

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Τμήμα Κοινωνικής και Εκπαιδευτικής Πολιτικής



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
Κοινωνικές Διακρίσεις, Μετανάστευση, Ιδιότητα του Πολίτη

**Μουσουλμανικές ταυτότητες, πολιτισμικές πρακτικές και
φύλο στην Ελλάδα: Η περίπτωση της μαντίλας**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Βασιλική Τσίγλα

Τριμελής εξεταστική επιτροπή:

Έφη Γαζή: Αναπληρώτρια Καθηγήτρια, επιβλέπουσα

Δέσποινα Καρακατσάνη: Αναπληρώτρια Καθηγήτρια

Εμμανουήλ Σπυριδάκης: Αναπληρωτής Καθηγητής

Κόρινθος, Σεπτέμβριος 2020

Copyright © 2020 Τσίγλα Βασιλική

Με την επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας έκδοσης, εξολοκλήρου ή τμήματος αυτής για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση των μελετών για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τους συγγραφείς. Οι απόψεις και τα συμπεράσματα των κειμένων εκφράζουν τους συγγραφείς και μόνο.

Ευχαριστίες

Αρχικά θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερος την επιβλέπουσα Αναπληρώτρια Καθηγήτριά μου κ. Έφη Γαζή για την πολύτιμη βοήθεια, καθοδήγηση και επιστημονική υποστήριξή της καθ' όλη τη διάρκεια εκπόνησης της μεταπτυχιακής μου εργασίας. Ήταν πάντα παρούσα όταν χρειάστηκα τη βοήθειά της.

Φυσικά θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στις γυναίκες που συμμετείχαν στην έρευνα, με εμπιστεύθηκαν κι έδειξαν μεγάλη προθυμία να μου παραχωρήσουν αυτές τις συνεντεύξεις.

Τέλος δε θα μπορούσα να μην ευχαριστήσω θερμά και τη φίλη μου Αντιγόνη για τη συμπαράσταση και τη βοήθειά της κατά τη διάρκεια εκπόνησης της διπλωματικής μου εργασίας.

Περιεχόμενα

Περίληψη	6
1. Εισαγωγή	7
2. Θεωρητικό πλαίσιο	9
2.1. Η παρουσία του μουσουλμανικού πληθυσμού στην Ελλάδα και στην Ευρώπη	9
2.1.1. Η παρουσία του μουσουλμανικού στοιχείου στα ευρωπαϊκά κράτη.....	9
2.1.2. Η παρουσία του μουσουλμανικού στοιχείου στην Ελλάδα.....	10
2.1.3. Η ιστορική παρουσία του Ισλάμ στην Ελλάδα: Το Παλαιό Ισλάμ	12
2.1.4. Μουσουλμανικοί πληθυσμοί στον χώρο της Αθήνας.....	14
2.2. Ισλαμοφοβία στην Ευρώπη και στην Ελλάδα	15
2.2.1. Εννοιολογικό πλαίσιο του φαινομένου στον ευρωπαϊκό χώρο	15
2.2.2. Η πρόσληψη του Ισλάμ στον ευρωπαϊκό χώρο	16
2.2.3. Η ελληνική περίπτωση της πρόσληψης του Ισλάμ.....	18
2.2.4. Εκδηλώσεις ισλαμοφοβίας στην Αθήνα.....	20
2.3. Μουσουλμανικές πρακτικές και ταυτότητες- Φύλο- Μαντίλα.....	25
2.3.1. Μουσουλμανικές ταυτότητες: Φύλο και μαντίλα.....	25
2.3.2. Η σχέση της μαντίλας με εκδηλώσεις ισλαμοφοβίας.....	29
2.3.3. Όψεις της έμφυλης διάστασης της ισλαμοφοβίας στην Ελλάδα	31
3. Μεθοδολογία	33
3.1. Μέθοδος Έρευνας	33
3.2. Μέθοδος ανάλυσης των δεδομένων.....	33
3.3. Δειγματοληψία- Ερευνητική διαδικασία- Δυσκολίες- Περιορισμοί.....	34
3.4. Δεοντολογία της έρευνας	35
3.5. Συμμετέχουσες	36
4. Ανάλυση των συνεντεύξεων.....	37
4.1. Νοηματοδότηση μαντίλας- Μουσουλμανικές ταυτότητες.....	37

4.2. Εκδηλώσεις Ισλαμοφοβίας	45
4.3. Κοινωνικές σχέσεις	49
4.4. Προσδοκίες για το μέλλον	53
5. Συμπεράσματα.....	56
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	59
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ.....	63

Περίληψη

Στο πλαίσιο ενός περιβάλλοντος αυξημένης ξενοφοβίας και ισλαμοφοβίας, πλήθος αρνητικών και εχθρικών συναισθημάτων αναπτύσσονται γύρω από τον μουσουλμανικό πληθυσμό που διαβιεί στην Ελλάδα και σε άλλα ευρωπαϊκά κράτη. Η Ισλαμοφοβία είναι ο αντιμουσουλμανικός ρατσισμός και εκφράζεται μέσα από κάθε είδος μίσους, διάκρισης, προκατάληψης, φόβου, αρνητικών σχολίων και στερεοτύπων εναντίον των μουσουλμάνων. Τα τελευταία χρόνια, η μαντίλα αποτέλεσε πεδίο διαμάχης στα ευρωπαϊκά κράτη, καθώς ως σύμβολο του Ισλάμ ενσαρκώνει όλα τα αρνητικά συναισθήματα γύρω από αυτό. Ως εκ τούτου, η πρακτική της μαντίλας καθιστά τις γυναίκες μουσουλμάνες πιο ευάλωτες σε ισλαμοφοβικές εκδηλώσεις από ότι τους άντρες. Γι αυτόν τον λόγο, στην παρούσα εργασία διερευνάται το βίωμα έξι μουσουλμάνων γυναικών σε διάφορες εκφάνσεις της καθημερινότητάς τους στην Αθήνα. Μέσα από την ποιοτική έρευνα, διερευνώ πώς αυτές οι γυναίκες κατασκευάζουν και επαναδιαπραγματεύονται τις ταυτότητές τους εντός ενός διαφορετικού πολιτισμικού και θρησκευτικού περιβάλλοντος, δηλαδή αυτό της Ελλάδας. Πιο συγκεκριμένα, μ' ενδιαφέρει να κατανοήσω τις σημασίες που οι γυναίκες της έρευνας προσδίδουν στην πρακτική της μαντίλας και πώς αυτές διαφοροποιούνται ανάλογα με το εθνικό, θρησκευτικό, κοινωνικό και εκπαιδευτικό τους υπόβαθρο.

Λέξεις-Κλειδιά: Φύλο, Ισλάμ, Ισλαμοφοβία, ταυτότητες, μαντίλα

Abstract

In an increasing Islamophobic and xenophobic environment, various negative and hostile perceptions are growing against Muslim population in Greece and elsewhere. Islamophobia can be defined as anti-Muslim racism that may include any types of hatred, discrimination, fear, bias, negative comments or stereotypes against Muslims. Over the years, the veil has been the center of public attention as it incorporates negative perception about Islam. Therefore, it can be argued that the practice of wearing the veil in public spaces has made Muslim women more vulnerable than men. For that reason, this study aims at exploring the gendered experiences of six Muslim women that

live in Athens and make use of the public space. Employing a qualitative research approach, I investigate how these women actively construct and negotiate their identities in the Greek context. More precisely, I am interested in understanding the meanings these women attach in the practice of wearing the veil and how these are differentiated according their ethnic, religious, social and educational background.

Keywords: Gender, Islam, Islamophobia, identities, veil

1. Εισαγωγή

Οι μεταναστευτικές και προσφυγικές ροές των τελευταίων ετών έχουν ως αποτέλεσμα την εγκατάσταση στον ευρωπαϊκό χώρο και στην Ελλάδα ποικίλων πληθυσμών που προέρχονται από χώρες με διαφορετικό πολιτισμό και θρησκεία. Τα υποκείμενα αυτά της μετανάστευσης μεταφέρουν μαζί τους ιδέες, αξίες, κουλτούρα και γούστο τα οποία δεν είναι πάντοτε ευπρόσδεκτα από τα ευρωπαϊκά κράτη. Ένα από τα αξιοσημείωτα πληθυσμιακά κομμάτια που διαβιούν σήμερα στην Ελλάδα και κυρίως στην Αθήνα αναφέρεται στον μουσουλμανικό πληθυσμό ο οποίος και παρουσιάζει το μεγαλύτερο ενδιαφέρον λόγω της πολυδιάστατης σχέσης της Ελλάδα με το Ισλάμ, αλλά και της φερόμενης ασυμβατότητάς του με τις αξίες του δυτικού πολιτισμού. Η παρουσία του μουσουλμανικού στοιχείου στην Ελλάδα ανάγεται στο ιστορικό παρελθόν, στο λεγόμενο «Παλαιό Ισλάμ» και δεν είναι αποτέλεσμα μόνο των μεταναστευτικών και προσφυγικών ροών των τελευταίων χρόνων.

Οι διαδικασίες συγκρότησης του ελληνικού κράτους και της ελληνικής εθνικής ταυτότητας όπου η θρησκεία λειτουργεί ως στοιχείο ετεροπροσδιορισμού έναντι της οθωμανικής κυριαρχίας, οι προβληματικές διμερείς σχέσεις με την Τουρκία και οι συγκρούσεις μεταξύ των δύο κρατών έχουν επηρεάσει αρνητικά τη στάση της ελληνικής κοινωνίας απέναντι στο Ισλάμ. Στη συλλογική μνήμη οι μουσουλμάνοι και οι μουσουλμάνες ταυτίστηκαν με τους Τούρκους. Ωστόσο μια σειρά διεθνών εξελίξεων, κυρίως το τρομοκρατικό χτύπημα της 11^{ης} Σεπτεμβρίου, μετασχηματίζει αυτόν τον τύπο της «Τουρκοφοβίας» σε έναν δυτικό τύπο ισλαμοφοβίας κατά τον οποίο το Ισλάμ ταυτίστηκε με την τρομοκρατία. Παράλληλα, η κρίση των διεθνικών

μετακινήσεων της διαιτίας 2015-2016 δημιούργησε ένα κλίμα έντονης ανασφάλειας εντός ενός περιβάλλοντος αυξημένης ξеноφοβίας και ισλαμοφοβίας. Εντός αυτού του πλαισίου οι μουσουλμάνοι προσλαμβάνονται ως φορείς ακραίων αντιλήψεων, μη συμβατών με τις δυτικές αξίες των κοσμικών δυτικών κρατών και η θρησκεία τους ως ακραία κι επικίνδυνη.

Η ισλαμοφοβία αναφέρεται στον αντιμουσουλμανικό ρατσισμό και εκδηλώνεται τόσο σε θεσμικό όσο και σε ατομικό επίπεδο. Κύριοι δράστες της στην ελληνική κοινωνία είναι κυρίως ο πολιτικός και ιδεολογικός χώρος της ακροδεξιάς, τα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας και κάποιοι εκκλησιαστικοί κύκλοι. Ωστόσο δεν εκλείπουν και ισλαμοφοβικά περιστατικά από μεμονωμένα άτομα ή πολίτες.

Η μαντίλα που φέρουν πολλές γυναίκες μουσουλμανικού θρησκευόμετος καθίσταται σε σύμβολο του Ισλάμ κι ενσαρκώνει όλες τις αρνητικές στάσεις κι αντιλήψεις γύρω από αυτό. Η ορατότητά της στον δημόσιο χώρο καθιστά τις γυναίκες μουσουλμάνες πιο ευάλωτες σε ποικίλες μορφές βίας κυρίως λεκτικές που αφορούν υποτιμητικά σχόλια, εξυβρίσεις και απειλές και φέρουν βαρύτερες συνέπειες στην ταυτότητα των υποκειμένων και στην καθημερινή τους εμπειρία. Σε καμία περίπτωση οι μουσουλμάνες γυναίκες δεν αφορούν μια αδιαφοροποίητη και ομοιογενή ομάδα, αλλά η καθημερινή τους εμπειρία διαπερνάται από τους παράγοντες της φυλής, του φύλου, της κοινωνικής τάξης και της θρησκείας.

Η πρακτική της μαντίλας αποτέλεσε πεδίο έντονης διαμάχης στα ευρωπαϊκά κράτη, για παράδειγμα στη Γαλλία με το λεγόμενο «νόμο περί μαντίλας» και ταυτίστηκε με την ανισότητα των φύλων. Ωστόσο πρόκειται και για ένα σύμβολο πολλαπλών ερμηνειών που νοηματοδοτείται διαφορετικά εντός του εκάστοτε κοινωνικοπολιτισμικού και πολιτικού πλαισίου και οι ίδιες οι γυναίκες μουσουλμάνες προσδίδουν σε αυτό διαφορετικές σημασίες.

Στην παρούσα εργασία μελετάται η καθημερινή εμπειρία έξι μουσουλμάνων γυναικών που ζουν στην Αθήνα. Πώς επαναδιαπραγματεύονται και κατασκευάζουν τις ταυτότητές τους εντός ενός διαφορετικού πολιτισμικού και θρησκευτικού περιβάλλοντος και πώς νοηματοδοτούν την πρακτική της μαντίλας; Επί προσθέτως διερευνάται η έμφυλη διάσταση της ισλαμοφοβίας στον δημόσιο χώρο της Αθήνας.

Το ενδιαφέρον μου για την παρούσα εργασία προέκυψε μέσα από το επαγγελματικό μου περιβάλλον όπου διδάσκω την ελληνική γλώσσα σε μετανάστες/μετανάστριες και πρόσφυγες. Ως εκ τούτου είχα την ευκαιρία να έρθω πιο κοντά και να συναναστραφώ αρκετές γυναίκες μουσουλμανικού θρησκευόμετος. Τα λόγια μίας εκ των μαθητριών

μου «Δεν αισθάνομαι καλά. Με δείχνουν και με κοροϊδεύουν», αναφερόμενη στη μαντίλα με ώθησε στην εκπόνηση αυτής της εργασίας.

2. Θεωρητικό πλαίσιο

2.1. Η παρουσία του μουσουλμανικού πληθυσμού στην Ελλάδα και στην Ευρώπη

2.1.1. Η παρουσία του μουσουλμανικού στοιχείου στα ευρωπαϊκά κράτη

Οι μεταναστευτικές ροές από μουσουλμανικές χώρες προς τα ευρωπαϊκά κράτη και η εγκατάσταση μουσουλμανικού πληθυσμού σε αυτά ξεκίνησε κατά τις δεκαετίες του 1950 και 1960 λόγω της οικονομικής άνθησης που γνώρισε η Ευρώπη τις δεκαετίες εκείνες (Δημητρακοπούλου, 2013). Η ανάγκη για φθηνά εργατικά χέρια προσέελκυσε έναν μεγάλο αριθμό μουσουλμάνων μεταναστών μέσω της σύναψης διακρατικών συμφωνιών, που θα κάλυπταν τις παραγωγικές ανάγκες. Σύμφωνα με πρόσφατες δημογραφικές μελέτες του Pew Research Center ο μουσουλμανικός πληθυσμός που ζει στις 28 χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης, μαζί με τη Νορβηγία και τη Σουηδία, υπολογίζεται στα μέσα του 2016 ότι είναι 25,8 εκατομμύρια, δηλαδή το 4,9% του συνολικού πληθυσμού («Europe's Growing Muslim Population», 2017). Ωστόσο η κατανομή του μουσουλμανικού πληθυσμού στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης -όπως υπολογίζεται κατά το έτος 2016, σύμφωνα με την ίδια δημογραφική μελέτη- είναι ανισομερής, με τη Γαλλία και τη Γερμανία να παρουσιάζουν ένα από τα μεγαλύτερα ποσοστά, 8,8% στη Γαλλία και 6,1% στη Γερμανία. Τη διετία 2015-2016 υπήρξε έξαρση των προσφυγικών και μεταναστευτικών ροών προς τις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης, με τις τρεις βασικότερες χώρες προορισμού για τους αιτούντες άσυλο να είναι η Γερμανία, η Αυστρία και η Γαλλία (Κασιμάτη & Παναγιωτοπούλου, 2018). Η επιλογή της χώρας εγκατάστασης προσδιορίζεται από διάφορους παράγοντες όπως είναι η γεωγραφική εγγύτητα της ευρωπαϊκής χώρας και οι ιστορικοί δεσμοί, για παράδειγμα η ύπαρξη αποικιών στο παρελθόν (Δημητρακοπούλου, 2013).

Σε κάθε περίπτωση, πρέπει να ληφθεί υπόψη ότι οι μουσουλμάνοι και οι μουσουλμάνες που διαβιούν στα ευρωπαϊκά κράτη δεν αποτελούν μια αδιαφοροποίητη ομάδα με κοινά χαρακτηριστικά-αν και συχνά αντιμετωπίζεται ως τέτοια- αλλά στο εσωτερικό της υπάρχει έντονη ποικιλομορφία όσον αφορά τη χώρα καταγωγής, τη γλώσσα, το δόγμα του Ισλάμ, τις πολιτισμικές πρακτικές, το νομικό καθεστώς τους και τη διάρκεια παραμονής τους στα ευρωπαϊκά κράτη. Το ίδιο ισχύει και για το ελληνικό κράτος, όπως θα παρουσιάσω στην αμέσως επόμενη ενότητα.

2.1.2. Η παρουσία του μουσουλμανικού στοιχείου στην Ελλάδα

Οι μεταναστευτικές ροές των τελευταίων ετών προς την Ελλάδα αναμφίβολα εμπλουτίζουν την πολιτισμική και θρησκευτική της ποικιλότητα, αποσυνθέτοντας την μέχρι πρότινος υποτιθέμενη εικόνα ενός θρησκευτικά ομοιογενούς κράτους. Όπως και στα άλλα ευρωπαϊκά κράτη, ο μουσουλμανικός πληθυσμός που διαβιεί στην Ελλάδα δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως μια ομοιογενής ομάδα. Πρόκειται για μια ετερογενή ομάδα που φέρει ποικίλα εθνοπολιτισμικά χαρακτηριστικά και δογματική ανομοιογένεια όσον αφορά τη θρησκεία του Ισλάμ (σουνίτες, σίιτες, αλεβήδες κ.α.).

Αν και σύμφωνα με την απογραφή του 2001¹, ο χριστιανικός πληθυσμός, ποικίλων δογμάτων, φέρεται να είναι ο πολυπληθέστερος, μεγάλος μέρος του μεταναστευτικού πληθυσμού ανήκει στη μουσουλμανική θρησκεία και διαμένει κυρίως στην Αθήνα και στην ευρύτερη περιοχή της Αττικής (Παπαγεωργίου, 2011). Επιχειρώντας μια χαρτογράφηση του «Νέου Ισλάμ», από τα μέσα του 1970 περίπου 10.000 μετανάστες από την Αίγυπτο, το Μαρόκο και το Πακιστάν εγκαθίστανται στην Ελλάδα, ως εργάτες σε τομείς της βιομηχανικής παραγωγής, ενώ σταδιακά τα επόμενα χρόνια εγκαταστάθηκαν και μετανάστες από τη Συρία, τον Λίβανο και την Παλαιστίνη (Salvanou, 2014 & Τσιτσελίκης, 2004). Μετά το 1990 ένας σημαντικός αριθμός μεταναστών μουσουλμανικού θρησκευόμενου εισέρχεται στην Ελλάδα από χώρες της Ευρώπης, της Ασίας και της Αφρικής. Το 2009 υπολογίζεται ότι ανάμεσα στους πάνω από 850.000 μόνιμους ή ημι-μόνιμους μετανάστες και μετανάστριες που ζουν στην Ελλάδα, οι 200.000 περίπου είναι μουσουλμάνοι, προερχόμενοι από την Αίγυπτο, την

¹ Έκτοτε τα δεδομένα της απογραφής του 2010 δεν περιλαμβάνουν καταγραφή θρησκευτικής ταυτότητας

Αλγερία, το Αφγανιστάν, το Σουδάν, την Τουρκία, την Παλαιστίνη, το Ιράν, το Ιράκ, το Μπαγκλαντές, το Πακιστάν, το Μαρόκο, τον Λίβανο, τη Λιβύη, την Ιορδανία, την Γκάνα, τη Νιγηρία, τη Σιέρα Λεόνε και την Ουγκάντα. Οι πολυπληθέστερες κοινότητες ανάμεσα στον μουσουλμανικό πληθυσμό είναι οι Πακιστανοί και οι Αιγύπτιοι και ακολουθούν οι Μπαγκλαντεσιανοί, οι Νιγηριανοί, οι Αλγερινοί και οι Αφγανοί, το μεγαλύτερο μέρος των οποίων διαμένει στην Αθήνα. Αξίζει να προστεθεί ότι ανάμεσα στην πολυπληθέστερη μεταναστευτική ομάδα των Αλβανών που ζουν στην Ελλάδα, οι περισσότεροι είναι μουσουλμανικού θρησκευάτος. Ωστόσο ο βαθμός θρησκευτικότητάς τους είναι πολύ χαμηλός έως ανύπαρκτος.

Εν συνεχεία, μαζική μετακίνηση παρατηρείται προς την Ελλάδα αλλά και προς την Ευρώπη από τα τέλη του 2014 αιτούντων διεθνούς προστασίας από χώρες κυρίως μουσουλμανικού θρησκευάτος, όπως από τη Συρία, το Αφγανιστάν και το Ιράκ που διαφεύγουν πολέμου ή εμφυλίων συρράξεων στη χώρα τους (Εθνική Στρατηγική Ένταξης, 2018). Επιπλέον, η διετία 2015-16 σηματοδοτεί μια αλλαγή του μεταναστευτικού φαινομένου με τη μαζική ροή μικτών μεταναστευτικών ρευμάτων στα ελληνικά νησιά, κυρίως αιτούντων διεθνούς προστασίας, από τη Μέση Ανατολή, τις εμπόλεμες περιοχές της Ασίας και της Αφρικής και της Βόρειας Αφρικής. Σύμφωνα με στοιχεία της Υπηρεσίας Ασύλου, το 56% των προσφύγων-μεταναστών που εισήλθαν στην Ελλάδα το 2015, ήταν Σύριοι, το 25% Αφγανοί, το 10% Ιρακινοί και το 9% άλλες εθνικότητες, ενώ από αυτούς που αιτήθηκαν άσυλο το 38% ήταν Σύριοι, το 12% Αφγανοί, το 11% Πακιστανοί, το 8% Ιρακινοί και το 4% Αλβανοί. Ως προς το φύλο έχουμε 49% άντρες, 20% γυναίκες και το υπόλοιπο 31% παιδιά (Κασιμάτη & Παναγιωτοπούλου, 2018). Σύμφωνα με τη δημογραφική μελέτη του Pew Research Center, κατά το έτος 2016 εκτιμάται ότι ο μουσουλμανικός πληθυσμός που διαμένει στην Ελλάδα ανέρχεται στο 5,6 %. Στο σημείο αυτό αξίζει να διευκρινιστεί η εννοιολογική διαφορά ανάμεσα στον πρόσφυγα και στον μετανάστη.

Η «Σύμβαση για το καθεστώς των προσφύγων» των Ηνωμένων Εθνών ορίζει τον πρόσφυγα ως εξής: «Ένα άτομο που λόγω βάσιμου φόβου δίωξης για λόγους φυλής, θρησκείας, εθνικότητας, συμμετοχής σε ιδιαίτερη κοινωνική ομάδα ή πολιτικών πεποιθήσεων ευρίσκεται εκτός της χώρας της ιθαγένειάς του και δεν είναι σε θέση ή, λόγω του φόβου, δεν επιθυμεί να θέσει εαυτόν υπό την προστασία της εν λόγω χώρας, ή που δεν έχει υπηκοότητα και είναι εκτός της χώρας της προηγούμενης συνήθους διαμονής του, ως αποτέλεσμα των γεγονότων αυτών, δεν είναι σε θέση ή, λόγω του φόβου αυτού, δεν επιθυμεί να επιστρέψει σε αυτήν» (Ξυπολυτάς, 2018:406)· η ιδιότητα

του μετανάστη με βάση τον ορισμό του Διεθνούς Οργανισμού Μετανάστευσης, ορίζεται ως εξής: «η διαδικασία της μετακίνησης είτε διαμέσου των διεθνών συνόρων, είτε εντός ενός κράτους. Πρόκειται για τη μετακίνηση πληθυσμού περικλείοντας κάθε είδος μετακίνησης ανθρώπων. Αφορά στη μετανάστευση προσφύγων, εκτοπισμένων προσώπων και οικονομικών μεταναστών» (Ξυπολυτάς, 2018:406-407). Σύμφωνα με την παραπάνω εννοιολόγηση η προσφυγική μετακίνηση εμπεριέχεται μέσα στον όρο μετανάστευση, ωστόσο ο όρος μετανάστης σε θεσμικό επίπεδο θεωρείται αυτός που μετακινείται με τη θέλησή του χωρίς τη μεσολάβηση εξωγενών παραγόντων.

