

The Greek Review of Social Research

Vol 116 (2005)

116 Α΄



"Μουσουλμάνες" γυναίκες και πολιτισμική αλλαγή: Ετερότητα, φύλο και θρησκεία σε έναν αγροτικό οικισμό στη Δυτική Θράκη

Γιάννης Ζαϊμάκης, Κατερίνα Καπράνη

doi: [10.12681/grsr.9457](https://doi.org/10.12681/grsr.9457)

Copyright © 2016, Γιάννης Ζαϊμάκης, Κατερίνα Καπράνη



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Ζαϊμάκης Γ., & Καπράνη Κ. (2016). "Μουσουλμάνες" γυναίκες και πολιτισμική αλλαγή: Ετερότητα, φύλο και θρησκεία σε έναν αγροτικό οικισμό στη Δυτική Θράκη. *The Greek Review of Social Research*, 116, 79–110.
<https://doi.org/10.12681/grsr.9457>

Γιάννης Ζαϊμάκης*, Κατερίνα Καπράνη**

«ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΕΣ» ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΑΛΛΑΓΗ: ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ, ΦΥΛΟ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΣΕ ΕΝΑΝ ΑΓΡΟΤΙΚΟ ΟΙΚΙΣΜΟ ΣΤΗ ΔΥΤΙΚΗ ΘΡΑΚΗ¹

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το άρθρο αυτό βασίζεται σε βιογραφικό υλικό και μελετά ορισμένες όψεις του κοινωνικού κόσμου των Μουσουλμάνων γυναικών σε ένα πολυπολιτισμικό οικισμό στο νομό Ροδόπης. Τα ευρήματα της επιτόπιας έρευνας έδειξαν ότι η ζωή στην κοινότητα χαρακτηρίζεται από συγκρούσεις ιδεών και νοοτροπιών. Μολονότι οι παραδοσιακές και οι θρησκευτικές δοξασίες εξακολουθούν να επικαθορίζουν την κοινωνική αλληλόδραση της καθημερινότητας, σταδιακά και με αργό ρυθμό διαμορφώνεται ένας λόγος που αμφισβητεί ορισμένες από τις κυρίαρχες αντιλήψεις και μικρές αλλαγές κυοφορούνται στο επίπεδο των έμφυλων σχέσεων, των ψυχαγωγικών πρακτικών, στην εκπαίδευση και τις ενδυματολογικές προτιμήσεις. Οι ρωγμές με το παρελθόν προβάλλονται στις αφηγήσεις ζωής όπου εκφράζεται μια αμφιθυμία ανάμεσα στη γυναίκα ως υποκείμενο επιθυμίας και κοινωνικής δράσης και τη γυναίκα ως πρότυπο εγκράτειας και υποταγής.

* Επίκουρος Καθηγητής στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.

** Κοινωνική Λειτουργός Πανεπιστημιακής Εκπαίδευσης στο ΚΔΑΥ (Κέντρο Διάγνωσης, Αξιολόγησης και Υποστήριξης) Δυτικής Αττικής.

Στην προβληματική αυτού του άρθρου συνέβαλε με τις παρατηρήσεις του ο αιμηνιστος Στάθης Δαμιανάκος. Περιμέναμε το δεύτερο μέρος των σχολιασμών του, όταν μάθαμε για τον αιφνίδιο θάνατό του. Θεωρούμε ελάχιστο χρέος μας να αφιερώσουμε το άρθρο αυτό στη μνήμη του. Επίσης, ευχαριστούμε τη Μαρία Θανοπούλου για τις κριτικές επισημάνσεις της και τα μέλη της κοινότητας που συνεργάστηκαν μαζί μας στην έρευνα.

1. Χρησιμοποιούμε στον τίτλο το θρησκευτικό προσδιορισμό Μουσουλμάνες εντός εισαγωγικών γιατί δεν χρησιμοποιείται στις καθημερινές αναφορές των μελών της ομάδας και αυτό μια ανθρωπολογική εργασία οφείλει να το λάβει υπόψη της. Η χρήση των εισαγωγικών δεν ακολουθείται στο κείμενο για λόγους που έχουν σχέση με την οικονομία του. Παρομοί-

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Μολονότι η παρουσία των Μουσουλμάνων στην Ευρώπη έχει μια μακρόχρονη ιστορία και το πληθυσμιακό τους μέγεθος δεν είναι ασήμαντο, στις παραστάσεις των Ευρωπαίων πολιτών εξακολουθούν να προσλαμβάνονται ως μια ετερότητα, ως Άλλοι. Οι αρνητικές παραστάσεις συνοδεύουν και τις Μουσουλμάνες γυναίκες, οι οποίες αντιμετωπίζονται με υποτιμητική διάθεση. Οι εικόνες που σχηματίζονται για αυτές είναι θολές και απόμακρες και συνοδεύονται από στερεοτυπικές κρίσεις που τις προσδιορίζουν άλλοτε ως φορείς οπισθοδρομικών αντιλήψεων και αναχρονιστικών συμπεριφορών και άλλοτε ως θύματα εκμετάλλευσης και καταπίεσης ενός ανδροκεντρικού πολιτισμού. Οι εκφράσεις συμπάθειας και συμπάραστασης για τη χειραφέτησή τους, συχνά, υποκρύπτουν ένα υπεροπτικό και υποκριτικό ενδιαφέρον για τον πολιτισμικό Άλλο. Η καταπίεση δεν είναι ένα ζητούμενο αλλά μια παραδοχή.

Το κείμενο αυτό βασίζεται σε βιογραφικό υλικό και εξετάζει ορισμένες όψεις του κοινωνικού κόσμου μιας μειονοτικής κοινότητας σε ένα πολυπολιτισμικό οικισμό στο νομό Ροδόπης. Επίκεντρο του ενδιαφέροντός του είναι οι Μουσουλμάνες γυναίκες τουρκικής καταγωγής² και βασικοί στόχοι της εργασίας είναι να εξεταστούν και να αναδειχτούν μέσα από την κοινωνική ποιητική³ και τη ρητορική της καθημερινής ζωής των κατοίκων ορισμένα ζητήματα που αφορούν τη θέση της Μουσουλμάνας

ως, χρησιμοποιούμε εισαγωγικά και στην περίπτωση των Αθίγγανων, όχι μόνο γιατί οι ίδιοι δεν υιοθετούν αυτόν τον προσδιορισμό αλλά και γιατί δεν πρόκειται για μετακινούμενους πληθυσμούς.

2. Η αρχική μας πρόθεση ήταν να συμπεριλάβουμε στην ομάδα στόχου της μελέτης μας και τις «Αθίγγανες» Μουσουλμάνες του οικισμού, κάτι που δεν έγινε εξαιτίας της αδυναμίας πρόσβασής μας σε αυτήν την ομάδα. Τονίζουμε ότι τα πρόσωπα κλειδιά της κοινότητας που βοήθησαν στην έρευνα για τις τουρκογενείς Μουσουλμάνες δεν ήταν εξίσου βοηθητικά στην προοπτική της συνεργασίας με τις «Αθίγγανες». Οι προσπάθειες για άμεση πρόσβαση με στόχο τη διεξαγωγή συνεντεύξεων υπήρξαν άκαρπες και έτσι περιοριστήκαμε σε επιτόπια παρατήρηση και ορισμένες γενικές συζητήσεις.

3. Με τον όρο ποιητική αναφερόμαστε στη διαδικασία της σύνθεσης και ανάπλασης του κοινωνικού κόσμου στην αφήγηση. Μέσα από αυτήν την πρακτική οι αφηγητές δομούν αναπαραστάσεις συμβάντων της καθημερινότητας, αναπλάθουν εμπειρίες και διαμορφώνουν κρίσεις, σχολιασμούς και κοσμοθεωρήσεις που εντάσσονται σε ένα ερμηνευτικό πλαίσιο που είναι κατανοητό από ένα δυναμικό κοινό. Η ρητορική διάσταση στον αφηγηματικό λόγο παρασέμπει στην προθετική μεταχείριση της διήγησης εκ μέρους του ομιλούντος υποκειμένου να πείσει το κοινό για τη δύναμη των επιχειρημάτων του. Βλ. σχετικά, Bauman and Briggs (1990, σ. 73)· Ζαΐμάκης (1999, σσ. 35, 44).

γυναίκας στην τοπική κοινωνία, τους τρόπους με τους οποίους βιώνονται, ορίζονται και μετασχηματίζονται οι ταυτότητες, τις βασικές κοινοτικές αρχές και τις αξίες που επικαθορίζουν τις καθημερινές κοινωνικές λειτουργίες και τους ρόλους. Τέλος, εξετάζεται ο ρόλος της θρησκείας στη διαμόρφωση ορισμένων τύπων συμπεριφοράς και, συνακόλουθα, ο βαθμός εκκοσμίκευσης του τοπικού.

Το πραγματολογικό υλικό της εργασίας αποτελείται από αφηγηματικές συνεντεύξεις και επιτόπιες παρατηρήσεις. Από τις τελευταίες αντλήθηκαν πολύτιμες ανθρωπολογικές πληροφορίες για την καθημερινή κοινωνική αλληλόδραση, τις συναθροίσεις των γυναικών τις απογευματινές ώρες στα σοκάκια του χωριού, τα σημαίνοντα πρόσωπα και την ανθρωπογεωγραφία της τοπικής κοινωνίας.

Το βασικό μεθοδολογικό εργαλείο που αξιοποιήθηκε ήταν η αφήγηση ζωής. Η τελευταία χρησιμοποιείται στο πλαίσιο της βιογραφικής προσέγγισης, μια μέθοδο παρατήρησης και ανάλυσης που επιδιώκει να κατανοήσει και να ερμηνεύσει μη οικείες κοινωνικές καταστάσεις και φαινόμενα και να διεισδύσει σε σχήματα σκέψης και αντίληψης στη βάση των οποίων οργανώνεται η κοινωνική αλληλόδραση (Ζαΐμάκης, 1999, σ. 55). Η αφήγηση ζωής συλλαμβάνει το υποκείμενο ως φορέα λόγου και δημιουργίας και εξετάζει μέσα από μια δυναμική σκοπιά το υπό μελέτη φαινόμενο. Βασικό χαρακτηριστικό της είναι ότι δίνει προτεραιότητα στην ανασύνθεση του κοινωνικού βιώματος από το ίδιο το υποκείμενο και στις κοσμοθεωρήσεις που συγκροτούν οι αφηγητές για να σχολιάσουν και να ασκήσουν κριτική στον κοινωνικό κόσμο και την πολιτισμική αλλαγή.

Η σημασία της αφήγησης ζωής προσλαμβάνει ιδιαίτερο χαρακτήρα στις παραδοσιακές κοινότητες, στις οποίες τα πρότυπα της κοινωνικής ζωής, τα σύμβολα, οι συμπεριφορές και τα νοήματα διαμορφώνονται με συλλογικό τρόπο. Η αφήγηση ζωής δεν παραπέμπει μόνο στην προσωπική ή την οικογενειακή ζωή του ατόμου αλλά και στην κοινωνική συμβίωση. Συγκροτεί έτσι μια πηγή ανθρωπολογικής γνώσης, ένα είδος κατόπτρου μέσω του οποίου ο ερευνητής προσεγγίζει νοήματα για την κοινωνική εμπειρία προσπαθώντας να κατανοήσει την αίσθηση που οι άνθρωποι έχουν για τον κόσμο τους και δίνοντας «φωνή» σε αυτήν.

Η κατανόηση μιας ιστορίας ζωής απαιτεί να διαμεσολαβηθούν δύο ιστορικοί ορίζοντες για να διαμορφωθεί ένας διυποκειμενικός διάλογος ανάμεσα στον ερευνητή και τον αφηγητή με σκοπό την αποκρυπτογράφηση του νοήματος (Βοσνιάδου, 1997, σ. 411· Muson, 1998, σ. 10-11). Στην αφήγηση ζωής το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον είναι καταστάσεις που την ίδια στιγμή απέχουν αλλά και συνυπάρχουν. Το παρελθόν κατοι-

κεί μέσα στο παρόν, αφού ό,τι συμβαίνει σήμερα έχει χτιστεί με τα υλικά του χτες, ενώ τα νοήματα του παρελθόντος προσδιορίζονται τόσο από το παρόν, όσο και από τα διάφορα σχέδια και τις προσδοκίες του αφηγητή για το μέλλον. Η αφήγηση ζωής ανοίγει ένα παράθυρο επικοινωνίας του αφηγητή με ένα πραγματικό ή φαντασιακό ακροατήριο και μεσολαβεί ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό για να άρει τη ρήξη που χωρίζει το ψυχικό με το κοινωνικό, το υποκειμενικό με το αντικειμενικό πεδίο (Ναυρίδης, 1994, σ. 87-89, 272· Olessen, 1998, σ. 151).

Το βασικό σώμα των συνεντεύξεων συγκροτήθηκε στη διάρκεια επιτόπιας έρευνας που ξεκίνησε με τη μορφή προέρευνας στην κοινότητα με επισκέψεις και άτυπες συναντήσεις με πρόσωπα κλειδιά τα οποία βοήθησαν στην πρόσβαση και την επικοινωνία με τους ντόπιους. Η κυρίως έρευνα έγινε από τον Απρίλιο έως το Σεπτέμβριο του 2000. Ακολούθησαν σποραδικές επισκέψεις στον οικισμό μέχρι τον Ιανουάριο του 2001 για τη συγκέντρωση συμπληρωματικών πληροφοριών. Τέλος, το Δεκέμβριο του 2003 έγινε μια τελευταία επίσκεψη για τη συγκέντρωση πληροφοριών που κρίθηκαν απαραίτητες για την ολοκλήρωση της συγγραφής του κειμένου.

