



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών
— ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837 —

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΗΣ ΑΓΩΓΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ ΚΑΙ ΑΓΩΓΗΣ ΣΤΗΝ ΠΡΟΣΧΟΛΙΚΗ ΗΛΙΚΙΑ

ΠΜΣ «ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ»

**ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΩΝ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ ΜΕΣΩ ΤΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ: GRAPHIC
MEMOIR ΙΡΑΝΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ**

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΑΒΡΑΜΟΠΟΥΛΟΥ

A.M. 202001

ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ:

ΘΑΛΕΙΑ ΔΡΑΓΩΝΑ

ΟΜΟΤΙΜΗ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ

ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 2022

Remember the flight
The bird is mortal

Forugh Farrokhzad

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η παρούσα διπλωματική εργασία πραγματοποιήθηκε στα πλαίσια του ΠΜΣ Εκπαίδευση και Ανθρώπινα Δικαιώματα του Τμήματος Εκπαίδευσης και Αγωγής στην Προσχολική Ηλικία του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Επιβλέπουσα καθηγήτρια της εργασίας ήταν η κα Θάλεια Δραγώνα, Ομότιμη Καθηγήτρια του τμήματος, την οποία θέλω να ευχαριστήσω θερμά για την καθοδήγηση, την υποστήριξη, την υπομονή και την επιμονή της. Οι συμβουλές και τα σχόλια της υπήρξαν πάντοτε πολύτιμα σε στιγμές που βρέθηκα σε αδιέξοδο, σε στιγμές άγχους και απογοήτευσης . Τέλος θα ήθελα να την ευχαριστήσω που υπήρξε πάντοτε διαθέσιμη σε ό,τι χρειάστηκα καθ' όλη τη διάρκεια της εργασίας.

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να ευχαριστήσω την κα Βίλλυ Τσάκωνα, η οποία με βοήθησε να πλαισιώσω μεθοδολογικά την έρευνα μου παρέχοντας μου πλούσιο υλικό προς μελέτη.

Τέλος, οφείλω ένα τεράστιο ευχαριστώ στην οικογένεια μου και ιδιαίτερα στους γονείς μου, Μαργαρίτα και Δημήτρη, που υπήρξαν πάντα δίπλα μου, παρέχοντας μου όλα τα εφόδια για να κυνηγήσω τις φιλοδοξίες και τα όνειρα μου και υποστήριξαν με κάθε τρόπο και με προσωπικές τους στερήσεις αυτό το ακαδημαϊκό μου εγχείρημα. Ακόμα, θα ήθελα να ευχαριστήσω φίλους και φίλες, γνωστούς και γνωστές, όσους και όσες υπήρξαν πάντα πρόθυμοι να βοηθήσουν και να συζητήσουμε γύρω από την εργασία.

Περιεχόμενα

Περιεχόμενα.....	4
Περίληψη.....	6
Abstract	7
Εισαγωγή	8
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1 ^ο : ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ	11
1.1 Σύντομη ιστορική αναδρομή.....	11
1.1.1 Γυναικείες ταυτότητες κατά την περίοδο διακυβέρνησης του Σάχη.....	11
1.1.2 Γυναικείες ταυτότητες κατά την Ισλαμική Επανάσταση.....	14
1.2 Γυναικείες ταυτότητες στο Ιράν	15
1.2.1 Προσεγγίζοντας τις ταυτότητες.....	16
1.2.2 Ταυτότητες και graphic memoir.....	18
1.2.3 Το πέπλο	21
1.3 Οι πρακτικές των γυναικών.....	23
1.3.1 Οι Ιρανές φεμινίστριες	24
1.3.2 Ιρανές συγγραφείς	26
1.3.3 Ταυτότητες της διασποράς	29
1.4 Η Δυτική ματιά	31
1.4.1 Η στάση της Δύσης	32
1.4.2 Η δική μου ματιά.....	33
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2 ^ο : ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ	35
2.1 Στόχος και ερευνητικά ερωτήματα	36
2.2 Η έρευνα.....	36
2.3 Συλλογή υλικού	37
2.4 Μέθοδος ανάλυσης.....	38
2.4.1 Κριτική ανάλυση λόγου	38
2.4.2 Κατηγορίες ανάλυσης	39
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3 ^ο : ΑΝΑΛΥΣΗ	41
3.1 Η ταυτότητα της συζύγου - μητέρας ως ζήτημα προς διαπραγμάτευση	41
3.1.1 Η ταυτότητα της συζύγου.....	41
3.1.2 Οι διαζευγμένες γυναίκες	44
3.2 Οι γυναίκες ως σεξουαλικά υποκείμενα.....	48
3.2.1 Σεξουαλικές σχέσεις με άνδρες	49
3.2.2 Η παρθενία	51

3.3 Το πέπλο	53
3.4 Η ματιά των Ιρανών γυναικών προς τη Δύση	56
3.4.1 Κριτική απέναντι στη Δύση	57
3.4.2 Ομοιότητες μεταξύ των δυο κοινωνιών.....	62
3.4.3 Μια θετική ματιά προς τη Δύση	65
4. Συμπεράσματα – Συζήτηση	68
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	72

Περίληψη

Οι Ιρανές γυναίκες έχουν χαρακτηριστεί από το κυρίαρχο δυτικό αποικιοκρατικό αφήγημα ως απόδειξη των μονολιθικών, οπισθοδρομικών και καταπιεστικών πρακτικών μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής ομάδας, ένα σύμβολο της γυναικείας υποτέλειας. Στον αντίποδα του Δυτικού αφηγήματος, οι Ιρανές γυναίκες προβάλλουν τρόπους αντίστασης, διεκδίκησης και κατασκευής των γυναικείων ταυτοτήτων τους απέναντι στα καταπιεστικά πολιτικά, θεσμικά και κοινωνικά συστήματα που προσπαθούν να τις ετεροκαθορίσουν.

Στόχος της παρούσας εργασίας είναι να αναδειχθούν οι τρόποι με τους οποίους οι Ιρανές συγγραφείς αναπαριστούν και διεκδικούν τις ταυτότητες τους ως γυναίκες. Προκειμένου να ανιχνευτούν οι τρόποι αναπαράστασης μελετώνται δυο graphic memoir Ιρανών γυναικών της Διασποράς, τα οποία θα αναλυθούν αξιοποιώντας τη μέθοδο της ανάλυσης comic. Όπως αποδεικνύεται, οι Ιρανές γυναίκες ενσωματώνουν τρόπους αντίστασης στους κυρίαρχους μηχανισμούς καταπίεσης διεκδικώντας το δικαίωμα στην αυτοδιάθεση και τον αυτοπροσδιορισμό.

Λέξεις κλειδιά: Γυναικείες ταυτότητες, Ιρανές γυναίκες, graphic memoir, πέπλο, σεξουαλικότητα, κριτική, αναπαράσταση, αντίσταση, ανάλυση comic, ανάλυση λόγου, κατασκευή ταυτοτήτων

Abstract

Iranian women have been characterized by the dominant Western colonial narrative as evidence of the monolithic, regressive and oppressive practices of a particular religious group, a symbol of female subordination. In contrast to the Western narrative, Iranian women project ways of resisting, asserting and constructing their female identities against the oppressive political, institutional and social systems that seek their heteronomy.

The aim of this thesis is to highlight the ways in which Iranian writers represent and claim their identities as women. In order to trace their ways of representation, two graphic memoirs by Iranian Diaspora women are studied and analysed by utilizing the method of comic analysis. As it turns out, Iranian women embody ways of resisting the dominant mechanisms of oppression by claiming the right to self-determination.

Key words: Women's identities, Iranian women, graphic memoir, veil, sexuality, criticism, representation, resistance, comic analysis, discourse analysis, identity construction

Εισαγωγή

16 Σεπτεμβρίου 2022. Η 22χρονη Mahsa Amini συλλαμβάνεται και ξυλοκοπείται άγρια από την Ιρανική αστυνομία ηθών, η οποία έκρινε πως η νεαρή γυναίκα φορούσε «λανθασμένα» το πέπλο της. Λίγες ώρες αργότερα διαπιστώθηκε εγκεφαλικά νεκρή. Έκτοτε, ξέσπασε ένα τεράστιο κύμα αντιδράσεων στο Ιράν, το οποίο εξαπλώθηκε και σε άλλες χώρες του κόσμου. Γυναίκες διαδηλώνουν στους δρόμους, καίνε τα πέπλα τους, κόβουν τα μαλλιά τους ως αντίσταση στην αστυνομική και κρατική καταστολή και καταπίεση των γυναικών.

Ο Δυτικός κόσμος χαίρεται που οι γυναίκες στο Ιράν διαδηλώνουν και καίνε τα πέπλα τους, καθώς για το Δυτικό κόσμο το πέπλο αποτελεί αποκλειστικά ένα σύμβολο γυναικείας καταπίεσης. Στους δρόμους του Ιράν, όμως, οι γυναίκες καίνε τα πέπλα τους, ενώ δίπλα τους άλλες γυναίκες φοράνε τα πέπλα τους και διαδηλώνουν μαζί τους. Για κάποιες από αυτές το πέπλο είναι σύμβολο καταπίεσης, για κάποιες το πέπλο είναι ένας τρόπος να διατηρήσουν τα πολιτισμικά και θρησκευτικά τους σύμβολα. Για όλες, όμως, το αίτημα είναι το δικαίωμα τους στην αυτοδιάθεση που για δεκαετίες στερούνται κάτω από αυταρχικές και βαθιά πατριαρχικές κυβερνήσεις.

Ο αγώνας των γυναικών του Ιράν για αυτοδιάθεση δεν ξεκίνησε τώρα. Ήδη από τη εποχή του Σάχη Mohammad Reza Pahlavi, ο οποίος στα πλαίσια εκσυγχρονισμού του κράτους επέβαλε στις γυναίκες να μη φορούν το πέπλο, αλλά και αργότερα, μετά την Ιρανική Επανάσταση του 1979, που επιβάλλει στις γυναίκες το πέπλο, οι γυναίκες εναντιώνονται. Οργανώνονται συλλογικότητες και οι Ιρανές γυναίκες διαδηλώνουν μαζικά στα μεγάλα αστικά κέντρα του Ιράν, ως αντίσταση στους κρατικούς μηχανισμούς καταπίεσης. Οι Ιρανές γυναίκες στέκονται απέναντι σε ένα σύστημα που τις ετεροκαθορίζει αναδεικνύοντας διάφορους τρόπους μέσω των οποίων κατασκευάζουν, διεκδικούν και διαπραγματεύονται οι ίδιες τις ταυτότητες τους ως γυναίκες.

Σκοπός της παρούσας διπλωματικής εργασίας είναι η διερεύνηση και ανάδειξη των τρόπων με τους οποίους δυο Ιρανές συγγραφείς κατασκευάζουν τις ταυτότητες τους

ως γυναίκες μέσα από τα graphic memoir. Απέναντι στις κατεξοχήν απλουστευτικές και μονολιθικές αναπαραστάσεις του Ιράν ως ενός καταπιεστικού, βαθιά πατριαρχικού και πολιτικά δύστροπου έθνους γεμάτο θρησκευτικούς φανατικούς που διακατέχονται από μίσος για τη Δύση και είναι επιρρεπείς στην τρομοκρατία, οι Ιρανές καλλιτέχνιδες αποκαλύπτουν μια πολύπλευρη κοινωνία.

Το 1^ο μέρος της διπλωματικής εργασίας αποτελείται από τη βιβλιογραφική επισκόπηση. Πιο αναλυτικά, στο 1^ο κεφάλαιο θα χαρτογραφηθούν τα νοήματα γύρω από τις γυναικείες ταυτότητες κατά τη διάρκεια των δυο πιο σημαντικών ιστορικών περιόδων, την περίοδο διακυβέρνησης του Σάχη Mohammad Reza Pahlavi και την περίοδο μετά την Ιρανική Επανάσταση του 1979. Οι πολιτικές αλλαγές που συντελέστηκαν κατά τη διάρκεια των δυο αυτών περιόδων αναδεικνύουν διαφορετικές μορφές θηλυκότητας (Nashat, 2021). Οι πολιτικές που ακολουθήθηκαν κρίθηκαν από κάποιες γυναίκες ως καταπιεστικές, με αποτέλεσμα οι Ιρανές γυναίκες να αναζητήσουν τρόπους αντίστασης απέναντι σε αυτές. Ιδιαίτερα, το ζήτημα του πέπλου αποτελεί ένα κεντρικό σημείο για τις γυναικείες ταυτότητες στο Ιράν, το οποίο μέχρι και σήμερα αναζητά λύση.

Το 2^ο κεφάλαιο του πρώτου μέρους αναφέρεται στα κινήματα των ίδιων των γυναικών. Ενάντια στην κρατική και πατριαρχική καταπίεση οι γυναίκες αναζητούν τρόπους να διεκδικήσουν τις ταυτότητες τους. Συγκεκριμένα, οργανώνονται φεμινιστικές συλλογικότητες αντι- αποικιοκρατικού χαρακτήρα, οι οποίες μέσω διαδηλώσεων προωθούν τη γυναικεία χειραφέτηση των Ιρανών γυναικών. Επιπρόσθετα, οι φωνές των γυναικών διοχετεύονται σε αυτοβιογραφικά αφηγήματα Ιρανών συγγραφέων, οι οποίες μέσω της λογοτεχνίας διαπραγματεύονται τις ταυτότητες τους. Εκτός από τις φωνές των γυναικών στο εσωτερικό του Ιράν, κρίθηκε απαραίτητο να αναζητηθούν και οι τρόποι με τους οποίους οι Ιρανές γυναίκες, που έχουν μεταβεί για μεγάλο χρονικό διάστημα σε μια Δυτική κοινωνία, βιώνουν τις ταυτότητες τους ως Ιρανές της διασποράς.

Στο 3^ο κεφάλαιο του πρώτου μέρους αποτυπώνεται το κυρίαρχο Δυτικό αφήγημα, το οποίο παρουσιάζει τις γυναίκες του Ιράν ως μια ομοιογενή ομάδα, ως αβοήθητες, υποδουλωμένες, δίχως φωνή, αγνοώντας τις προσπάθειες και τους

αγώνες των Ιρανών γυναικών για τη διεκδίκηση των δικαιωμάτων τους. Παράλληλα, στο κεφάλαιο αυτό κρίθηκε σημαντικό να αναγνωριστεί και η ιδιαίτερη θέση που κατέχω ως ερευνήτρια προερχόμενη από μια Δυτική κοινωνία. Στην παρούσα εργασία θα προσπαθήσω να αναλύσω τους τρόπους με τους οποίους οι ίδιες οι γυναίκες κατασκευάζουν τις ταυτότητες τους και όχι να «μιλήσω» εκ μέρους τους.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας παρουσιάζεται η μεθοδολογία που ακολουθεί η παρούσα έρευνα και το υλικό που πρόκειται να χρησιμοποιηθεί. Η παρούσα διπλωματική επιδιώκει να αναδείξει και να αναλύσει τους τρόπους με τους οποίους οι Ιρανές γυναίκες διαπραγματεύονται τις ταυτότητες τους ως γυναίκες μέσω της λογοτεχνίας και συγκεκριμένα μέσω των graphic memoir.

Στο τρίτο μέρος της εργασίας πραγματοποιείται η ανάλυση του υλικού. Η ανάλυση χωρίζεται σε 4 θεματικούς άξονες. Στον πρώτο άξονα αναλύεται η κατασκευή της ταυτότητας της συζύγου- μητέρας. Στο δεύτερο άξονα αναλύονται οι γυναίκες ως σεξουαλικά υποκείμενα, δηλαδή οι ερωτικές τους σχέσεις με άνδρες και το ζήτημα της παρθενίας. Ο τρίτος άξονας πραγματεύεται τη στάση των γυναικών απέναντι στο πέπλο και στα νοήματα που δίνουν σε αυτό τα υποκείμενα. Ο τελευταίος άξονας ανάλυσης αναλύει τη στάση των Ιρανών συγγραφέων απέναντι στις Δυτικές κοινωνίες, όπου διακρίνεται μια κριτική στάση ανάμεσα στην Ιρανική και τη Δυτική κοινωνία.

Τέλος, στο τέταρτο μέρος θα παρουσιαστούν αναλυτικά τα συμπεράσματα, όπως αυτά προκύπτουν από την ανάλυση των δεδομένων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1^ο: ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Σε αυτό το κεφάλαιο θα παρουσιαστεί το θεωρητικό πλαίσιο της εργασίας. Αποτελείται από βασικές έννοιες γύρω από το ζήτημα των γυναικείων ταυτοτήτων, όπως αυτές διαμορφώνονται στην Ιρανική κοινωνία του 20^{ου} και 21^{ου} αιώνα, το πως οι ίδιες οι γυναίκες κατασκευάζουν, αναπαριστούν και διεκδικούν τις γυναικείες ταυτότητες τους μέσω της λογοτεχνίας. Παράλληλα, θα αναφερθώ από μια κριτική σκοπιά στους τρόπους με τους οποίους η Δύση και εγώ ως γυναίκα προϊόν της Δύσης αντιλαμβανόμαστε τις γυναίκες του Ιράν.

1.1 Σύντομη ιστορική αναδρομή

1.1.1 Γυναικείες ταυτότητες κατά την περίοδο διακυβέρνησης του Σάχη

Η προσπάθεια εκσυγχρονισμού του κράτους κατά τη διάρκεια της διακυβέρνησης του Σάχη (1941-1979) αφορά σε μεγάλο βαθμό και τη θέση των γυναικών στην Ιρανική κοινωνία. Συγκεκριμένα, ο Σάχης προβαίνει σε αλλαγές στον αστικό και ποινικό κώδικα προκειμένου να περιοριστεί η επιρροή των θρησκευτικών αντιλήψεων στο οικογενειακό δίκαιο. Οι αλλαγές αυτές αφορούν ως επί το πλείστον το γάμο, το διαζύγιο και την επιμέλεια των παιδιών, με το κατώτατο όριο γάμου για τις γυναίκες να ανεβαίνει στα 15 έτη και τη διασφάλιση δυνατότητας διαζυγίου οποιαδήποτε στιγμή (Girgis, 1996). Οι αλλαγές αυτές, όμως, δεν επηρεάζουν ουσιαστικά τον τρόπο με τον οποίο η κοινωνία «βλέπει» τις γυναίκες και αυτό συμβαίνει, καθώς ο Σάχης επιθυμεί τον εκσυγχρονισμό του κράτους με βάση τα δυτικά πρότυπα αλλά δεν επιθυμεί την διακοπή της υποστήριξης των ουλαμά, μιας ομάδας μουσουλμάνων ακαδημαϊκών που αναγνωρίζονταν ως ειδικοί στον Ισλαμικό νόμο και τη θεολογία και ασκούσαν σημαντική επιρροή στην Ιρανική κοινωνία. Παράλληλα, ο εκσυγχρονισμός αυτός φαίνεται να απευθύνεται σε μια κοινωνική τάξη με συγκεκριμένο μορφωτικό κεφάλαιο, η οποία έχει έρθει σε επαφή με τις Δυτικές κοινωνίες. Η εξοικείωση με το Δυτικό πολιτισμό και τον Δυτικό τρόπο σκέψης εξομάλυνε τη μετάβαση από την παραδοσιακή Ιρανική ζωή με την υιοθέτηση ενός εκσυγχρονισμένου τρόπου ζωής. Ωστόσο, τα μεσαία και χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα είναι περισσότερο επιφυλακτικά απέναντι στις μεταρρυθμίσεις. Επομένως, αν και υπήρξαν σημαντικές νομοθετικές

μεταρρυθμίσεις, η θέση των γυναικών δεν φαίνεται να μεταβάλλεται αισθητά (Girgis, 1996).

Ένας από τους πιο αμφιλεγόμενους νόμους ήταν ο νόμος του 1967¹ και αφορούσε πράξεις προστασίας της οικογένειας (FTA) και συγκεκριμένα προσπάθησε να διασφαλίσει τα δικαιώματα των γυναικών στον ιδιωτικό χώρο. Μια εξαιρετικά σημαντική αλλαγή που προώθησε ο νόμος αυτός ήταν ότι το ελάχιστο όριο γάμου σε γυναίκες και άνδρες ανεβαίνει ακόμα πιο πάνω στα 20 και 18 ετών αντίστοιχα. Πρόκειται για ένα νόμο, ο οποίος έρχεται ουσιαστικά να προστατέψει κατά βάση τις ανήλικες γυναίκες από το γάμο και να αποτελέσει την προστασία των γυναικών απέναντι στην ενδοοικογενειακή βία. Στην πραγματικότητα, όμως, αν και ο νόμος περιλαμβάνεται στο αστικό δίκαιο δεν εφαρμόζεται. Σύμφωνα με μια 10ετή έρευνα του Iranian Fertility Survey το 1976 τα ποσοστά ανήλικων γάμων που καταγράφονται την εποχή εκείνη αγγίζουν το 50% του γυναικείου πληθυσμού, ιδιαίτερα σε περισσότερο απομακρυσμένες περιοχές (Samasarian, 1982). Επομένως, αν και πρόκειται για έναν νόμο που θα έλεγε κανείς/καμία ότι έρχεται να διασφαλίσει τα γυναικεία δικαιώματα, αδυνατεί να εφαρμοστεί, ιδιαίτερα στα χαμηλότερα στρώματα και τις αγροτικές περιοχές. Αυτό συμβαίνει, διότι η απομάκρυνση από τον σύζυγο σημαίνει έλλειψη οικονομικών πόρων και αδυναμία επιβίωσης για όσες δεν έχουν άλλες πηγές εισοδήματος.

Σύμφωνα με τον Ισλαμικό νόμο, οι άνδρες έχουν τη δυνατότητα να είναι παράλληλα παντρεμένοι με 5 γυναίκες. Ο νόμος FTA του 1967 έρχεται να ρυθμίσει τις περιπτώσεις πολυγαμίας ορίζοντας πως για να υπάρξει δεύτερος παράλληλος γάμος θα πρέπει να υπάρχει η σύμφωνη γνώμη του δικαστηρίου, ενώ η τροπολογία του 1975 ορίζει πως εκτός από τη σύμφωνη γνώμη του δικαστηρίου είναι απαραίτητη και η έγκριση της πρώτης συζύγου. Πρόκειται για έναν νόμο ο οποίος φαινομενικά δίνει στις γυναίκες το δικαίωμα να συμμετέχουν με μεγαλύτερη ισοτιμία στις συζυγικές τους σχέσεις. Σύμφωνα με την Pakizegi (1982), ο νόμος αυτός δεν έχει πραγματική ισχύ μιας και η θέση των γυναικών παραμένει υποβαθμισμένη και οι γυναίκες δεν είχαν ουσιαστική δυνατότητα αυτοδιάθεσης.

¹ Ο νόμος *Family Protection Acts* μετασηματίστηκε το 1975 με την εισαγωγή συμπληρωματικών διατάξεων.

Πιο αναλυτικά, πολλές γυναίκες αδυνατούν να φέρουν αντίρρηση στο δεύτερο γάμο τους συζύγου τους, καθώς μια τέτοια εναντίωση θα τις αποδυναμώσει οικονομικά σε περίπτωση που στηρίζονται αποκλειστικά στον σύζυγό τους, ενώ παράλληλα είναι εξαιρετικά εύκολο να παρακαμφθεί με διάφορους τρόπους η έγκριση αυτή. Στην πραγματικότητα ο νόμος αυτός ευνοεί κατά κύριο λόγο τις γυναίκες που έχουν το υψηλότερο κοινωνικό-, μορφωτικό και οικονομικό κεφάλαιο προκειμένου να διεκδικήσουν τα συζυγικά τους δικαιώματα. Με τον ίδιο τρόπο οι γυναίκες, όπως και οι άνδρες, μπορούν πια κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες να ζητήσουν και οι ίδιες διαζύγιο.

Μια πολύ σημαντική αλλαγή που επιφέρει η κυβέρνηση του Σάχη αφορά το δικαίωμα των γυναικών στην έκτρωση. Αν και στην περίπτωση των παντρεμένων γυναικών είναι απαραίτητη η συναίνεση του συζύγου, οι ανύπαντρες γυναίκες έχουν το δικαίωμα να αποφασίσουν οι ίδιες για τα σώματά τους. Αυτή η αλλαγή βάζει τέλος σε παράνομες πρακτικές που αναγκάζονται να προβούν οι ίδιες και όπου οδηγούν συχνά σε θάνατο.

