους ακαδημαϊκούς χώρους της Δύσης. Το αποτέλεσμα αυτής της έρευνας θα αφορούσε τη χώρα της η οποία τα τελευταία τριάντα χρόνια φέρει μία δυσάρεστη εικόνα στον κόσμο. Μετά την επανάστασή το όνομα του Ιράν έχει συνδεθεί με τον ισλαμικό φονταμενταλισμό και την τρομοκρατία ενώ εξακολουθεί να αντιμετωπίζεται με καχυποψία από τις ΗΠΑ¹⁵, έστω και αν έχει επιτευχθεί συμφωνία για το ιρανικό πυρηνικό πρόγραμμα.

Η Μαριάμ στις συναντήσεις μας έξω από τα πλαίσια της έρευνας εξέφραζε πάντα μία αίσθηση της χαμένης εθνικής υπερηφάνειας για όλους αυτούς τους λόγους, αλλά και μία ανησυχία για μία ενδεχόμενη καταστροφική επίθεση από τις ΗΠΑ ή το Ισραήλ στο πλαίσιο των αντι-τρομοκρατικών πολέμων¹⁶. Σε αρκετές Ιρανές συνάντησα αυτό το αίσθημα της υπεράσπισης της εθνικής ταυτότητας το οποίο συνοδεύονταν και από αφηγήσεις που δείχνουν μία καλή εικόνα του Ιράν ειδικά όταν είναι παρόντες Έλληνες.

Το εθνικό «στίγμα» αν μιλήσουμε με τους όρους του Erving Goffman συνδέεται στενά με το στερεότυπο και επομένως υπόκειται σε ασυνείδητες προσδοκίες και νόρμες, που λειτουργούν ως αόρατοι ρυθμιστές στις κοινωνικές συναντήσεις (Goffman 2009). Φοβούμενο τις αρνητικές επιπτώσεις που θα έχει το στίγμα, το υποκείμενο επινοεί και υιοθετεί τεχνάσματα αποσιώπησης ή συγκάλυψης των θεωρούμενων απαξιωτικών γνωρισμάτων του (ό.π.).

Βασισμένος στον Goffman, ο Harald Eidheim στο έργο του *When Ethnic Identity is a Social Stigma* μιλάει για τη ταυτότητα των Sámi στα φιορδ της Βόρειας Νορβηγίας του 1960. Ο Eidheim δείχνει το πώς οι Sámi προσπαθούν να κρύψουν την εθνοτική ταυτότητά τους ενώπιον των Νορβηγών και την εκφράζουν μόνο μεταξύ τους (Eidheim 1971). Ουσιαστικά δείχνει το πώς οι εθνοτικές κατηγορίες οργανώνουν τις αλληλεπιδράσεις τους και δημιουργούν εθνοτικά σύνορα ενώ προσπαθούν να κρύψουν

¹⁵ Η εχθρικές σχέσεις Ιράν-ΗΠΑ ξεκίνησαν με την εισβολή των φοιτητών οπαδών του Χομεϊνί- ηγέτη της επανάστασης- στην πρεσβεία των ΗΠΑ στην Τεχεράνη το 1979. Περισσότεροι από 66 διπλωμάτες και υπάλληλοι της πρεσβείας κρατήθηκαν ως όμηροι για 444 μέρες και θεωρούνταν κατάσκοποι της CIA που προσπαθούσαν να κάνουν πραξικόπημα και να ανατρέψουν την επανάσταση (Abrahamian 2008).

¹⁶ Βλέπε Ιράκ και Λιβύη μετά την 11 Σεπτεμβρίου.

την εθνοτική τους ταυτότητα στην τοπική κοινότητα καθιστώντας τη στιγματισμένη ταυτότητά τους αόρατη για τους «ξένους» (ό.π.). Η ταυτότητα των Sámi ήταν κατάλληλη βάση για αλληλεπιδράσεις μόνο εντός αυτού που ο Eidheim ονόμασε «closed Lappish sphere» (Eidheim 1971: 60) όπως και για την Μαριάμ η οποία εκφράζει την εθνική της ταυτότητα στη διασπορά σε ένα «closed Iranian sphere».

Η Μαριάμ προσπαθεί μέσα από ένα τέχνασμα το οποίο είναι μία διαφορετική αφήγηση, να κρύψει από τους «ξένους» τα «ενοχοποιητικά» σημάδια και να συγκαλύψει το καθετί που θα παρουσίαζε τη χώρα της ως χώρα εξτρεμιστών και θα τοποθετούσε τη Μαριάμ σε μειονεκτική θέση. Η προσδοκία της να ελαττώνει αφενός το βάρος του στίγματος που κουβαλά η εθνική της ταυτότητα και αφετέρου τις επιπτώσεις που μπορεί να επιφέρει αυτό το στίγμα σε ευρύτερα πλαίσια για τη χώρα της φέρνει μία μεταβολή στην ταυτότητά της. Η Μαριάμ ως η Ιρανή γυναίκα που ανταποκρίνεται απόλυτα στο πρότυπο της σύγχρονης μορφωμένης εργαζόμενης γυναίκας/ μητέρας και συζύγου της αστικής τάξης και η οποία απεικόνιζε και την στιγματισμένη και αποκλεισμένη από το ισλαμικό καθεστώς *westoxified* γυναίκα, τώρα είναι στιγματισμένη και στην Ελλάδα λόγω της εθνικής της ταυτότητας. Δεν υποστηρίζει το ισλαμικό καθεστώς αλλά προσπαθεί να μην συμβάλει και στην αρνητική εικόνα της χώρας της επιλέγοντας μία σιωπή και παραλείποντας μία μνήμη. Στην «επίσημη» συζήτηση δεν είναι κριτική ως προς τις πολιτικές του καθεστώτος του Ιράν που την είχε στιγματίσει παρότι στην Ελλάδα υπάρχει ελευθερία λόγου¹⁷.

Οι ταυτότητες σχηματίζονται σε μία διαδικασία του «γίνεσθαι» παρά του «είναι» (Μαδιανού 2003: 60). Του πώς μας εκπροσωπούν οι άλλοι και πώς αυτό επηρεάζει τους τρόπους με τους οποίους εμείς εκπροσωπούμε τους εαυτούς μας (ό.π.: 60). Με αυτή την έννοια η εθνική ταυτότητα της Μαριάμ στην διασπορά επηρεασμένη από την υποκειμενική εμπειρία μπορεί να νοηθεί ως «το μεταβαλλόμενο ίδιο» (Gilroy 1993).

Άραγε η Μαριάμ θα συμπεριφερόταν με το ίδιο τρόπο αν ήταν Κούρδισσα του Ιράν όπως η Σαμονέ; Αν λόγω των εθνοτικών διακρίσεων κινδύνευε η ζωή της και έπρεπε αναγκαστικά να φύγει από τον τόπο της και να ζητήσει άσυλο σε μία άλλη χώρα;

¹⁷ Εν μέρει αυτή η αποσιώπηση θα μπορούσε να αναχθεί και στο φόβο για το οποίο μιλήσαμε στα προηγούμενα κεφάλαια.

Η Σαμονέ, η οποία ανήκει στους αποκλεισμένους από την κυρίαρχη εθνική ομάδα Κούρδους, τονίζει πάντοτε ότι είναι πάνω από όλα Κούρδισσα και δεν παύει να μιλά για τις διακρίσεις του καθεστώτος εναντίον των Κούρδων, των γυναικών και των πολιτικών αντιπάλων.