Το αφηγηματικό υλικό προέρχεται από συνεντεύξεις με δεκατρείς πληροφορητές. Για αναλυτικούς λόγους ταξινομήσαμε τα δεδομένα σε τρεις κατηγορίες αφηγήσεων: πρώτον, σε αυτές που προέρχονται από τη βασική ομάδα στόχου, τις μουσουλμάνες γυναίκες τουρκικής καταγωγής της κοινότητας. Σε αυτήν περιλαμβάνονται αφηγήσεις οκτώ γυναικών από διαφορετικές ηλικιακές ομάδες που αντιπροσώπευαν, σύμφωνα με εκτιμήσεις των ίδιων των κατοίκων της κοινότητας, σημαίνοντα πρόσωπα του ντόπιου γυναικείου πληθυσμού. Οι πέντε από αυτές ασχολούνται με τα οικιακά και τα χωράφια. Από τις υπόλοιπες μία είναι φαρμακοποιός, μία μοδίστρα και μία απόφοιτος Λυκείου, η οποία περιέμενε αποτελέσματα εξετάσεων για την εισαγωγή της στην τριτοβάθμια εκπαίδευση. Η δεύτερη κατηγορία περιλαμβάνει τις αφηγήσεις πέντε μειονοτικών ανδρών (ένας γιατρός, ένας δάσκαλος, ένας καφετζής και δύο γεωργοί), στις οποίες αποτυπώνεται ο ανδρικός λόγος της κοινότητας για τα υπό διερεύνηση θέματα. Συμπληρωματικά υπάρχει μια συνέντευξη από το Μουφτή της Κομοτηνής Metzo Jamali, ο οποίος μας μετέφερε την άποψη της Μουφτείας για ζητήματα έμφυλων σχέσεων. Η τρίτη κατηγορία περιλαμβάνει δύο συνεντεύξεις με Χριστιανές γυναίκες που κατοικούν στο χωριό και ασχολούνται με τα οικιακά. Η διασταύρωση, η σύγκριση και η αντιπαράθεση διαφορετικών πολιτισμικών λόγων και αναφορών επέτρεψε μια πιο σφαιρική κατανόηση των εντόπιων αντιλήψεων και των διομαδικών αξιολογήσεων.

Το σύνολο σχεδόν των συνεντεύξεων έγινε με τη χρήση κασετοφώνου, έπειτα από τη σύμφωνη γνώμη των πληροφορητών και σε ορισμένες περιπτώσεις χρησιμοποιήθηκε μεταφραστής. Η χρήση του μεταφραστή επιλέχτηκε ελλείψει άλλων δυνατοτήτων και παρότα μεθοδολογικά προβλήματα που αυτή εγείρει, σχετικά με την ακριβή μεταφορά των λόγων των αφηγητών από το μεταφραστή. Επισημαίνουμε ότι οι περισσότερες γυναίκες δεν γνώριζαν σε ικανοποιητικό επίπεδο ελληνικά και η επικοινωνία με τους ερευνητές ήταν δύσκολη αφού και οι τελευταίοι δεν γνώριζαν τη μητρική γλώσσα των αφηγητών. Οι δυσκολίες της μεταφρασσιμότητας αυτού του λόγου εκφράστηκαν στη μετατροπή του σε γραπτό κείμενο. Για να αποφευχθούν κίνδυνοι παρερμηνείας και ασάφειας και να γίνει ο αφηγηματικός λόγος κατανοητός στους αναγνώστες έγιναν λιγοστές συντακτικές και γλωσσικές παρεμβάσεις στα βιογραφικά αποσπάσματα του κειμένου, χωρίς ωστόσο να αλλοιωθούν τα νοήματα. Ακόμη, για λόγους δεοντολογίας επιλέξαμε να μην χρησιμοποιήσουμε το όνομα του οικισμού στο κείμενο λαμβάνοντας υπόψη το ιδεολογικά φορτισμένο κλίμα που υπάρχει σε μειονοτικά ζητήματα στην ελληνική κοινωνία και προτιμήσαμε να αναφερόμαστε στους συμμετέχοντες αφηγητές με τα μικρά τους ονόματα.

ΘΡΗΣΚΕΙΑ, ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ

Η υπό μελέτη κοινότητα βρίσκεται σε αγροτικό οικισμό στο κέντρο περίπου του νομού Ροδόπης, ανατολικά της Κομοτηνής και διασχίζεται από την παλιά εθνική οδό που συνδέει την τελευταία με την Αλεξανδρούπολη. Ο οικισμός συνιστά χαρακτηριστικό παράδειγμα ενός μωσαϊκού διακριτών ομάδων που διαφοροποιούνται μεταξύ τους με βάση εθνοτικά, πολιτισμικά, θρησκευτικά και κοινωνικά κριτήρια. Με όρους πολιτισμικής διαφοράς μπορούμε να διακρίνουμε τις εξής ομάδες: Τούρκοι μειονοτικοί, «Αθίγγανοι» μειονοτικοί, Χριστιανοί με προσφυγική καταγωγή από την Ανατολική Θράκη και τη Μικρά Ασία και λιγοστοί Πόντιοι παλιννοστούντες από την πρώην Σοβιετική Ένωση. Με βάση κριτήρια εθνικής καταγωγής και θρησκευτικής συνείδησης οι δύο πρώτες και οι δύο τελευταίες ομάδες, αντίστοιχα, συγκροτούν δύο διακριτές κοινότητες στον τοπικό χώρο.

Οι τόποι κατοικίας αυτών των κοινοτήτων είναι διακριτοί. Η παλιά εθνική οδός που διασχίζει κάθετα το χωριό αποτελεί το φυσικό σύνορο που χωρίζει τον κόσμο των Μουσουλμάνων και των Χριστιανών. Βόρεια της εθνικής οδού βρίσκεται ο τούρκικος μαχαλάς στον οποίο κατοικούν περίπου 250 οικογένειες Μουσουλμάνων τουρκικής καταγωγής και 70

τουρκόφωνοι «Αθίγγανοι». Οι κάτοικοι του μαχαλά υπερβαίνουν το 70% του συνολικού πληθυσμού του οικισμού. Οι κατοικίες είναι στην πλειονότητά τους παλιές και κτισμένες σειραδιαστά η μία μετά την άλλη. Έχουν σκέπη με κεραμίδια και περιβάλλονται από υψηλούς αυλότοιχους, οι οποίοι δεν επιτρέπουν την οπτική επαφή του περαστικού με τον εσωτερικό χώρο.

Στις νοτιοδυτικές παρυφές της μουσουλμανικής κοινότητας βρίσκονται σειραδιαστά τα χαμηλοτάβανα σπίτια των «Αθίγγανων». Οι τελευταίοι ασχολούνται, κυρίως, με τη γεωργία ως εργάτες γης και, δευτερευόντως, με πρόσκαιρες επαγγελματικές δραστηριότητες, όπως έμποροι σε λαϊκές αγορές. Ορισμένες οικογένειες, ακολουθώντας πρότυπα προκαπιταλιστικών δομών κοινωνικής οργάνωσης, εκτρέφουν ζώα και πτηνά κυρίως για τις ανάγκες επιβίωσης του νοικοκυριού και λιγότερο για μια μικρής κλίμακας κτηνοτροφική δραστηριότητα.

Βόρεια του οικισμού βρίσκεται η χριστιανική κοινότητα. Η περιοχή είναι αραιοκατοικημένη και τα περισσότερα σπίτια που είναι πιο σύγχρονα από τα μουσουλμανικά βρίσκονται σε απόσταση το ένα με το άλλο. Η χριστιανική κοινότητα αποτελείται από 70-80 περίπου οικογένειες. Ανάμεσα σε αυτές υπάρχουν επτά οικογένειες μεταναστών από την πρώτην Σοβιετική Ένωση που εγκαταστάθηκαν στον οικισμό τη δεκαετία του 1990. Οι υπόλοιποι είναι πρόσφυγες δεύτερης ή τρίτης γενιάς, οι περισσότεροι ηλικιωμένοι, και ασχολούνται, κυρίως, με τη γεωργία.

Οι ταυτότητες που διαμορφώνονται στο χώρο θεμελιώνονται στο τοπικό, το θρησκευτικό και το εθνικό στοιχείο. Ο τόπος αποτελεί σημείο αναφοράς για όλους τους κατοίκους του οικισμού. Ωστόσο, τα νοήματα που επενδύονται σε αυτόν διαφέρουν από ομάδα σε ομάδα. Οι δεσμοί των μουσουλμάνων με τη γη είναι πολύ ισχυροί. Για τους Μουσουλμάνους το χωριό αποτελεί τον τόπο των προγόνων τους, στον οποίο «έζησαν και τάφηκαν», κάτι που τους διαφοροποιεί από τους Χριστιανούς που ήλθαν στο μεσοπόλεμο ως «πρόσφυγες» και προσδιορίζονται ως οι «νέοι» κάτοικοι. Αλλά και για τους Χριστιανούς ο τόπος προσλαμβάνει συμβολικό περιεχόμενο, ιδεολογικοποιείται και συνδέεται με μια φανταστική κοινότητα των αρχαίων Θρακών και το «ένδοξο ελληνικό παρελθόν».

Το δεύτερο στοιχείο που επικαθορίζει τις ταυτότητες είναι το θρησκευτικό. Οι διαφορετικές θρησκευτικές πρακτικές των δύο κοινοτήτων επηρεάζουν την κοινωνική τους οργάνωση, ενισχύουν την κοινωνική και πολιτισμική διαφοροποίηση και χαράζουν τα συμβολικά σύνορα. Η θρησκεία βρίσκεται στο επίκεντρο του αξιακού συστήματος της τοπικής μουσουλμανικής κοινωνίας. Η ιδεολογική βάση του Ισλάμ δεν προτάσσει την

πλήρη διαφοροποίηση της θρησκευτικής από την κοσμική εξουσία, επιτρέποντας τη διείσδυση του θρησκευτικού λόγου στην κοσμική εξουσία και τη συνάρθρωση θρησκείας με την πολιτική και την κοινωνία, προσδιορίζοντας μια σειρά ηθικών απαιτήσεων που λειτουργούν ως θεολογικά και πολιτικά προτάγματα για τους πιστούς (Lewis, Pace and Magister, 1992· Gellner, 1995· Γκότσης, 1996).

Το στοιχείο της εθνικής καταγωγής είναι ένας άλλος ταυτοποιητικός παράγοντας. Η επίκληση μιας κοινής εθνικής καταγωγής λειτουργεί ως ένας συνεκτικός δεσμός ανάμεσα σε τουρκογενείς και «Αθίγγανους» Μουσουλμάνους και ως βασικό στοιχείο διαφοράς από τους Χριστιανούς. Πρόκειται για μια θέση με πολιτικές και συμβολικές διαστάσεις που υποστηρίζεται από ορισμένες πολιτικές ελίτ στο εσωτερικό της μειονότητας και από το Τουρκικό Προξενείο και αντιτίθεται στην προβολή των εσωτερικών ομαδοποιήσεων της μειονότητας. Αυτή η άποψη φαίνεται να έχει ιδεολογική κυριαρχία στη μειονοτική κοινωνία. Οι περισσότεροι «Αθίγγανοι» τείνουν να υποβαθμίζουν τις διαφορές τους από τους υπόλοιπους ομόθρησκους, ενώ η αντίληψη της ενιαίας τουρκικής καταγωγής φαίνεται πως λειτουργεί και ως ένας μηχανισμός συμβολικής απόρριψης των υποτιμητικών χαρακτηρισμών «Τουρκόγυφτοι» ή «Γύφτοι» που τους αποδίδουν οι έξω (ομόθρησκοι και Χριστιανοί). Για τους υπόλοιπους Μουσουλμάνους, η ομάδα αυτή δεν προβάλλεται αποκομμένη από το συλλογικό σώμα της μειονότητας, αλλά ως μέρος της που ωστόσο τοποθετείται σε μια υποδεέστερη συμβολική και κοινωνική θέση. Τα μέλη της θεωρούνται χαμάληδες και μεροκαματιάηδες και για ορισμένους είναι μια «άλλη ράτσα».

Η τάση πολιτισμικής και κοινωνικής σύγκλισης ανάμεσα σε ετερογενείς μουσουλμανικές ομάδες είναι ένα ευρύτερο φαινόμενο στα Βαλκάνια. Όπως έχει επισημάνει ο Poulton (1997, σ. 20-21), αντίθετα από την τάση της σταδιακής αφομοίωσης των ορθόδοξων χριστιανικών μειονοτήτων στο κυρίαρχο κράτος,⁴ οι εθνοτικά ετερογενείς μουσουλμανικές ομάδες έτειναν να συγκλίνουν κοινωνικά και πολιτισμικά και τελικά να ενσωματώνονται σε μια ευρύτερη μουσουλμανική κοινότητα καθώς σε σημαντικό βαθμό αντιμετώπιστηκαν με επιφύλαξη από τις εκάστοτε αρχές ως μια δυνητική απειλή για το κράτος και ως ξένα και ανεπιθύμητα κατά-

4. Τέτοια παραδείγματα είναι οι περιπτώσεις των Βλάχων και των Αρβανιτών, για τους οποίους σημαντικό ρόλο έπαιξε η ανυπαρξία ισχυρών δεσμών με ένα συγγενικό κράτος έξω από την επικράτεια του κράτους που ζει η μειονότητα.

λοιπα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Σταδιακά, αυτή η ευρύτερη μουσουλμανική κοινότητα δεχόταν τις επιδράσεις εθνικιστικών λόγων γειτονικών κρατών, όπως η Τουρκία και η Αλβανία που έμελλε να αποκτήσουν ιδεολογική κυριαρχία στο εσωτερικό της.

Ο ρόλος της θρησκείας στην κοσμική ζωή στις ισλαμικές κοινωνίες αποτελεί ένα σύνθετο ζήτημα. Είναι γενικώς αποδεκτό ότι στον κόσμο του Ισλάμ ο θρησκευτικός λόγος διεισδύει στις κοινωνικές αντιλήψεις και συμπεριφορές και επηρεάζει την κοινωνία. Ωστόσο, η στερεοτυπική επίκληση του θρησκευτικού παράγοντα στην ερμηνεία σύνθετων κοινωνικών φαινομένων οδηγεί σε απλουστευτικά συμπεράσματα και κλειστά ερμηνευτικά σχήματα στα οποία συχνά η θρησκεία συγχέεται με την κουλτούρα. Όπως ορθά επισημαίνουν οι Ahmad και Sheriff, το να είναι κάποιος Μουσουλμάνος δεν συνεπάγεται ότι διαθέτει και μια σαφή κατανόηση και ενημέρωση των θρησκευτικών κειμένων. Συχνά, σε προσπάθειες ερμηνείων κοινωνικών πρακτικών των μουσουλμανικών κοινοτήτων, κυρίως από άνδρες συγγραφείς, η κουλτούρα ταυτίζεται με θρησκευτικές δοξασίες και παράγεται ένας λόγος που διαιωνίζει και ενισχύει ορισμένες πατριαρχικές πρακτικές που δυνητικά υπάρχουν μέσα σε αυτές τις κοινότητες (Ahmad and Sheriff, 2001, σ. 9).

