

ΙΣΛΑΜ ΚΑΙ ΠΑΤΡΙΑΡΧΙΑ:
ΜΙΑ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ

Σε αντίθεση με το αυξανόμενο πλήθος ιστορικών μελετών για τις σχέσεις των δύο φύλων στη Δύση, το ζήτημα των γυναικών στις μουσουλμανικές κοινωνίες συνήθως εξετάζεται εκτός του ιστορικού πλαισίου· απλώς αναλύονται τα δόγματα της ισλαμικής θρησκείας και ο αντίκτυπός τους για τις γυναίκες. Πολλοί αποδίδουν αυτή την τάση στα γενικότερα προβλήματα της μεσανατολικής ιστοριογραφίας, δηλαδή τη διατήρηση των οριενταλιστικών επιρροών και της ιδεαλιστικής οπτικής γωνίας, σύμφωνα με την οποία τα ιστορικά γεγονότα αποτελούν άμεσες συνέπειες της ιδεολογίας.¹ Στην περίπτωση των ερευνών για τις γυναίκες, η κατάσταση δυσχεραίνεται από τη μεγάλη σύγχυση που επικρατεί ανάμεσα στην πολεμική και την ανάλυση. Μουσουλμάνοι μελετητές (πολλοί απ' τους οποίους αυτοχαρακτηρίζονται φεμινιστές²) δημοσιεύουν συνεχώς επεξηγηματικές έρευνες για τη θέση των γυναικών, συνήθως προσπαθώντας να επιβεβαιώσουν τη συμβατότητα του Ισλάμ με τη γυναικεία χειραφέτηση. Οι βασικές πηγές αυτών των ερευνών είναι το Κοράνι, οι παραδόσεις από τη ζωή του Προφήτη (χαντίθ) (hadith) και οι δραστηριότητες επιφανών γυναικών στα πρώτα χρόνια του Ισλάμ. Υπάρχει εμφανής τάση να δοθεί νέα πνοή στην πρώιμη ισλαμική ιστορία και στα ιερά κείμενα, προκειμένου να διαμορφωθεί ένα ιθαγενές φεμινιστικό κίνημα ή έστω να ενθαρρυνθούν οι πιο προοδευτικές αναγνώσεις των κειμένων που επικαλούνται συχνά οι οπαδοί της παράδοσης, προκειμένου να δικαιολογήσουν την υπάρχουσα κατάσταση. Το γεγονός ότι οι φεμινίστριες και οι οπαδοί των παραδόσεων απασχολούνται εξίσου με το πώς θα καρπωθούν το «πραγματικό» μήνυμα του Ισλάμ υποδηλώνει ότι και οι δύο πιστεύουν πως αυτό είναι το μόνο νόμιμο ιδεολογικό πλαίσιο όπου μπορούν να εξεταστούν τα γυναικεία ζητήματα. Στο παρόν άρθρο δεν εξετά-

ζω πόσο κατάλληλη ή ορθή είναι αυτή η θέση· απλώς σημειώνω ότι αποτελεί μια από τις τάσεις που διαιωνίζουν τις μη ιστορικές προσεγγίσεις των γυναικείων θεμάτων στις ισλαμικές κοινωνίες.³

Ωστόσο, παράλληλα υπάρχει ένα αυξανόμενο σώμα μελετών που αντιμετωπίζουν τις γυναίκες ως ιστορικά και πολιτικά όντα και τις εντάσσουν στο πλαίσιο της ιστορικής διαδικασίας κοινωνικο-οικονομικών μεταβολών.⁴ Οι περισσότερες από αυτές τις εργασίες δεν προάγουν απαραίτητα το Ισλάμ ως βασική κατηγορία ανάλυσης· αντίθετα, εντάσσουν το φύλο σε ευρύτερες συζητήσεις σχετικά με τις κοινωνικές μεταβολές ή στα θεωρητικά μοντέλα των διαφορών πεδίων των κοινωνικών επιστημών. Ανάμεσά τους εντοπίζονται, για παράδειγμα, έρευνες που δεν διαφέρουν ιδιαίτερα από εκείνες για τις γυναίκες και την ανάπτυξη σε οποιοδήποτε άλλο μέρος του Τρίτου κόσμου. Επομένως, αυτή η μέθοδος ανάλυσης δεν λαμβάνει υπόψη την ιδιαιτερότητα της υπαγωγής των μουσουλμάνων γυναικών –αν υφίσταται κάτι τέτοιο– και τον πιθανό ρόλο της ισλαμικής ιδεολογίας και πρακτικής στην αναπαραγωγή της. Το γεγονός αυτό οδηγεί σε μια παράδοξη κατάσταση, στην οποία άλλοτε η γνώση του Ισλάμ παρουσιάζεται ως μοναδική προϋπόθεση για την κατανόηση της θέσης των γυναικών κι άλλοτε η θρησκεία εμφανίζεται να επηρεάζει ελάχιστα την κατάστασή τους, ή γενικότερα τις σχέσεις μεταξύ των δύο φύλων στις μουσουλμανικές κοινωνίες.

Στο παρόν άρθρο υποστηρίζω ότι αυτό οφείλεται εν μέρει στο γεγονός ότι δεν έχουμε ανακαλύψει τη σωστή μέθοδο εξέτασης της σχέσης του Ισλάμ με τα διάφορα συστήματα ανδρικής κυριαρχίας,⁵ τα οποία βασίζονται στη διαφορετική αντιμετώπιση των δύο φύλων όσον αφορά τα υλικά αγαθά και περιγράφονται ανακριβώς με τον γενικό όρο *πατριαρχία*. Η υπάρχουσα βιβλιογραφία επιβεβαιώνει ότι τα διαφορετικά συστήματα ανδρικής κυριαρχίας και οι εσωτερικές διαφοροποιήσεις τους ανάλογα με την τάξη και την εθνότητα ασκούν τέτοια επιρροή, ώστε αλλοιώνεται και μεταβάλλεται η τήρηση του Ισλάμ, καθώς και οι ιδεολογικές θέσεις για το τι είναι πραγματικά «ισλαμικό». Η θρησκευτική πρακτική αναγκαστικά επηρεάζεται από την ιστορία των παραγωγικών και αναπαραγωγικών σχέσεων ανάμεσα στα δύο φύλα, η οποία αντικατοπτρίζεται στα τοπικά συστήματα συγγενικών σχέσεων. Όπως έχει υποστηριχτεί, η διάδοση του Ισλάμ επιτάχυνε την εξαφάνιση των διαφορετικών τοπικών συστημάτων συγγενικών σχέσεων προς όφελος ενός ενιαίου πατριαρχικού μοντέλου, με έμφαση στην πατρογονοκρατία και τη διαμονή στο σπίτι του άνδρα, το οποίο προβλέπει συγκεκριμένους τρό-

πους ελέγχου της γυναικείας σεξουαλικότητας και των μετακινήσεων των γυναικών.⁶ Ωστόσο, αυτό δεν δικαιολογεί τη χρήση ανακριβών εκφράσεων, όπως «μουσουλμανική πατριαρχία»⁷ για την περιγραφή των ασυμμετριών στους ρόλους των δύο φύλων, οι οποίες άλλωστε εντοπίζονται σε εξαιρετικά διαφορετικά πλαίσια, όπως οι φυλές των Βεδουίνων, τα χωριά των Hausa στη Δυτική Αφρική ή τα χαρέμια των ανώτερων κοινωνικών τάξεων στο Κάιρο και στην Κωνσταντινούπολη. Επομένως, απαιτείται η κριτική ανάλυση της ίδιας της έννοιας «πατριαρχία» πριν επιχειρήσουμε μια λεπτομερέστερη εξέταση της χρησιμότητάς της για την κατανόηση των σχέσεων μεταξύ των δύο φύλων στις μουσουλμανικές κοινωνίες.

Πατριαρχία: Μια προβληματική έννοια

Παρόλο που με μια σύντομη αναδρομή στη φεμινιστική θεωρία δεν μπορούμε να υποκαταστήσουμε τις εκτεταμένες συζητήσεις σχετικά με τον όρο *πατριαρχία*,⁸ θα προσπαθήσω να περιγράψω σε γενικές γραμμές τις σύγχρονες εξελίξεις στη χρήση του όρου.

Οι ριζοσπάστριες φεμινίστριες ήταν οι πρώτες που πρότειναν την ελεύθερη χρήση του όρου σχεδόν για κάθε μορφή ή χρονική περίοδο ανδρικής κυριαρχίας. Εφόσον, σύμφωνα με την άποψή τους, η πατριαρχία αποτελεί καθολικό και κυριολεκτικά αχρονικό φαινόμενο, αναζητούν τις εκδηλώσεις της παντού, παρόλο που δείχνουν ιδιαίτερη προτίμηση στο συμβολικό πεδίο και στο ψυχολογικό επίπεδο. Παρά τις ποικίλες τροποποιήσεις και αναθεωρήσεις του ίδιου του ριζοσπαστικού φεμινισμού, η πατριαρχία εντάχθηκε αναντίρρητα στη σφαίρα της ιδεολογίας, ενώ η υλική της βάση εντοπίστηκε στον καταμερισμό της εργασίας ανάμεσα στα δύο φύλα.⁹

Για τον μαρξιστικό ή σοσιαλιστικό φεμινισμό, η έννοια έχει διαφορετικό περιεχόμενο. Θεωρήθηκε ξεχωριστή, αν και δευτερεύουσα κατηγορία ανάλυσης, εφόσον οι μορφές εκμετάλλευσης και καταπίεσης βάσει του φύλου δεν μπορούσαν εύκολα να συσχετιστούν με άλλες μορφές εκμετάλλευσης και καταπίεσης (π.χ. βάσει της φυλής και της κοινωνικής τάξης). Επομένως, ό,τι δεν μπορούσε να αναχθεί στις δραστηριότητες του κεφαλαίου αποδιδόταν σε ένα σχετικό με αυτό αλλά διαφορετικό σύστημα με ξεχωριστούς νόμους, δηλαδή στην πατριαρχία. Ο βαθμός αναλυτικής ανεξαρτησίας που λάμβανε η πατριαρχία, ως ξεχωριστή κα-

τηγορία από τον καπιταλισμό ή το ταξικό σύστημα, ποίκιλε – όπως και οι απόψεις για τη συστημική σχέση των δύο κατηγοριών.¹⁰ Πάντως, η θεωρία του μαρξιστικού φεμινισμού είχε το πλεονέκτημα πως αναγνώριζε ότι η πατριαρχία έχει υλική βάση στις κοινωνικές σχέσεις των δύο φύλων, οι οποίες υπόκεινται σε ιστορικές μεταβολές. Η έμφαση στη σχέση μεταξύ των ειδών και των συστημάτων παραγωγής, του καταμερισμού της εργασίας βάσει του φύλου και της ιεραρχίας ανά φύλο και ηλικία, βοήθησε να ενταχθούν σε ένα ιστορικό πλαίσιο η ψυχοδυναμική και η πολιτισμική κατασκευή του φύλου και να αποτελέσουν αντικείμενο μιας πιο ολοκληρωμένης θεωρίας. Στην πράξη, όμως, μεγάλο μέρος των μαρξιστικών φεμινιστικών αναλύσεων εξακολουθεί να επικεντρώνεται στις συνέπειες του βιομηχανικού και μεταβιομηχανικού καπιταλισμού πάνω στις σχέσεις των δύο φύλων, ενώ λίγες προσπάθειες γίνονται για την καθιέρωση συσχετισμών σε μια ευρύτερη συγκριτική προοπτική.