Ίσως το πιο σημαντικό επίτευγμα σε σχέση με τις γυναικείες ταυτότητες που κατορθώνει η διακυβέρνηση του Σάχη αφορά την εκπαίδευση των γυναικών. Η αυξημένη οικονομική δραστηριότητα που έρχεται ως αποτέλεσμα των σχέσεων του Σάχη με τη Δύση αυξάνει και τα επίπεδα αλφαριθμητισμού των Ιρανών γυναικών. Με την αύξηση της οικονομίας αυξάνονται και οι διαθέσιμες θέσεις εργασίας που επιτρέπουν στις γυναίκες να διεκδικήσουν μια ενεργή θέση στο δημόσιο χώρο ως εργαζόμενες και κατά συνέπεια να διεκδικήσουν τα δικαιώματά τους στην εκπαίδευση. Φαίνεται, επομένως, να δημιουργούνται νέες προοπτικές για την διεκδίκηση κι άλλων ταυτοτήτων που ξεφεύγουν από την ιδιωτική σφαίρα. Είναι χαρακτηριστικό, όμως, πως τα ποσοστά αναλφαριθμητισμού παραμένουν ίδια και δεν παρουσιάζουν αισθητή βελτίωση στις αγροτικές και απομακρυσμένες περιοχές του Ιράν (Afkhami & Friedl, 1994). Αξίζει να σημειωθεί πως κατά τη διάρκεια διακυβέρνησης του Σάχη πολλές γυναίκες στα αστικά, κατά κύριο λόγο, κέντρα αρχίζουν σταδιακά να κατέχουν θέσεις κύρους στην Ιρανική κοινωνία και να κάνουν αισθητή την παρουσία τους στο δημόσιο χώρο και λόγο. Συνοπτικά, είναι φανερό

το ταξικό πρόσημο στην υιοθέτηση μέτρων εκσυγχρονισμού που φέρνουν τις γυναίκες κοντύτερα στα Δυτικά πρότυπα.

1.1.2 Γυναικείες ταυτότητες κατά την Ισλαμική Επανάσταση

Οι ηγέτες της Ισλαμικής Επανάστασης του 1979 έχουν θέσει εξ αρχής το ζήτημα του ελέγχου των γυναικών με την άμεση κατάργηση του νόμου περί οικογενειακής προστασίας (FTA) με στόχο να επαναπροσδιορίσουν το ρόλο τους στην κοινωνία περιορίζοντας σε μεγάλο βαθμό τα προνόμια που είχαν κατοχυρώσει τα προηγούμενα χρόνια. Το πέπλο γίνεται υποχρεωτικό για όλες τις γυναίκες στους δημόσιους χώρους, ενώ όσες ελάχιστες γυναίκες κατέχουν κάποια θεσμική θέση είναι υποχρεωμένες, ως εκπρόσωποι του Ισλαμικού κράτους, να φορούν το chador² (Esfandiari, 1997). Τα μόνα δικαιώματα που παραμένουν αδιαμφισβήτητα είναι το δικαίωμα της ψήφου, να εκλέγονται και να κατέχουν υπουργικές θέσεις. Με την κατάργηση του νόμου FTA οι γυναίκες δεν μπορούν πια να έχουν την πρωτοβουλία διαζυγίου, ενώ παράλληλα δεν έχουν κανένα νομικό δικαίωμα να διεκδικήσουν την επιμέλεια των παιδιών τους. Παράλληλα, η κυβέρνηση θεσπίζει ένα σώμα αστυνόμευσης των δρόμων, όπου στήνονται σε συγκεκριμένα σημεία της πόλης περίπολοι που ελέγχουν τις συνδιαλλαγές των γυναικών με τους άνδρες. Σε περίπτωση που διαπιστωθεί πως συνομιλούν με άνδρες εκτός του συγγενικού τους κύκλου τους επιβάλλεται πρόστιμο (Esfandiari, 1997). Οι περιορισμοί των γυναικών περιλαμβάνουν και την απαγόρευση να σπουδάζουν σε συγκεκριμένες σχολές, όπως στην κτηνιατρική ή τη μηχανολογία.

Όπως ήταν αναμενόμενο οι αλλαγές αυτές οδηγούν σε εξεγέρσεις από την πλευρά των γυναικών. Ακόμα και εκείνες που είχαν ταχθεί προηγουμένως με την Ισλαμική Επανάσταση εναντιώνονται στην κυβέρνηση, όταν βλέπουν τα δικαιώματά τους να καταλύονται σταδιακά. Είναι χαρακτηριστικό πως στις εξεγέρσεις αυτές δεν συμμετέχουν μόνο γυναίκες από τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα, αλλά γυναίκες όλων των στρωμάτων. Οι γυναίκες διεκδικούν τα δικαιώματά τους στην εκπαίδευση

² Μεγάλο κομμάτι υφάσματος που φοριέται ως συνδυασμός ενός καλύμματος για το κεφάλι, πέπλου και σάλι από ορισμένες μουσουλμάνες γυναίκες ειδικότερα στο Ιράν και το Ιράκ. Πρόκειται για ένα κάλυμμα χωρίς αγκράφες, κουμπιά ή ανοίγματα για τα χέρια.

και την εργασία. Είναι σημαντικό να τονιστεί πως στις εξεγέρσεις συμμετέχουν γυναίκες όλων των ηλικιακών ομάδων και πολιτικών πεποιθήσεων. Γυναίκες μεγαλύτερης ηλικίας διαδηλώνουν για τις κόρες τους, προκειμένου να γίνει επαναφορά των βασικών τους δικαιωμάτων. Το κύριο αίτημα όλων των γυναικών είναι η επαναφορά του νόμου FTA.

Ύστερα από τις πιέσεις και τις συνεχείς πορείες και διαδηλώσεις η κυβέρνηση αποφασίζει να επαναφέρει τον νόμο για την προστασία της οικογενειακής ζωής, ενώ οι γυναίκες σταδιακά αρχίζουν να φοιτούν ξανά στο πανεπιστήμιο και να εργάζονται. Μάλιστα, αξίζει να σημειωθεί πως ύστερα από την επιτυχή έμβαση των διεκδικήσεων ολοένα και περισσότερες γυναίκες όλων των στρωμάτων επιλέγουν να εργαστούν και να μορφωθούν (Esfandiari, 1997).

1.2 Γυναικείες ταυτότητες στο Ιράν

Σε αυτό το κεφάλαιο θα επιχειρηθεί μια ιστορική αναδρομή στις γυναικείες ταυτότητες των Ιρανών γυναικών, όπως αυτές αποτυπώθηκαν στην Ιρανική κοινωνία ύστερα από την Συνταγματική Επανάσταση του 1905-11 και την Ισλαμική Επανάσταση του 1979. Για περισσότερο από έναν αιώνα, ανάμεσα στα άλλα, το ζήτημα της χρήσης ή όχι του πέπλου ταλανίζει τις γυναίκες του Ιράν, διαμορφώνοντας κάθε φορά διαφορετικές μορφές θηλυκότητας.

Κατά τα μέσα του 20ου αιώνα, τόσο στο Ιράν όσο και άλλες χώρες της Μέσης Ανατολής συντελέστηκε μια μεταστροφή των αντιλήψεων και των παραδόσεων που αναφέρονται στις γυναικείες ταυτότητες και στον τρόπο με τον οποίο οι ίδιες και οι άνδρες αντιλαμβάνονται τις θηλυκότητες. Αυτές οι αλλαγές προκύπτουν αφενός από τις επαφές με το Δυτικό πολιτισμό και τις προσπάθειες να «μιμηθούν» στοιχεία του και αφετέρου από τις καινούριες οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες που αναδιαμορφώνουν τις κοινωνίες και, εν προκειμένω, την Ιρανική (Nashat, 2021). Λόγω έντονων πολιτικών αλλαγών τα νοήματα γύρω από τις γυναικείες ταυτότητες σταδιακά μετασηματίζονται και περιλαμβάνουν διαφορετικές μορφές θηλυκότητας. Το κεντρικό στοιχείο, και στα δυο αυτά χρονικά διαστήματα, για τις ζωές των περισσότερων γυναικών είναι η ανδρική κυριαρχία επάνω τους. Οι άνδρες

φαίνεται να είναι εκείνοι που καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό το ρόλο των γυναικών στην κοινωνία και τους κανόνες που οφείλουν αυτές να ακολουθούν. Η ανδρική κυριαρχία επικυρώνεται κυρίως μέσω του αποκλεισμού των γυναικών. Ο αποκλεισμός αυτός, στο δημόσιο χώρο, επιτυγχάνεται σε μεγάλο βαθμό μέσω του πέπλου. Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί πως η χρήση του πέπλου και οι τρόποι με τους οποίους οι γυναίκες το βλέπουν καθορίζεται από την κοινωνική τάξη και τα γεωγραφικά χαρακτηριστικά της περιοχής που ζουν οι γυναίκες. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ο τρόπος ζωής να διαφέρει αισθητά για τις γυναίκες που ζουν στα αστικά κέντρα από τις γυναίκες που ζουν στις επαρχίες και τις γυναίκες που ζουν νομαδικά.

Παρά το κυρίαρχο Δυτικό, ότι ο περιορισμός των γυναικών είναι πρακτική που επιβάλλεται από το Ισλάμ, οι κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες είναι αυτές που καθορίζουν τις διαφορετικές μορφές και σημασίες των γυναικείων ταυτοτήτων. Αυτές οι μεταβολές αποτυπώνονται έντονα μέσω της ανάλυσης των δυο πιο πρόσφατων πολιτικών αλλαγών στο Ιράν, της διακυβέρνησης του Σάχη Mohammad Reza Pahlavi και της Ισλαμικής Επανάστασης του 1979. Η Ιρανική ή Ισλαμική Επανάσταση του 1979 αποτελεί μια σειρά από γεγονότα στα οποία συμμετείχαν από αριστεριστές μέχρι σκληροπυρηνικοί Ισλαμιστές και που οδήγησαν στην πτώση της δυναστείας των Pahlavi με επικεφαλής τον Σάχη Mohammad Reza Pahlavi και στην μετατροπή του πολιτεύματος σε Ισλαμική Δημοκρατία με ηγέτη τον Ayatollah Ruhollah Khomeini, αρχηγό μιας εκ των πολλών παρατάξεων της εξέγερσης.

1.2.1 Προσεγγίζοντας τις ταυτότητες

« Δεν γεννιέσαι γυναίκα, γίνεσαι», θα γράψει η Γαλλίδα φιλόσοφος και φεμινίστρια Σιμόν ντε Μποβουάρ το 1949 στο βιβλίο της «Το Δεύτερο Φύλο», ανοίγοντας το δρόμο για τη θεώρηση του φύλου ως κοινωνικής κατασκευής και την απομάκρυνση από τις βιολογικές διαδικασίες της αναπαραγωγής που προσδιόριζαν έως τότε τις γυναίκες στη φύση και τη βιολογία. Από τα μέσα της δεκαετίας του '70, στο χώρο των κοινωνικών επιστημών, η έμφυλη ταυτότητα θεωρείται προϊόν διαδικασιών κοινωνικής κατασκευής, οι οποίες διαδικασίες διαφέρουν κάθε φορά ανάλογα με τα πολιτισμικά συγκείμενα (Αθανασίου, 2007β). Γίνεται διάκριση

ανάμεσα στους όρους *sex*, το οποίο αποτυπώνει το βιολογικό φύλο και τον όρο *gender* που αναφέρεται στο κοινωνικό φύλο και στην ταξινόμηση ανάμεσα στο δίπολο άνδρες και γυναίκες, όπως αυτή προκύπτει από κοινωνικούς δεσμούς που ενσωματώνονται σε πολιτισμικές πρακτικές (Oakley, 2016). Στη δεκαετία του 1980, κυριαρχεί στο φεμινιστικό λόγο η πολιτική των ταυτοτήτων, η οποία επικεντρώνεται στη «γυναικεία εμπειρία», το να είναι δηλαδή κανείς/ καμία γυναίκα. Αυτή η γυναικεία εμπειρία συγκροτείται κοινωνικά, ιστορικά και πολιτισμικά ως ετερότητα αντίθετη προς την ηγεμονική, λευκή, αστική ανθρώπινη εμπειρία, αλλά διαφοροποιείται ανάμεσα στις γυναίκες με βάση την κοινωνική τάξη, την ηλικία, τη φυλή, την εθνότητα και τον σεξουαλικό προσανατολισμό. Αυτή η κοινή ταυτοτική εμπειρία που φαίνεται να κατασκευάζει ομογενοποιημένα υποκείμενα προβληματοποιείται θεωρητικά από μη Δυτικές, οι οποίες θέτουν υπό αμφισβήτηση αυτές τις οικουμενικές κατασκευές του φύλου. Οι μη Δυτικές φεμινίστριες εισάγουν στη συζήτηση τους τρόπους με τους οποίους οι γυναικείες ταυτότητες κατασκευάζονται και επηρεάζονται από γεωπολιτικές, φυλετικές, αποικιοκρατικές, οριενταλιστικές και ταξικές σχέσεις κυριαρχίας και τους τρόπους με τους οποίους τα προνόμια και οι αποκλεισμοί λόγω της φυλής, της σεξουαλικότητας ή της κοινωνικής τάξης συμβάλλουν στην κατασκευή των υποκειμένων (Αβδελά, 1997). Καθώς ο φεμινισμός εισέρχεται σε αυτό που αποκαλείται τρίτο κύμα φεμινισμού (Heywood & Drake, 1997) αποδομείται το «εμείς» της γυναικείας εμπειρίας και εισάγεται μια διαφορετική ανάγνωση του φύλου, που επηρεάζεται βαθύτατα από το έργο του Μισέλ Φουκώ ως ένα ρυθμιστικό ιδεώδες που συγκροτείται στο λόγο. Στο πεδίο του λόγου, εξουσία και γνώση συναρθρώνονται, ενώ ο λόγος είναι αυτός που ταυτόχρονα μπορεί να μεταδώσει εξουσία, αλλά και να υπονομεύσει την εξουσία. Το έμφυλο υποκείμενο, το γυναικείο έμφυλο υποκείμενο εν προκειμένω, δεν συγκροτείται επομένως ανεξάρτητα από τις σχέσεις εξουσίας που παράγονται μέσω του λόγου.

Στην παρούσα διπλωματική εργασία οι ταυτότητες των Ιρανών γυναικών θα προσεγγιστούν υπό το φως του μεταδομισμού, κατά τον οποίο οι έμφυλες ταυτότητες δεν αντιμετωπίζονται ως «αυθεντικές και αμετάκλητες ιδιότητες, αλλά

ως αμφίλογες και ενδεχομενικές επιτελέσεις που υιοθετούνται , ανατρέπονται ή επιστρατεύονται με τρόπους συγκεκριμενικούς και στρατηγικούς» (Αθανασίου, 2007β : 200). Για την κοινωνία του Ιράν, για παράδειγμα, το να «είναι γυναίκα» ένα υποκείμενο θεμελιώνεται στη συνθήκη ότι «πρέπει να είναι παρθένα μέχρι τη στιγμή του γάμου της». Τα κοινωνικά υποκείμενα που δεν επιτελούν το φύλο τους με βάση τους κώδικες που επικρατούν στο συγκεκριμένο κοινωνικό και ιστορικό πλαίσιο αντιμετωπίζουν κυρωτικές συνέπειες και διαρκή ακύρωση της πραγματικότητας τους. Προκειμένου να αντισταθούν, τα υποκείμενα επιστρατεύουν μηχανισμούς, οι οποίοι τους επιτρέπουν να «ξεγλιστρούν» μέσα στο σύστημα, ώστε να μπορέσουν να αναγνωριστούν.

Στο Ιράν, οι πολιτισμικές σημασίες για την κατηγορία της γυναίκας διαπλέκονται με τη θρησκεία, περνώντας από τις αναπαραστάσεις και τα στερεότυπα στις καθημερινές πρακτικές των γυναικών και τα βιώματα τους, τα οποία διαρκώς συνομιλούν με τη θρησκευτική εμπειρία (Τσιμπιρίδου, 2006). Μέσα από αυτή την προσέγγιση θα προσπαθήσω να «διαβάσω» πως τα υποκείμενα που βρίσκονται σε θέσεις υπαγωγής βιώνουν τις ταυτότητες τους, εάν φυσικοποιούν, αντιστέκονται ή υπονομεύουν πρακτικές που τους επιβάλλονται.

1.2.2 Ταυτότητες και graphic memoir

Τη δεκαετία του '80 ορισμένες φεμινίστριες ιστορικοί τέχνης επικεντρώνονται στην κρισιμότητα του ρόλου της μνήμης στην ιστορία της τέχνης. Μέσα από τη μνήμη καθίσταται δυνατό να ανακτήσουμε όλες εκείνες τις γυναίκες καλλιτέχνιδες που έχουν αποκλειστεί και υποτιμηθεί στην ιστορία της τέχνης, να «καταστήσουμε ορατό το αόρατο» (Munt & Richards, 2020 : 5). Την ίδια εποχή, εντοπίζεται έξαρση της φεμινιστικής πολιτισμικής παραγωγής στις Δυτικές κοινωνίες. Μέσα από αυτή την αλλαγή οι γυναίκες καλλιτέχνιδες αποσκοπούν στη συμπερίληψη και την αναγνώριση των ταυτοτήτων προηγουμένως περιθωριοποιημένων γυναικών. Χρησιμοποιώντας αυτόν τον κριτικό φεμινιστικό φακό στα graphic memoir, στόχος είναι να μετασχηματιστεί η γνώση και συγκεκριμένες αντιλήψεις αναφορικά με το φύλο, τη φυλή, τη σεξουαλικότητα, την τάξη και τα προνόμια. Σύμφωνα με τις Munt και Richards (2020), μέσω της αμφισβήτησης της «αλήθειας» στην οπτική αφήγηση

διαταράσσεται και αμφισβητείται η πατριαρχική ισορροπία που προωθεί συγκεκριμένες μορφές γνώσης και παραγνωρίζει τους «άλλους». Αυτή τη φεμινιστική ματιά γίνεται έντονα αντιληπτή στην έρευνα της Chute (2011), η οποία μελετά γυναικεία αυτοβιογραφικά graphic memoir. Σύμφωνα με τη Chute, αυτό που είναι κεντρικό στα αυτοβιογραφικά αφηγήματα των γυναικών είναι η ικανότητα τους να καθιστούν ορατό αυτό που είτε αποσιωπάται είτε ακυρώνεται με οποιοδήποτε τρόπο στη σύγχρονη κουλτούρα, ιδίως σε ό,τι αφορά την έμφυλη εμπειρία. Έτσι, τα graphic memoir μετατρέπονται σε «ένα μέσο επανατοποθέτησης του εαυτού στην κοινωνία» (Chute, 2011 : 80-81).

Η Chute (2008) αναφέρεται στα graphic memoir εν γένει ως «ηθικές επαναλήψεις» του παρελθόντος. Η ανάμνηση του παρελθόντος μέσω μιας διαδικασίας οπτικοποίησης τονίζει τους πολλαπλούς και αντικρουόμενους τρόπους με τους οποίους μπορούμε να επανερμηνεύσουμε το παρελθόν μέσω του παρόντος με έντονη επίγνωση του μελλοντικού εαυτού μας. Τα comic στη σύγχρονη εποχή αποτελούν έναν από τους πλέον διαδεδομένους τρόπους αποτύπωσης των εμπειριών των υποκειμένων, καθώς επιτρέπουν στα υποκείμενα να αφηγηθούν τις εμπειρίες τους είτε με λέξεις είτε με εικόνες (Donovan, 2014). Τα comic προσφέρουν στους/ στις συγγραφείς – σκιτσογράφους τη δυνατότητα να ελέγξουν σε μεγάλο βαθμό το μήνυμα που θέλουν να περάσουν στους/στις αναγνώστες/στρίες, τους δίνουν τη δυνατότητα να «ακουστούν» χωρίς τους περιορισμούς και τα όρια που θέτει ο γραπτός λόγος (McCloud, 1993 : 212). Ίσως η επιλογή αυτού του μέσου αφήγησης να συμπυκνώνεται στη φράση του ζωγράφου και καρτουρίστα Paul Klee «Η τέχνη δεν αναπαράγει αυτό που είναι ορατό: η τέχνη καθιστά κάτι ορατό».

Μετά τη δεκαετία του '90 κάνουν πιο έντονη την εμφάνισή τους τα graphic memoir Ιρανών γυναικών και στο Ιράν. Ίσως το πιο γνωστό graphic memoir Ιρανής γυναίκας είναι το *Persepolis* της Marjane Satrapi και πρόκειται για την αυτοβιογραφία της συγγραφέα. Το *Persepolis* πραγματεύεται ιστορικά – πολιτικά ζητήματα και αφετέρου αντικατοπτρίζει τη σκοπιά της Satrapi ως προς τους πολιτικούς αγώνες στο Ιράν με βάση τη δική της προσωπική και ηθική θέση. Ουσιαστικά, η συγγραφέας δεν προσπαθεί να αντικαταστήσει τις στερεοτυπικές απεικονίσεις των

δυτικών MME και των Ιρανικών πολιτικών συζητήσεων με «αληθινές», ακριβείς ή ιδεολογικά ουδέτερες αναπαραστάσεις (Kosmidou, 2015). Αντιθέτως, προσπαθεί να «συνομιλήσει» μέσα στις δικές τις εικόνες με τα στερεότυπα και την προπαγάνδα που αναπτύσσεται εξίσου από το Ιράν και τις Δυτικές χώρες (Basu, 2007). Το συγκεκριμένο graphic memoir στηλιτεύει τη δήθεν φιλελεύθερη Δύση, όπως αυτή θέλει να παρουσιάζεται, σε αντίθεση με το τριτοκοσμικό Ιράν μέσα από ένα τόσο δημιουργικό μέσο όπως το graphic memoir. Παράλληλα, επιχειρεί να καταρρίψει τα ρατσιστικά στερεότυπα που χαρακτηρίζουν τον Ιρανικό λαό σχετικά με την τρομοκρατία και τον θρησκευτικό προσηλυτισμό και να αντικρούσει τη θέση ότι οι Ιρανές γυναίκες είναι καταπιεσμένα υποκείμενα από την θρησκευτική ορθότητα της χώρας τους.

Η επιλογή του graphic memoir στην περίπτωση της Satrapi ως μέσου αφήγησης των απομνημονευμάτων δεν είναι τυχαία. Τα graphic memoir είναι μια υβριδική μορφή τέχνης, που συνδυάζει την αυτοβιογραφία με την ιστορική καταγραφή μέσω της υπερβολής του cartoon. Ο Scott McCloud στην έρευνα του για το graphic memoir ως μια μορφή τέχνης αναφέρει χαρακτηριστικά πως «το cartoon αποτελεί μια σκούπα που απορροφά την ταυτότητα και τη συνείδηση σου... όταν κοιτάς μια φωτογραφία ή μια ρεαλιστική απεικόνιση ενός προσώπου... βλέπεις το πρόσωπο ενός ξένου... αλλά όταν εισέρχεσαι στον κόσμο του cartoon βλέπεις τον εαυτό σου» (McCloud, 1993). Σύμφωνα με τον F.B Kohlert (2019) μέσα από τα graphic memoir οι συγγραφείς έχουν τη δυνατότητα να αναρωτηθούν πάνω στο ζήτημα της αυτοβιογραφικής αναπαράστασης της υποκειμενοποίησης, τους πολλαπλούς τρόπους αυτοπαρουσίασης και της σχέσης μεταξύ του εαυτού και της κοινωνικής πραγματικότητας με τη διαμεσολάβηση της εικόνας. Τα graphic memoir επιτρέπουν στα υποκείμενα μέσω της οπτικής απεικόνισης του εαυτού να αναστοχαστούν πάνω σε ζητήματα ταυτότητας μέσα από διαφορετικούς τρόπους ενσώματης αναπαράστασης του εαυτού σε ένα βιβλίο (Schulz, 2012). Στα τέλη της δεκαετίας του 1960, οι underground σκιτσογράφοι καθιέρωσαν τη μορφή των κόμικς ως χώρο εξερεύνησης της προσωπικής ταυτότητας. Στην έρευνα της για την αναπαράσταση του εαυτού μέσα από τα graphic memoir την περίοδο 1967-2007, η Tinker (2009) επισημαίνει πως κατά τη διάρκεια των τελευταίων σαράντα ετών, Βρετανοί,

Αμερικανοί και Καναδοί συγγραφείς και καλλιτέχνες/καλλιτέχνιδες χρησιμοποίησαν αυτό το μέσο για να διερευνήσουν ζητήματα αυτογνωσίας και αντίληψης, συχνά συνδέοντας εμμέσως ή φανερά αυτά τα ζητήματα με τη μορφή, την ιστορία και τις συμβάσεις του ίδιου του κόμικς. Δύο είναι οι κύριοι άξονες που διατρέχουν αυτή τη συζήτηση για την αναπαράσταση του εαυτού: η παιδική ηλικία και η μνήμη από τη μια πλευρά και η σεξουαλικότητα και το φύλο από την άλλη.

1.2.3 Το πέπλο

Το ζήτημα του πέπλου στο Ιράν έχει μελετηθεί σε βάθος από την Farzaneh Milani (1992) στο βιβλίο της *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*. Για τη συγγραφέα, το πέπλο αποτελεί ίσως την πιο αμφιλεγόμενη πολιτισμική κληρονομιά της Ιρανικής κοινωνίας. Αποτελεί ένα στοιχείο που οριοθετεί το ιδιωτικό από το δημόσιο. Σηματοδοτεί τους τρόπους με τους οποίους τα υποκείμενα αλληλεπιδρούν μεταξύ τους, ιεραρχεί συγγενικές σχέσεις και θέτει όρια. Το πέπλο θεωρείται ως αναπόσπαστο κομμάτι της γυναικείας παρουσίας στο δημόσιο χώρο. Το ερώτημα που τίθεται σε κάθε περίπτωση είναι εάν το πέπλο είναι απλά ένα θρησκευτικό σύμβολο καταπίεσης ή μπορεί να μετουσιωθεί σε ένα πολιτισμικό στοιχείο και μέσο διεκδίκησης ταυτοτήτων και απαλλαγής από την αποικιοκρατική καταπίεση, ένα ένδυμα που παράγει πολιτικό λόγο (Αθανασίου, 2007α); Η χρήση του πέπλου έχει υπάρξει εξίσου ένα στοιχείο γυναικείας χειραφέτησης και διεκδίκησης, ενώ παράλληλα σε διαφορετικές χρονικές περιόδους αποτέλεσε ένα μέσο κρατικού ελέγχου των σωμάτων των γυναικών. Αυτό δεν συνεπάγεται πως η χρήση του πέπλου έχει μια μόνο σημασία, αλλά νοηματοδοτείται διαφορετικά κάθε φορά από τις γυναίκες που το φοράνε.