ΧΩΡΑΦΙ ΚΑΙ ΣΠΙΤΙ: ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΣΥΜΒΟΛΙΚΗΣ ΕΠΙΚΡΑΤΕΙΑΣ ΑΝΔΡΩΝ ΚΑΙ ΓΥΝΑΙΚΩΝ

Στο τοπικό, μακροχρόνιες κοινωνικές πρακτικές διαποτισμένες από θρησκευτικές πεποιθήσεις συγκροτούν κώδικες συμπεριφοράς και ένα πλέγμα δεσμεύσεων που επικαθορίζει την κοινωνική αλληλόδραση της καθημερινότητας. Η τελευταία οργανώνεται γύρω από δύο αλληλοσυμπληρούμενους κόσμους: τον κόσμο της οικογένειας στο σπίτι και τον κόσμο της εργασίας στο χωράφι. Η γυναίκα έχει την κύρια ευθύνη για την ευταξία του οίκου και τη φροντίδα των παιδιών ενώ ο άνδρας επιφορτίζεται τις εξωτερικές υποθέσεις του νοικοκυριού.

Το σπίτι, ο οίκος έχει μια κεντρική θέση στη μειονοτική κοινότητα και η οικογένεια αποτελεί βασική αξία της. Το πέραςμα στην έγγαμη ζωή σημαίνει προσαρμογή της γυναικείας υποκειμενικότητας στις οικογενειακές αρχές και δεσμεύσεις. Η γυναίκα θεωρείται ως ο ρυθμιστής της φυσιολογίας και της λειτουργίας της οικογένειας. Το σπίτι και η μητρότητα εξιδανικεύονται και συνδέονται με τα πρότυπα της αρετής και της αγνότητας.

Το χωράφια είναι ο βασικός εργασιακός χώρος στην κοινότητα και η βασική μονάδα της οικονομίας της. Ο άνδρας είναι ο υπεύθυνος για τα

οικονομικά της οικογένειας, διαχειρίζεται την παραγωγή και ελέγχει τα οικονομικά, διεκπεραιώνει τις εργασίες εκτός σπιτιού, προγραμματίζει την τέλεση των απαραίτητων εργασιών και αναλαμβάνει την πώληση των αγροτικών προϊόντων. Η γυναίκα συμμετέχει στις εργασιακές δραστηριότητες του χωραφιού (πότισμα, σκάλισμα, συγκομιδή προϊόντος κ.λπ.) αλλά δεν έχει το «πάνω χέρι» στη διαχείριση του παραγόμενου προϊόντος.

Η θέση και το κύρος του κάθε νοικοκυριού στην τοπική ιεραρχία εξαρτάται από την «κατοχή» των κτημάτων σε συνδυασμό με τη μορφωτική κατάσταση των μελών του. Το κάθε νοικοκυριό χρησιμοποιεί στην καλλιέργεια των κτημάτων γεωργικά εργαλεία που έχει στην κατοχή του και ως εργατικό δυναμικό τα μέλη του και, μόνο όταν υπάρχει έλλειψη εργαλείων ή εργατικών χεριών, καταφεύγει στο δανεισμό από άλλα νοικοκυριά. Γενικά, η ανταλλαγή εργατών και εργαλείων χωρίς τη χρήση οικονομικών ανταλλαγμάτων είναι μια συνηθισμένη πρακτική μέσω της οποίας διαμορφώνονται δίκτυα συνεργασίας και αλληλεγγύης στην κοινότητα και ενισχύεται η κοινωνική συνοχή. Διά μέσου της παραγωγικής διαδικασίας συγκροτούνται οι ανδρικές ταυτότητες. Ο πετυχημένος νοικοκύρης είναι αυτός που έχει τάξη στα χωράφια και η εργασία του αποδίδει καρπούς ενώ η γυναικεία ταυτότητα διαμεσολαβείται από την ηθική και την οικογενειακή της κατάσταση.

Η ανδρική κυριαρχία στο πεδίο της εργασίας εξασφαλίζεται με τη συναίνεση της γυναίκας. Με βάση τις θρησκευτικές αντιλήψεις η θέση της γυναίκας στο σπίτι αποτελεί μια θεϊκή εντολή. Αυτή η άποψη λειτουργεί ως μια νομιμοποιητική βάση στην αναπαραγωγή των έμφυλων σχέσεων κυριαρχίας. Οι γυναίκες θεωρούν αυτή τη θέση ως μέρος μιας φυσικής τάξης πραγμάτων. Είναι μια σχέση εξουσίας που έχει με όρους του Μπουρντιέ μια συμβολική διάσταση αφού: «έχει αποσπάσει μια μορφή συγκατάθεσης και δεν στηρίζεται στην ελεύθερη απόφαση μιας φωτισμένης συνείδησης, αλλά στην άμεση και προ-στοχαστική υποταγή των κοινωνικοποιημένων σωμάτων» (Μπουρντιέ, 1996, σ. 25).

Με βάση τα μουσουλμανικά ιδεώδη η γυναίκα πρέπει να απαλλάσσεται από τη μισθωτή εργασία για να αφοσιώνεται στην οικογένεια. Η συμμετοχή στις εργασιακές δραστηριότητες σύμφωνα με τον επίσημο Μουφτή Κομοτηνής Metzo Jamali είναι μια παρέκκλιση, «μια αδικία σε βάρος της γυναίκας», αφού για τον ισλαμικό νόμο «για την παρουσία, τα χρήματα και τα μεροκάματα, μόνο ο άνδρας είναι υπεύθυνος».⁵ Με βάση αυτή τη

5. Συνέντευξη με τον Μουφτή Κομοτηνής Metzo Jamali, 8-9-2000.

λογική, η συνηθισμένη σήμερα εργασία των γυναικών στο χωράφι συνιστά απόκλιση από τις ιδεοτυπικές καταστάσεις του Ισλάμ που ορίζει ότι υπάρχει ασυμβίβαστο ανάμεσα στη γυναικεία φύση και στη άσκηση «παραδοσιακών» επαγγελματικών δραστηριοτήτων.

Η διαμόρφωση των νέων κοινωνικών πρακτικών για τη θέση της γυναίκας πρέπει να εξεταστεί σε σχέση με τις ανάγκες της στρατηγικής της επιβίωσης των νοικοκυριών στο πλαίσιο των οποίων η συμβολή της γυναίκας στις εργασιακές δραστηριότητες του χωραφιού είναι απαραίτητη, αφού συνιστά πολύτιμο εργατικό δυναμικό που περιορίζει το κόστος της εργασίας, ιδίως σε μια περίοδο κατά την οποία οι χαμηλές τιμές των αγροτικών προϊόντων μειώνουν τα περιθώρια κέρδους και καθιστούν ασύμφορη την πληρωμή εργασίας σε τρίτους. Οι γυναίκες θεωρούν τους εαυτούς τους μέλη της οικονομικής μονάδας του νοικοκυριού και υποχρεωσή τους τη συνεισφορά στις αγροτικές εργασίες. Ωστόσο, η ένταξη της γυναίκας στον εργασιακό χώρο δεν συνοδεύεται από μια αντίστοιχη αναβάθμισή της στο επίπεδο της διαχείρισης των οικονομικών της οικογένειας. Οι άνδρες εξακολουθούν να έχουν το «κουμάντο» στο σπίτι και οι γυναίκες περιορίζονται σε συμβουλευτικό ρόλο.

Πολλές γυναίκες, συνήθως ηλικιωμένες, αποδέχονται τις εργασιακές συνθήκες των γυναικών ως μέρος μιας παραδοσιακής τάξης πραγμάτων. Ωστόσο, στο εσωτερικό της κοινότητας φαίνεται να διαμορφώνεται ένας διαφορετικός λόγος που διαμαρτύρεται για την κατάσταση της γυναίκας και αναζητεί διεξόδους:

«Πώς μπορείς να βλέπεις τη μητέρα να εργάζεται σαν...πώς να πω, δεν ξέρω τη λέξη. Το πρωί σηκώνεται η μητέρα, ετοιμάζει τα φαγητά που θα πάρουν στο χωράφι, εάν έχουν και αγελάδες θα τις αρμέξει, θα κάνει. Ο πατέρας αυτή την στιγμή περιμένει, ξεκουράζεται. Η μητέρα τα κάνει όλα, τα τακτοποιεί και πηγαίνει και στο χωράφι. Εκεί δουλεύει μαζί με τον πατέρα, έρχεται στο σπίτι επτά οκτώ το απόγευμα, να ταΐσει τα ζώα, να μαγειρέψει, να φάει ο άντρας.[...] Νομίζω δεν ήθελα να γίνω σαν την μητέρα μου».⁶

«Μόνο να έχω τη δικιά μου δουλειά, να είμαι αφέντισσα της δουλειάς μου. Εδώ καμία κοπέλα δεν έχει την δικιά της δουλειά, είναι σπάνιο και θα το ήθελα αυτό. Να ανοίξω ένα μαγαζί κοπτική - ραπτική και να πουλάω, τη δικιά μου παραγωγή. Να μην κοιτάζω τον άντρα μου στα χέρια, να έχω τη δική μου οικονομική άνεση».⁷

6. Συνέντευξη Αμινιέ, 1/6/2000.

7. Συνέντευξη Γελίζ, 30/7/2000.

Η άρθρωση ενός γυναικείου «θέλω» στις εντόπιες κοινωνικές αναπαραστάσεις αμφισβητεί ορισμένες παραδοσιακές αντιλήψεις και αναζητεί τη συγκρότηση μιας υποκειμενικότητας που θα είναι φορέας κοινωνικής δράσης και θα διεκδικεί την οικονομική αυτονομία της. Στις αφηγήσεις ζωής αμφισβητείται ο ρόλος της γυναίκας στο πλευρό του άνδρα και αναζητούνται νέοι επαγγελματικοί προσανατολισμοί και ρόλοι. Αυτή η εξέλιξη ανοίγει ένα παράθυρο για τον εκμοντερνισμό της κοινωνικής ζωής και την κοινωνική αναβάθμιση της γυναίκας. Η διαμόρφωση ατομικών στόχων και η αναζήτηση επαγγελματικών προοπτικών συνιστούν δείκτες κοινωνικών αλλαγών και μαρτυρούν την προσπάθεια της γυναίκας να απαγκιστρωθεί από τις συλλογικές δεσμεύσεις.

ΓΑΜΗΛΙΕΣ ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΕΣ, ΗΘΙΚΟΙ ΚΩΔΙΚΕΣ ΚΑΙ ΓΥΝΑΙΚΕΙΟΙ ΡΟΛΟΙ

Οι γαμήλιες πρακτικές και οι ρόλοι συναρθρώνονται με τα πολιτιστικά πρότυπα και τα συστήματα αξιών της τοπικής κοινωνίας. Η σύναψη γάμου και η διαμόρφωση οικογένειας κατέχουν περίοπτη θέση στο εντόπιο αξιακό σύστημα. Για τη διαπαιδαγώγηση της κόρης στην άσκηση του συζυγικού ρόλου φροντίζουν η μητέρα και η γιαγιά. Τα προσόντα για τη γαμήλια αποκατάσταση της κοπέλας είναι η κοινωνική διαγωγή, η ομορφιά και η αγνότητα. Η τελευταία αποτελεί βασική προϋπόθεση για τη διασφάλιση του γοήτρου της υποψηφίας και της τιμής της οικογένειας ενώ το οικονομικό κριτήριο υποβαθμίζεται:

«Το πρώτο που βλέπουν οι άντρες είναι η ομορφιά. Γεμίζει το μάτι από την ομορφιά, και μόλις κάνεις την πρώτη γνωριμία, φλερτάρεις τις συνήθειες της γυναίκας, πόσο λογική είναι, τις σκέψεις. Αρχίζεις και ψάχνεις ορισμένα πράγματα, τα οικονομικά δεν τα κοιτάμε. Να μην έχει λερωμένο ποινικό μητρώο, παρελθόν, να το πω έτσι ωμά, πρέπει να είναι παρθένα, το βασικότερο είναι η παρθενιά, αυτό είναι το βασικότερο».⁸

Για τον εντόπιο λόγο η κατασκευή και ερμηνεία της γυναικείας ταυτότητας διαμεσολαβείται από την ηθική και το στοιχείο της αγνότητας. Η ιερότητα της παρθενίας συνιστά αυστηρό κανόνα ηθικής αποδεκτό, ακόμη και από τις νέες γυναίκες και η παράβασή του αποτελεί ένα ταμπού για την οικογενειακή υπόληψη. Η προγαμιαία σεξουαλική αποχή εδράζεται

8. Συνέντευξη Αμέτ, 6/4/2000.

στις βασικές επιταγές του Κορανίου που ορίζουν ότι οι «γυναίκες οφείλουν να είναι αγνές, κι όχι λάγνες»,⁹ και η παράβαση αυτού του κώδικα συμπεριφοράς από μια γυναίκα απολήγει στον εξοστρακισμό της από την κοινωνία, αφού θεωρείται μiasμένη και αμαρτωλή.¹⁰ Οι αφηγηματικές εκφορές για το ζήτημα των προγαμιαίων σχέσεων χαρακτηρίζονται είτε από τη ρητή έκφραση της απαξίας είτε καλύπτονται από ένα πέπλο σιωπής. Η περιφρούρηση της γυναικείας «τιμής» συνιστά βασικό κώδικα συμπεριφοράς στην κοινωνικοποίηση των νέων κοριτσιών τα οποία μεγάλωνουν σε ένα πολιτισμικό περιβάλλον στο οποίο δεσπόζει η γυναικεία τιμή, η αυστηρότητα του προδιαγεγραμμένου και η αξία της οικογενειακής πειθαρχίας και αρετής που κυριαρχεί πάνω στα πάθη και τις επιθυμίες.

Στην επιλογή του συζύγου ο ρόλος των γονέων στη λήψη των τελικών αποφάσεων είναι καθοριστικός. Η σύναψη γαμήλιων σχέσεων στο παρελθόν είχε ως αφετηρία την γνωριμία των υποψηφίων στους δημόσιους χώρους παρουσίας¹¹ της κοινότητας: στους γάμους, τους αρραβώνες, τα πανηγύρια και τις θρησκευτικές γιορτές. Σήμερα στους τελευταίους έχει προστεθεί και ο περίπατος των νέων παιδιών στους δρόμους του χωριού. Οι ποικίλες εορταστικές τελετουργίες παρέχουν ευκαιρίες για τη συμμετοχή των κοριτσιών σε κοινωνικές συναθροίσεις. Εκεί η νέα γυναίκα εκτίθεται στα μάτια των επίδοξων γαμπρών και των οικογενειών τους.