Εξάλλου, υπάρχουν σημαντικές διαφορές στις θεωρίες γι' αυτούς τους συσχετισμούς. Ορισμένες θεωρίες επικεντρώνονται στην καθιέρωση εμπειρικών σχέσεων μεταξύ των ειδών παραγωγής, των συστημάτων συγγένειας και της κοινωνικής θέσης των γυναικών. Η Ester Boserup, λόγω χάρη, διαχώρισε τα ανδρικά από τα γυναικεία συστήματα καλλιέργειας της γης και τα συσχέτισε με την πυκνότητα του πληθυσμού, την τεχνολογία και το καλλιεργούμενο είδος.¹¹ Τα γυναικεία συστήματα καλλιέργειας γης, που εντοπίζονται κυρίως στην υποσαχάρια Αφρική, χαρακτηρίζονται από αφθονία εδαφών, χαμηλή πληθυσμιακή πυκνότητα, μεταβαλλόμενα είδη καλλιέργειας και τη χρήση της τσάπας ως βασικό εργαλείο. Εκτός από ορισμένα καθήκοντα, όπως ο καθαρισμός της γης πριν από την καλλιέργεια, οι γυναίκες αναλαμβάνουν κατά βάση την παραγωγή της τροφής. Σύμφωνα με την Boserup, οι γυναίκες παρουσιάζουν μεγάλο βαθμό κινητικότητας και πωλούν το πλεόνασμα της εργασίας τους για να συντηρήσουν τον εαυτό τους και τα παιδιά τους. Τα ανδρικά συστήματα εκμετάλλευσης της γης, που εντοπίζονται κυρίως στην Ασία, συσχετίζονται με μεγαλύτερη πληθυσμιακή πυκνότητα, την ανάγκη αύξησης της παραγωγικότητας και τη χρήση από τους άνδρες υποζυγίων και αρότρου. Το όργωμα της γης πραγματοποιείται κυρίως σε ιδιωτικές εκτάσεις, όπου παρέχουν τις υπηρεσίες τους οι ακτήμονες. Οι γυναίκες των οικογενειών που έχουν κτήματα απαλλάσσονται από τις γεωργικές εργασίες και περιορίζονται στο σπίτι, όπου συχνά μένουν αποκλεισμένες ως σύμβολο κύρους και οικογενειακής τιμής, την οποία επίσης αντιπροσωπεύει η μουσουλμανική μαντίλα ή το σύστημα «purdah»

(πουρντά).^{*} Έτσι οι γυναίκες σταδιακά εξαρτώνται όλο και περισσότερο από τους άνδρες, τόσο οικονομικά για την επιβίωσή τους όσο και συμβολικά, επειδή τους προσφέρουν καταφύγιο.

Η Germaine Tillon, στην ανάλυσή της για τους κώδικες τιμής και τη γυναικεία σεμνότητα στη Μεσόγειο, υποστηρίζει ότι τα φαινόμενα καταπίεσης των γυναικών στην πραγματικότητα είναι πολύ πιο σύγχρονα απ' ό,τι πιστεύεται και έχουν εξελιχθεί ως αντίδραση στην απειλή ενάντια στις ενδογαμικές κατά φυλές οργανωμένες κοινωνίες (που αποτελούν τη βάση της μετα-νεολιθικής αρχαιότητας), η οποία τίθεται από εξωτερικές δυνάμεις και ιδιαίτερα από την επέκταση του αστικού πολιτισμού.¹² Η ερευνήτρια πιστεύει ότι τα έθιμα και οι πρακτικές που σχετίζονται με την απομόνωση των γυναικών οφείλονται στην ανολοκλήρωτη εξέλιξη και στον εκφυλισμό αφενός της κατά φυλές κοινωνίας κι αφετέρου των μέσων άμυνας που διαθέτει προκειμένου να διατηρήσει την ακεραιότητά της. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι οι ισλαμικοί νόμοι, καθώς εφαρμόζονται επιλεκτικά, αγνοούνται ή παρακάμπτονται. Οι γυναίκες είτε στερούνται ολοκληρωτικά κληρονομικών δικαιωμάτων, όταν αυτό απειλεί την ιδιοκτησία και την αλληλεγγύη της φυλής, είτε τα διατηρούν υπό συνθήκες αυστηρού ελέγχου στην επιλογή του συζύγου ή του τόπου διαμονής. Έτσι εξηγείται η προφανής ειρωνεία ότι οι μαντιλοφορούσες αστές έχουν δικαίωμα ιδιοκτησίας, ενώ το στερούνται οι ακάλυπτες γυναίκες της υπαίθρου, οι οποίες συμβάλλουν περισσότερο στην επιβίωση της οικογένειας. Παρόλο που η Tillon υποστηρίζει ακράδαντα ότι η φυλετική ενδογαμία έχει υλική βάση, δεν διευκρινίζει τη διαδικασία αποσάθρωσης των φυλετικών δομών μέσω της επαφής με τις αστικές αξίες και την έκθεση σε ξένες πολιτισμικές επιρροές (που επιφέρουν αλλαγές στη νοοτροπία και την εμφάνιση).

Υιοθετώντας την τυπολογία της Boserup, ο Jack Goody συσχέτισε τη γυναικεία συμβολή στην παραγωγή με τα γενεαλογικά συστήματα και τις κληρονομικές συνήθειες.¹³ Όπως σημειώνει, οι εμπειρικοί συσχετισμοί ανάμεσα στην καλλιέργεια με άροτρο, τις ανδρικές μεθόδους εκμετάλλευσης της γης, την περιστασιακή εκχώρηση δικαιωμάτων στις γυναίκες (μέσω της παραχώρησης κληρονομιάς) και την ενδογαμία αποτελούν χαρακτηριστικό της Ευρασίας. Στην Αφρική αντίθετα, η επικράτηση της καλλιέργειας με τσάπα, την οποία αναλαμβάνουν οι γυναίκες, συνοδεύει

* Την ινδουιστική και μουσουλμανική πρακτική να μην εμφανίζονται οι γυναίκες σε άλλους άνδρες εκτός από τα μέλη της οικογένειάς τους. (Σ.τ.Μ.)

ται από πολυγαμία, εξαγορά της νύφης και κληρονομιά βάσει του ανδρικού αλλά και του γυναικείου γένους. Η προσέγγιση αυτή έχει δεχθεί πολλές επικρίσεις, επειδή προσπαθεί να ερμηνεύσει τις διαφορές στα γενεαλογικά συστήματα πολύ ευρέων περιοχών χωρίς να προβαίνει σε ιστορικές αναφορές, στις τεχνολογικές και οικολογικές διαφορές και επειδή επιχειρεί να εξηγήσει τη γενεαλογία και τα συστήματα παραγωγής αποκλειστικά βάσει των σχέσεων ιδιοκτησίας.¹⁴

Γενικά, οι προσεγγίσεις για την υπαγωγή των γυναικών που υπογραμμίζουν τον τρόπο με τον οποίο εκείνες συμβάλλουν στην επιβίωση επικρίνονται ότι αντιμετωπίζουν το ζήτημα κυρίως από την οπτική γωνία της παραγωγής. Όπως υποστηρίζεται, εντέλει η θέση των γυναικών δεν μπορεί να εξηγηθεί βάσει της συμμετοχής τους στην παραγωγή, η οποία διαφοροποιείται σημαντικά, αλλά γίνεται καλύτερα κατανοητή βάσει του ρόλου τους στην αναπαραγωγή.¹⁵ Ορισμένοι μάλιστα ισχυρίζονται όχι μόνο ότι η θέση των γυναικών δεν καθορίζεται από την παραγωγή, αλλά ότι ο παραγωγικός ρόλος τους καθορίζεται και περιορίζεται από τα αναπαραγωγικά τους καθήκοντα στις διαφορετικές συγκυρίες της συγκέντρωσης κεφαλαίου.¹⁶ Στην κριτική που άσκησαν στην Bosegur οι Lourdes Benegia και Gita Sen, υποστηρίζουν ότι οι διαφορές στον τρόπο εκμετάλλευσης της γης στην Αφρική και την Ασία δεν οφείλονται στα διαφορετικά μέσα καλλιέργειας (άροτρο ή τσάπα), αλλά στα είδη ιδιοκτησίας της γης, στη χρήση του πλεονάσματος της παραγωγής και στις αναπαραγωγικές ικανότητες των γυναικών.¹⁷ Προτείνουν λοιπόν την ανάλυση βάσει δύο εννοιών, της συγκέντρωσης και της αναπαραγωγής, θεωρώντας ότι υπάρχει συστηματική σχέση ανάμεσα στις διάφορες φάσεις συγκέντρωσης κεφαλαίου, στη διαμόρφωση των κοινωνικών τάξεων και στις σχέσεις μεταξύ των φύλων.¹⁸

Πώς όμως επηρέασαν αυτές οι θεωρίες την έννοια της πατριαρχίας; Απ' τη στιγμή που έγιναν προσπάθειες να συνδυαστεί με τη διαδικασία συγκέντρωσης αγαθών, ο όρος «πατριαρχία» άρχισε να χάνει την υπόστασή του και συχνά υποβιβάζόταν σε δευτερεύουσα συνέπεια των διεργασιών του κεφαλαίου. Ο καταμερισμός παραγωγικών και αναπαραγωγικών καθηκόντων στα δύο φύλα συχνά υποστηρίζεται ότι στοχεύει στη διατήρηση του φτηνού εργατικού δυναμικού, ενώ η ιδεολογία των δύο φύλων θεωρείται ότι απλώς δικαιολογεί τον υπάρχοντα καταμερισμό εργασίας. Παρά τις εντατικές προσπάθειες διαχωρισμού της πατριαρχίας από τις διεργασίες του καπιταλισμού και την επιθυμία η έννοια αυτή να αποκτήσει μεγαλύτερη αναλυτική αυτονομία,¹⁹ έχουν ειπωθεί πολλά σχε-

τικά με τους νόμους του καπιταλισμού, ενώ εκείνοι της πατριαρχίας παραμένουν συγκεχυμένοι και ασαφείς. Αυτό οφείλεται εν μέρει στην υποβόσκουσα αντίληψη ότι υπάρχει ένα ενιαίο και οικουμενικό φαινόμενο που ονομάζεται πατριαρχία και ότι οι εμφανείς διαφορές στη φύση της γυναικείας υπαγωγής είναι απλώς αποτέλεσμα διαφορετικών εκφράσεων ή σταδίων αυτού του ενιαίου φαινομένου.²⁰ Έτσι, έχουμε οδηγηθεί σε μια εξαιρετικά μονολιθική και αφηρημένη αντίληψη της ανδρικής κυριαρχίας, που συσκοτίζει αντί να διαφωτίζει τις βαθύτερες εσωτερικές διεργασίες στις σχέσεις των δύο φύλων.

Σε άλλες μελέτες μου υποστήριξα ότι ένα καλό σημείο εκκίνησης για τον εντοπισμό των διαφορετικών συστημάτων ανδρικής κυριαρχίας είναι η ανάλυση των γυναικείων μεθόδων αντιμετώπισής της.²¹ Ισχυρίστηκα ότι οι γυναίκες αναπτύσσουν στρατηγικές αντιμετώπισης της ανδρικής κυριαρχίας επειδή αντιμετωπίζουν συγκεκριμένα εμπόδια, τα οποία αποκαλύπτουν και καθορίζουν τις πραγματικές *πατριαρχικές διαπραγματεύσεις* (όπως τις ονόμασα),²² οι οποίες υφίστανται σε κάθε κοινωνία και διαφοροποιούνται ανάλογα με την κοινωνική τάξη, την κάστα ή την εθνότητα. Αυτές οι πατριαρχικές διαπραγματεύσεις ασκούν σημαντική επιρροή στη διαμόρφωση της υποκειμενικής αντίληψης των γυναικών για το φύλο τους και καθορίζουν τη φύση της ιδεολογίας των φύλων στα διαφορετικά πλαίσια. Επίσης, επηρεάζουν τόσο την προοπτική όσο και τη μορφή της ενεργητικής ή παθητικής αντίστασης των γυναικών. Ας σημειωθεί πάντως ότι οι πατριαρχικές διαπραγματεύσεις δεν αποτελούν αχρονική ή αμετάβλητη διαδικασία: αντίθετα, υπόκεινται σε ιστορικές μεταβολές που δημιουργούν νέους τομείς έκφρασης της γυναικείας αντίστασης ή επαναδιαπραγμάτευσης των σχέσεων μεταξύ των φύλων.