Τέλος, η επαφή του ελληνικού πληθυσμού με μουσουλμανικούς πληθυσμούς, δεν αποτελεί ένα πρόσφατο φαινόμενο των μεταναστευτικών και προσφυγικών ροών προς την Ελλάδα. Η παρουσία μουσουλμάνων στον ελληνικό χώρο ανάγεται στο ιστορικό παρελθόν. Πρόκειται για το «Παλαιό Ισλάμ», όπως θα παρουσιάσω αμέσως παρακάτω.

2.1.3. Η ιστορική παρουσία του Ισλάμ στην Ελλάδα: Το Παλαιό Ισλάμ

Η περίπτωση των μουσουλμάνων που ζουν στην Ελλάδα, το μεγαλύτερο μέρος των οποίων διαβιεί στην Αθήνα, αδιαμφισβήτητα παρουσιάζει και το μεγαλύτερο ενδιαφέρον σε σχέση με τις άλλες θρησκευτικές ομάδες, λόγω της γεωγραφικής, ιστορικής, ιδεολογικής και πολιτικής σχέσης της Ελλάδας με το Ισλάμ (Τσιτσελίκης, 2004).

Η παρουσία του Ισλάμ στην Ελλάδα αλλά και στα Βαλκάνια χρονολογείται από τον 14ο αιώνα με την επέκταση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας στην περιοχή, όπου Μουσουλμάνοι, Χριστιανοί και Εβραίοι συνυπήρχαν ως διακριτές θρησκευτικές κοινότητες σύμφωνα με τον θεσμό των οθωμανικών μιλέτ (Salvanou, 2014; Ασκούνη, 2006). Κατά τη συγκρότηση του ελληνικού κράτους, όμως, όπου η θρησκεία αποτέλεσε το βασικό στοιχείο ετεροπροσδιορισμού έναντι της οθωμανικής κυριαρχίας, σημειώνεται ευρεία θρησκευτική ομογενοποίηση, με αποτέλεσμα ολιγάριθμες ομάδες διαφορετικού θρησκέυματος να παραμείνουν στο ελληνικό έδαφος (Χριστόπουλος, 2012; Τσιτσελίκης, 2004)

Το «παλαιό» ή «ελληνικό» Ισλάμ, δηλαδή οι πρώτες μουσουλμανικές ομάδες που αποκτούν ελληνική ιθαγένεια, συνίστανται αρχικά στους 400.000 μουσουλμάνους της Θεσσαλίας, με την προσάρτηση της τελευταίας στο ελληνικό κράτος το 1881 και στους

500.000 μουσουλμάνους των Νέων Χωρών - μεταξύ των οποίων και η Κρήτη όπου διαβιούσε μια μουσουλμανική πληθυσμιακή ομάδα από την εποχή της κατάκτησης του νησιού από την Οθωμανική αυτοκρατορία το 1669 - με τη λήξη των Βαλκανικών πολέμων το 1913 (Τσιτσελίκης, 2004). Ωστόσο, με την υποχρεωτική ανταλλαγή των πληθυσμών μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας, όπως ορίζεται από τη Συνθήκη της Λωζάνης που υπογράφηκε το 1923, οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί της Ελλάδας αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν το ελληνικό έδαφος. Οι μόνοι μουσουλμάνοι το θρήσκευμα Έλληνες πολίτες που εξαιρέθηκαν από την υποχρεωτική ανταλλαγή αφορούν στους μουσουλμάνους της Δυτικής Θράκης που τους δόθηκε το δικαίωμα να παραμείνουν ως μειονότητα κάτω από ένα ειδικό καθεστώς προστασίας. Ως εκ τούτου κατέστη μια εδαφικά συμπαγής ομάδα που αριθμούσε 100.000-120.000 μουσουλμάνους Έλληνες πολίτες. Σήμερα, αποτελεί τη μόνη αναγνωρισμένη μειονότητα της Ελλάδας. Εν συνεχεία, με την προσάρτηση των Δωδεκανήσων το 1947 προστίθενται στους Έλληνες μειονοτικούς 7.000 περίπου μουσουλμάνοι της Ρόδου και της Κω. Ωστόσο, μεγάλο μέρος της μουσουλμανικής μειονότητας της Θράκης μετανάστευσε στο εξωτερικό, κυρίως στη Γερμανία και την Τουρκία, ενώ ένα μεγάλο μέρος μετακινήθηκε στην Αθήνα, στη Θεσσαλονίκη και στη Βοιωτία, ως αποτέλεσμα πολιτικών διάκρισης που υφίστατο και της εργαλειοποίησής της στο πεδίο των αντιμαχόμενων πολιτικών μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας, ωθώντας την στην απομόνωση. Κυρίως κατά τη δεκαετία του 1970 και του 1980, πολλοί μουσουλμάνοι της Θράκης εγκαταστάθηκαν σε Λαύριο, Μαρκόπουλο, Ασπρόπυργο και Ελευσίνα, ως βιομηχανικοί εργάτες (Salvanou, 2014).

Επομένως, πέρα από τις μεταναστευτικές ροές των τελευταίων χρόνων, η θρησκευτική και πολιτισμική παρουσία του Ισλάμ στην Ελλάδα, που φέρεται να αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι του ιστορικού παρελθόντος, αλλά και η οθωμανική εμπειρία, οι συγκρούσεις και οι τεταμένες σχέσεις μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας δημιουργούν μια πολυδιάστατη σχέση ανάμεσα στην Ελλάδα και στο Ισλάμ που θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε εις βάθος και τις παρούσες πρακτικές, στάσεις και αντιλήψεις απέναντι στον μεταναστευτικό/προσφυγικό μουσουλμανικό πληθυσμό. Αυτός ο τελευταίος θα με απασχολήσει στον αστικό χώρο της Αθήνας, γι αυτό στην αμέσως επόμενη υποενότητα θα παρουσιάσω κάποια χαρακτηριστικά του ως προς τη θέση του στον χώρο της μητροπολιτικής πρωτεύουσας.

2.1.4. Μουσουλμανικοί πληθυσμοί στον χώρο της Αθήνας

Οι περισσότεροι μουσουλμανικοί μεταναστευτικοί πληθυσμοί, που είναι εγκατεστημένοι πρωτίστως στον χώρο της Αθήνας, είναι «ανδροκρατούμενοι», κυρίως από το Μπαγκλαντές και το Πακιστάν (Μαλούτας, 2018). Σύμφωνα με την απογραφή του 2001, πάνω από το 90% των Μπαγκλαντεσιανών και των Ιρακινών, σχεδόν το 68% των Πακιστανών και περισσότερο από το 1/3 των Αιγυπτίων και των Σύρων διαβιούν στην αθηναϊκή πρωτεύουσα (Chatziprokorou & Evergeti, 2014). Επιπλέον, σύμφωνα με την απογραφή του 2011, σημειώνεται μεγαλύτερη αύξηση μεταναστών από χώρες εκτός της Ευρώπης, κυρίως από το Αφγανιστάν, αλλά και από το Πακιστάν, το Μπαγκλαντές, την Αίγυπτο και τη Συρία, ενώ αξιοσημείωτος αριθμός προσφύγων και μεταναστών ακολούθησε μετά την απογραφή του 2011 (Μαλούτας, 2018).

Στην Αθήνα παρατηρείται χαμηλό επίπεδο κοινωνικού και εθνοφυλετικού διαχωρισμού, σε σύγκριση με άλλες αμερικανικές μητροπόλεις που είναι «υπερδιαχωρισμένες», γι' αυτόν τον λόγο δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για γκετοποίηση (Μαλούτας, 2018; Chatziprokorou & Evergeti, 2014; Αράπογλου, Καβουλάκος, Κανδύλης & Μαλούτας, 2009).

Ωστόσο η ανισομερής κατανομή στον χώρο της Αθήνας δε σημαίνει και καλύτερες συνθήκες διαβίωσης. Αντιθέτως, οι μεταναστευτικές ομάδες, συμπεριλαμβανομένων και των μουσουλμανικών, χωροθετούνται κυρίως στο κέντρο μαζί με τα χαμηλά-μεσαία στρώματα - παρά με τα εργατικά στην περιφέρεια που ιδιοκατοικούν και η προσφορά ενοικιαζόμενων είναι πολύ μικρή- σε περιοχές που έχουν υποβαθμιστεί είτε έχουν εγκαταλειφθεί από τους γηγενείς πληθυσμούς, κυρίως σε ισόγεια, ημι-υπόγεια ή υπόγεια ή και σε ενδιάμεσους ορόφους, με μικρή επιφάνεια κατά κεφαλή και σε καθεστώς ενοικίασης. Από την άλλη, παρά τη χωρική διάχυση, διακριτές ομάδες ή κοινότητες παρατηρούνται στον χώρο της πόλης, όχι απαραίτητα στη βάση ενός ταξικού και κοινωνικού διαχωρισμού, αλλά ως αποτέλεσμα δικτύων αλληλοβοήθειας ή συγγένειας ή κοινού τόπου καταγωγής, ώστε τα μέλη τους να βρίσκονται σε μικρή απόσταση μεταξύ τους. Σύμφωνα με την απογραφή του 2011 υψηλή χωρική συγκέντρωση παρατηρείται κυρίως σε εθνοτικές ομάδες από την Αίγυπτο, την Ινδία, τη Συρία, το Μπαγκλαντές, το Πακιστάν, το Αφγανιστάν και το Ιράκ (Μαλούτας, 2018). Οι νεοεισερχόμενοι κυρίως μετανάστες εγκαθίστανται στο κέντρο της Αθήνας, κυρίως γύρω από την περιοχή της Ομόνοιας, όπου και παρατηρούνται πολλές μικρές

επιχειρήσεις μουσουλμάνων μεταναστών, γραφεία οργανώσεων μεταναστευτικών κοινοτήτων και πολυάριθμοι χώροι προσευχής (Chatziprokorou & Evergeti, 2014). Επιπλέον, οι συνθήκες διαβίωσης συναρτώνται και με το είδος απασχόλησης των μεταναστευτικών ομάδων. Όσες προέρχονται από αναπτυσσόμενες χώρες, πολλές εκ των οποίων είναι και μουσουλμανικές, παρουσιάζουν τα υψηλότερα ποσοστά ανεργίας, απασχολούνται κυρίως στον πρωτογενή και δευτερογενή τομέα, σε χαμηλές επαγγελματικές κατηγορίες και με μικρή συμμετοχή στις ανεξάρτητες θέσεις εργασίας (Μαλούτας, 2018).

2.2. Ισλαμοφοβία στην Ευρώπη και στην Ελλάδα

2.2.1. Εννοιολογικό πλαίσιο του φαινομένου στον ευρωπαϊκό χώρο

Η έννοια της Ισλαμοφοβίας αναφέρεται σε κάθε είδος μίσους, διάκρισης, μη ανοχής, φόβου ή προκατάληψης απέναντι στους Μουσουλμάνους (Hüseynoğlu, 2016). Συγκριτικά με άλλες εκδοχές θρησκευτικής προκατάληψης, πρόκειται για μια νέα κατηγορία που χρησιμοποιείται σε διάφορους κλάδους των κοινωνικών επιστημών και εισήχθη στον ακαδημαϊκό κι επιστημονικό λόγο του αγγλοσαξονικού κόσμου με το τέλος του Ψυχρού πολέμου. Ο Etienne Dinet, Γάλλος ακαδημαϊκός, χρησιμοποίησε τον όρο πρώτη φορά το 1922. Έπειτα, επαναχρησιμοποιήθηκε ο όρος το 1991 στο αμερικανικό περιοδικό Insight και από τον T. Mahmood στην εφημερίδα The Independent, χωρίς όμως κάποιες επεξηγήσεις για τον όρο Ισλαμοφοβία, ενώ έγινε ευρέως γνωστός στην Ευρώπη με την ομώνυμη έκθεση της Επιτροπής για τους Βρετανούς Μουσουλμάνους, τη Runnymede Trust το 1993. Σύμφωνα με την Επιτροπή Runnymede Trust, η ισλαμοφοβία είναι ο αντιμουσουλμανικός ρατσισμός («Islamophobia: Still a challenge for us all», 2017). Εκτενέστερα, «αναφέρεται σε κάθε μορφή διάκρισης, αποκλεισμού ή περιορισμού, ή προκατάληψης κατά των Μουσουλμάνων (και όσων εκλαμβάνονται ως Μουσουλμάνοι) που έχει ως σκοπό ή επιδρά αρνητικά στην αναγνώριση ή απόλαυση ή άσκηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των θεμελιωδών ελευθεριών στον πολιτικό, κοινωνικό, οικονομικό πολιτισμικό ή οποιοδήποτε άλλο τομέα της δημόσιας ζωής».

Ωστόσο, αντί του όρου «Ισλαμοφοβία», χρησιμοποιούνται εναλλακτικά οι όροι «μισαλλοδοξία και διακρίσεις εναντίον των Μουσουλμάνων» για την περιγραφή και σημασιοδότηση του ίδιου ζητήματος, κυρίως από διεθνείς θεσμούς όπως ο ΟΑΣΕ, η UNESCO και το Συμβούλιο της Ευρώπης («Νέα έκδοση: Οδηγίες προς εκπαιδευτικούς για την καταπολέμηση της μισαλλοδοξίας και των διακρίσεων εναντίον των Μουσουλμάνων: Η αντιμετώπιση της ισλαμοφοβίας μέσα από την εκπαίδευση», 2015). Οι όροι αυτοί εκφράζουν αρνητικές στάσεις και συμπεριφορές, είτε ατομικές είτε συστημικές, απέναντι σε άτομα και ομάδες ή την ιδιοκτησία τους, που είναι Μουσουλμάνοι ή συνδέονται με το Ισλάμ. Αναφέρονται σε υποτιμητικά σχόλια και μίσος στον δημόσιο λόγο, άμεσες ή έμμεσες διακρίσεις και εχθρικές συμπεριφορές όπως η άσκηση σωματικής ή λεκτικής βίας. Επιπλέον, θα πρέπει να λαμβάνεται υπόψη κάθε φορά το κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου εκφράζεται η «ισλαμοφοβία» ή «η μισαλλοδοξία και οι διακρίσεις εναντίον των μουσουλμάνων», αλλά και το γεγονός ότι η τελευταία διαπλέκεται με τα αρνητικά συναισθήματα εναντίον των μεταναστών, τη ξενοφοβία και τις διακρίσεις φύλου, με αποτέλεσμα πολλά άτομα να καθίστανται φορείς πολλαπλών διακρίσεων.

2.2.2. Η πρόσληψη του Ισλάμ στον ευρωπαϊκό χώρο

Τα αρνητικά και εχθρικά συναισθήματα εναντίον των μουσουλμάνων στον ευρωπαϊκό χώρο άρχισαν κυρίως να αναπτύσσονται μέσα από μια σειρά διεθνών γεγονότων που έλαβαν χώρα από τα μέσα της δεκαετίας του 1970, αν και η εγκατάσταση μουσουλμανικού πληθυσμού στα ευρωπαϊκά κράτη ξεκίνησε νωρίτερα κατά τις δεκαετίες 1950-1960 (Δημητρακοπούλου, 2013). Κομβικής σημασίας γεγονότα αποτέλεσαν αρχικά η πετρελαϊκή κρίση του 1973 και η ιρανική επανάσταση και ομηρία του προσωπικού της πρεσβείας των ΗΠΑ από Ιρανούς φοιτητές το 1979, αλλά και έπειτα η υπόθεση του συγγραφέα Salman Rushdie στα τέλη της δεκαετίας του 1980. Αναμφίβολα, το τρομοκρατικό χτύπημα της 11ης Σεπτεμβρίου του 2001, της Μαδρίτης το 2004 και του Λονδίνου το 2005, ταύτισαν στην ευρωπαϊκή συνείδηση το Ισλάμ με την τρομοκρατία, τη βία και την παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Στα γεγονότα αυτά προστίθενται και η δολοφονία του σκηνοθέτη Theo Van Gogh στην Ολλανδία το 2004 και η υπόθεση των σκίτσων του Μωάμεθ στη Δανία το 2005, χωρίς

το θέμα να χάνει την επικαιρότητά του, συμπεριλαμβανομένων και πιο πρόσφατων τρομοκρατικών χτυπημάτων όπως στο θέατρο Μπατακλάν τον Νοέμβριο του 2015 στη Γαλλία και στη συναυλία της Αριάντα Γκράντε στο Μάντσεστερ τον Μάιο του 2017. Ως εκ τούτων, συντίθεται ένας δυτικός τύπος ισλαμοφοβίας που στιγματίζει και προσλαμβάνει τους μουσουλμάνους και τις μουσουλμάνες αδιακρίτως ως φορείς ακραίων αντιλήψεων, μη συμβατών με τις δυτικές αξίες, ως απειλή για την εθνική ασφάλεια και τη θρησκεία τους, το Ισλάμ, ως ακραία κι επικίνδυνη. Επιπλέον αξίζει να σημειωθεί ότι από το 1990 και εξής με την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού και την αποδυνάμωση του δίπολου Κομμουνισμός- Φιλελευθερισμός, ο κοινός «εχθρός», δηλαδή ο σοβιετικός κίνδυνος γύρω από τον οποίο συσπειρώνονταν τα ευρωπαϊκά κράτη, αντικαθίσταται από έναν άλλον «εχθρό», το Ισλάμ. Το Ισλάμ σε αυτή την νέα τάξη πραγμάτων αποτελεί τη νέα απειλή και ενοποιητικό στοιχείο για τα ευρωπαϊκά κράτη, λόγω της φερόμενης ασυμβατότητάς του με τις αρχές των κοσμικών δυτικών κρατών.

Αναμφίβολα, η διεθνής πραγματικότητα, όπως περιγράφηκε παραπάνω, ενισχύει τις προϋπάρχουσες οριενταλιστικές αναπαραστάσεις του μουσουλμανικού πληθυσμού, που τον προσλαμβάνουν ως βάρβαρο, οπισθοδρομικό, απολίτιστο, αναλφάβητο και τα μέλη του ως τρομοκράτες και φονταμενταλιστές, ασυμβίβαστο με τη φιλελεύθερη και δημοκρατική λειτουργία των δυτικών κοινωνιών (Salvanou, 2014; Ghumman & Ryan, 2013). Υπό το πρίσμα των οριενταλιστικών στερεοτύπων, ο κόσμος κατασκευάζεται διχοτομικά, ανάμεσα σε δύο αντιτιθέμενες οντολογικές πραγματικότητες, αυτές της Ανατολής και της Δύσης, ενισχύοντας τη μεταξύ τους διάκριση και εχθρότητα η «ισχυρή» Ευρώπη και η «αδύναμη» Ανατολή σε θρησκευτικό, πολιτισμικό και πολιτικό επίπεδο, «οικεία» και «ξένη», «ανεπτυγμένη» και «αναπτυσσόμενη» ή/και «υπανάπτυκτη», «ανώτερη» και «κατώτερη», «άρχουσα» και «αρχόμενη» συνιστούν αντιθετικά ζεύγη που προσλαμβάνουν δυαδικά τον κόσμο (Said, 1996).

Στην καλλιέργεια του αισθήματος της ισλαμοφοβίας, συνέβαλαν και οι μεταναστευτικές ροές των τελευταίων χρόνων προς την Ευρώπη, συμπεριλαμβανομένης και της έξαρσης των διεθνικών μετακινήσεων της διετίας 2015-2016, που αύξησαν την παρουσία του μουσουλμανικού στοιχείου στον ευρωπαϊκό χώρο, διαμορφώνοντας ένα περιβάλλον αυξημένης ξενοφοβίας και ισλαμοφοβίας (Καψάλης, 2018). Στο πλαίσιο της προσφυγικής κρίσης του 2015-2016, ένα ευρέως ξενοφοβικό αφήγημα προσλαμβάνει τους μουσουλμάνους ως «εισβολείς» που ήρθαν να αλλοιώσουν τις αξίες του ευρωπαϊκού πολιτισμού και ως «κίνδυνο για την ασφάλεια»,

υπό τον ισχυρισμό ότι πολλοί μουσουλμάνοι τρομοκράτες, εξτρεμιστές ή φιλικά διακείμενοι προς την τρομοκρατία «εισέβαλαν» στο ευρωπαϊκό έδαφος μαζί με τους προσφυγικούς πληθυσμούς (Kirtsoglou & Tsimouris, 2018).

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι η αρνητική πρόσληψη του Ισλάμ και του μουσουλμανικού πληθυσμού από τα ευρωπαϊκά κράτη καλλιεργήθηκε κι αναπτύχθηκε μέσα από μια σειρά διεθνών εξελίξεων και γεγονότων, όπως παρουσιάστηκαν παραπάνω, αλλά και από στερεοτυπικές οριενταλιστικές κατασκευές που αναπαριστούν τον μουσουλμανικό κόσμο ως κατώτερο σε θρησκευτικό, πολιτικό και πολιτισμικό επίπεδο, αντιπαραθέτοντας την ανωτερότητα των δυτικών κοινωνιών. Αδιαμφισβήτητα και η κρίση των διεθνικών μετακινήσεων της διετίας 2015-2016 που είχε ως αποτέλεσμα την αύξηση της παρουσίας μουσουλμανικού πληθυσμού στα ευρωπαϊκά κράτη ενίσχυσε το αφήγημα περί του απειλητικού Ισλάμ και της ασυμβατότητάς του με τον κοσμικό χαρακτήρα των ευρωπαϊκών κρατών. Ωστόσο, είναι σημαντικό να ληφθεί υπόψη το κοινωνικό περιβάλλον εντός του οποίου αναπτύσσεται η ισλαμοφοβία. Αμέσως παρακάτω θα προσπαθήσω να παρουσιάσω το ενδιαφέρον και την ιδιαιτερότητα της ελληνικής περίπτωσης πάνω στο ζήτημα της ισλαμοφοβίας.

2.2.3. Η ελληνική περίπτωση της πρόσληψης του Ισλάμ

Τα αρνητικά στερεότυπα και η αρνητική πρόσληψη του Ισλάμ και των μουσουλμάνων στον ελληνικό χώρο συνίστανται σε διάφορους παράγοντες όπως στην εμπειρία της οθωμανικής κυριαρχίας, αλλά και στις μετέπειτα συγκρούσεις μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας όπως: ο ελληνοτουρκικός πόλεμος του 1897, η Μικρασιατική καταστροφή το 1922, το οργανωμένο πογκρόμ εναντίον της ελληνικής κοινότητας της Κωνσταντινούπολης στις 6 και 7 Σεπτεμβρίου του 1955 μένοντας στην ιστορία με την ονομασία « Σεπτεμβριανά», οι διώξεις των Ελλήνων της Κωνσταντινούπολης το 1964-65, η τουρκική εισβολή στην Κύπρο το 1974, αλλά και πιο πρόσφατες κρίσεις μεταξύ των δύο χωρών κατά τη διάρκεια των δεκαετιών 1980 και 1990 μέχρι και σήμερα (Sakellariou, 2017). Επιπλέον, τα αρνητικά συναισθήματα εναντίον των μουσουλμάνων ενισχύονται από οριενταλιστικές κατασκευές, από την ταύτιση του Ισλάμ με την τρομοκρατία μετά το χτύπημα της 11ης Σεπτεμβρίου και από τις διεργασίες

συγκρότησης της εθνικής ταυτότητας με την ίδρυση του ελληνικού κράτους (Salvanou, 2014).