« Πάντα λέω στις Ελληνίδες φίλες μου μη γκρινιάζετε συνέχεια, εκτιμήστε λίγο τη ζωή και την ελευθερία που έχετε εδώ. Στο Ιράν αν εμείς διαμαρτυρηθούμε μας βασανίζουν, μας βιάζουν... Αν κοιμηθείς με άλλον άντρα εκτός από τον δικό σου θα σε λιθοβολήσουν... Η αξία της γυναίκας με βάση την νομοθεσία είναι μισή από αυτή του άνδρα.... Οι ελεύθερες διαμαρτυρίες και οι απεργίες στην Αθήνα για μένα είχαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον όταν για πρώτη φορά ήρθα στην Ελλάδα. Περίμενα η αστυνομία να τους σκοτώσει όπως γίνεται στο Ιράν».

Φαίνεται πως αυτό που θα «έπρεπε» να είναι η συλλογική μνήμη ή η εθνική αφήγηση ανάμεσα στις πληροφορήτριές μου δεν είναι ενιαία. Αν και στη μελέτη της διασποράς οι γυναίκες έχουν θεωρηθεί τα μέσα της μεταβίβασης και της αναπαραγωγής των εθνοτικών και εθνικών ιδεολογιών και των πολιτισμικών κανόνων (Yuval-Davis & Anthia 1989), την ίδια στιγμή μπορεί να έχουν μία διαφορετική σχέση με το έθνος ή την εθνοτική ομάδα. Για παράδειγμα όταν δεν αντιπροσωπεύονται σε αυτά ή βρίσκονται σε ποικίλες αλλά υποδεέστερες θέσεις σε σχέση με τους άνδρες, οι οποίοι και αυτοί είναι ταξινομημένοι στο εσωτερικό τους (Kandiyoti 1991).

Απόρροια μιας μειονεκτικής και αμυντικής θεώρησης της εθνικής ταυτότητας είναι η αναφορά πολλών Ιρανών στο αρχαίο ένδοξο παρελθόν του Ιράν ως βασικό στοιχείο της αυθεντικής εθνικής ταυτότητας. Έτσι η Αζάρ εκφράζει έναν εθνικιστικό Λόγο βασισμένη στην αρχαία ιστορία ο οποίος γίνεται ακόμα πιο έντονος λόγω των σπουδών της:

« Στο εξωτερικό όσοι πριν την επανάσταση με σέβονταν, μετά την επανάσταση με κορόιδευαν. Είμαι βαθιά πατριώτισσα. Δεν αφήνω κανέναν να μιλά άσκημα για το Ιράν. Είμαι σαν ένας Πέρσης στρατιώτης του Κύρου με ασπίδες. Πάντα είμαι υπερήφανη για τον πολιτισμό μου και για την κουλτούρα μου. Γνωρίζω καλά τι μας έχουν αφήσει οι αρχαίοι πρόγονοί μας. Αναπαύσου εν ειρήνη Κύρε γιατί εμείς είμαστε ξάγρυπνοι.»

Η ιστορική μνήμη/ λήθη αποτελεί έναν μηχανισμό κατασκευής της ταυτότητας για την Αζάρ. Τα συμφέροντα, οι πεποιθήσεις, οι ιδεολογίες οι προσδοκίες του παρόντος διαμορφώνουν τον τρόπο με το οποίο οι άνθρωποι προσλαμβάνουν το παρελθόν. Εν ολίγοις πάντα βλέπουμε το παρελθόν από τη σκοπιά του παρόντος (Μπενβενίστε & Παραδέλλης 1999). Παρεμπιπτόντως γνωρίζουν και οι Έλληνες αυτό το παρελθόν στο οποίο δίνει έμφαση η Αζάρ:

« Οι Έλληνες μόλις καταλαβαίνουν ότι είμαι Ιρανή, μου λένε για τη μάχη του Μαραθώνα. Εγώ τους λέω κύριοι γιατί δε μιλάτε ποτέ για τις μάχες που χάσατε εσείς και κέρδισαν οι Πέρσες; Η Ελλάδα δεν είναι πια αυτή που ήταν κάποτε. Είναι μόνο στα μουσεία. Σαν την Οθωμανική εποχή οι Ελληνίδες πρέπει να σερβίρουν καφέ στους άνδρες τους. Οι Έλληνες δε γνωρίζουν την ταυτότητά τους. Έμειναν πίσω όπως το Ιράν που κόλλησε στο Ισλάμ. Αυτοί κόλλησαν στο Βυζάντιο. Και τώρα σε λίγο θα τους βγάλουν και από την Ευρώπη.»

Η μνήμη συνέχεια αναπλάθεται σε σχέση με το παρόν και την κοινωνία ενώ μαζί με την αφήγηση και τον μύθο ανατροφοδοτείται η σχέση μεταξύ του παρόντος και του παρελθόντος.

Στη σκέψη της Αζάρ για έναν λαό σαν τους Έλληνες που είχαν ένα λαμπρό παρελθόν, που γεωγραφικά βρίσκονται στην Ευρώπη (ενώ το Ιράν δεν είναι) και που έχουν δημοκρατία (ενώ το Ιράν δεν έχει) είναι ακόμα πιο απαράδεκτο που προσκολλήθηκαν στη θρησκεία όπως το Ιράν και δεν κατάφεραν να διατηρήσουν την ταυτότητά τους σε βαθμό που κινδυνεύουν ακόμα και με την αποβολή τους από την Ευρώπη. Με αυτή την αφήγηση η Αζάρ προσπαθεί να βρει μία ισορροπία ως προς τη θέση της ως «Ιρανή» ενώ ορίζεται αυτή η θέση και άρα η ταυτότητά της πάντα μέσα από τη διαντίδραση και τα βιώματά της καθώς και από τα γεγονότα εδώ στην Ελλάδα.

Φύλο και κοινωνική θέση στη διασπορά

Για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε το πώς οι Ιρανές γυναίκες διαπραγματεύονται τη θέση τους στην ελληνική κοινωνία θα προσπαθήσω να χρησιμοποιήσω τους όρους « ένταξη-συμπερίληψη και αποκλεισμός μάλλον ως ένα διαβαθμισμένο συνεχές παρά ως ένα αλληλοαποκλειόμενο δίπολο» (Νοταράς 2016: 2). Σε αυτή την προσπάθεια η έννοια της διαφορικής συμπερίληψης (differential inclusion)

είναι πολύ χρήσιμη εφόσον οι διαπραγματεύσεις λαμβάνουν χώρα σε πολλαπλά επίπεδα στις καθημερινές διαντιδράσεις όπως για παράδειγμα στο νομικό, ιδεολογικό και οικονομικό επίπεδο (ό.π.).

Η ιδιότητα του πολίτη ως κριτήριο για συμμετοχή σε εθνική συλλογικότητα θα μπορούσε δυνητικά να είναι η ανώτερη μορφή συμπερίληψης εντός μίας συλλογικότητας. Το φύλο είναι ένας από τους πολλούς παράγοντες (οι υπόλοιποι είναι η εθνοτικότητα, η τάξη, η σεξουαλικότητα, ο τόπος κατοικίας κλπ) που επηρεάζουν την ιδιότητα του πολίτη και την αναδιανομή των πόρων (Al-Ali 2007: 45).