Για να περιγράψω καλύτερα την κατάσταση, θα αντιπαραβάλλω δύο συστήματα ανδρικής κυριαρχίας, τα οποία έχω ανάγει σε ιδεότυπα προκειμένου να εξετάσω καλύτερα τις επιπτώσεις τους για τις γυναίκες. Τα ιδεότυπα αποτελούν υποθετικές κατασκευές που χρησιμεύουν ως οδηγός για την επίλυση προβλημάτων και αναγκαία απλοποιούν την πιο περίπλοκη πραγματικότητα – τα οποία όμως μπορούν να συμπληρωθούν και να διευρυνθούν με συγκριτικό, εμπειρικό περιεχόμενο. Τα δύο ιδεότυπα βασίζονται σε στοιχεία από την υποσαχάρια Αφρική, τη Μέση Ανατολή και τη νοτιοανατολική Ασία. Στόχος μου είναι να αποδείξω την ύπαρξη μιας αδιάσπαστης αλληλουχίας – από λιγότερο συλλογικά νοικοκυριά όπου οι μητέρες και τα παιδιά έχουν σχετική αυτονομία (τα οποία εντοπίζονται στις υποσαχάριες περιοχές όπου εφαρμόζεται η πολυγα-

μία), μέχρι τις εκτεταμένες οικογένειες με άνδρες επικεφαλής, οι οποίες εντοπίζονται κυρίως στις περιοχές που χαρακτηρίζονται από τον James Caldwell ως «ζώνη πατριαρχίας».²³ Σε αυτή τη βάση, θα εξετάσω το βαθμό που το Ισλάμ υπερβαίνει τα διαφορετικά συστήματα ανδρικής κυριαρχίας και την πιθανότητα οι σχέσεις των δύο φύλων στη Μέση Ανατολή να επηρεάζονται από έναν ιδιαίτερο συνδυασμό του Ισλάμ και του συστήματος που αποκαλώ «κλασική πατριαρχία». Τέλος, θα προβώ σε υποθέσεις σχετικά με τον αντίκτυπο των σύγχρονων κοινωνικών μεταβολών στις πατριαρχικές διαπραγματεύσεις και στην ιδεολογία σχετικά με τα φύλα.

Αυτονομία και διαμαρτυρία: Ορισμένα παραδείγματα από την υποσαχάρια Αφρική

Όταν μελετούσα τη βιβλιογραφία για τις γυναίκες στα αγροτικά αναπτυξιακά προγράμματα στην υποσαχάρια Αφρική, το δικό μου υπόβαθρο ως γυναίκα που γεννήθηκε και μεγάλωσε στην Τουρκία δεν με είχε προετοιμάσει καθόλου για τα στοιχεία που ανακάλυψα.²⁴ Η βιβλιογραφία έβριθε περιστατικών γυναικείας αντίστασης στις προσπάθειες να μειωθεί η αξία της εργασίας τους, αλλά και άρνησής τους να επιτρέψουν την ολική ιδιοποίηση της παραγωγής τους από τους άνδρες.

Προβλήματα προέκυπταν κάθε φορά που νέα αγροτικά προγράμματα πρόσφεραν στους άνδρες κεφάλαια και πιστώσεις και εκφραζόταν η πεποίθηση ότι ως επικεφαλής της οικογένειας θα είχαν πρόσβαση στη μη αμειβόμενη εργασία των συζύγων τους. Στους αρδευόμενους ορυζώνες των Mwea στην Κένυα, όπου οι γυναίκες δεν έχουν δικές τους εκτάσεις γης, η έλλειψη επιλογών και η απόλυτη έλλειψη ελέγχου στα κέρδη των ανδρών καθιστούσε τη ζωή τους τόσο δύσκολη, ώστε συχνά εγκατέλειπαν τους συζύγους τους.²⁵ Στους ορυζώνες της Γκάμπια, οι άνδρες καρπώνονταν την αρδευόμενη γη και τις πιστώσεις, παρόλο που οι γυναίκες ήταν εκείνες που καλλιεργούσαν κατά παράδοση το ρύζι στις βαλτώδεις περιοχές που σχηματίζονταν με την παλίρροια. Εκεί ωστόσο οι άνδρες και οι γυναίκες συνήθιζαν να καλλιεργούν ξεχωριστές σοδειές και καθένας να ελέγχει τη δική του παραγωγή. Η παραδοσιακή εργασία των γυναικών στα ιδιωτικά τους και τα κοινά χωράφια τις προστάτευε από τις απαιτήσεις των συζύγων τους να παρέχουν μη αμειβόμενη εργασία στις εκτάσεις γης που διέθεταν εκείνοι. Για να έχουν πρόσβαση στην εργασία των γυναικών, οι άνδρες έπρεπε να τους παρέχουν μισθό ή να τους δα-

νείσουν ένα αρδευόμενο χωράφι. Στην περίοδο των βροχοπτώσεων, όταν οι γυναίκες μπορούσαν να καλλιεργήσουν το δικό τους ρύζι στα έλη, οι εργασίες των ανδρών επιβραδύνονταν, καθώς εκείνοι έπρεπε να περιμένουν τις ημέρες που οι γυναίκες δεν θα πήγαιναν στα δικά τους χωράφια.²⁶ Ο Pepe Roberts περιγράφει τις μεθόδους που χρησιμοποιούσαν οι γυναίκες για να μεγιστοποιήσουν την αυτονομία τους στις αφρικανικές χώρες.²⁷ Οι γυναίκες της φυλής Yoruba στη Νιγηρία, για παράδειγμα, διαπραγματεύονται με τους συζύγους τους τους όρους της εργασίας τους στις φάρμες, προσπαθώντας να αφιερώνουν περισσότερο χρόνο και ενέργεια στις εμπορικές δραστηριότητές τους, οι οποίες τους επιτρέπουν να συντηρήσουν τον εαυτό τους. Στη φυλή Hausa του Νίγηρα, καθώς η τήρηση του ισλαμικού διαχωρισμού των δύο φύλων μειώνει τις απαιτήσεις των ανδρών για τις υπηρεσίες των γυναικών (ένα σημαντικό στοιχείο στο οποίο θα επιστρέψω), εκείνες αφιερώνονται στο εμπόριο, κυρίως με την πώληση έτοιμων φαγητών.

Συνοπτικά, η ανασφάλεια που δημιουργεί στις γυναίκες της Αφρικής η ανδρική πολυγαμία αντισταθμίζεται με την ύπαρξη σφαιρών όπου εκείνες έχουν σχετική αυτονομία, την οποία εμφανώς προσπαθούν να μεγιστοποιήσουν. Το καθήκον των ανδρών να συντηρούν τις συζύγους τους, παρόλο που σε ορισμένες περιπτώσεις είναι κανονιστικό, στην πραγματικότητα συνήθως δεν εκπληρώνεται. Η γυναίκα έχει την κύρια ευθύνη για τη φροντίδα της ίδιας και των παιδιών της (όπως για την αποπληρωμή της εκπαίδευσής τους) και ποικίλλει ο βαθμός της βοήθειας που λαμβάνουν από το σύζυγο. Εάν είναι απόλυτα εξαρτημένες από τους συζύγους τους, οι γυναίκες κερδίζουν λίγα και χάνουν πολλά, γι' αυτό και δικαίως αντιστέκονται στα σχέδια που επιχειρούν να ανατρέψουν την ευαίσθητη ισορροπία την οποία προσπαθούν να διατηρήσουν.

Ορισμένα ιστορικά παραδείγματα αποδεικνύουν τη δύσκολη συνύπαρξη της γυναικείας αυτονομίας και της ευθύνης των ανδρών για τη συντήρηση των συζύγων τους. Όπως τονίζει η Kristin Mann, παρότι ο χριστιανικός γάμος επίσης συνεπάγεται εξάρτηση των γυναικών από τους άνδρες, οι γυναίκες των Yoruba στο Λάγκος (ΝΔ Νιγηρία) τον υποδέχτηκαν με ενθουσιασμό, επειδή τους εξασφάλιζε μεγαλύτερη προστασία.²⁸ Αντίστοιχα, οι άνδρες στη σημερινή Ζάμπια αντιδρούν στους σύγχρονους –σε αντίθεση με τους παραδοσιακούς– γάμους, καθώς τους επιβαρύνουν με μεγαλύτερες υποχρεώσεις προς τις συζύγους και τα παιδιά τους.²⁹ Οι γάμοι στους οποίους οι σύζυγοι διαπραγματεύονται ανοιχτά την παροχή σεξουαλικών και εργατικών υπηρεσιών προφανώς θέτουν τα

θεμέλια για πιο ξεκάθαρες σχέσεις μεταξύ τους. Σχολιάζοντας το γάμο στη φυλή των Ashanti, η Katherine Abu υπογραμμίζει τον εντυπωσιακό «διαχωρισμό των πόρων και των δραστηριοτήτων μεταξύ των συζύγων και την κυριαρχία του στοιχείου της διαπραγμάτευσης στη σχέση».³⁰ Η πολυγαμία και, στην παρούσα περίπτωση, οι συνεχείς υποχρεώσεις των ανδρών και των γυναικών στην πατρογονική τους οικογένεια δεν ευνοούν την αντίληψη της οικογένειας ως συλλογικού θεσμού.

Προφανώς υπάρχουν σημαντικές διαφορές στα συστήματα συγγένειας στην Αφρική, όσον αφορά στο γάμο, στον τόπο διαμονής, στην καταγωγή και στο κληρονομικό δίκαιο, οι οποίες οφείλονται σε περίπλοκες ιστορικές διαδικασίες, όπως ο διαφορετικός βαθμός ενσωμάτωσης των αφρικανικών κοινωνιών στην παγκόσμια οικονομία.³¹ Ωστόσο, μέσα στο ευρύτερο μοντέλο της Αφρικής και της Καραϊβικής, εντοπίζονται ορισμένα από τα πλέον ξεκάθαρα παραδείγματα αντιμετώπισης της συζυγικής οικογένειας ως μη συλλογικού θεσμού, τόσο θεωρητικά όσο και πρακτικά, τα οποία επηρεάζουν τη συμπεριφορά των γυναικών στο χώρο του σπιτιού και της αγοράς προϊόντων.