Μετά τη διάλυση της οθωμανικής αυτοκρατορίας, η συγκρότηση του ελληνικού κράτους θεμελιώνεται πάνω στην κατασκευή ενός συλλογικού «εμείς» όπου η θρησκεία λειτουργεί ως βασικό στοιχείο ετεροπροσδιορισμού έναντι της οθωμανικής κυριαρχίας (Χριστόπουλος, 2012). Αυτό το συλλογικό «εμείς», οι «Έλληνες» κατασκευάστηκε εν αντιθέσει με τον «Μουσουλμάνο», «Άλλο» που στην ελληνική συνείδηση συνδέθηκε με την Τουρκία (Sakellariou, 2017; Chatziprokorioyi & Evergeti, 2014). Η τελευταία προσλαμβάνεται από τη συλλογική μνήμη ως ο μόνιμος εχθρός ή αντίπαλος της Ελλάδας, λόγω των προβληματικών διμερών σχέσεων και των συγκρούσεων μεταξύ των δύο χωρών, όπως αναφέρθηκαν και παραπάνω, ενισχύοντας αυτές τις διχοτομικές κατηγορίες ανάμεσα στο «εμείς» και οι «άλλοι», αλλά και επηρεάζοντας αρνητικά τη στάση των Ελλήνων απέναντι στο Ισλάμ. Η θρησκεία ως βασικό στοιχείο της εθνικής ταυτότητας αποτυπώνεται και στα πρώτα Συντάγματα (1822,1823,1827) τα οποία ορίζουν ως Έλληνα πολίτη αυτόν που διαμένει σε ελληνικό έδαφος και πιστεύει στον Χριστό, διασφαλίζοντας ωστόσο την ανεξιθρησκεία.

Επιπλέον, η Ελλάδα διαφοροποιείται από άλλα ευρωπαϊκά κράτη ως προς την ερμηνεία της έννοιας της κοσμικότητας, δεδομένου ότι στην Ελλάδα δεν υπάρχει διαχωρισμός μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας και η θρησκεία εξακολουθεί να αποτελεί βασικό στοιχείο σε διάφορα κομμάτια της δημόσιας σφαίρας (Kirtsoglou & Tsimouris, 2018; Hüseyinoğlu, 2016). Η ορατότητά της και η δύναμή της αντανακλάται σε διάφορους χώρους της δημόσιας ζωής όπως στον χώρο του σχολείου (με τον αγιασμό κατά την έναρξη της σχολικής χρονιάς), στη Βουλή (με τους θρησκευτικούς όρκους) αλλά και από την ονομασία του Υπουργείου Παιδείας και Θρησκευμάτων. Επιπροσθέτως η πλειοψηφία των Ελλήνων πολιτών δηλώνουν Χριστιανοί Ορθόδοξοι και η πίστη τους κατοχυρώνεται στο Σύνταγμα (αρ. 3 παράγραφος 1) το οποίο αναφέρει ότι επικρατούσα θρησκεία είναι αυτή της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού, προσδίδοντας μια προνομιούχα θέση στην Εκκλησία της Ελλάδος που ελέγχει τις δραστηριότητες γνωστών θρησκειών και άλλων δογμάτων και επηρεάζει την κουλτούρα και τη νοοτροπία της κοινωνίας, αναπαράγοντας πολλές φορές το στερεότυπο της ταύτισης του Ισλάμ με την Τουρκία (Sakellariou, 2017; Chatziprokorioyi & Evergeti, 2014; Δημητρακοπούλου, 2013).

Οι μνήμες τους παρελθόντος διασταυρώνονται με την πρόσφατη μεταναστευτική εμπειρία με τις μαζικές μετακινήσεις ανθρώπων από μουσουλμανικές χώρες προς την

Ελλάδα, ενισχύοντας τον φόβο για τον «Μουσουλμάνο», «Άλλο» που θα φέρει ρωγμές στην υποτιθέμενη ομοιογένεια της εθνικής ελληνικής ταυτότητας (Sakellariou, 2017). Αναμφίβολα η αρνητική πρόσληψη των μουσουλμάνων μεταναστών θα πρέπει να κατανοηθεί όχι μόνο σε συνάρτηση με τη θρησκευτική τους ταυτότητα αλλά και με τα αρνητικά συναισθήματα εναντίον των μεταναστών. Το κυρίαρχο αφήγημα γύρω από τους μουσουλμάνους μετανάστες είναι ότι αποτελούν πολιτισμική και φυσική απειλή τόσο για τις τοπικές κοινότητες αλλά και για το έθνος, είναι επικίνδυνοι, επιρρεπείς στην εγκληματικότητα, κίνδυνος για τη δημόσια υγεία, θρησκευτικά και πολιτισμικά μη συμβατοί και ότι δεν μπορούν να «αφομοιωθούν» (Kirtsoglou & Tsimouris, 2018).

Σε κάθε περίπτωση, η ελληνική κοινωνία αντιλαμβάνεται το Ισλάμ ως κάτι ξένο και μη συμβατό με μια κατά βάση χριστιανική χώρα, μη αποστασιοποιημένη από οριενταλιστικά στερεότυπα που αντιμετωπίζουν το Ισλάμ ως κατώτερο και τους μουσουλμάνους ως απολίτιστους. Σίγουρα, τα τρομοκρατικά χτυπήματα που έλαβαν χώρα σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες, η έξαρση προσφυγικών και μεταναστευτικών ροών τα τελευταία χρόνια αλλά και το ζήτημα της κατασκευής τζαμιού στην Αθήνα, συγκλίνουν προς αυτήν την κατεύθυνση και εντείνουν την αναπαραγωγή ισλαμοφοβικού λόγου. Στην αμέσως επόμενη ενότητα, θα προσπαθήσω να αναδείξω πώς εκδηλώνεται η ισλαμοφοβία σε θεσμικό και ατομικό επίπεδο και ποιοι είναι οι κύριοι δράστες της στην ελληνική κοινωνία και κυρίως στην πόλη της Αθήνας.

2.2.4. Εκδηλώσεις ισλαμοφοβίας στην Αθήνα

Η ισλαμοφοβία στην Ελλάδα εκδηλώνεται σε διάφορους χώρους, κυρίως ως ρητορική μίσους σε επίπεδο δημόσιου λόγου, αλλά και με βίαιες επιθέσεις εναντίον μουσουλμάνων και ιερών χώρων του Ισλάμ (Bayrakli & Hafez, 2018). Σύμφωνα με την έκθεση του 2018 για την Ισλαμοφοβία στην Ελλάδα, διαπιστώνεται ότι οι κύριοι δράστες βρίσκονται στον χώρο της πολιτικής (κυρίως στον χώρο της ακροδεξιάς και δεξιάς), στα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης και μεταξύ ορισμένων κληρικών της Ορθόδοξης Εκκλησίας, που καλλιεργούν τον φόβο και τον πανικό γύρω από το Ισλάμ. Αναπαράγουν ένα αφήγημα γύρω από το Ισλάμ που έχει τις ρίζες του τόσο στο οθωμανικό παρελθόν, στις στρατιωτικές συγκρούσεις με την Τουρκία και στις διεργασίες ίδρυσης του ελληνικού κράτους - στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να

μιλήσουμε για «Τουρκοφοβία» - όσο και στην έξαρση των μεταναστευτικών ροών και στις διεθνείς ανησυχίες γύρω από το φαινόμενο της τρομοκρατίας (Sakellariou, 2017). Δε λείπουν φυσικά και λεκτικές ή σωματικές επιθέσεις από πολίτες και αστυνομικούς σε δημόσιους χώρους (πλατείες, λαϊκές αγορές, παιδικές χαρές) και δημόσιους υπάλληλους, όπως αποτυπώνεται στην ετήσια έκθεση περιστατικών ρατσιστικής βίας του 2019. Σε κάθε περίπτωση, θα πρέπει να ληφθεί υπόψη ότι τα όρια μεταξύ ισλαμοφοβίας και γενικότερης προκατάληψης εναντίον των μεταναστών και προσφύγων είναι δυσδιάκριτα και στην Ελλάδα εκλείπει ένα επίσημο παρατηρητήριο για την καταγραφή ισλαμοφοβικών περιστατικών.

Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ένας από τους χώρους εκδήλωσης της ισλαμοφοβίας είναι ο χώρος της πολιτικής. Το ίδιο το ελληνικό κράτος θα μπορούσε να περιγραφεί ως δράστης ενός τύπου «θεσμικής» ισλαμοφοβίας (Bayraklı & Hafez, 2018). Αυτός ο τελευταίος αναφέρεται κυρίως στη συνεχή αναβλητικότητα για την κατασκευή του πρώτου τζαμιού στην Αθήνα, το οποίο εγκαινιάστηκε τελικά τον Ιούνιο του 2019 στον Βοτανικό. Η Ελλάδα για πολλά χρόνια αποτέλεσε τη μόνη ευρωπαϊκή πρωτεύουσα που δεν είχε έναν επίσημο λατρευτικό χώρο για τους μουσουλμάνους ώστε να ασκούν τις λατρευτικές τους ανάγκες. Ωστόσο πολυάριθμοι λατρευτικοί χώροι λειτουργούν ατύπως διάσπαρτα σε όλη την Αθήνα και τον Πειραιά (Ομόνοια, Μεταξουργείο, Γουδί, Νέο Κόσμο, Τζιτζιφιές, Άγιο Νικόλαο, Πατήσια, Νίκαια, Περιστερί και αλλού) (Hüseynoğlu, 2016; Ρίκου, 2008; Τσιτσελίκης, 2004). Τα λεγόμενα «μετζίτ» στεγάζονται σε υπόγεια, γκαράζ, μαγαζιά ή διαμερίσματα και μόνο λίγα από αυτά έχουν άδεια ενώ τα περισσότερα λειτουργούν ατύπως. Πολύ πρόσφατα η κυβέρνηση προχώρησε και στο κλείσιμο του πρώτου τζαμιού στον Πειραιά μετά από 32 χρόνια λειτουργίας με τη δικαιολογία ότι λειτουργεί χωρίς την προβλεπόμενη άδεια από το Υπουργείο Πολιτισμού, Παιδείας και Θρησκευμάτων, αν και τα περισσότερα τζαμιά της χώρα λειτουργούν ατύπως (Τέσση, 2020). Πρόκειται για τον πρώτο χώρο προσευχής μουσουλμάνων στον Πειραιά και τον δεύτερο στην Αττική, υπό την ονομασία Αλ Αντάλους που εξυπηρετούσε από το 1989 εκατοντάδες πιστούς και που με το κλείσιμό του προκάλεσε την έντονη δυσαρέσκεια των πιστών και της Μουσουλμανικής Ένωσης Ελλάδος. Μια τέτοια κίνηση συγκλίνει στο γενικότερο αρνητικό αίσθημα και προκατάληψη κατά των μουσουλμάνων. Επιπλέον, παρά την κατασκευή ενός επίσημου τεμένους υπάρχει ο προβληματισμός γύρω από τη μικρή χωρητικότητά του αλλά και γύρω από τη δογματική ανομοιογένεια (σουνίτες, σίιτες και άλλα) του μουσουλμανικού πληθυσμού που ζει στην Αθήνα. Από την άλλη δεν ήταν

λίγες οι αντιδράσεις γύρω από την ανέγερση του τζαμιού όπως αποδεικνύεται από τα σχόλια ατόμων ή οργανωμένων ομάδων στην ιστοσελίδα της κυβέρνησης (Bayrakli & Hafez, 2018). Πολλοί ήταν αυτοί που εναντιώθηκαν στην κατασκευή επίσημου μουσουλμανικού τεμένους κάνοντας αναφορά στην επικινδυνότητα της λειτουργίας του λόγω της πιθανής ριζοσπαστικοποίησης των μουσουλμάνων στον χώρο του, λέγοντας πως οι μουσουλμάνοι είναι εισβολείς, ότι η Ελλάδα είναι μια Ορθόδοξη χώρα και το Ισλάμ ασυμβίβαστο με την ελληνική Ιστορία και τον πολιτισμό κι ότι θα οδηγήσει στην ισλαμοποίησή της. Δεν πρέπει να παραβλεφθεί ότι ο λόγος αυτός προέρχεται κυρίως από συγκεκριμένο ιδεολογικό χώρο, ωστόσο δεν υπήρξε ούτε ένα θετικό σχόλιο υπέρ της κατασκευής του.

Ένα άλλο ζήτημα είναι η έλλειψη νεκροταφείου για τους μουσουλμάνους στην Αθήνα όπου και ζουν οι περισσότεροι, συνιστώντας παραβίαση της θρησκευτικής τους ελευθερίας και των στοιχειωδών ανθρωπίνων δικαιωμάτων (Παπαγεωργίου, 2011; Τσιτσελίκης, 2004). Μουσουλμανικά κοιμητήρια υπάρχουν μόνο στη Θράκη, στην Κω και στη Ρόδο για την κάλυψη των αναγκών ταφής. Συνεπώς, η ταφή των νεκρών μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο σε αυτά τα κοιμητήρια ή με την αποστολή του νεκρού στη χώρα καταγωγής του, με δυσβάσταχτα έξοδα. Αν και τα νεκροταφεία που ανήκουν στην αρμοδιότητα των οικείων δήμων, έχουν την υποχρέωση να παραχωρούν χώρο ταφής για τους αλλόθρησκους, οι δημοτικές αρχές εμφανίζονται διστακτικές, επικαλούμενες διάφορους πρακτικούς λόγους. Η ανάγκη δημιουργίας μουσουλμανικού κοιμητηρίου απορρέει και από το διαφορετικό θρησκευτικό τυπικό κατά το οποίο ο νεκρός πρέπει να παραμένει αιωνίως στον τάφο, αίτημα το οποίο είναι δύσκολο να ικανοποιηθεί καθώς οι αρμόδιες αρχές των κοιμητηρίων δε διαθέτουν χώρους για αέναη ταφή. Συμπερασματικά, η «θεσμική» ισλαμοφοβία σχετίζεται με τις θρησκευτικές ελευθερίες που είναι περιορισμένες για τους μουσουλμάνους που διαβιούν εκτός Δυτικής Θράκης και των νησιών Ρόδου και Κω.

Πέρα από τη θεσμική της μορφή, ο ισλαμοφοβικός λόγος αναπαράγεται «ανοιχτά» κυρίως από μέλη και υποστηρικτές συγκεκριμένων ιδεολογικών χώρων, όπως της ακροδεξιάς, κυρίως της Χρυσής Αυγής, αλλά και της δεξιάς. Η Χρυσή Αυγή αποτέλεσε τα τελευταία χρόνια τον σημαντικότερο φορέα αναπαραγωγής αντιισλαμικού και αντιμεταναστευτικού λόγου, υποστηρίζοντας ότι το Ισλάμ είναι μη συμβατό με τις δυτικές κοινωνίες, ότι οι μουσουλμάνοι δεν μπορούν να ενσωματωθούν, είναι εισβολείς, συνδέοντάς το με το εξτρεμιστικό Ισλάμ και την τρομοκρατία, μέσω δημοσιεύσεων στην ιστοσελίδα της, το τούιτερ και την εφημερίδα της (Bayrakli &

Hafez, 2018). Όσον αφορά το φλέγον ζήτημα της ανέγερσης μουσουλμανικού τεμένους στον Βοτανικό, εναντιώθηκε σθεναρά, διοργανώνοντας και συγκέντρωση στην περιοχή με συνθήματα «stop Islam». Έντονη ήταν κι η αντίδρασή της, μαζί με άλλες ακροδεξιές ομάδες και εκκλησιαστικούς κύκλους, εναντίον των νέων βιβλίων θρησκευτικών που άρχισαν το 2016 να περιλαμβάνουν στοιχεία κι από άλλες θρησκείες μεταξύ των οποίων του Ισλάμ. Συνδυαστικά με την παρουσία προσφύγων στα σχολεία, η διαμάχη γύρω από τα νέα βιβλία των θρησκευτικών υπήρξε πιο έντονη, με τη Χρυσή Αυγή να κάνει λόγο για αποελληνοποίηση και ισλαμοποίηση της Ελλάδας. Παρά το τέλος της κοινοβουλευτικής της πορείας το 2019 και τη συρρίκνωση της εκλογικής της βάσης, με τους ψηφοφόρους της να μετακινούνται προς άλλα κόμματα που υιοθετούν μισαλλόδοξο λόγο, εξακολουθεί να αναπαράγει ακροδεξιά ρητορική στη δημόσια σφαίρα, σύμφωνα με την έκθεση για την Ισλαμοφοβία στην Ελλάδα για το 2018. Επί προσθέτως, άλλα κόμματα ακροδεξιάς ρητορικής, αλλά και από τον δεξιό νεοφιλελεύθερο χώρο εκφράζουν ανοιχτά την εναντίωσή τους στο Ισλάμ.

Όπως διαπιστώνεται από την ετήσια έκθεση καταγραφής περιστατικών ρατσιστικής βίας το 2019, αλλά και προηγούμενες εκθέσεις, οργανωμένες αιφνιδιαστικές επιθέσεις από ακραίες, άτυπες και μη, ξενοφοβικές ομάδες ακροδεξιών αντιλήψεων πραγματοποιούνται στα αστικά κέντρα αλλά και στην περιφέρεια όπου υπάρχουν δομές υποδοχής ή φιλοξενίας αιτούντων άσυλο και ασυνόδευτων ανηλίκων. Ένα παράδειγμα είναι η ακροδεξιά ομάδα «Κρυπτεία» που ανέλαβε την ευθύνη της εμπρηστικής επίθεσης στα γραφεία της Αφγανικής κοινότητας μεταναστών και προσφύγων Ελλάδος στις 22 Μαρτίου του 2018, ύστερα από ένα προειδοποιητικό τηλεφώνημα στην Ελληνική Μουσουλμανική Ένωση κατά το οποίο ανέφερε ότι είναι μια ομάδα που καίει, χτυπάει και σκοτώνει μετανάστες, κυρίως Μουσουλμάνους (Bayraklı & Hafez, 2018).

Ένας άλλος φορέας παραγωγής ισλαμοφοβικού λόγου προέρχεται από τους κύκλους της Ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας. Τόσο η αριθμητική υπεροχή των τύποις χριστιανών Ελλήνων πολιτών αλλά και η σύνδεση της Εκκλησίας με την ιστορία του ελληνικού κράτους, της δίνουν τη δυνατότητα και τη δύναμη να επηρεάζει την κοινή γνώμη θετικά ή αρνητικά απέναντι στον μουσουλμανικό πληθυσμό και να ασκεί πολιτική πίεση (Δημητρακοπούλου, 2013). Ως εκ τούτου, οι δηλώσεις διαφόρων κληρικών πάνω σε διάφορα ζητήματα της πολιτικής και κοινωνικής ζωής ασκούν σημαντική επιρροή στην ελληνική κοινωνία. Ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα που απασχόλησαν τους κύκλους της Εκκλησίας είναι αυτό της ανέγερσης μουσουλμανικού

τεμένους (Hüseyinoğlu, 2016). Στην πραγματικότητα, η Ελληνική ορθόδοξη εκκλησία στο σύνολό της ποτέ δεν αρνήθηκε έναν επίσημο χώρο προσευχής και λατρείας στους μουσουλμάνους της Αθήνας. Ωστόσο, στους κύκλους της, απόψεις και αρνητικές στάσεις εναντίον των μουσουλμάνων εκφράζονται από διάφορους κληρικούς ή μητροπολίτες, οι οποίοι εναντιώθηκαν στην ανέγερση επίσημου τζαμιού στην Αθήνα, ακολουθώντας το κυρίαρχο αντιισλαμικό αφήγημα (Bayraklı & Hafez, 2018; Hüseyinoğlu, 2016). Επιπλέον, ελληνικές ορθόδοξες ομάδες μαζί με την Πανελλήνια Ένωση Θεολόγων έλαβαν μέρος και στις συγκεντρώσεις κατά της αναμόρφωσης των βιβλίων των θρησκευτικών, συμπαρατασσόμενες με μέλη της Χρυσής Αυγής, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω.

Σημαντικός είναι και ο ρόλος των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης ως προς τη διαμόρφωση της κοινής γνώμης γύρω από ζητήματα που αφορούν τον μουσουλμανικό πληθυσμό. Όλα τα Μ.Μ.Ε. και κυρίως η τηλεόραση, την οποία περισσότεροι από τους μισούς Έλληνες παρακολουθούν αρκετές ώρες τη μέρα, παίζουν καθοριστικό ρόλο στην ενίσχυση ή στην άμβλυση των προκαταλήψεων κατά των μεταναστευτικών πληθυσμών και στη διαμόρφωση της δημόσιας συμπεριφοράς (Εμκε-Πουλοπούλου, 2007:504). Τα μέσα και κυρίως η ιδιωτική τηλεόραση καλλιεργούν ένα ξενοφοβικό περιβάλλον υπερτονίζοντας εικόνες φτώχειας και εξαθλίωσης από το κέντρο της Αθήνας, παραβατικές συμπεριφορές, εικόνες βιαιότητας, εγκληματικότητας κι επιθετικότητας μερικών μεταναστών. Ως εκ τούτου, παρουσιάζεται μια αρνητική εικόνα των μεταναστών ως απειλή για την ελληνική κοινωνία. Πιο συγκεκριμένα όσον αφορά τους μετανάστες μουσουλμανικού θρησκευόμενου δεν είναι λίγες οι φορές που τους ταυτίζουν με τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό (Hüseyinoğlu, 2016). Από την έκθεση για την Ισλαμοφοβία στην Ελλάδα για το 2018 διαπιστώνεται ότι τα μέσα συμπεριλαμβανομένων εφημερίδες και ίντερνετ, δεν προβάλλουν μια θετική εικόνα του Ισλάμ, αντιθέτως επικεντρώνονται στον «βίαιο χαρακτήρα» του και το ταυτίζουν με την τρομοκρατία. Όπως μας παραδίδεται από την έκθεση για το 2018 μια σειρά εφημερίδες και ιστοσελίδες που αντιμετωπίζουν το Ισλάμ αρνητικά είναι αυτές που ανήκουν κυρίως στον ακροδεξιό αλλά και στον δεξιό χώρο.

Πέρα από τους τρεις κύριους δράστες ισλαμοφοβίας, αναπαραγωγή αντι-ισλαμικού λόγου και ισλαμοφοβικές πρακτικές εκδηλώνονται κι από πολίτες σε διάφορες εκφάνσεις της καθημερινότητας. Όπως αποτυπώνεται στην ετήσια έκθεση περιστατικών ρατσιστικής βίας για το 2019, αλλά και σε προηγούμενες εκθέσεις, πρόκειται για μεμονωμένα άτομα, γείτονες, ιδιοκτήτες, άγνωστους δράστες ή

οργανωμένες ομάδες που επιδίδονται σε λεκτικές ή σωματικές επιθέσεις σε διάφορους δημόσιους χώρους όπως είναι πλατείες, παιδικές χαρές, λαϊκές αγορές και μέσα μαζικής μεταφοράς στην Αθήνα, αν και λόγω της προσφυγικής κρίσης της διετίας 2015-2016 πολλές ήταν κι οι σωματικές ή λεκτικές επιθέσεις στα νησιά. Στους δράστες προστίθενται και η ελληνική αστυνομία και δημόσιοι υπάλληλοι. Σε κάθε περίπτωση είναι δύσκολο να διακρίνουμε το κίνητρο πίσω από τις επιθέσεις. Τις περισσότερες φορές αφορά στην εθνική ή εθνοτική καταγωγή, σύμφωνα με την έκθεση, αλλά δεν είναι και λίγες οι φορές που αφορά στη θρησκεία. Αυτό αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι πολλές φορές στοχοποιούνται άτομα που φέρουν εμφανή θρησκευτικά σύμβολα, όπως μαντίλα ή θρησκευτική ενδυμασία. Στην αμέσως επόμενη ενότητα, θα προσπαθήσω να αναδείξω πώς οι γυναίκες μουσουλμάνες καθίστανται πιο ευάλωτες στη ρητορική μίσους και βίας, σε πολλαπλές διακρίσεις και αναπαραγωγή στερεοτύπων στις δυτικές κοινωνίες.

2.3. Μουσουλμανικές πρακτικές και ταυτότητες- Φύλο- Μαντίλα

2.3.1. Μουσουλμανικές ταυτότητες: Φύλο και μαντίλα

Πολλές γυναίκες μουσουλμανικού θρησκευόμενου που διαβιούν στα ευρωπαϊκά κράτη-συνεπώς και στην Ελλάδα- φοράνε εμφανή θρησκευτικά σύμβολα όπως είναι η μαντίλα. Η τελευταία αποτελεί ένα πεδίο έντονης διαμάχης στον ευρωπαϊκό χώρο και πολλαπλών ερμηνειών.