Για περισσότερο από έναν αιώνα το ζήτημα της χρήσης ή όχι του πέπλου ταλανίζει τις γυναίκες του Ιράν, διαμορφώνοντας κάθε φορά διαφορετικές μορφές θηλυκότητας. Το 1936 το κράτος του Ιράν, υπό την εξουσία του Reza Shah Pahlavi³ προβαίνει σε μαζική «απογύμνωση» από το πέπλο. Η απόφαση αυτή πάρθηκε από τον Σάχη Mohammed Shah Pahlavi με στόχο τη γυναικεία χειραφέτηση, μιας και το

³ Πρόκειται για τον πατέρα του τελευταίου Σάχη Mohammad Shah Pahlavi, ο οποίος βρισκόταν στην εξουσία την περίοδο 1925 – 1941.

πέπλο αποτελεί για την κυβέρνηση το βασικότερο εμπόδιο στον εκσυγχρονισμό του κράτους. Αυτό που ξεκινά ως μια προσπάθεια εκσυγχρονισμού και έχει προαιρετικό χαρακτήρα, μετατρέπεται σε νομοθετική ρύθμιση που απαγορεύει σε όλες τις γυναίκες ανεξαρτήτως ηλικίας, προσωπικής ή θρησκευτικής προτίμησης να φορούν το πέπλο. Μάλιστα, νομιμοποιείται και η χρήση αστυνομικής βίας που επιτρέπει στους αστυνομικούς όταν συναντούν μια γυναίκα που φορά πέπλο να το καταστρέφουν. Έτσι, το κράτος του Ιράν απαγορεύει οποιασδήποτε μορφής πέπλο και για να τιμηθεί αυτή η νομοθετική κατοχύρωση καθιερώνεται η μέρα αυτή ως “Ημέρα της Γυναίκας”. Ωστόσο, οι γυναίκες απογυμνώνονται βίαια από το πέπλο, το οποίο δεν αποτελεί ένα απλό κομμάτι ύφασμα. Είναι ένα σύμβολο σεβασμού, προστασίας και τιμής, όχι μόνο απέναντι στους άνδρες αλλά κυρίως απέναντι στον ίδιο τους τον εαυτό. Ένα σύμβολο που τοποθετεί τα όρια παιδικής ηλικίας και ενήλικης ζωής, ένα στοιχείο της θηλυκότητας τους. Ύστερα από την απαγόρευση της χρήσης του πέπλου, οι γυναίκες διεκδικούν το δικαίωμα τους να επιλέγουν τι θα φορέσουν φορώντας σε δημόσιους χώρους το πέπλο και οργανώνοντας συλλογικότητες.

Σύμφωνα με τη Milani (1992) τις δεκαετίες των ‘60 και ‘70, και καθώς η πολιτική του κράτους αναφορικά με το πέπλο παραμένει σε ισχύ, γυναίκες ανεξαρτήτως οικονομικού και μορφωτικού υπόβαθρου ξεκινούν σταδιακά να φορούν το πέπλο στους δημόσιους χώρους. Αυτή η σταδιακή επαναφορά του πέπλου από τις γυναίκες θεωρείται ως ευκαιρία για την Ιρανική Επανάσταση το 1979 για την υποχρεωτική θέσπιση του πέπλου ως ένδυμα των γυναικών στους δημόσιους χώρους. Μια γυναίκα δίχως πέπλο σηματοδοτεί για το νέο καθεστώς την προσωποποίηση του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού (Milani, 1992). Ένα μήνα μετά την Επανάσταση, το 1979 οι εργαζόμενες γυναίκες εξαναγκάζονται να φορούν το πέπλο. Όπως είναι αναμενόμενο, η επιβολή του πέπλου προκαλεί ένα τεράστιο κύμα διαμαρτυριών και διαδηλώσεων. Το αίτημα των γυναικών και στις δυο περιπτώσεις ήταν κοινό και ξέφευγε από την απλή εναντίωση ή υπεράσπιση του πέπλου. Αυτό που ζητούσαν οι γυναίκες ήταν να μην αποφασίζουν άλλοι για τα σώματά τους, να σταματήσει η καταπίεση από την πατριαρχική κυριαρχία και να μπορούν να ακουστούν οι φωνές τους. Στο σύγχρονο Ιράν, το ζήτημα του πέπλου γίνεται

αντικείμενο αμφισβήτησης, διαπραγμάτευσης και αναθεώρησης της τάξης του φύλου και της εθνικής συνείδησης (Naghibi, 2007).

Σήμερα, 43 χρόνια μετά την Ιρανική Επανάσταση και την εγκαθίδρυση του νέου καθεστώτος το ζήτημα της γυναικείας αυτοδιάθεσης δημιουργεί εντάσεις στο εσωτερικό του Ιράν. Ο θάνατος της Mahsa Amini, ο οποίος προκλήθηκε από αστυνομική βία, καθώς κρίθηκε πως η νεαρή κοπέλα δεν φορούσε σωστά το πέπλο της και άφηνε να φανούν τα μαλλιά της, αποτελεί την αφορμή να ξεκινήσουν μια σειρά από έντονες διαμαρτυρίες και διαδηλώσεις στους δρόμους του Ιράν ενάντια στο καθεστώς και την αστυνομική καταστολή. Γυναίκες όλων των ηλικιών, των κοινωνική τάξεων, με πέπλο ή χωρίς διεκδικούν ξανά, αυτή τη φορά με μεγαλύτερη ένταση το δικαίωμα τους να επιλέγουν οι ίδιες αν και πότε θα φορούν το πέπλο. Η κυβέρνηση καλεί μάταια τους πολίτες και τις πολίτιδες να συσπειρωθούν ενάντια στις διαδηλώσεις, καθώς αυτές προκαλούνται σύμφωνα με τους ίδιους από «ξένους προβοκάτορες». Παράλληλα με τις διαδηλώσεις η οργή της Ιρανικής κοινωνίας κατακλύζει και τις αίθουσες των σχολείων, όπου μαθήτριες αφαιρούν τα πέπλα τους και τις εικόνες των ανώτατων ηγετών της Επανάστασης ως αντίσταση και αντίδραση στην κρατική βία και καταπίεση. Τώρα, 43 χρόνια μετά οι γυναίκες επιστρέφουν να διεκδικήσουν την ελευθερία τους.

1.3 Οι πρακτικές των γυναικών

Χαρτογραφώντας τους τρόπους με τους οποίους αναδύονται οι γυναικείες ταυτότητες από τα μέσα του 20^{ου} αιώνα μέχρι και την Επανάσταση του 1979, φαίνεται ότι κάτω από τα δυο πολιτεύματα οι άνδρες είναι εκείνοι, είτε μέσω της θρησκείας, των κρατικών θεσμών ή της οικογένειας που καθορίζουν το πως οι γυναίκες θα προσδιορίζονται. Στον αντίποδα της ανδρικής κυριαρχίας και του ελέγχου στα σώματα των γυναικών, γυναίκες όλων των στρωμάτων αντιστέκονται και διεκδικούν το δικαίωμα τους να αυτοπροσδιορίζονται και να καθορίζουν οι ίδιες οι Ιρανές τους τρόπους και τα μέσα που θα αναπαριστούν τις ταυτότητες τους στο δημόσιο και τον ιδιωτικό χώρο. Σε αυτό το κεφάλαιο θα γίνει μια προσπάθεια αναζήτησης των τρόπων που οι γυναίκες επιλέγουν να διεκδικήσουν και να αναπαραστήσουν τις ταυτότητες τους.

1.3.1 Οι Ιρανές φεμινίστριες

Το δεύτερο κύμα του φεμινισμού⁴ στο Δυτικό κόσμο φέρνει στο προσκήνιο το αίτημα για τη διαμόρφωση μια παγκόσμιας αδελφότητας, καθώς κρίνεται πως η γυναικεία καταπίεση αφορά όλες τις γυναίκες ανεξαρτήτως κοινωνικών, ταξικών, φυλετικών και γεωγραφικών χαρακτηριστικών. Η δημιουργία αυτής της παγκόσμιας αδελφότητας αποτυγχάνει, σύμφωνα με τη hooks (1986), καθώς από τη μια πλευρά οι ταυτότητες των γυναικών δεν συνδέονται από έναν κοινό μηχανισμό καταπίεσης, ενώ από την άλλη το αίτημα αυτό αναδεικνύεται από μια μόνο μερίδα λευκών προνομιούχων γυναικών οι οποίες θέτουν τις εαυτές τους ως ηγέτιδες του κινήματος. Η προβληματική αυτής της στάσης έγκειται στο γεγονός πως δημιουργεί σχέσεις ιεράρχησης, όπου οι Δυτικές φεμινίστριες καλούνται να επιμορφώσουν και να «σώσουν» τις αδύναμες αδελφές τους στη Μέση Ανατολή.

Κατά την περίοδο διακυβέρνησης του Σάχη οργανώνεται ο WOI (Women's Organization of Iran), ο οργανισμός για τα δικαιώματα των γυναικών στο Ιράν, ο οποίος λειτουργεί υπό την επίβλεψη της γυναίκας του Σάχη, Ashraf Pahlavi. Αξίζει να σημειωθεί πως τα μέλη του οργανισμού αυτού προέρχονται από αριστοκρατικές οικογένειες με προνομιούχο κοινωνικό και οικονομικό υπόβαθρο. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τα αιτήματα και οι τροποποιήσεις που προτείνουν στην κυβέρνηση του Σάχη να αντιπροσωπεύουν μια μικρή μερίδα του γυναικείου πληθυσμού αφήνοντας στο περιθώριο της γυναίκες χαμηλότερων τάξεων (Naghibi, 2007). Σε ένα μακροσκελές άρθρο της η Azar Tabari (1980) υπογραμμίζει την απουσία της «αγρότισσας γυναίκας» στις ιρανικές φεμινιστικές διεκδικήσεις και θέτει σε επερώτηση τις πρακτικές που ακολουθεί ο Σάχης προκειμένου να εκσυγχρονίσει το κράτος και το Ιράν να πάψει να θεωρείται μια χώρα του «Τρίτου Κόσμου»⁵. Για την Tabari οι φιλοδοξίες του Σάχη επιτυγχάνονται μέσω της υποβάθμισης των γυναικών

⁴ Κίνημα της δεκαετίας του '60 που ασκεί κριτική στις πατριαρχικούς ανδροκρατούμενους θεσμούς και πρακτικές της κοινωνίας που θέτουν σε θέσεις υποτέλειας τις γυναίκες. Τα αιτήματα των γυναικών επεκτείνονται σε σχέση με εκείνα του πρώτου κύματος και περιλαμβάνουν ζητήματα σεξουαλικότητας, οικιακότητας, εργασίας, δικαιώματα στην αναπαραγωγή και άλλες ανισότητες.

⁵ Στο κείμενο της η Tabari κάνει λόγο για «Τρίτο Κόσμο». Ο όρος αυτός από το 2000 και μετά έχει αντικατασταθεί από τον όρο Παγκόσμιος Νότος. Ο όρος Παγκόσμιος Νότος περιλαμβάνει όχι μόνο χώρες που παλαιότερα αναφέρονταν ως «Τρίτος Κόσμος», αλλά και χώρες του Βορρά που χαρακτηρίζονται από εκμετάλλευση, καταπίεση και νεοαποικιακές σχέσεις, όπως οι κοινότητες των ιθαγενών στις Δυτικές κοινωνίες.

της εργατικής τάξης. Τα πλεονεκτήματα των μέτρων εκσυγχρονισμού που προωθεί η κυβέρνηση φαίνεται να απολαμβάνουν αποκλειστικά γυναίκες με υψηλό μορφωτικό και οικονομικό κεφάλαιο, γεγονός που οδηγεί στη δημιουργία ενός χάσματος μεταξύ των γυναικών της εργατικής τάξης και των γυναικών ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων.

Παράλληλα με τον WOI οργανώνονται φεμινιστικές συλλογικότητες από Ιρανές γυναίκες, οι οποίες ασκούν κριτική και αντιστέκονται στο μοναρχικό καθεστώς του Σάχη και των καταπιεστικών και αποικιοκρατικών πρακτικών που επιβάλλει στις γυναίκες. Οι γυναίκες αυτές μάχονται κατά του Δυτικού φεμινιστικού αφηγήματος για τη συγκρότηση ενός παγκόσμιου και οικουμενικού φεμινιστικού κινήματος και αντιλαμβάνονται τις επεμβάσεις των δυτικών φεμινιστριών ως άλλη μια οριενταλιστική πρακτική που επιθυμεί επιτέλους να παρέμβει και σε αυτή τη δυσπρόσιτη κατά τη δυτική ανάγνωση πλευρά του κόσμου. Οι φεμινίστριες αυτές κρίνονται ως υπέρμαχες του Ισλαμικού καθεστώτος και δημιουργείται ένα χάσμα μεταξύ των δυο φεμινιστικών συλλογικοτήτων. Το 1984 οι Amos και Parmar σημειώνουν ότι το ζήτημα που προκύπτει είναι πως η συζήτηση αναφορικά με τα οικουμενικά γυναικεία δικαιώματα που φαντάζονται οι Δυτικές και Ιρανές φεμινίστριες υπερπροσδιορίζονται από το αποικιοκρατικό αφήγημα που τοποθετεί τη Δύση ως σύμβολο και υπέρμαχο της ανθρωπιστικής βοήθειας απέναντι σε ένα κράτος, το Ιρανικό, που το θεωρεί ως «απολίτιστο». Αυτή η προοπτική, ουσιαστικά, επιτρέπει στις χώρες της Δύσης να νομιμοποιήσουν οποιεσδήποτε παρεμβάσεις κρίνουν πως είναι απαραίτητες για να «βοηθήσουν» τις γυναίκες του Ιράν. Σύμφωνα με τη Razack (1998 : 170) αυτό που κρίνεται ως καθοριστικής σημασίας είναι σε κάθε περίπτωση να αναγνωριστεί «η φεμινιστική ιμπεριαλιστική ιστορία και η ευθύνη που φέρουν εκείνες που διαθέτουν τα προνόμια».

Οι ίδιες Ιρανές γυναίκες που τάσσονται κατά των πρακτικών της μοναρχίας και της Δυτικής παρέμβασης στον καθορισμό των γυναικείων ταυτοτήτων, μάχονται ξανά ενάντια στις μισογυνιστικές πρακτικές που ακολουθούνται και μετά την Ισλαμική επανάσταση και την εγκαθίδρυση του νέου καθεστώτος (Naghibi, 2007). Οι προηγούμενες παρεμβάσεις των Δυτικών φεμινιστριών δημιουργούν ένα δίπολο στην Ιρανική κοινωνία μεταξύ Δύσης και Ιράν, γεγονός που οδήγησε στη σύνδεση

του φεμινισμού με την αποικιοκρατία. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα η Ιρανική κοινωνία να αντιμετωπίζει τις Ιρανές αντι- αποικιοκρατικές φεμινίστριες ως εχθρές του κράτους και απειλή για το σύνολο της κοινωνίας. Επομένως, οι Ιρανές φεμινίστριες βρίσκονται εγκλωβισμένες ανάμεσα στο να θεωρηθούν εχθρές του κράτους ή να στιγματιστεί ο φεμινιστικός ακτιβισμός τους ως αποικιοκρατικός. Για το λόγο αυτό επιλέγουν να «απομακρυνθούν» από τις φεμινίστριες της Δύσης, καθώς θεωρούνται «επικίνδυνες» για το σκοπό τους. Ο φεμινιστικός ακτιβισμός στο Ιράν στιγματίζεται ολοκληρωτικά από την παρουσία των Δυτικών φεμινιστριών τα προηγούμενα χρόνια και ιδιαίτερα από τις πρακτικές και τη στάση του WOI απέναντι στις λιγότερο προνομιούχες γυναίκες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της αρνητικής επιρροής και του οριενταλιστικού χαρακτήρα των Δυτικών φεμινιστριών αποτελεί ένα συνέδριο στο Ιράν που διεξάγεται στις 11 Μαρτίου 1979 (Milett, 1982) σχετικά με τη χειραφέτηση των Ιρανών γυναικών, στο οποίο οι ομιλήτριες είναι κατά αποκλειστικότητα Δυτικές φεμινίστριες. Πρόκειται για αυτό που πολύ εύστοχα υπογραμμίζει η hooks (1984 : 133) ότι «οι Δυτικές (φεμινίστριες) νιώθουν ότι έχουν την πρωτοκαθεδρία στο φεμινιστικό κίνημα, εκείνες είναι οι οικοδέσποινες και οι άλλες γυναίκες οι καλεσμένες».

1.3.2 Ιρανές συγγραφείς

Yeki bud, yeki nabud. Με αυτή την παράδοξη φράση, που σημαίνει «Υπήρχε κάποιος, δεν υπήρχε κανένας», ξεκινούν όλες οι ιρανικές ιστορίες. Πρόκειται για μια προειδοποίηση ότι σε όλες τις ιστορίες που θα ακουστούν υπάρχουν και άλλες πλευρές, πιθανώς αντιθετικές, που δεν θα ακουστούν, δηλώνοντας το πόσο ρευστή μπορεί να είναι η «αλήθεια» ανάλογα με το πρόσωπο που την εκφράζει (Milani, 2011). Αυτές οι πλευρές που δεν ακούγονται, είναι η οπτική των γυναικών του Ιράν που εκφράζεται μέσω των αυτοβιογραφικών αφηγημάτων και ποιημάτων. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποκλεισμού από την αυτοβιογραφική λογοτεχνική αφήγηση είναι αυτό της πριγκίπισσας Taj- ol- Saltaneh, η οποία γράφει την αυτοβιογραφία της το 1924 και εκδίδεται ύστερα από σχεδόν έξι δεκαετίες, το 1982 (Mahdavi, 1987). Ίσως το πιο σπουδαίο αυτοβιογραφικό δείγμα της γυναικείας

παρουσίας στην Ιρανική λογοτεχνία ανήκει στην ποιήτρια Forugh Farrokhzad⁶. Η Farrokhzad αποτέλεσε ένα αρκετά αμφιλεγόμενο πρόσωπο λόγω του ποιητικού της έργου. Ακριβώς αυτό το έντονο αυτοβιογραφικό στοιχείο που χαρακτηρίζει τα ποιήματα της είναι κάτι «ξένο» προς την ιρανική κοινωνία, μια κοινωνία που παρά τις προσπάθειες εκσυγχρονισμού του κράτους, θεωρεί ακόμα πως οι γυναίκες είναι καλύτερο να παραμένουν στην αφάνεια, ενώ οι αφηγήσεις ζωής θεωρούνται μια άσεμνη και υπερφίαλη πράξη που εξυπηρετεί την αυτοπροβολή, την ύψιστη πράξη «απογύμνωσης» (Neyshabougi, 2015). Φαίνεται, επομένως, πως σε μια κοινωνία «καλυμμένη», δεν είναι μόνο οι γυναίκες αυτές που φέρουν το πέπλο της κάλυψης, αλλά και τα προσωπικά βιώματα, οι δημόσιες εκφράσεις των ιδιαίτερων σχέσεων των γυναικών, και οι λέξεις που οφείλουν να είναι καλυμμένες (Milani, 2013). Αυτό έχει ως συνέπεια οι αφηγήσεις ζωής Ιρανών γυναικών να συγγράφονται από Ιρανές που βρίσκονται στη διασπορά, σε κάποια χώρα της Δύσης. Ακόμα, όμως, και από απόσταση οι συγγραφείς φαίνεται να περιλαμβάνουν στα βιβλία τους δικλείδες ασφαλείας. Δεν ονοματίζουν ποτέ όσους συμπεριλαμβάνουν στις ιστορίες τους, είτε τους αλλάζουν ονόματα, είτε περιπλέκουν ιστορικά γεγονότα και προσωπικές ιστορίες με δήθεν φήμες και άγνωστης ταυτότητας αφηγητές των ιστοριών αυτών. Είναι πολύ χαρακτηριστικό το προλογικό σημείωμα που συμπεριλαμβάνει στο βιβλίο της *Διαβάζοντας τη Λολίτα στην Τεχεράνη* η Azar Nafisi (2008) η οποία σημειώνει πως «έκανα ό,τι μπορούσα για να προστατέψω φίλους και μαθητές, βαφτίζοντάς τους με άλλα ονόματα, ώστε ούτε οι ίδιοι πιθανώς να μην αναγνωρίσουν τον εαυτό τους, αλλάζοντας όψεις της ζωής τους, ώστε να παραμείνουν ασφαλή τα μυστικά τους».

Στο Δυτικό κόσμο, και συγκεκριμένα στις ΗΠΑ, κάνουν την εμφάνιση τους αυτοβιογραφικές αφηγήσεις περιορισμού γυναικών του Παγκόσμιου Νότου. Το περιεχόμενο αυτών των διηγημάτων περιλαμβάνει ιστορίες κράτησης με τη μορφή ομηρίας. Συγκεκριμένα, οι γυναίκες καταγράφουν πως κατά την επιστροφή τους στην χώρα προέλευσης τους, πέφτουν θύματα κράτησης από τον σύζυγο ή μέλη της οικογένειάς τους. Οι αφηγήσεις αυτές έρχονται να επιβεβαιώσουν το δυτικό αφήγημα που θέλει τις μουσουλμάνες γυναίκες καταπιεσμένες και φυλακισμένες,

⁶ *The Captive (1955)*

αγνοώντας τους λόγους που οδηγούν σε αυτούς τους περιορισμούς. Στο σημείο αυτό αξίζει να αναρωτηθεί κανείς τους λόγους που τέτοιου είδους αφηγήσεις ομηρίας και περιορισμού έχουν απήχηση στην πολιτική και καλλιτεχνική σκηνή του Δυτικού κόσμου και δεν επιλέγονται αφηγήσεις ζωής άλλων γυναικών που παρουσιάζουν μια άλλη πλευρά του Ιράν και των γυναικών του. Πρόκειται για μια στερεοτυπική αναπαράσταση που προβάλλει τις Ιρανές γυναίκες ως αβοήθητα υποκείμενα, των οποίων η ζωή εξαρτάται αποκλειστικά από τους συζύγους και τις οικογένειες τους, γυναίκες δίχως καμία αυτενέργεια.

Όπως πολύ εύστοχα υπογραμμίζει η Mohanty (2013), ο Δυτικός κόσμος στην προσπάθειά του να υπερασπιστεί τα δικαιώματα των γυναικών, υποβαθμίζει τις Ιρανές γυναίκες στο σύνολο τους, αγνοώντας τις αντιστάσεις που προβάλλουν στο εσωτερικό του Ιράν και τα όσα έχουν καταφέρει μέσα από τους συνεχόμενους αγώνες τους. Τέτοιου είδους αφηγήσεις ομηρίας εγκλωβίζουν τις γυναίκες σε ένα αφήγημα που αναπαράγει το στερεότυπο ότι οι γυναίκες του Ισλάμ είναι θύματα της ισλαμικής πίστης, δίχως φωνή, αόρατες κάτω από τα πέπλα που καλύπτουν τα σώματά τους, απροστάτευτες και αδύναμες. Αξίζει να σταθεί κανείς στο γεγονός πως στα αφηγήματα των «φυλακισμένων» γυναικών, η απελευθέρωσή τους σηματοδοτείται αποκλειστικά από τη συμβολική απόρριψη του πέπλου. Τα πιο ευρέως γνωστά αυτοβιογραφικά αφηγήματα που εμπίπτουν σε αυτή την κατηγορία είναι το *Trapped in Iran: A Mother's Desperate Journey to Freedom* της Samieh Hezari και το *Not Without my Daughter* της Betty Mahmoody.

Είναι σημαντικό να τονιστεί πως δεν γίνεται κριτική στις φωνές των γυναικών του Παγκόσμιου Νότου που αφηγούνται τα βιώματά τους μέσω των αφηγημάτων περιορισμού. Η έμφαση δίνεται στις σκοπιμότητες που μπορεί να εξυπηρετεί η προβολή μόνο των συγκεκριμένων αφηγημάτων από τα μέσα των Δυτικών κοινωνιών και η μη μετάφραση και έκδοση αφηγημάτων που παρουσιάζουν τις γυναίκες του Ισλάμ πέρα από το πέπλο, ως ενεργά υποκείμενα που αγωνίζονται διαρκώς εντός και εκτός των ορίων της χώρας τους.