Επομένως, είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα η μελέτη του τρόπου που το Ισλάμ επιδρά στις σχέσεις των δύο φύλων στα διαφορετικά αφρικανικά πλαίσια, καθώς ευνοεί τους πατρογραμμικούς δεσμούς και προτρέπει ξεκάθαρα τους άνδρες να αναλάβουν τη συντήρηση των συζύγων τους. Η μελέτη της Enid Schildkrout για τις έγκλειστες στο σπίτι γυναίκες της φυλής Hausa στο Κάνο της Νιγηρίας επισημαίνει την ύπαρξη ενός τυπικά δυτικοαφρικανικού μοντέλου εντατικής οικονομικής δραστηριότητας και σχετικής αυτονομίας για τις γυναίκες, στο πλαίσιο μιας οικογενειακής δομής που καθορίζεται από τις ισλαμικές αξίες όσον αφορά στον καταμερισμό της εργασίας βάσει του φύλου.³² Η ερευνήτρια εξηγεί ότι οι γυναίκες ανατρέπουν την «ιδανική» μορφή της οικονομίας κάθε σπιτιού μέσω του ελέγχου που ασκούν στην εργασία των παιδιών τους, γεγονός που τους δίνει τη δυνατότητα να πωλούν μαγειρεμένα φαγητά χωρίς να μεταβαίνουν αυτοπροσώπως στις αγορές. Ο αναγκαστικός εγκλεισμός τους προφανώς περιορίζει την κινητικότητά τους κι έτσι εξαρτώνται από τη διαχείριση των περιορισμένων πόρων που τους παρέχουν οι σύζυγοί τους, τους οποίους χρησιμοποιούν για να πραγματοποιήσουν τους δικούς τους παραγωγικούς σκοπούς. Ωστόσο, με αυτό τον τρόπο περιορίζονται οι υπηρεσίες που μπορεί να αναμένουν οι άνδρες από τις συζύγους τους, καθώς δεν μπορούν να βασιστούν σε αυτές για οικονομική υποστήριξη και θεωρητικά εξακολουθούν να αποτελούν τους

παροχείς των αγαθών. Η Schildkrout υποστηρίζει ότι ο ευρέως διαδεδομένος διαχωρισμός των φύλων στο Κάνο είναι εφικτός ακριβώς επειδή οι γυναίκες έχουν τη δυνατότητα να διαδραματίσουν ενεργό οικονομικό ρόλο, επιβεβαιώνοντας το μύθο της απόλυτης εξάρτησής τους από τους άνδρες. Ωστόσο, όσο αυτή η δυνατότητα βασίζεται στον έλεγχο της εργασίας των παιδιών, είναι επισφαλής, καθώς τα παιδιά απασχολούνται πλέον από τα σύγχρονα εκπαιδευτικά συστήματα και δεν διατίθενται για οικιακές εργασίες. Εντέλει, οι σύγχρονες μεταβολές θέτουν προκλήσεις σε όλες τις οικογένειες, εκτός από τις πλουσιότερες, στην ισλαμική Δυτική Αφρική.

Στην εργασία της Mette Bovin για τις γυναίκες της φυλής Manga στο Μπίρνι του Νίγηρα, η ερευνήτρια παραθέτει περιστατικά πραγματικής αντίστασης των γυναικών στους μουσουλμανικούς θεσμούς παρά τα εννιακόσια χρόνια «ισλαμοποίησης» της περιοχής.³³ Το Ισλάμ στο Μπίρνι συνδυάστηκε με το προϋπάρχον μητρογραμμικό σύστημα και με τις διαφορετικές προ-ισλαμικές παραδόσεις για το γάμο, που καταπιέστηκαν μεν από το μουσουλμανικό πατρογραμμικό σύστημα αλλά δεν εξαφανίστηκαν εντελώς. Οι προ-ισλαμικές επιρροές γίνονται επίσης αντιληπτές από τον εμφανή τοτεμισμό στις τελετές των γυναικών, την ύπαρξη ανεξάρτητης κοινωνικής θέσης για τις γυναίκες, αλλά και το λόγο τους, ο οποίος δεν περιλαμβάνει αραβικές λέξεις σε αντίθεση με εκείνο των ανδρών. Θα έλεγε κάποιος ότι οι ισλαμικοί κανόνες τέθηκαν υπό διαπραγμάτευση εξαιτίας των διαφορετικών συμφερόντων των δύο φύλων και ότι οι γυναίκες μένουν προσκολλημένες σε πτυχές του προ-ισλαμικού συστήματος που τους έδινε μεγαλύτερη εξουσία.

Η συγκεκριμένη ερμηνεία που βασίζεται στα προ-ισλαμικά κατάλοιπα δεν είναι αναγκαίο να γίνει αποδεκτή, προκειμένου να συμφωνήσει κάποιος με μια γενικότερη και μάλλον προφανή παρατήρηση. Οι ισλαμικές θέσεις που αφορούν στη συγγένεια και στο γάμο μπορεί να συνδυάζονται ή να μη συνδυάζονται αρμονικά με τα τοπικά προ-ισλαμικά έθιμα και παραδόσεις. Στην τελευταία περίπτωση όμως, δεν μεταβάλλονται μόνο τα τοπικά μοντέλα συγγένειας και οι τοπικές ιδεολογίες, αλλά το ίδιο συμβαίνει με την εφαρμογή και την ερμηνεία των ισλαμικών θέσεων. Η ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο οι γυναίκες συμμετέχουν ενεργά σε αυτή τη διαδικασία επανερμηνείας και πολιτισμικής διαπραγμάτευσης διορθώνει τη λανθασμένη αντίληψη των μουσουλμάνων γυναικών ως παθητικά θύματα μιας πατριαρχικής κυριαρχίας. Εξάλλου, δεν είναι τυχαίο ότι οι εμφανέστερες περιπτώσεις γυναικείας αντίστασης συναντώνται

στην υποσαχάρια Αφρική, εφόσον εκεί οι γυναίκες προσπαθούν συχνά να διαφυλάξουν τις υπάρχουσες σφαίρες αυτονομίας τους.

Υποταγή και χειραγώγηση: Οι γυναίκες στις κλασικές πατριαρχικές κοινωνίες

Τα προαναφερθέντα παραδείγματα γυναικείας αντίστασης έρχονται σε αντίθεση με την προσαρμογή των γυναικών στο σύστημα που αποκαλώ κλασική πατριαρχία. Η κλασική πατριαρχία εφαρμόζεται κυρίως στη γεωγραφική περιοχή που περιλαμβάνει τη Βόρεια Αφρική, τη μουσουλμανική Μέση Ανατολή (συμπεριλαμβανομένης της Τουρκίας, του Πακιστάν και του Ιράν) και τη Νοτιοανατολική Ασία (συγκεκριμένα την Ινδία και την Κίνα).³⁴

Το κύριο μέσο διαιώνισης της κλασικής πατριαρχίας είναι οι δραστηριότητες των ευρύτερων οικογενειών που διαμένουν στον τόπο καταγωγής των ανδρών· συχνά αυτή σχετίζεται επίσης με τα μοτίβα αναπαραγωγής των αγροτών στις αγροτικές κοινωνίες.³⁵ Παρόλο που δημογραφικές και άλλες μεταβολές έχουν οδηγήσει στη μείωση των οικογενειών που διαμένουν στον τόπο των συζύγων και στεγάζουν τρεις διαδοχικές γενιές, εκείνες εξακολουθούν να αντιπροσωπεύουν μια ισχυρή πολιτισμική παράδοση. Οι ευρύτερες πατρογραμμικές οικογένειες, όπου ο πιο ηλικιωμένος άνδρας διατηρεί την εξουσία επί των υπολοίπων μελών, συμπεριλαμβανομένων των νεότερων ανδρών, πιθανότατα έχουν περιοριστεί λόγω της ενσωμάτωσης και του ελέγχου της οικογένειας από το κράτος,³⁶ καθώς και της μετάβασης του ελέγχου του πλεονάσματος της παραγωγής από την οικογένεια στο κράτος μέσω φόρων.³⁷ Οι συνέπειες του πατριαρχικού-πατρογραμμικού συστήματος για τις γυναίκες δεν παρουσιάζουν απλώς εξαιρετική ομοιομορφία, αλλά και περιέχουν μορφές ελέγχου και υποταγής των γυναικών που διαπερνούν τα πολιτισμικά και θρησκευτικά σύνορα, όπως εκείνα του Ινδουισμού, του Κομφουκιανισμού και του Ισλάμ.

Στην κλασική πατριαρχία, τα κορίτσια παντρεύονται σε πολύ νεαρή ηλικία, πηγαίνοντας σε σπίτια με επικεφαλής τον πατέρα του συζύγου τους. Είναι υποτελείς όχι μόνο σε όλους τους άνδρες αλλά και στις πιο ηλικιωμένες γυναίκες, και ιδιαίτερα στις πεθερές τους. Ο βαθμός στον οποίο διακόπτουν τους δεσμούς με τη δική τους οικογένεια, ζώντας μια απομονωμένη και σκληρή ζωή, ποικίλλει ανάλογα με το βαθμό της ενδο-

γαμίας. Συγκρίνοντας τους αγρότες Άραβες της Μέσης Ανατολής και τους Τούρκους της Μαύρης Θάλασσας, ο Michael Meeker υπογραμμίζει ότι αντιλαμβάνονται διαφορετικά την έννοια της τιμής, γεγονός που μπορεί να σχετίζεται με το βαθμό που εφαρμόζουν την ενδογαμία.³⁸ Εντοπίζει πολύ μικρότερο βαθμό ενδογαμίας στους Τούρκους, για τους οποίους ο σύζυγος ευθύνεται κυρίως και άμεσα για την τιμή της γυναίκας. Στους αγρότες Άραβες της Μέσης Ανατολής υπάρχει πολύ μεγαλύτερη αλληλεπίδραση μεταξύ των συγγενών· η οικογένεια μιας γυναίκας αφενός διατηρεί το ενδιαφέρον της για την προστασία της τιμής της παντρεμένης κόρης κι αφετέρου εμπλέκεται άμεσα σε αυτή. Συνεπώς, η παραδοσιακή θέση των γυναικών στην Τουρκία θυμίζει περισσότερο εκείνη των «ξένων νυφών» στην προεπαναστατική Κίνα απ' ό,τι εκείνη των γυναικών Αράβων, η ισχύς των οποίων στο πατριαρχικό νοικοκυριό τονίζεται λόγω της ενδογαμίας και από το γεγονός ότι μπορούν να προστρέξουν στην οικογένεια όπου γεννήθηκαν.

Η Lila Abu-Lughod στη μελέτη της για τις Βεδουίνες της φυλής Awlad 'Alī στη Δυτική Έρημο της Αιγύπτου σημειώνει ότι ο γάμος δημιουργεί μεγάλη ένταση σε ένα ιδεολογικό σύστημα όπου η αγχιστεία θεωρείται η ισχυρότερη μορφή συγγένειας και υποστηρίζει ότι ένας τρόπος αντιμετώπισης αυτής της έντασης είναι η προτίμηση για γάμο με πρώτα ξαδέλφια από τη γενιά του πατέρα.³⁹ Επίσης, τονίζει ότι οι σύζυγοι που προέρχονται από την ίδια γενιά με τον άνδρα τους λαμβάνουν ειδική μεταχείριση κι αισθάνονται μεγαλύτερη ασφάλεια. Η Unni Wikan στη μελέτη της για το Ομάν σημειώνει ότι, αν και θεωρητικά οι άνδρες υποστηρίζουν το γάμο με ξαδέλφους τους και συγγενείς εξ αγχιστείας, πρακτικά προσπαθούν να τους αποφύγουν.⁴⁰ Ο γάμος με μια άγνωστη αυξάνει τον έλεγχο του συζύγου, εξαλείφοντας την ανάγκη να λογοδοτεί στους συγγενείς της και εξασφαλίζει την απόλυτη εξάρτηση της συζύγου από αυτόν.