Στο παρελθόν η διαμόρφωση ενός πλαισίου προγαμιαίων σχέσεων ήταν απαγορευτική. Τα όρια της επικοινωνίας ανάμεσα στους υποψηφίους ήταν αυστηρά καθορισμένα. Οι χειρονομίες, οι ανταλλαγές μηνυμάτων και οι συζητήσεις είχαν ένα λαθραίο χαρακτήρα. Η κυριαρχία του λόγου των γονέων στις αποφάσεις και τις επιλογές των υποψηφίων ήταν δεσμευτική. Το συνοικέσιο ήταν μια υπόθεση που διαχειριζόταν αποκλειστικά οι γονείς. Σήμερα, μολονότι το πλαίσιο των προγαμιαίων συναναστροφών και γνωριμιών έχει διευρυνθεί, ο «τελευταίος λόγος» στη λήψη των αποφάσεων εξακολουθεί να παραμένει στη γονεϊκή δικαιοδοσία. Η επιδίωξη γάμου χωρίς τη συγκατάθεση των γονιών αποτελεί προσβολή στα ήθη και οδηγεί στην ομόθυμη αποδοκιμασία του κοινωνικού περιγύ-

9. Αναφέρεται στο Κοράνιο, Σούρα Ελ Νισά, Εδάφιο 25 (βλ. Υπουργείο Ισλαμικών Υποθέσεων, Βακουφίων και Ιερού κληρύγματος της Σαουδικής Αραβίας, 1998, *Το ιερό Κοράνιο*, Μεδίνα Μασινάββα, σ. 109).

10. Στις αφηγήσεις δεν αναφέρεται περιστατικό προγαμιαίων σχέσεων στην κοινότητα ή στην ευρύτερη περιοχή.

11. Για την έννοια της παρουσίας από μια ανθρωπολογική σκοπιά, βλ. Κανούρας (1994, σ. 149-151).

ρου. Στις αφηγήσεις των ντόπιων ανασυστήνεται αυτό το αυστηρό παραδοσιακό πλαίσιο.

«Εδώ στο χωριό, από μακριά γνωριζόμασταν, αφού ανταλλάξαμε μερικές κουβέντες εμείς, αυτή και εγώ, γνωρίζονταν και οι οικογένειές μας [...]. Τα κορίτσια που βάζω εγώ, πρέπει να έχει οικογενειακή διαγωγή. Για να θεωρήσω ότι είναι καλή σύζυγος πρέπει να σέβεται τον άντρα, και σεβασμό λέω εγώ να μην κάνει κινήσεις που θα υποτιμήσουν τον άντρα, θα τον τραβήξουν σε χαμηλό επίπεδο».¹²

«Συνήθως από βόλτες σε γάμους γίνεται το προξενιό, αλλά οι πρώτες γνωριμίες είναι έξω στους δρόμους. Πρώτα το αποφασίζουμε μεταξύ μας προφορικά και μετά γίνεται το προξενιό. Ήρθαν οι γονείς του στο σπίτι μου, συμφωνούν και αυτοί, μετά από μία μικρή έρευνα, από τι σόι κατάγεται, τι άνθρωπος είναι, είναι καλός, είναι νυχτόβιος; Να μην έχει τα κακά που λέμε, το επάγγελμα, εάν είναι καλό παιδί, η οικογένειά του».¹³

Σήμερα αυτό το κανονιστικό πλαίσιο δείχνει σταδιακά να διαρρηγνύεται, χωρίς, όμως, να αποδεσμεύεται πλήρως από τις παραδοσιακές δεσμεύσεις. Οι νέες γυναίκες μπορούν με μεγαλύτερη ευκολία να επικοινωνήσουν και να γνωριστούν με νέους και, ενδεχομένως, να αναπτύξουν δεσμούς, οι οποίοι ως ένα βαθμό πρέπει να έχουν την οικογενειακή και την κοινοτική συναίνεση. Για να συμβεί αυτό πρέπει να τηρούνται κάποιες προϋποθέσεις. Πρώτον, δεν πρέπει να είναι ορατοί στην κοινότητα. Η δημόσια προβολή και επίδειξη ενός προγαμιαίου δεσμού δεν είναι κοινωνικά αποδεκτή. Δεύτερον, πρέπει να αποσκοπούν στη σύναψη γάμου. Γι' αυτό και η μακροχρόνια συνέχιση ενός δεσμού που δεν οδηγεί σε γάμο είναι καταδικαστέα. Τρίτον, αυτές οι άτυπες σχέσεις δεν πρέπει να εμπεριέχουν το στοιχείο της σεξουαλικής συνεύρεσης, που παραμένει απαγορευτικό ακόμη και για τις αστικές κοινότητες των μειονοτικών της Δ. Θράκης. Η διαμόρφωση ενός συναισθηματικού δεσμού συνήθως καταλήγει στο γάμο. Το ζευγάρι μπορεί να πάρει αυτήν την απόφαση αλλά η τελική έγκριση από τους γονείς παραμένει απαραίτητη.

Όπως φαίνεται και από τα παρακάτω αποσπάσματα η υιοθέτηση νεωτερικών αντιλήψεων και πρακτικών σε ζητήματα προγαμιαίων σχέσεων προβάλλεται ως στοιχείο διαφοράς των σημερινών από τις παλιότερες γενιές:

«Το πρώτο που χτυπάει στο μάτι, σε σχέση με εμάς τις γυναίκες τότε και τις σημερινές, εάν αυτή έχει γνωρίσει ένα αγόρι σήμερα, με πολύ

12. Συνέντευξη Χαλίτ, 19/5/2000.

13. Συνέντευξη Σουρέγια, 29/5/2000.

άνεση μπορεί να είναι μαζί μου, θα μπορέσει να πει ένα γεια. Εμείς όμως ακόμα και αρραβωνιασμένοι να ήμασταν, όταν ήταν οι γονείς μας, δεν μπορούσαμε να ανταλλάξουμε ούτε κουβέντα».¹⁴

«Εμείς ζήσαμε εκείνη την εποχή την παλιά που δεν περνούσαν υπόψη η γνώμη των νέων για την ίδρυση μιας οικογένειας. Τώρα τα παιδιά μας αποφάσισαν αυτό το πράγμα».¹⁵

Σύμφωνα με τις θρησκευτικές επιταγές ένας Μουσουλμάνος για να παντρευτεί πρέπει να συντρέχουν ορισμένες προϋποθέσεις που έχουν κοινωνικοοικονομικό και ηθικό περιεχόμενο. Η πρώτη απαίτηση για το σύζυγο είναι να έχει σπίτι (ιδιόκτητο ή ενοικιαζόμενο) για να μπορεί να καλύψει τις στεγαστικές ανάγκες της οικογένειας. Η δεύτερη αφορά την περιουσιακή του κατάσταση η οποία πρέπει να του επιτρέπει να συντηρεί την οικογένεια και η τρίτη να είναι υπεύθυνο και ηθικό άτομο για να διασφαλίζεται η ηθική τάξη και η αρμονία της οικογένειας.¹⁶

Ο γάμος τελείται με ιερολογία στη μουφτεία με βάση τις εθιμικές επιταγές και οι συμβαλλόμενοι υπογράφουν σύμφωνο γάμου. Το τελευταίο περιλαμβάνει ρήτρες για τις προσωπικές και τις περιουσιακές σχέσεις των συζύγων και ορισμένες διευθετήσεις στην περίπτωση διαζυγίου. Σε γενικές γραμμές ορισμένοι κανόνες του ισλαμικού δικαίου έχουν κανονιστική ισχύ σε ρυθμίσεις που αφορούν ζητήματα σχέσεων ανάμεσα στα φύλα σε περίπτωση διαζυγίου και σε κληρονομικά θέματα. Αυτή η διείσδυση της θρησκείας στην κοινωνική συμβίωση έχει προκαλέσει την αντίδραση του Ελληνικού Παρατηρητήριου του Ελσίνκι και της Ομάδας Μειονοτικών Δικαιωμάτων για διακρίσεις σε βάρος των γυναικών με την ανοχή της ελληνικής πολιτείας. Η κριτική αφορά την «αναχρονιστική» εφαρμογή ορισμένων ρυθμίσεων, οι οποίες προωθούνται από τους διορισμένους Μουφτήδες και επικυρώνονται από τα ελληνικά δικαστήρια, μολονότι είναι αντισυνταγματικές και ασύμβατες με τις διεθνείς υποχρεώσεις της Ελλάδας.¹⁷

Η δύναμη του οικογενειακού θεσμού αποβαίνει σε βάρος των χήρων γυναικών, των διαζευγμένων και αυτών που για διάφορους λόγους δεν

14. Συνέντευξη Αϊσέ, 18-9-2000.

15. Συνέντευξη Χαλίτ, 29/5/2000.

16. Συνέντευξη με τον Μουφτή Κομοτηνής Metzo Jamali, 8-9-2000.

17. Αυτή η κριτική εστιάζεται σε τρία σημεία: πρώτον, το δικαίωμα κληρονομιάς, σύμφωνα με το οποίο συνηθίζεται οι γυναίκες να λαμβάνουν το μισό της κληρονομιάς που παίρνουν οι άνδρες, δεύτερον, το δικαίωμα της πολυγαμίας του άνδρα με την προϋπόθεση ότι η σύζυγος θα συμφωνεί και, τρίτον, το ζήτημα της επιμέλειας του παιδιού μετά από δια-

παντρεύονται. Στο βαθμό που η παρουσία της γυναίκας στην οικογένεια θεωρείται θεϊκό δώρο, η κοινότητα αποδέχεται τη σύναψη νέου γάμου από τη διαζευγμένη γυναίκα, εφόσον αυτή το επιθυμεί, και η ευθύνη για το διαζύγιο βαρύνει τον άνδρα (π.χ. για λόγους κακοποίησης της συζύγου ή για μοιχεία).

Μολονότι η κοινότητα εκφράζει την αλληλεγγύη της προς τη διαζευγμένη γυναίκα, η σύναψη νέου γάμου συναντά ποικίλους περιορισμούς. Σύμφωνα με τον ανδρικό λόγο, μια νέα διαζευγμένη Μουσουλμάνα προέρχεται από ένα «μεταχειρισμένο κρεβάτι» και αυτό συνιστά ένα μελανό σημείο στη «βιογραφία» της. Στην πράξη οι διαζευγμένες έχουν περιορισμένες επιλογές υποψηφίων γαμπρών και συνήθως αναγκάζονται να στραφούν σε συγκεκριμένες κατηγορίες ανδρών: διαζευγμένους, χήρους ή μεγαλύτερους σε ηλικία άνδρες, αντισταθμίζοντας έτσι το «μειονέκτημα» του προτέρου γαμήλιου βίου. Σε περιπτώσεις που το διαζύγιο οφείλεται σε παράβαση από την πλευρά της συζύγου ηθικών κανόνων της κοινότητας, η εικόνα της στιγματίζεται, με τα λόγια των ντόπιων «βγάζει κακό όνομα», και βιώνει τον κοινωνικό αποκλεισμό του περιβάλλοντος.

Το πλαίσιο της σύναψης γαμήλιων σχέσεων είναι εξίσου περιοριστικό και για τις χήρες. Σύμφωνα με τις τοπικές κοσμοθεωρήσεις, μια γυναίκα που χήρεψε σε νεαρή ηλικία δικαιούται να ξαναφτιάξει τη ζωή της. Στην πράξη, ωστόσο, οι δυσκολίες είναι σημαντικές, αφού και εδώ οι πρότερες σεξουαλικές σχέσεις λειτουργούν ως αντικίνητρο για τους επίδοξους γαμπρούς και οι νέες έχουν να αντιμετωπίσουν τα σχόλια του περιβάλλοντος. Για τις ηλικιωμένες χήρες η προοπτική ενός νέου γάμου αποθαρρύνεται από το περιβάλλον που θεωρεί αυτή την πράξη ως ασέβεια προς τον αποθανόντα.

Η προστασία της οικογένειας προβάλλεται ως ιδιαίτερη υποχρέωση του άνδρα. Στο πλαίσιο ενός άτυπου συστήματος κοινωνικής φροντίδας ο άνδρας αναλαμβάνει την φροντίδα των ηλικιωμένων γονέων και των

ζύγιο για το οποίο οι σχετικές ρυθμίσεις υπαγορεύουν για τις γυναίκες να λαμβάνουν επίδομα διατροφής μόνο για τις πρώτες 100 ημέρες και να έχουν την επιμέλεια των παιδιών τους μέχρι την ηλικία των επτά για τα αγόρια και των εννέα για τα κορίτσια, οπότε περνάνε αυτομάτως υπό την κηδεμονία του πατέρα και του παππού. Βλ., σχετικά, Greek Helsinki Monitor and Minority Rights Group (GHM) - Greece (MRG-G), *Stop the anachronistic application of Islamic Law to the Muslim Women of Thrace! On the occasion of tomorrow's international women's day*, www.greekhelsinki.gr. Οι γράφοντες προσπάθησαν να εξετάσουν αν υπάρχουν περιπτώσεις πολυγαμίας στη μειονότητα. Οι απαντήσεις που λάβαμε από μειονοτικούς φορείς και πολίτες ήταν όλες αρνητικές.

αδερφών του. Παρομοίως, η κάθε οικογένεια έχει τη μέριμνα για μέλη που δεν είναι παντρεμένα ή έχουν ιδιαίτερα προβλήματα. Η δύναμη αυτού του συστήματος καθορίζεται από τις θρησκευτικές επιταγές και ενισχύεται από τις επιφυλάξεις των μελών της μειονότητας για τα επίσημα δίκτυα κοινωνικής φροντίδας και γενικότερα τις κρατικές υπηρεσίες. Η προσήλωση των νέων ζευγαριών στο θεσμό της οικογένειας και στις παραδοσιακές αντιλήψεις που επιβάλλουν την κυριαρχική παρουσία των ηλικιωμένων στο σπίτι βιώνεται μερικές φορές ως μια καταπιεστική συνθήκη. Το αίτημα για την αλλαγή αυτού του προτύπου συμβιωτικότητας εκφέρεται στην εντόπιο κοινωνική ποιητική.