Όσες/οι ανήκουν και στις τρεις διαστάσεις της κοινότητας των πολιτών δηλαδή την αστική, την πολιτική και την κοινωνική, απολαμβάνουν πλήρως τα δικαιώματα αλλά ταυτόχρονα έχουν και υποχρεώσεις απέναντι στην πολιτεία (Marshall 1950). Για παράδειγμα οι αυτόχθονες γυναίκες που δεν μπορούν να εργάζονται έξω από τον οικιακό χώρο επειδή πρέπει να φροντίζουν τους ηλικιωμένους της οικογένειας ή τα ανήλικα παιδιά τους κατά πόσο μπορούν να έχουν απευθείας πρόσβαση σε οικονομικούς πόρους ως ίσοι πολίτες με τους άνδρες;

Σε αυτά τα πλαίσια θα προσπαθήσω να δω το ζήτημα της αναγνώρισης και του ανήκειν του ατόμου σε σχέση με το κράτος αλλά και την κοινωνία. Διότι όπως λέει και η A. Brah Ο «χώρος της διασποράς» είναι η σφαίρα όπου οι έννοιες της διασποράς και του συνόρου αλλά και οι πολιτικές τοποθετήσεις καθίστανται θεμελιώδεις, δηλαδή εκεί όπου αυτές οι έννοιες ξετυλίγονται σε σχέση με τις πολλαπλές διαστάσεις της εξουσίας. Αυτός ο χώρος περιλαμβάνει όλους τους ανθρώπους σε ένα δοσμένο τόπο, όχι μόνο αυτούς που έχουν μεταναστεύσει: οι γηγενείς είναι εξίσου διασπορικοί όσο είναι γηγενείς και οι διασπορικοί (Brah 1996: 181).

Επιστρέφοντας στις Ιρανές της Αθήνας αυτό που παρατήρησα είναι μία ανομοιογένεια ως προς το καθεστώς της παραμονής τους στην Ελλάδα. Κάποιες έχουν αποκτήσει την Ελληνική υπηκοότητα ή υπηκοότητα άλλης Ευρωπαϊκής χώρας, κάποιες έχουν άσυλο, άλλες έχουν άδειες παραμονής διάφορων ειδών όπως για σπουδές, για ιδιωτική επιχείρηση κλπ. Στην περίπτωση της Παραστού δεν υπάρχει κανένα καθεστώς. Άρα οι Ιρανές σε σχέση με την κατάσταση της «νομιμότητας», τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις απέναντι στο κράτος είναι διαβαθμισμένες. Για παράδειγμα όσες έχουν άσυλο θεωρείται ότι έχουν τα ίδια δικαιώματα με τους πολίτες. Είναι «νόμιμες», μπορούν να εργαστούν και να έχουν πρόσβαση στο σύστημα πρόνοιας. Όμως η Σαμονέ η οποία έχει άσυλο στην Ελλάδα παραπονιέται ότι αποκλείεται από το δικαίωμα του εκλέγειν και του εκλέγεσθαι ούτε της επιτρέπεται να

ζητήσει δάνειο από τράπεζες χωρίς την εγγύηση κάποιας/ ου Ελληνίδας/ Έλληνα. Πράγμα που τη κρατά σε μία ρευστή, μεταιχμιακή, αμφισβητούμενη και κάπως κατώτερη θέση.

Ωστόσο φαίνεται ότι οι Ιρανές πληροφόρητριές μου νιώθουν πως η Ελληνική κοινωνία είναι αρκετά ανοιχτή απέναντί τους. Στην περίπτωση της Ιρανικής διασποράς στην Αθήνα ο μικρός αριθμός τους, η απουσία φαινοτυπικών διαφορών και ότι δεν αποτελούν κατά κύριο λόγο οικονομικούς μετανάστες τους κρατά μακριά από επώδυνες διακρίσεις στην κοινωνία όπως είναι τα φαινόμενα ρατσισμού. Επίσης το γεγονός ότι οι περισσότερες δεν διεκδικούν την άσκηση θρησκευτικών πρακτικών σε δημόσιο χώρο όπως την προσευχή σε τζαμί ή την κάλυψη με μαντίλα για τις γυναίκες, δεν συνιστά θρησκευτική απειλή για τους ορθόδοξους χριστιανούς. Επίσης οι διακρατικές σχέσεις Ελλάδας- Ιράν χαρακτηρίζονται από απουσία σοβαρών εντάσεων.

Ας δούμε στο παράδειγμα της Μαριάμ τι ρόλο παίζουν όλοι αυτοί οι παράγοντες: Η Μαριάμ έχει αποκτήσει στην Ελλάδα την Ελληνική υπηκοότητα επειδή είναι παντρεμένη με Έλληνα. Παράλληλα, διατηρεί και την Ιρανική. Ταυτόχρονα προσαρμόζεται απόλυτα στα πρότυπα της αστικής τάξης στο Ιράν αλλά και στην Ελλάδα. Έχει οικογένεια, ένα επάγγελμα που της επιφέρει υψηλά κοινωνικό και οικονομικό κεφάλαιο και όπως λέει η ίδια :

« Νιώθω 100% Ελληνίδα πολίτης. Ταυτόχρονα νιώθω και Ιρανή. Δεν έχω νιώσει ποτέ ξένη εδώ. Δεν είχα εδώ ποτέ κανένα πρόβλημα. Οι Έλληνες είναι πολύ φιλόξενοι και ζεστοί άνθρωποι και για αυτό είμαι πάντα ευγνώμων. Δεν το κρύβω ότι είμαι Ιρανή, ίσα ίσα το δηλώνω πάντα ανοιχτά».

Η Ελληνική υπηκοότητα της παρέχει μία ευρεία δέσμη δικαιωμάτων αστικών, πολιτικών και κοινωνικών. Η θεσμική αλλά και η κοινωνική αναγνώριση της δίνουν το αίσθημα του ανήκειν ώστε να νιώθει πλήρης πολίτης. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι όλες οι Ιρανές που βρίσκονται σε παρόμοια κατάσταση με τη Μαριάμ θα νιώθουν το ίδιο με αυτήν. Για παράδειγμα, η Αζάρ αν και έχει και αυτή διπλή υπηκοότητα και αναγνώριση από την κοινωνία θεωρεί ωστόσο ότι:

« οι Έλληνες είναι απλώς φιλικοί και όχι φίλοι. Έχω προσαρμοστεί στις συνθήκες εδώ, δεν έχω ταυτιστεί όμως ».

Δηλαδή αυτή η διπλή αναγνώριση δε συνεπάγεται απαραίτητα αίσθημα του ανήκειν. Στην περίπτωση της Αζάρ, θεωρώ ότι η απουσία του αισθήματος του ανήκειν μπορεί να οφείλεται σε προσωπικά της βιώματα στην Ελλάδα, όπως η μακροχρόνια αρρώστια και – τελικά – ο θάνατος του άντρα της, και η δύσκολη, μοναχική ζωή που ακολούθησε.

Στα πλαίσια της διασποράς, η άνιση άσκηση των δικαιωμάτων του πολίτη για γυναίκες και άνδρες μπορεί να ισχύει τόσο στη χώρα καταγωγής όσο και στη χώρα υποδοχής (Al- Ali 2007).

Από τότε που ο άντρας της έχασε τη δουλειά του στην Ελλάδα κι έφυγε για άλλη χώρα ελπίζοντας σε άσυλο εκεί, η Παραστού και τα παιδιά τους έμειναν εδώ χωρίς καθεστώς και «νόμιμα» έγγραφα. Η κατάσταση της Παραστού με τους όρους της Sassen (2003) από μία κατάσταση «εγκεκριμένη κι όμως μη αναγνωρισμένη» μετατοπίζεται σε μία κατάσταση «μη εγκεκριμένη κι όμως αναγνωρισμένη». Για να εξηγήσω τι εννοώ ακριβώς ας πιάσουμε το νήμα από το Ιράν:

« Στο Ιράν δε με πείραζε να φοράω μαντίλα. Όμως τα βλέμματα πάνω στις γυναίκες είναι αλλιώς στο Ιράν. Οι Ιρανοί άνδρες είναι σαν να σε γδύνουν με το βλέμμα τους ακόμα και αν είσαι καλυμμένη παντού. Εδώ όμως δεν σε κοιτά κανείς. Δεν ασχολείται κανείς μαζί σου ακόμα και αν φοράς πολύ ανοιχτά ρούχα. Νιώθω άνετα. Στεναχωριέμαι για τις Ιρανές που δεν μπορούν να ντύνονται όπως θέλουν. Σκέφτομαι πάντα γιατί πρέπει να υπάρχει διαφορά στο είναι της γυναίκας ανάμεσα σε μας και σε αυτές».