Στα κλασικά πατριαρχικά συστήματα, οι γυναίκες συχνά δεν διεκδικούν την περιουσία του πατέρα τους, ενώ ο κύριος τρόπος πληρωμής του γάμου είναι η προίκα που δίνεται στη νύφη. Τα χρήματα αυτά δεν χρησιμεύουν ως προθανάτια κληρονομιά, εφόσον τα καρπώνεται αυτόματα η οικογένεια του γαμπρού και δεν λαμβάνουν τη μορφή παραγωγικής ιδιοκτησίας, όπως η γη.⁴¹ Στην περίπτωση που δίνεται μαχρ (mahr) (χρηματικό ποσό από το γαμπρό για τη νύφη), διαφέρει το ποσοστό που κρατά ο πατέρας της και το οποίο της επιστρέφει με τη μορφή αγαθών – αν και θεωρητικά ένα μέρος του μαχρ πάντοτε της ανήκει. Αντίστοιχα, διαφέρει η πρόσβαση και ο έλεγχος των γυναικών στην ιδιοκτησία. Ιστορικά

στοιχεία υποδεικνύουν ότι οι γυναίκες στη Μέση Ανατολή κατέχουν και ελέγχουν ιδιοκτησία, ειδικά εάν ανήκουν σε αστική, μέση ή ανώτερη τάξη.⁴² Υπάρχουν όμως και άλλα στοιχεία που υποδεικνύουν ότι οι συγγενείς από το γένος του πατέρα της απαλλοτριώνουν αυτή την ιδιοκτησία, εάν έχει τη μορφή χωραφιών ή κοπαδιών και εάν το κληρονομικό δικαίωμα των γυναικών απειλεί την οικονομική ενότητα της οικογένειας ή της φυλής. Επομένως, είτε είναι μέλη των μουσουλμανικών, ινδουιστικών ή κομφουκιανιστικών κοινοτήτων, οι νεαρές νέες συχνά εισέρχονται στην οικογένεια του άνδρα τους χωρίς καθόλου περιουσία και μπορούν να καθιερώσουν τη θέση τους στην οικογένεια μόνο τεκνοποιώντας αγόρια.

Η ζωή κάθε γυναίκας στις εκτεταμένες πατροτοπικές οικογένειες έχει καθοριστεί κατά τέτοιο τρόπο, ώστε η στέρηση και οι δυσκολίες που μπορεί να αντιμετωπίσει ως νεαρή νύφη να αντισταθμιστούν τελικά από τον έλεγχο και την εξουσία που θα ασκεί στις δικές της νέες. Επομένως, η ισχύς που διαθέτουν οι γυναίκες μετά την εμμηνόπαυση αποτελεί απλώς την άλλη πλευρά του νομίσματος της πατριαρχίας. Η κυκλική φύση της εξουσίας των γυναικών και η προσμονή τους να κληρονομήσουν την εξουσία των πιο ηλικιωμένων συγγενών τους τις οδηγεί να εσωτερικεύουν το πατριαρχικό μοντέλο. Η υποταγή στους άνδρες αντισταθμίζεται από τον έλεγχο που οι πιο ηλικιωμένες διατηρούν επάνω στις νεότερες. Παράλληλα, οι γυναίκες μπορούν να ισχυροποιήσουν τη θέση τους και να εξασφαλίσουν ασφάλεια κατά την τρίτη ηλικία μέσω των παντρεμένων γιων τους. Εφόσον οι γιοι αποτελούν τον σημαντικότερο πόρο μιας γυναίκας, εκείνες ασχολούνται διαρκώς με το πώς θα εξασφαλίσουν την ισόβια αφοσίωσή τους. Οι μεγαλύτερες σε ηλικία γυναίκες έχουν ισχυρά συμφέροντα που τις οδηγούν να καταπιέσουν τη ρομαντική αγάπη μεταξύ των νέων, προκειμένου να διατηρήσουν σε δευτερεύουσα θέση τον συζυγικό δεσμό και να απαιτήσουν την αφοσίωση των γιων τους. Οι νεαρές γυναίκες, αντίθετα, έχουν συμφέρον να παραμερίσουν ή και να ξεφύγουν από τον έλεγχο των πεθερών τους. Σε κάθε πολιτισμό υπάρχουν διαφορετικά παραδείγματα του τρόπου που αυτός ο αγώνας λειτουργεί εις βάρος του ετεροφυλοφιλικού δεσμού,⁴³ όμως συνολικά υπάρχουν σημαντικές ομοιότητες. Στις μουσουλμανικές κοινωνίες, η Fatima Mernissi δίνει έμφαση στο ρόλο της ισλαμικής ιδεολογίας, η οποία δίνει προτεραιότητα στη σχέση του άρρενα πιστού με το Θεό, αντιμετωπίζοντας όλες τις άλλες σχέσεις, και ιδιαίτερα τις αποκλειστικές σχέσεις αγάπης με γυναίκες, ως γεγονότα που αποσπούν την προσοχή του πιστού και μπορεί να ανατρέψουν τη σχέση του με το Θεό.⁴⁴ Παρόλο που η ισλαμική

ιδεολογία μπορεί όντως να συμβάλει στην επιδείνωση της κατάστασης σε τοπικό επίπεδο, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το διακύβευμα στο τρίγωνο μητέρα-νύφη-γιος αποτελεί ακρογωνιαίό λίθο του ευρύτερου πατριαρχικού μοντέλου.

Το ζήτημα περιπλέκεται περισσότερο εάν ληφθεί υπόψη ο τρόπος που η κοινωνική τάξη ή η κάστα επηρεάζουν το κλασικό πατριαρχικό μοντέλο. Στα πλουσιότερα κοινωνικά στρώματα, η μη ενασχόληση των γυναικών σε εργασίες εκτός σπιτιού συχνά χρησιμοποιείται ως ένδειξη της κοινωνικής τους θέσης, η οποία θεσμοθετείται με πρακτικές αποκλεισμού και εγκλεισμού, όπως το σύστημα «πουρντά» και η χρήση μαντίλας. Ωστόσο, οι γυναίκες που περιορίζονται κατ' αυτό τον τρόπο εκμεταλλεύονται τα προνόμια της κοινωνικής τους θέσης, καθώς έχουν μεγαλύτερη πρόσβαση και έλεγχο στην ιδιοκτησία, περισσότερο ελεύθερο χρόνο και δυνατότητες καλύτερης εκπαίδευσης. Όσον αφορά στις γυναίκες των φτωχότερων κοινωνικών στρωμάτων, που οικονομικά δεν είναι σε θέση να εφαρμόσουν αυτό το πολιτισμικό ιδεώδες, εξακολουθεί να τις επηρεάζει η ιδεολογία της απομόνωσης και της εξάρτησης από τους άνδρες, η οποία περιορίζει σημαντικά το εύρος των δυνατοτήτων τους. Τα στοιχεία της Judith Tucker για την Αίγυπτο του 19ου αιώνα υποδεικνύουν ότι η παρεμβατική κρατική πολιτική της περιόδου του Muhammad 'Ali οδήγησε στην πρόσληψη γυναικών στα δημόσια έργα, στις εθνικές βιομηχανίες και στους αναπτυσσόμενους τομείς της υγείας και της εκπαίδευσης.⁴⁵ Ωστόσο, η ερευνήτρια υπογραμμίζει ότι η μεγαλύτερη οικονομική ανεξαρτησία των γυναικών συχνά κατέληγε σε απώλειες στο μέτωπο της οικογένειας, καθώς οι γυναίκες που εργάζονταν σε ορισμένα επαγγέλματα έχασαν την επιμέλεια των παιδιών τους. Εντέλει, η πρόσβαση των γυναικών στους οικονομικούς πόρους γίνεται μέσω της οικογένειας. Όταν η τήρηση του αποκλεισμού των γυναικών στο σπίτι αποτελεί σημαντικό στοιχείο για τη διαφύλαξη της κοινωνικής θέσης της οικογένειας, οι ίδιες δεν θα αντισταθούν στις παραδόσεις, ακόμα κι αν αυτό τους προκαλεί οικονομικές δυσχέρειες. Επομένως, θα συμφωνήσω με την ανάλυση της Nargis Mies για τις κατασκευάστριες δαντέλας στο Ναζαπούρ της Ινδίας, η οποία επισημαίνει ότι, εξαιτίας της ιδεολογίας του κατ' οίκον περιορισμού, οι γυναίκες εργάζονται στο σπίτι με εξαιρετικά χαμηλούς μισθούς, παρότι η παραγωγή τους απευθύνεται στη διεθνή αγορά.⁴⁶ Στην περίπτωση τους, η ιδεολογία του αποκλεισμού δρα ως υλική δύναμη, που καταλήγει στην κερδοφόρα εξαγωγή ειδών τα οποία παράγονται με εξαιρετικά φθηνή εργασία.

Επομένως, οι γυναίκες των περιοχών όπου εφαρμόζεται η κλασική πατριαρχία συχνά δεν είναι σε θέση να αντισταθούν στις δυσχερείς εργασιακές συνθήκες τόσο στο σπίτι όσο και στην αγορά και μένουν προσκολλημένες σε παραδόσεις που έχουν ως αποτέλεσμα τη μείωση της αξίας της εργασίας τους. Οι κυκλικές διακυμάνσεις της εξουσίας τους σε συνδυασμό με τις ανησυχίες για την κοινωνική τους θέση καταλήγουν στην ενεργή συμμετοχή τους στην αναπαραγωγή της καθυπόταξής τους. Συχνά, οι γυναίκες ακολουθούν στις διαπροσωπικές τους σχέσεις τακτικές που μεγιστοποιούν την ασφάλειά τους, μέσω της μεθόδευσης των συναισθημάτων των συζύγων και των γιων τους. Όπως αναφέρει η Margery Wolf στη μελέτη της για την κινεζική οικογένεια, αυτές οι τακτικές μπορεί να καταλήξουν στην απώλεια της εξουσίας του ηλικιωμένου άρρενος αρχηγού της οικογένειας προς όφελος της συζύγου του.⁴⁷ Με αυτές τις τακτικές, παρόλο που δεν προκαλούν μεταβολές στη δυσμενή για τις ίδιες δομή του πατριαρχικού μοντέλου, οι γυναίκες γίνονται ειδικόι στο να μεγιστοποιούν τις δικές τους ευκαιρίες στη ζωή.