1.3.3 Ταυτότητες της διασποράς

*Η μνήμη είναι ένα μέσο "μεταβίβασης",
μοιράσματος ενός κοινωνικού παρελθόντος που μπορεί να
έχει αποκρυφτεί,
ενεργοποιώντας έτσι τη δυνατότητα της για την αναδιαμόρφωση
ενός μέλλοντος άλλων υποκειμένων
και για άλλα υποκείμενα.
Συνοψίζοντας, οι πράξεις προσωπικής ανάμνησης
είναι θεμελιωδώς κοινωνικές και συλλογικές.*

Smith & Watson (2011)

Καθώς προχωράει η βιβλιογραφική επισκόπηση είναι αναγκαίο να εξεταστούν και οι τρόποι με τους οποίους αναπαριστούν τις ταυτότητες τους οι Ιρανές που αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν το Ιράν την περίοδο μεταξύ 1979 και 1988⁷. Έχει σημασία να εξεταστεί πως οι γυναίκες αυτές, που εγκαταστάθηκαν κατά κύριο λόγο σε χώρες της Δύσης, όπως στις Η.Π.Α, στον Καναδά και σε ορισμένες Ευρωπαϊκές χώρες, διαπραγματεύονται τις ταυτότητες τους και τις εμπειρίες τους ως «Ιρανές της διασποράς⁸». Οι εμπειρίες των γυναικών αυτών, είτε είναι πρώτης ή δεύτερης γενιάς μετανάστριες αποτυπώνονται με διαφορετικούς τρόπους και διαφέρουν μεταξύ τους κυρίως βάσει του λόγου που τους οδήγησε να βρεθούν σε μετακίνηση και του τρόπου με τον οποίο αυτή η μετακίνηση μεταφράστηκε είτε από τη χώρα υποδοχής τους είτε από την Ιρανική κοινωνία (Elahi & Karim, 2011). Σε αυτό το κεφάλαιο στόχος είναι να σκεφτούμε πάνω στις διαφορετικές εμπειρίες, απόψεις και πολιτισμικές πρακτικές των Ιρανών γυναικών της διασποράς και το πως μέσα από αυτές τις εμπειρίες αναδιαμορφώνουν τις ταυτότητες τους ως γυναίκες με κοινά εθνικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά, οι οποίες ζουν εκτός των ορίων της χώρας τους.

Μελετώντας τις Ιρανές της διασποράς που ζούσαν στις Ηνωμένες Πολιτείες, η Mostofi (2003) διαπιστώνει πως οι Ιρανές έχουν κατορθώσει να διατηρήσουν την

⁷ Καταλυτική ημερομηνία, καθώς το 1988 εγκαθιδρύεται η Ισλαμική Δημοκρατία και ολοκληρώνεται ο πόλεμος μεταξύ Ιράν και Ιράκ.

⁸ Η λέξη «διασπορά» χρησιμοποιείται εδώ με βάση τη σημασία που δίνει η S. Dufoux (2003) κατά την οποία η διασπορά «είναι μια λέξη απαλλαγμένη από το βαρύ φορτίο της δυστυχίας, του διωγμού και της τιμωρίας. Είναι μια λέξη που ταιριάζει στις αλλαγές που βιώνει το υποκείμενο σε σχέση με την απόσταση, την οιονεί εξαφάνιση της σχέσης του χρόνου με το χώρο».

Ιρανική πολιτισμική τους ταυτότητα στον ιδιωτικό χώρο, ενώ παράλληλα στο δημόσιο χώρο να ενσωματώνουν πολιτισμικά χαρακτηριστικά που ανήκουν στην αμερικανική κοινωνία. Αυτός ο διαχωρισμός ανάμεσα σε προσωπικό και δημόσιο τους επιτρέπει να διαμορφώσουν έναν «τρίτο χώρο», μέσα στον οποίο μπορούν να σταθούν κριτικά και να αμφισβητήσουν κυρίαρχες αντιλήψεις αναφορικά με το Ιράν και τις Ιρανικές γυναικείες ταυτότητες που επιβάλλουν οι Δυτικές κοινωνίες, ενώ παράλληλα μπορούν να αναπαραστήσουν συγκεκριμένα πολιτισμικά ταυτοτικά στοιχεία που επιθυμούν να «μεταφέρουν» στη χώρα που βρίσκονται (Bhabha & Rutherford, 2006).

Στις αρχές του 21^{ου} αι. κάνουν την εμφάνιση τους τα πρώτα αυτοβιογραφικά διηγήματα Ιρανών γυναικών της διασποράς, μέσω των οποίων οι γυναίκες διαπραγματεύονται και αναπαριστούν τις ταυτότητες τους. Οι προσωπικές ιστορίες των γυναικών μετατρέπονται σε δημόσιο λόγο, ο οποίος έρχεται να θέσει υπό αμφισβήτηση τις δυτικές αναπαραστάσεις που απεικονίζουν το Ιράν ως «άξονα του κακού⁹» και να ανοίξει ένα διάλογο για το πόσο οι αναπαραστάσεις αυτές ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα των γυναικών αυτών. Παράλληλα, μέσω της αφήγησης των προσωπικών τους ιστοριών και της αναδρομής στο παρελθόν, οι γυναίκες βρίσκονται και σε ένα εσωτερικό διάλογο που τους επιτρέπει να σκεφτούν και το πως οι ίδιες κάτω από τις ιδιαίτερες αυτές συνθήκες διαμορφώνουν τις ταυτότητες τους. Για την Chute (2008), μέσω της αναβίωσης τους παρελθόντος που επιτελούν τα αυτοβιογραφικά κείμενα, τα υποκείμενα μπορούν να επανερμηνεύσουν τις ταυτότητες τους ή - και να διαμορφώσουν νέες ταυτότητες. Ταυτόχρονα, αυτή η συνεχής ανάμειξη του προσωπικού παρελθόντος με τη δημόσια και ιστορική μνήμη και το παρόν που βιώνουν οι γυναίκες προσφέρει ένα έδαφος για να σκεφτούν μετασηματιστικούς μηχανισμούς ανήκειν σε δυο διαφορετικές μεταξύ τους κοινωνίες, την Ιρανική και τη Δυτική (Simon, 2005).

Όπως σημειώθηκε και προηγουμένως, είναι σημαντικό να σκεφτόμαστε και τους λόγους που οδήγησαν τις γυναίκες στη μετάβαση τους στη Δύση. Στις περιπτώσεις που οι γυναίκες ήταν σύμφωνες (τουλάχιστον αρχικά) με τη στάση και τα

⁹ Στα αγγλικά *Axis of Evil*. Φράση που διατυπώνεται από τον τότε πρόεδρο των Η.Π.Α G. Bush σε ομιλία του μετά το τρομοκρατικό γεγονός της 9^{ης} Σεπτεμβρίου 2001.

προτάγματα των ηγετών της Επανάστασης του '79 αυτή η μετάβαση δεν είχε τις ίδιες επιπτώσεις με τις γυναίκες που αναγκάστηκαν να φύγουν λόγω διαφορετικών πολιτικών φρονημάτων. Για τις δεύτερες η Επανάσταση αποτελεί ένα τραύμα (Naghibi, 2016), ιδιαίτερα όσες το βίωσαν κατά την παιδική τους ηλικία. Παράλληλα, το τραύμα της Επανάστασης υποδηλώνει το πολιτισμικό και κοινωνικό επίπεδο των συγγραφέων. Όπως υπογραμμίστηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο, οι γυναίκες που αρχικά αντιτάχθηκαν στις αλλαγές που επέφερε η Επανάσταση ήταν κατά κύριο λόγο γυναίκες των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων.

Ένα επίμονο ερώτημα που διακατέχει τις αυτοβιογραφικές αφηγήσεις των γυναικών είναι η αγωνία μιας πολιτισμικής, συναισθηματικής και γεωγραφικής απομάκρυνσης από την Ιρανική κοινωνία. Η Tara Bahrampour (1999) διατυπώνει ακριβώς αυτή την αγωνία στο αυτοβιογραφικό της αφήγημα *To See and See Again: A Life in Iran and America* λέγοντας πως «Μήπως, ζώντας για τόσο μεγάλο χρονικό διάστημα στην Αμερική και την Αγγλία, αρχίσει να γίνεται (κανείς) μέρος αυτών των χωρών και των πολιτισμών και σταματήσει να θυμάται το σπίτι του;». Στην πλειονότητα των αυτοβιογραφικών αφηγήσεων διακρίνεται μια κοινή εμπειρία που διαμορφώθηκε μέσω της μετάβασης στη Δύση, μια εμπειρία απώλειας της παιδικότητας, της πολιτισμικής ταυτότητας και του «σπιτιού». Αυτή η απώλεια που περνά από γενιά σε γενιά μετουσιώνεται στο γραπτό λόγο των γυναικών αυτών μέσω της «γενεολογικής νοσταλγίας» (Delisle, 2013), της προσπάθειας δηλαδή να διατηρήσουν και να καταγράψουν την ιστορία της οικογένειάς τους και της πατρίδας τους. Αυτός ο διάλογος μεταξύ ατομικής και συλλογικής μνήμης καθορίζει και τις σχέσεις των γυναικών της διασποράς με τις δυτικές κοινωνίες. Μέσω αυτού του διαλόγου μπορούν να σταθούν κριτικά ανάμεσα στην Ιρανική και τη Δυτική κοινωνία και να διαμορφώσουν τις ταυτότητες τους.

1.4 Η Δυτική ματιά

Ανάμεσα στην πατριαρχία και τον ιμπεριαλισμό, την υποκειμενοποίηση και την αντικειμενοποίηση, η φιγούρα της γυναίκας εξαφανίζεται, όχι σε ένα αρχέγονο μηδέν αλλά σε μια βίαιη παλινδρόμηση, η οποία είναι η εκτοπισμένη

σχηματοποίηση της «τριτοκοσμικής γυναίκας», της εγκλωβισμένης ανάμεσα στην παράδοση και τον εκσυγχρονισμό.

Gayatri Chakravorty Spivak (1985)

1.4.1 Η στάση της Δύσης

Από την εποχή της αποικιοκρατίας μέχρι και σήμερα η εικόνα των γυναικών του Παγκόσμιου Νότου παραμένει καθηλωμένη σε μια στερεοτυπική και μονολιθική απεικόνιση ενός «επικίνδυνου Άλλου» που απειλεί τις δυτικές κοινωνίες. Στο δυτικό νεωτερικό αφήγημα, ιδιαίτερα μετά τα τρομοκρατικά γεγονότα της 9^{ης} Σεπτεμβρίου 2001 στις Η.Π.Α, το πρόσωπο των γυναικών που φορούν το πέπλο συμβολίζει την εικόνα του Ισλάμ. Οι γυναίκες αυτές αποτελούν, κατά τη Δύση, την απόδειξη των μονολιθικών, οπισθοδρομικών και καταπιεστικών πρακτικών της συγκεκριμένης θρησκευτικής κοινότητας, ένα σύμβολο της σύγχρονης τρομοκρατίας και γυναικείας υποτέλειας. Κεντρικό σημείο της Δυτικής ματιάς αποτελούν οι γυναίκες του Ιράν, οι οποίες λογίζονται ως υποδουλωμένες όχι μόνο από τους άνδρες, αλλά κυρίως από τη θρησκεία τους, το Ισλάμ. Η Δυτική ματιά αντιλαμβάνεται τις γυναίκες αυτές ως μια ενιαία και μονοδιάστατη κατηγορία. Σε αυτή τη βάση οργανώνονται ήδη από την εποχή της αποικιοκρατίας πολεμικές συρράξεις, στα πλαίσια των οποίων χρησιμοποιούνται και επιχειρήματα υπέρ της υποτιθέμενης απελευθέρωσης και χειραφέτησης των γυναικών των χωρών αυτών. Στο σημείο αυτό κρίνεται απαραίτητο να γίνει μια αναφορά στο έργο της Chandra Talpade Mohanty (1988) και αφορά την αποικιοκρατία και τον λεγόμενο Παγκόσμιο Νότο. Συγκεκριμένα στο έργο της *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* η ακαδημαϊκός αναλύει την κατασκευή των γυναικών του Παγκόσμιου Νότου ως μονοσήμαντα υποκείμενα μέσα από κείμενα Δυτικών φεμινιστριών, οι οποίες αναφέρονται στις αντιθέσεις και τις ιδιαιτερότητες που χαρακτηρίζουν τις ζωές των γυναικών αυτών που προέρχονται από διαφορετικά κοινωνικά στρώματα, θρησκείες, πολιτισμούς, φυλές και κάστες. Στο κείμενο αυτό προβληματοποιείται η πολιτική της οικουμενικότητας, η οποία ορίζει τις γυναικείες ταυτότητες ως

συμπαγείς και θεωρεί δεδομένο πως όλες οι γυναίκες ανεξαρτήτως των υπόλοιπων ταυτοτικών τους χαρακτηριστικών έχουν κοινές εμπειρίες και κοινές επιδιώξεις και διεκδικήσεις. Τέτοιου είδους θέσεις αγνοούν τα προνόμια και τις σχέσεις ιεράρχησης και θέτουν ως νόρμα τις επιδιώξεις των Δυτικών φεμινιστριών. Το πρόβλημα στον Δυτικό φεμινισμό έγκειται στο γεγονός πως ορισμένα κείμενα χρησιμοποιούν τον όρο «γυναίκες» ως μια σταθερή κατηγορία ανάλυσης και θεωρούν πως διαμορφώνεται ένας άχρονος, οικουμενικός δεσμός μεταξύ των γυναικών που θεωρούνται υποτελείς. Στον αντίποδα αυτής της θεώρησης η Mohanty προτείνει να αναλύεται η θέση των γυναικών λαμβάνοντας υπόψη το κοινωνικό, οικονομικό και πολιτικό πλαίσιο στο οποίο δρουν τα υποκείμενα.

Αναφορικά με τη χρήση του πέπλου η Mohanty (1988) σημειώνει πως συχνά στο δημόσιο λόγο η χρήση του πέπλου είναι συνυφασμένη και εξισώνεται με την σεξουαλική βία κατά των γυναικών, όπως η πορνογραφία, η αναγκαστική σεξεργασία και ο βιασμός. Αυτή η εξίσωση, πέρα από το γεγονός πως δεν επαληθεύεται, αφαιρεί από το πέπλο και τις γυναίκες που το φορούν το πολιτισμικό και ιστορικό του υπόβαθρο, το οποίο διαφέρει από χώρα σε χώρα (Butler, 2009). Η χρήση του πέπλου έχει υπάρξει εξίσου ένα στοιχείο γυναικείας χειραφέτησης και διεκδίκησης, ενώ παράλληλα σε διαφορετικές χρονικές περιόδους αποτέλεσε ένα μέσο κρατικού ελέγχου των σωμάτων των γυναικών. Αυτό δεν συνεπάγεται πως η χρήση του πέπλου έχει μια μόνο σημασία, αλλά νοηματοδοτείται διαφορετικά κάθε φορά από τις γυναίκες που το φορούν. Στα πλαίσια μιας υποτιθέμενης δημοκρατικής κοινωνίας ένα τόσο ισχυρό θρησκευτικό σύμβολο αποτελεί απειλή για την εξασφάλιση της ελευθερίας. Η Δυτική νεωτερικότητα απαιτεί την «ορατότητα» των σωμάτων, καθώς μόνο έτσι μπορούν τα σώματα να αναγνωριστούν και να θεωρηθούν απελευθερωμένα στο πλαίσιο της.

1.4.2 Η δική μου ματιά

Ξεκινώντας την εκπόνηση της παρούσας έρευνας ένα ερώτημα που ερχόταν επίμονα στην επιφάνεια είναι το πώς εγώ ως μια Δυτική γυναίκα θα μπορέσω να «διαβάσω» τις ιστορίες των Ιρανών γυναικών. Είναι απαραίτητο, κατά την κρίση μου, προτού συνεχιστεί η ανάλυση των graphic memoir να αναγνωρισθεί και η δική

μου ματιά, να αναγνωριστεί η «προνομιακή» θέση που κατέχω ως μια λευκή δυτική γυναίκα. Κρατώντας ως εφόδιο αυτή την αναγνώριση επιχειρώ μέσα από έναν μετα – αποικιακό φακό να κατανοήσω τους τρόπους με τους οποίους οι Ιρανές γυναίκες αναπαριστούν τις ταυτότητές τους. Πρέπει να ληφθεί υπόψη πως το δυτικό αφήγημα περί γυναικείας υποτέλειας των γυναικών του Παγκόσμιου Νότου που περιγράφηκε δημιουργεί μια πεποίθηση ότι οι γυναίκες αυτές χρειάζονται βοήθεια. Τι σημαίνει, όμως, βοήθεια; Από ποια θέση κρίνουμε ποιος / ποια χρειάζεται βοήθεια και με ποια κριτήρια; Μήπως φτιάχνουμε ένα «εμείς» κατασκευασμένης ανωτερότητας; Εμείς ζούμε σε μια πλήρως χειραφετημένη και ισότιμη μεταξύ των δυο φύλων κοινωνία; Μήπως χρειάζεται να «ακούσουμε» τι έχουν να πουν οι ίδιες οι γυναίκες για τις εαυτές τους;

Αντλώντας βιβλιογραφικά από τις θεωρήσεις των Said, Spivak, Fanon και Mbembe για το αποικιοκρατούμενο υποκείμενο επιχειρώ μέσα από την μεταποικιακή κριτική να αμφισβητήσω τις απόψεις που μπορεί να έχουν σχηματιστεί σχετικά με τις γυναίκες του Παγκόσμιου Νότου και να διατηρήσω μια όσο το δυνατόν κριτική στάση. Είναι σημαντικό να αναγνωριστεί πως το αποικιοκρατούμενο υποκείμενο δεν είναι παθητικό και αμέτοχο, αλλά ένα ενεργό υποκείμενο με συνείδηση, ένα υποκείμενο που διαρκώς επαναδιαπραγματεύεται τις ταυτότητες του και δεν χρειάζεται κάποιον / κάποια να μιλήσει εκ μέρους του / της (Mbembe, 2006). Με άλλα λόγια, δεν είμαι εγώ που θα μιλήσω εκ μέρους τους.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2^ο: ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ

Η παρούσα έρευνα επιχειρεί μια κριτική ανάγνωση και ανάλυση graphic memoir Ιρανών γυναικών, στα οποία οι αφηγήτριες διαπραγματεύονται τις ταυτότητες τους ως γυναίκες. Μελετώντας τα graphic memoir ο/η ερευνητής/τρια καλείται να κατανοήσει την ιδιαίτερη γλώσσα των comic, την οποία συνθέτουν οι λέξεις και εικόνες μαζί (Adler, 2013). Η ιδιαίτερη αυτή γλώσσα μετουσιώνεται σε εργαλείο με το οποίο οι αφηγήτριες έχουν τη δυνατότητα να εκφράσουν μια πληθώρα εμπειριών, συναισθημάτων και να συνθέσουν τις ταυτότητες τους (McCloud, 1993). Κεντρικό σημείο της παρούσας εργασίας είναι το ζήτημα των ταυτοτήτων. Συγκεκριμένα στόχος της είναι να αναδειχθούν οι τρόποι με τους οποίους οι Ιρανές συγγραφείς διαπραγματεύονται τις ταυτότητες τους ως Ιρανές γυναίκες έχοντας βιώσει τις κοινωνικές και πολιτικές αλλαγές της Ιρανικής κοινωνίας από τα μέσα του 20^{ου} αιώνα και μετά.

Στην παρούσα έρευνα θα αξιοποιηθεί ο πιο κοινός τύπος ανάλυσης comic, ο τύπος *αλληλεξάρτησης*, κατά τον οποίο «λέξεις και εικόνα λειτουργούν συμπληρωματικά μεταξύ τους προκειμένου να συνθέσουν μια ιδέα, η οποία δεν θα μπορούσε να δομηθεί εάν οι λέξεις λειτουργούσαν ανεξάρτητα από την εικόνα και το αντίστροφο» (McCloud, 1993 : 155).

Ως μέθοδος ανάλυσης στα λεκτικά μέρη των υπό ανάλυση graphic memoir έχει επιλεγεί η μέθοδος της κριτικής ανάλυσης λόγου. Μέσω της κριτικής ανάλυσης η δυνατότητα εμβάθυνσης πέρα από το επίπεδο μιας απλής κατανόησης ενός κειμένου, ώστε να «εντοπιστούν οι υποκείμενες ιδεολογίες ή συστήματα πεποιθήσεων που είναι εγγενή σε κάθε λέξη και εικόνα» (Boatright, 2010 : 470). Στην παρούσα έρευνα τα οπτικά μέρη των graphic memoir θα λειτουργήσουν ως περικειμενική πλαisiώση των λεκτικών σημείων. Στα κεφάλαια που θα ακολουθήσουν θα αναλυθούν τα ερευνητικά ερωτήματα, η ερευνητική μέθοδος, η επιλογή του ερευνητικού υλικού και η μέθοδος ανάλυσης.

2.1 Στόχος και ερευνητικά ερωτήματα

Σκοπός της παρούσας διπλωματικής έρευνας είναι η αναζήτηση των τρόπων με τους οποίους οι Ιρανές συγγραφείς αντιλαμβάνονται, αναπαριστούν και διαπραγματεύονται τις ταυτότητες τους ως Ιρανές γυναίκες. Η διατύπωση ερευνητικών ερωτημάτων αποτελεί κεντρικό σημείο προκειμένου να διεξαχθεί η έρευνα. Τα ερευνητικά ερωτήματα στα οποία εστιάζει η ανάλυση λόγου αφορούν την κατασκευή, με ποιο τρόπο δηλαδή ο λόγος (εν προκειμένω ο γραπτός λόγος σε συνδυασμό με τις απεικονίσεις) συγκροτείται και τι επιτυγχάνεται από αυτή τη λειτουργία (Potter & Wetherell, 2009).

Επομένως, το κεντρικό ερευνητικό ερώτημα διαμορφώνεται ως εξής:

- Με ποιους τρόπους οι γυναίκες συγγραφείς αντιλαμβάνονται τις ταυτότητες τους και πως τις διεκδικούν;

2.2 Η έρευνα

Η παρούσα διπλωματική εργασία διεξάγεται υπό το πρίσμα της ποιοτικής μεθόδου έρευνας, καθώς μέσω αυτή της μεθόδου προκρίνεται ο λόγος και η εικόνα, τα οποία συνδυαστικά θα αποτυπώσουν τις εμπειρίες των συγγραφέων, και τα οποία θα αξιοποιηθούν για την συλλογή και ανάλυση των δεδομένων. Παράλληλα, η ποιοτική μέθοδος ανάλυσης «εμπεριέχει τη σύλληψη της κοινωνικής πραγματικότητας ως εγγενούς και διαρκώς μεταβαλλόμενου στοιχείου της δημιουργικής δραστηριότητας των ατόμων» (Bryman, 2017 : 61). Κεντρική διάσταση της ερμηνείας των ταυτοτήτων, που είναι και το κεντρικό αντικείμενο της έρευνας, αποτελεί η κατανόηση των τρόπων με τους οποίους τα υποκείμενα ορίζουν τις ταυτότητες τους (Potter, 2005). Καθώς το αντικείμενο της μελέτης είναι οι ταυτότητες των υποκειμένων, κρίθηκε ως απαραίτητη η προσέγγιση του ζητήματος από μια κοινωνικο – κονστρουξιονιστική οπτική. Έτσι, μέσω της ανάλυσης λόγου και εικόνας επιτυγχάνεται η κατανόηση των εννοιών της λειτουργίας, της κατασκευής και της αναπαράστασης των ταυτοτήτων (Wetherell & Potter, 1988).

2.3 Συλλογή υλικού

Προκειμένου να απαντηθούν τα ερευνητικά ερωτήματα και να επιτευχθεί ο στόχος που τέθηκε παραπάνω επιλέχθηκαν δυο graphic memoir Ιρανών γυναικών. Σύμφωνα με τις Παπαδοπούλου, Παγκουρέλια και Γκόρια (2019), στα graphic memoir συνυπάρχουν τόσο λεκτικοί όσο και οπτικοί τρόποι για την κατασκευή των ταυτοτήτων. Ως απαραίτητη προϋπόθεση για την επιλογή του ερευνητικού υλικού τέθηκε αφενός οι συγγραφείς να έχουν βιώσει τις αλλαγές που συνέβησαν στην Ιρανική κοινωνία κατά την Ισλαμική Επανάσταση του 1979 και αφετέρου οι ίδιες οι συγγραφείς να είναι προσφύγισσες ή μετανάστριες σε κάποια Δυτική χώρα.

Το πρώτο graphic memoir που θα αξιοποιηθεί είναι το *Embroideries* της Marjane Satrapi με πρώτο έτος έκδοσης το 2003 (σε αυτή τη διπλωματική θα αναλυθεί η έκδοση στα αγγλικά του 2010). Τα comic της Satrapi χαρακτηρίζονται από μια διαφορετική, με βάση το κυρίαρχο Δυτικό αφήγημα, προσέγγιση της πραγματικότητας, καθώς διατηρεί μια κριτική στάση απέναντι στο Ιρανικό και Δυτικό αφήγημα περί Ιρανικών γυναικείων ταυτοτήτων (Adler, 2013). Η Satrapi, ευρέως γνωστή για το πρώτο της graphic memoir *Persepolis*, αφηγείται συζητήσεις για την αγάπη, τον έρωτα και τους άνδρες που διαδραματίζονται κατά τη διάρκεια μιας απογευματινής μάζωξης για τσάι με γυναίκες του φιλικού και οικογενειακού της κύκλου. Αφηγούνται ιστορίες απογοήτευσης, προδοσίας, δυστυχημένους γάμους στηλιτεύοντας τις υποτέλειες που βιώνουν οι γυναίκες για χάρη των ανδρών, ενώ παράλληλα δημιουργούν μια «αλυσίδα» υποστήριξης που τους επιτρέπει να κατασκευάζουν τις ταυτότητες τους. Ταυτόχρονα, αυτή η διαγενεακή αναπαράσταση των ταυτοτήτων επιτρέπει να αναλυθούν οι ταυτότητες γυναικών από ποικίλες ταξικές, οικονομικές και ηλικιακές ομάδες.