Σε καμία περίπτωση, οι μουσουλμάνες γυναίκες που ζουν στα ευρωπαϊκά κράτη δεν αποτελούν μια ομοιογενή ομάδα και το βίωμα τους διαπερνάται από τον παράγοντα της φυλής, τη θρησκείας, της κοινωνικής τάξης και του φύλου. Με άλλα λόγια, το πολιτισμικό, εκπαιδευτικό, επαγγελματικό τους υπόβαθρο, κοινωνικές και ταξικές διαφοροποιήσεις καθιστούν το βίωμα τους διαφορετικό και καθορίζουν σε σημαντικό βαθμό την ενσωμάτωσή τους και τη σχέση τους με την εκάστοτε χώρα υποδοχής.

Οι γυναίκες μουσουλμάνες αντιμετωπίζουν έναν «τριπλό κίνδυνο», επειδή γίνονται δέκτριες προκαταλήψεων στη βάση της θρησκείας, της φυλής και του φύλου (Bahdi & Kanji, 2018). Πολλά είναι τα στερεότυπα που αναπαράγονται, κυρίως για αυτές που

φοράνε μαντίλα, καλλιεργώντας την αίσθηση μιας αδιαφοροποίητης ομάδας. Η μαντίλα ανάγεται σε σύμβολο του Ισλάμ και των μουσουλμάνων κι ενσαρκώνει όλες τις αρνητικές στάσεις και αντιλήψεις γύρω από αυτό (Allen, 2015; Chakraborti & Zempi, 2012). Στις δυτικές κοινωνίες προσλαμβάνεται ως σύμβολο της γυναικείας καταπίεσης και ενός εξτρεμιστικού συστήματος πίστης. Η ίδια η θρησκεία, στη συγκεκριμένη περίπτωση το Ισλάμ, αποδοκιμάζεται ως ένας εγγενώς ανδροκεντρικός και καταπιεστικός θεσμός από τις περισσότερες φεμινιστικές αναλύσεις, ενώ πιο πρόσφατες φεμινιστικές προσεγγίσεις ισχυρίζονται ότι το πρόβλημα δεν είναι η θρησκεία *per se*, αλλά η επανερμηνεία και η προσαρμογή της από τους άντρες (Bilge, 2010:11). Στο σημείο αυτό αξίζει να προστεθεί ότι στο πλαίσιο του πρόσφατου «μουσουλμανικού φεμινισμού», επιδιώκεται από τις υποστηρίκτριες αυτής της φεμινιστικής κίνησης η ανάδειξη των βαθιών ριζωμένων διδασκαλιών ισότητας στο Κοράνι και η «λύτρωση» της θρησκείας από τις πατριαρχικές μεταφράσεις και πρακτικές βίας (Κυρίδης & Βαμβακίδου, 2009). Ως εκ τούτου κρίνεται αναγκαία μια επανερμηνεία του Ισλάμ που θα επιφέρει αλλαγές στις σχέσεις των φύλων στο εσωτερικό της ομάδας και όχι από έναν εξωτερικό καταπιεστή (Delphy, 2016). Εν συνεχεία, η μαντίλα, ως σύμβολο του Ισλάμ, εκλαμβάνεται στη Δύση ως απειλή για την κοσμικότητα και τις δυτικές αξίες της δημοκρατίας και της ισότητας των φύλων, ως ένα σύμβολο του «Άλλου» που η ορατότητά του «διαταράσσει» τον δημόσιο χώρο και δεν έχει θέση στον δυτικό κόσμο. Ως εκ τούτου, αναπαράγεται μια στερεοτυπική εικόνα για όλες ανεξαιρέτως τις γυναίκες μουσουλμάνες που φοράνε μαντίλα ως καταπιεσμένες, αδύναμες, παθητικές, υποτακτικές, αμόρφωτες, λιγότερο έξυπνες, μη ελκυστικές, προσδεμένες στην παράδοση, αναγκασμένες από τον άντρα τους να φοράνε μαντίλα, περιορισμένες στο σπίτι, αντιπαραθετικά με την εικόνα των χειραφετημένων γυναικών της Δύσης (Allen, 2015; Ghumman & Ryan, 2013; Chakraborti & Zempi, 2012). Σε κάθε περίπτωση θα πρέπει να αποστασιοποιούμαστε από τέτοιες υπεργενικευτικές προσεγγίσεις και οριενταλιστικά στερεότυπα που ενισχύουν τη διχοτομία ανάμεσα στη «Δύση» και το «Ισλάμ», στο «Εμείς» και οι «Άλλοι» και δαιμονοποιούν το Ισλάμ, χωρίς να εξετάζεται το κοινωνικοπολιτικό και πολιτισμικό πλαίσιο εντός του οποίου γεννιούνται οι έμφυλες πρακτικές και νοηματοδοτείται η μαντίλα.

Η πρακτική της μαντίλας έχει πολλαπλά επίπεδα νοηματοδότησης. Οι ίδιες οι γυναίκες μουσουλμάνες προσδίδουν διαφορετικές σημασίες σε αυτήν την πρακτική και κατασκευάζουν με πολλαπλούς τρόπους τις ταυτότητές τους (Golnaraghi & Dye, 2016:143-144; Ghumman & Ryan, 2013:674-675). Για πολλές η μαντίλα αποτελεί μια

εθελούσια πρακτική που έχει πολλές σημασίες εξαρτώμενες από την ερμηνεία του Κορανίου. Κατά αυτόν τον τρόπο, θεωρείται αναπόσπαστο κομμάτι της θρησκευτικής τους πίστης και της αφοσίωσή τους στον Θεό, μέσο επιβεβαίωσης της θρησκευτικής τους ταυτότητας σε μια άλλη μη μουσουλμανική, ενίοτε εχθρική, χώρα. Επιπλέον, σύμφωνα με γυναίκες μουσουλμάνες, αποτελεί ένα μέσο απόκτησης σεβασμού και αξιοπρέπειας, ένα μέσο αντίστασης στη σεξουαλική τους αντικειμενοποίηση και απόρριψης των δυτικών προτύπων ομορφιάς. Από την άλλη, μερικές γυναίκες δε θεωρούν ότι αποτελεί θρησκευτική υποχρέωση, αλλά περισσότερο την αντιλαμβάνονται ως ένα πολιτισμικό φαινόμενο, ενώ άλλες ως σύμβολο καταπίεσης. Κάθε φορά πρέπει να λαμβάνεται υπόψη το πολιτικό πλαίσιο και οι ιδιαιτερότητες της κοινωνίας εντός της οποίας σημασιοδοτείται η μαντίλα. Ως εκ τούτου μπορεί να ερμηνευθεί άλλοτε ως μέσο αντίστασης κι άλλοτε ως μέσο ελέγχου των γυναικών όπως για παράδειγμα στην κοινωνία του Ιράν όπου οι γυναίκες που αρνούνται να φορέσουν μαντίλα κινδυνεύουν με σύλληψη και φυλάκιση (Ryan, 2011)

Σύμφωνα με τη Bilge (2010), οι δύο επικρατούσες ερμηνείες στον χώρο των κοινωνικών επιστημών και των φεμινιστικών αναλύσεων, προσλαμβάνουν τη μαντίλα ως σύμβολο της γυναικείας κατωτερότητας ή ως σύμβολο αντίστασης στη δυτική ηγεμονία, αγνοώντας τα θρησκευτικά κίνητρα αυτής της πρακτικής που πολλές μουσουλμάνες γυναίκες προσδίδουν στη μαντίλα. Σύμφωνα με την πρώτη ερμηνεία, η μουσουλμανική μαντίλα ταυτίζεται με τη γυναικεία καταπίεση και είναι ασύμβατη με τις δυτικές αξίες της δυτικής κοινωνίας. Οι γυναίκες είναι είτε αναγκασμένες να τη φορούν είτε έχουν αναπτύξει «λάθος συνείδηση» (false consciousness) όταν ισχυρίζονται ότι τη φορούν με τη θέλησή τους. Κατά αυτόν τον τρόπο, η ερμηνεία αυτή στερεί από τις γυναίκες μουσουλμάνες την ιδιότητα του δρώντος υποκειμένου. Ο συλλογισμός ξετυλίγεται ως εξής: *Το δρών υποκείμενο ενέχει την έννοια της ελεύθερης βούλησης· καμία γυναίκα δεν επιλέγει ελεύθερα να φορέσει μαντίλα, γιατί η μαντίλα είναι σύμβολο καταπίεσης· έτσι οι γυναίκες δεν είναι δρώντα υποκείμενα* (Bilge, 2010:18). Αυτόν τον συλλογισμό ακολούθησαν και πολλές φεμινίστριες και πολιτικά πρόσωπα κατά τη διαμάχη της απαγόρευσης της μαντίλας στη Γαλλία, ταυτίζοντας την αποδοχή της μαντίλας με την αποδοχή της γυναικείας ανισότητας.

Σύμφωνα με τη δεύτερη επικρατούσα ερμηνεία, οι γυναίκες μουσουλμάνες κατανοούνται ως δρώντα υποκείμενα που αντιστέκονται στη δυτική ηγεμονία, στην εμπορευματοποίηση των γυναικείων σωμάτων και στην άνοδο της ισλαμοφοβίας κυρίως μετά την 11η Σεπτεμβρίου. Σε αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο, η μαντίλα

κατανοείται ως ένα σύμβολο αντίστασης, διαφορετικότητας, ενίσχυσης της ταυτότητας των μουσουλμάνων γυναικών ή ως μια «πολιτική» επιλογή που αντιστέκεται στον κοινωνικό αποκλεισμό και αντι-μουσουλμανικό ρατσισμό που υφίστανται στο πλαίσιο ενός αυξημένου ισλαμοφοβικού περιβάλλοντος μετά την 11η Σεπτεμβρίου. Ως εκ τούτου, η μαντίλα αποτελεί ένα μέσο χειραφέτησης των γυναικών που χρησιμοποιείται στρατηγικά για να προωθήσει τις ίσες ευκαιρίες στην εκπαίδευση και στην εργασία και απελευθέρωσης από τα δυτικά πρότυπα ομορφιάς ή από την αντικειμενοποίησή τους υπό το αντρικό βλέμμα (Bilge, 2010:20). Και οι δύο ερμηνευτικές προσεγγίσεις αποτυγχάνουν, ωστόσο, να συμπεριλάβουν τους θρησκευτικούς λόγους για τους οποίους οι γυναίκες μουσουλμάνες φοράνε μαντίλα και να την κατανοήσουν ως ένα μέσο αφοσίωσης και πίστης στον Θεό.

Εν συνεχεία του πώς οι ίδιες οι γυναίκες μουσουλμάνες κατασκευάζουν τις ταυτότητές τους στις δυτικές κοινωνίες, πολλές είναι αυτές που ισχυρίζονται ότι η εξωτερική τους εμφάνιση δε θα έπρεπε να καθορίζει το αν είναι ή όχι αξιοσέβαστα μέλη των δυτικών κοινωνιών (Golnaraghi & Dye, 2016:144). Επιπλέον, μερικές γυναίκες «βλέπουν» τον εαυτό τους στις δυτικές κοινωνίες ως το σύμβολο του «Άλλου», ως αντικείμενα παρενόχλησης και λύπησης σε διάφορες εκφάνσεις της δημόσιας ζωής. Στο πλαίσιο ενός περιβάλλοντος που αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως τον «Άλλον», οι γυναίκες προσπαθούν να προβάλουν την ηθική τους ακεραιότητα, να επιβεβαιώσουν την «κανονικότητά» τους ως καλά μέλη της κοινωνίας που κάνουν «καλά πράγματα» και θα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως τέτοια (Ryan, 2011).

Σε κάθε περίπτωση, η μαντίλα στις δυτικές κοινωνίες έχει αναχθεί σε ένα σύμβολο του Ισλάμ και των μουσουλμάνων, η ορατότητα της οποίας δημιουργεί αρνητικές εντυπώσεις, στάσεις και αντιλήψεις στον δημόσιο χώρο και ταυτίζεται κυρίως με τη γυναικεία καταπίεση, οπισθοδρομικότητα και ασυμβατότητα του Ισλάμ με τις δυτικές αξίες του δυτικού πολιτισμού. Η αναπαραγωγή πλήθος στερεοτύπων, γενικευτικών και οριενταλιστικών κατασκευών νομιμοποιεί κατά αυτόν τον τρόπο εκδηλώσεις ισλαμοφοβίας σε ατομικό και θεσμικό επίπεδο, όπως θα προσπαθήσω να αναδείξω στην επόμενη ενότητα.

2.3.2. Η σχέση της μαντίλας με εκδηλώσεις ισλαμοφοβίας

Η ορατότητα του θρησκευτικού συμβόλου της μαντίλας ή και της θρησκευτικής ενδυμασίας καθιστά τις γυναίκες μουσουλμάνες πιο ευάλωτες σε ισλαμοφοβικές επιθέσεις στον δημόσιο χώρο από ότι τους άντρες (Allen, 2015; Chakraborti & Zempi, 2012). Είναι δύσκολο να μη γίνουν αντιληπτές στους δημόσιους χώρους των δυτικών κοινωνιών, γι αυτό και στοχοποιούνται πιο εύκολα. Σε καμία περίπτωση, αυτό δε σημαίνει ότι όλες οι γυναίκες που φοράνε μαντίλα γίνονται στόχος επιθέσεων με ισλαμοφοβικό κίνητρο ή ότι οι γυναίκες μουσουλμάνες που δε φοράνε μαντίλα δεν αποτελούν κι αυτές «θύματα» διακρίσεων κι αρνητικών στάσεων σε διάφορες πτυχές της δημόσιας ζωής.

Όπως μας παραδίδεται από την καταγραφή της Runnymede Trust, *Islamophobia: A challenge for us all* (1997), στη βρετανική κοινωνία οι επιθέσεις μπορεί να αφορούν σοβαρές φυσικές επιθέσεις ή λεκτικές όπως προσβολές ή εξυβρίσεις και απειλές. Σύμφωνα με άλλες έρευνες και καταγραφές από διάφορους οργανισμούς ή υπηρεσίες, τις περισσότερες φορές πρόκειται για χαμηλής έντασης επιθέσεις όπως λεκτικές προσβολές παρά φυσικές (Allen, 2015). Αυτό δε σημαίνει ότι δεν έχουν σοβαρές συνέπειες για την ταυτότητα του ατόμου αλλά και ολόκληρης της κοινότητας. Το σύμβολο της μαντίλας ενσαρκώνοντας και αντιπροσωπεύοντας το σύνολο του Ισλάμ και των μουσουλμάνων, καθιστά το άτομο «αόρατο», αφαιρώντας του κάθε ξεχωριστό ατομικό χαρακτηριστικό και το μετατρέπει σε σύμβολο όλων των αρνητικών στερεοτύπων γύρω από το Ισλάμ. Ως εκ τούτου, οι επιθέσεις, αν και στοχοποιούν το άτομο που φέρει τη μαντίλα, στην πραγματικότητα αφορούν στο σύνολο των αξιών και των ταυτοτήτων των μουσουλμανικών κοινοτήτων. Επιπλέον, οι διάφοροι τύποι ισλαμοφοβικών επιθέσεων στον δημόσιο χώρο καθιστούν τις γυναίκες μουσουλμάνες ανασφαλείς, δημιουργώντας συναισθήματα φόβου, άγχους, κατάθλιψης αλλά και θυμού. Πρόκειται για μια «αθέατη» όψη της ισλαμοφοβίας στον δημόσιο χώρο που δεν καταγράφεται, αλλά φέρει σοβαρές συνέπειες στο βίωμα ή στις εμπειρίες των μουσουλμάνων γυναικών.

Πέρα από τις διάφορων τύπων εκδηλώσεις ισλαμοφοβίας στον δημόσιο χώρο με δράστες μεμονωμένα άτομα, τα Μέσα μαζικής ενημέρωσης και ο πολιτικός λόγος αναπαράγουν τις κυρίαρχες αναπαραστάσεις των μουσουλμάνων γυναικών ως καταπιεσμένες και υποταγμένες, νομιμοποιώντας κατά αυτόν τον τρόπο τις όποιες ισλαμοφοβικές πρακτικές εναντίον τους. Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να κάνουμε

λόγο για έναν τύπο διαρθρωτικής ισλαμοφοβίας (structural Islamophobia) που έχει στόχο τον περιορισμό της ορατότητας της μαντίλας και ό,τι αυτή συμβολίζει στον δημόσιο χώρο (Bakali, 2019). Αυτή αποτυπώνεται μέσα από την εφαρμογή νόμων για την απαγόρευση της μαντίλας και του καλύμματος του προσώπου (niqab, burqa) στις δυτικές κοινωνίες, επικαλούμενοι σε μερικές περιπτώσεις λόγους ασφάλειας και σε άλλες λόγους ασυμβατότητας με τον κοσμικό χαρακτήρα και τις αξίες των δυτικών κρατών. Ανάμεσα στις χώρες που απαγόρευαν το κάλυμμα προσώπου, ήταν το Βέλγιο το 2011, η Βουλγαρία και η Λετονία το 2016, η Αυστρία το 2017, η Δανία και η Νορβηγία το 2018, με την υποστήριξη δεξιών και ακροδεξιών κομμάτων.

Μεγάλη διαμάχη γύρω από το ζήτημα της μαντίλας, επικράτησε στη Γαλλία, η οποία ήταν και η πρώτη χώρα που τον Μάρτιο του 2004 απαγορεύει τη θρησκευτική ενδυμασία, συμπεριλαμβανομένης και της μαντίλας, στα δημόσια σχολεία, αναδεικνύοντας κατά την Delphy (2016) την αλληλεπίδραση της φυλής και του φύλου και το ρήγμα ανάμεσα στη γαλλική κοινωνία και τα παιδιά βορειοαφρικανών μεταναστών. Ο «νόμος περί μαντίλας» στηρίχθηκε στην αρχή της κοσμικότητας και της «λαϊκότητας» (laïcité) του γαλλικού κράτους, η οποία στοχεύει στη διασφάλιση της θρησκευτικής ουδετερότητας στα λαϊκά σχολεία. Ωστόσο, οι υπέρμαχοι της απαγόρευσης, κατά τη διάρκεια της διαμάχης γύρω από τη μαντίλα, επικεντρώνονταν στο ζήτημα των γυναικείων δικαιωμάτων, ερμηνεύοντας τη μαντίλα ως σύμβολο γυναικείας κατωτερότητας, αγνοώντας άλλες σημασίες που προσδίδουν οι γυναίκες σε αυτή. Στο πλαίσιο μια αποικιοκρατικής θεώρησης, που κρύβεται πίσω από την αποστροφή αυτή, οι δυτικές κοινωνίες θέλουν να «απελευθερώσουν» τις καταπιεσμένες γυναίκες μουσουλμάνες από τους βάρβαρους μουσουλμάνους άντρες τους (Golnaraghi & Dye, 2016). Ως εκ τούτου, ο σύγχρονος λόγος για τη μαντίλα φαίνεται να είναι εμποτισμένος με τον οριενταλιστικό λόγο, εμβαθύνοντας τη δυαδική αντίθεση ανάμεσα στη Δύση και στον μουσουλμάνο «Άλλον», με τις γυναίκες να κατέχουν σημαντική θέση στο πλαίσιο αυτή της θεώρησης και να χρειάζονται εκσυγχρονισμό και απελευθέρωση, ακολουθώντας το πρότυπο της κατασκευής της μοντέρνας και χειραφετημένης γυναίκας της Δύσης. Σύμφωνα με την Delphy (2016), η ασυνείδητη αυτή αποικιοκρατική θεώρηση, αντικαθίσταται από τη δημοφιλή σύγχρονη θεωρία της «παγκόσμιας ισλαμικής συνομοσίας» και της «σύγκρουσης των πολιτισμών», κατά την οποία οι γυναίκες φοράνε τη μαντίλα επειδή τις έχουν αναγκάσει οι άντρες τους, προσπαθώντας να θέσουν σε δοκιμασία τα όρια της δημοκρατικής ανοχής και να υπονομεύσουν τις αρχές της γαλλικής δημοκρατίας. Εν συνεχεία του νόμου του 2004,

τον Απρίλιο του 2011 ψηφίστηκε νόμος που απαγορεύει το πέπλο προσώπου (face veil) στους δημόσιους χώρους.

Σε κάθε περίπτωση, το σύμβολο της μαντίλας στους δημόσιους χώρους των δυτικών κοινωνιών εγείρει αρνητικές εντυπώσεις και στάσεις, με τις γυναίκες μουσουλμάνες να στοχοποιούνται πιο εύκολα από ότι οι άντρες είτε σε ατομικό είτε σε θεσμικό επίπεδο. Η αποφυγή γενικευτικών ή μονόπλευρων ερμηνειών που αρνούνται στις γυναίκες την ιδιότητα του δρώντος υποκειμένου και αγνοούν τις πολλαπλές σημασίες που οι ίδιες προσδίδουν στη μαντίλα, κρίνεται απαραίτητη για μια διαθεματική προσέγγιση του φαινομένου που δεν αντιμετωπίζει τις γυναίκες ως μια αδιαφοροποίητη ομάδα.

2.3.3. Όψεις της έμφυλης διάστασης της ισλαμοφοβίας στην Ελλάδα

Οι διάφορες εκδηλώσεις ισλαμοφοβίας, που αφορούν κυρίως σε ρητορική μίσους, υποτιμητικά σχόλια, προσβολές ή απειλές εναντίον των μουσουλμάνων γυναικών, διατέμνουν όλες τις δυτικές κοινωνίες, αν και σε μερικές οι συνθήκες ευνοούν την ανάπτυξή τους, όπως για παράδειγμα σε αυτές που έχουν δεχτεί τρομοκρατικό χτύπημα. Στην περίπτωση της Ελλάδας, δεν υπήρξε κάποιο τρομοκρατικό χτύπημα που να ευνοεί ισλαμοφοβικές πρακτικές στον ίδιο βαθμό με άλλα ευρωπαϊκά κράτη, στοχοποιώντας τις γυναίκες που φέρουν το σύμβολο του Ισλάμ, δηλαδή τη μαντίλα. Επιπλέον το ζήτημα της μαντίλας, δεν έχει συζητηθεί ούτε υπάρχει κάποια νομοθετική αντιμετώπιση όπως σε άλλα ευρωπαϊκά κράτη (Τσιτσελίκης, 2004). Σίγουρα δεν μπορεί να υπάρξει μια τέτοια συζήτηση όπως στη Γαλλία, στο πλαίσιο της αρχής της λαϊκότητας (laïcité) και της θρησκευτικής ουδετερότητας, εφόσον στην Ελλάδα δεν υπάρχει διαχωρισμός Εκκλησίας και κράτους και τα χριστιανικά θρησκευτικά σύμβολα είναι ορατά σε διάφορες πτυχές της δημόσιας ζωής, συμπεριλαμβανομένων και των δημόσιων σχολείων. Επιπλέον, λόγω της θρακικής εμπειρίας, η ελληνική κοινωνία έχει έναν μικρό βαθμό εξοικείωσης με τη μουσουλμανική μαντίλα. Ωστόσο, οι μαζικές προσφυγικές και μεταναστευτικές ροές των τελευταίων χρόνων, καθιστούν το φαινόμενο ορατό και στην περιοχή της μητροπολιτικής Αθήνας. Η μη ύπαρξη νομοθεσίας για το ζήτημα της μαντίλας και το ότι δεν έχει αποτελέσει πεδίο συγκρούσεων όπως σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες, δε σημαίνει ότι δεν χρωματίζεται αρνητικά και δεν προκαλεί αρνητικές στάσεις κι αντιλήψεις απέναντι στα υποκείμενα

που τη φορούν στην ελληνική κοινωνία (Δημητρακοπούλου, 2013). Αποτελεί ένα σύμβολο που ενσαρκώνει όλα τα αρνητικά στερεότυπα γύρω από τη θρησκεία του Ισλάμ και τον μουσουλμανικό πληθυσμό. Σύμφωνα με έρευνα της Public Issue, λέξεις όπως «μπούρκα» και «ισλαμική μαντίλα» προκαλούν αρνητική εντύπωση στο 67% και στο 62% αντίστοιχα (Δημητρακοπούλου, 2013).

Στην Ελλάδα δεν υπάρχει κάποιο δίκτυο καταγραφής επιθέσεων με ισλαμοφοβικό κίνητρο. Από την άλλη, όπως μας παραδίδεται από έρευνες στη βρετανική κοινωνία, πρόκειται κυρίως για λεκτικές επιθέσεις, που αν και φέρουν βαρύτατες συνέπειες στο βίωμα των υποκειμένων, δεν καταγράφονται τις περισσότερες φορές λόγω της αναξιοπιστίας των γυναικών στις αστυνομικές αρχές και στις κρατικές υπηρεσίες ή επειδή πιστεύουν ότι δε θα καταφέρουν κάτι καταγγέλλοντάς τες (Allen, 2015).