Η Παραστού ζώντας στην Ελλάδα για δώδεκα χρόνια έρχεται αντιμέτωπη με μία σημαντική ερώτηση ως προς την ταυτότητα της γυναίκας. Η ανακούφιση που εκφράζει θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως η άρση του βάρους του εθνικιστικού και ταυτόχρονα σεξιστικού βλέμματος. Ένα βλέμμα κατεξοχήν ανδρικό που πάντα καθόριζε το είναι της γυναίκας μέχρι και σήμερα. Η ίδια σταματά να καλύπτεται στο δημόσιο χώρο γιατί έχει ανακαλύψει, όπως λέει, ότι *εκείνη* είναι που καθορίζει την ταυτότητά της. Ωστόσο αυτή η μετατροπή δε σημαίνει ότι δεν υπάρχουν άλλα βλέμματα που ακόμα την ελέγχουν:

«Όταν πρωτοήρθα στην Ελλάδα φορούσα μαντίλα και δεν είχα επαφές με Ελληνίδες/ Έλληνες, μόνο με κάποιες Ιρανές. Σαν να ζούσα σε ένα μικρό Ιράν.

Αισθανόμουν τα βαριά βλέμματα πάνω μου λόγω της μαντίλας. Με κοιτούσαν χειρότερα και από το να είμαι μαύρη. Τους είναι περίεργο μία γυναίκα να φορά μαντίλα εδώ. Ντρεπόμουν και γι' αυτό δεν πήγαινα στο σχολείο των παιδιών ποτέ. Δεν έβγαινα έξω πολύ παρά μόνο αν ήταν ανάγκη».

Με τη φράση «εγκεκριμένη αλλά μη αναγνωρισμένη» εννοώ ότι η Παραστού ακόμα και αν είχε «νόμιμα» χαρτιά στην αρχή εδώ στην Ελλάδα, στο δημόσιο χώρο ένιωθε μη αποδεκτή. Όταν φεύγει ο άνδρας της εκείνη για να μπορέσει να συντηρήσει την οικογένειά της αρχίζει να εργάζεται και να βρίσκεται στον δημόσιο χώρο. Αυτή την φορά χωρίς να την περιορίζουν τα ισλαμοφοβικά βλέμματα:

«Στην αρχή δούλευα ως οικιακή βοηθός. Η δουλειά δεν είναι ντροπή. Εδώ και ενάμιση χρόνο δουλεύω σε μία βιοτεχνία. Μου αρέσει που εργάζομαι και νιώθω ανεξάρτητη. Ο εργοδότης μου είναι πολύ ευχαριστημένος από τη δουλειά μου και με εμπιστεύεται πολύ. Μας αμείβει καλά. Έχω βρει φίλες/ους. Με τα παιδιά από τη δουλειά καμιά φορά βγαίνουμε για καφέ ή πάμε βόλτα. Τα παιδιά μου είναι ενταγμένα στην Ελλάδα. Το μόνο που χρειάζομαι είναι μία άδεια παραμονής για να μπορέσω να εργαστώ νόμιμα και όχι μαύρα. Να έχω ασφάλεια... Να είμαι μία κανονική πολίτης. Εντάζει αν με θεωρούν ξένη, κανένα πρόβλημα. Αλλά δουλεύω πολύ σκληρά, καμιά φορά ακόμα και Σαββατοκύριακα και μάλιστα τη στιγμή που οι ίδιοι οι Έλληνες είναι άνεργοι».

Με τη δεύτερη φράση της Sassen δηλαδή «μη εγκεκριμένη κι όμως αναγνωρισμένη» αναφέρομαι στο γεγονός ότι η Παραστού ναι μεν δραστηριοποιείται χωρίς πρόβλημα στον δημόσιο χώρο και νιώθει ανεξάρτητη και αποδεκτή από την κοινωνία, είναι όμως αποκλεισμένη από μία «νόμιμη» σχέση κράτους- πολίτη και άρα και από δικαιώματα. Όταν οι μετανάστριες/ες οι οποίες/οι δεν είναι καταγεγραμμένες/οι, μένουν πολλά χρόνια στη χώρα υποδοχής και ταυτόχρονα εμπλέκονται στις ίδιες καθημερινές πρακτικές των «επίσημων» πολιτών- όπως να ανατρέφουν την οικογένεια, να πάνε τα παιδιά στο σχολείο, να εργάζονται κλπ.- δημιουργείται μία ανεπίσημη κοινωνική σύμβαση μεταξύ αυτών των μεταναστών και της κοινότητας (Sassen 2003) Σε αυτά τα πλαίσια οι μετανάστες θεωρούν ότι επειδή προσφέρουν στη χώρα υποδοχής δικαιούνται την ιδιότητα του πολίτη (ό.π.). Στην

Ελλάδα μέχρι πρόσφατα, όσες/ όσοι έμεναν και εργάζονταν για χρόνια και μπορούσαν να το αποδείξουν, μπορούσαν να αποκτήσουν και «νόμιμα» έγγραφα¹⁸.

Ωστόσο βλέπουμε ότι τα βλέμματα αρχικά της κοινωνίας και έπειτα του κράτους εξακολουθούν να ασκούν εξουσία πάνω στην Παραστού και να την κρατούν σε περιθωριακή θέση. Με λίγα λόγια η Παραστού παραμένει αντικείμενο του βλέμματος και στη διασπορά. Η ίδια θεωρεί ότι η καθημερινότητά της, η οποία δε διαφέρει από την καθημερινότητα πολλών Ελλήνων, καθώς και η σκληρή εργασία είναι τα χαρακτηριστικά εκείνα που την καθιστούν άξια και κατάλληλη για την συμπερίληψη, όχι η εθνικότητά της. Για να αντισταθμίσει, μάλιστα, τη θέση της προχωρά σε μία ηθικοποίηση της εργασίας λέγοντας ότι : «Οι Ελληνίδες ψάχνουν εύκολες δουλειές όπως *barwoman*».

Σπίτι, πατρίδα και διατοπικότητα: ποια υβριδικότητα και ποιους;

Θεμελιώδης στην έννοια της διασποράς είναι η εικόνα ενός ανακαλούμενου στη μνήμη σπιτιού. Ένα σπίτι το οποίο χωροχρονικά βρίσκεται σε απόσταση. Οι εννοιολογήσεις του σπιτιού σχετίζονται τόσο με την πατρίδα, όσο και με το αίσθημα του να είσαι στο σπίτι (*feeling of being home*), τόσο με τις μεταφορικές συμβολοποιήσεις του ανήκειν όσο και με υλικές διαστάσεις της τοπικότητας (Ghorashi 2003: 189). Αυτό το σπίτι μπορεί να είναι η εστία μίας ιδεολογίας της επιστροφής (Brah 1996: 180). Μπορεί να απεικονίζει ένα σπίτι στο παρόν, στο μέλλον ή να γίνεται αντιληπτό ως κάτι που ανήκει σε ένα παρελθόν. Μπορεί για κάποιες/ους να μην υπάρχει πια, να είναι ο τόπος ενός εφιάλτη, ο τόπος της αποξένωσης ή ακόμα και να μην ήταν ποτέ τόσο οικείο. Ενώ για άλλες/ους μπορεί να είναι προορισμός τακτικών επισκέψεων, τόπος νοσταλγίας όπου αισθάνονται ευπρόσδεκτες/οι (Clifford 1994).