Το δεύτερο graphic memoir *Nylon Road: A graphic memoir of Coming of Age in Iran* από την Parsua Bashi και εκδίδεται πρώτη φορά το 2006 (στην εργασία θα αναλυθεί η έκδοση στα αγγλικά του 2009). Πρόκειται για την ιστορία της συγγραφέως, η οποία αγωνίζεται να μεγαλώσει κάτω από τον Σιιτικό νόμο, το ταξίδι της προς την ενηλικίωση και την κόρη που αναγκάστηκε να αφήσει στο Ιράν φεύγοντας για τη Δύση. Η συγγραφέας βρίσκεται σε διάλογο με προηγούμενες εκδοχές της εαυτής

της προκειμένου να διαπραγματευτεί τις ταυτότητες της. Ο λόγος που επιλέχθηκε αυτό το graphic memoir είναι πρωτίστως πως εκδίδεται πολύ κοντά χρονικά με το βιβλίο της Satrapi και επομένως δίνεται η δυνατότητα να αναλυθούν οι κατασκευές δυο γυναικών με παρόμοια ηλικιακά χαρακτηριστικά. Παράλληλα, η Bashi, ομοίως με τη Satrapi, διατηρεί μια κριτική στάση απέναντι στις δυο κοινωνίες στηλιτεύοντας τους μηχανισμούς καταπίεσης των γυναικών που ορθώνονται τόσο στην Ιρανική όσο και τη Δυτική κοινωνία.

2.4 Μέθοδος ανάλυσης

2.4.1 Κριτική ανάλυση λόγου

Στην παρούσα έρευνα, όπως διατυπώθηκε και προηγουμένως, θα αξιοποιηθεί ο πιο κοινός τύπος ανάλυσης comics, ο τύπος αλληλεξάρτησης, κατά τον οποίο λέξεις και εικόνα λειτουργούν συμπληρωματικά μεταξύ τους προκειμένου να συνθέσουν μια ιδέα. Ταυτόχρονα, ως μέθοδος ανάλυσης των λεκτικών αποσπασμάτων που θα αξιοποιηθούν επιλέχθηκε η Κριτική Ανάλυση Λόγου¹⁰ (ΚΑΛ), ως η πιο κατάλληλη. Η Κριτική Ανάλυση Λόγου αποτελεί μια μέθοδο που προσπαθεί να ενσωματώσει στις κοινωνικο – θεωρητικές γνώσεις ορισμένα ζητήματα όπως οι ανισότητες, οι σχέσεις εξουσίας και οι ιδεολογίες (Blommaert & Bulcaen, 2000), με έμφαση στους τρόπους που η γλώσσα και η κοινωνική πραγματικότητα διαπλέκονται. Στόχος της ΚΑΛ είναι ακριβώς να αναλύσει ακόμα και τις πιο αδιαφανείς δομικές σχέσεις κυριαρχίας, εξουσίας και ελέγχου, όπως αυτές διατυπώνονται μέσω της γλώσσας (Wodak, 2011).

Η ΚΑΛ δομείται πάνω σε τρεις διαστάσεις ανάλυσης, το λόγο ως κείμενο, το λόγο ως πρακτική που παράγεται, διανέμεται και καταναλώνεται κοινωνικά και τέλος το λόγο ως κοινωνική πρακτική. Για τις ανάγκες της παρούσας διπλωματικής θα χρησιμοποιηθεί η τελευταία διάσταση της ΚΑΛ, η οποία επηρεάζεται από τις θεωρίες των Foucault (1977) για την κυριαρχία και τις σχέσεις εξουσίας, Gramsci (1971) για την έννοια της ηγεμονίας και τη θεώρηση του Althusser (2006) για τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους. Συγκεκριμένα, θα εστιάσω στην πιθανή

¹⁰ Critical Discourse Analysis

αντίσταση που προβάλλουν τα υποκείμενα μέσω του λόγου στην κυριαρχία, την εξουσία και τις κοινωνικές ανισότητες (Van Dijk, 2015).

Τοποθετώντας το λόγο ως κοινωνική πρακτική τίθενται, κατά τον Fairclough (2013) τα θεμέλια για την αλλαγή στις σχέσεις εξουσίας και ιεραρχίας. Οι τρόποι με τους οποίους ο λόγος τοποθετείται σε ένα κείμενο, αναπαράγεται και εγγράφεται αναδεικνύουν έναν νέο λόγο. Ο λόγος αυτός ενδέχεται να εναντιώνεται απέναντι στην «κανονικότητα», απέναντι στον έλεγχο και αποτελεί μια μορφή αντίστασης στα καθεστώτα εξουσίας (Blommaert & Bulkaen, 2000). Στην παρούσα διπλωματική μέσω της ΚΑΛ θα γίνει μια προσπάθεια να αναδυθούν οι ποικίλοι τρόποι με τους οποίους τα υποκείμενα στέκονται απέναντι στους θεσμικούς μηχανισμούς εξουσίας, κατασκευάζουν και αναπαράγουν ταυτότητες, κοινωνικές κατηγορίες και την κοινωνική πραγματικότητα.

2.4.2 Κατηγορίες ανάλυσης

Η ανάλυση των δυο graphic memoir δομείται σε δυο επίπεδα, από τα οποία εν συνεχεία προκύπτουν και οι βασικοί άξονες της ανάλυσης. Αρχικά, σε πρώτο επίπεδο θα αναλυθούν οι τρόποι με τους οποίους οι γυναίκες κατασκευάζουν τις ταυτότητες τους ως Ιρανές γυναίκες. Όπως διατυπώθηκε και προηγουμένως, η οπτική των γυναικών αναφορικά με τις ταυτότητες τους μεταβάλλεται λόγω των έντονων οικονομικών και κοινωνικών αλλαγών από τα μέσα του 20^{ου} αιώνα και έπειτα (Nashat, 2021). Η ανάλυση του πρώτου επιπέδου θα πραγματοποιηθεί διαχωρίζοντας τις γυναικείες ταυτότητες με βάση τις θεματικές που οι ίδιες θέτουν ως κεντρικά σημεία των ταυτοτήτων τους. Επομένως, θα μελετηθούν:

- Οι γυναίκες ως σύζυγοι και μητέρες
- Οι γυναίκες ως σεξουαλικά ενεργά υποκείμενα
- Το ζήτημα του πέπλου

Δεδομένου ότι και οι δυο γυναίκες βρέθηκαν σε Δυτικές χώρες ως προσφύγισες / μετανάστριες κρίθηκε ως απαραίτητο να προστεθεί σε δεύτερο επίπεδο μια κατηγορία που να εξετάζει τη στάση των γυναικών απέναντι στο Δυτικό αφήγημα,

όπως αυτό αναλύθηκε προηγουμένως στα πλαίσια της βιβλιογραφικής επισκόπησης. Η στάση αυτή εξετάζεται με διττό τρόπο. Αφενός η στάση τους απέναντι στις Δυτικές κοινωνίες προτού μεταβούν σε αυτές και αφετέρου η στάση τους όταν πια έχουν εγκατασταθεί σε αυτές. Ακολούθως θα διαμορφωθεί ένας τέταρτος άξονας ανάλυσης:

- Η στάση των Ιρανών γυναικών απέναντι στη Δύση

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3^ο: ΑΝΑΛΥΣΗ

Στο παρόν κεφάλαιο αναλύονται τα δυο graphic memoir. Σε κάθε ένα εξετάζονται, μέσω της κριτικής ανάλυσης λόγου, οι τρόποι με τους οποίους οι γυναίκες διαπραγματεύονται και αναπαριστούν τις ταυτότητες μέσα από τη χρήση λεκτικών και οπτικών συμβόλων. Μέσω της ανάλυσης εκτιμάται ότι θα αναδυθούν οι ποικίλες ταυτότητες των δυο Ιρανών συγγραφέων. Στο σημείο αυτό να διευκρινιστεί πως για λόγους πνευματικών δικαιωμάτων δεν θα παρατίθενται αυτούσιες οι εικόνες των comics, αλλά θα γίνεται μια περιγραφή τους στα σημεία που κρίνεται απαραίτητο. Επιπρόσθετα, καθώς η έκδοση του graphic memoir της Satrapi δε διαθέτει σελιδοποίηση, στο τέλος των αποσπασμάτων από το graphic memoir της θα παραπέμπεται μόνο το όνομα της συγγραφέως χωρίς τις σελίδες.

3.1 Η ταυτότητα της συζύγου - μητέρας ως ζήτημα προς διαπραγμάτευση

3.1.1 Η ταυτότητα της συζύγου

Η ταυτότητα της συζύγου αποκτά ανάλογα με το κοινωνικό, ταξικό και μορφωτικό κεφάλαιο των Ιρανών γυναικών διαφορετικά νοήματα για τις ίδιες τις γυναίκες (Watson, 2017). Η περίοδος κατά την οποία λαμβάνουν χώρα τα γεγονότα που παραθέτουν οι αφηγήτριες είναι μετά την Ισλαμική Επανάσταση του 1969. Κατά την περίοδο αυτή, όπως σημειώθηκε και στην πρώτη ενότητα της εργασίας, οι σχέσεις μεταξύ των δυο φύλων αστυνομεύονταν έντονα τόσο στον ιδιωτικό όσο και στο δημόσιο χώρο (Nashat, 2021).

Καθώς η Bashi συνομιλεί με τον εαυτό της κατά την περίοδο αμέσως μετά την ενηλικίωση της αναστοχάζεται τους λόγους που την οδήγησαν στο να παντρευτεί τον πρώην σύζυγο της:

Τι θα κερδίσω εάν τον παντρευτώ; Έναν νόμιμο φίλο; Έναν προστάτη; Έναν σύζυγο; Έναν τρόπο για να μπορώ να μετακινούμαι ελεύθερα στην κοινωνία ως μια νεαρή γυναίκα; (Bashi, σ. 46)

Η ταυτότητα τη συζύγου για τη Bashi αποτέλεσε, επομένως, ένα μέσο να κινείται με το σύζυγο / προστάτη χωρίς περιορισμούς στο δημόσιο χώρο, δίχως να φοβάται

τυχόν επίθεση της αστυνομίας που πιθανώς θα οδηγούσε σε ποινή. Με αυτό τον τρόπο μπορούσε να διατηρήσει την κοινωνική ζωή που της πρόσφερε προηγουμένως το γεγονός πως βρισκόταν, για το Ιρανικό κράτος, υπό την προστασία του πατέρα της. Αυτό σημαίνει πως θα μπορούσε να συνεχίσει να εργάζεται, αλλά κυρίως να μπορεί να βρίσκεται σε δημόσιο χώρο ελεύθερη με τον άνδρα που έχει επιλέξει να διατηρήσει σχέσεις. Η αφηγήτρια επιλέγει να παντρευτεί προκειμένου, μέσω της ταυτότητας της συζύγου, να διεκδικήσει την ανεξαρτησία της στο δημόσιο χώρο.

Στις συζητήσεις της Satrapi με τις γυναίκες της οικογένειάς της, η ταυτότητα της συζύγου αποκτά διαφορετικό νόημα. Καθώς οι γυναίκες του οικογενειακού της κύκλου προέρχονται από τα μεσαία και ανώτερα κοινωνικά στρώματα αναδεικνύονται ποικίλα νοήματα, τα οποία φαίνεται να προβληματίζουν την αφηγήτρια, η οποία απεικονίζεται να στρέφει το κεφάλι της σε διαφορετική κατεύθυνση ανάλογα με τα νοήματα που προσδίδουν οι γυναίκες στην ταυτότητα της συζύγου:

(Απόσπασμα από διάλογο μεταξύ δυο γυναικών)

- Η μόνη φορά που παντρεύτηκα ήταν όταν ήμουν 13 χρόνων.
- Δεκατρία;
- Ναι, δεκατρία! Προερχόμενη από μια καλή αριστοκρατική οικογένεια, ήταν δεδομένο πως θα παντρευόμουν έναν υπουργό ή έναν αξιωματούχο. Έτσι, λογοδόθηκα σε έναν στρατηγό 56 χρόνια μεγαλύτερο μου. (Satrapi)

Όπως υπογραμμίστηκε προηγουμένως, το ποσοστό των ανήλικων γάμων σημειωνόταν κατά κύριο λόγο σε πληθυσμούς των αγροτικών και απομακρυσμένων περιοχών και πολύ σπάνια σε αστικά κέντρα του Ιράν (Samasarian, 1982). Στο απόσπασμα από το διάλογο της Satrapi που προηγήθηκε φαίνεται πως οι γάμοι ανήλικων γυναικών δεν ήταν μια πρακτική που συναντάται αποκλειστικά στους αγροτικούς πληθυσμούς. Αντιθέτως, για μια οικογένεια από τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα, όπως η οικογένεια της συνομιλήτριας ένας γάμος ανηλικού με άνδρα

υψηλού κύρους εξασφάλιζε υψηλό κύρος και για την ίδια την οικογένεια της γυναίκας. Στην προκειμένη περίπτωση, φαίνεται πως η ταυτότητα της συζύγου ετεροκαθορίζεται από την οικογένεια της γυναίκας χωρίς η ίδια να το έχει επιλέξει. Ως σύζυγος ενός άνδρα με υψηλή κοινωνική θέση, γυναίκα αυτόματα αποκτά κύρος, τόσο η ίδια όσο και η οικογένεια της, ενώ παράλληλα διατηρείται ψηλά στην κοινωνική ιεραρχία. Ο γάμος δεν ήταν δική της επιλογή, αφού ολοκληρώνεται αυτή η διαδικασία, η ίδια επιλέγει να φύγει κρυφά από το σπίτι του συζύγου της και να αναζητήσει καταφύγιο στη θεία της, η οποία ήταν χήρα:

(Συνέχεια του προηγούμενου διαλόγου)

Η θεία μου είχε πιο σύγχρονες αντιλήψεις σε σχέση με τους γονείς μου. Και ήταν χήρα, γεγονός που της επέτρεπε να σκέφτεται και να δρα για τον εαυτό της. (Satrapi)

Στο σημείο αυτό είναι χαρακτηριστικό πως, όπως και στην αφήγηση της Bashi, οι γυναίκες αντιλαμβάνονται την ταυτότητα της συζύγου ως ένα μέσο ανεξαρτησίας και χειραφέτησης. Στην προκειμένη περίπτωση, η θεία της αφηγήτριας διατηρεί τη δυνατότητα να ορίζει η ίδια πως φέρει την εαυτή της στο δημόσιο και ιδιωτικό χώρο. Ακόμα και μετά το θάνατο του συζύγου διατηρεί το προνόμιο να πράττει όπως εκείνη επιθυμεί. Μάλιστα, αυτή η προνομιακή θέση έχει τέτοια βαρύτητα στην Ιρανική κοινωνία που μπορεί να λειτουργήσει ως «ασπίδα προστασίας» για την ανιψιά της.

Από τις αφηγήσεις των γυναικών προκύπτει πως εκτός από την εξασφάλιση κοινωνικού κύρους, οι γυναίκες διεκδικούν μέσω του γάμου και την ανεξαρτησία τους. Στην πλειονότητα τους οι γυναίκες που παρουσιάζονται στα συγκεκριμένα graphic memoir χρησιμοποιούν το γάμο όχι απλώς ως ένα μέσο προκειμένου να χειραφετηθούν και να βρίσκονται στο δημόσιο χώρο χωρίς φόβο, αλλά παράλληλα ως ένα μέσο προκειμένου να ανεξαρτητοποιηθούν από τους γονείς τους. Το κοινό στοιχείο το οποίο επαναλαμβάνεται στις αφηγήσεις όλων των γυναικών είναι το στοιχείο της επιλογής:

Η Behar είναι πολύ μικρή. Άφησε την να σπουδάσει, να γίνει ανεξάρτητη, να γίνει κάποια! Εσύ παντρεύτηκες τον άνδρα που επέλεξες. Δώσε της την ευκαιρία και το χρόνο να μεγαλώσει και να αποφασίσει η ίδια. (Satrapi)

Προσπάθησα μάταια να εξηγήσω στη χαζή ξαδέρφη μου ότι κανείς δε στέλνει το παιδί του στην αγκαλιά ενός ξένου με τη δικαιολογία ότι είναι πλούσιος, ότι τα λεφτά δεν είναι το παν στη ζωή. (Satrapi)

Στα παραπάνω αποσπάσματα αναδεικνύεται η αντίσταση των γυναικών απέναντι στην πατριαρχική καταπίεση της κοινωνίας. Οι γυναίκες εξαναγκάζονται με έμμεσο τρόπο να παντρευτούν προκειμένου να αναγνωριστούν, εν μέρει, ως ενεργά υποκείμενα, αλλά επιμένουν αυτή η διαδικασία να επιτελεστεί υπό τους δικούς τους όρους. Κρίνεται ως απαραίτητο να μπορέσουν να παντρευτούν όταν οι ίδιες το επιλέξουν και μάλιστα με τον σύζυγο που θα επιλέξουν. Κάποιες γυναίκες φαίνεται να αντιστέκονται στο αφήγημα που τις καθλώνει σε μια θέση υποτέλειας ως άβουλα υποκείμενα εγκλωβισμένα σε μια αορατότητα (Mohanty, 2013) και να διεκδικούν μέσω της ταυτότητας της συζύγου την ανεξαρτησία τους. Για άλλες η διαδικασία του γάμου τελείται με τη μορφή εξαναγκασμού προκειμένου να διατηρηθεί το κοινωνικό κύρος της οικογένειας.

3.1.2 Οι διαζευγμένες γυναίκες

Όπως αναφέρθηκε και προηγουμένως, ένα σημαντικό βήμα για τη θέση των γυναικών στην Ιρανική κοινωνία υπήρξε ο νόμος FTA, ο οποίος έρχεται να διασφαλίσει αφενός την προστασία των γυναικών από περιπτώσεις ενδοοικογενειακής βίας και αφετέρου το δικαίωμα τους να μπορούν και οι ίδιες να κινούν τις διαδικασίες διαζυγίου από τους συζύγους τους. Παρόλα αυτά, η συγκεκριμένη νομοθετική ρύθμιση δεν εφαρμόζεται με τον ίδιο τρόπο για όλες τις γυναίκες. Είναι σημαντικό να σημειωθεί ο ταξικός και κοινωνικός παράγοντας που επιτρέπει στις γυναίκες να αξιοποιήσουν αυτό το νόμο προς όφελός τους (Watson, 2017). Οι γυναίκες που είτε από επιλογή, είτε από επιβολή προχωρούν σε διαδικασίες διαζυγίου βιώνουν ένα αρκετά έντονο κοινωνικό στίγμα που συχνά οδηγεί στην απομόνωσή τους από την υπόλοιπη κοινωνία (Watson, 2017).

Σε διάλογο με προηγούμενη εκδοχή του εαυτού της, η Bashi παραθέτει το εξής:

Λόγω του ανδροκρατικού φονταμενταλιστικού θρησκευτικού νόμου του Ιράν, ο οποίος, πριν δέκα χρόνια ήταν ακόμα χειρότερος από ότι σήμερα, οι άνδρες μπορούσαν να στερήσουν από τις γυναίκες τους τα πάντα, ακόμα και την επιμέλεια των παιδιών τους σε περίπτωση που η γυναίκα ήταν εκείνη που ζητούσε το διαζύγιο. Ήταν αναγκασμένη (η γυναίκα) να δεχτεί άδικους όρους. Διαφορετικά, θα έπρεπε να ζει για πάντα στη μιζέρια της... Με έκανε να ανατριχιάζω όταν σκεφτόμουν η θέση μου στα μάτια της κοινωνίας, της οικογένειας μου, των φίλων μου. Ήμουν εντελώς μόνη μου... (Bashi, σ. 67)

Σε δεύτερο απόσπασμα, η Bashi βρίσκεται στο δικαστήριο με το σύζυγο της προκειμένου να διευθετηθεί το ζήτημα του διαζυγίου και ακολουθεί ο εξής διάλογος μεταξύ της Bashi, του συζύγου και του δικαστή μετά την Ιρανική Επανάσταση, ενώ έχει καταργηθεί ο νόμος FTA:

Δ: Λοιπόν, ώστε δεν θέλεις καθόλου λεφτά – όχι διατροφή. Εσύ αδερφή, υπέγραψες εδώ ότι δεν θέλεις τίποτα σωστά; Και θέλεις διαζύγιο. Εντάξει. Ο πατέρας θα έχει την κηδεμονία του παιδιού. Μπορείς να επισκέπτεσαι το παιδί κάθε δεύτερη εβδομάδα για 24 ώρες.

Β: Μα θέλω το παιδί μου να μένει μαζί μου. Δεν διεκδικώ κανένα άλλο από τα δικαιώματά μου, αλλά μια μητέρα έχει τη κηδεμονία της κόρης της όταν είναι κάτω από 7 χρονών, σωστά; (Απευθύνεται στο σύζυγό της) Συμφωνήσαμε σε αυτό! Πες του ότι μου υποσχέθηκες ότι θα μείνει μαζί μου!

Σ: Δεν θυμάμαι καμία υπόσχεση. Θα μείνει μαζί μου. Κι εσύ μπορείς να μείνεις μαζί μου.

Β: ΟΧΙ!

Σ: Εσύ αποφασίζεις. Αυτή και εγώ ή κανένας μας.

Β: Σας παρακαλώ, κύριε δικαστά, βοηθήστε με. Θέλω να πάρω διαζύγιο και να κρατήσω το παιδί μου.

Δ: Αρκετά! Εάν ήσουν καλή μητέρα θα έμενες με τον άνδρα σου και θα έμενες ήσυχη. Οι πραγματικές μουσουλμάνες γυναίκες ζουν τη ζωή τους με τους συζύγους τους ακόμα και αν τις κακοποιούν καθημερινά. Το διαζύγιο είναι μια πράξη μίσους στα μάτια του Θεού. Όπως καταλαβαίνω, εσύ επιμένεις για το διαζύγιο, οπότε ο Αδερφός θα κρατήσει την κηδεμονία του παιδιού, καθώς φαίνεται πως είναι καλός μουσουλμάνος και θέλει ακόμα να κρατήσει την οικογένεια του.

Β: (Απευθύνεται στους/ στις αναγνώστες/στριες): Ήταν ανώφελο να εξηγώ ξανά και ξανά στο δικαστή αυτά που υπέφερα στο γάμο μου. (Στην εικόνα η Bashi απεικονίζεται στην πρώτη εικόνα να κακοποιείται σωματικά από τον άνδρα της, στη δεύτερη να βρίσκεται πίσω από κάγκελα και στην τρίτη απομονωμένη σε ένα νησί. Σε επόμενη εικόνα η Bashi απεικονίζεται μόνη της, ενώ γύρω από το λαιμό της κρέμεται μια ταμπέλα που γράφει «Μόλις χώρισε») (Bashi, σ. 68-69)

Στα αποσπάσματα που προηγήθηκαν φαίνεται πως οι γυναίκες βιώνουν με διαφορετικό τρόπο τη διαδικασία του διαζυγίου και οι επιπτώσεις που αυτό έχει διαφέρουν. Από τη μια πλευρά η Bashi, μια γυναίκα των μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων έρχεται αντιμέτωπη με την πλήρη αυστηρότητα του δικαστηρίου που την απογυμνώνει από οποιοδήποτε δικαίωμα στην κόρη της λόγω της επιλογής της να χωρίσει και από οποιαδήποτε χρηματική αποζημίωση. Παρά τις βαρύτατες επιπτώσεις στην κοινωνική και οικονομική της κατάσταση η αφηγήτρια επιλέγει να προχωρήσει σε αυτή τη διαδικασία. Ως μια διαζευγμένη γυναίκα έχει τη δυνατότητα να διεκδικήσει ξανά το δικαίωμα στην αυτοδιάθεση αδιαφορώντας για την κοινωνική απομόνωση που θα βιώσει. Η απόφαση να πάρει διαζύγιο λειτουργεί ενδυναμωτικά, καθώς διακόπτεται ο κύκλος της σωματικής και ψυχολογικής κακοποίησης που βίωνε μέσα στο γάμο της.

Η Satrapi για το ίδιο ζήτημα, δηλαδή της ταυτότητας της διαζευγμένης γυναίκας παραθέτει το εξής:

Χάρη σε αυτόν (τον εραστή μου) βρήκα το κουράγιο να αφήσω τον άνδρα μου. (Στην εικόνα δείχνει τη γυναίκα να κλείνει την πόρτα στο πρόσωπο του συζύγου της και εκείνος να την παρακαλεί να μείνει) (Satrapi)

Στην περιγραφή της Satrapi η γυναίκα που επιλέγει να αφήσει το σύζυγο της δε φαίνεται να βιώνει τις ίδιες επιπτώσεις από την επιλογή της αυτή. Η διαδικασία του διαζυγίου φαίνεται να είναι περισσότερο ανώδυνη μιας και η αφηγήτρια σε επόμενο πάνελ αναφέρει πως μετά το διαζύγιο της μπορεί να ζει ελεύθερη με τον εραστή της. Σε μια δεύτερη αφήγηση που παραθέτει η Satrapi φαίνεται πως οι γυναίκες που επιλέγουν να πάρουν διαζύγιο δεν αντιμετωπίζονται με τον ίδιο τρόπο από τα μέλη της οικογένειάς τους:

Σκαρφάλωσα τον τοίχο και άρχισα να τρέχω στο σκοτάδι. Ήξερα πως η θεία μου δεν μένει μακριά...