Στον ελληνικό χώρο, όπως καταγράφεται στην ετήσια έκθεση περιστατικών ρατσιστικής βίας (2019), μια γυναίκα αφγανικής καταγωγής και οι φίλες της δέχτηκαν επίθεση στη βάση του θρησκευόμενου και της εθνικής καταγωγής. Παραθέτω το απόσπασμα όπως μας παραδίδεται από την Έκθεση (2019:21) : *«Περί της 6.00 π.μ. η κυρία βρισκόταν στην πλατεία Βικτωρίας καθισμένη σε ένα παγκάκι. Τότε ένας Έλληνας την κλώτσησε, την έριξε από το παγκάκι, την έβρισε, λέγοντας της να γυρίσει στο Αφγανιστάν. Η κυρία κάθισε ξανά στο παγκάκι, χωρίς να σηκωθεί». «...βδομάδα παρά βδομάδα μας έβλεπε έξω, εμένα και τις φίλες μου, και μας παρενοχλούσε [...] καταλαβαίναμε ότι μας έβριζε στα ελληνικά [...] πριν μπω στην πολυκατοικία, με πέτυχε στην είσοδο και με έσπρωξε βίαια [...] στη μία φίλη μου είχε τραβήξει τη μαντίλα για να τη βγάλει [...] εκεί που περίμενα στο λεωφορείο ξαφνικά με χτύπησε στο κεφάλι και μου έλεγε «muslim no good». Το περιστατικό αυτό αποδεικνύει πώς ένα εξωτερικό χαρακτηριστικό, ενδεικτικό της θρησκευτικής ταυτότητας του υποκειμένου, στην προκειμένη περίπτωση η μαντίλα, μπορεί να το καταστήσει πιο ευάλωτο σε ισλαμοφοβικές επιθέσεις, αλλά καταδεικνύει και την επαναληπτικότητα και συστηματικότητα τέτοιων επιθέσεων από μεμονωμένα άτομα σε διάφορες εκφάνσεις της καθημερινής ζωής των γυναικών. Σύμφωνα πάλι με την ετήσια έκθεση περιστατικών ρατσιστικής βίας για το 2018, παρατηρούνται και περιστατικά ισλαμοφοβικών επιθέσεων από ενοίκους πολυκατοικίας όπου υπάρχουν διαμερίσματα που ενοικιάζονται σε αιτούσες άσυλο με παιδιά, με μεγαλύτερη ένταση κατά την περίοδο του Ραμαζανιού που οι γυναίκες άρχισαν να φορούν μαντίλα. Επιπλέον, περιστατικά ξενοφοβικού και ισλαμοφοβικού χαρακτήρα έλαβαν μέρος και στα νησιά λόγω της υπερσυγκέντρωσης προσφύγων και μεταναστών, σε μερικά εκ των οποίων η*

ορατότητα της μαντίλας κατέστησε τα θύματα πιο ευάλωτα. Ένα από αυτά αφορά ένα εννιάχρονο κορίτσι στο νησί της Λέσβου που του επιτέθηκε ένας άντρας επειδή φορούσε μαντίλα αν και δεν ήταν μουσουλμάνο αλλά Ελληνίδα και φορούσε τη μαντίλα για ιατρικούς λόγους (Bayraklı & Hafez, 2018).

Η ρητορική μίσους και οι επιθέσεις εναντίον προσφυγισσών και μεταναστριών σίγουρα δεν περιορίζονται σε αυτά τα περιστατικά, ωστόσο είναι ενδεικτικά για το πώς τα θρησκευτικά σύμβολα όπως η μαντίλα στοχοποιούν αυτές που τα φέρουν, καθιστώντας τις πιο ευάλωτες σε τέτοιες ισλαμοφοβικές πρακτικές στον δημόσιο χώρο, σε διάφορες πτυχές της καθημερινότητάς τους.

3. Μεθοδολογία

3.1. Μέθοδος Έρευνας

Η μέθοδος έρευνας που επιλέχθηκε στην παρούσα έρευνα είναι η ποιοτική, καθώς έχει ως στόχο τη λεπτομερή μελέτη και κατανόηση των επιμέρους πτυχών ή διαστάσεων του υπό διερεύνηση κοινωνικού φαινομένου. Επιδιώκεται μια ολιστική προσέγγιση του φαινομένου όπου αναδεικνύεται η βιωμένη εμπειρία των υποκειμένων, στη συγκεκριμένη περίπτωση των μουσουλμάνων γυναικών που διαβιούν στην πόλη της Αθήνας, και η νοηματοδότησή της από τις ίδιες τις συμμετέχουσες της έρευνας.

3.2. Μέθοδος ανάλυσης των δεδομένων

Η τεχνική που χρησιμοποιήθηκε για την παραγωγή των ερευνητικών δεδομένων είναι η ημι-δομημένη συνέντευξη σε βάθος με περιγραφικές ερωτήσεις ανοιχτού τύπου κυρίως, αλλά και κλειστού. Η μέθοδος αυτή μου παρείχε από τη μία τη δυνατότητα να έχω έναν οδηγό για τα θέματα που ήθελα να διερευνήσω, από την άλλη μου έδινε τη δυνατότητα ευελιξίας ως προς την τροποποίηση των ερωτημάτων, την αφαίρεση ή την πρόσθεση

νέων και την εμβάθυνση σε κάποια θέματα ανάλογα με το εκάστοτε υποκείμενο της έρευνας (Ισαρη & Πουρκός, 2015).

Ο οδηγός συνέντευξης σχεδιάστηκε με βάση συγκεκριμένους θεματικούς άξονες, χωρίς όμως να περιορίζεται από αυτούς, εφόσον προέκυπτε κάποιο άλλο θέμα. Τα υποκείμενα της έρευνας ενθαρρύνονται να μιλήσουν για πράγματα που θεωρούν οι ίδιες σημαντικά και σχετίζονται με το αντικείμενο της έρευνας.

Οι αρχικοί θεματικοί άξονες γύρω από τους οποίους δομήθηκε η συνέντευξη έχουν ως εξής: προφίλ υποκειμένων (ηλικία, χώρα καταγωγής, χρόνια παραμονής στην Ελλάδα, οικογενειακή κατάσταση, περιοχή κατοικίας, μορφωτικό και επαγγελματικό επίπεδο), κοινωνική εμπειρία μέσα από διάφορες εκφάνσεις της καθημερινότητας και κοινωνικές σχέσεις μέσα από τη χωρική πρόσληψη της ζωής τους στην Αθήνα, τυχόν εκδηλώσεις ισλαμοφοβίας στον δημόσιο χώρο, νοηματοδότηση της μαντίλας και προσδοκίες για το μέλλον.

3.3. Δειγματοληψία- Ερευνητική διαδικασία- Δυσκολίες- Περιορισμοί

Η επιλογή του δείγματος έγινε με βάση το φύλο, το θρήσκευμα, την πρακτική της μαντίλας και τον βαθμό γνώσης της ελληνικής ή αγγλικής γλώσσας. Με τις περισσότερες γυναίκες (5 από τις 6) έχω ή είχα σχέσεις εκπαιδευτικού-μαθήτριας στο πλαίσιο διεξαγωγής μαθημάτων ελληνικής γλώσσας σε έναν χώρο στην Αθήνα, ενώ τη μία από αυτές μου τη σύστησε μία από τις μαθήτρίες μου.

Οι συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκαν την περίοδο του Αυγούστου του 2020 με μαγνητοφώνηση. Όσον αφορά τον τόπο των συνεντεύξεων, άφησα τις ίδιες να τον επιλέξουν, θεωρώντας ότι η επιλογή του τόπου αποτελεί μέρος της ερευνητικής διαδικασίας, κατά την οποία διαφαίνεται πού αισθάνονται οι ίδιες άνετα αλλά και πού «επιτρέπεται» να είναι στον χώρο της Αθήνας. Ως εκ τούτου, η μία από τις συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκε στο σπίτι της συμμετέχουσας όπου ήμασταν οι δυο μας στο δωμάτιο (μια φορά κάλεσε την κόρη της να μεταφράσει γιατί δεν καταλάβαινε την ερώτηση). Η άλλη έγινε σε ένα καφενείο κοντά στον χώρο εργασίας της συμμετέχουσας, οι άλλες δύο σε τουρκικά εστιατόρια-καφέ και μία στον χώρο όπου παρακολουθεί μαθήματα ελληνικών (αν και δεν πραγματοποιούνταν διά ζώσης εκείνη την περίοδο λόγω covid19), καθώς ήταν ο μόνος χώρος που της «επιτρέπεται» να

βρίσκεται. Η τελευταία έγινε μέσω whatsapp κατόπιν επιθυμίας της ίδιας της συμμετέχουσας.

Όσον αφορά τις γλώσσες που χρησιμοποιήθηκαν στις συνεντεύξεις, ήταν κυρίως η ελληνική, αλλά και η τουρκική και η αγγλική.

Κατά τη διεξαγωγή των συνεντεύξεων ήταν όλες πολύ πρόθυμες και ανοιχτές στο να μιλήσουν, ακόμα και για πιο ευαίσθητα και συναισθηματικά φορτισμένα θέματα, ενδεχομένως λόγω των σχέσεων εμπιστοσύνης, συμπάθειας, εκτίμησης και οικειότητας που έχουν δημιουργηθεί μεταξύ μας στο πλαίσιο των μαθημάτων ελληνικών. Ωστόσο, θεώρησα χρήσιμο να επισημάνω σε μερικές από τις συμμετέχουσες ότι πρέπει να αποστασιοποιηθούμε από τη σχέση μαθήτριας-δασκάλας και ότι σε αυτή την κουβέντα-συνέντευξή μας δεν υπάρχει «σωστό» ή «λάθος» και ότι δε βαθμολογούνται για τη γνώση τους στην ελληνική γλώσσα. Η δυσκολία που αντιμετώπισα με μερικές από τις ομιλήτριες αφορούσε κυρίως το ζήτημα της γλώσσας, λόγω του μέτριου επιπέδου της ελληνικής, ωστόσο η τουρκική ή αγγλική ως γλώσσες διαμεσολάβησης ήταν αρκετά βοηθητικές σε μερικές περιπτώσεις. Επιπλέον, λόγω της έντονης συναισθηματικής φόρτισης μιας εκ των συμμετεχουσών, διέκοψα τη συνέντευξη και συνεχίσαμε μόνο κατόπιν έγκρισής της. Ακόμη, ένα σημείο που με προβλημάτισε και με δυσκόλεψε ήταν η οριοθέτηση της σχέσης μου με γυναίκες που έχουμε μεγαλύτερη οικειότητα, ώστε η συνέντευξη να μη μετατραπεί σε φιλική και κατά συνέπεια να πουν αυτά που θέλω να ακούσω. Τέλος, το γεγονός ότι απευθύνθηκα σε γυναίκες με μέτρια ή πολύ καλή γνώση της ελληνικής γλώσσας, περιόρισε το δείγμα μου, αποκλείοντας γυναίκες με πολύ χαμηλή γνώση της ελληνικής με αποτέλεσμα οι απόψεις και το βίωμα των γυναικών που δεν έχουν κατακτήσει επαρκώς την ελληνική γλώσσα ή μιλάνε μόνο τη μητρική τους να μη διερευνηθεί.

3.4. Δεοντολογία της έρευνας

Σε όλες τις συνεντεύξεις χρησιμοποιήθηκε ηχογράφηση κατόπιν συναίνεσης των συμμετεχουσών. Η δεοντολογία τηρήθηκε κατόπιν υπογραφής γραπτής φόρμας συγκατάθεσης κατά την οποία διασφαλίζεται η ανωνυμία των συμμετεχουσών και η εμπιστευτικότητα των πληροφοριών ώστε να μην είναι προσδιοριστικές της ταυτότητάς τους. Επιπλέον, διασαφηνίζεται ο εθελοντικός χαρακτήρας της συμμετοχής κι ότι

μπορούν να σταματήσουν ή να αποχωρήσουν από τη συνέντευξη, αν το θελήσουν. Τέλος πριν τη συνέντευξη πληροφορήθηκαν σχετικά με τον σκοπό και τον λόγο του ερευνητικού εγχειρήματος. Στο κομμάτι της ανάλυσης των συνεντεύξεων τα ονόματα των γυναικών που αναφέρονται δεν είναι τα πραγματικά τους, αλλά έχουν αντικατασταθεί από ψευδή ονόματα.

3.5. Συμμετέχουσες

Στην έρευνα έλαβαν μέρος συνολικά έξι γυναίκες μουσουλμανικού θρησκεύματος, μεταξύ 35 και 50 χρονών, προερχόμενες από τρεις διαφορετικές χώρες, δύο από το Μαρόκο, τρεις από την Τουρκία και μία από τη Συρία και ζουν όλες σε διαφορετικές περιοχές της Αθήνας, όπως Ταύρος, Πετράλωνα, Σεπόλια, Άλιμος, Παγκράτι.

Όσον αφορά τα χρόνια παραμονής τους στην Ελλάδα κυμαίνονται από δυόμιση έως δεκαπέντε χρόνια και οι λόγοι της μετακίνησής τους στην Ελλάδα αφορούν στις δύο περιπτώσεις την οικογενειακή επανένωση, στις τρεις πολιτικούς λόγους και στη μία μετακίνηση μαζί με τον άντρα της για εύρεση εργασίας.

Σχετικά με την εκπαίδευση και την εργασιακή τους κατάσταση όλες έχουν λάβει τριτοβάθμια εκπαίδευση στη χώρα τους, ενώ στην Ελλάδα αυτή τη στιγμή δεν εργάζονται, πλην μίας που εργάζεται σε Μη Κυβερνητική Οργάνωση. Ωστόσο, όλες εργάστηκαν στη χώρα τους και οι περισσότερες επιθυμούν να εργαστούν και στην Ελλάδα, εφόσον κατακτήσουν επαρκώς την ελληνική γλώσσα κατά τα λεγόμενά τους.

Αναφορικά με την οικογενειακή τους κατάσταση είναι όλες παντρεμένες κι έχουν από δύο έως τρία παιδιά, πλην μιας που δεν έχει παιδιά. Αμέσως παρακάτω παρατίθεται ο πίνακας με τα βασικά στοιχεία του προφίλ τους. Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω τα πραγματικά τους ονόματα έχουν αντικατασταθεί από ψευδώνυμα.

Όνόματα	Χώρα καταγωγής	Χρόνος παραμονής	Εκπαίδευση	Επίπεδο ελληνομάθειας
Ζαχρά	Μαρόκο	15 χρόνια	Τριτοβάθμια	Καλή γνώση
Χαφίντα	Μαρόκο	4 χρόνια	Τριτοβάθμια	Μέτρια γνώση
Μελέκ	Τουρκία	3 χρόνια	Τριτοβάθμια	Καλή γνώση
Ντιλέκ	Τουρκία	2,5 χρόνια	Τριτοβάθμια	Βασική γνώση
Αϊσέ	Τουρκία	3 χρόνια	Τριτοβάθμια	Βασική γνώση
Λάμα	Συρία	12 χρόνια	Τριτοβάθμια	Καλή γνώση

4. Ανάλυση των συνεντεύξεων

Οι θεματικοί άξονες πάνω στους οποίους βασίζεται η ανάλυση των συνεντεύξεων αφορούν τις κοινωνικές σχέσεις των μουσουλμάνων γυναικών στον χώρο της Αθήνας, την κατασκευή των ταυτοτήτων τους και τη νοηματοδότηση της μαντίλας, τις εκδηλώσεις ισλαμοφοβίας στον δημόσιο χώρο και τις προσδοκίες για το μέλλον τους.

4.1. Νοηματοδότηση μαντίλας- Μουσουλμανικές ταυτότητες

Οι γυναίκες μουσουλμάνες της παρούσας έρευνας επαναδιαπραγματεύονται και κατασκευάζουν με ποικίλους τρόπους τις ταυτότητές τους στον χώρο της Αθήνας και εκφράζουν τους λόγους για τους οποίους φοράνε μαντίλα. Η κατασκευή των ταυτοτήτων τους σχετίζεται με πολλούς παράγοντες όπως είναι τα χρόνια παραμονής τους στην Ελλάδα, το βίωμά τους όπως εκφράζεται μέσα από τη διαπλοκή του φύλου, της φυλής, της κοινωνικής τάξης και της θρησκείας τους, ο βαθμός θρησκευτικότητάς τους και ο βαθμός ενσωμάτωσής τους.

Για τη Ζαχρά από το Μαρόκο, η μαντίλα δεν αποτελεί θρησκευτική υποχρέωση, αλλά περισσότερο ένα πολιτισμικό φαινόμενο. Σύμφωνα με τα λόγια της ίδιας:

«Εκεί στο Μαρόκο δεν είμαστε πάρα πολύ κολλημένοι με τη θρησκεία. Είναι λίγο έθιμο... δεν ήταν καθόλου θρησκευτικός λόγος».

Εν αντιθέσει με το κυρίαρχο αφήγημα που ταυτίζει τη μαντίλα με την καταπίεση των γυναικών και την επιβολή της στις γυναίκες από τους άντρες τους ή από τους πατέρες τους, η Ζαχρά αρνείται για τον εαυτό της αυτήν την ερμηνεία και αποδίδει τους λόγους αυτής της πρακτικής στη δική της βούληση, όπως φαίνεται από τα λόγια της:

«Δεν έβαλα το μαντίλι πολύ νωρίς, ήμουν 23 χρονών όταν το έβαλα, αλλά το έχω συνηθίσει, δηλαδή είναι κάτι που δε με εμποδίζει καθόλου, δε με ενοχλεί... Ήμασταν μια παρέα και μια μέρα λέμε ελάτε κορίτσια, ελάτε να βάλουμε μαντίλα, δηλαδή να δούμε, να αλλάξουμε λίγο, ήταν μια αλλαγή για μένα».

Όπως λέει σε άλλο σημείο:

«Και όταν μίλησα με τον πατέρα μου και του είπα θέλω λεφτά, θέλω να αγοράσω μαντίλα, μου λέει είσαι σίγουρη; Πώς το αποφάσισες;», «όχι, δεν είναι απ' τον άντρα μου», «είναι κάτι που έχω συνηθίσει, που το αποφάσισα», «τόρα τους λέω ότι το έχω συνηθίσει και ότι είναι δική μου επιλογή. Δηλαδή μη ρωτάτε αν είναι απ' τον πατέρα μου ή τον άντρα μου, όχι, είναι δική μου επιλογή κι εγώ θέλω. Πρέπει δηλαδή να σέβεστε αυτήν την επιλογή. Εγώ το διάλεξα αυτό, είμαι όπως θέλω», «εγώ διάλεξα να είμαι έτσι».

Μέσα από την επανάληψη των λέξεων «το έχω συνηθίσει», «δεν είναι από τον πατέρα ή τον άντρα μου», «το αποφάσισα», «δική μου επιλογή», «το διάλεξα», η Ζαχρά εκφράζει την ενόχλησή της και τον θυμό της στα αρνητικά σχόλια που δέχεται σε διάφορες εκφάνσεις της καθημερινότητας της και μας δίνει τη δική της οπτική για τη σημασία της μαντίλας. Ωστόσο, αξίζει να αναφερθώ και στα λόγια της Ζαχρά μετά το τέλος της ηχογράφησης ότι η μαντίλα στο Μαρόκο είναι ένα μέσο ένδειξης σεβασμού προς τους άλλους, δηλωτικό του ότι ανήκεις σε καλή οικογένεια κι έχεις περισσότερες πιθανότητες να παντρευτείς. Ως εκ τούτου, ενδεχομένως η πρακτική της μαντίλας να

διέπεται και από κάποια ταξικά και κοινωνικά κριτήρια, που σε καθιστούν «καλό» μέλος της κοινωνίας.

Σε άλλο σημείο της συνέντευξης η Ζαχρά λέει:

«και αντί κάθε μέρα να πρέπει να κουρευτώ, να βάφω τα μαλλιά μου, να πρέπει να κάνω να ράνω, βάζω ένα μαντίλι κι αποφεύγω όλα αυτά, όλη αυτή τη διαδικασία. Αυτό».

Με τα λόγια της αυτά η Ζαχρά θεωρώ ότι αντιστέκεται στα δυτικά πρότυπα ομορφιάς και στη συμβατική έννοια της θηλυκότητας που θέλει τις γυναίκες να «φτιάχνονται». Ενδεχομένως η μαντίλα θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως ένα σύμβολο αντίστασης και χειραφέτησης στις εξωτερικές επιταγές της δυτικής κοινωνίας και στην αντικειμενοποίηση των γυναικείων σωμάτων από το αντρικό βλέμμα. Αυτό αποτυπώνεται και από το σχόλιο που δέχτηκε στη λαϊκή όπως λέει η ίδια:

«... Βγάλ' το. Είσαι μια νέα κι είσαι όμορφη. Βγάλ' το. Γιατί το φοράς; Και δεν μπορούσα καθόλου».

Σύμφωνα με τις υπόλοιπες γυναίκες της έρευνας η πρακτική της μαντίλας έγκειται σε μια θρησκευτική υποχρέωση.

Για τη Χαφίντα από το Μαρόκο, υπαγορεύεται από την ερμηνεία του Κορανίου.

«Δεν έχω να διαλέξω. Το γράφει στο Κοράνι. Είναι σημαντικό. Ο Αλλάχ γράφει στο Κοράνι να φοράνε μαντίλα οι μουσουλμάνες».

Ομοίως, η Μελέκ από την Τουρκία λέει:

«Όλες οι μουσουλμάνες ξέρουν για τη μαντίλα, το γράφει στο Κοράνι και εγώ θέλω... δεν είναι ο άντρας μου ή ο μπαμπάς μου που θέλουν. Δε λένε πρέπει να φοράς μαντίλα. Εγώ θέλω».

Κατά αυτόν τον τρόπο η Μελέκ εκφράζει την πίστη της και την αφοσίωσή της στη θρησκεία, ενώ παράλληλα αντιστέκεται κι αυτή στο κυρίαρχο αφήγημα ότι οι μουσουλμάνες γυναίκες υποχρεώνονται από τον άντρα ή τον πατέρα τους να φοράνε μαντίλα.

Η μαντίλα ως στοιχείο της θρησκευτικής της ταυτότητας αλλά και ως δική της επιλογή παρατίθεται και από την Ντιλέκ από την Τουρκία:

«Για Κοράνι. Κατά τη γνώμη μου πρέπει να ζω, να πιστεύω. Απόφαση δικιά μου. Μου αρέσει να φοράω μαντίλα, κανένα πρόβλημα για μένα».

Ομοίως η Αϊσέ λέει:

«Είναι για τη θρησκεία μου κι είμαι χαρούμενη γι αυτό».

Και η Λάμα από τη Συρία:

«Είναι κανονικό για μένα. Είναι ότι είμαι μουσουλμάνα. Είναι σαν σταυρός για χριστιανούς. Έτσι. Είναι σημάδι. Είναι για τη θρησκεία».

Επιπλέον όταν ερωτήθηκαν για το αν θα φορέσουν μαντίλα τα παιδιά τους που πάνε εδώ ελληνικό σχολείο, η Ντιλέκ, η Αϊσέ και η Λάμα απάντησαν ότι δεν ξέρουν και ότι τα παιδιά τους θα αποφασίσουν.

Οι μουσουλμανικές τους ταυτότητες πέρα από την πρακτική της μαντίλας ενδυναμώνονται και από την άσκηση άλλων πολιτισμικών πρακτικών στην χώρα υποδοχής είτε στην καθημερινότητά τους είτε κατά τη μεγάλη θρησκευτική γιορτή του Ραμαζανιού. Η Χαφίντα για παράδειγμα όταν ερωτήθηκε να περιγράψει μια τυπική της μέρα στην Αθήνα, λέει μεταξύ άλλων:

«...κάνω προσευχή και μετά διαβάζω λίγο Κοράνι».