«Οι νέοι είναι δυναμικοί και μπορούν να αλλάξουν πολλά πράγματα. Εδώ ισχύει μια αντίληψη, ο μπαμπάς και η μαμά, από τη στιγμή που παντρεύουν το γιο τους αυτός είναι υποχρεωμένος να τους φροντίζει, να τους ταΐζει, οποιαδήποτε ανάγκη και αν παρουσιαστεί είναι υπεύθυνος να τη λύσει. Ήθελα να μην υπάρχει αυτή η αντίληψη: εγώ σε ανάθρεψα, σε σπούδασα, σε πάντρεψα, τώρα είσαι υποχρεωμένος να με κοιτάξεις».¹⁸

Μια άλλη ηθική επιταγή είναι η ενδογαμία. Η απόρριψη γαμήλιων σχέσεων αφορά όχι μόνο τους αλλοθρησκούς αλλά και τους ομόθρησκους που ανήκουν σε άλλη ομάδα. Στις αφηγήσεις μνημονεύεται περιστατικό γάμου στη Θράκη Μουσουλμάνου με Χριστιανή που συνάντησε τις έντονες αντιδράσεις και των δύο κοινοτήτων και οδήγησε στη μετακίνηση του ζευγαριού εκτός Θράκης, αλλά και περιστατικό γάμου Τούρκου μειονοτικού με Αθίγγανη που συνάντησε την κατακραυγή της κοινότητας και της ευρύτερης οικογένειας του γαμπρού και κατέληξε σε αναγκαστικό διαζύγιο. Στις αφηγήσεις ζωής Μουσουλμάνες και Χριστιανές γυναίκες εκφράζουν την απαξία τους για τους μεικτούς γάμους:

«Παρόλο που είναι τόσο μορφωμένος, άνθρωπος που βλέπει τα πράγματα από ανοιχτό ορίζοντα, πάλι θα είχε πρόβλημα κι αυτός άμα είχα έναν Έλληνα [...] Πόσοι θα έπιαναν τον πατέρα μου, για παράδειγμα, και θα 'λεγαν: Μια κοπέλα έχεις και δεν μπόρεσες να την κρατήσεις στα χέρια σου και την έδωσες σε Έλληνα; Δεν θα έβρισκε Τούρκο να πάρει; Κάτι τέτοια δηλαδή, και χειρότερα θα 'λεγαν. Και ο άνθρωπος δεν θα άντεχε με τίποτα».¹⁹

18. Συνέντευξη Γκιουλσέν, 19-5-2000.

19. Συνέντευξη Νινιέ, 18/5/2000.

«Δεν υπάρχει περίπτωση να παντρευτώ Χριστιανό. Πρώτα-πρώτα η οικογένεια θα αρνιόταν. Θα ήταν πολύ δύσκολο και για μένα. Θα με αποκλήρωνε η οικογένεια».²⁰

«Βέβαια θα είχα πρόβλημα. Ε! Χριστιανός αυτός Μουσουλμάνα αυτή. Εμείς ακόμα τα κοιτάμε. Μπορεί ο Χριστιανός να αγαπάει το παιδί, αλλά πάλι την πίσω πλευρά κοιτάμε, τι σόι είναι. Δηλαδή η θρησκεία παίζει καθοριστικό ρόλο. Και ν' αγαπήσει κάποιον δεν φτάνει μόνο να είναι καλός, πρέπει να ανήκει και θρησκευτικά στην ομάδα. Αυτή η σκέψη δεν υπάρχει μόνο στην πλευρά τη δική μας. Ακόμη και Χριστιανός εάν πάρει Χριστιανή Τσιγγάνα τον απομονώνει, δεν τον θέλει κανένας και από το δικό του το σόι».²¹

«Θα διαφωνούσα (Υ.Σ. στην παντρεία του παιδιού της με Μουσουλμάνα). Δεν θα με πείραζε πλούσια ή φτωχιά να ήταν δίπλα του. Αλλά όχι Μουσουλμάνα. Θα έλεγα, γιατί παιδί μου δεν βοήκεις άλλη γυναίκα να πάρεις. Πρώτα απ' όλα που είναι αβάφτιστη. Δεν έχουμε την ίδια θρησκεία, πώς θα ταιριάσουμε».²²

Η αφοσίωση στις οικογενειακές αρχές επικαθορίζει πολλές φορές τους γυναικείους ρόλους. Η προσφορά προς την οικογένεια είναι ύψιστο καθήκον που υπερβαίνει τις ατομικές επιθυμίες και ανάγκες. Το πρότυπο του καλού νοικοκύρη είναι αυτό του άνδρα που εξασφαλίζει τις οικονομικές απαιτήσεις του νοικοκυριού, διαχειρίζεται με επιτυχία τα κτήματα και είναι στοργικός προς τα μέλη της οικογένειας. Το ενδιαφέρον για άλλες γυναίκες ή η συχνή χρήση αλκοόλ συνιστούν αποκλίσεις από το ρόλο και απαξιώνονται κοινωνικά αφού αντιβαίνουν τα αποδεκτά πολιτισμικά πρότυπα για το «σωστό» σύζυγο.

ΒΛΕΨΕΙΣ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ ΚΑΙ ΡΗΓΜΑΤΑ ΣΤΟΝ ΕΛΕΥΘΕΡΟ ΧΡΟΝΟ

Στην κοινότητα η κοινωνική αλληλόδραση της καθημερινότητας λαμβάνει χώρα στη γειτονιά, το τζαμί, το κοινοτικό γραφείο, το καφενείο και τις καφετέριες. Η παρουσία του άνδρα στο δημόσιο χώρο είναι κυριαρχική. Στο τζαμί επιτελεί τις θρησκευτικές του λειτουργίες και στο κοινοτικό γραφείο συναλλάσσεται για υποθέσεις του χωριού αλλά ο βασικός χώρος συνάντησης και δημόσιας συνεύρεσης των κατοίκων του χωριού είναι το

20. Συνέντευξη Γελίζ, 15/5/2000.

21. Συνέντευξη Χαλίτ, 18-6-2000.

22. Συνέντευξη Γαϊτανιώ, 25-1-2001.

καφενείο. Το τελευταίο είναι ένας χώρος διεκπεραίωσης συναλλαγών, κατανάλωσης καφέ και οινοπνευματωδών ποτών, χώρος συγκρότησης ομάδων αλληλοβοήθειας και δικτύων συνεργασίας. Η καφετέρια είναι ένας άλλος ντόπιος ψυχαγωγικός χώρος, στον οποίο συγχάζουν οι νέοι στις ελεύθερες ώρες τους για να παίξουν χαρτιά και ηλεκτρονικά παιχνίδια, να παρακολουθήσουν αθλητικές συναντήσεις στην τηλεόραση και να διασκεδάσουν.

Το δίκτυο κοινωνικότητας της γυναίκας περιορίζεται στις κοινωνικές συναναστροφές της γειτονιάς και στις εορταστικές εκδηλώσεις που γίνονται στο χωριό: γάμοι, εορτές και πανηγύρια. Στη γειτονιά, στη διάρκεια των απογευματινών ωρών, μαζεύονται οι γυναίκες, κυρίως μεσήλικες και ηλικιωμένες, για να συζητήσουν θέματα της καθημερινής φροντίδας στο σπίτι και να σχολιάσουν τα δρώμενα στο χωριό. Οι νεώτερες γυναίκες συχνά βολτάρουν σε δρόμους του χωριού και μερικές φορές στον επαρχιακό δρόμο Κομοτηνής-Αλεξανδρούπολης που διασχίζει το χωριό.

Η θέση της γυναίκας στις δημόσιες ψυχαγωγικές πρακτικές είναι οριοθετημένη. Οι έγγαμες γυναίκες κάθονται στο πλευρό του άνδρα στο οικογενειακό τραπέζι και οι ανύπαντρες δίπλα στον πατέρα. Τα νέα κορίτσια μπορούν να καθίσουν με συνομήλικές τους σε διακριτά «γυναικεία» τραπέζια που επιτρέπουν την οπτική επαφή με συνομήλικα αγόρια αλλά όχι και την άμεση γειννίαση. Ο κατά φύλο διαχωρισμός των τραπεζιών είναι μια εθιμική πρακτική με θρησκευτικές καταβολές που αποτρέπει τις δημόσιες ερωτοτροπίες ανάμεσα στα δύο φύλα και περιορίζει τους πειρασμούς του κοιτάγματος ενός άνδρα προς μια γυναίκα και τανάπαλιν.

Σήμερα, η τήρηση των εθίμων για τις θέσεις και τις συμπεριφορές ανδρών και γυναικών στα παραδοσιακά γλέντια δεν είναι τόσο αυστηρή και νεωτερικές πρακτικές διεισδύουν, με αργό ρυθμό, στο χώρο της ψυχαγωγίας. Οι δυνατότητες επικοινωνίας και φλερτ ανάμεσα στα φύλα είναι μεγαλύτερες:

«Εμείς τότες και να γινότανε γλέντι, τα κορίτσια μπαίνανε στη σειρά, τα αγόρια απέναντι και δίπλα οι μαμάδες να βλέπουνε. Τώρα στα γλέντια που κάνουμε για παράδειγμα, βλέπεις το κορίτσι μαζί σ' ένα τραπέζι μαζί με το φιλαράκο σου μαζί με το παιδί που βγαίνεις... δίπλα-δίπλα, να μιλάνε. Και αν γίνονται γάμοι και πάλι βλέπει να κάθονται δίπλα-δίπλα και οι γονείς έχουν αλλάξει σιγά-σιγά».²³

Η δημόσια παρουσία της γυναίκας σε χώρους ψυχαγωγίας, αναψυχής και σωματικής άσκησης, όπως καφετέριες, μπαρ, γυμναστήρια, κινηματο-

23. Συνέντευξη Νινιέ, 18/5/2000.

γράφους θεωρείται κατακριτέα αφού εγκυμονεί κινδύνους σωματικών πειρασμών και παράβασης ηθικών κανόνων. Οι σχέσεις εξουσίας ανάμεσα στα φύλα εκφράζεται και στο πεδίο των καταναλωτικών συμπεριφορών αφού ο άνδρας καθορίζει τον τρόπο διαχείρισης του οικογενειακού εισοδήματος και θέτει όρια στην επένδυση σε αγαθά (καλλυντικά, ακριβός ρουχισμός) που δεν συνάδουν με τις θρησκευτικές επιταγές που προάγουν ένα λιτό τρόπο ζωής χωρίς σπατάλες και επιδεικτική κατανάλωση.²⁴

Για ορισμένες ηλικιωμένες Μουσουλμάνες οι συμπεριφορές των νεότερων γυναικών που διεκδικούν μια αναβαθμισμένη θέση στο δημόσιο χώρο της κοινότητας προσλαμβάνονται ως αποκλίσεις από τα τοπικά έθιμα. Οι νεαρές γυναίκες παρουσιάζονται ως «τεμπέλες» και «σπάταλες» και επικρίνονται επειδή «θέλουν να χαρούν τη ζωή τους». Ο μοντέρνος τρόπος ζωής και η έμφαση στην ατομική απόλαυση φαντασιώνεται ως ένα σχήμα που διαρρηγνύει τις παραδοσιακές στάσεις και υπονομεύει τις ιεραρχίες. Ο «σεβασμός» δίνει τη θέση του στις «απαιτήσεις», οι γυναίκες γίνονται «σαν άνδρες» και οι νέες «κάνουν του κεφαλιού τους».

Η συγκρότηση των ταυτοτήτων διαμορφώνεται στο πλαίσιο ενός συστήματος σκέψης και συμπεριφορών που διαποτίζεται από την παράδοση αλλά δεν παραμένει αναλλοίωτο στις επιδράσεις της περιβάλλουσας κοινωνίας. Η τοπική κοινωνία επηρεάζεται από τις αστικές αντιλήψεις και νοοτροπίες που διαμορφώνονται από τρία δίκτυα επικοινωνίας με τον έξω κόσμο. Πρώτον, από το δίκτυο σχέσεων με ομόθρησκούς τους από την Κομοτηνή με τους οποίους έχουν τακτικές συναλλαγές. Δεύτερον, από ένα δίκτυο επικοινωνίας που έχει διαμορφωθεί μέσω της τακτικής συγκοινωνιακής σύνδεσης περιοχών της Δυτικής με την Ανατολική Θράκη και, κυρίως, την Κωνσταντινούπολη. Μέσω αυτού μετακινούνται άνθρωποι, προϊόντα και ιδέες. Τρίτον, μέσα από τις επιδράσεις των τηλεοπτικών εκπομπών των τουρκικών μέσων επικοινωνίας, τα οποία μέσω δορυφορικών κεραιών μεταφέρουν σε καθημερινή βάση το λόγο μιας περισσότερο κοσμικής εκδοχής της μουσουλμανικής κοινωνίας στις κοινότητες της Δυτικής Θράκης.

Η διαδικασία εκσυγχρονισμού και αλλαγής της τοπικής κοινωνίας είναι αργή και συναντά σημαντικές αντιστάσεις, αφού κάθε τοπικότητα είναι «προσηλωμένη σε ορισμένες πεποιθήσεις και αντιλήψεις οι οποίες παράγονται από τη συλλογική εμπειρία και γνώση των μελών της. Καθώς

24. Βλ. σχετικά, *Ιερό Κοράνιο*, Σούρα (43) ελ-Ζουχρούφ, (ο στολισμός – τα χρυσά κοσμήματα), ό.π., σ. 750-761.

στο τοπικό εισέρχονται νέες πληροφορίες και απόψεις και καθώς αυτές ερμηνεύονται υπό το φως νέων προσεγγίσεων, αναπτύσσεται βαθμιαία μια διεργασία αλλαγής στάσεων και αξιών και συγκροτείται μια αναθεωρημένη πραγματικότητα» (Fussel, 1996, σ. 46· Ζαΐμάκης, 2002, σ. 166-167).