- Θεία! Μπορώ να μείνω μαζί σου; Δεν θέλω να επιστρέψω στον σύζυγο μου.
- Φυσικά... (Satrapi)

Αντιθέτως, η Bashi μετά το διαζύγιο της βιώνει έναν έντονο στιγματισμό και κοινωνικό αποκλεισμό από τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας:

Στη μέση του πάνελ απεικονίζεται η Bashi με μια ταμπέλα περασμένη στο λαιμό της που γράφει ΜΟΛΙΣ ΧΩΡΙΣΑ. Γύρω της βρίσκονται μέλη της οικογένειάς της που της λένε ότι δεν μπορεί να μείνει μαζί τους γιατί ατίμασε την οικογένειά της. Δίπλα βρίσκεται ένας μεσίτης που της αρνείται να της βρει σπίτι γιατί είναι χωρισμένη. Οι φίλες της, επίσης, αρνούνται να τη φιλοξενήσουν. Παράλληλα, διάφοροι άνδρες προσφέρονται να τη βοηθήσουν με την προϋπόθεση ότι θα τους προσφέρει σεξουαλικά ανταλλάγματα. (Bashi, σ. 71)

Παρά τις επιπτώσεις που αναγκάστηκε να βιώσει μετά την απόφασή της να χωρίσει το σύζυγο της με την κοινωνική απομόνωση της, η Bashi βιώνει τη διαδικασία του διαζυγίου ως μια διαδικασία ενδυνάμωσης, καθώς σπάει τον κύκλο της ψυχικής και σωματικής κακοποίησης που βίωνε από το σύζυγο της.

Οι γυναίκες χρειάστηκε πολλές φορές να αποδεχτούν άδικους και άνισους όρους προκειμένου να πάρουν διαζύγιο. Συγκεκριμένα, η Bashi αναφέρει:

Το ξέρω ότι ήταν δύσκολο, αλλά έκανες ό,τι μπορούσες. Πρώτα πρέπει να επιβιώσεις. Τι μπορεί να προσφέρει μια αδύναμη μητέρα; Να είσαι δυνατή! Μια δυνατή μητέρα, ακόμα και αν βρίσκεται μακριά, είναι πιο σημαντική για το μέλλον της (της κόρης της). (Bashi, σελ. 67)

Στη συγκεκριμένη περίπτωση η Bashi αναγκάστηκε να συμφωνήσει να παραδώσει την πλήρη επιμέλεια της κόρης της στον πρώην άνδρα της. Σε μια από τις συνομιλίες με την εκδοχή του εαυτού της που διαπραγματεύεται την ταυτότητα της ως μητέρα και σύζυγος παραθέτει το παραπάνω απόσπασμα. Προερχόμενη από μια οικογένεια στην οποία η μητέρα λειτουργούσε ως φεμινιστικό πρότυπο για την αφηγήτρια, φαίνεται πως και η ίδια αναγνωρίζει πως η ταυτότητα της ως μητέρα ξεπερνάει τα όρια του ρόλου της τροφού. Για τη Bashi η ταυτότητα της μητέρας πρέπει να λειτουργεί ενδυναμωτικά για την κόρη. Ακόμα και αν χρειαστεί να θυσιάσει την επαφή με το παιδί της κρίνεται ως πιο σημαντικό να αποτελέσει ένα σύμβολο ανεξαρτησίας, δύναμης και χειραφέτησης.

3.2 Οι γυναίκες ως σεξουαλικά υποκείμενα

Για την Ιρανική κοινωνία οι αφηγήσεις ζωής των γυναικών αποτελούσαν άσεμνες πράξεις «απογύμνωσης» (Neyshabouri, 2015). Ένα στοιχείο που καθιστούσε τις αυτοβιογραφικές αφηγήσεις «απαγορευμένες» υπήρξε το γεγονός πως μέσω των αφηγήσεων τους οι γυναίκες διαπραγματεύονταν τη σεξουαλικότητα τους. Το πιο έντονο, ίσως, παράδειγμα σεξουαλικής διαπραγμάτευσης υπήρξαν τα αυτοβιογραφικά ποιήματα της F. Farrokhzad, η οποία μέσω των ποιημάτων εξέφραζε την επιθυμία της για πολλαπλούς διαδοχικούς συντρόφους (Milani, 2013). Ακόμα και σε μια εποχή εκσυγχρονισμού, όπως αυτή της κυβέρνησης του Σάχη, τέτοιου είδους αφηγήσεις έρχονταν αντιμέτωπες με τη λογοκρισία της εποχής και δεν γίνονταν αποδεκτές από την κοινωνία. Είναι χαρακτηριστικό πως στα δυο υπό ανάλυση graphic memoir οι γυναίκες αναφέρονται εκτενώς στη σεξουαλικότητα τους ως χαρακτηριστικό των γυναικείων ταυτοτήτων τους.

3.2.1 Σεξουαλικές σχέσεις με άνδρες

Η δεκαετία του '80 υπήρξε από τις πιο σκοτεινές εποχές για την κοινωνική ζωή στο Ιράν (Nashat, 2021). Οι σχέσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών, ιδιαίτερα στους δημόσιους χώρους, αστυνομεύονταν έντονα τόσο από την αστυνομία ηθών που περιπολούσε στους δρόμους, όσο και από απλούς/ες πολίτες/πολίτιδες, οι οποίοι/ες κατέδιδαν στην αστυνομία όσα ζευγάρια θεωρούσαν «ύποπτα». Αυτό είχε ως αποτέλεσμα κάποιοι γονείς να αποτρέπουν τις κόρες τους να κυκλοφορούν με άνδρες. Φυσικά αυτές οι αντιλήψεις διέφεραν ανάλογα με την ιδεολογική στάση της κάθε οικογένειας:

Οι γονείς μου υπήρξαν πολύ φιλελεύθεροι, σε σύγκριση με την παραδοσιακή νοοτροπία της Ιρανικής πλειοψηφίας που απαγόρευε στα παιδιά τους να έχουν σχέσεις με άτομα του αντίθετου φύλου πριν το γάμο. Εγώ είχα κάποιες περιστασιακές σχέσεις με αγόρια, όλες εις γνώση των γονιών μου. (Bashi, σ. 42)

(Συζήτηση μεταξύ της Satrapi και της γιαγιάς της)

- Άρα (αυτός) πρότεινε στη Shideh να μείνουν μαζί όπως είναι χωρίς να παντρευτούν;
- Φυσικά! Όλα είναι καλύτερα όταν είναι ελεύθερα.

Στα αποσπάσματα που προηγήθηκαν διακρίνεται ένα κοινό χαρακτηριστικό στη στάση των γυναικών απέναντι στις σχέσεις τους με τους άνδρες: παρά τις κρατικές επιβολές επιλέγουν οι ίδιες το πως η σεξουαλικότητα τους θα τις καθορίσει ως γυναίκες. Η Bashi, ενάντια στις απαγορεύσεις και το καθεστώς φόβου που επικρατούσε λόγω της κρατικής καταστολής, επιλέγει να αντισταθεί στις προσπάθειες του κράτους να ετεροκαθορίσει τις σεξουαλικές ταυτότητες των γυναικών και να επιβάλει προκαθορισμένους μονοσήμαντους τρόπους συναναστροφής μεταξύ των δυο φύλων. Ακόμα και όταν αργότερα περιγράφει τις επιπτώσεις που αντιμετώπισε λόγω της φιλικής συναναστροφής της με έναν συμφοιτητή της φαίνεται η στάση της απέναντι στον βίαιο ετεροκαθορισμό που της επιβάλλεται να μην αλλοιώνεται. Η αφηγήτρια ήρθε αντιμέτωπη με την αστυνομία

ηθών, η οποία της επέβαλλε την ποινή του μαστιγώματος. Η αντίσταση της απέναντι στον κρατικό έλεγχο αναδεικνύεται και μέσω της εικονογράφησης που έχει επιλέξει. Στα πρώτα δυο πάνελ η Bashi απεικονίζεται στην κάτω μεριά του πάνελ και ο φρουρός της Επανάστασης (pasdaran¹¹) να βρίσκεται στο πάνω μέρος του πάνελ, υποδηλώνοντας τις σχέσεις εξουσίας μεταξύ τους. Σε αυτά τα πάνελ η Bashi δέχεται τις λεκτικές επιθέσεις και απειλές του φρουρού. Στο επόμενο πάνελ οι σχέσεις αλλάζουν, όταν η αφηγήτρια υπερασπίζεται το δικαίωμα της να κυκλοφορεί ελεύθερα με άνδρες φίλους / συντρόφους της και κατά συνέπεια αλλάζει και η θέση της στο πάνελ. Τώρα, η Bashi βρίσκεται στο επάνω μέρος και ο φρουρός στην άκρη. Την ίδια στάση αντίστασης στις προσπάθειες ετεροπροσδιορισμού που επέβαλλε το κράτος, αλλά με λιγότερη ένταση, περιγράφει και η Satrapi. Ακόμα και αν οι δημόσιες σχέσεις μεταξύ των δυο φύλων είναι απαγορευμένες, η γυναίκα της ιστορίας της Satrapi, η Shideh, επιλέγει όχι μόνο να βρίσκεται δημόσια με έναν άνδρα τον οποίο δεν έχει παντρευτεί, αλλά να συγκατοικήσει και μαζί του. Σύμφωνα με το νόμο της Σαρία δεν επιτρέπεται καμία απολύτως σχέση μεταξύ των δυο φύλων εκτός γάμου.

Η Satrapi στην αφήγηση της συχνά αναφέρεται στις σεξουαλικές επιθυμίες των γυναικών ως αναπόσπαστο κομμάτι των ταυτοτήτων τους:

... Δυο χρόνια αργότερα, αφού οι σεξουαλικές της ανάγκες είχαν ικανοποιηθεί, συνειδητοποίησε πως δεν είχε τίποτα κοινό με αυτόν τον άνδρα. Ήταν πολύ δύσκολο για εκείνη να πάρει διαζύγιο... (Satrapi)

(Συζήτηση μεταξύ τριών γυναικών)

- ... λίγους μήνες αργότερα γνώρισε έναν άνδρα τον οποίο περιγράφει ως A-Ξ-I-O-Λ-A-T-P-E-Y-T-O.
- Ποιος είναι;
- Είναι όμορφος;
- Είναι καλός στο κρεβάτι; (Satrapi)

¹¹ Φρουρός της Ισλαμικής Επανάστασης

Όπως σημειώνει η Zahedi (2008), κάθε μηχανισμός εξουσίας στο Ιράν έχει απογυμνώσει τις γυναίκες από το δικαίωμα να κατασκευάζουν οι ίδιες τις ταυτότητες τους, να αυτοπροσδιορίζονται και να τοποθετούνται όπως εκείνες επιθυμούν στην κοινωνία. Αυτού του είδους οι παραβιάσεις, όμως, «ενίσχυσαν ακόμα περισσότερο τις προσπάθειες των γυναικών να αμφισβητήσουν αυτούς ακριβώς τους μηχανισμούς» (263). Σε μια κοινωνία «καλυμμένη», όπως αυτή του Ιράν μετά την Επανάσταση, η Satrapi δε διστάζει να διεκδικεί το δικαίωμα των γυναικών να μην είναι παθητικά αντικείμενα αναπαραγωγής, αλλά να θέτουν τη σεξουαλική τους ικανοποίηση ως κεντρικό σημείο των ταυτοτήτων τους. Αυτή η θέση επιβεβαιώνεται από τα παραπάνω παραθέματα. Και στις δυο συζητήσεις φαίνεται οι γυναίκες να θέτουν ως βασικό στοιχείο των ερωτικών τους σχέσεων τη σεξουαλική τους απόλαυση. Μάλιστα, οι γυναίκες φαίνεται να επιλέγουν να παντρευτούν, όχι μόνο για να ανεξαρτητοποιηθούν από την οικογένεια τους όπως φάνηκε σε προηγούμενη ενότητα, αλλά και για να ικανοποιήσουν τις σεξουαλικές τους επιθυμίες.

3.2.2 Η παρθενία

Η ιατρικοποίηση της παρθενίας στο Ιράν είναι άλλη μια μορφή κοινωνικού ελέγχου των γυναικών. Μια εξαιρετικά αμφιλεγόμενη χειρουργική διαδικασία αποτελεί η υμενοπλαστική¹². Η υμενοπλαστική μετουσιώνεται σε μια συγκαλυμμένη μορφή αντίστασης «ενάντια στην κοινωνικοπολιτισμικά προδιαγεγραμμένη σεξουαλική αναξιοκρατία που περιορίζει τις γυναίκες στην κοινωνική σφαίρα της προγαμιαίας αγνότητας (Ahmadi, 2016 : 222).

Αναφορικά με το ζήτημα αυτό η Satrapi αναφέρει τα εξής:

Τα κορίτσια σήμερα δεν είναι πια παρθένες πριν το γάμο. Κάνουν ακριβώς όσα κάνουν και οι άνδρες και μετά «ράβονται» για να παντρευτούν! Έτσι, όλοι είναι ευχαριστημένοι. (Satrapi)

(Συζήτηση μεταξύ των γυναικών για την υμενοπλαστική).

¹² Χειρουργική επέμβαση κατά την οποία οι ιστοί του υμένα αποκαθίστανται και συμπλησιάζονται με απορροφήσιμα ράμματα.

- Αν η καημένη η Nahid είχε γεννηθεί σε αυτή την εποχή θα μπορούσε να είχε κάνει ένα «κέντημα» αντί να τραυματίσει τον σύζυγο της!
- Και γιατί οι γυναίκες πρέπει να είναι παρθένες; Γιατί να υποφέρουν για να ικανοποιήσουν ένα μαλάκα; Γιατί ο άνδρας που απαιτεί μια γυναίκα να είναι παρθένα είναι μαλάκας! (Satrapi)

(Συζήτηση μεταξύ γιαγιάς και φίλης, καθώς η δεύτερη έκλαιγε που δεν ήταν πλέον παρθένα).

Τώρα σταμάτα να κλαις! Αν σου λείπει τόσο πολύ (η παρθενία) να πας να κάνεις ένα «κέντημα». (Satrapi)

Στα παραπάνω αποσπάσματα διακρίνεται ακριβώς αυτό ο αντιστασιακός χαρακτήρας του «κεντήματος», όπως το αναφέρουν. Αξιοποιώντας την ιατρικοποίηση της παρθενίας, οι γυναίκες αντιστέκονται στις διχοτομικές έμφυλες ταξινομήσεις που τους επιβάλλονται και οι οποίες τις περιορίζουν είτε σε «μολυσματικές» γυναίκες που έχουν κάνει προγαμιαίο σεξ είτε σε «φυσιολογικές» που παραμένουν παρθένες μέχρι να παντρευτούν. Μέσα από αυτή τη διαδικασία οι γυναίκες αποκλίνουν από μια σταθερή αναπαράσταση του φύλου τους, διαβρώνοντας τους κοινωνικοπολιτισμικά συγκροτημένους δείκτες που αφορούν τις μορφές θηλυκότητας στο Ιράν (Ahmadi, 2016).

Οι γυναίκες που αδυνατούν να παρουσιάσουν τις εαυτές τους ως παρθένες πριν το γάμο διακινδυνεύουν να βεβηλωθεί η τιμή όχι μόνο των ίδιων, αλλά κυρίως της οικογένειάς τους. Παράλληλα, αυτή η αδυναμία στις περισσότερες περιπτώσεις συνεπάγεται σοβαρές συνέπειες για τις γυναίκες στο Ιράν, όπως διαζύγιο, εξοστρακισμό, ακόμα και σωματική βία που ενδέχεται να οδηγήσει στο θάνατο. Η ποινικοποίηση του προγαμιαίου σεξ έχει ως αποτέλεσμα οι γυναίκες να ζουν υπό καθεστώς φόβου και να αναγκάζονται να βρίσκουν εναλλακτικές λύσεις προκειμένου να μην αποδειχτεί ότι είναι παρθένες. Παρά τις ποινές που μπορεί να υποστούν λόγω του προγαμιαίου σεξ οι Ιρανές γυναίκες φαίνεται να αντιστέκονται με οποιοδήποτε τρόπο στον ηγεμονικό κοινωνικό και πολιτισμικό λόγο που επιβάλλει τη γυναικεία παρθενία. Οι γυναίκες αυτές «ενσωματώνουν την αντίσταση

απέναντι στους κυρίαρχους λόγους που στοχεύουν στον έλεγχο των σωμάτων και της σεξουαλικότητάς τους» (Ahmadi, 2016: 231).

Στο graphic memoir της Satrapi απεικονίζεται μια γυναίκα να κλαίει και ακολουθεί ο εξής διάλογος:

- Ναι... Θα παντρευτώ σε 19 μέρες. Ο άνδρας μου θα καταλάβει ότι δεν είμαι πια παρθένα. Όλοι θα το μάθουν! Ο πατέρας μου θα με σκοτώσει! Βοήθησε με, σε ικετεύω, κάνε κάτι!!
- Ορίστε, πάρε αυτή τη λεπίδα ξυραφιού. Τη νύχτα του γάμου σας πίεσε τα πόδια σου σφιχτά και φώναξε πάρα πολύ δυνατά και όταν έρθει η ώρα (της επαφής) τραυμάτισε λίγο τον εαυτό σου! Θα υπάρξουν μερικές σταγόνες αίμα. Αυτός θα είναι υπερήφανος για την αρρενωπότητα του και εσύ θα διατηρήσεις την τιμή σου ανέγγιχτη. (Satrapi)

Η υμενοπλαστική αποτελεί μια μορφή του φουκωικού αντίστροφου λόγου. Η επιβολή της παρθενίας έχει ως στόχο να αναπαράγει γυναίκες οι οποίες συμμορφώνονται με την κανονικοποίηση του γυναικείου προγαμιαίου σεξουαλικού περιορισμού. Παρόλα αυτά, όμως, οι γυναίκες αντιστέκονται χειραγωγώντας τον υπάρχοντα λόγο για να ακολουθήσουν μια αντίθετη στρατηγική. Χειραγωγούν το λόγο προκειμένου να φανούν συμβατές με τους κοινωνικούς και πολιτισμικούς κανόνες που επιβάλλουν τη γυναικεία αγνότητα. Έτσι, εναντιώνονται στον έλεγχο των σωμάτων τους, ενσωματώνουν μηχανισμούς αντίστασης και διαπραγματεύονται τις ταυτότητες τους ως σεξουαλικά απελευθερωμένες γυναίκες.

3.3 Το πέπλο

Το πέπλο θεωρούνταν αναπόσπαστο κομμάτι της γυναικείας παρουσίας στο δημόσιο χώρο μετά την Επανάσταση και αποτελούσε ένα πολύπλοκο ζήτημα για τις γυναικείες ταυτότητες στο Ιράν. Το πέπλο συνδέθηκε έντονα με την Ισλαμική πίστη, καθώς το κράτος του Ιράν μετά την Ισλαμική Επανάσταση χρησιμοποίησε τη χρήση του πέπλου ως ένα πολιτικό εργαλείο ελέγχου και επιτήρησης των σωμάτων των γυναικών. Παρόλα αυτά, για κάποιες γυναίκες το πέπλο αποτελούσε ανέκαθεν ένα

πολιτισμικό στοιχείο μέσω του οποίου εξασφάλιζαν μια θέση ασφάλειας στο δημόσιο χώρο (Milani, 1992). Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως τα νοήματα γύρω από τη χρήση του πέπλου εξαρτώνται σημαντικά από το κοινωνικό και ταξικό υπόβαθρο των γυναικών που τα φορούν.

Στο graphic memoir της Bashi αυτές οι διαφοροποιήσεις γίνονται αισθητές μέσω της εικονογράφησης. Πιο συγκεκριμένα, η αφηγήτρια βρίσκεται σε ένα φιλικό διαμέρισμα και συζητά με τους φίλους της για προϊόντα μαγειρικής, όταν εμφανίζεται η εκδοχή του εαυτού της που ήταν 21 ετών. Καθώς συνομιλεί με τον εαυτό της αντιπαραθέτει δυο διαφορετικά μοτίβα οικογένειας (σ. 88). Στο πρώτο πάνελ απεικονίζει την οικογένεια της να τρώει σε ένα τραπέζι με άλλα μέλη του συγγενικού τους κύκλου. Ο τίτλος σε αυτό το πάνελ είναι «Μεσοαστικό στιλ». Το δεύτερο πάνελ απεικονίζει μια οικογένεια η οποία τιτλοφορείται ως «Το παραδοσιακό στιλ» και δείχνει μια οικογένεια να κάθεται στο πάτωμα και να τρώει φαγητό. Αυτό που είναι χαρακτηριστικό και διαχωρίζει τις δυο εικόνες είναι η χρήση του πέπλου. Οι γυναίκες της μεσοαστικής οικογένειας δεν φορούν το πέπλο στον ιδιωτικό χώρο, καθώς το πέπλο είναι υποχρεωτικό μόνο στους δημόσιους χώρους. Από την άλλη πλευρά, οι γυναίκες της παραδοσιακής οικογένειας διατηρούν το πέπλο ακόμα και μέσα στο σπίτι τους αν και αυτό δεν είναι απαραίτητο. Όπως προκύπτει από τη βιβλιογραφία, οι γυναίκες των μεσαίων και ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων υπήρξαν υποστηρικτικές απέναντι στην πολιτική κατάργησης του πέπλου από το Σάχη, καθώς το πέπλο αποτελούσε ένα σύμβολο γυναικείας υποτέλειας και καταπίεσης (Naghibi, 2007). Υπό αυτό το πρίσμα και λαμβάνοντας υπόψη πως η ίδια η Bashi αναφέρει πως η μητέρα της υπήρξε φεμινίστρια φαίνεται πως το πέπλο δεν υπήρξε για αυτές ένα πολιτισμικό σύμβολο, αλλά ένας μηχανισμός καταπίεσης των γυναικών στο δημόσιο χώρο, το οποίο αποχωρίζονται τη στιγμή που θα βρεθούν σε ιδιωτικό χώρο. Αντίστοιχα, οι γυναίκες της παραδοσιακής οικογένειας υιοθετούν σε όλους τους τομείς της ζωής τους το πέπλο (μάλιστα η μια εκ των δυο φοράει chador), καθώς το πέπλο αποτελεί για αυτές ένα μέσο αναπαραγωγής πολιτισμικών πρακτικών (Abu – Lughod, 2002).

Το ίδιο μοτίβο επαναλαμβάνεται και στο graphic memoir της Satrapi. Στο πάνελ απεικονίζεται η μητέρα της να συνομιλεί με μια οικογενειακή της φίλη. Η μητέρα,

καθώς μιλάει, δεν φοράει το πέπλο σε αντίθεση με τη φίλη της η οποία φοράει. Ο διάλογος ξεκινάει με τη φίλη της μητέρας να προσπαθεί να εξηγήσει τι συμβαίνει με το γάμο της κόρης της. Είναι χαρακτηριστικό σε αυτό το απόσπασμα το πως η Satrapi θέτει τα όρια μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου χώρου μέσα από τη χρήση του πέπλου. Στο πάνω μέρος του πάνελ βλέπουμε τη φίλη της μητέρας να φοράει το πέπλο και να φαίνεται μόνο το κεφάλι της. Ακριβώς από κάτω, όμως, απεικονίζεται η μητέρα να κάθεται σε μια καρέκλα με τη φίλη της, η οποία δε φέρει πια το πέπλο. Τα όρια μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου τίθενται και από την ίδια τη μητέρα, η οποία καλεί τη φίλη της να καθίσει αφού πρώτα βγάλει το πέπλο.

Αυτή τη στάση απέναντι στο πέπλο, το πέπλο ως μηχανισμό καταπίεσης υιοθετούν και νεαρότερη μέλη της οικογένειας της Satrapi:

(Συνομιλία τριών κοριτσιών για το εάν η μια από τις τρεις πρέπει να φύγει στο εξωτερικό και να παντρευτεί)

- Στη θέση σου δεν θα δίσταζα καθόλου ούτε για μια στιγμή. Έχεις την ευκαιρία να ζήσεις στην Ευρώπη, να μην φοράς πια το πέπλο. Να είσαι ελεύθερη! Τι άλλο θέλεις;
- Εδώ, στο Ιράν, δεν έχουμε κανένα μέλλον. Πήγαινε, παντρέψου, φύγε!

Σε αυτό το απόσπασμα, εκείνο που κρίνεται ως το πιο σημαντικό είναι η άνευ όρων ελευθερία που κατά τις αφηγήτριες προσφέρει η ζωή στη Δύση. Μέσω της απόρριψης του πέπλου, οι γυναίκες έχουν τη δυνατότητα να διεκδικήσουν το δικαίωμα να ορίζουν οι ίδιες τους τρόπους με τους οποίους θέλουν να φέρουν τα σώματά τους στο δημόσιο χώρο. Η πολιτική του πέπλου που ακολουθείται στο Ιράν κρίνεται ως καταπιεστική και μόνο μέσω της απόρριψης του πέπλου και της μετάβαση σε μια Δυτική κοινωνία δίνεται η δυνατότητα στα υποκείμενα να χειραφετηθούν.