Σε άλλο σημείο της συνέντευξης λέει:

«η γυναίκα δεν είναι σημαντικό να πάει στο τζαμί. Μόνο άντρες. Αλλά όταν θέλω να πάω, δεν έχω πρόβλημα. Μπορώ να πάω, αλλά πολλές γυναίκες πάνε Παρασκευή επειδή έχει μάθημα για το Ισλάμ... Μόνο Παρασκευή, μεγάλη μέρα για τους μουσουλμάνους, αλλά συνήθως γυναίκες καλό να κάνουν προσευχή στο σπίτι... Αυτό λέει το Ισλάμ. Και στο Ραμαζάνι, θα πάω λίγο, να δω τις γυναίκες... Δεν είναι σημαντικό να πάω, μόνο στο σπίτι».

Μέσα από τα λόγια της Χαφίντα αναδεικνύεται η έμφυλη όψη της άσκησης των θρησκευτικών καθηκόντων που είναι πιο σημαντική για τους άντρες να τελείται σε θρησκευτικούς χώρους λατρείας ενώ για τις γυναίκες μπορεί να περιοριστεί στον χώρο του σπιτιού, χωρίς όμως να είναι απαγορευτική και στον χώρο του τζαμιού.

Η Μελέκ επίσης περιγράφει τη μέρα του Ραμαζανιού εδώ στην Αθήνα:

«Αυτό το χρόνο λόγω κορονοϊού μείναμε σπίτι. Πέρσι πήγαμε 12 οικογένειες μαζί, κάναμε πικ-νικ... και πήγαμε εκεί στο σπίτι... προσευχόμαστε μαζί namas και dua. Είναι καλό για εμάς, για παιδιά και στολίσαμε το σπίτι μας και γράψαμε για το Ραμαζάνι σε χαρτί και είπαμε τραγούδι για Ραμαζάνι. Γενικά τα παιδιά λένε. Αυτά».

Από τα παραπάνω λόγια, φαίνεται ότι για τη Μελέκ είναι σημαντικό να μεταδώσει τα στοιχεία της θρησκείας της και στα παιδιά της στο πλαίσιο ενός διαφορετικού θρησκευτικού περιβάλλοντος.

Παρακάτω προσθέτει:

«Δεν πήγαμε στο τζαμί στην Αθήνα. Δεν έχει μεγάλο τζαμί εδώ. Μικρά μικρά έχει, αλλά άλλες εθνικότητες από το Πακιστάν, από τη Μαλαισία.... Μία φορά είδα, δεν είναι πολύ καθαρά . Στην Τουρκία πολύ καθαρά είναι όλα τα τζαμιά. Εδώ είναι μικρά και με πολύ κόσμος και δεν είναι καθαρά. Δεν ξέρω γιατί. Και δεν πηγαίνω».

Από τα παραπάνω, αναδεικνύεται το ζήτημα των εθνικών διαφορών στους χώρους λατρείας της Αθήνας, αλλά ενδεχομένως και οι ταξικές διαφορές που ενυπάρχουν.

Επιπλέον, η Ζαχρά μετά το τέλος της συνέντευξης, λέει ότι κι αυτή επισκέπτεται ένα τζαμί στην Αθήνα μόνο κατά τις μέρες του Ραμαζανιού. Ο λόγος σύμφωνα με τα λόγια της ίδιας:

«Για να το νιώσουμε».

Είναι σημαντικό για τις διάφορες εθνοτικές ομάδες να διατηρούν κάποιες πολιτισμικές ή θρησκευτικές πρακτικές προσδιορίζοντας κατά αυτόν τον τρόπο τον εαυτό τους σε ένα άλλο περιβάλλον, σε αυτήν την περίπτωση της Ελλάδας. Είτε με τη διατήρηση κάποιων θρησκευτικών εθίμων ή άλλων στοιχείων του πολιτισμού τους,

συμπεριλαμβανομένου και του φαγητού, διατηρούν την ταυτότητά τους. Θεωρώ πως και τα λόγια της Ντιλέκ συγκλίνουν προς αυτήν την κατεύθυνση:

«Έμαθα μπακλαβά, ισλί κιοφτέ στην Ελλάδα. Στην Τουρκία, όταν ζήσαμε δεν ήξερα να φτιάχνω μπακλαβά και ισλί κιοφτέ, δεν ήξερα, αλλά έμαθα εδώ, έκανα πολλές φορές (γελάει)».

Εν συνεχεία, ο βαθμός πολιτισμικής εγγύτητας, όπως οι ίδιες τον βιώνουν, επηρεάζει τον τρόπο που οι γυναίκες αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους και κατασκευάζουν τις ταυτότητές τους. Για τη Ζάχρα από το Μαρόκο, η αίσθηση της πολιτισμικά «Άλλης» πολλές φορές την έκανε να αισθανθεί ντροπή σε διάφορους δημόσιους χώρους της Αθήνας, κατά τα πρώτα χρόνια διαμονής της στην Ελλάδα.

«Ντρέπομαι κάποιες φορές, δηλαδή μπορεί να πούνε ότι είναι μια μουσουλμάννα που φοράει μαντήλι. Είναι κάποιες φορές που νιώθω ντροπή δηλαδή, μπορεί να πούνε, μπορεί να με μειώσουνε, να με βλέπουνε, το βλέμμα τους να έχει κάτι... δε μ' αρέσει να φαίνομαι πολύ».

Σε άλλο σημείο, στο ίδιο πλαίσιο της αίσθησης της πολιτισμικά «Άλλης» που βιώνεται σε σημαντικό βαθμό και λόγω της πρακτικής της μαντίλας, η Ζαχρά εκφράζει την ανασφάλειά της, στο πλαίσιο ενός προαπαιτούμενου σεμιναρίου για την πρόσληψή της στη δουλειά. Λέει:

«Και λόγω και της μαντίλας κάποιες φορές λέω ότι μήπως με αυτήν την ερώτηση... ήθελαν να με προσβάλουν; Ήθελαν να μην περάσω, να μην πάρω θέση μαζί τους; Δε με θέλουν;».

Η Χαφίντα επίσης αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως τη «μουσουλμάννα Άλλη», κυρίως λόγω της στοχοποίησής της σε διάφορες εκφάνσεις της καθημερινότητας λόγω της μαντίλας. Λέει:

«εδώ δε σας αρέσουν οι μουσουλμάνοι νομίζω. Δε σας αρέσουν καθόλου».

Από την άλλη μερικές γυναίκες δεν αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως «ξένο» στον ίδιο βαθμό, λόγω της πολιτισμικής εγγύτητας που οι ίδιες νιώθουν.

«Θέλουμε να μείνουμε στην Αθήνα, γιατί η Αθήνα είναι πολύ κοντά στη χώρα μου, η κουλτούρα μας είναι πολύ κοντά και ο αέρας και τα φρούτα και τα φαγητά είναι πολύ κοντά», λέει η Μελέκ.

Ομοίως και η Ντιλέκ λέει:

«Νομίζω Έλληνες και Τούρκοι κοντά, νομίζω. Η κουλτούρα, το φαγητό, οι σχέσεις, μοιάζουν».

Στο πλαίσιο ενός διαφορετικού, όχι απαραίτητα εχθρικού για όλες, περιβάλλοντος, πολλές είναι οι γυναίκες που θέλουν να επιβεβαιώσουν την «κανονικότητά» τους και να προβάλουν τους εαυτούς τους, όχι μόνο τους δικούς τους αλλά και ολόκληρης της κοινότητας που εκπροσωπούν, μέσα από μια θετική σκοπιά, να επιβεβαιώσουν ότι είναι καλά μέλη της κοινωνίας που κάνουν καλά πράγματα για αυτήν. Αυτή η επιβεβαίωση της «κανονικότητας» θεωρώ ότι αποτυπώνεται και στα λόγια της Ζαχρά:

«Εγώ ντύνομαι σαν μια Ελληνίδα, δηλαδή με ένα πουκάμισο που είναι λίγο μακρύ και βάζω μόνο μαντίλι» ή «γιατί με κοιτάζουν; Είμαι σαν τους άλλους».

Σε άλλο σημείο προσθέτει:

«Στην αρχή είχα ένα εμπόδιο στη δουλειά. Όταν με βλέπουν με μαντίλι λένε ότι δεν μπορώ να τους χαιρετήσω, χειραψία να κάνω. Και κάποιες φορές όταν μιλάνε, λένε ότι μήπως δεν αντέχω με κάποια πράγματα... Αλλά όταν με είδανε και γνωριστήκαμε πιο πολύ, τώρα μια χαρά είμαστε, δεν έχουμε κανένα εμπόδιο, μπορούμε να μιλήσουμε για όλα τα θέματα, για ό τι θέλουνε, για τη θρησκεία, για κάποια πράγματα που νομίζουνε ότι είναι για μένα μια κόκκινη γραμμή, ας πούμε η σεξουαλική επαφή. Αυτό το είχαμε δει κι εμείς στη ζωή μας, δεν είναι κάτι που ωχ δεν πρέπει να το πούμε».

Εν συνεχεία των παραπάνω η Ζαχρά λέει:

«Δεν ξέρω... μπορεί σε, δε θα πω στη θρησκεία, σε άλλες χώρες να..., εξαρτάται απ' την εκπαίδευση. Εμείς είμαστε λίγο ανοιχτόμυαλοι, δηλαδή έχω και φίλες απ' το Μαρόκο που δε φοράνε μαντήλι κι είναι μουσουλμάνες. Θα πάω εγώ να τους πω γιατί δε φοράς; Κι η κολλητή μου φίλη ήτανε χωρίς μαντήλι και ήτανε και εκείνη από το Μαρόκο και από την ίδια πόλη».

Μέσα από αυτά της τα λόγια η Ζαχρά κατασκευάζει την ταυτότητά της αντιπαραθετικά με τα στερεότυπα που κυριαρχούν για τους μουσουλμάνους ως οπισθοδρομικούς, αναδεικνύοντας την αξία της εκπαίδευσης ως βασικό στοιχείο που διαμορφώνει τη σκέψη. Ως εκ τούτου, η θρησκεία διαπλέκεται με την εθνική καταγωγή και την κοινωνική τάξη διαμορφώνοντας την ταυτότητα του υποκειμένου.

Η Μελέκ επίσης λέει:

«Είμαι άνθρωπος. Δεν είναι σημαντικά τα ρούχα μου νομίζω», «νομίζω ότι οι σκέψεις είναι σημαντικό κι όχι η εμφάνισή μας».

Στα λόγια της αυτά τονίζει την «κανονικότητά» της ως άνθρωπος που δε θα έπρεπε να κρίνεται και να αντιμετωπίζεται διαφορετικά λόγω της θρησκευτικής της ενδυμασίας που δε συνάδει με τα δυτικά πρότυπα ένδυσης, προτάσσοντας την αξία του τρόπου σκέψης ως στοιχείο που θα έπρεπε να λαμβάνεται υπόψη για την αξιολόγηση του ατόμου.

Σε άλλο σημείο αναφέρει για τα παιδιά της αλλά και για την ίδια και την κοινότητά της:

«Και θέλουμε κάτι καλό για Ελλάδα. Θέλουμε τα παιδιά μας να κάνουνε χρήσιμη δουλειά εδώ για τους Έλληνες». «Παράδειγμα, μια μέρα θέλω να καθαρίσω όλη τη γειτονιά και το πάρκο μας, μαζί με τα παιδιά και τους φίλους μας». «Τα σχολεία είναι πολύ παλιά. Θέλω να βάψω την τάξη μας, θέλω να βάψω όλο το σχολείο και θέλω να καθαρίσω». «Μετά τα Χριστούγεννα στο σχολείο έγινε παζάρι... Εγώ μαγείρεψα φαγητά κι έφτιαξα κέικ, τούρτα, κουραμπιέδες... Στο σχολείο οικογένειες από την Τουρκία, οχτώ οικογένειες μιλήσαμε και φτιάξαμε τούρτα και φαγητά και πήγαμε στο σχολείο. Όλες οι δασκάλες και οι μαμάδες ήταν πολύ χαρούμενες. Αυτό είναι χρήσιμο».

Κατά αυτόν τον τρόπο θέλει να παρουσιάσει μια θετική εικόνα για τον εαυτό της, την οικογένειά της, αλλά και τα μέλη της κοινότητάς της, ως αξιοσέβαστα μέλη της ελληνικής κοινωνίας μέσα από καλές πράξεις, «χρήσιμες» για τη χώρα που διαμένει, δηλαδή την Ελλάδα.

«Θέλω να βοηθάω άλλους ανθρώπους... Για παράδειγμα, απέναντι μένει η Ελένη που έχει ένα κορίτσι, την Κατερίνα... ο άντρας μου είναι καθηγητής. Μπορεί να δώσει μαθήματα, όταν μιλάει καλά ελληνικά και η Κατερίνα να μάθει από τον άντρα μου. Βοηθάμε», λέει η Ντιλέκ.

4.2. Εκδηλώσεις Ισλαμοφοβίας

Η έννοια της ισλαμοφοβίας αναφέρεται στον αντιμουσουλμανικό ρατσισμό, δηλαδή σε κάθε είδος μίσους, φόβου, προκατάληψης και διάκρισης εναντίον των μουσουλμάνων. Η ορατότητα της μαντίλας ως σύμβολο του πολιτισμικά «Άλλου», του μη συμβατού με τις δυτικές αξίες, καθιστά τις γυναίκες μουσουλμάνες πιο ευάλωτες στη ρητορική μίσους, σε υποτιμητικά σχόλια ή σε άλλες μορφές βίας σε διάφορες πτυχές της δημόσιας σφαίρας, δέκτριες πλήθους στερεοτύπων και προκαταλήψεων που δυσχεραίνουν την καθημερινότητά τους και προκαλούν συναισθήματα όπως θυμό, λύπη ενόχληση και φόβο. Το φαινόμενο αυτό αναδεικνύεται μέσα από τις αφηγήσεις των μουσουλμάνων γυναικών της έρευνας:

«... το καλοκαίρι, εμείς πάμε στη θάλασσα, αλλά απόγευμα, δεν πάμε το πρωί. Ας πούμε, μια μέρα βγήκαμε και όλο ακούω δε ζεσταίνεται, δε ζεσταίνεται, δε ζεσταίνεται, εμείς θέλουμε να βγάλουμε την πέτσα μας, αυτή δε ζεσταίνεται κι αυτό με εμποδίζει πάρα πολύ να το ακούω». «Γιατί δεν το βγάζεις, εδώ είσαι.... Έχω ακούσει πολλές φορές είσαι εδώ στην Ελλάδα. Στην αρχή όταν ήρθα μου το είπανε δύο κυρίες, ήτανε μεγάλες σε ηλικία, μου είπανε σε ανάγκασε ο άντρας σου να το βάλεις, είναι απ' τον άντρα σου; Λέω όχι, δεν είναι απ' τον άντρα μου και μου λένε εδώ είσαι στην Ελλάδα, έχεις ελευθερία να κάνεις ό,τι θες. Όταν πηγαίνεις στη χώρα σου μπορείς να κάνεις αυτό που βλέπεις στη χώρα σου ή αυτό που έχετε συνηθίσει. Τότε δεν μπορούσα καθόλου να μιλήσω ελληνικά να τους πω ότι δεν είναι στη χώρα μου έτσι, είναι κάτι που έχω συνηθίσει, που το αποφάσισα».

«Στην αρχή, είχα πάρα πολύ ανησυχία θα πάω κάπου και θα με ρωτήσουν, θα μου πουν αυτό, αυτό κι αυτό... Μπορεί σε μια υπηρεσία, γιατί το άκουσα και στο ΚΕΠ. Και στο σχολείο». «Και πάντα όταν βγαίνω ακούω παρατηρήσεις. Πάντα, πάντα, κάθε μέρα. Από κόσμο που δεν ξέρω, δηλαδή να πάω στη λαϊκή και να μου πουν γιατί το φοράς; Βγάλ' το. Είσαι μια νέα κι είσαι όμορφη. Βγάλ' το. Γιατί το φοράς; Και δεν μπορούσα καθόλου». «Όταν πηγαίνω στα μαγαζιά, στα μεγάλα μαγαζιά, malls νιώθω ότι όλος ο κόσμος με βλέπει, με κοιτάει». «Γι' αυτό μ' αρέσει να φοράω μόνο σκούρα ρούχα και δε μ' αρέσει να πάω κάπου που υπάρχει πάρα πολύς κόσμος» λέει η Ζαχρά.

Μέσα από τα λόγια της Ζαχρά, φαίνεται ότι σε διάφορες πτυχές της καθημερινότητάς της, όπως είναι η λαϊκή ή μια δημόσια υπηρεσία γίνεται δέκτρια αρκετών αρνητικών σχολίων και στερεοτύπων γεγονός που την οδήγησε να αποφεύγει κάποια μέρη συγκεκριμένες ώρες, όπως την παραλία το πρωί ή τα μέρη με πολύ κόσμο. Παράλληλα μέσα από τα λόγια της, αποτυπώνεται και η γνώμη ενός μέρους της ελληνικής κοινωνίας για τη μαντίλα ως σύμβολο καταπίεσης αλλά και για τα δυτικά πρότυπα ομορφιάς. Αντίθετα φαίνεται να αισθάνεται πιο άνετα σε άλλα μέρη όπου είναι πιο ορατά τα σύμβολα του μουσουλμανικού πολιτισμού. Αναφερόμενη σε περιοχές της Αθήνας που χρειάστηκε να πάει λόγω της εργασίας της:

«Πηγαίνω τώρα στην Αττική, Άγιο Νικόλαο, δηλαδή εκεί που υπάρχουν οι πιο πολλοί μουσουλμάνοι, λόγω τώρα του προσφυγικού είναι ένα κέντρο για τους αραβόφωνους, για τους μουσουλμάνους, γι αυτούς που φοράνε μαντίλα και βλέπεις γυναίκες που βγαίνουν με τα παραδοσιακά τους ρούχα... και αισθάνομαι πιο άνετα εκεί. Κι όταν πήγα και στα νησιά. Στα καμψ, στους καταυλισμούς (γελάει)».

Επί προσθέτως, μετά την ηχογράφηση αναφέρει πως έλεγε στον άντρα της κατά τα πρώτα χρόνια διαμονής της στην Αθήνα:

«Πάμε στην Κομοτηνή να νιώθουμε άνετα».

Προφανώς αναφερόταν στην παρουσία της μουσουλμανικής μειονότητας της Θράκης όπου τα σύμβολα της μουσουλμανικής θρησκείας είναι εμφανή στον δημόσιο χώρο και ο θρακιώτικος πληθυσμός πιο εξοικειωμένος σε σύγκριση με τον πληθυσμό της Αθήνας.

Επιπλέον, αναφέρει κι ένα περιστατικό μέσα στο λεωφορείο όπου στοχοποιήθηκε από μια γυναίκα άλλης εθνοτικής ομάδας, μη μουσουλμανικής, δεχόμενη λεκτική βία.

Για τη Χαφίντα, όπως φαίνεται μέσα από τα λόγια της, η καθημερινότητά της δυσχεραίνεται λόγω του ότι στοχοποιείται από τη μαντίλα. Πρόκειται για περιστατικά λεκτικής βίας, που πραγματοποιούνται στον δημόσιο χώρο, όπως είναι η λαϊκή, το μετρό, ο δρόμος, από μεμονωμένα άτομα. Ωστόσο λόγω της επαναληπτικότητας και της συστηματικότητάς τους, της δημιουργούν συναισθήματα φόβου και μεγάλης λύπης. Αυτό φαίνεται στα λόγια της όπως τα παραθέτω:

«Συνήθως με το μαντίλι έχω μεγάλο πρόβλημα εγώ. Όταν ήρθα εδώ, περίπου ενάμισι μήνα μετά, μια γυναίκα μου είπε τι κάνεις εδώ; τι κάνεις; Είδατε, βλέπετε τι κάνει ο ΣΥΡΙΖΑ, άφησε τους μουσουλμάνους να έρθουν εδώ, πήγαινε στη χώρα σου».

«Και μετά μια φορά... όταν κατεβαίνω από το τρένο, ένας νέος, περίπου 20 χρονών, ενώ εγώ ήθελα να κατέβω από τις σκάλες, άκουσαν τα αυτιά μου ΜΟΥΣΟΥΑΜΑΝΑ ΜΟΥΣΟΥΑΜΑΝΑ. Εγώ δεν ξέρω..., κατέβηκε και σταμάτησε στα τελευταία σκαλιά και μου κάνει έτσι έτσι έτσι (δείχνει μια απρεπή χειρονομία). Έτσι μουσουλμάνα. Κι εγώ φοβάμαι, φοβάμαι πολύ».

«Και μια φορά έναν μήνα, δεν πιστεύω, δεν πιστεύω, στο ασανσέρ στην Ομόνοια, όπως ανεβαίναμε με το ασανσέρ εγώ κι η φίλη μου από την τάξη... ήταν 2 γυναίκες Ελληνίδες, και χωρίς κορονοϊό, κι αυτή η γυναίκα μου έκανε αα πουφφφ. Ότι εμείς μυρίζαμε άσχημα. Εγώ της είπα Συγγνώμη κυρία, εμείς δεν έχουμε κακή μυρωδιά... πού είναι η άσχημη μυρωδιά; Γιατί το κάνετε αυτό; Και κάνει κακό βλέμμα, δε μου άρεσε και εγώ έκλαψα πολύ και δε μου άρεσε... Εγώ δεν έχω κακή μυρωδιά, ντροπή να κάνεις αυτό».

«Έχω πρόβλημα ακόμα στη λαϊκή, όταν έρχομαι στη λαϊκή, συνήθως το καλοκαίρι και θέλω να αγοράσω κάτι. Ένας μανάβης λέει στον άλλον αα ζέστη, δεν έχει ζέστη; Α ζεσταίνομαι εγώ πω πω πω. Αυτό. Και μετά μου είπε γιατί δεν το βγάζεις αυτό; Γιατί γιατί φοράς μαντίλα».

«Άλλη φορά στο Ραμαζάνι, ξέρουνε... ένας κακός άντρας που ξέρει για Ραμαζάνι, έχει πεπόνι και κόβει και μου δίνει. Εγώ πάω στη λαϊκή συνήθως κάθε Παρασκευή, ποτέ δε μου έχει προσφέρει ζανά να δοκιμάσω. Αλλά όταν ήταν το Ραμαζάνι έκοψε το πεπόνι και μου είπε δοκιμάστε. Εγώ είπα όχι, κάνω Ραμαζάνι. Χαχα γελούσαν τρεις τέσσερις χαχαχα. Δεν είναι καλό αυτό».

«Μια φορά πήγα στη λαϊκή το Σάββατο σε άλλη γειτονιά με τον άντρα μου. Ευτυχώς ο άντρας μου δεν το είδε αυτό. Ενώ εγώ τραβούσα το καρότσι μου, ένας άντρας

μεγαλόσωμος, 30 χρονών μου κλώτσησε το καρότσι. Με το πόδι του κάνει έτσι (το δείχνει). Τι να κάνω. Και δε θέλω να πηγαίνω στη λαϊκή μόνη μου. Μόνο αγοράζω τώρα όλα τα πράγματά μου στο σούπερ μάρκετ που είναι κοντά στο σπίτι... Αν δεν είναι ο άντρας μου, δεν έχει χρόνο, δεν πάω. Φοβάμαι».

«...όταν γυρίζω σπίτι, θέλω να περπατάω, δεν παίρνω τρένο, αλλά εκείνη τη μέρα ενώ περπατούσα κοντά στην εκκλησία, η γυναίκα γύρισε, με είδε και μου έκανε αχ αχ αχ (το δείχνει) κι είχε σκουπίδια στα χέρια της. Εγώ είδα ότι ήταν ηλικιωμένη, δεν ήθελα να της πω κάτι κακό και περπάτησα γρήγορα γρήγορα και ήθελε να μου ρίξει τα σκουπίδια στο κεφάλι μου. Και από όταν μου έκανε αυτό, δε θέλω να περπατήσω ξανά εκεί. Με το τρένο. Δε θέλω να περπατήσω ακόμα. Φοβάμαι να δω ξανά αυτή τη γυναίκα».

Η αφήγηση της Χαφίντα συνοδεύτηκε από έντονη συναισθηματική φόρτιση. Οι εμπειρίες της, έτσι όπως διαμορφώνονται μέσα από μια σειρά περιστατικών ρητορικής μίσους με ρατσιστικό κίνητρο ή και χλευασμού από μεμονωμένα άτομα επηρεάζουν σε μεγάλο βαθμό την καθημερινότητά της. Επιλέγει να αποφεύγει κάποια μέρη όταν είναι μόνη της όπως τη λαϊκή, αλλάζει συνήθειες όπως το να ψωνίζει πλέον από το σούπερ μάρκετ κοντά στο σπίτι της, να παίρνει τρένο ενώ πριν περπατούσε.