Συχνά, η διαδικασία αλλαγής σε παραδοσιακές κοινότητες επιταχύνεται από τις αντιλήψεις και τις ιδέες προσώπων που έχουν συσσωρεύσει συμβολικό κεφάλαιο στο τοπικό. Στην υπό μελέτη κοινότητα η Νινιέ είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα. Η Νινιέ σπούδασε φαρμακευτική στο Πανεπιστήμιο της Άγκυρας όπου έζησε τέσσερα χρόνια υιοθετώντας αντιλήψεις ενός αστικού περιβάλλοντος. Επιστρέφοντας στο χωριό της διεκδίκησε μια σημανίονσα παρουσία στο χώρο, άνοιξε φαρμακείο σε διπλανό χωριό μέσω του οποίου έρχεται σε επικοινωνία με κατοίκους της περιοχής, οι οποίοι συχνά την συμβουλευόνται για καθημερινά προβλήματα. Στις δημόσιες συναναστροφές δεν διστάζει να εκφράζει τις απόψεις της για τρέχοντα κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα και η παρουσία της έχει γίνει αποδεκτή από την τοπική κοινωνία. Η Νινιέ πιστεύει ότι η θέση της γυναίκας στην κοινωνία της μειονότητας πρέπει να αναβαθμιστεί και βλέπει αυτή την εξέλιξη ως ένα μέσο για την κοινωνική ανάπτυξη της μειονότητας.

Το πρότυπο της μορφωμένης γυναίκας είναι ισχυρό στην κοινότητα και μεταφράζεται στην πράξη στην κατάκτηση μιας αναβαθμισμένης κοινωνικής θέσης. Αυτή η κοινωνική αναγνωρισιμότητα είναι προϋπόθεση για την αποδοχή ορισμένων συμπεριφορών που είναι αδιανόητες για τις υπόλοιπες γυναίκες στον περίγυρο:

«Μια μορφωμένη είναι οπωσδήποτε πιο ελεύθερη, πιο αεράτη. Όπως μία φαρμακοποιός εδώ για παράδειγμα. Έχει διαφορετικό φέρεσιμο, έχει αυτή τη νοοτροπία. Δηλαδή μπορεί να φορέσει ένα σορτσάκι, να πάει σε ένα καφενείο που είναι όλο άντρες, να ψωνίσει μόνη της. Μπορεί να κάνει διάφορα. Το χωριό την έχει αγκαλιάσει, την έχει δεχτεί, δεν το θεωρεί παράξενο. Ενώ μια γυναίκα ή ένα κορίτσι του σπιτιού, λίγο πιο κλειστού χώρου, δεν μπορεί να το κάνει. Δεν έχει μεγαλώσει με τέτοιο τρόπο, δεν θα τολμήσει αλλά και αν το κάνει θα πουν να χάλασες!».²⁵

«Εσύ είσαι σπουδαγμένη κοπέλα, για σένα κανείς δεν θα πει τίποτα αλλά για τα υπόλοιπα κορίτσια; ».²⁶

Στο γυναικείο λόγο διαφαίνεται η προσδοκία των γυναικών για την κατάκτηση της πρόσβασής τους στις δραστηριότητες ελεύθερου χρόνου. Η

25. Συνέντευξη Σαλιχά, 6/4/2000.

26. Συνέντευξη Νινιέ, 18/5/2000.

συμμετοχή σε γυναικείες δράσεις, οι έξοδοι σε αστικά και ημιαστικά κέντρα της περιοχής και η διασκέδαση στην καφετέρια αποτελούν πρακτικές που έρχονται σε σύγκρουση με ένα πλέγμα επιταγών που προτάσσουν την υπεράσπιση της ηθικής και του «ονόματος» του κοριτσιού. Η Νινιέ διεκδίκησε τη δημόσια παρουσία της γυναίκας στην κοινότητα και ως ένα μέσο προς αυτήν την κατεύθυνση επιδίωξε τη συγκρότηση της «γυναικοπαρέας» στο δημόσιο χώρο της καφετέριας του χωριού.

«Η μόνη διασκέδαση να πάμε τα βράδια σε κάποια γειτόνισσα και να τα πούμε εκεί. Πουθενά αλλού. Στο χωριό δεν μπορείς να βγεις. Η μαμά μου πού να πάει. Και να πάει κάπου τι θα της έλεγαν. Ω! Ναι, το όνομα που θα της έβγαζαν, ξέρετε εσείς καλύτερα από εμάς. Δηλαδή δεν είναι καλή γυναίκα, γυρνάει, κάνει, δεν είναι σωστή. Φυσικά έχει αλλάξει αυτό, πολύ μεγάλη αλλαγή [...] Να σας πω και μία αλήθεια, πριν καμία κοπελίτσα δεν έβγαινε έξω από το χωριό και να πήγαινε στην Κομοτηνή σε μία καφετέρια να καθίσει να πει ένα καφεδάκι [...] Κορίτσια, λέω, έτσι δεν γίνεται ζωή, δεν πάει πουθενά δηλαδή. Είμαστε νέα κορίτσια πρέπει να καλοπερνάμε, να περάσει η ζωή μας, δεν πρέπει στο χωριό, μόλις ο Χότζας φωνάζει για το τζαμί να τελειώνει η ελευθερία μας».²⁷

«Οποσδήποτε υπάρχουν μεγάλες αλλαγές. Όπως θέλουν ντύνονται. Πηγαίνουν στις Σάπες, πηγαίνουν στην Κομοτηνή, σε μια εκδήλωση, σε ένα γάμο, στο χορό. Τότε εμείς εκείνα τα χρόνια έπρεπε να πάρουμε άδεια από τους γονείς. Αν μας έδιναν».²⁸

Η παρουσία, έστω και περιορισμένη της γυναίκας στην καφετέρια, εκεί έξω, όπου η γυναίκα γίνεται ορατή στο βλέμμα της κοινότητας εκπληρώνει ένα αίτημα των νέων κοριτσιών να καταλάβουν μια θέση στο προσκήνιο της κοινωνικής αλληλόδρασης της καθημερινότητας. Το αίτημα της διεκδίκησης της πρόσβασης στις υπηρεσίες του ελεύθερου χρόνου εκφέρεται στις αφηγήσεις νεώτερων γυναικών σε αντίστιξη με τις πρακτικές στέγησης του «παλιού καιρού». Απέναντι στον κυρίαρχο ανδρικό λόγο που επικρίνει αυτές τις στάσεις ερμηνεύοντάς τις ως επιδεικτικές συμπεριφορές που αποκλίνουν από τα καθιερωμένα πρότυπα, οι γυναίκες απαντούν με φράσεις του τύπου: «Καιρός να καταλάβει το χωριό πως η εποχή που ντρεπόσουν να περάσεις το δρόμο έχει περάσει».

27. Συνέντευξη Νινιέ, 15/5/2000.

28. Συνέντευξη Σαλιχά, 7/6/2000.

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΛΛΑΓΗ ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

Ένα βασικό στοιχείο της μειονοτικής ταυτότητας είναι η αίσθηση του κοινωνικού αποκλεισμού των μελών της ομάδας από τους βασικούς κοινωνικούς και οικονομικούς θεσμούς. Στις αφηγήσεις του παρελθόντος που αφορούν τα βιώματα των περιοριστικών διοικητικών μέτρων από την πλευρά του ελληνικού σχολιάζεται με κριτική διάθεση η κοινωνική και οικονομική υποβάθμιση της μειονότητας και η περιορισμένη πρόσβαση των μελών της στους εκπαιδευτικούς θεσμούς. Από ότι φαίνεται η άρση της δυσπιστίας απέναντι στις κρατικές πολιτικές αποτελεί βασική προϋπόθεση για το άνοιγμα της ομάδας στον έξω κόσμο και την υιοθέτηση αλλαγών:

«Εμείς ως μειονοτικό στοιχείο πολλά χρόνια είχαμε ζήσει άσχημα, μας είχανε αδικήσει, αυτό δεν διστάζω να το πω. Η πολιτεία μάς είχε αδικήσει. Το λέω αδικία όταν βλέπω σε κάποιο Χριστιανό συγκάτοικο να δίνεται εκείνο το δικαίωμα και εγώ να το στερούμαι [...]. Δηλαδή όταν έχω όλα αυτά τα προσόντα, τα έχει και εκείνος τα έχω και εγώ. Αυτός παίρνει αυτό που θέλει, εγώ δεν μπορώ να το πάρω, αν και δεν μου αιτιολογείται αυτό “επειδή είσαι Μουσουλμάνος”, αλλά εννοείται αυτό το πράγμα. Λέω λοιπόν ότι μας έχει αδικήσει η Πολιτεία. Και επειδή είχαμε πολλές συναναστροφές με το χριστιανικό στοιχείο μάς έχει διαμορφωθεί ένα αίσθημα κατωτερότητας και έχει δεθεί αναγκαστικά ο άνδρας με τη γυναίκα και οικογένεια με οικογένεια».²⁹

Για τους ντόπιους η εκπαίδευση αποτελεί εφελκυστικό κοινωνικής ανόδου. Η κοινωνική κινητικότητα μέσα από την πρόσβαση στο εκπαιδευτικό σύστημα και στις υψηλότερες βαθμίδες του αποτελεί μια πρόκληση για την εντοπιότητα. Ο αποκλεισμός των παλιότερων γενιών από τις εκπαιδευτικές ευκαιρίες βιώνεται ως ένα απωθημένο, μια κοινωνική στέρηση η οποία εκβάλλει σε προτροπές προς τη νέα γενιά για τη μορφωτική της αναβάθμιση. Η περιορισμένη πρόσβαση στους εκπαιδευτικούς θεσμούς αποδίδεται σε σημαντικό βαθμό στην αδιαφορία του ελληνικού κράτους για την εκπαίδευση των Μουσουλμανόπαιδων. Η κοινωνική διαμαρτυρία για την υποβαθμισμένη εκπαίδευση συνδυάζεται με το αίτημα της βελτίωσης της μειονοτικής εκπαίδευσης και του ανοίγματος ενός πλαισίου κοινωνίας με τον πολιτισμικό Άλλο.

29. Συνέντευξη Μουσταφά, 5/6/2000.

«Δεν θέλω να αδικήσω τους καθηγητές αλλά επειδή το κράτος δεν ήθελε να μορφωθούμε, μας περιόριζε τη μόρφωση, στα σχολεία δεν μαθαίνανε μαθήματα, δεν διδασκόταν σωστά τα παιδιά μας».³⁰

«Δυστυχώς το σχολείο είναι ο μόνος τρόπος να σας γνωρίσουμε, γιατί ζούμε έτσι σε ξεχωριστές γειτονιές και δεν υπάρχει περίπτωση να έρθεις κοντά».³¹

«Εμείς για χρόνια είχαμε πολλά προβλήματα. Είχαμε περιορισμένες γραμματικές γνώσεις. Το κράτος δεν μας παρείχε την άνεση και την ευκαιρία να δουλέψουμε».³²

Η μόρφωση της γυναίκας είναι μια αξία και ένα αίτημα για την κοινότητα. Η κοινωνική της άνοδος μέσα από την μόρφωση και την επαγγελματική της αυτονομία μεταφράζεται σε φήμη και κύρος, ένα συμβολικό κεφάλαιο, που της επιτρέπει αφενός την επιτέλεση κοινωνικών ρόλων στο προσκήνιο της κοινοτικής ζωής και αφετέρου τη διεκδίκηση συζύγου ανάλογου κοινωνικού επιπέδου. Επιπλέον, η μόρφωση των νέων παιδιών αποτελεί μηχανισμό συσσώρευσης πολιτισμικού κεφαλαίου για την ευρύτερη κοινότητα.

Στο λόγο ορισμένων γυναικών της κοινότητας το δικαίωμα στη μόρφωση προβάλλεται ως μια αναγκαιότητα για την κοινωνική αναβάθμιση της θέσης της γυναίκας και μια αξία που εκπορεύεται και από τα μουσουλμανικά ιδεώδη. Σε ορισμένες μάλιστα περιπτώσεις τα δικαιώματα των γυναικών στο πλαίσιο των θεολογικών προταγμάτων του Ισλάμ προβάλλονται σε σύγκρουση με τις επικρατούσες στην κοινότητα πατριαρχικές αντιλήψεις. Το παρακάτω απόσπασμα είναι χαρακτηριστικό:

«Πιστεύω πως η γυναίκα [...] είναι λάθος ενημερωμένη και δεν έχει γνώσεις, δεν ξέρει πώς είναι πραγματικά η δική της θρησκεία και ποια είναι η θέση της. Γι' αυτό πολλές φορές τα κορίτσια κάνουν αρκετά λάθος πράγματα, π.χ. δεν ξέρουν ότι υπάρχει διαταγή στο Κοράνιο ότι η γυναίκα πρέπει να σπουδάσει, και έτσι πιστεύουν πως αν η γυναίκα θα βγει να πάει να σπουδάσει, θα ακολουθήσει λάθος δρόμο. Δηλαδή δεν πρέπει να δεχτεί τις γνώσεις, δεν πρέπει να πάει σχολείο. Λάθος αντιλήψεις που δεν συνδυάζονται και με τη θρησκεία μας. Εγώ πιστεύω ότι η γυναίκα πρέπει να πληροποιηθεί, να αναρωτηθεί η ίδια πώς είναι τα πράγματα, να τα συνδυάσει μετά και να κάνει αυτό που

30. Συνέντευξη Μουσταφά, 5/6/2000.

31. Συνέντευξη Ρεϊχάν, 5/6/2000.

32. Συνέντευξη Ορχάν, 7/9/2000.