Τέλος, η Bashi προσφέρει μια τρίτη εναλλακτική προσέγγιση στο ζήτημα του πέπλου. Καθώς το πέπλο αποτελούσε αναπόσπαστο κομμάτι της γυναικείας

παρουσίας η αφηγήτρια προσπάθησε μέσω της σχεδίασης ρούχων να προσδώσει έναν άλλο χαρακτήρα στο πέπλο:

Το «manteau» - ένα μακρύ παλτό με μακριά μανίκια- και το πέπλο είναι τα δυο κύρια και πιο σημαντικά στοιχεία για τις γυναίκες του Ιράν. Έγιναν το επίκεντρο των σχεδίων μου. Με ενέπνεαν τα πάντα. (Κάτω από το πάνελ απεικονίζονται 4 γυναίκες, ντυμένες με διαφορετικά ρούχα η κάθε μια και από πάνω από την κάθε εικόνα η αφηγήτρια αναφέρεται στο στοιχείο που αποτέλεσε έμπνευση για τις δημιουργίες της). (Bashi, σελ. 119).

Σε αυτή την περίπτωση, καθώς το πέπλο καθορίζει στο μέγιστο βαθμό τις ζωές των γυναικών, η αφηγήτρια μετατρέπει το πέπλο σε ένα στοιχείο που μπορεί να περιλαμβάνει πολιτισμικά χαρακτηριστικά και στοιχεία της ζωής στα αστικά κέντρα του Ιράν. Επηρεασμένη από εικόνες ενδυμάτων ανδρών που ζουν στα περίχωρα των πόλεων και από παραδοσιακές ανδρικές Ιρανικές ενδυμασίες σχεδιάζει ρούχα με επιρροές από τους ουλαμά, από τις ανδρικές Κουρδικές ενδυμασίες, από Περσικούς πίνακες ζωγραφικής και από τους βοσκούς του Λοριστάν¹³. Φυσικά, το πέπλο παραμένει μια κρατική επιβολή, αλλά μέσα από τη ματιά της Bashi μπορεί να μετουσιωθεί σε ένα καθημερινό ένδυμα που ενσωματώνει πολιτισμικά χαρακτηριστικά του Ιράν εκείνης της εποχής δίνοντας στις γυναίκες να εκφραστούν με διαφορετικούς τρόπους μέσα από τις στυλιστικές τους επιλογές.

3.4 Η ματιά των Ιρανών γυναικών προς τη Δύση

Το δυτικό αφήγημα, όπως ήδη αναφέρθηκε, αναγνωρίζει τις γυναίκες του Ιράν ως μια ομοιογενή ομάδα σεξουαλικά καταπιεσμένων, αμόρφωτων, θυματοποιημένων και εγκλωβισμένων στην οικιακότητα γυναικών (Mohanty, 1984). Τα δυο υπό ανάλυση graphic memoir υιοθετούν μια ανοιχτή διαλογική σχέση μεταξύ Ιράν και των Δυτικών κοινωνιών, η οποία επιτρέπει στις γυναίκες να διατηρήσουν μια κριτική στάση απέναντι στις δυο κοινωνίες (Watson, 2017). Οι δυο συγγραφείς αναγνωρίζουν στα αφηγήματα τους τις ελευθερίες που μπορούν τα Δυτικά κράτη να προσφέρουν στις γυναίκες, ενώ παράλληλα προβληματίζονται σχετικά με το βαθμό

¹³ Επαρχία του δυτικού Ιράν στα όρη Ζάγκρος.

που οι γυναίκες είναι πράγματι περισσότερο χειραφετημένες στη Δύση ή αν απλά βιώνουν διαφορετικής μορφής υποτέλειες. Η επαφή τους για μεγάλο χρονικό διάστημα με τη Δύση και συγκεκριμένα με την Ευρώπη έχει επηρεάσει, όπως αναδεικνύεται από την ανάλυση, τους τρόπους με τους οποίους οι γυναίκες διαπραγματεύονται τις ταυτότητες τους.

3.4.1 Κριτική απέναντι στη Δύση

Ένα χαρακτηριστικό δείγμα της κριτικής στάσης απέναντι στη Δύση αποτελεί το γεγονός πως σε αρκετά σημεία του graphic memoir η Bashi τοποθετεί τον εαυτό της «απέναντι» από τον Δυτικό/η αναγνώστη/στρια¹⁴, σαν να τον/την κοιτάζει:

Εάν εμείς (όπως οι Δυτικοί) ρίχνουμε το φταίξιμο κάθε κακού που συμβαίνει στο Ισλάμ, βοηθάμε στην προπαγάνδα που βασίζεται ακριβώς σε αυτά τα λανθασμένα κλισέ. Όσο πιο δυνατή είναι η αντι-Ισλαμική κριτική, τόσο το καλύτερο για την Ιρανικό και άλλα αντιδημοκρατικά συστήματα. Αυτό κάνει την αποστολή τους ακόμα πιο ιερή. (Bashi, σ. 58)

Σε επόμενο πάνελ η Bashi (σ. 59) συνομιλεί με τον εαυτό της και κάτω από αυτές απεικονίζεται ένας άγγελος που πάνω στο άμφιο του γράφει *Οι μετανάστες πληγώνουν την ηθική μας*, μια ομάδα ανθρώπων να φοράει μπλουζάκια που γράφουν πάνω *ΌΧΙ ΒΟΜΒΕΣ, ΕΙΡΗΝΗ, ΌΧΙ ΠΟΛΕΜΟΣ* ενώ ταυτόχρονα πέφτουν βόμβες. Στο κάτω μέρος του πάνελ βρίσκεται μια γυναίκα με πέπλο και γύρω της άνθρωποι που αντιπροσωπεύουν διάφορες θρησκείες και φέρουν πάνω τους θρησκευτικά σύμβολα. Οι άνθρωποι αυτοί έχουν τα χέρια σταυρωμένα σε στάση προσευχής και να κρατούν ένα πλακάτ που γράφει *ΌΧΙ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΑ ΣΥΜΒΟΛΑ! ΌΧΙ ΣΤΗ ΧΩΡΑ ΜΑΣ!* Παράλληλα, αναφέρει πως:

Με την ενδυνάμωση της κριτικής απέναντι στους μουσουλμάνους, οι δεξιοί συντηρητικοί της Δύσης επίσης επωφελούνται. Λειτουργεί σαν δίκοπο μαχαίρι για τους συντηρητικούς και των δυο πλευρών. (Bashi, σ. 59)

¹⁴ Πρόκειται για μια υπόθεση. Δεδομένου ότι το graphic memoir εκδίδεται στην Ελβετία και κυκλοφορεί κατά κύριο λόγο σε Ευρωπαϊκές χώρες εικάζεται πως απευθύνεται στο συγκεκριμένο κοινό.

(Σε συνέχεια αυτού του επιχειρήματος)

Το πρόβλημα των Ιρανών γυναικών δεν είναι η απαγόρευση του αλκοόλ ούτε το πέπλο... Το Ιράν βρίσκεται σε ένα ιστορικό μονοπάτι προόδου με ή χωρίς ένα Ισλαμικό καθεστώς. Το Ιράν χρειάζεται ενεργές και μορφωμένες Ιρανές – και μόνο Ιρανές – για να επιταχύνουν αυτή τη διαδικασία... (Bashi, σ. 61).

Στα αποσπάσματα που προηγήθηκαν η Bashi αμφισβητεί και καταρρίπτει το δυτικό αφήγημα. Το δυτικό αφήγημα, ιδιαίτερα μετά τα γεγονότα της 9/11, τοποθετεί τις γυναίκες του Ιράν όπως και άλλων χωρών της Μέσης Ανατολής στη θέση των παθητικών θυμάτων ενός μονολιθικού θρησκευτικού δόγματος, υποχείρια των ανδρών, που χρειάζονται «εξωτερική» βοήθεια προκειμένου να απελευθερωθούν από αυτές τις σχέσεις υποτέλειας και να χειραφετηθούν. Σε πρώτο επίπεδο, η Bashi αμφισβητεί τις προθέσεις των Δυτικών κοινωνιών σχετικά με τα ζητήματα που καλούνται να αντιμετωπίσουν οι Ιρανές στο εσωτερικό της χώρας τους. Η υποκρισία των Δυτικών κοινωνιών είναι φανερή στα σημεία που ο λόγος και η εικόνα συνδυάζονται. Ενώ οι Δυτικοί/ες επικαλούνται τη γυναικεία υποτέλεια και τη θρησκευτική ανελευθερία ως εργαλεία δικαιολόγησης των πολιτικών τους επεμβάσεων στο Ιράν, την ίδια στιγμή όταν οι ίδιες γυναίκες μεταβαίνουν στη Δύση βιώνουν ακριβώς τις ίδιες υποτέλειες με διαφορετική μορφή. Το πέπλο χαρακτηρίζεται αποκλειστικά ως μέσο καταπιεστικής θρησκευτικής πρακτικής, απαλλαγμένο από πολιτισμικά χαρακτηριστικά. Ο έλεγχος στα σώματα των γυναικών δε σταματά, αντιστρέφεται. Στο Ιράν η αστυνομία των ηθών περιπολεί τους δρόμους και ασκεί βία στις γυναίκες που δε φορούν ή φορούν λάθος το πέπλο. Στη Δύση οι πολιτικές που υιοθετούνται απαγορεύουν στις γυναίκες να φορούν το πέπλο αγνοώντας τα νοήματα που αυτό ενδέχεται να υποδηλώνει για τις ίδιες της γυναίκες.

Επομένως, αυτό που υπερτονίζει η Bashi είναι πως οι γυναίκες δε χρειάζονται καμία εξωτερική βοήθεια προκειμένου να διεκδικήσουν τα δικαιώματά τους. Δεν είναι παθητικοί αποδέκτες εκατέρωθεν πολιτικών αλλά ενεργά και αυτοδύναμα

υποκείμενα. Αυτό που χρειάζονται οι γυναίκες είναι μέσω της εκπαίδευσης του να βρουν τρόπους να «ακουστεί» η φωνή τους και να ενδυναμωθούν. Μέσω αυτής της ενδυνάμωσης θα μπορέσουν να αλλάξουν τα μέχρι τότε δεδομένα.

Η Bashi συγκρίνει σε αρκετά σημεία τις δυο κοινωνίες αμφισβητώντας τις θέσεις κατωτερότητας που τους έχει προσδώσει η Δύση. Σε συζήτηση μεταξύ της ίδιας και μιας εκδοχής του εαυτού της ακολουθεί ο εξής διάλογος:

Προσπάθησα να της εξηγήσω πως ακόμα και στην Ευρώπη οι γυναίκες δεν έχουν ίσα δικαιώματα. Αν και οι νόμοι είναι πολύ καλύτεροι από εκείνους του Τρίτου Κόσμου.

- Ήξερες πως οι γυναίκες στην Ελβετία δεν μπορούσαν να ψηφίσουν μέχρι το 1972;
- Αλήθεια; Αυτό είναι αργότερα από ότι στο Ιράν.
- Ήξερες ότι οι γυναίκες με το ίδιο μορφωτικό επίπεδο και δεξιότητες με τους άνδρες συναδέλφους τους αμείβονται κατά 30% λιγότερο;
- Μου κάνεις πλάκα; (Bashi, σ. 72)

Σε δεύτερο πάνελ απεικονίζεται η Bashi να πνίγεται σε μια θάλασσα και ακολουθεί η εξής στιχομυθία μεταξύ της Bashi και κάποιων άγνωστων ανθρώπων:

- Βοήθεια!
- Πω πω πόσο κρίμα. Καημένη γυναίκα.

Μου πήρε λίγο χρόνο να συνειδητοποιήσω πως μόνο εγώ μπορούσα να βοηθήσω τον εαυτό μου. Έπρεπε να αποβάλλω το δηλητηριώδες συνήθειο να ζητάω συμπόνοια. (Bashi, σ. 73)

Στα παραπάνω αποσπάσματα η Bashi και πάλι αμφισβητεί την υποτιθέμενη ανθρωπιστική βοήθεια που προσφέρει η Δύση στις γυναίκες του Ιράν. Στο πρώτο απόσπασμα η Bashi αμφισβητεί τις απόψεις που είχε ο προηγούμενος εαυτός της για τη Δύση. Η υπόθεση του προηγούμενου εαυτού ότι σε μια προοδευτική και

υποθετικά χειραφετημένη κοινωνία όπως αυτή της Δύσης η θέση των γυναικών θα ήταν ισότιμη με εκείνη των ανδρών καταρρίπτεται. Οι γυναίκες στη Δύση, όπως και στο Ιράν, χρειάζεται διαρκώς να διεκδικούν τα δικαιώματά τους. Η δύναμη βρίσκεται στις ίδιες τις γυναίκες να προβούν σε διεκδικήσεις, καθώς οι πολιτικές γύρω από τις γυναικείες ταυτότητες είναι περισσότερο καταπιεστικές παρά χειραφετικές για τις ίδιες.

Ένα αρκετά σημαντικό ζήτημα που τίθεται στο graphic memoir της Bashi είναι η αναπαράσταση των γυναικείων ταυτοτήτων στα Δυτικά μέσα. Συγκεκριμένα, σε ένα πάνελ απεικονίζονται δυο βιβλία. Στο πρώτο βιβλίο με τίτλο «Ιράν: Ένα ταξίδι» απεικονίζεται μια γυναίκα να φοράει burqa και στο κενό που δημιουργεί η ενδυμασία στα μάτια να υπάρχουν κάγκελα που θυμίζουν φυλακή. Πίσω από τη γυναίκα φαίνεται μια έρημος με καμήλες. Στο δεύτερο βιβλίο με τίτλο «Η συμφωνία των νεκρών» απεικονίζεται ένας άνδρας. Σχετικά με αυτά τα βιβλία η Bashi σχολιάζει:

Οι Ιρανές γυναίκες δε φορούν burqa... Αυτή η γυναίκα είναι από την Αραβία... Και εκτός από αυτό... η έρημος, η καμήλα... Αυτός ο άνδρας είναι Ουζμπέκος!! Σε Περσικό μυθιστόρημα;

... Έμαθα ότι το να μην γνωρίζεις δεν είναι αμαρτία. Το να μην γνωρίζεις και παρόλα αυτά να είσαι προκατειλημμένος είναι το σημείο που ξεκινάνε τα προβλήματα. (Bashi, σ.79)

Σε δεύτερο πάνελ η Bashi με μια εκδοχή του εαυτού της ξεφυλλίζουν ένα περιοδικό στο οποίο υπάρχει η εικόνα μιας γυναίκας που φοράει πέπλο, ένα κοντό σακάκι και από τη μέση και κάτω είναι ακάλυπτα τα πόδια της. Ο τίτλος της φωτογραφίας είναι «Αποικιοκρατικό κορίτσι». Ο εαυτός της Bashi εκνευρισμένος συνομιλεί με την αφηγήτρια:

- ΑΠΙΣΤΕΥΤΟ!
- Έχεις δίκιο δεν είναι πολύ σωστό...
- Όχι απλά δεν είναι σωστό. Είναι κυνικό! Μια ξεδιάντροπη ιστορική άγνοια.

- Είναι απλές φωτογραφίες.
- Αυτοί έχουν μέχρι και κέρδος από τα ίδια τους τα ιστορικά εγκλήματα με το να υποκρίνονται πως η αποικιοκρατία ήταν απλώς ένα αισθητικό φαινόμενο! (Bashi, σ. 116)

Σε τρίτο απόσπασμα, ο εαυτός της Bashi δημιουργεί μια σειρά από φωτογραφίες. Στο πρώτο πάνελ με τίτλο «Καυτή 9/11» απεικονίζεται μια γυναίκα με πέπλο να φοράει ένα κολιέ αεροπλάνο και μια μπλούζα με πύργους, ενώ δίπλα της είναι δυο γυναίκες με σκισμένα ρούχα. Η μια φοράει σκουλαρίκια με ένα αεροπλάνο καρφωμένο σε έναν πύργο και η δεύτερη με ένα κολιέ που μοιάζει με σπασμένο γυαλί. Ακολουθεί η εξής συνομιλία:

- Μόδα για την 9/11; Δεν μπορείς να το κάνεις αυτό!
- Ποιο είναι το πρόβλημα; Ποια η διαφορά ανάμεσα σε ένα θύμα της αποικιοκρατίας και σε ένα θύμα της επίθεσης στους Δίδυμους Πύργους;... Τα taboo είναι taboo. Ινδικά, Αφρικανικά ή Ασιατικά είναι εξίσου σημαντικά με τα Δυτικά taboo. (Bashi, σ. 122-123)

Στο παραπάνω απόσπασμα η Bashi συνομιλεί με μια προηγούμενη εκδοχή του εαυτού της, η οποία δημιούργησε τις αμφιλεγόμενες εικόνες. Από τη μια πλευρά η Bashi υπερασπίζεται την ελεύθερη έκφραση, την ανεκτικότητα και τη διαφορετικότητα ως πρακτικές που κατοχυρώνονται στη Δύση. Η άλλη εκδοχή του εαυτού της έρχεται να ασκήσει δριμεία κριτική στον κυνισμό της παγκόσμιας βιομηχανίας μόδας που στηρίζεται σε αποικιοκρατικές και ρατσιστικές πρακτικές. Η κριτική επικεντρώνεται ενάντια στην εμπορευματοποίηση ενός τραυματικού, για την Ιρανική κοινωνία, ιστορικού γεγονότος, όπως είναι η αποικιοκρατία, ως δηλώσεις μόδας. Αυτό το ιστορικό γεγονός, όπως αναφέρθηκε και στη βιβλιογραφική επισκόπηση, λειτούργησε κυρίως εις βάρος των γυναικών, καθώς τα μέτρα εκσυγχρονισμού του κράτους τότε αφορούσαν σε μεγάλο βαθμό τις επιβολές στα σώματα των γυναικών.

Την ίδια κριτική στάση απέναντι στη Δύση υιοθετεί και η Satrapi μέσα από ένα διάλογο για το ζήτημα της παρθενίας που παραθέτει:

- Γιατί δεν συμπεριφερόμαστε όπως οι Δυτικοί; Για αυτούς, αφού λυθεί το ζήτημα του σεξ, μπορούν να προχωρήσουν σε άλλα ζητήματα! Αυτός είναι ο λόγος που προοδεύουν!!!
- Σε αυτή την ίδια Δύση, τα μέλη των ανώτερων κοινωνικών τάξεων, όπως οι αριστοκράτες, έχουν την ίδια στάση με εμάς στο ζήτημα αυτό. Για αυτούς, η παρθενία κοστολογείται ακριβά.

Σε αυτό το απόσπασμα η Satrapi, ενώ θίγει το ζήτημα της παρθενίας στα πλαίσια της Ιρανικής κοινωνίας, παράλληλα, στέκεται κριτικά απέναντι στις Δυτικές κοινωνίες. Οι Δυτικές κοινωνίες που αυτοπαρουσιάζονται ως προοδευτικές και υπέρμαχοι των γυναικείων δικαιωμάτων, στηλιτεύοντας τις καταπιεστικές και μισογυνιστικές πρακτικές της Ιρανικής κοινωνίας, αναπαράγουν επί της ουσίας παρόμοιες πρακτικές. Οι πρακτικές αυτές, βέβαια, δεν έχουν το θεσμικό χαρακτήρα που έχουν αντίστοιχες πρακτικές στην Ιρανική κοινωνία, ούτε αποτελούν μια κοινωνική πρακτική. Αποτελούν, όμως, πρακτικές που παρεμβαίνουν εξίσου στα σώματα των γυναικών, τοποθετώντας τις γυναίκες ως αντικείμενα σεξουαλικής απόλαυσης και εκμετάλλευσης. Επί της ουσίας, στο απόσπασμα αυτό η Satrapi στηλιτεύει τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα, όπως είναι μέλη πολιτικών κομμάτων, αντιπρόσωποι θρησκειών, μέλη του επιχειρηματικού κόσμου και του κόσμου των media, στηλιτεύει τις εκατοντάδες υποθέσεις σεξουαλικής εκμετάλλευσης ανήλικων κοριτσιών.

3.4.2 Ομοιότητες μεταξύ των δυο κοινωνιών

Οι δυο αφηγήτριες διατηρώντας μια κριτική στάση απέναντι και στις δυο κοινωνίες προβαίνουν και σε μια σύγκριση μεταξύ των δυο. Σε προηγούμενα κεφάλαια της βιβλιογραφικής επισκόπησης γίνεται φανερό πως οι δυο κοινωνίες, στα αφηγήματά τους, επικεντρώνονται στα χαρακτηριστικά σημεία που τις διαχωρίζουν και τις διαφοροποιούν δημιουργώντας σχέσεις ιεραρχίας μεταξύ τους. Από τη μια η κοινωνία του Ιράν μετά την Επανάσταση του 1979 αναδύεται ως μια παραδοσιακή

κοινωνία που ακολουθεί τις διδαχές της Ισλαμικής θρησκείας και μάχεται να διασφαλίσει την ηθική ακεραιότητα των πολιτών/πολίτιδων της μέσω των πολιτικών μεταρρυθμίσεων που επιβάλλει. Από την απέναντι πλευρά τοποθετείται η Δυτική κοινωνία με ορόσημο την διασφάλιση της ισότητας και της ισοτιμίας των πολιτών/πολίτιδων της που διατείνεται πως έχει κατοχυρώσει την γυναικεία χειραφέτηση σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μπορεί να ασκεί κριτική απέναντι στην Ιρανική κοινωνία. Στα graphic memoir, όμως, οι γυναίκες παρουσιάζουν μερικές ομοιότητες μεταξύ των δυο κοινωνιών. Η κάθε κοινωνία υιοθετεί και προωθεί διαφορετικούς μοχλούς καταπίεσης των γυναικών.

Η Bashī εντοπίζει τις ομοιότητες των δυο κοινωνιών στους μοχλούς καταπίεσης που χρησιμοποιούν προκειμένου να ελέγξουν τα υποκείμενα. Στο απόσπασμα που ακολουθεί, η Bashī οπτικοποιεί μια φαντασίωση νεαρών γυναικών, οι οποίες με διαφορετικές κάθε φορά ενδυμασίες παρουσιάζουν καπιταλιστικούς, θρησκευτικούς, φονταμενταλιστικούς και σοσιαλιστικούς τρόπους προσαρμογής στα αντίστοιχα ιδεολογικά μοντέλα (Watson, 2017). Συγκεκριμένα αναφέρει:

Προσπάθησα αρκετά να φανταστώ τις ομοιότητες – οι αιρέσεις και οι πολιτικές παρατάξεις είναι παρόμοιες. Και οι δυο χρειάζονται ακόλουθους: καταναλωτές. Πρέπει να κάνουν τους ακόλουθους τους παρόμοιους, ειδικά όταν είναι νέοι. Καμία ατομικότητα δεν είναι αποδεκτή. Κάποιες φορές χρησιμοποιούν λέξεις όπως «κορυφαίο», «κουλ», «καυτό», «σέξυ» ή «στη μόδα»... (Στο πάνελ απεικονίζεται μια γυμνή γυναίκα και ένα χέρι να την δείχνει και να γράφει από κάτω *Δεν έχεις όνομα. Είσαι μια καταναλώτρια.* Το χέρι στη συνέχεια της βάζει ρούχα και τη βάφει με καλλυντικά ενώ περιτριγυρίζεται από τις φράσεις *Φόρεσε αυτό, Άκου αυτό, Αγόρασε αυτό, Γίνε σαν αυτή.* Όταν η εικόνα της κοπέλας ολοκληρώνεται το χέρι με μια μεζούρα της λέει: *Ωραία, ταιριάζεις. Τώρα πήγαινε!*)

Άλλες φορές (τις ορίζουν) κάτω από απαρχαιωμένες έννοιες της ανθρώπινης ιστορίας όπως η κόλαση και ο παράδεισος... (Στο πάνελ η ίδια κοπέλα είναι πάλι γυμνή και το χέρι της λέει: *Δεν έχεις όνομα πια. Είσαι ένα πρόβατο!* Το χέρι ντύνει την κοπέλα με ένα ένδυμα που μοιάζει ταυτόχρονα με ράσο και

chador και ένα θρησκευτικό κολιέ και της λέει: *Φόρεσε αυτό, Διάβασε αυτό το ιερό βιβλίο. Όταν η κοπέλα είναι έτοιμη το χέρι επιστρέφει με τη μεζούρα και της λέει: Ωραία, ταιριάζεις. Τώρα πήγαινε!*)

Και κάποιες φορές (τις ορίζουν) στο όνομα της «ελευθερίας», της «ισότητας» και των «ανθρωπίνων δικαιωμάτων». (Στο πάνελ η κοπέλα είναι και πάλι γυμνή και το χέρι επαναλαμβάνει: *Δεν έχεις όνομα. Είσαι μια συντρόφισσα. Το χέρι τη ντύνει και της δίνει να κρατήσει ένα βιβλίο με τίτλο «Η θεωρία της ιδεολογίας μας» και να κρατάει μια αφίσα που γράφει «Το είδωλο μου», ενώ παράλληλα της λέει: Φόρεσε αυτό, Διάβασε αυτό, Γίνε σαν αυτό. Στο τέλος το χέρι επιστρέφει με τη μεζούρα και της λέει: Ωραία, ταιριάζεις. Τώρα πήγαινε!*)
(*Bashi, σ. 110*)

Είναι φανερό και από την εικονογράφηση πως για τη Bashi και τα τρία μοντέλα παρά τις ιδεολογικές τους διαφορές αποτελούν πανομοιότυπους μοχλούς καταπίεσης των γυναικείων υποκειμένων. Οι γυναίκες αντιμετωπίζονται σαν πανομοιότυπα αντικείμενα που καλούνται κάθε φορά να προσαρμοστούν στις επιταγές της εκάστοτε εξουσίας και μόνο μέσα από αυτή την προσαρμογή μπορούν να αναγνωριστούν. Κάθε είδος ενδυμασίας παράγει υποκείμενα που υφίστανται πειθαρχικό έλεγχο.