Οι μνήμες για το σπίτι δε συσχετίζονται με μία πραγματική αναπαραγωγή ενός σταθερού παρελθόντος. Αντιθέτως είναι ρευστές ανακατασκευές, πάντα σε αντιπαραβολή με τις εκάστοτε θέσεις του αναπολούντος υποκειμένου καθώς και σε συνάρτηση με τις εννοιολογήσεις του σπιτιού. Πολυεπίπεδες εννοιολογήσεις που σχηματίζονται πάντα σε συνεχή διάλογο με νέες αναμνήσεις από άλλους τόπους σε μεταβαλλόμενες συγκυρίες, με αναμνήσεις της μετανάστευσης και της ζωής στη διασπορά και με τη βιωματική εμπειρία της τοπικότητας (Salih 2003) .

¹⁸ Προεδρικό διάταγμα 358/97

Το ισλαμικό καθεστώς αρνείται στη Μαριάμ και πολλές άλλες γυναίκες σαν και αυτήν μία πατρίδα με ίσα δικαιώματα μεταξύ ανδρών και γυναικών και τις ωθεί σε αυτοεξορία ή εξορία. Η Μαριάμ αυτοεξορίστηκε γιατί θεώρησε ότι στην πατρίδα της δεν υπήρχε θέση γι' αυτήν. Εκφράζει τα συναισθήματά της για το Ιράν ως εξής:

« Η αλήθεια είναι ότι αγαπώ και το Ιράν. Όποια/ος ξένη/ος πάει στο Ιράν, γυρίζει γεμάτη/ος από την αγάπη των Ιρανών. Γιατί ο κόσμος είναι πολύ φιλικός. Μία φίλη μου που μένει στην Αυστραλία, τώρα σκέφτεται να αγοράσει σπίτι εκεί για να πάει να μείνει περισσότερο καιρό στο Ιράν αφού πάρει σύνταξη. Προς το παρόν δε σκέφτομαι να γυρίσω πίσω. Η σκέψη για επιστροφή έχει να κάνει με την εποχή που θα είμαστε συνταξιούχοι πια. Εγώ έχω ακόμα αρκετά χρόνια ως τότε. Προς το παρόν πρέπει ακόμα να δουλεύω. Έχω δρόμο μπροστά».

Η αγάπη της για το Ιράν έχει ρίζες σε μία μνήμη που ως ένα βαθμό έχει διαμορφωθεί εδώ στην Ελλάδα. Τα ταξίδια που κάνουν οι γνωστοί της στο Ιράν και τα καλά λόγια που λένε γι' αυτό της φέρνουν μία άλλη όψη του Ιράν στο μυαλό παρά την κακή προσωπική της εμπειρία που την έκανε να αισθανθεί ότι δεν ανήκει σε αυτό το εθνικό σπίτι. Έτσι φλερτάρει με την ιδέα της επιστροφής. Δε νιώθει ότι αυτή τη στιγμή μπορεί να επιστρέψει εκεί σε πιο μόνιμη βάση γιατί από ότι φαίνεται θεωρεί ότι οι ανάγκες της στην ηλικία της σύνταξης θα είναι διαφορετικές αλλά και καθοριστικές για μία τέτοια απόφαση.

Στην συνέχεια σκεπτόμενη για το σπίτι μου είπε:

« Νομίζω ότι τώρα πια εδώ είναι το σπίτι μου...νομίζω....δεν ξέρω...δεν ξέρω αν θα μπορούσα να ζήσω στη Τεχεράνη με την κίνηση που έχει. Εδώ σαν να είμαι στο χωριό. Το ιατρείο μου είναι εδώ δίπλα. Τα ψώνια μου όλα τα κάνω στην περιοχή. Για να πάω στο κέντρο της Αθήνας παίρνω το μετρό. Δε συναντάω καθόλου κίνηση. Πάντως δεν αισθάνομαι καλά να πάω στο πατρικό μου σπίτι από τότε που έχασα τους γονείς μου».

Για τη Μαριάμ η έννοια του σπιτιού συνδέεται με τον τόπο εκείνο που ζούσαν τα αγαπημένα πρόσωπά της, το σπίτι των προγόνων. Αυτό το χαμένο σπίτι ανήκει πια στο παρελθόν ενώ το σπίτι στο παρόν γι' αυτήν έχει να κάνει περισσότερο με τις καθημερινές πρακτικές της στο τοπικό επίπεδο.

Το εθνικό σπίτι για την Αζάρ παραμένει στη μνήμη της ως εκείνο που άφησε πίσω πριν από 40 χρόνια. Η εθνικιστική λήθη και μνήμη όπως διαδόθηκε πριν την επανάσταση διαπότισε και περιόρισε τις αντιλήψεις της για το τι και πού είναι η πατρίδα. Γι' αυτό τον λόγο η Ελλάδα δεν αποτελεί πατρίδα γι' αυτήν.

« Θέλω την πατρίδα μου, το χώμα(khak) μου».

Η λέξη *khak* στα Φαρσί - τη γλώσσα του Ιράν - όταν χρησιμοποιείται σε αυτά τα συμφραζόμενα αναφέρεται στις ρίζες, δηλαδή εκεί που κανείς γεννήθηκε και μεγάλωσε, εκεί όπου ζουν ή έζησαν και θάφτηκαν οι πρόγονοι. Εξού και έχει φέρει μία χούφτα χώμα από το Ιράν για τον δικό της τάφο ώστε να παραμείνουν οι ρίζες της σε εκείνο το χώμα, σε εκείνη την πατρίδα.

Στο μοναδικό ταξίδι που έκανε πριν από δέκα χρόνια στη χώρα της βρήκε ένα διαφορετικό Ιράν:

«Τελικά όμως και εκεί ήμουν ξένη. Οι άνθρωποι ακόμα και τα ίδια μου τα αδέρφια είχαν αλλάξει, ο πόλεμος τους έχει αλλάξει. Δε νιώθω πουθενά σαν στο σπίτι μου. Είμαι μία περιπλανώμενη ψυχή».

Το Ιράν που άφησε η Αζάρ πριν την επανάσταση και που διατηρεί μέχρι και σήμερα στη μνήμη έχει υποστεί πολλές πολιτικές, κοινωνικές, οικονομικές και άλλες αλλαγές και έχει μετατραπεί σε έναν ανοίκειο τόπο γι' αυτήν. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο το όνειρο της επιστροφής της δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί. Ούτε νιώθει σαν στο σπίτι της εδώ στην Ελλάδα εφόσον το μεγαλύτερο μέρος της ζωής της εδώ ήταν δύσκολο, μοναχικό και γεμάτο από δυσάρεστα βιώματα. Τελικά θέλει να φύγει από την Ελλάδα και να πάει να ζήσει κοντά στο παιδί της το οποίο σπουδάζει σε άλλη Ευρωπαϊκή χώρα. Επομένως, το σπίτι για την Αζάρ βρίσκεται εκεί όπου είναι το παιδί της.

Στην περίπτωση της Σαμονέ ως μέλος της κουρδικής μειονότητας η οποία δεν έχει χώρο στην εθνικιστική μνήμη στερείται πατρίδας από τον κυρίαρχο Λόγο. Η Σαμονέ υποστηρίζει την ιδέα του ανεξάρτητου Κουρδιστάν αλλά ταυτόχρονα εκφράζει τη μεγάλη επιθυμία της για την επιστροφή στο Ιράν αν και εφόσον καταργηθούν οι διακρίσεις ως προς τους Κούρδους.