Έτσι δημιουργείται μια παράδοξη κατάσταση την οποία επισημαίνει η Kay Anne Johnson σχολιάζοντας τον γυναικείο συντηρητισμό στην Κίνα: «Οι γυναίκες, παραδόξως, προσπαθώντας να αντισταθούν στην παθητικότητα και στον ολικό έλεγχο των συζύγων τους, αποκτούν ισχυρά συμφέροντα και συμμετέχουν στο σύστημα που τις καταπιέζει».⁴⁸ Οι εθνογραφικές μελέτες για τη Μέση Ανατολή βοηθούν επίσης στην κατανόηση του τρόπου που οι γυναίκες επενδύουν στις υπάρχουσες ρυθμίσεις των σχέσεων μεταξύ των φύλων. Ορισμένοι μελετητές φτάνουν στο σημείο να υποστηρίζουν ότι η ηθελημένη συμμετοχή των γυναικών στο πατριαρχικό μοντέλο βελτιώνει το αίσθημα του ελέγχου και της αυτοεκτίμησής τους αντί να δημιουργεί συναίσθημα καταπίεσης. Η Wikan, για παράδειγμα, περιγράφει ως εξής την κατάσταση των γυναικών στο Ομάν: «Πολλοί από τους περιορισμούς και τα εμπόδια που επιβάλλονται στις γυναίκες, όπως η μπούρα (buqa), οι δυσκολίες μετακίνησης και ο διαχωρισμός των δύο φύλων, αντιμετωπίζονται από εκείνες ως ενδείξεις ότι οι άνδρες ανησυχούν γι' αυτές και τις σέβονται – κι έτσι τους δημιουργούν συναισθήματα αυτοεπιβεβαίωσης και μεγαλύτερης αξίας. Οι γυναίκες θεωρούν τους περιορισμούς και τα εμπόδια ως πηγή υπερηφάνειας και αυτοεκτίμησης και όχι ως εκδηλώσεις της καθυπόταξής τους».⁴⁹

Ωστόσο, υπάρχουν συγκεκριμένες υλικές παράμετροι που συντελούν στην επιβίωση της ηθικής του κλασικού πατριαρχικού μοντέλου και της αντιπαράθεσης των ανδρών με τις γυναίκες και των νέων με τους ηλικιω-

μένους. Η πιθανή μεταβολή αυτών των παραμέτρων θα υπονόμει τις κανονιστικές ρυθμίσεις. Όπως δηλώνουν επιγραμματικά οι Mead Cain, S. R. Khanan και S. Nahar, το γεγονός ότι η «ανδρική κυριαρχία έχει υλική βάση ενώ οι ευθύνες των ανδρών ρυθμίζονται κανονιστικά» αποτελεί αφενός το κλειδί για την κατανόηση και αφετέρου το παράδοξο του πατριαρχικού συστήματος.⁵⁰ Η μελέτη τους σε ένα χωριό του Μπαγκλαντές αναδεικνύει τις πιέσεις που θέτει η φτώχεια στις σχέσεις υποχρέωσης μεταξύ των συγγενών και συγκεκριμένα στην τήρηση από τους άνδρες των κανονιστικών υποχρεώσεών τους απέναντι στις γυναίκες. Ο Martin Greeley επίσης καταγράφει την αυξανόμενη εξάρτηση στο Μπαγκλαντές των οικογενειών χωρίς γη από την αμειβόμενη εργασία των γυναικών, συμπεριλαμβανομένης της εργασίας των παντρεμένων, και εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους υπονομεύεται κατ' αυτό τον τρόπο η σταθερότητα της πατριαρχικής οικογένειας.⁵¹

Οι πατριαρχικές διαπραγματεύσεις λοιπόν, όπως και τα επιστημονικά μοντέλα,⁵² διαιρούνται σε φυσιολογικές περιόδους και περιόδους κρίσης, οι οποίες θέτουν προκλήσεις στην ερμηνεία μας για το τι συμβαίνει στον κόσμο. Κατά τη διάρκεια της λεγόμενης «φυσιολογικής περιόδου» της κλασικής πατριαρχίας υπήρχε πάντοτε μεγάλος αριθμός γυναικών που ζούσαν σε συνθήκες οικονομικής δυσχέρειας και ανασφάλειας. Είτε δεν μπορούσαν να κάνουν παιδιά και έπρεπε να πάρουν διαζύγιο ή ήταν ορφανές και δεν μπορούσαν να προστρέξουν στην οικογένειά τους ή δεν είχαν κανέναν να τις προστατεύσει επειδή οι γιοι τους δεν ζούσαν ή, ακόμα χειρότερα, ήταν αχάριστοι. Ωστόσο, εκείνες θεωρούνταν απλώς «άτυχες», ανωμαλίες και τυχαία θύματα ενός συστήματος το οποίο κατά τα άλλα είχε νόημα. Στις περιόδους κρίσεις όμως το σύστημα αποκαλύπτει τις εσωτερικές του αντιφάσεις, που συχνά αναγκάζουν τα μέλη του να υιοθετήσουν νέες και φαινομενικά αντιφατικές ιδεολογικές θέσεις.

Η εξάλειψη των πατριαρχικών διαπραγματεύσεων:

Υπαναχώρηση στο συντηρητισμό ή ριζοσπαστική διαμαρτυρία;

Οι υλικές βάσεις της κλασικής πατριαρχίας απειλούνται από τον αντίκτυπο των νέων δυνάμεων της αγοράς, την εισροή κεφαλαίου στις αγροτικές περιοχές⁵³ και τις διαδικασίες οικονομικής περιθωριοποίησης. Παρόλο που δεν υπάρχει συγκεκριμένη αιτία που να οδηγεί στην καταστροφή του πατριαρχικού συστήματος, οι συνέπειες της σταδιακής εξάλειψής

του είναι σχετικά ομοιόμορφες. Η εξουσία των ηλικιωμένων επί των νεότερων και η προστασία των γυναικών στο χώρο του σπιτιού αποτελούσαν χαρακτηριστικά γνωρίσματα ενός συστήματος στο οποίο οι άνδρες ήλεγχαν την κληρονομική μεταβίβαση της γης, των ζώων ή του εμπορικού κεφαλαίου. Για εκείνους χωρίς περιουσία ή αγαθά, η ανάγκη συμβολής κάθε μέλους της οικογένειας ώστε να εξασφαλιστεί η επιβίωση μετέτρεπε σε μύθο την οικονομική προστασία των γυναικών από τους άνδρες – η οποία δικαιολογούσε την αξίωση των μουσουλμάνων ανδρών να πρωτοστατούν στο γάμο.

Η κατάρρευση του κλασικού πατριαρχικού μοντέλου οδηγεί στην πρόωγη χειραφέτηση των αγοριών από τους πατέρες τους και την αποχώρησή τους από το πατρικό σπίτι σε μικρότερη ηλικία. Αν και συνεπάγεται πως οι γυναίκες ξεφεύγουν από τον έλεγχο των πεθερών τους και επίσης δημιουργούν το δικό τους σπίτι σε νεαρότερη ηλικία, επίσης συνεπάγεται ότι δεν μπορούν πλέον να προσδοκούν ένα μέλλον όπου θα περιτριγυρίζονται από τις υποταγμένες συζύγους των γιων τους. Για τη γενιά των γυναικών η οποία συνέπεσε με τη μεταβολή της κατάστασης, αυτό αποτέλεσε πραγματική τραγωδία, εφόσον εκείνες είχαν πληρώσει το βαρύ τίμημα των πατριαρχικών διαπραγματεύσεων, αλλά δεν μπόρεσαν να εξαργυρώσουν τα οφέλη που υποσχόταν αυτό το μοντέλο. Οι στατιστικές της Wolf για τις αυτοκτονίες των γυναικών στην Κίνα αναδεικνύουν μια ξεκάθαρη μεταβολή από τη δεκαετία του '30, καθώς πλέον παρατηρείται ραγδαία αύξηση στις αυτοκτονίες γυναικών άνω των 45, ενώ παλαιότερα το ποσοστό ήταν μεγαλύτερο μεταξύ των νεότερων γυναικών, και κυρίως των νιόπαντρων.⁵⁴ Η ερευνήτρια συσχετίζει αυτή τη μεταβολή με τη χειραφέτηση των γιων και τη νεοαποκτηθείσα ευκαιρία τους να ξεφύγουν από τον οικογενειακό έλεγχο όσον αφορά στην επιλογή συζύγου, η οποία μείωσε την εξουσία των ηλικιωμένων γυναικών και το σεβασμό που απολάμβαναν ως πεθερές.

Στην περίπτωση των μουσουλμανικών κοινωνιών, η Mernissi σχολιάζει τα αρνητικά αποτελέσματα στη γυναικεία ψυχολογία της διάστασης μεταξύ των βαθιά ριζωμένων εικόνων και των προσδοκιών τους για το ρόλο των δύο φύλων, και της μεταβαλλόμενης καθημερινής πραγματικότητας. «Όσο πιο μεγάλο είναι το χάσμα ανάμεσα στην πραγματικότητα και τη φαντασία (ή τις προσδοκίες) των γυναικών, τόσο μεγαλύτερος είναι ο πόνος και τόσο σοβαρότερη η εσωτερική τους σύγκρουση και ένταση. Μετά βίας μπορούν να υποφέρουν το ψυχολογικό κόστος. Το γεγονός ότι οι γυναίκες προσκολλώνται σε εικόνες ανδρισμού (οικονομικής

εξουσίας) και θηλυκότητας (κατανάλωση της περιουσίας του συζύγου), οι οποίες δεν έχουν καμιά σχέση με την πραγματική ζωή, συμβάλλει στο να αναχθεί η σχέση ανδρών και γυναικών σε μια από τις πιο οδυνηρές πηγές έντασης και σύγκρουσης».⁵⁵ Αυτή η ένταση προβάλλεται μέσω της ανάλυσης της «σεξουαλικής ανηθικότητας» στο σύγχρονο Μαρόκο, στην οποία υπογραμμίζεται η πικρή απογοήτευση και ο εξευτελισμός των ανδρών, που δεν μπορούν να ανταποκριθούν στον παραδοσιακό τους ρόλο, καθώς και η απειλή που νιώθουν από τη μεγαλύτερη κινητικότητα των γυναικών και την πρόσβασή τους σε αμειβόμενη εργασία.

Ωστόσο, η κατάρρευση του μοντέλου της κλασικής πατριαρχίας μπορεί να απειλεί εξίσου τις γυναίκες, οι οποίες συχνά αντιστέκονται στη διαδικασία μεταβολής, επειδή αντιλαμβάνονται ότι η παλιά τάξη πραγμάτων φεύγει από τα χέρια τους, χωρίς να έχουν εναλλακτικές που να τους παρέχουν εξουσία. Σε μια ευρύτερη μελέτη για τα συμφέροντα των γυναικών, η Maxine Molyneux υποστηρίζει ότι αυτό το αίσθημα δεν μπορεί απλώς να χαρακτηριστεί «λανθασμένη συνειδητοποίηση», αλλά ότι είναι πιθανό οι σταδιακές μεταβολές «να απειλούν τα βραχυπρόθεσμα πρακτικά συμφέροντα ορισμένων γυναικών ή να εμπεριέχουν το κόστος της απώλειας κάποιων μορφών προστασίας τους, οι οποίες δεν αντισταθμίζονται με άλλο τρόπο».⁵⁶

Επομένως, όταν η κλασική πατριαρχία εισέρχεται σε κρίση, πολλές γυναίκες συνεχίζουν να πιέζουν τους άνδρες να τηρήσουν τις υποχρεώσεις τους και (με εξαίρεση τις πιο ακραίες περιπτώσεις) ίσως να μην συμβιβαστούν στα αιτήματά τους, βγαίνοντας εκτός ορίων και χάνοντας την αξιοπρέπειά τους. Η παθητική αντίσταση των γυναικών εκφράζεται ως απαίτηση του μεριδίου τους από τις ιδιότυπες πατριαρχικές διαπραγματεύσεις – την προστασία ως αντάλλαγμα για την υποταγή και την ευπρέπεια, καθώς και την επιβεβαίωση ότι η τιμή των ανδρών εξαρτάται από την υπεύθυνη συμπεριφορά τους απέναντι στις γυναίκες.