Ακόμα τρεις γυναίκες της έρευνας περιγράφουν κι αυτές περιστατικά ρητορικής μίσους ή προκατάληψης εναντίον τους, αν και όχι σε βαθμό επαναληπτικότητας. Το βίωμα τους στην πόλη της Αθήνας είναι αρκετά θετικό, όπως οι ίδιες περιγράφουν σε άλλα σημεία της συνέντευξης. Ωστόσο δεν εκλείπουν περιστατικά κατά τα οποία στοχοποιήθηκαν λόγω της ορατότητας της μαντίλας.

Όπως περιγράφει η Μελέκ:

«Μία μέρα πήγαμε στο σούπερ μάρκετ για να αγοράσουμε πράγματα. Μία γυναίκα φώναζε, και ήταν οι κόρες μου μαζί, φώναζε γιατί φοράτε μαντίλα; Γιατί φοράτε μαντίλα; και όλοι οι άνθρωποι άκουσαν γιατί φώναζε πολύ. Και εγώ δεν απάντησα και η κόρη μου πολύ φοβήθηκε τότε, γιατί πήγε πολύ κοντά της και φώναξε... Και μετά η γυναίκα έφυγε, αλλά εγώ πολύ λυπήθηκα, λυπήθηκα πολύ».

«Μία μέρα, είχαμε τη γιορτή μας, το Ραμαζάνι.. μαγείρεψα φαγητά και πήγα στους γείτονές μας στην πολυκατοικία μας... άκουσα κάποιους γείτονες ότι ήταν στο σπίτι, αλλά δεν άνοιξαν την πόρτα τους. Και εγώ μόνο για τη γιορτή μας ήθελα να δώσω φαγητά για αυτούς... Όλοι οι γείτονές μας δεν άνοιξαν, δυστυχώς».

Η Αϊσέ περιγράφει κι αυτή μια εμπειρία της κατά τις πρώτες μέρες στην Αθήνα όπου η πρακτική της μαντίλας στάθηκε εμπόδιο στο να νοικιάσουν σπίτι.

«Τις πρώτες μέρες νοικιάσαμε αirtbnb σπίτι και μια μέρα νοικιάσαμε ένα σπίτι και πάμε στο σπίτι με τους ιδιοκτήτες και ένας γείτονας δείχνει εμένα, αυτό (δείχνει τη μαντίλα) και ήταν πολύ θυμωμένος κι είπε κάτι αλλά δεν το κατάλαβα. Έτσι έπρεπε να φύγουμε από εκεί», λέει η Αϊσέ.

Και για τη Λάμα η μαντίλα στάθηκε ο λόγος να δεχθεί λεκτική επίθεση ενώ περπατούσε κοντά στο σπίτι της με τα παιδιά της. Λέει η ίδια:

«Ήμουν με τα κορίτσια μου βόλτα κι ένας άντρας μας μίλησε άσχημα γιατί εγώ φορούσα μαντίλα και μου είπε πρέπει να πεθάνετε εσείς, πρέπει να πάτε έξω από την Ελλάδα, δεν είναι χώρα σας. Ναι, μου λέει ότι μας μισεί. Έτσι. Ήτανε δύσκολη μέρα για μένα, γιατί εγώ ήμουν με τα παιδιά μου και τα παιδιά φοβηθήκανε».

4.3. Κοινωνικές σχέσεις

Οι κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσουν τα υποκείμενα της έρευνας διαφέρουν μεταξύ τους και καθορίζουν την καθημερινότητά τους. Τα χρόνια παραμονής τους στην Ελλάδα, οι σχέσεις τους με άλλα μέλη της κοινότητας, ο βαθμός ενσωμάτωσης, οι έμφυλες σχέσεις, συνδιαμορφώνουν τον βαθμό ανάπτυξης των κοινωνικών τους σχέσεων και επηρεάζουν την καθημερινή τους εμπειρία. Οι κοινωνικές σχέσεις μπορούν να αφορούν σε φίλους, γείτονες, συγγενείς, συναδέλφους, δασκάλους/ες κ.ά. Αξίζει να σημειωθεί πως αυτές οι άτυπες κοινωνικές σχέσεις βοηθούν τις διαδικασίες ενσωμάτωσης στη χώρα υποδοχής και πολλές φορές συμπληρώνουν ή ακόμα και υποκαθιστούν τις επίσημες πολιτικές ενσωμάτωσης όταν αυτές εμφανίζονται αδύναμες. Η Ζαχρά κατά τα πρώτα χρόνια διαμονής στην Ελλάδα δυσκολεύτηκε πολύ να ενσωματωθεί στην ελληνική κοινωνία και η κοινωνική της ζωή ήταν αρκετά περιορισμένη. Όπως μας λέει η ίδια:

«Να σας πω ένα πράγμα. Εγώ έμεινα στην Ελλάδα 7 χρόνια και μετά γύρισα στο Μαρόκο 4 χρόνια. Δεν μπορούσα καθόλου να ενταχθώ στην κοινωνία. Πήρα και τα παιδιά μου

μαζί. Επειδή δεν μπορούσα καθόλου... Ήμουν σαν να έχω πάθει κατάθλιψη από το ότι δε βγαίνω, δεν κάνω καμία δραστηριότητα, δεν ξέρω κανέναν, δεν μπορώ να μιλήσω».

Ωστόσο όταν ξαναγύρισε στην Αθήνα η κοινωνική της ζωή άλλαξε σημαντικά. Σε αυτό συνέβαλε η επαρκής γνώση της ελληνικής γλώσσας αλλά και ένταξή της στην αγορά εργασίας. Η ίδια περιγράφει:

«Έχω πολλούς φίλους εδώ και άντρες και γυναίκες, δεν έχω αυτό το πρόβλημα. Κάποιες φορές... μπορούμε να βγούμε όλοι μαζί ως εταιρεία, ως συνάδελφοι, να κάτσουμε, να πιούμε έναν καφέ, να μιλήσουμε, να συζητήσουμε».

Η ανάπτυξη των κοινωνικών σχέσεων των γυναικών φαίνεται να πραγματοποιείται σε μεγάλο βαθμό στο επίπεδο της γειτονιάς. Η Ζαχρά λέει:

«Κι έχω και φίλες, αλλά δεν είναι από τη χώρα μου, που είναι εδώ κοντά στη γειτονιά μου... έχω φίλες απ' την Αίγυπτο, απ' την Ιορδανία, απ' τη Συρία, είναι και μουσουλμάνοι και χριστιανοί. Βγαίνουμε, ψωνίζουμε μαζί, πάμε σούπερ μάρκετ, πάμε λίγο στο πάρκο αν έχω χρόνο, αν δεν είμαι κουρασμένη από τη δουλειά».

Και αναφερόμενη στη γειτονιά της σε άλλο σημείο:

«εκεί είμαστε γνωστοί, μας ξέρουνε όλοι, στο σχολείο, και μας σέβονται δεν έχουμε κανένα πρόβλημα».

Η Ζαχρά σύμφωνα με τα παραπάνω λόγια της φαίνεται να έχει ένα αρκετά ευρύ φιλικό περιβάλλον ανεξαρτήτως θρησκείας και εθνικής καταγωγής.

Εν συνεχεία, η Χαφίντα μας παραδίδει μια διαφορετική εικόνα για τις κοινωνικές της σχέσεις στην Αθήνα, αντιπαραθετικά με την κοινωνική της ζωή στη χώρα της. Οι έμφυλες σχέσεις και κατά συνέπεια ο περιορισμός της ίδιας στον ιδιωτικό χώρο, δηλαδή στον χώρο του σπιτιού, η απουσία συγγενικών προσώπων και μελών της οικογένειάς της συνδιαμορφώνουν την καθημερινότητά της. Η καθημερινότητά της φαίνεται να περιορίζεται στη σχέση της με τον άντρα της και σε μικρό βαθμό σε επίπεδο γειτονιάς αλλά και στο πλαίσιο εκμάθησης της ελληνικής γλώσσας. Όπως λέει η ίδια:

«Μου αρέσει να μιλάω με τη γειτόνισσά μου. Είναι Ελληνίδα, είναι μεγάλη, νομίζω είναι 70 χρονών, αλλά είναι πολύ καλή... Με τη γειτόνισσά μου φτιάχνουμε, όταν εγώ φτιάχνω κάτι στο σπίτι μου, φαγητά από το Μαρόκο, δοκιμάζουμε, όταν φτιάχνω κάτι σπέσιαλ. Της αρέσει πάρα πολύ».

Και σε άλλο σημείο αναφέρεται σε μια καθημερινή στιγμή με τον άντρα της μέσα από την οποία αναδύεται πώς οι έμφυλες σχέσεις επηρεάζουν την καθημερινή εμπειρία του ατόμου και την ανάπτυξη κοινωνικών σχέσεων.

«Όταν κάνω βόλτα με τον άντρα μου δεν μπορώ να γελάω. Απαγορεύεται. Όταν γελάω λίγο, επ' όχι δεν είναι καλό να κάνεις αυτό. Να γελάς μόνο λίγο. Και δε μου αρέσει αυτό ενώ στο Μαρόκο γελάω σαν... έχω ελευθερία».

Εν συνεχεία των παραπάνω, αναφέρεται και στην απουσία του οικογενειακού της περιβάλλοντος, ενός πεδίου που θα μπορούσε να δράσει βοηθητικά στη χώρα υποδοχής, αλλά και στο περιβάλλον όπου παρακολουθεί μαθήματα ελληνικών ως έναν χώρο βοηθητικό για τη διαδικασία ενσωμάτωσής της.

«Ξέρω ο άντρας μου είναι δύσκολος, σοβαρός αλλά δεν έχω κάτι να με βοηθήσει εδώ σαν αδέρφια, σαν φίλες. Μόνο νιώθω καλά εδώ στα μαθήματα ελληνικών. Όταν ξεκίνησα να κάνω μαθήματα εδώ και πριν όταν έκανα αλλού Υπήρχε μια δασκάλα κι ο άντρας της ήταν πάρα πολύ, πάρα πολύ ευγενικοί. Κι όταν ήρθα εδώ, μου άρεσε πάρα πολύ και ένιωσα σιγά σιγά καλά. Και με βοηθάει πολύ να μένω εδώ».

Η Χαφίντα αντιπαραθετικά με την καθημερινή της εμπειρία στην Αθήνα όπως διαμορφώνεται μέσα από τις κοινωνικές της σχέσεις, μας παραδίδει μια διαφορετική εικόνα «ελευθερίας» μαζί με τις φίλες της και μέλη της οικογένειά της στη χώρα της που δεν περιορίζεται στον ιδιωτικό χώρο του σπιτιού.

«Στη χώρα μου περνούσα πάαααααα πολύ καλά. Συνήθως έκανα βόλτες κάθε μέρα, κάθε μέρα. Όταν τελείωνα τη δουλειά μου 6:30, 7 παρά τέταρτο, εγώ και η φίλη μου, η αδερφή μου πηγαίναμε κοντά στη θάλασσα... πηγαίνα με τη φίλη μου, και η φίλη μου είχε άλλες φίλες, πηγαίναμε νωρίς στην παραλία, στη θάλασσα και κάναμε γυμναστική μαζί στο

δρόμο... Και όταν τελειώναμε γυμναστική, πηγαίναμε στο καφενείο να φάμε και κάναμε ραντεβού στο χαμάμ..»

Άλλες γυναίκες της έρευνας όπως η Μελέκ, η Ντιλέκ και η Αϊσέ φέρονται να συσχετίζονται κυρίως με μέλη της κοινότητάς τους που είχαν την ίδια μεταναστευτική πορεία με αυτές, διωκόμενα από το καθεστώς του Ερντογάν. Επιπλέον, η επιλογή της περιοχής κατοικίας σχετίζεται με την προϋπάρχουσα εγκατάσταση μελών της κοινότητας που έχουν ανοίξει και τις δικές τους επιχειρήσεις στην περιοχή. Επί προσθέτως αναπτύσσουν και αυτές σχέσεις σε επίπεδο γειτονιάς αλλά και με δασκάλους ή δασκάλες των σχολείων των παιδιών τους. Παραθέτω τα λόγια τους ξεχωριστά.

«...συναντάμε τους φίλους μας και μερικές φορές πάμε στη θάλασσα με φίλους, με τα παιδιά, με οικογένεια... από την Τουρκία... Τώρα δεν έχω φίλους Έλληνες. Έχω μια φίλη, τη μαμά της κόρης μου. Έχω μια γειτόνισσα αλλά είναι μεγάλη, ηλικιωμένη. Μερικές φορές μιλάμε. Μόνο αυτό», «...μαζί κάνουμε πικ-νικ με τους φίλους...», «Το Παγκράτι είναι καλά για εμάς, γιατί έχουμε φίλους και το καφέ μας. (γελάει). Είναι σημαντικό για μένα», λέει η Μελέκ.

Και σε άλλο σημείο της συνέντευξης η Μελέκ αναφέρει τη σχέση της με τους δασκάλους των παιδιών της.

«Η δασκάλα τους είναι πολύ καλή κι αγαπάνε παιδιά μας, δασκάλες και διευθυντής τους πολύ καλοί άνθρωποι. Και οι δασκάλες τους ήρθαν στο σπίτι μας, είναι πολύ καλοί για εμάς. Και μας έδωσαν δώρα, βιβλία, ελληνικά βιβλία», λέει η Μελέκ.

«Μας αρέσει να ζούμε στο Παγκράτι... Οι φίλες μας μένουν στο Παγκράτι. Θέλουμε να είμαστε κοντά», «Μερικές φορές πηγαίνω σε φίλους μου ή έρχονται σπίτι μου... αλλά πριν μια εβδομάδα γείτονες ήρθαν στο σπίτι μου. Ήταν πολύ ωραία... μου πήρε δώρο ελαιόλαδο από το χωριό της. Ωραία ήταν. Μερικές φορές σπέσιαλ φτιάχνω φαγητά για φίλους μας, για παιδιά μου», «Οι φίλοι μας άνοιξαν στην Ελλάδα ένα εστιατόριο, πηγαίνουμε... Πηγαίνουμε μαζί με την οικογένειά μου, τις φίλες μου, όλοι μαζί», λέει η Ντιλέκ.

«Συνήθως με τη φίλη μου από Τουρκία, από το Πανεπιστήμιο και αυτή έχει 2 παιδιά όπως τα παιδιά μου και μαζί όλη την ώρα», «συνήθως αισθάνομαι πολύ ωραία εδώ, γιατί μου αρέσει το σπίτι και οι Έλληνες άνθρωποι. Έχω πολύ φιλικούς γείτονες στην πολυκατοικία μου. Γεωργία, πρώτος όροφος, είναι 80 χρονών και αγαπάει τα παιδιά μου. Την προηγούμενη Κυριακή, ήταν τα γενέθλια της κόρης μου και πήρε δώρο για τα παιδιά μου. Ήμασταν πολύ χαρούμενοι και μερικές φορές φτιάχνω γλυκό ή άλλα και της δίνω», λέει η Αϊσέ.

Και η Λάμα αναφερόμενη κι αυτή στις κοινωνικές της σχέσεις:

«Δεν έχω πολλές φίλες. Με τα παιδιά μου κι έχω μια καλή γειτόνισσα, είναι καλή γυναίκα. Μερικές φορές έρχεται στο σπίτι μας και μιλάμε. Και οι δασκάλες απ' τα κορίτσια μου. Αυτό».

Αξίζει επίσης να αναφερθεί, όπως αναδεικνύεται από το σύνολο των συνεντεύξεων, λόγω των έμφυλων σχέσεων και του έμφυλου καταμερισμού της εργασίας, οι γυναίκες περιορίζονται σε μεγαλύτερο βαθμό στον ιδιωτικό χώρο καθώς επωμίζονται τον ρόλο της ανατροφής και φροντίδας των παιδιών τους και τις εργασίες που σχετίζονται με το σπίτι, ενώ οι άντρες τους αναλαμβάνουν τον «οικογενειακό μισθό» κατά τα πρώτα χρόνια διαμονής στην χώρα υποδοχής. Ωστόσο, όπως αναδείχθηκε από τα ίδια τους τα λόγια δεν εκλείπει η ανάπτυξη κοινωνικών σχέσεων με γείτονες, φίλους διαφορετικών εθνικοτήτων ή μέλη της κοινότητας και δασκάλους/δασκάλες. Οι σχέσεις αυτές είναι πολύ σημαντικές για την κοινωνικοποίησή τους στον χώρο της Αθήνας αλλά και για τις διαδικασίες ενσωμάτωσής τους.

4.4. Προσδοκίες για το μέλλον

Οι προσδοκίες για το μέλλον των γυναικών της έρευνας συνδέονται με το αν σκοπεύουν να ζήσουν στην Ελλάδα μόνιμα, με τη μέχρι σήμερα εμπειρία τους αλλά και με το πολιτισμικό και κοινωνικό τους κεφάλαιο. Παρά τις διάφορες αρνητικές εμπειρίες τους σε διάφορες εκφάνσεις της καθημερινότητας, τα στερεότυπα και τις προκαταλήψεις εναντίον τους όπως καταγράφηκαν και παραπάνω, οι περισσότερες (5

από τις 6) φαίνεται να έχουν σχηματίσει μια πολύ θετική εικόνα για τη χώρα και τους ανθρώπους, όπως συμπεραίνεται και από τα ευρήματα της έρευνας, και να επιθυμούν τη μόνιμη διαμονή τους στην Ελλάδα, συγκεκριμένα στην Αθήνα, κάνοντας σχέδια για το μέλλον.

Οι περισσότερες ανέδειξαν την αξία της γλώσσας ως βασικό παράγοντα για την πραγματοποίηση των μελλοντικών τους σχεδίων, μεταξύ των οποίων είναι και το ξεκίνημα μιας νέας δουλειάς. Είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι όλες οι γυναίκες εργάζονταν στις χώρες τους για πολλά χρόνια. Από την άλλη, οι προσδοκίες τους για το μέλλον διαπλέκονται με τα σχέδια που έχουν όχι μόνο για τις ίδιες αλλά και για τα παιδιά τους που φοιτούν τώρα σε ελληνικά σχολεία. Παραθέτω τα λόγια μερικών γυναικών:

«πρώτα θέλω να δουλέψω και θέλω να στείλω σε καλύτερα σχολεία τα παιδιά μου. Και θέλω να μαθαίνω αγγλικά, για τα παιδιά θέλω να μαθαίνουν ελληνικά, αγγλικά και άλλες γλώσσες. Και θέλουμε κάτι καλό για Ελλάδα. Θέλουμε τα παιδιά μας να είναι ευτυχισμένα εδώ, να κάνουν χρήσιμη δουλειά εδώ για Έλληνες», λέει η Μελέκ.

«Τώρα θέλουμε να μαθαίνουμε ελληνικά. Πρώτα μαθαίνουμε ελληνικά γιατί θέλουμε να ανοίξουμε κατάστημα... Business. Επόμενη χρονιά έχουμε ραντεβού στην Υπηρεσία Ασύλου, μετά ID να πάρουμε, μετά να κάνουμε market. Μακάρι!», «Θέλω να μιλάω ελληνικά. Πολύ καλά θέλω να μιλάω. Μετά, ένα κατάστημα. Θέλω να δουλεύω. Τα παιδιά μου να πάνε Πανεπιστήμιο, καλό Πανεπιστήμιο. Μετά λεφτά να κερδίζω, μετά να ταξιδέψω στην Ιταλία. Θέλω να δω Ιταλία και Αγγλία», λέει η Ντιλέκ.

«Πρώτα, τα φαντάζομαι όλα για τα παιδιά μου. Θέλω αυτά να μιλήσουν ελληνικά και αγγλικά πολύ καλά και τουρκικά. Αυτά είναι καλοί άνθρωποι. Θέλω κάποια λεφτά για τη ζωή μου καλύτερα», «Θέλω να δουλέψω. Και φτιάχνω μερικές φορές κοσμήματα και αγαπάω να φτιάχνω κάτι. Δεν ξέρω τι μπορώ να κάνω αλλά θέλω να δουλέψω κάπου. Δε μιλάω ελληνικά αγγλικά, γιατί έχω 2 παιδιά και πρέπει να προσπαθήσω. Δεν ξέρω τι μπορώ να κάνω, αλλά θέλω», «Ήμουν δασκάλα στην Τουρκία, αλλά δε θέλω εδώ να διδάξω, γιατί δεν πιστεύω ότι κάποια μέρα θα μιλάω πολύ καλά ελληνικά. Αλλά, ίσως μια μέρα έχω ένα μαγαζί και φτιάχνω κοσμήματα και άλλα πράγματα δεν ξέρω. Θέλω να έχω ένα μικρό μαγαζί...», λέει η Αϊσέ.

«Θα είναι καλή ζωή. Γιατί τα κορίτσια μου έχουν μυαλό κι έχουν δύναμη και σκέφτονται να κάνουν κάτι στο μέλλον. Νομίζω θα περνάνε καλά. Θα σπουδάσουν στο Πανεπιστήμιο και θα δουλέψουν καλή δουλειά, νομίζω γιατροί. Έτσι. Αυτό», «..Μόνο στο σπίτι, γιατί δεν έχω καλή γλώσσα. Χρειάζομαι ακόμα να μαθαίνω», λέει η Λάμα.

Η Ζαχρά είναι η μόνη από τα υποκείμενα της έρευνας που εργάζεται τα τελευταία χρόνια, πράγμα που της προσφέρει μεγάλη ικανοποίηση και αυτοπεποίθηση. Ήταν μια ελπίδα όπως λέει η ίδια που πραγματοποιήθηκε, παρά τις αρχικές δυσκολίες που είχε κατά τα πρώτα χρόνια παραμονής της στην Ελλάδα. Ομοίως και η Ζαχρά αναδεικνύει την αξία της γλώσσας για την ενσωμάτωσή της στην Ελλάδα. Σύμφωνα με τα λόγια της ίδιας:

«Μ' αρέσει πιο πολύ να βοηθάω τον κόσμο και σαν να ήτανε μια ελπίδα δηλαδή, να έχω μια δουλειά σαν είδος βοήθειας για τον κόσμο. Βοηθάω κι αγαπάω αυτό που κάνω. Ναι εκεί με τους συναδέλφους μου. Και είμαστε από διάφορες κουλτούρες, από διάφορες χώρες, από διάφορες γλώσσες κι όλοι προσπαθούμε να μιλήσουμε ελληνικά και αυτό μου αρέσει πιο πολύ».

Σε άλλο σημείο η Ζαχρά λέει:

«Ε και πέρασα το σεμινάριο και χάρηκα πάρα πολύ όταν πέρασα γιατί ποτέ δεν είχα, δε φαντάστηκα ότι θα περάσω, θα δουλέψω, θα έχω μια καλή δουλειά, σε καλό επίπεδο. Είναι για μένα κάτι που... δηλαδή αν ήθελα να βρω δουλειά, θα πάω σε ένα εργοστάσιο, θα πάω κάπου, αλλά να βρω μία δουλειά που έχει πολύ καλό επίπεδο και με στυλό όπως λέμε εμείς».

Ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα παραπάνω λόγια της Ζαχρά. Φαίνεται να έχει επίγνωση ότι πολλοί μεταναστευτικοί πληθυσμοί βρήκαν θέσεις εργασίας στην Αθήνα που δεν ανταποκρίνονταν στα προσόντα τους, σε χαμηλότερα επίπεδα εξειδίκευσης από αυτά που μπορούσαν να παρέχουν, όπως για παράδειγμα μια δουλειά σε εργοστάσιο. Ως εκ τούτου το γεγονός ότι δεν μπορούσε να φανταστεί ότι θα έβρισκε μια «καλή δουλειά», με «καλό επίπεδο», μια δουλειά «με στυλό» θα μπορούσε να αποδοθεί από τη μία στην εργασιακή πραγματικότητα για τους μεταναστευτικούς πληθυσμούς αλλά και στην

αρχική της ανασφάλεια για τη γλώσσα, την οποία κατέκτησε σε επαρκή βαθμό σύμφωνα με τα λόγια της ίδιας.