Από τις αφηγήσεις της κατάλαβα ότι γι' αυτήν η έννοια της «ασφάλειας» αλλά και της «ελευθερίας» σχετίζονται πολύ με την έννοια της πατρίδας και του σπιτιού:

«Όταν έφτασα στην Αθήνα για πρώτη φορά, έκλαιγα από τη χαρά μου. Δεν με ένοιαζε που έφτασα στην Ελλάδα και δεν προχώρησα παραπέρα. Το σημαντικό για μένα ήταν ότι δεν κινδύνευα από το καθεστώς αλλά ούτε και από τις παρενοχλήσεις των αντρών. Είχα εντυπωσιαστεί από τις ελευθερίες των γυναικών στα καθημερινά πράγματα που για μας τις Ιρανές δεν ήταν καθόλου δεδομένα. Η γη ανήκει σε όλους και το σπίτι μου είναι εκεί που νιώθω ασφαλής».

Για την εξορισμένη Σαμονέ αντίθετα με τις αυτοεξόριστες Μαριάμ και Αζάρ η επιστροφή στο Ιράν είναι κυριολεκτικά αδύνατη γιατί θα κινδύνευε η ζωή της. Και ακριβώς σε αυτό το σημείο αμφισβητείται η κινητικότητα των διασπορικών πληθυσμών - η διατοπικότητα - ως χαρακτηριστικό υβριδικότητας.

Η μετακίνηση μεταξύ πολλαπλών τόπων και η εμπειρία του ασαφούς ανήκειν στο εκεί και το εδώ αλλά και η διαδικασία της πολιτισμικής διασποροποίησης (diasporization) ανοίγουν έναν «τρίτο χώρο» εντός του οποίου αναδύονται νέες ταυτότητες μέσα από συγκερασμούς, ανασυνθέσεις και υβριδοποιήσεις καταργώντας τους ουσιοκρατικούς Λόγους περί εθνικής και εθνοτικής καταγωγής και γενικότερα περί ταυτοτήτων (Hall 1990).

Οι Μαριάμ, Αζάρ, Σαμονέ και Παραστού μετακινήθηκαν μεταξύ πολλαπλών τόπων και πέρα από τα εθνικά σύνορα και βιώνουν τις εμπειρίες του ασαφούς ανήκειν σε πατρίδες και σπίτια. Ωστόσο υπάρχει διαφορά μεταξύ της υβριδικότητας τους.

Όπως ισχυρίζεται ο Friedman ο υβριδισμός που διακηρύχθηκε και εξυμνήθηκε ως ένας «νέος κοσμοπολιτισμός» συσχετίζεται με την ανάδυση νέων παγκόσμιων ελίτ διανοουμένων οι οποίοι γενικεύουν τη δική τους θέση μιλώντας στο όνομα ενός συνόλου (Friedman 1999). Οι άνισες σχέσεις εξουσίας εντός των διασπορικών πληθυσμών αμφισβητούν την υβριδικότητα σε αυτούς τους πληθυσμούς, ως μία δυνατότητα που είναι εξίσου απελευθερωτική για όλους/ους (Anthias 2008). Σε άλλους χρόνους μπορεί να προκαλέσει ένα δυσάρεστο αίσθημα μίας ενδιάμεσης κατάστασης όπου δεν ανήκεις πουθενά (ό.π.). Προφανώς εδώ παίζουν ρόλο και οι παράγοντες του φύλου, της σεξουαλικότητας, της τάξης, της εθνοτικότητας, της θρησκείας κλπ (ό.π.). Κατά πόσο μπορούμε να πούμε ότι η Παραστού και η Σαμονέ νιώθουν προνομιούχες και απελευθερωμένες ως υβρίδια ενώ δεν κατέχουν κανένα οικονομικό, συμβολικό,

κοινωνικό ή άλλο κεφάλαιο; Τι σχέση υπάρχει μεταξύ της υβριδικότητάς τους με αυτήν της Μαριάμ ή της Αζάρ; Λόγω της υβριδικότητάς τους είναι όλες στο ίδιο βαθμό ανεπηρέαστες από την ανεργία και την οικονομική κρίση στην Ελλάδα; Μπορεί η ταυτότητα και των τεσσάρων να είναι ένα αποτέλεσμα συγκερασμού πολιτισμικών χαρακτηριστικών μέσα από τη διαδικασία cut-and-mix. Αλλά απέναντι στον κυρίαρχο Λόγο ο οποίος μπορεί, για παράδειγμα, να προέρχεται από το κράτος τι περιθώρια υβριδικότητας υπάρχουν για την Παραστού και την Σαμονέ;

Η διπλή υπηκοότητα δίνει την ευκαιρία στη Μαριάμ και την Αζάρ να ταξιδεύουν ανάμεσα στο Ιράν, την Ελλάδα ή και άλλους προορισμούς ενώ στην περίπτωση της Σαμονέ δεν υπάρχει αυτή η δυνατότητα, αν και έχει τα απαραίτητα έγγραφα για να ταξιδέψει παντού εκτός από το Ιράν, αφού η οικονομική της κατάσταση δεν της το επιτρέπει. Ούτε της επιτρέπεται να συμμετέχει στις εκλογές στην Ελλάδα. Ακόμα περισσότερο περιορισμένη είναι η κινητικότητα της Παραστού η οποία όχι μόνο δε μπορεί να επιστρέψει στο Ιράν αλλά ακόμα και εντός της Αθήνας θα πρέπει να προσέχει και να αποφεύγει τα μέρη όπου είναι πιθανόν να γίνει έλεγχος ταυτοτήτων, εφόσον εκείνη δεν κατέχει κανένα «νομιμοποιητικό» καθεστώς.

Η κοινή γνώμη ή οι σημαντικοί άλλοι (όπως το κράτος) μπορούν να αρνούνται ή να απονέμουν πατρίδες και σπίτια σε άτομα και ομάδες με αποτέλεσμα η υβριδικότητα να καθίσταται αποκλειστικότητα κάποιων και μόνο (ό.π.). Σε αυτό το πλαίσιο έχει ενδιαφέρον να δούμε και την άλλη όψη του νομίσματος, δηλαδή τη θέση του Ιρανικού καθεστώτος απέναντι στην Ιρανική διασπορά και κατά πόσο της παρέχει ένα ευρύ «τρίτο χώρο» για υβριδικότητα:

Η εικόνα που αντανακλάται στον καθρέφτη του καθεστώτος έχει αναδυθεί από έναν μονόλογο για τη διασπορά και όχι από έναν διάλογο με αυτήν (Shahidian 2006). Η μαζική μετανάστευση των Ιρανών αποδεικνύει την απουσία των πολιτικών, οικονομικών και κοινωνικών ικανοτήτων του καθεστώτος. Αυτός ο πληθυσμός ανάλογα με τους κοινωνικοπολιτικούς στόχους του καθεστώτος απεικονίζεται διαφορετικά: Αμέσως μετά την επανάσταση χαρακτηρίστηκε ως έκλυτος και διεφθαρμένος αντι-επαναστατικός (ό.π.). Ωστόσο μετά τον πόλεμο και στην εποχή της ανοικοδόμησης της χώρας όταν υπήρχε ανάγκη για κεφάλαια και τεχνογνωσία χαρακτηρίστηκε από ένα πατερναλιστικό Λόγο του κράτους ως το παιδί που εξαπατήθηκε από τη Δύση αλλά το κράτος το συγχωρεί και το δέχεται πίσω με ανοιχτή αγκαλιά ώστε αυτό να επανορθώσει υπηρετώντας την πατρίδα (ό.π.). Αυτός ο πατερναλιστικός Λόγος του κράτους απευθυνόταν μόνο σε άνδρες, εξειδικευμένους

και επενδυτές οι οποίοι θα έφερναν μαζί τη γυναίκα και τα παιδιά τους όπως και τα άλλα υπάρχοντά τους (ό.π.). Η ζωή στη Δύση απεικονίζεται, σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, ως ένας απατηλός παράδεισος, επιβλαβής για την οικογενειακή ζωή και τις γυναικείες αρετές. Οι γυναίκες θεωρούνται υπεύθυνες για τη διάλυση των παραδοσιακών οικογενειακών δεσμών και κατηγορούνται ότι άφησαν τις δυτικές ιδέες να τις εξαπατήσουν με αποτέλεσμα να ξεχάσουν την δική τους κουλτούρα (ό.π.).