Σε αυτό το πλαίσιο, ορισμένες γυναίκες που χρειάζεται να εργαστούν για την επιβίωσή τους μπορεί να αντιδράσουν επιμένοντας στις παραδοσιακές ενδείξεις σεμνότητας, όπως η χρήση της μαντίλας. Αυτές οι γυναίκες συχνά εργάζονται εκτός σπιτιού παρά τη θέλησή τους κι επομένως «εκτιθενται». Πρέπει λοιπόν να χρησιμοποιήσουν κάθε συμβολικό μέσο που έχουν στη διάθεσή τους ώστε να αποδείξουν ότι εξακολουθούν να είναι άξιες προστασίας. Γι' αυτό άλλωστε οι προτροπές του Χομείνι να μένουν οι γυναίκες στο σπίτι συνάντησαν ενθουσιώδη υποστήριξη από πολλές Ιρανές, παρότι αυτό τις καταπίεζε. Η υπόσχεση ότι οι άνδρες θα

δείξουν μεγαλύτερη υπευθυνότητα αποκαθιστά την ακεραιότητα των πατριαρχικών διαπραγματεύσεων, σε ένα περιβάλλον όπου το εύρος των επιλογών για τις γυναίκες είναι εξαιρετικά περιορισμένο. Όπως σημειώνει η Farah Azari, οι νεαρές υιοθετούν τη μαντίλα επειδή «οι περιορισμοί που τους επιβάλλει η ισλαμική τάξη πραγμάτων είναι το μικρό τίμημα που πρέπει να πληρώσουν σε αντάλλαγμα για την ασφάλεια, τη σταθερότητα και τον υποτιθέμενο σεβασμό, τα οποία τους υπόσχεται».⁵⁷ Η μελέτη της Haleh Afhar για την κοινωνική πολιτική της Ισλαμικής Δημοκρατίας καταλήγει στο ότι αυτή η υπόσχεση δεν πραγματοποιήθηκε.⁵⁸ Ωστόσο, η ερευνήτρια αναγνωρίζει τη μεγάλη βάση υποστήριξης που είχε στα φτωχότερα και εργατικά κοινωνικά στρώματα της χώρας. Η ανάλυση της Fadwa El Guindi για τις νεαρές που υιοθετούν τη μαντίλα στην Αίγυπτο επίσης κάνει λόγο για την ανησυχία των γυναικών σχετικά με το πώς θα διατηρήσουν το σεβασμό και το πώς θα μείνουν «ανέγγιχτες» τώρα που μεγάλος αριθμός τους συμμετέχει στη δημόσια σφαίρα.⁵⁹

Θα ήταν απλοϊκή η πεποίθηση ότι το Ισλάμ αποτελεί το μόνο μέσο παροχής αυτής της ανακούφισης στις γυναίκες. Στοιχεία από μη μουσουλμανικές κοινωνίες υποδεικνύουν ότι η υπαναχώρηση στον κοινωνικό και θρησκευτικό συντηρητισμό αποτελεί μια από τις πιθανές αντιδράσεις στις μεταβολές που φαίνεται να απειλούν την ηθική τάξη, ειδικά όταν εκείνες προκαλούν την υπάρχουσα δομή των σχέσεων μεταξύ των φύλων. Σε ιδεολογικό επίπεδο, η κατάρρευση των πατριαρχικών διαπραγματεύσεων φαίνεται να προκαλεί την αναζήτηση των ενόχων, τη λαχτάρα για τις βεβαιότητες που πρόσφερε η πιο παραδοσιακή τάξη πραγμάτων και το διάχυτο συναίσθημα ότι η μεταβολή μπορεί να ξεπέρασε τα όρια ή να πήγε στραβά. Επομένως, η «επιστροφή στην οικογένεια» της Νέας Δεξιάς και το αντιφεμινιστικό κίνημα στη Δύση ερμηνεύονται από ορισμένους ως προσπάθεια να αποκατασταθούν οι παλαιότερες πατριαρχικές διαπραγματεύσεις, με τις φεμινίστριες και τους φεμινιστές-μεταρρυθμιστές να αποτελούν τον βολικό αποδιοπομπαίο τράγο, ο οποίος μπορεί να κατηγορηθεί για την απώλεια των οικογενειακών αξιών, της οικειότητας και του αισθήματος της κοινότητας.⁶⁰ Αυτό που καθιστά τον συντηρητικό ισλαμικό λόγο ακόμα πιο ακαταμάχητο είναι ότι συχνά συνδυάζει την ηθική κατάπτωση με τη «μόλυνση» από τις ξένες, κυρίως δυτικές αξίες και διατηρεί προνομιακό ρόλο για τις γυναίκες στην αποκατάσταση της χαμένης αυθεντικότητας της κοινότητας των πιστών. Αυτός ο αντι-ιμπεριαλιστικός, λαϊκίστικος λόγος παρουσιάζει τις γυναίκες που διατηρούν τις μουσουλμανικές αξίες ως ριζοσπάστες μαχητές αντί για απλούς οπαδούς της

παράδοσης, προσθέτοντας μια νέα, σημαντική πτυχή στις γυναικείες αντιδράσεις στον μουσουλμανικό κόσμο. Πάντως, το κοινό στοιχείο του γυναικείου συντηρητισμού στη Δύση με τη μαχητικότητα των μουσουλμάνων γυναικών στη Μέση Ανατολή είναι η αντίληψη ότι η προώθηση των γυναικείων συμφερόντων γίνεται μέσω της αποκατάστασης των πατριαρχικών διαπραγματεύσεων, που τους πρόσφεραν προστασία κι αξιοπρέπεια.

Στο παρόν άρθρο υποστήριξα ότι μία από τις βασικές αδυναμίες των θεωριών σχετικά με τις γυναίκες στη Μέση Ανατολή είναι ο συγκερασμός του Ισλάμ, ως ιδεολογία και πρακτική, με την πατριαρχία. Αυτός ο συγκερασμός ενθαρρύνεται από μονολιθικές αντιλήψεις τόσο για το Ισλάμ όσο και για την πατριαρχία. Επιχειρώντας μια εναλλακτική προσέγγιση παρουσιάζω περιστατικά στα οποία οι μέθοδοι και οι μηχανισμοί αντιμετώπισης της υποτελούς θέσης των γυναικών από τις ίδιες χρησιμοποιούνται ως μέσο για την κατανόηση της φύσης των πατριαρχικών συστημάτων, ως προς τα πολιτισμικά, ταξικά και ιστορικά χαρακτηριστικά τους. Προσπάθησα να δείξω πώς δύο ιδεοτυπικά συστήματα ανδρικής κυριαρχίας παρέχουν διαφορετική βάση επάνω στην οποία οι γυναίκες διαπραγματεύονται και χαράσσουν στρατηγική, ενώ το καθένα επηρεάζει τη δυνατότητα για αντίσταση και αγώνα των γυναικών.

Το Ισλάμ διαπερνά και υπερβαίνει αυτά τα ιδεότυπα (όπως στην περίπτωση των κοινωνιών της νοτιοανατολικής Ασίας). Παρόλο που προβάλλει συγκεκριμένες θέσεις αναφορικά με τις σχέσεις των δύο φύλων, κάθε πολιτισμός το προσαρμόζει με διαφορετικό τρόπο στις δικές του απαιτήσεις. Το γεγονός ότι οι περιοχές επικράτησης του ισλαμικού πολιτισμού ιστορικά συμπίπτουν με τις περιοχές επικράτησης της κλασικής πατριαρχίας τείνει να υποβαθμίσει αυτή την προσαρμογή και προκαλεί σύγχυση ανάμεσα στις υποτιθέμενες επιπτώσεις του Ισλάμ κι εκείνες της πατριαρχίας.

Τα διαφορετικά πολιτικά προγράμματα των σύγχρονων εθνικών κρατών, οι ιδιαιτερότητες των εθνικών τους ιστοριών και η αντιπαράθεση του Ισλάμ με τον εθνικισμό οδήγησαν στη χάραξη πολιτικών και νομοθετικών πλαισίων για τις γυναίκες που διαφέρουν σημαντικά μεταξύ τους.⁶¹ Αυτές οι διαφορές εκφράζονται στο βαθμό πρόσβασης των γυναικών στην εκπαίδευση, τη μισθωτή εργασία, την κοινωνική πρόνοια και την πολιτική συμμετοχή.

Ωστόσο, το Ισλάμ στον σύγχρονο κόσμο από μια άποψη προωθεί την ομογενοποίηση της ιδεολογίας και των πρακτικών που αφορούν στις γυ-

ναίκες, στην οικογένεια και στις σχέσεις μεταξύ των φύλων. Αυτό το πολιτικό Ισλάμ προσπαθεί να καλύψει το κενό που δημιουργήθηκε από την κατάρρευση των πατριαρχικών διαπραγματεύσεων και να αντιμετωπίσει την αναστάτωση και τη σύγχυση που προκλήθηκε από την ταχεία και συχνά διαβρωτική διαδικασία κοινωνικών μεταβολών. Η έντονη «ιδεολογικοποίηση» της οικογενειακής σφαίρας και των σχέσεων μεταξύ των φύλων αποτελεί ωστόσο σχετικά πρόσφατο ιστορικό φαινόμενο που δεν μπορεί να καταλογιστεί στο ίδιο το Ισλάμ.

Θα πρέπει να καταστεί σαφές ότι τα διαφορετικά επίπεδα τα οποία επικαλέστηκα στο Ισλάμ –η οικογένεια, το κράτος και οι πολιτικές ιδεολογίες– δεν μπορούν να συγκεραστούν και πρέπει να εξετάζονται ξεχωριστά. Για τη συνέχεια, απαιτείται μια σε βάθος ιστορική ανάλυση του τρόπου που αυτά τα επίπεδα διασταυρώνονται, αλληλεπιδρούν μεταξύ τους και μεταβάλλονται.

Σημειώσεις

1. N. R. Keddie, "Problems in the Study of Middle Eastern Women", *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979): 225-240· Judith E. Tucker, "Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of 19th Century Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 15, (1983): 321-336.

2. N. al-Saadawi, "Women and Islam", στο *Women and Islam*, Azizah al-Hibri (επιμ.), Οξφόρδη: Pergamon, 1982, 193-206· Azizah al-Hibri, "A Study of Islamic History", στο *Women and Islam*, 207-220· F. Mernissi, *Le harem politique*, Παρίσι: Albin Michel, 1987.

3. Για μια κριτική ανάλυση του ζητήματος, βλ. A. Tabari, "The Women's Movement in Iran: A Hopeful Prognosis", *Feminist Studies* 12 (1986): 343-360· Mai Ghousoub, "Feminism –or the Eternal Masculine– in the Arab World", *New Left Review* 161 (1987): 3-18.

4. L. Beck και N. Keddie (επιμ.), *Women in the Muslim World*, Καίμπριτζ: Harvard University Press, 1978· J. E. Tucker, *Women in 19th Century Egypt*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1985· E. W. Fernea (επιμ.), *Women and the Family in the Middle East*, Όστιν: University of Texas Press, 1985· UNESCO, *Social Science Research and Women in the Arab World*, Λονδίνο: Frances Pinter, 1984.

5. Αντίστοιχα, δεν έχει δοθεί συστηματική σημασία στις σχέσεις μεταξύ του Ισλάμ, του εθνικισμού και των προσπαθειών δημιουργίας κρατών στη Μέση Ανατολή. Για το θέμα αυτό, βλ. D. Kandiyoti (επιμ.), *Women, Islam and the State*, Λονδίνο: Macmillan, 1991.

6. L. Ahmed, "Women and the Advent of Islam", *Signs* 11 (1986): 665-691.

7. M. Hatem, "Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women", *Comparative Studies in Society and History*, 29, v. 4 (1987): 811-818.

8. Η συζήτηση δεν θα είναι αντιπροσωπευτική της ευρύτερης διαμάχης για την πηγή και την αιτία της υποτέλειας των γυναικών. Σχετικά με το ζήτημα της πηγής της, βλ. G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 1986. Μια χρήσιμη συλλογή άρθρων για το θέμα είναι το βιβλίο των M. Z. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Women, Culture and Society*, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1974. Στο βιβλίο αυτό υποστηρίζεται για πρώτη φορά ο διαχωρισμός του ιδιωτικού απ' το δημόσιο, ο οποίος επηρέασε πολλές αναλύσεις των γυναικών στη Μέση Ανατολή, αλλά και αμφισβητήθηκε. Βλ. τα κεφάλαια των Friedl και Hegland στον ίδιο τόμο.