Από την άλλη για τη Χαφίντα, οι αρνητικές εμπειρίες, οι επαναλαμβανόμενες λεκτικές επιθέσεις στον δημόσιο χώρο, η έλλειψη κοινωνικών δικτύων όπως φίλοι και οικογένεια, παρά μόνο η παρουσία του άντρα της, που θα μπορούσαν να λειτουργήσουν βοηθητικά στις διαδικασίες ενσωμάτωσής της, και οι έμφυλες σχέσεις συμβάλλουν στη δημιουργία ενός «κλειστού» περιβάλλοντος «ανελευθερίας» εντός του οποίου τα σχέδια ή οι προσδοκίες για το μέλλον περιορίζονται. Η μεταναστευτική της διαδρομή οφείλεται στο ότι ακολούθησε τον σύζυγό της που ήδη διέμενε στην Ελλάδα πολλά χρόνια, ενώ μέχρι σήμερα επιθυμεί να επιστρέψει στη χώρα της. Σύμφωνα με τα λόγια της ίδιας:

«Από 'δω και πέρα... δεν ξέρω, δεν έχω όμορφο μέλλον. Νομίζω. Αλλά, αλήθεια θέλω να γυρίσω στο Μαρόκο, θέλω να γυρίσω αλλά ο άντρας μου δε θέλει. Ο άντρας μου είναι 30 χρόνια εδώ».

Και αμέσως παρακάτω προσθέτει:

«Να νιώθω καλά, να μην έχω πρόβλημα με το μαντήλι στον δρόμο. Αυτό μόνο. Αυτό. Όχι πολλά πράγματα, μόνο να είμαι ήσυχη, ασφαλής. Θέλω να περπατάω και να μη νιώθω φόβο».

5. Συμπεράσματα

Πέρα από την ιστορική παρουσία του Ισλάμ ή αλλιώς «Παλαιό» Ισλάμ που περιορίζεται σήμερα κυρίως στην περιοχή της Θράκης, οι πρόσφατες μεταναστευτικές και προσφυγικές ροές προς την Ελλάδα κατέστησαν πιο ορατό το μουσουλμανικό στοιχείο κυρίως στον χώρο της Αθήνας, όπου συγκεντρώθηκε το μεγαλύτερο μέρος των μουσουλμανικών πληθυσμών.

Λόγω της πολιτισμικής ετερότητας των μουσουλμάνων και του πλήθους των στερεοτύπων και προκαταλήψεων που αναπαράγονται γύρω από αυτούς και τη

θρησκεία τους, το Ισλάμ, δημιουργείται μια αρνητική εικόνα στην Ελλάδα και σε άλλα ευρωπαϊκά κράτη, ιδίως στο πλαίσιο ενός αυξημένου ξενοφοβικού περιβάλλοντος.

Εντός αυτού του ξενοφοβικού και ισλαμοφοβικού πλαισίου, πιο ευάλωτοι σε ισλαμοφοβικές εκδηλώσεις καθίστανται οι πληθυσμοί που φέρουν εμφανή θρησκευτικά σύμβολα, όπως είναι η μαντίλα ως σύμβολο του Ισλάμ και όλων των αρνητικών εντυπώσεων γύρω από αυτό και τα μέλη του. Η ορατότητα της μαντίλας, συνεπώς, στοχοποιεί πολλές φορές τις γυναίκες μουσουλμάνες σε διάφορες εκφάνσεις της καθημερινότητάς τους στον δημόσιο χώρο, όπως είναι τα μέσα μεταφοράς, οι δημόσιες υπηρεσίες, το σούπερ μάρκετ, η λαϊκή και ο δρόμος, όπως αναδείχθηκε και από τα ευρήματα της παρούσας έρευνας. Οι ισλαμοφοβικές αυτές εκδηλώσεις αφορούν κυρίως λεκτικές επιθέσεις ή ρητορική μίσους, αρνητικά σχόλια για τη μαντίλα και διακρίσεις και μπορεί να έχουν είτε μεμονωμένο χαρακτήρα είτε επαναληπτικό. Πρόκειται για μια αθέατη όψη της έμφυλης διάστασης της ισλαμοφοβίας στον χώρο της Αθήνας, που παρά τη χαμηλή της ένταση δημιουργεί συναισθήματα λύπης, φόβου αλλά και κατάθλιψης, όπως αναδείχθηκε από τις αφηγήσεις των γυναικών.

Εντός αυτού του πλαισίου οι γυναίκες μουσουλμάνες επαναδιαπραγματεύονται κατασκευάζουν τις ταυτότητές τους και μας παραδίδουν τη δική τους οπτική για τη σημασία της μαντίλας. Σύμφωνα με τα υποκείμενα της έρευνας ο κύριος λόγος είναι θρησκευτικός και δηλώνει την πίστη και την αφοσίωσή τους στη θρησκεία τους, το Ισλάμ. Πολλές ήταν αυτές που αρνήθηκαν το κυρίαρχο αφήγημα για τη μαντίλα ως μέσο καταπίεσης και επιβολής από τους άντρες τους ή τους πατέρες τους, τονίζοντας ότι είναι δική τους επιλογή. Μέσα από την έρευνα αναδείχθηκε και μια ακόμα οπτική της πρακτικής της μαντίλας που δε σχετίζεται με τη θρησκευτική υποχρέωση, αλλά μάλλον νοηματοδοτείται ως ένα πολιτισμικό φαινόμενο και ως ένα μέσο χειραφέτησης και αντίστασης στα δυτικά πρότυπα ομορφιάς και στη συμβατική έννοια της θηλυκότητας στις δυτικές κοινωνίες.

Επιπλέον, μέσα από τις αφηγήσεις τους αναδείχθηκε πώς μέσα σε ένα νέο κοινωνικό πλαίσιο, εντός του οποίου σε κάποιες περιπτώσεις βλέπουν τους εαυτούς τους ως τον πολιτισμικά «Άλλον», επαναδιαπραγματεύονται τις ταυτότητές τους, επιθυμώντας να επιβεβαιώσουν την «κανονικότητά» τους ως «άνθρωποι» που δε διαφέρουν από τους άλλους λόγω της θρησκευτικής τους ενδυμασίας και της πρακτικής της μαντίλας και δε θα έπρεπε να αντιμετωπίζονται διαφορετικά λόγω αυτών των στοιχείων της εμφάνισής τους. Διεκδικούν μια ισότιμη θέση στην κοινωνία ως αξιοσέβαστα μέλη που μπορούν να προσφέρουν σε αυτή μέσα από καλές πράξεις. Κατά αυτόν τον τρόπο προβάλλουν

μια θετική εικόνα τόσο του εαυτού τους αλλά και ολόκληρης της κοινότητας που εκπροσωπούν.

Σε κάθε περίπτωση, η καθημερινή εμπειρία των γυναικών της έρευνας διαμορφώνεται διαφορετικά ως αποτέλεσμα της διαπλοκής των παραγόντων του φύλου, της θρησκείας, της κοινωνικής τάξης, της φυλής και της εθνικής καταγωγής, παρά το γεγονός ότι προσλαμβάνονται ως μια ομοιογενή και αδιαφοροποίητη ομάδα από τον κυρίαρχο λόγο.

Εν συνεχεία, μέσα από την έρευνα αναδείχθηκε η συμβολή της ύπαρξης κοινωνικών σχέσεων στην Αθήνα στις διαδικασίες προσαρμογής και ενσωμάτωσης στην ελληνική κοινωνία αλλά και στη διαμόρφωση της καθημερινής τους εμπειρίας. Οι κοινωνικές σχέσεις σύμφωνα με τις αφηγήσεις των υποκειμένων της έρευνας αφορούν σε μέλη της κοινότητάς τους, φίλους Έλληνες ή από άλλες εθνικότητες, συναδέλφους, δασκάλες των παιδιών τους ή των ίδιων. Σε αυτό το σημείο, είναι σκόπιμο να τονιστεί ότι οι γυναίκες της έρευνας ανέδειξαν όλες την αξία της γλώσσας ως μέσο για την κοινωνική τους ενσωμάτωση. Κατέστησαν τη γλώσσα ως προαπαιτούμενο για την ένταξή τους στην αγορά εργασίας ή για το ξεκίνημα μια νέας επιχειρηματικής δραστηριότητας εδώ στην Αθήνα. Οι προσδοκίες για το μέλλον τους μπορεί να έγκεινται στην επαγγελματική τους αποκατάσταση ή σε ένα καλό μέλλον και μια καλή ζωή για τα παιδιά τους ή σε μια ήσυχη και ασφαλή ζωή χωρίς να γίνονται δέκτριες στερεοτύπων και λεκτικών επιθέσεων στον δημόσιο χώρο.

Συμπερασματικά, μέσα από την ερευνητική διαδικασία αναδείχθηκαν ζητήματα της αγνοημένης εν πολλοίς έμφυλης διάστασης της ισλαμοφοβίας και της στοχοποίησης των γυναικών στον δημόσιο χώρο λόγω της ορατότητας της μαντίλας, ζητήματα μουσουλμανικών ταυτοτήτων, το βίωμα και η καθημερινή εμπειρία των γυναικών σε ένα διαφορετικό θρησκευτικό και πολιτισμικό πλαίσιο, πλευρές των κοινωνικών τους σχέσεων αλλά και οι προσδοκίες τους για το μέλλον. Θεωρώ πως είναι ένα πεδίο μεγάλου ερευνητικού ενδιαφέροντος που αξίζει να διερευνηθεί σε μεγαλύτερο βαθμό, καθώς οι φωνές των γυναικών μουσουλμάνων υποεκπροσωπούνται, εν αντιθέσει με τους αντρικούς μουσουλμανικούς πληθυσμούς και τα ζητήματα θρησκευτικής ελευθερίας που καταλαμβάνουν μεγάλο μέρος στην ελληνική βιβλιογραφία. Η υποεκπροσώπηση των μουσουλμάνων γυναικών ενδυναμώνει το κυρίαρχο αφήγημα γύρω από αυτές ως παθητικά υποκείμενα. Αντιθέτως, αποτελούν ενεργά μέλη τόσο της δημόσιας όσο και της ιδιωτικής σφαίρας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΛΙΕΘΝΗΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Allen, C. (2015). 'People hate you because of the way you dress': Understanding the invisible experiences of veiled British Muslim women victims of Islamophobia. *International Review of Victimology*, 21(3), 287–301.

Bahdi, R., & Kanji, A. (2018). What is Islamophobia? *University of New Brunswick Law Journal*, 69, pp. 336-338.

Bakali, N. (2019). Islamophobia and the Law:Unpacking Structural Islamophobia. *Yaqeen Institute for Islamic Research*, pp. 3-15.

Bayraklı, E., & Hafez, F. (2018). *European Islamophobia Report*. SETA.

Bilge, S. (2010). *Beyond subordination vs. resistance: An intersectional approach to the agency of veiled muslim women*. *Journal of Intercultural Studies*.

Chakraborti, N., & Zempi, I. (2012). The veil under attack: Gendered dimensions of Islamophobic victimization. *International Review of Victimology*, 18(3), 269–284.

Evergeti, V., & Hatziprokopiou, P. (2010). Living Together Civic, Political and Cultural Engagement Among Migrants, Minorities and National Populations: Multidisciplinary Perspectives. *Islam in Greece: Religious Identity and Practice among Indigenous Muslims and Muslim Immigrants, July 2005*, 1–7.

Ghumman, S., & Ryan, A. M. (2013). Not welcome here: Discrimination towards women who wear the Muslim headscarf. *Human Relations*, 66(5), 671–698.

Golnaraghi, G., & Dye, K. (2016). Discourses of contradiction: A postcolonial analysis of Muslim women and the veil. *International Journal of Cross Cultural*

Management, 16(2), 137–152.

Hüseyinoğlu, A. (2016). Questioning Islamophobia in the Context of Greece. *IRCICA JOURNAL*, 3(6), 65-92.

Kirtsoglou, E., & Tsimouris, G. (2018). Migration, crisis, liberalism: the cultural and racial politics of Islamophobia and “radical alterity” in modern Greece. *Ethnic and Racial Studies*, 41(10), 1874–1892.

Ryan, L. (2011). Muslim women negotiating collective stigmatization: “we’re just normal people.” *Sociology*, 45(6), 1045–1060.

Sakellariou, A. (2017). Fear of Islam in Greece: migration, terrorism, and “ghosts” from the past. *Nationalities Papers*, 45(4), 511–523.

Salvanou, E. (2014). Muslims in Athens: Narratives and strategies of belonging. *Journal of Modern Greek Studies*, 32(2), 339–366.

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αράπογλου, Β., Καβουλάκος, Κ. Ι., Κανδύλης, Γ., & Μαλούτας, Θ. (2009, Οκτώβριος-Δεκέμβριος). Η Νέα Κοινωνική Γεωγραφία της Αθήνας: Μετανάστευση, Ποικιλότητα και Σύγκρουση. *Σύγχρονα Θέματα*(107), σσ. 57-66.

Ασκούνη, Ν. (2006). Η μειονότητα. Στο Ν. Ασκούνη, *Η εκπαίδευση της μειονότητας στη Θράκη*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Έμκε- Πουλοπούλου, Ή. (2007). *Η μεταναστευτική πρόκληση*. Αθήνα: Παπαζήσης.

Ίσαρη, Φ., & Πουρκός, Μ. (2015). *Ποιοτική Μεθοδολογία Έρευνας: Εφαρμογές στην Ψυχολογία και στην Εκπαίδευση*. Αθήνα: ΣΕΑΒ, ΚΑΛΛΙΠΟΣ .

Κασιμάτη , Ε., & Παναγιωτοπούλου, Ρ. (2018). Μεταναστευτικό και Προσφυγικό Ζήτημα στην Ελλάδα την περίοδο 2015-2017: Ζητήματα Ενσωμάτωσης και Κοινωνικής Αποδοχής. *The Athens Jean Monnet Papers*, 10, 3-48.

Καψάλης, Α. (2018). Πολιτικές για τη Μετανάστευση. Ένα θεωρητικό πλαίσιο μελέτης. Στο Συλλογικό, *Κοινωνική Πολιτική* (σσ. 385-403). Αθήνα: ΔΙΟΝΙΚΟΣ.

Κυρίδης , Α., & Βαμβακίδου, Ι. (2009). Ιστορίες Μουσουλμάνων γυναικών: Αναζήτηση πολιτικής ταυτότητας στη Δύση. *Δεύτερο Νοτιο-Ευρωπαϊκό και Μεσογειακό Συνέδριο: Πολιτειότητα, ταυτότητα και πολιτισμός: Η πρόκληση για την Εκπαίδευση*. Πάτρα.

Μαλούτας, Θ. (2018). Οι μεταναστευτικές ομάδες στην κοινωνία και το χώρο της πόλης. Στο Θ. Μαλούτας, *Η κοινωνική γεωγραφία της Αθήνας* (σσ. 141-167). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Ξυπολυτάς, Ν. (2018). Πολιτικές για τους πρόσφυγες. Στο Συλλογικό, *Κοινωνική Πολιτική* (σσ. 405-417). Αθήνα: ΔΙΟΝΙΚΟΣ.

Παπαγεωργίου, Ν. (2011). Θρησκεία και Μετανάστευση στην Ελλάδα. Στο Ν. Παπαγεωργίου, *Θρησκεία και Μετανάστευση: Η κοινότητα των Σιχ στην Ελλάδα* (σσ. 112-142). Αθήνα: Σφακιανάκη.

Ρίκου, Α. (2008). Ζητήματα Θρησκευτικής Ελευθερίας Μεταναστών. In Τ. Καβουνίδα, Α. Κόντης, Θ. Λιανός, & Ρ. Φακιολάς (Επιμ.), *Μετανάστευση στην Ελλάδα: Εμπειρίες- Πολιτικές- Προοπτικές* (Τόμ. Α, σσ. 118-121). Αθήνα: ΙΜΕΠΟ.

Said, E. W. (1996). *Οριενταλισμός*. (Φ. Τερζάκης, Μετάφραση.) Αθήνα: Νεφέλη.

Τσιτσελίκης, Κ. (2004). Η θρησκευτική ελευθερία των μεταναστών: Η περίπτωση των μουσουλμάνων. Στο Μ. Παύλου, & Δ. Χριστόπουλος (Επιμ.), *Η Ελλάδα της Μετανάστευσης: Κοινωνική συμμετοχή, δικαιώματα και ιδιότητα του πολίτη* (σσ. 267-302). Αθήνα: Κριτική.

Χριστόπουλος, Δ. (2012). Ο πολίτης είναι το κράτος μέσα στον ιδιώτη. Στο Δ. Χριστόπουλος, *Ποιος είναι Έλληνας πολίτης?: Το Καθεστώς Ιθαγένειας από την Ίδρυση του Ελληνικού Κράτους ως τις αρχές του 21ου αιώνα*. Αθήνα: ΒΙΒΛΙΟΠΑΜΑ.

ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ

Delphy, C. (2016, 09 15). Φύλο και φυλή στη μεταποικιακή Γαλλία: Η μαντίλα και η απόρριψη του Ισλάμ. *Το Περιοδικό: για τη διατάραξη της κοινής ησυχίας*. Ανακτήθηκε 16 Σεπτεμβρίου 2020 από <https://www.toperiodiko.gr/christine-delphy-%CF%86%CF%8D%CE%BB%CE%BF-%CE%BA%CE%B1%CE%B9-%CF%86%CF%85%CE%BB%CE%AE-%CF%83%CF%84%CE%B7-%CE%BC%CE%B5%CF%84%CE%B1%CE%B1%CF%80%CE%BF%CE%B9%CE%BA%CE%B9%CE%B1%CE%BA%CE%AE-%CE%B3%CE%B1/#.X2NRgmgvO01>

Δημητρακοπούλου, Φ. (2013). *Ο Παράγοντας της Θρησκείας στην Ενσωμάτωση των Μεταναστών στη Χώρα Υποδοχής: Η περίπτωση των Μουσουλμάνων της Ευρώπης* (Τόμ. 4). Αθήνα: ΕΜΜΕΔΙΑ. Ανακτήθηκε 16 Σεπτεμβρίου, 2020, από <http://emmedia.pspa.uoa.gr/dhmosieyseis-ekdoseis/keimena-ergasias.html>

Δίκτυο Καταγραφής Περιστατικών Ρατσιστικής Βίας. (2020). *Ετήσια Έκθεση 2019*. Ανακτήθηκε 16 Σεπτεμβρίου 2020, από http://rvrn.org/2020/06/etisia_ekthesi_2019/

Εθνική Στρατηγική για την Ένταξη. (2018, Ιούνιος). Ανακτήθηκε από <http://www.opengov.gr/immigration/?p=801>

Europe's Growing Muslim Population. (2017, Νοέμβριος 29). Ανακτήθηκε από <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>

Islamophobia: Still a challenge for us all. (2017, Νοέμβριος). Ανακτήθηκε από <https://www.runnymedetrust.org/projects-and-publications/equality-and-integration/islamophobia.html>

Νέα έκδοση: Οδηγίες προς εκπαιδευτικούς για την καταπολέμηση της μισαλλοδοξίας και των διακρίσεων εναντίον των Μουσουλμάνων: Η αντιμετώπιση της ισλαμοφοβίας μέσα από την εκπαίδευση. (2015, Φεβρουάριος 12). Ανακτήθηκε από <https://www.ekke.gr/ocd/?tag=%CE%B9%CF%83%CE%BB%CE%B1%CE%BC%CE%BF%CF%86%CE%BF%CE%B2%CE%AF%CE%B1&lang=en>

Τέσση, Γ. (2020, 07 04). Λουκέτο στον πρώτο χώρο προσευχής μουσουλμάνων στον Πειραιά. *Η Εφημερίδα των Συντακτών*. Ανακτήθηκε 16 Σεπτεμβρίου 2020, από https://www.efsyn.gr/ellada/koinonia/250643_loyketo-ston-proto-horo-proseyhis-moysoylmanon-ston-peiraia

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Οδηγός συνέντευξης

Πρόκειται για έναν ημι-δομημένο οδηγό συνέντευξης. Οι παρακάτω θεματικοί άξονες είναι ενδεικτικοί και η συνέντευξη έχει δομηθεί με βάση αυτούς, χωρίς όμως να περιορίζεται από αυτούς.

Θεματικές συνεντεύξεων

1. Προφίλ

(ηλικία, τόπος καταγωγής, τόπος διαμονής, εργασιακή και οικογενειακή κατάσταση, μορφωτικό επίπεδο)

- Πώς σε λένε;
- Πόσων χρονών είσαι;
- Από ποια χώρα είσαι;
- Θα ήθελα να μου πεις λίγα λόγια για το πότε ήρθες στην Ελλάδα, με ποιον (μόνη ή με οικογένεια/συγγενείς) και τους λόγους.

- Στη χώρα σου δούλευες;/ σπούδαζες ή σπούδασες;
- Εδώ στην Αθήνα, με τι ασχολείσαι;
- Και πού μένεις; Πώς επέλεξες αυτή την περιοχή;

2. Κοινωνικές σχέσεις - Εμπειρία μέσα από διάφορες εκφάνσεις της καθημερινότητας

(Μέσα από την ελεύθερη αφήγηση αφήνω την ομιλήτρια να ξετυλίξει τις σκέψεις της και να αναδειξεί το βίωμα της. Σε αυτό το κομμάτι διερευνώ τις κοινωνικές σχέσεις στην Αθήνα μέσω της χωρικής πρόσληψης.)

- Μπορείς να μου περιγράψεις μια τυπική σου μέρα από το πρωί που ξυπνάς μέχρι το βράδυ εδώ στην Αθήνα;
- Ποιες είναι οι στιγμές που σου αρέσουν και γιατί; Πες μου παραδείγματα.
- Με ποιους ανθρώπους μοιράζεσαι τον χρόνο σου εδώ;
- Πώς συνηθίζετε να περνάτε τον χρόνο σας; Δώσε μου ένα παράδειγμα
- Πού σας αρέσει να πηγαίνετε; (τόπος)/ Υπάρχουν συγκεκριμένα μέρη που σας αρέσει να πηγαίνετε και γιατί;
- Υπάρχουν κάποια μέρη που αποφεύγετε;
- Στη χώρα σου πώς περνούσες τον χρόνο σου;
- Υπάρχει κάτι που σου λείπει από τη χώρα σου;
- Μπορείς να μου περιγράψεις μια όμορφη μέρα στη χώρα σου;
- Τώρα, μπορείς να μου δώσεις ένα παράδειγμα/ ή να μου περιγράψεις μια μέρα/ή μια περίπτωση που ένιωσες όμορφα/ ωραία το διάστημα αυτό που ζεις στην Αθήνα; (τόπος, γεγονός)

3. Διερεύνηση τυχόν εκδηλώσεων ισλαμοφοβίας

- Το αντίστροφο τώρα. Μπορείς να μου περιγράψεις μια μέρα (ή και παραπάνω) που δεν αισθάνθηκες καλά/ δεν ένιωσες άνετα στη χώρα σου; (τόπος, γεγονός)
- Μπορείς να μου περιγράψεις τώρα μια μέρα (ή και παραπάνω) που δεν αισθάνθηκες καλά/ δεν ένιωσες άνετα το διάστημα αυτό που ζεις στην Αθήνα;

4. Μαντίλα/ Νοσηματοδότηση/ διερεύνηση τυχόν εκδηλώσεων ισλαμοφοβίας

- Παρατήρησα ότι φοράς. Θες να μου μιλήσεις για αυτή σου την απόφαση;
- Από πόσων χρονών φοράς;
- Πώς νιώθεις όταν φοράς τη μαντίλα;
- Ένωσες ποτέ άβολα επειδή φοράς μαντίλα εδώ στην Αθήνα; (αν δεν απαντηθεί παραπάνω)
- Μπορείς να μου περιγράψεις μια μέρα/ή μια περίπτωση που σε έκανε να νιώσεις άβολα η μαντίλα; (αν δεν απαντηθεί παραπάνω)
- (Αν έχει παιδιά) Τα παιδιά σου φοράνε μαντίλα;

5. Προσδοκίες για το μέλλον

- Θέλεις να ζήσεις μόνιμα στην Ελλάδα; (για νεοεισερχόμενες)
- Πώς πιστεύεις ότι η διαμονή σου εδώ μπορεί να αλλάξει τη ζωή σου/ή άλλαξε τη ζωή σου; (ανάλογα με τα χρόνια διαμονής)
- Πώς φαντάζεσαι τη ζωή σου στην Αθήνα; (δουλειά, εκπαίδευση κτλ)
- (αν έχει παιδιά) Πώς φαντάζεσαι τη ζωή τη δική σου και της οικογένειάς σου εδώ στην Αθήνα;
- Πού θα ήθελες να ζεις στην Αθήνα;
- Θα ήθελες να προσθέσεις κάτι για τη ζωή σου στην Αθήνα;