Άρα η υβριδικότητα αποτελεί προνόμιο μόνο για εκείνους τους άνδρες που χωράνε στον καθρέφτη του καθεστώτος. Έτσι αποκρύπτονται όλες οι υπόλοιπες κατηγορίες εντός της Ιρανικής διασποράς. Κατηγορίες που διαφέρουν ως προς το φύλο, την τάξη, τη σεξουαλικότητα, τη μόρφωση, τις πολιτικές πεποιθήσεις, τη θρησκεία κ.ο.κ.

Επίλογος

Στην εργασία αυτή, προσπάθησα αφενός να δω τη διασπορά με μία κριτική οπτική στους πάγιους ορισμούς της που βασίζονται στη φυσικοποιημένη έννοια του έθνους και της εθνικής ταυτότητας τονίζοντας τις ασυμμετρίες και τις ανισότητες εντός της. Αφετέρου να δείξω τις πολλαπλές μορφές του ανήκειν στη διασταύρωση του φύλου, της εθνοτικής ομάδας και της κοινωνικής θέσης, εντός των ιεραρχικών σχέσεων.

Η Ιρανική διασπορά ουσιαστικά διαμορφώνεται μετά την επανάσταση του 1979 και στην Αθήνα ειδικά αποτελεί έναν μικρό και ταυτόχρονα ανομοιογενή πληθυσμό. Οι Ιρανές/οί μπορεί να έχουν το κοινό στοιχείο της εθνικότητας αλλά παράλληλα διαφοροποιούνται ως προς τη θρησκεία, την κοινωνικο-οικονομική τάξη, την κινητικότητα εντός και πέρα από τα σύνορα της Ελλάδας, την πολιτική ιδεολογία, την ιδιότητα του Έλληνα πολίτη και άλλα στοιχεία.

Η ανομοιογένεια είναι έντονη ακόμα και ανάμεσα στα άτομα του ίδιου φύλου και ειδικά στις εξορισμένες ή αυτοεξορισμένες πληροφορήτριές μου. Οι αιτίες αυτής της ποικιλομορφίας, όπως προσπάθησα να τις διερευνήσω μέσα από την εθνογραφία αλλά και την ιστορία, έχουν να κάνουν με μία διαλεκτική μεταξύ του εκεί και του εδώ. Παίζουν καίριο ρόλο τα βιώματά τους στον τρόπο κατασκευής της διασπορικής τους ταυτότητας, στον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο ανακαλούν και αφηγούνται τις ιστορίες της ζωής τους, και στον ποικιλόμορφο τρόπο που εννοιολογούν το σπίτι και

την πατρίδα. Εξού και ο υπότιτλος της εργασίας « Μικρή διασπορά, μεγάλες αποστάσεις».

Οι ποικίλοι λόγοι της μετανάστευσης των Ιρανών γυναικών αρχικά δεν ήταν οικονομικής φύσης: είχαν να κάνουν με ιεραρχικές σχέσεις από το Mashroute μέχρι και την ισλαμική επανάσταση στα πλαίσια των εθνικιστικών και έμφυλων λόγων. Ωστόσο οι πρόσφατες οικονομικές συνθήκες στην Ελλάδα ωθούν κάποιες σε μία δεύτερη μετακίνηση προς χώρες με μεγαλύτερη ευημερία.

Η εμπειρία της μετανάστευσης τις οδηγεί στην ανασυγκρότηση της εθνικής τους ταυτότητας. Το υποκείμενο μίας στιγματισμένης - απέναντι στους Έλληνες- ιρανικής ταυτότητας δίνει βάρος στο λαμπρό αρχαίο παρελθόν, ενώ το μέλος της μειονότητας που υφίσταται διακρίσεις (η Κούρδισσα) δεν προσπαθεί να κρύψει τα αρνητικά στοιχεία της χώρας. Απεναντίας τονίζει τη μειονοτική της καταγωγή και αποστασιοποιείται από την ιρανική εθνότητα.

Η θέση που έχει η καθεμία από τις πληροφορήτριές μου στην ελληνική κοινωνία, η σχέση της με το ελληνικό κράτος αλλά και τα καθημερινά βιώματά της καθορίζουν το στοιχείο του ανήκειν και τον βαθμό της υβριδικότητας της.

Προσπάθησα επίσης να εκφράσω τον προβληματισμό μου στα πλαίσια της ανθρωπολογίας οίκοι για το πώς μπορεί να παραμένει κριτική αυτή η επιστήμη όταν η έρευνα αφορά χώρες όπως το Ιράν με καθεστώτα που έχουν σπείρει τον φόβο για να εμποδίζουν τον κάθε αντίλογο εντός ή εκτός των εθνικών τους συνόρων.

Επομένως, η εθνική καταγωγή δεν μπορεί από μόνη της να αποτελέσει αιτία δημιουργίας μίας οργανωμένης κοινότητας. Ο φόβος των ομοεθνών, το φύλο, η τάξη και η εθνοτική ομάδα είναι αποτρεπτικοί παράγοντες για μία τέτοια δημιουργία.

Τέλος θα ήθελα να επανέλθω στο ζήτημα που κατά τη διάρκεια της έρευνας σχημάτισε έναν προβληματισμό στη σκέψη μου και θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο μίας ενδεχόμενης επόμενης έρευνας. Ο προβληματισμός μου έχει να κάνει με την κουλτούρα του φόβου και το πώς ο άορατος και σιωπηρός φόβος παραμένει στη συλλογική μνήμη και αποτελεί μία διαχρονική (chronic) κατάσταση και πηγή καχυποψίας. Πώς επηρεάζονται οι άνθρωποι που ζουν σε μόνιμες συνθήκες τρόμου ακόμα και όταν έχουν αποδράσει από την εστία της βίας; Αυτός ο φόβος πώς και πότε λειτουργεί περισσότερο ως παράγοντας κατακερματισμού μεταξύ ανθρώπων; Αν και πότε θα μπορούσε ως ένα κοινό βίωμα και συναίσθημα να οδηγήσει σε μία κοινή βάση για αντίσταση; Και πώς το έργο της/του ανθρωπολόγου μπορεί να αποτελέσει μορφή αντίστασης δίνοντας φωνές σε τρομαγμένες ψυχές;

Βιβλιογραφία

Abrahamian, Ervand 1982. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.

Abrahamian, Ervand 2008. *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, σελ.34-63.

Abu-Lughod, Lila 2005. "The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics". Στο L. Abu-Lughod (επιμ.). *Remaking women: Feminism and Modernity in the Middle East*, σσ. 243-269. Princeton: Princeton University Press.

Al-Ali, Nadje Sadig 2007. "Gender, Diaporas and Post Cold war Conflict". Στο H. Smith & P. B. Stares (επιμ.). *Diasporas in Conflict: Peace-Makers or Peace Wreckers?*, σσ. 39-62. New York: United Nations University Press.

Anthias, Floya 1998. "Evaluating Diaspora: Beyond Ethnicity?". *Sociology* 32(3):557-580.

Anthias, Floya 2008. "Where Do I Belong? Narrating collective identity and translocational positionality". *Ethnicities* 2(4): 491-514.