9. Για δύο εντελώς διαφορετικές υλιστικές αναλύσεις, βλ. S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, Λονδίνο: Women's Press, 1979, και C. Delphy, *The Main Enemy*, Λονδίνο: Women's Research and Resource Center, 1977.

10. Βλ. Z. Eisenstein, "Developing a Theory of Capitalist Patriarchy", στο *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Z. Eisenstein (επιμ.), Νέα Υόρκη: Monthly Review Press, 1979, 5-40· R. McDonough και R. Harrison, "Patriarchy and Relations of Production", στο *Feminism and Materialism*, A. Kuhn και A. M. Wolpe (επιμ.), Λονδίνο: Routledge και Kegan Paul, 1978, 11-41· H. Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", στο *Women and Revolution*, L. Sargent (επιμ.), Λονδίνο: Pluto, 1981, 1-41· M. Barrett, *Women's Oppression Today*, Λονδίνο: Verso, 1980.

11. E. Boserup, *Women's Role in Economic Development*, Λονδίνο: George Allen και Unwin, 1970.

12. G. Tillion, *The Republic of Cousins*, Λονδίνο: Al Saqi, 1983.

13. J. Goody, *Production and Reproduction*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1976.

14. A. Whitehead, "Review of Jack Goody's *Production and Reproduction*", *Critique of Anthropology*, 3, v. 9-10 (1977): 151-159· K. Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, Ουέστπορτ, Κονέκτικατ: Greenwood, 1979.

15. F. Edholm, O. Harris και K. Young, "Conceptualizing Women", *Critique of Anthropology*, 3, v. 9-10 (1977): 101-130.

16. L. Beneria, "Reproduction, Production and the Sexual Division of Labour", *Cambridge Journal of Economics*, 3, v. 3 (1979): 203-225.

17. L. Beneria και G. Sen, "Accumulation, Reproduction and Women's Role in Economic Development: Boserup Revisited", *Signs* 7 (1981): 279-298.

18. Υπάρχουν πολλές παραλλαγές σε αυτό το θέμα. Βλ., λόγου χάρη, M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Λονδίνο: Zed, 1986.

19. Όπως στο Sargent (επιμ.), *Women and Revolution*, και Barret, *Women's Oppression Today*.
20. Έτσι προέκυψαν ανακριβείς όροι, όπως «κρατική» πατριαρχία, σε αντιπαράθεση με την «ιδιωτική» πατριαρχία, τη μουσουλμανική πατριαρχία κ.λπ.
21. D. Kandiyoti, "Bargaining with Patriarch", *Gender and Society*, 2, ν. 3, (1988): 274-290.
22. Στόχος της χρήσης του όρου είναι να αναδείξει την ύπαρξη κανόνων και κειμένων που ρυθμίζουν τις σχέσεις των δύο φύλων, τα οποία έχουν στη διάθεσή τους και που αποδέχονται τόσο οι άνδρες όσο και οι γυναίκες, αλλά που επίσης μπορεί να αμφισβητήσουν, να επαναπροσδιορίσουν και να επαναδιαπραγματευτούν.
23. J. C. Caldwell, "A Theory of Fertility: From High Plateau to Destabilization", *Population and Development Review*, 4 (1978): 553-577.
24. D. Kandiyoti, *Women in Rural Production Systems: Problems and Policies*, Παρίσι: UNESCO, 1985.
25. J. Hanger και J. Moris, "Women and the Household Economy", στο *Mwea: An Irrigated Rice Settlement in Kenya*, R. Chambers και J. Moris (επιμ.), Μόναχο: Weltforum, 1973, 209-244.
26. J. Dey, "Gambian Women: Unequal Partners in Rice Development Projects", στο *African Women and the Development Process*, N. Nelson (επιμ.), Λονδίνο: Frank Cass, 1981, 27-47.
27. P. Roberts, "The Sexual Politics of Labour in Western Nigeria and Hausa Niger", στο *Serving Two Masters*, K. Young (επιμ.), Νέο Δελχί: Allied Publishers, 1989, 27-47.
28. K. Mann, *Marrying Well: Marriage, Status and Social Change among the educated elite in Colonial Lagos*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1985.
29. M. Munachonga, "Income Allocation and Marriage Options in Urban Zambia", στο *A Home Divided: Women and Income in the Third World*, D. Dwyer και J. Bruce (επιμ.), Στάνφορντ: Stanford University Press, 1988, σ. 173-194.
30. K. Abu, "The Separateness of spouses: Conjugal Resources in an Ashanti Town", στο *Male and Female in Western Africa*, C. Oppong (επιμ.), Λονδίνο: George Allen και Unwin, 1983, 156-168.
31. J. I. Gyer και P. E. Peters (επιμ.), *Conceptualising the Household: Issues of Theory and Policy on Africa*, ειδικό τεύχος του περιοδικού *Development and Change* 18 (1987).
32. E. Schildkourt, "Dependence and Autonomy: The Economic Activities of Secluded Hausa Women in Kano, Nigeria", στο *Women and Work in Africa*, E. G. Bay, Boulder (επιμ.), Col. Westview, 1982, 55-81.
33. M. Bovin, "Muslim Women in the Periphery: The West African Sahel", στο *Women in Islamic Societies*, Bo Utas (επιμ.), Λονδίνο: Curzon, 1983, 66-103.
34. Δεν εξαιρώ μόνο την περίπτωση της νοτιοανατολικής Ασίας αλλά κι εκείνη της βόρειας Μεσογείου, παρά τις σημαντικές ομοιότητες που παρατηρούνται

στην τελευταία όσον αφορά στους κώδικες τιμής και στη γενική σημασία που δίνεται στη σεξουαλική αγνότητα των γυναικών, επειδή επιθυμώ να περιοριστώ σε περιοχές όπου επικρατεί ο συνδυασμός πατρογραμμικότητας και διαμονής στον τόπο του πατέρα. Επομένως, κοινωνίες με διμερή συστήματα συγγένειας, όπως η Ελλάδα, στα οποία οι γυναίκες κληρονομούν και ελέγχουν εξουσία, ενώ η προίκα τους αποτελεί παραγωγική περιουσία, δεν εντάσσονται στην περίπτωση που εξετάζω, παρά τις σημαντικές ομοιότητές τους σε άλλους τομείς. Ωστόσο, αυτό δεν υποδηλώνει ότι υπάρχει απόλυτη ομογένεια στην ιδεολογία και στις πρακτικές στην περιοχή που μελετώ. Και μόνο στην Ινδία εντοπίζονται σημαντικές διαφοροποιήσεις, οι οποίες επηρεάζουν άμεσα την κατάσταση των γυναικών. Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. T. Dyson και M. Moore, "On Kinship Structures, Female Autonomy and Demographic Behaviour", *Population and Development Review* 9 (1983) 9: 35-60. Βέβαια, ακόμα και σε περιοχές με διμερή συστήματα συγγένειας μπορεί να υπάρξουν περιστάσεις όπου διακρίνουμε όλα τα χαρακτηριστικά της κλασικής πατριαρχίας, δηλαδή την ιδιοκτησία, την κατοικία και τη σύνδεση με το γένος του πατέρα. Βλ. B. Denich, "Sex and Power in the Balkans", στο *Women, Culture and Society*, Rosaldo και Lamphere (επιμ.), 243-262. Αυτό που θέλω να πω είναι ότι τα πλέον ξεκάθαρα και εύκολα αναγνωρίσιμα παραδείγματα κλασικής πατριαρχίας εντοπίζονται στα όρια της περιοχής που περιγράφω.

35. E. Wolf, *Peasants*, Ίνγκλγουντ Κλιφς, Ν. Τζ.: Prentice Hall, 1966.
36. S. Ortner, "The Virgin and the State", *Feminist Studies* 4 (1978): 19-36.
37. E. Wolf, *Europe and the People without History*, Μπέριγκλεϊ: University of California Press, 1982.
38. M. Meacker, "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs", *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1976): 383-422.
39. L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, Μπέριγκλεϊ: University of California Press, 1986.
40. U. Wikan, *Behind the Veil in Arabia*, Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press, 1982.
41. U. Sharma, *Women, Work and Property in North West India*, Λονδίνο: Tavistock, 1980.
42. R. C. Jennings, "Women in Early Seventeenth Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28 (1975): 53-114. H. Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980): 231-244. Tucker, *Women in Nineteenth Century Egypt*.
43. A. Boudhiba, *Sexuality in Islam*, Λονδίνο: Routledge και Keegan Paul, 1985. Kay Anne Johnson, *Women, the Family and Peasant Revolution in China*, Σικάγο: Chicago University Press, 1983. M. Wolf, *Women and the Family in Rural Taiwan*, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1972.

44. F. Mernissi, *Beyond the Veil*, Λονδίνο: Al Saqi, 1985.
45. Tucker, *Women in Nineteenth Century Egypt*.
46. M. Mies, "The Dynamics of the Sexual Division of Labour and Intergration of Women into the World Market", στο *Women and Development: The Sexual Division of Labour in Rural Societies*, L. Beneria (επιμ.), Νέα Υόρκη: Praeger, 1982, 1-28.
47. Wolf, *Women and the Family in Rural Taiwan*.
48. Johnson, *Women, the Family and Peasant Revolution in China*, 21.
49. Wikan, *Behind the Veil in Arabia*, 184.
50. M. Cain, S. R. Khanan και S. Nahar, "Class, Patriarchy and Women's Work in Bangladesh", *Population and Development Review* 5 (1979): 408-16.
51. M. Greeley, "Patriarchy and Poverty: A Bangladesh Case Study", *South Asia Research* 3 (1983): 35-55.
52. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Σικάγο: University of Chicago Press, 1970.
53. D. Kandiyoti, "Rural Transformation in Turkey and Its Implications for Women's Status", στο *Women on the Move: Contemporary Changes in Family and Society*, Παρίσι: UNESCO, 1984, 17-30.
54. M. Wolf, "Women and Suicide in China", στο *Women in Chinese Society*, M. Wolf και R. Witke (επιμ.), Στάνφορντ: Stanford University Press, 1975, 111-41.
55. Mernissi, *Beyond the Veil*, 149.
56. M. Molyneux, "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State and Revolution in Nicaragua", *Feminist Studies* 11 (1985): 227-54.
57. F. Azari, "Islam's Appeal to Women in Iran: Illusion and Reality", στο *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam*, F. Azari (επιμ.), Λονδίνο: Ithaca Press, 1983, 1-71.
58. H. Afshar, "Behind the Veil: The Public and Private Faces of Khomeini's Policies on Iranian Women", στο *Structures of Patriarchy*, B. Agarwal (επιμ.), Λονδίνο: Zed, 1988, 228-47.
59. F. El Guindi, "Veiling *Infitah* with Muslim Ethnic: Egypt's Contemporary Islamic Movement", *Social Problems* 8 (1981): 465-85.
60. J. S. Chafetz και A. G. Dworkin, "In the Face of Threat: Organized Antifeminism in Comparative Perspective", *Gender and Society* 1 (1987): 33-60. D. Rosenfelt και J. Stacey, "Second Thoughts on the Second Wave", *Feminist Studies* 13 (1987): 341-61. J. Stacey, "Sexism by a Subtler Name? Postindustrial Conditions and Postfeminist Consciousness in the Silicon Valley", *Socialist Review*, Νοέμβριος 1987: 7-28.
61. Kandiyoti (επιμ.), *Women, Islam and the State*. βλ. επίσης D. Kandiyoti, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies* 13 (1987): 317-38.

B.

Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ ΤΗΣ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑΣ:
ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ «ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ» ΚΑΙ ΤΗΣ «ΚΑΤΑΝΟΗΣΗΣ»