πρέπει.[...]. Στη θρησκεία μας ισχύουν περίπου τα ίδια και για τον άνδρα και για τη γυναίκα, να μην καπνίζει, να μην πίνει, όμως η γυναίκα δεν τα ξέρει. Εδώ πιστεύουν εντάξει είναι άνδρας μπορεί να βγει έξω να κάνει παρέες, ενώ η γυναίκα όχι, δεν μπορεί».³³

Η προτροπή για μόρφωση των νέων κοριτσιών αποτελεί ένα σημαντικό βήμα για τη δημοκρατικοποίηση των σχέσεων ανάμεσα στα φύλα και τη διεκδίκηση επαγγελματικής και κατ' επέκταση οικονομικής αυτονομίας. Στο πλαίσιο του κυρίαρχου ανδρικού λόγου η ανάγκη για μόρφωση της γυναίκας προβάλλεται ως αντιστάθμισμα στην κοινωνική της περιθωριοποίηση. Εφόσον η γυναίκα δεν έχει τη δυνατότητα πρόσβασης στους ίδιους κοινωνικούς χώρους με τον άνδρα και υστερεί σε κοινωνικές παραστάσεις κρίνεται απαραίτητη η μόρφωση και η κοινωνικοποίησή της μέσα από τον εκπαιδευτικό μηχανισμό. Η μόρφωση θα της δώσει τη δυνατότητα να αναβαθμίσει την κοινωνική της θέση και να επιτελέσει καλύτερα το μητρικό και το συζυγικό της ρόλο. Η γυναικεία υποκευμενικότητα δεν νοείται έξω από τους καθορισμένους κοινωνικούς ρόλους. Στις αφηγήσεις ζωής τονίζεται η ανάγκη για βελτίωση της μορφωτικής κατάστασης της γυναίκας με την άρση των κοινωνικών φραγμών ενάντια της αλλά δεν αμφισβητείται η ανδρική υπεροχή:

«Οι γυναίκες επειδή δεν είναι πολύ μορφωμένες, μόνο του δημοτικού, γι' αυτό το λόγο ο άνδρας έχει πάντα τον πρώτο λόγο. Αυτή είναι λίγο-λίγο σε δευτερεύουσα θέση, στην άκρη».³⁴

«Σε θέματα ισότητας η γυναίκα πάει με αργό ρυθμό, γιατί η γυναίκα δεν είναι μορφωμένη σε μας. Σιγά-σιγά μορφώνεται. Είναι μικρό το χρονικό διάστημα και λίγα τα χρόνια που έχουμε τόσο μεγάλη συμμετοχή των παιδιών στα σχολεία, σε Γυμνάσια και Λύκεια».³⁵

Την τελευταία δεκαετία έχει ενισχυθεί η πρόσβαση των παιδιών της μειονότητας στους εκπαιδευτικούς θεσμούς και σε αυτό έχει συμβάλει καθοριστικά η θέσπιση ειδικού ποσοστού εισαγωγής Μουσουλμάνων μαθητών (0,5% επί του αριθμού των εισακτέων) στην τριτοβάθμια εκπαίδευση με βάση την υπουργική απόφαση τον Φεβρουάριο του 1996.³⁶ Το μέτρο αυτό έχει γίνει αποδεκτό από την τοπική κοινωνία με εγκωμιαστικά

33. Συνέντευξη Ρεύζαν, 10/1/2001.

34. Συνέντευξη Γκιουνούλ, 16/5/2000.

35. Συνέντευξη Χαλίτ, 29/5/2000.

36. Βλ. σχετικά, υπουργική απόφαση, «Καθορισμός ποσοστού θέσεων υποψηφίων που προέρχονται από τη μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης για εισαγωγή στα ΑΕΙ, ΤΕΙ και ΑΣΕΤΕΜ/ΣΕΛΕΤΕ», Α.Φ. 152. 11/Β3/790, Αθήνα 28-2-1996, ΦΕΚ 129/ Τεύχος Β/ 5-3-96.

σχόλια και έχει λειτουργήσει ως σημαντικό κίνητρο για τα νέα παιδιά για να ολοκληρώσουν τη φοίτηση στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση και να επιδιώξουν την είσοδό τους στο Πανεπιστήμιο.

Σύμφωνα με εκτιμήσεις του δασκάλου του χωριού,³⁷ ενώ στο παρελθόν ένα σημαντικό ποσοστό κοριτσιών που έφθανε το 40% δεν τέλειωναν ούτε το Δημοτικό, σήμερα τα κορίτσια σε ένα ποσοστό που ξεπερνά το 80% τελειώνουν το Γυμνάσιο.³⁸ Από αυτά περίπου τα μισά ολοκληρώνουν τη φοίτησή τους στο Λύκειο επιδιώκοντας την πρόσβασή τους στο Πανεπιστήμιο. Μια ενδιαφέρουσα συνέπεια αυτής της αλλαγής είναι ότι έχει ανακοπεί το ρεύμα της μετακίνησης παιδιών της μειονότητας σε σχολεία της Κωνσταντινούπολης και σε πανεπιστήμια της Τουρκίας και αυξάνεται ο αριθμός των φοιτητών σε ελληνικά πανεπιστήμια. Πράγματι, στο ακαδημαϊκό έτος 2003-2004, 4 κορίτσια της μειονότητας από το χωριό φοιτούσαν σε ελληνικά πανεπιστήμια στην Αθήνα, τη Θεσσαλονίκη και τη Μυτιλήνη και 1 στην Ανδριανούπολη της Τουρκίας, ενώ μέχρι τη δεκαετία του 1990 η πανεπιστημιακή φοίτηση των παιδιών του χωριού γινόταν αποκλειστικά σε τουρκικά πανεπιστήμια.

Τέτοιες διεργασίες φαίνεται να συμβάλουν στην υποχώρηση των επιφυλάξεων που εκφράζονταν από ορισμένους κύκλους της μειονότητας για τους κινδύνους της αλλοίωσης της ταυτότητας της ομάδας. Στις παλαιότερες γενιές κυριαρχούσε ο φόβος της πολιτισμικής αφομοίωσης που σε κάποιο βαθμό τροφοδοτούσε μια απαξιωτική στάση για την εκπαίδευση των γυναικών. Ο προορισμός της γυναίκας ήταν η οικογένεια και ο γάμος του νέου κοριτσιού αποτελούσε οικογενειακό χρέος. Στις προφορικές μαρτυρίες σχολιάζονται οι πρόσφατες αλλαγές στις στάσεις για την εκπαίδευση των γυναικών:

«Ήταν πολλοί γονείς που λέγανε στον πατέρα μου γιατί το 'στείλες στο ελληνικό γυμνάσιο; Γιατί όχι στο μειονοτικό ή στην Τουρκία. Και ήταν πολλοί γονείς που βλέπανε ότι αφού πηγαίνω στο ελληνικό γυμνάσιο, θα αλλάξω και θρησκεία, θα γίνω Ελληνίδα».³⁹

«Όλοι θέλουν την κατάσταση που υπάρχει σήμερα, τη θέλουν αυτή τη ζωή. Παράλληλα όμως χωρίς αλλοίωση των θρησκευτικών αρχών».⁴⁰

37. Συνέντευξη Μουσταφά, 29/12/2003.

38. Στο σχολικό έτος που έγινε η κυρίως έρευνα (2000-2001) φοιτούσαν 7 κορίτσια στην ΣΤ΄ Δημοτικού. Από αυτά τα 6 συνέχισαν στο Γυμνάσιο και 1 εγκατέλειψε τις σπουδές. Το σχολικό έτος 2003-2004 από τα 6 κορίτσια τα 4 πήγαιναν στην Γ΄ και τα δύο στη Β΄ Γυμνασίου.

39. Συνέντευξη Νινιέ, 18/9/2000.

40. Συνέντευξη Μουσταφά, 5/6/2000.

«Μου έλεγαν γυναίκες μεγαλύτερης ηλικίας. Γιατί πας στο σχολείο αφού έτσι και αλλιώς θα αποκτήσεις οικογένεια, θα αποκτήσεις παιδιά, θα ασχολείσαι με αυτά όπως εμείς. Δεν θα σου χρειαστούν τα Ελληνικά, οι υπολογιστές. Γιατί σπαταλάς το χρόνο σου σε γυμνάσια και λύκεια, γιατί ταλαιπωρείσαι με τα μαθήματα».⁴¹

Οι θεσμικές αλλαγές που έχουν γίνει στη διαδικασία πρόσβασης των Μουσουλμανοπαίδων στο κοινωνικό αγαθό της εκπαίδευσης έχουν συμβάλει στη δημιουργία ενός θετικού κλίματος και υψηλότερων προσδοκιών από τη μουσουλμανική κοινότητα. Ωστόσο, η περαιτέρω αναβάθμιση του μορφωτικού κεφαλαίου της κοινότητας συναρτάται και με άλλους παράγοντες, όπως οι συνθήκες κοινωνικής και οικονομικής υπανάπτυξης της μειονότητας και τα δομικά προβλήματα του συστήματος της μειονοτικής εκπαίδευσης⁴² που στρέφουν τους νέους στην αναζήτηση άλλων διεξόδων στο πλαίσιο της στρατηγικής επιβίωσης του νοικοκυριού.

ΤΟ ΕΝΔΥΜΑ ΩΣ ΣΥΜΒΟΛΟ

Ο κόσμος του Ισλάμ δίνει ιδιαίτερη σημασία στο ντύσιμο το οποίο προσλαμβάνει ιδιαίτερους συμβολισμούς. Το ενδυματολογικό στυλ στη μουσουλμανική κοινωνία γίνεται το σύμβολο μιας ιδιαίτερης κουλτούρας και λειτουργεί ως βασικό στοιχείο διάκρισης από τον έξω κόσμο ενώ η γυναίκα γίνεται φορέας και εκφραστής ενός ρόλου «συμβολικού συνοριακού φρουρού» για την κοινότητα (Yuval-Davis, 1997, σ. 23· Erman, 2001, σ. 129). Πρωταρχικό μέλημα των θρησκευτικών επιταγών είναι η προστασία των κοινωνικών ηθών και η προφύλαξη των πιστών από την αίσθηση της αιδούς και της σωματικής επιθυμίας που οδηγούν τον άνθρωπο στην εξαχρέωση και την κατάρπτωση. Βασική αρχή είναι η κάλυψη του ανδρικού και του γυναικείου σώματος. Στους άνδρες απαγορεύεται να αποκαλύψουν την περιοχή ανάμεσα στον ομφαλό. Για τις γυναίκες το πλέγμα των δεσμευτικών κανόνων είναι πιο αυστηρό αφού δεν τους επιτρέπει να βγουν από το σπίτι στολισμένες και ντυμένες με άσεμνο τρόπο. Τα θρησκευτικά ιδεώδη προστάζουν την πιστή να μην αποκαλύπτει οποιοδήποτε μέρος του σώματος εκτός από τις παλάμες και τα πέλματα, ακόμη και στους πιο στενούς συγγενείς. Η κάλυψη του προσώπου είναι προαιρετική. Εξαιρέσεις στις ενδυματολογικές πρακτικές επιτρέπονται μόνο σε ιδιαίτερες περιπτώσεις, όπως οι ιατρικές επισκέψεις (Αλμαουντούντι, 1993, σ. 214-215).

41. Συνέντευξη Ρεϊχάν, 15/2/2001.

42. Για τα προβλήματα της μειονοτικής εκπαίδευσης, βλ. ενδεικτικά Βακαλιός, 1997· Κανακίδου, 1997· Μπαλτσιώτης, Τσιτσελίκης, 2001.

Στην υπό μελέτη κοινότητα οι ενδυματολογικές πρακτικές του Ισλάμ τηρούνται σε κάποιο βαθμό από τις μεσήλικες και τις ηλικιωμένες γυναίκες, ενώ στις νεότερες παρατηρούνται σημαντικές αποκλίσεις. Οι ηλικιωμένες και ορισμένες μεσήλικες φορούν φερετζέ, ένα ολόσωμο εξωτερικό ένδυμα που καλύπτει όλο το σώμα. Ο φερετζές συνδυάζεται με τη μαντίλα που καλύπτει το κεφάλι και το πηγούνι της γυναίκας και δένεται κάτω από το λαιμό χιαστή. Ο φερετζές, συνήθως, φοριέται από τις γυναίκες μετά τη τελετή του γάμου. Η σωματική κάλυψη διαμέσου του φερετζέ συμβολίζει την πλήρη αφοσίωση της γυναίκας στο μυστήριο. Η μαύρη μαντίλα χρησιμοποιείται από τις ηλικιωμένες γυναίκες στις καθημερινές εμφανίσεις, ιδιαίτερα το χειμώνα.

Οι νεώτερες γυναίκες, ιδίως, στις επίσημες εμφανίσεις χρησιμοποιούν περισσότερο τη μπεζ μαντίλα και ο φερετζές αντικαθίσταται από ολόσωμο μαντό σε διάφορα χρώματα. Οι νεαρές ανύπανδρες, συνήθως, δεν χρησιμοποιούν μαντό ή φερετζέ. Ορισμένες περιορίζονται στη χρήση μαντίλας την οποία συνδυάζουν με μακρομάνικες μπλουζές ή πουκάμισα και παντελόνια. Άλλες δεν χρησιμοποιούν ούτε μαντίλα και προτιμούν ρούχα δυτικού τύπου αποφεύγοντας πάντως να προκαλέσουν με το ντύσιμό τους τις παραδοσιακές αξίες. Η απομάκρυνση από ορισμένες ενδυματολογικές συνήθειες του παρελθόντος δεν σημαίνει και την πλήρη αποδέσμευση από ένα παραδοσιακό πλαίσιο αντιλήψεων.

Η επιλογή του ντυσίματος καθορίζεται σε σημαντικό βαθμό από το πολιτισμικό περιβάλλον της εκάστοτε κοινότητας. Σε γενικές γραμμές σε πεδινές περιοχές, ιδίως σε αυτές που έχουν άμεση πρόσβαση σε αστικά κέντρα της περιοχής παρατηρούνται κάποιες αποκλίσεις από τις παραδοσιακές μουσουλμανικές ενδυμασίες. Αντίθετα, σε απομονωμένες περιοχές της ορεινής Ροδόπης, η τήρηση των παραδοσιακών κανόνων εκφράζεται και στο επίπεδο των στυλιστικών χαρακτηριστικών. Όπως υποστηρίζει η Συριχά:

«Στην οροσειρά της Ροδόπης τα παιδιά ορισμένων οικογενειών που είναι πολύ παθιασμένα στη θρησκεία φοράνε μαντίλα. Αυτοί οι άνθρωποι είναι πιο πωρωμένοι. Εδώ στο χωριό ήρθαν ορισμένοι άνθρωποι από τον Κέχρο και ένα κοριτσάκι φοράει μαντίλα. Ακόμη και αν δεν το φοράνε τα βάζουν και το φοράνε. Είναι πολύ δεμένοι με τη θρησκεία με το έθιμο και δεν έχουν αλλάξει, θέλουν ένα χρονικό διάστημα».⁴³

43. Συνέντευξη Συριχά, 12/4/2000.