Appadurai, Arjun 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Public Culture* 2(2): 1-24.

Arjomand, Said Amir 2009. *After Khomeini : Iran Under His Successors*. NY: Oxford University Press.

Bauer, Elaine & Thompson, Paul 2004. "'She's Always the Person With a Very Global Vision': The Gender Dynamics of Migration, Narrative Interpretation and the Case of Jamaican Transnational Families". *Gender & History* 16(2): 334-375.

Bloch, Maurice 2011. "Χρόνος, Αφηγήσεις και η Πολλαπλότητα των Αναπαραστάσεων του Παρελθόντος". Στο Δ. Γκέφου Μαδιανού (επιμ.). *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονα Θέματα*, σσ. 207-234. Αθήνα: Πατάκη.

Bourdieu, Pierre 2002. *Η Διάκριση: Κοινωνική Κριτική της Καλαισθητικής Κρίσης*, (μετάφ. Κ. Καψαμπέλη). Αθήνα: Πατάκη.

Brah, Avtar 1996. *Cartographies of diaspora: Contesting identities*. London and New York: Routledge.

Brubaker, Rogers 2005. "The Diaspora' Diaspora". *Ethnic and racial studies* 28(1):1-19.

Clifford, James 1994. "Diasporas". *Current Anthropology* 9(3):302-338.

- Dufoix, Stéphan 2010. *Η Διασπορά*. (μεταφ. Μ. Μάτσας). Αθήνα:Νήσος.
- Eidheim, Harald 1969. "When Ethnic Identity Is a Social Stigma". Στο F. Barth (επιμ.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. σσ. 39-58. Boston: Little, Brown & Company.
- Elahi, Babak & Karim, Persis M. 2011. "Introduction: Iranian Diaspora". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31(2): 381-387.
- Fathi, Asghar 1991. *Iranian Refugees and Exiles Since Khomeini*. Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers.
- Fazeli, Nematollah 2010. "Anthropology in the Postrevolutionary Iran". Στο S. R. Nadjmabadi, (επιμ.). *Conceptualizing Iranian Anthropology: Past and Present Perspectives*, σσ. 75-87. NY: Berghahn Books.
- Friedman, Jonathan 1999. "The Hybridization of Roots and the Abhorrence of The Busch". Στο M. Featherstone & S. Lash (επιμ.). *Spaces of culture: City, nation, world*, σσ. 230-255. London: Sage.
- Geros, Panagiotis 2008. "Doing Fieldwork within Fear and Silences". Στο H. Armbruster & A. Laerke (επιμ.). *Taking Sides: Ethics, Politics and Fieldwork in Anthropology*, σσ. 89-118. NY: Berghahn Books.
- Ghorashi, Halleh 2003. *Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and United States*. NY: Nova Publishers.
- Gilroy, Paul 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Goffman, Erving 2009. *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. NY: Simon and Schuster.
- Hall, Stuart 1990. "Cultural Identity and Diaspora". Στο J. Rutherford (επιμ.). *Identity: Community, Culture, Difference*, σσ. 235. London: Lawrence and Wishart.
- Kandiyoti, Deniz (επιμ.). 1991. *Women, Islam, and the State*. Philadelphia: Temple University Press.
- Katuzian, Homa 2003. *Iranian History and Politics: The Dialectic of State and Society*. London: Routledge Curzon, σσ. 88-90.
- Kelley, Ron (επιμ.). 1993. *Irangenes: Iranians in Los Angeles*. NY: University of California Press. σσ. 5
- Marshall, Thomas H. 1950. *Citizenship and Social Class*. Vol. 11. Cambridge.
- Mbembe, Achille 2008. *Necropolitics: Foucault in an Age of Terror*. London: Palgrave Macmillan. σσ.152-182.

McAuliffe, Cameron 2008. "Transnationalism Within: Internal Diversity in the Iranian Diaspora". *Australian Geographer* 39(1):63-80.

Mirsepasi, Ali 2000. *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 54-64.

Moghissi, Haideh (επιμ.). 2007. *Muslim Diaspora: Gender, Culture and Identity*. London & New York: Routledge.

Mojab, Shahrzad & Gorman, Rachel 2007. "Dispersed Nationalism War, Diaspora and Kurdish Women's Organizing". *Journal of Middle East women's studies* 3(1):58-85.

Najmabadi, Afsaneh 1991. "Hazards of Modernity and Morality: Women State and Ideology in Contemporary Iran". Στο D. Kandiyoti (επιμ.). 1991. *Women, Islam, and the State*, σσ. 48-76. Philadelphia: Temple University Press.

Najmabadi, Afsaneh 1998. "Crafting an Educated Housewife in Iran". Στο L. Abu Lughod (επιμ.). 1998. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, σσ. 91-125. Princeton: Princeton University Press.

Raji, Sanaz 2010. *The Iranian Diaspora in the West*. Στο K. Knott & S. McLoughlin (επιμ.). *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities*, σσ.193-197. London: Zed Books.

Ristvet, Lauren 2014. *Ritual, Performance, and Politics in the Ancient Near East*. NY: Cambridge University Press.

Salih, Ruba 2003. *Gender in Transnationalism: Home, Longing and Belonging among Moroccan Migrant Women*. London and New York: Routledge.

Sassen, Saskia 2002. "The Repositioning of Citizenship: Emergent Subjects and Spaces for Politics". *Berkeley journal of sociology*, σσ. 4-26.

Shahidian, Hammed 2006. "'Our' Reflections in 'Their' Mirror: Cultural Politics and the Representation of the Iranian Diaspora in the Islamic Republic". Στο H. Moghissi (επιμ.). 2007. *Muslim diaspora: Gender, culture and identity*, σσ. 99-115. London and NY: Routledge.

Van Hear, Nicholas & Brubaker, Rebecca & Bessa, Thais 2009b. "Managing Mobility for Human Development: The Growing Salience of Mixed Migration". *UNDP Human Development* 2009(20): 1-35.

Yuval-Davis, Nira & Anthias, Floya (επιμ.). 1989. *Woman, Nation, State*. Basingstoke: Macmillan.

Αθανασίου, Αθηνά & Τσιμουρής, Γεώργιος 2013. «Χαρτογραφώντας τη Βιοπολιτική των Συνόρων: Σώματα, Τόποι, Απεδαφοποιήσεις». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 140(140-141): 30-37.

Γκέφου Μαδιανού, Δήμητρα (επιμ.). 2003. *Εαυτός και «Άλλος»: Εννοιολογήσεις, Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg, κεφ1.

Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα (επιμ.). 2011. *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*. Αθήνα: Πατάκη.

Μπενβενίστε, Ρίκα & Παραδέλλης, Θεόδωρος (επιμ.). 1999. *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης : Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Αλεξάνδρια.

Νοταράς, Ανδρέας 2016. «Εντός, Εκτός και επί τα Αυτά. Εθνικό Ανήκειν, Ιδιότητα του Πολίτη και Πολιτικές της Εξαίρεσης: Το Παράδειγμα των Παλιννοστούντων». *Δοκίμες* 17-18. σσ.1-42.

Τριανταφυλλοπούλου, Παρασκευή 2008. *Battleground of Hearts and Souls: Μετανάστευση, Μεταστροφή και Εθνική Ταυτότητα στην Ελληνική Κοινότητα Μπαχά'ι*, Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία,
<http://pandemos.panteion.gr/index.php?lang=el&op=record&type=cid&q=isMemberOf-cid:14,isMemberOfCollection-cid:7&page=1&pid=iid:932>, σελ5.

Φουκώ, Μισέλ 1989. *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η Γέννηση της Φυλακής*. (μεταφ. Κ. Χατζηδήμου και Ι. Ραλλή), Αθήνα: Ράππα.