Στο παρελθόν η παραδοσιακή ενδυμασία αποτελούσε αναπόσπαστο στοιχείο της δημόσιας εικόνας της γυναίκας. Σήμερα στις αφηγήσεις ζωής εκφράζεται μια αμφίσημη στάση απέναντι στο παραδοσιακό ντύσιμο. Η δύναμη της θρησκευτικής παράδοσης που μεταβιβάζεται διαγενεακά έρχεται σε σύγκρουση με τις ατομικές φιλοδοξίες και επιθυμίες και τα νεωτερικά προτάγματα εγείρουν τις αντιδράσεις και τις εκφράσεις αποδοκιμασίας των πιο συντηρητικών στοιχείων της κοινότητας:

«Μια νέα κοπέλα φόρεσε πολύ μίνι, όλες οι γυναίκες μίλησαν γι' αυτό. Δεν σήκωνε το περιβάλλον αυτό το ντύσιμο της κοπέλας».⁴⁴

«Δεν πιστεύω ότι η πλειοψηφία φοράει αλλά έτσι βοήχαμε εμείς και προσπαθούμε να πάμε έτσι. Όταν πάμε θάλασσα ή στη Θεσσαλονίκη βόλτα το βγάζει. Δεν θα με πείραζε, αλλά να το βγάλουν όλες οι γυναίκες να το βγάλει και η δική μου. Πιο πολύ δεν θέλουμε να ακούσουμε λόγια. Α! να αυτουνού η γυναίκα έτσι γυρνάει».⁴⁵

«Είναι το περιβάλλον, όχι ο νόμος ή το σπίτι. Μπορεί για παράδειγμα εγώ τη γυναίκα μου να τη θέλω και τη λαχταρώ να είναι μοντέρνα, να περπατήσει στο δρόμο χωρίς φερετζέ. Δεν μπορεί, δεν την αφήνει το περιβάλλον και εκείνη δεν θα τολμήσει. Θα πούνε να κοίτα φορούσε για 15-20 χρόνια το φερετζέ και τώρα έγινε γυναίκα προέδρου και το έβγαλε, δεν το επιτρέπει ο «νόμος» του χωριού, ο κανόνας. Παλαιότερα ήταν περισσότερο ντροπή, αμαρτία, δεν μπορούσες στο περιβάλλον να είσαι χωρίς το φερετζέ. Ήταν μία παράδοση εκατοντάδων χρόνων, σε εμάς είναι το έθιμο, η θρησκεία που το επιβάλλει».⁴⁶

«Ο θρησκευτικός κανόνας λέει ότι η γυναίκα, εάν δεν είναι καλυμμένη, είναι προκλητική στο σεξουαλικό τομέα».⁴⁷

Οι ενδυματολογικές συνήθειες και η σωματική κάλυψη εμπεριέχουν ιδιαίτερους συμβολισμούς. Δημιουργούν ένα προστατευτικό πλέγμα γύρω από τη γυναικεία σωματικότητα και αποτρέπουν την πρόκληση της σωματικής ηδονής που δυνητικά μπορεί να δημιουργήσει η προβολή μέσα από το ενδυματολογικό στυλ της γυναικείας θηλυκότητας. Με αυτό τον τρόπο ο πιστός προστατεύεται από τις μολυσματικές δυνάμεις της δημόσιας θέασης του γυμνού μέρους του σώματος και τους συνακόλουθους πειρασμούς της σωματικής επιθυμίας.

44. Συνέντευξη Σαλιχά, 16/9/2000.

45. Η γυναίκα του Τεφίκ είναι 27 χρόνων και φόρεσε φερετζέ μετά το γάμο (Συνέντευξη Τεφίκ, 5/5/2000).

46. Συνέντευξη Ορχάν, 6/4/2000.

47. Συνέντευξη Μουσταφά, 5/6/2000.

Η έκθεση του σώματος λειτουργεί, με όρους της Douglas, ως μια μορφή «συμβολικής μόλυνσης» για την κοινότητα και συνδέεται με ένα ευρύτερο συμβολισμό του βρώμικου που παραπέμπει σε συμβάντα και πρακτικές που λεκιάζουν, μουτζουρώνουν και δημιουργούν σύγχυση σε κοινωνικά αποδεκτές κατηγοριοποιήσεις. Το βρώμικο προκαλεί μόλυνση καταστρεπτική για τα υπάρχοντα πρότυπα ηθικής, καθαρότητας και αγνότητας. Οι πεποιθήσεις μόλυνσης επηρεάζονται από ένα σύστημα σκέψης που διαμορφώνεται σε ένα θρησκευτικό πλαίσιο και συμβάλλει στην επιβολή μιας κομφορμιστικής συμπεριφοράς που αποθαρρύνει τις παρεκτροπές με απειλές κυρώσεων. Τοιουτοτρόπως αποτελεί ένα μηχανισμό κοινωνικής συνοχής και υποστήριξης καθιερωμένων συστημάτων ηθικής (Douglas, 1975, σσ. 55, 58 και 1991, σσ. 35, 113-131).

Η υιοθέτηση αλλαγών στο ντύσιμο των νεότερων γενιών γίνεται με αργούς ρυθμούς, συναντά αμφισβητήσεις και διαμορφώνει ρήξεις. Στις αφηγηματικές εκφορές νέων κοριτσιών παρατηρείται μια ποικιλία απόψεων στις οποίες κυριαρχεί η αμφιθυμία. Η επιθυμία για αποδέσμευση από το φερετζέ έρχεται σε σύγκρουση με τις αντιλήψεις των παλιότερων γενεών και τη δύναμη των παραδόσεων. Η σύγκρουση αυτή καταλήγει στην υιοθέτηση νεωτερικών αντιλήψεων:

«Με πίεζαν τα ήθη και τα έθιμα. Όταν το φορούσε όλος ο κόσμος δεν μπορούσες να πας χωρίς αυτά. Δεν επεδίωκα και 'γω, γιατί όλοι τα φορούσαν. Όμως τα κορίτσια τα νέα, η νέα γενιά είναι διαφορετική».⁴⁸

«Δεν φορώω φερετζέ ούτε και σκέφτομαι να τον φορέσω. Τα έθιμα τα δεχόμαστε και τα τηρούμε, μόνο το φερετζέ και την ενδυμασία δεν τηρούμε».⁴⁹

«Α! για το φερετζέ, γνώμη; ούτε συζήτηση θα 'κανα. Για το φερετζέ τώρα οι πιο πολλοί το βάζουν από φόβο».⁵⁰

Από ό,τι φαίνεται η διάθεση αποδέσμευσης από την προσήλωση στο παραδοσιακό ντύσιμο και η αναζήτηση ενδυματολογικών πρακτικών βασισμένων στο προσωπικό γούστο έρχεται σε σύγκρουση με παραδοσιακές αντιλήψεις που εξακολουθούν να έχουν ισχύ στην τοπική κοινωνία. Είναι φανερό ότι οι νέες στάσεις δεν έρχονται να αμφισβητήσουν συνολικά τις παραδοσιακές αξίες αλλά ορισμένες παρωχημένες εκδοχές της. Η κατανάλωση και η επένδυση στο ντύσιμο και η ανάπτυξη ενός καταναλω-

48. Συνέντευξη Σαλιχά, 6/4/2000.

49. Συνέντευξη Γκιουνούλ, 16/5/2000.

50. Συνέντευξη Νινιέ, 18/5/2000.

τικού ήθους βιώνεται από ορισμένους υποστηρικτές των παραδοσιακών πρακτικών ως μια συμβολική απειλή για την καθαρότητα της μειονοτικής κοινότητας και μια απειλή για τις τοπικές αξίες και ένα κοινοτικό ήθος εγκράτειας και οικονομίας που απαξιώνει την ατομική διαφορά και ιδιαιτερότητα.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η εργασία αυτή βασίστηκε σε πρωτογενές βιογραφικό υλικό και προσπάθησε να αναδείξει, αφενός, σημεία σύγκλισης, κοινές πεποιθήσεις και κοσμοθεωρήσεις και, αφετέρου, νοηματικές αποκλίσεις, ρήγματα και αμφιθυμίες στο γυναικείο λόγο. Τα ευρήματα της έρευνας έδειξαν ότι η ζωή στην κοινότητα χαρακτηρίζεται από συγκρούσεις ιδεών και νοοτροπιών που αποτυπώνονται στις κοινωνικές συμπεριφορές και αξιοδοτήσεις.

Οι όροι με τους οποίους η μειονοτική κοινότητα προσλαμβάνει την πολιτισμική αλλαγή είναι διαφορετικοί. Μολονότι το παραδοσιακό επικαθορίζει σε σημαντικό βαθμό την κοινωνική αλληλόδραση της καθημερινότητας σταδιακά και με αργό ρυθμό μέσα σε ένα οριοθετημένο πλαίσιο διαμορφώνεται ένας λόγος που αμφισβητεί ορισμένες κυρίαρχες αντιλήψεις και μικρές αλλαγές κυκλοφορούν στο επίπεδο των έμφυλων σχέσεων, των ψυχαγωγικών πρακτικών, στην εκπαίδευση και τις ενδυματολογικές προτιμήσεις.

Στο επίπεδο της συγκρότησης της γυναικείας ταυτότητας, οι νέες προκλήσεις συναντούν την αντίσταση των παραδοσιακών αντιλήψεων και τη δύναμη των εθίμων. Η ρήξη με το παρελθόν χαράζεται ανάμεσα στη γυναίκα ως υποκείμενο επιθυμίας και σε ένα πρότυπο εγκράτειας και υποταγής που διαμορφώνουν οι παραδοσιακές αντιλήψεις. Η διεκδίκηση ενός αιτήματος περισσότερης ελευθερίας και μιας αυτόνομης ταυτότητας τελικά δεν μπορεί να ιδωθεί ανεξάρτητα από τις ευρύτερες συνθήκες της απομόνωσης, της εσωστρέφειας και του κοινωνικού αποκλεισμού που βιώνει η μειονότητα. Η κοινωνική ανάπτυξη της τελευταίας, η άρση των όποιων διακρίσεων σε βάρος της και η ενίσχυση της διαπολιτισμικής επικοινωνίας με την ευρύτερη κοινωνία μπορούν να διαμορφώσουν τις συνθήκες για την ανάπτυξη ενός σοβαρού διαλόγου που αφορά ζητήματα ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ahmad F., Sheriff S., 2001, «Muslim women of Europe: welfare needs and responses», *Social Work in Europe* 8 (1), σ. 2-10.
- Αλμαουντούντι Α.-Α., 1993, *Οι αρχές του Ισλάμ*, Αθήνα.
- Αυδίκος Ε., 2002, *Οι Ρομά στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας.
- Βακαλιός Θ. (επιμ.), 1997, *Προβλήματα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης στη Δυτική Θράκη*, Αθήνα, Gutenberg.
- Bauman R. and Briggs C., 1990, "Poetics and performance as critical perspectives on language and social life", *Annual Review of Anthropology* 19, σ. 59-88.
- Bertaux D., 1981, *Biography and society: The life history approach in the social science*, California, Sage.
- Βοσνιάδου Τ., 1997, «Ζητήματα μεθοδολογίας στη διερεύνηση της ταυτότητας του φύλου στις γυναίκες», στο Ναυριδής Κ. και Χρηστάκης Ν. (επιμ.), *Ταυτότητες: Ψυχοκοινωνική συγκρότηση*, Αθήνα, Καστανιώτης.
- Douglas M., 1975, *Implicit meaning. Essays in Anthropology*, London, Routledge.
- Douglas M., 1991(1961), *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London, Routledge.
- Erman T., 2001, «Rural migrants and patriarchy in Turkish Cities», *International Journal of Urban and Religious Research* 25 (1), σ. 118-133.
- Fussell W., 1996, «The value of local knowledge and the importance of shifting beliefs in the process of social change», *Community Development Journal* 31(1), σ. 44-53.
- Gellner E., 1995 (1981), *Muslim society*, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Hirschkind C., 2001, «Civic virtue and religious reason: an Islamic counterpublic», *Cultural Anthropology*, 16(1), σ. 3-34.
- Ζαϊμάκης Γ., 1999, *Καταγώγια ακμάζοντα: Παρέκκλιση και πολιτισμική δημιουργία στον Λάκκο Ηρακλείου (1900-1940)*, Αθήνα, Πλέθρον.
- Ζαϊμάκης Γ., 2002, *Κοινοτική εργασία και τοπικές κοινωνίες: Ανάπτυξη, συλλογική δράση, πολυπολιτισμικότητα*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.
- Kavouras P., 1994, «Where the community "reveal itself": reflexivity and moral judgment in Karpathos Greece», στο Hastrup K., Hervic P., *Social experience and anthropological knowledge*, London, Routledge, σ. 139-165.
- Κανακίδου Ε. 1997, *Η εκπαίδευση των Μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.
- Lewis B., Pace E. and Magister S., 1992, *Το ισλαμικό αίνηγμα: Λαϊκοποίηση και νεωτερικότητα στον ισλαμικό κόσμο*, Αθήνα, Λεβιάθαν.
- Modood D., 1997, «Introduction: The politics of multiculturalism in the New Europe», στο Mood T., Werbner P. (eds.), *The politics of multiculturalism in the new Europe: Racism, identity and community*, London, Zed Books.
- Musson G., 1996, «Life histories», στο Symon G. and Cassell C. (eds.), *Qualitative methods and analysis in organizational research*, London, Sage.

- Μπαλτσιώτης Λ., Τσιτσελίκης Κ., 2001, *Η μειονοτική εκπαίδευση της Θράκης: Συλλογή νομοθεσίας-σχόλια*, Αθήνα, Σάκουλας και ΚΕΜΟ.
- Μπουρντιέ Π., 1996, *Η ανδρική κυριαρχία* (επιμέλεια-επίλογος, Ν. Παναγιωτόπουλος), Αθήνα, Δελφίνι.
- Olessen S. H., 1998, «Εμπειρία, ιστορία ζωής και βιογραφία: Μια βιογραφική προσέγγιση στην επιμόρφωση ενηλίκων», στο Παπαϊωάννου Σ., Alheit P. και Olesen H. S., *Κοινωνικός μετασχηματισμός, εκπαίδευση και τοπική κοινωνία*, Ρέθυμνο-Ανώγεια.
- Poulton H., 1997, «Changing notions of national identity among Muslims in Thrace and Macedonia: Turks, Pomaks and Roma», στο Poulton H., Taji-Farouki S. (eds.), *Muslim identity and the Balkan state*, London, Hurst and Company, σ. 82-103.
- Poulton H., 1991, *Balkans, minorities and states in conflict*, London, Minorities Rights Publications.
- Yuval-Davis N., 1997, *Gender and nation*, London, Sage.