Ο έλεγχος αυτός ενσαρκώνεται σε επόμενη σελίδα (Bashi, σ. 112) από 3 διαφορετικούς ηγέτες που διαμόρφωσαν τις πεποιθήσεις αυτές: ο καπιταλισμός της μόδας τιμά το πρόσωπο του σχεδιαστή Karl Lagerfeld, η Ισλαμική Δημοκρατία τιμά τον Αγιατολάχ και ο σοβιετικού τύπου σοσιαλισμός τον Στάλιν. Επομένως, το ζήτημα της γυναικείας υποτέλειας δεν αποτελεί αποκλειστικά ένα «πρόβλημα» του Ιράν που εμφανίστηκε με την Ισλαμική Επανάσταση, αλλά ένα διαχρονικό ζήτημα που προβληματίζει τα γυναικεία υποκείμενα ανεξάρτητα από τα επιμέρους γεωγραφικά τους χαρακτηριστικά.

Σε προηγούμενο κεφάλαιο η ανάλυση επικεντρώθηκε στο ζήτημα της παρθενίας και το πόσο σημαντική ήταν τόσο για τις οικογένειες των γυναικών όσο και για τους

μελλοντικούς τους συζύγους. Η Satrapi παραθέτει ένα διάλογο μεταξύ δυο γυναικών σχετικά με το ζήτημα αυτό επιδιώκοντας να μιλήσει για τη Δύση:

- Και γιατί οι γυναίκες πρέπει να είναι παρθένες;... Γιατί να μην συμπεριφερόμαστε όπως οι Δυτικοί; Για αυτούς αφού λυθεί το πρόβλημα του σεξ μπορούν να προχωρήσουν με άλλα ζητήματα. Αυτός είναι ο λόγος που προοδεύουν!!!
- Στην ίδια Δύση, τα μέλη της ανώτερης τάξης, όπως οι αριστοκράτες, έχουν ακριβώς την ίδια στάση με εμάς σε αυτό το ζήτημα. Για αυτούς, η παρθενία είναι εξαιρετικά πολύτιμη.

Στο παραπάνω απόσπασμα εντοπίζεται ακριβώς η υποκρισία των Δυτικών κοινωνιών. Στην πρώτη συνομιλήτρια διακρίνεται η κυρίαρχη άποψη ότι σε μια Δυτική κοινωνία οι γυναίκες είναι σεξουαλικά απελευθερωμένες και ελεύθερες να συνάπτουν προγαμιαίες ερωτικές σχέσεις χωρίς να πλήττονται κοινωνικά, σε αντίθεση με το οπισθοδρομικό Ιράν στο οποίο η παρθενία λογίζεται ως η ύψιστη μονάδα μέτρησης της ηθικής μιας γυναίκας. Η δεύτερη συνομιλήτρια πολύ εύστοχα υπογραμμίζει πως το ζήτημα της παρθενίας δεν συναντάται μόνο στο Ιράν, αλλά και στη Δύση κάνοντας έμμεση αναφορά στις δεκάδες καταγγελίες για σεξουαλική εκμετάλλευση και κακοποίηση ανήλικων κοριτσιών από τα ανώτερα μέλη της κοινωνίας, όπως πολιτικούς και κληρικούς.

3.4.3 Μια θετική ματιά προς τη Δύση

Οι αφηγήτριες αναγνωρίζουν και τα θετικά σημεία που μπορεί να προσφέρει η παραμονή σε μια Δυτική κοινωνία.

Συγκεκριμένα, η Satrapi παραθέτει ένα διάλογο μεταξύ δυο γυναικών:

- Εάν ήμουν στη θέση σου θα ήμουν επιφυλακτική.
- Στη θέση σου δεν θα δίσταζα λεπτό. Έχεις την ευκαιρία να ζήσεις στην Ευρώπη, να μην φοράς πια το πέπλο! Να είσαι ελεύθερη!!! Τι άλλο μπορεί να θέλεις;

- Εδώ στο Ιράν , δεν έχουμε κανένα μέλλον. Προχώρησε, παντρέψου, φύγε!!

Εξέλαβα τις επιφυλάξεις της αδερφής μου για ζήλια... Επίσης, ήθελα τόσο πολύ να φύγω για τη Δύση. Κάθε φορά που έβλεπα Mtv, έλεγα στον εαυτό μου ότι η ζωή ήταν κάπου αλλού. (Satrapi)

Σε συζήτηση με τον προηγούμενο εαυτό της για την ταυτότητα της ως διαζευγμένη γυναίκα στη Δύση η Bashi αναφέρει πως:

Οι Δυτικές γυναίκες μπορούν να κρατήσουν τα παιδιά τους, να βρουν ένα καινούριο σπίτι και μια δουλειά, και εκτός από αυτό κανένας δεν τις προσβάλλει επειδή είναι διαζευγμένες. Είναι όλα πολύ πιο εύκολα εδώ. (Bashi, σ. 71)

Σε αυτά τα αποσπάσματα οι δυο αφηγήτριες, διατηρώντας την κριτική τους στάση, αναγνωρίζουν και τις ελευθερίες που μπορούν να βιώσουν ως Ιρανές στη Δύση. Οι Δυτικές κοινωνίες, όπως παρουσιάζονταν από τα κυρίαρχα μέσα από το Mtv, αποτελούσαν τις πιο ιδανικές κοινωνίες για μια γυναίκα. Απαλλαγμένες από τους κρατικούς καταπιεστικούς μηχανισμούς θα μπορούσαν να ζήσουν ως ελεύθερες γυναίκες χωρίς να είναι αναγκασμένες να φορούν το πέπλο. Για την αφηγήτρια στο πρώτο απόσπασμα το πέπλο υπήρξε ένας μοχλός καταπίεσης από τον οποίο επιθυμούσε να απαλλαγεί με οποιοδήποτε τίμημα.

Για τη Bashi, η μετάβαση σε μια Δυτική κοινωνία, όπως αυτή της Ελβετίας, αποτέλεσε ένα κομβικό σημείο. Όπως διατυπώθηκε και σε προηγούμενη ενότητα της ανάλυσης η ταυτότητα της διαζευγμένης γυναίκας αποτελούσε για την κοινωνία του Ιράν μια «απαγορευμένη» ταυτότητα συνώνυμη με τον στιγματισμό και τον κοινωνικό αποκλεισμό. Ως Ιρανή στη Δύση η Bashi έχει τη δυνατότητα να διεκδικήσει ξανά τη θέση της στην κοινωνία, ως ενεργό μέλος αυτής χωρίς να ζει στο περιθώριο.

Συνολικά, η παραμονή στη Δύση συνεπάγεται ευνοϊκότερες συνθήκες διαβίωσης για τις συγκεκριμένες γυναίκες. Σε μια Δυτική κοινωνία θεωρούν πως μπορούν να

διεκδικήσουν ξανά το δικαίωμα στην αυτοδιάθεση των σωμάτων τους, αφήνοντας πίσω καταπιεστικούς μηχανισμούς που ετεροπροσδιόριζαν τις ταυτότητες τους.

4. Συμπεράσματα – Συζήτηση

Τα ευρήματα της ανάλυσης των graphic memoir των Satrapi και Bashi αναδεικνύουν την πολυπλοκότητα και τα διαφορετικά νοήματα που αποδίδουν οι Ιρανές γυναίκες στις ταυτότητες τους, συνθέτοντας κάθε φορά διαφορετικές μορφές θηλυκότητας. Παρά τις κοινωνικές, θεσμικές και πολιτικές επιβολές των εκάστοτε κυβερνήσεων που επιμένουν να ετεροκαθορίζουν τις γυναικείες ταυτότητες, ορισμένες Ιρανές γυναίκες καταφέρνουν να αυτοπροσδιορίζονται, ενώ για άλλες ο αυτοπροσδιορισμός αποτελεί ένα συνεχή και επίπονο αγώνα. Οι Ιρανές συγγραφείς προβάλλουν τις αντιστάσεις που σημειώνονται ανά τα χρόνια απέναντι σε ένα ανδροκρατούμενο πατριαρχικό καθεστώς, που προσπαθεί να επιβάλλει στις γυναίκες τους τρόπους που «πρέπει» να φέρουν τις εαυτές τους στην κοινωνία. Περιγράφουν τους αγώνες των γυναικών, οι οποίες κερδίζουν, χάνουν και σε κάποιες περιπτώσεις ανακτούν τα βασικά τους δικαιώματα.

Τα δυο graphic memoir καταφέρνουν να ενσωματώσουν στις αφηγήσεις τους κομμάτια του παρελθόντος, κομμάτια μιας δημόσιας και ιστορικής μνήμης. Αυτή η ενσωμάτωση καλεί τους/ τις αναγνώστες/στριες να αναστοχαστούν σε ζητήματα του παρόντος, προκειμένου να αναδείξουν μετασηματιστικούς τρόπους του ανήκειν. Η εναλλαγή δημόσιας και προσωπικής μνήμης τοποθετεί τη μνήμη πέρα από τα όρια της ατομικότητας, αναδεικνύοντας ένα συλλογικό υποκείμενο (Simon, 2005). Είναι σημαντικό να διευκρινιστεί πως το Ιράν δεν αναγνωρίζεται μόνο από τις πολιτικές του μεταρρυθμίσεις και τα εκάστοτε πολιτικά καθεστώτα. Είναι και οι αγώνες, οι διεκδικήσεις και οι επιτυχίες των γυναικών που ζουν σε αυτό και προσπαθούν να αντισταθούν με όποιο τρόπο κρίνει η κάθε μια απέναντι στις κρατικές επιβολές.

Συμπερασματικά, στα αυτοβιογραφικά τους αφηγήματα οι Ιρανές συγγραφείς αναδεικνύουν την πολυπλοκότητα των γυναικείων ταυτοτήτων. Μια σημαντική παρατήρηση που έγινε μετά την ολοκλήρωση της ανάλυσης είναι το γεγονός πως στις αφηγήσεις των γυναικών το ζήτημα του πέπλου καταλαμβάνει ένα σημαντικό μέρος εξίσου σημαντικό με τα υπόλοιπα ταυτοτικά χαρακτηριστικά των γυναικών. Το πέπλο δεν είναι το κεντρικό σημείο για τις ταυτότητες των Ιρανών γυναικών, ούτε ένα μέσο που καθορίζει αποκλειστικά τις ταυτότητες τους. Είναι ένα ζήτημα που τις α-

πασχολεί έντονα, όπως ακριβώς και τα άλλα χαρακτηριστικά των ταυτοτήτων τους. Η παρατήρηση αυτή ήρθε να μου υπενθυμίσει πως παρά το κυρίαρχο Δυτικό αφήγημα που «βλέπει» τις Ιρανές γυναίκες μόνο μέσα από το πέπλο που φοράνε , για τις ίδιες τις γυναίκες το πέπλο δεν είναι αυτό που καθορίζει σε τόσο μεγάλο βαθμό τις ταυτότητες τους. Οι Ιρανές γυναίκες δεν είναι μόνο «καλυμμένες». Είναι μητέρες, σεξουαλικά ενεργές , ενεργά υποκείμενα με κριτική στάση απέναντι στις κοινωνίες που ζουν.

Μέσα από μια διασπορική διαδρομή οι δυο Ιρανές συγγραφείς αναπαριστούν το πως οι ίδιες μέσα από το δικό τους φακό βλέπουν τις γυναικείες ταυτότητες. Πιο αναλυτικά, μέσα από τις αφηγήσεις τους οι Ιρανές συγγραφείς αναπαριστούν την ταυτότητα της συζύγου ως μια ταυτότητα συνυφασμένη με την ανεξαρτησία. Για τις ίδιες, ως Ιρανές γυναίκες, μέσα από τη διαδικασία του γάμου διεκδικούσαν την ελευθερία τους. Σε μια κοινωνία, όπου οι προγαμιαίες σχέσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών είναι απαγορευμένες, οι Ιρανές συγγραφείς αποτυπώνουν πως οι γυναίκες, ως παντρεμένες, είχαν την ευκαιρία να ξεφύγουν από την καταπιεστική και πατριαρχικά δομημένη οικογένεια τους και τον γονικό έλεγχο και να ανεξαρτητοποιηθούν σε ένα βαθμό. Επιχειρηματολογούν πως τα προνόμια που απολάμβαναν, ως παντρεμένες γυναίκες, διατηρούνταν ακόμα και μετά το θάνατο του συζύγου τους. Στην περίπτωση, όμως, που επέλεξαν να κινήσουν διαδικασίες διαζυγίου οι επιπτώσεις ήταν σφοδρές και οδηγούσαν σε στιγματισμό και κοινωνικό αποκλεισμό, ενώ υπήρχε η περίπτωση να χάσουν και το δικαίωμα στην επιμέλεια των παιδιών τους. Παρά τις επιπτώσεις αυτές και με τον κίνδυνο της περιθωριοποίησης οι Ιρανές συγγραφείς παρουσιάζουν τις Ιρανές γυναίκες να επιλέγουν να προχωρήσουν σε διαζύγιο και να απομακρυνθούν από τοξικές και κακοποιητικές σχέσεις και καταστάσεις. Αναπαριστούν τις Ιρανές μητέρες, ως γυναίκες που αναλαμβάνουν το ρόλο ενός ενδυναμωτικού υποκειμένου που θα αποτελέσει παράδειγμα προς μίμηση για τα παιδιά τους και όχι εγκλωβισμένες στο ρόλο της μητέρας ως τροφού. Οι γυναίκες είναι διατεθειμένες ακόμα και να αποχωριστούν τα παιδιά τους, εάν αυτό σημαίνει ότι θα μπορέσουν να διεκδικήσουν την ανεξαρτησία τους.

Αναφορικά με τη σεξουαλικότητα, φαίνεται πως οι Ιρανές συγγραφείς καταρρίπτουν το κυρίαρχο αφήγημα που θέτει τις γυναίκες του Ιράν ως σεξουαλικά παθητι-

κές. Οι γυναίκες διεκδικούν με ποικίλους τρόπους τη σεξουαλικότητα τους και τονίζουν πως η σεξουαλική απόλαυση είναι ένα από τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά που αναζητούν στους συντρόφους τους. Σε μια κοινωνία, όπου η παρθενία είναι το κυριότερο μέτρο σύγκρισης για την τιμή των οικογενειών και των συζύγων, η Bashi και η Satrapi τις γυναίκες να βρίσκουν τρόπους να διεκδικήσουν τη σεξουαλικότητα τους. Μέσω της υμενοπλαστικής οι γυναίκες καταφέρνουν να διατηρούν ενεργή τη σεξουαλική τους ζωή, ενώ παράλληλα να διατηρούν αλώβητη την τιμή τους συντονιζόμενες με τον κυρίαρχο λόγο στο Ιράν.

Τέλος, μέσα από τα memoirs οι Ιρανές γυναίκες δεν αναπαριστώνται ως απλώς παθητικοί δέκτες των πολιτικών και των καθεστωτικών εξαναγκασμών και επιβολών. Εμφανίζονται ως ενεργά υποκείμενα με κριτική σκέψη που στοχάζονται απέναντι στο Δυτικό και παραδοσιακό Ιρανικό αφήγημα που τις θέτει με όρους υποτέλειας στο δημόσιο λόγο και χώρο. Οι δυο συγγραφείς ως Ιρανές της διασποράς έχουν βιώσει τα θετικά και τα αρνητικά των δυο κοινωνιών και μέσω των αφηγήσεων τους επιλέγουν να ασκήσουν κριτική απέναντι στα δυο συστήματα, τα οποία αναγνωρίζουν ως εξίσου καταπιεστικά. Επιχειρηματολογούν ότι τόσο στη Δύση όσο και στο Ιράν σχηματίζονται μηχανισμοί καταπίεσης που επιχειρούν να ελέγξουν τις γυναίκες ταυτότητες και να τις καθορίσουν ανεξάρτητα από τις επιθυμίες των γυναικών. Υποστηρίζουν ότι στις Δυτικές κοινωνίες ως μηχανισμός καταπίεσης χρησιμοποιείται ο καπιταλισμός, ενώ στο Ιράν η θρησκεία. Είναι χαρακτηριστική η φράση που χρησιμοποιεί η Bashi για να περιγράψει τους μηχανισμούς καταπίεσης που δημιουργούν πανομοιότυπα υποκείμενα: Τώρα ταιριάζεις! Φύγε!

Τα κυρίαρχα Δυτικά μέσα τις τελευταίες μέρες με αφορμή τις εξεγέρσεις στο Ιράν λόγω του θανάτου της Mahsa Amini γιορτάζουν το ότι οι γυναίκες του Ιράν επιτέλους επαναστάτησαν και ακούγονται οι φωνές τους. Γιορτάζουν ότι επιτέλους έκαψαν τα πέπλα τους, τα καταπιεστικά ενδύματα. Οι φωνές των Ιρανών γυναικών, όμως, ήταν πάντοτε εκεί. Στις εξεγέρσεις κατά της Δυναστείας του Σάχη που επέβαλε στις γυναίκες να μη φορούν τα πέπλα τους οι γυναίκες διαδηλώνουν με ή χωρίς πέπλα. Στις εξεγέρσεις μετά την Ισλαμική Επανάσταση οι γυναίκες, πάλι, διαδηλώνουν με ή χωρίς τα πέπλα τους η μια δίπλα στην άλλη ενάντια στην υποχρεωτικότητα του πέπλου. Από τα μέσα του 20^{ου} αιώνα μέχρι και σήμερα οι γυναίκες αγωνίζο-

νται. Όχι για την υποχρεωτικότητα ή μη του πέπλου, αλλά για το δικαίωμα τους να καθορίζουν οι ίδιες πως επιθυμούν να φέρουν τα σώματα τους στο δημόσιο χώρο, να καθορίσουν οι ίδιες τα νοήματα που προσδίδουν στις ταυτότητες τους. Οι φωνές ήταν πάντοτε εκεί, εμείς είμαστε αυτοί που επιλέξαμε να τις ακούσουμε τώρα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία

Αθανασίου, Α. (2007α). «Οι λόγοι της 'μαντίλας': Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της 'άλλης γυναίκας'». Στο Α. Αθανασίου Ζωή στο Όριο: Δοκίμια για το Σώμα, το Φύλο και τη Βιοπολιτική, 251-277. Αθήνα: Εκκρεμές.

(2007β). «Gender Trouble: Η φεμινιστική θεωρία και πολιτική μετά την αποδόμηση της ταυτότητας». Στο Α. Αθανασίου Ζωή στο Όριο: Δοκίμια για το Σώμα, το Φύλο και τη Βιοπολιτική, 189-218. Αθήνα: Εκκρεμές.

Bryman, A. (2017). *Μέθοδοι κοινωνικής έρευνας*. Αθήνα: Gutenberg.

Παπαδοπούλου, Μ., Παγκουρέλια, Ε., & Γκόρια, Σ. (2019). *Πολυτροπικά κείμενα στην εκπαίδευση: θεωρητικά εργαλεία & διδακτικές πρακτικές* (No. IKEECONF-2020-015, pp. 330-347). Aristotle University of Thessaloniki.

Τσιμπιρίδου, Φ., (2006). *Μουσουλμάνες της Ανατολής: Αναπαραστάσεις, πολιτισμικές σημασίες και πρακτικές*. Αθήνα: Κριτική

Potter, J. (2005). «Στάσεις, κοινωνικές αναπαραστάσεις και η διά/του λόγου ψυχολογία». Στο Μ. Wetherell (επιμ.) Ταυτότητες, Ομάδες και Κοινωνικά Ζητήματα, μτφρ. Ν. Μποζατζής, 175-251. Αθήνα: Μεταίχμιο

Potter, J. & Wetherell, M. (2009). *Λόγος και κοινωνική Ψυχολογία: Πέρα από τις στάσεις και τη συμπεριφορά*. Αθήνα: Μεταίχμιο.

Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American anthropologist*, 104(3), 783-790.

Adler, S. (2013). Silent and semi-silent arguments in the graphic novel. *Pragmatics*, 23(3), 389-402.

Ahmadi, A. (2016). Recreating virginity in Iran: Hymenoplasty as a form of resistance. *Medical Anthropology Quarterly*, 30(2), 222-237.

Althusser, L. (2006). *Lenin and philosophy and other essays*. Aakar Books.

Amos, V., & Parmar, P. (1984). Challenging imperial feminism. *Feminist review*, 17(1), 3-19.

Bahrampour, T. (1999). *To See and See Again: A Life in Iran and America*. Univ of California Press.

Bashi, P. (2009). *Nylon Road: A Graphic Memoir of Coming of Age in Iran*. Griffin.

Basu, L.(2007). Crossing Cultures/Crossing Genres: The Re- invention of the Graphic Memoir in Persepolis and Persepolis 2. *Nebula*, 4 (3), 1-19

Bhabha, H. K., & Rutherford, J. (2006). Third space. *Multitudes*, 26(3), 95-107.

Blommaert, J., & Bulcaen, C. (2000). Critical discourse analysis. *Annual review of Anthropology*, 447-466.

Chute, H. (2008). The Texture of Retracing in Marjane Satrapi's "Persepolis". *Women's Studies Quarterly*, 36(1/2), 92-110.

(2008). Comics as literature? Reading graphic narrative. *Pmla*, 123(2), 452-465.

(2011). *Graphic Women: Life Narrative and Contemporary Comics*. Columbia University Press.

Delisle, J. B. (2013). "Iraq in my bones": second-generation memory in the age of global media. *Biography*, 36(2), 376-391.

Van Dijk, T. A. (2015). Critical discourse analysis. *The handbook of discourse analysis*, 466-485.

Donovan, C. (2014). «Representations of health, embodiment, and experience in graphic memoir». *Configurations*, 22(2), 237-253.

Dufoix, S. (2008). *Diasporas*. Univ of California Press.

Esfandiari, H. (1997). *Reconstructed lives: women and Iran's Islamic revolution*. Woodrow Wilson Center Press.

Fairclough, N. (2013). Critical discourse analysis. In *The Routledge handbook of discourse analysis* (pp. 9-20). Routledge.

Foucault, M. (1977). *Discipline and punish*. London : Lane.

Girgis, M. (1996). Women in pre-revolutionary, revolutionary and post-revolutionary Iran. *Iran Chamber Society*, 1.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence

hook, B. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.

Heywood, L., & Drake, J. (Eds.). (1997). *Third wave agenda: Being feminist, doing feminism*. University of Minnesota Press.

Jolly, M. (2011). Sidonie Smith and Julia Watson. Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives. *Biography*, 34(4), 817-822.

Køhlert, F. B. (2019). *Serial selves: Identity and representation in autobiographical comics*. Rutgers University Press.

Kosmidou, E.R. (2015). The unbearable lightness of Persepolis: Cultural memory and the melancholy of history. *Filmicon: Journal of Greek film studies*, (3), 49-64

McCloud, S. (1993). *Understanding comics: The invisible art*. Northampton, Mass.

Mbembe, A., Mongin, O., Lempereur, N., Schlegel, J. L., & Fletcher, J. (2006). What is postcolonial thinking?. *Esprit*, (12), 117-133.

Milani, F. (1992). *Veils and words: The emerging voices of Iranian women writers*. Syracuse University Press.

Milani, F. (2011). *Words, not swords: Iranian women writers and the freedom of movement*. Syracuse University Press.

Milett, K. (1982). *Going to Iran*. New York: Coward, McCann, and Geoghegan.

Moghissi, H. (1996). Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, ed., *In the Eye of the Storm: Women in Post Revolutionary Iran* (Syracuse: Syracuse University Press, 1994). Pp. 227. *International Journal of Middle East Studies*, 28(2), 293-295.

Mohanty, C. T. (2015). «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses». In *Colonial discourse and post-colonial theory* (pp. 196-220). Routledge.

Mostofi, N. (2003). Who we are: the perplexity of Iranian-American identity. *Sociological Quarterly*, 44(4), 681-703.

Munt, S. R., & Richards, R. (2020). Feminist Comics in an International Frame. *Feminist Encounters—A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*, 4(1), 1-8.

Nafisi, A. (2008). *Reading Lolita in Tehran: A memoir in books*. Random House Trade Paperbacks.

Naghibi, N. (2007). *Rethinking global sisterhood: Western feminism and Iran*. University of Minnesota Press.

Naghibi, N. (2016). *Women write Iran: Nostalgia and human rights from the diaspora*. U of Minnesota Press.

Nashat, G. (2021). *Women and revolution in Iran*. Routledge.

Neyshabouri, S. M. (2015). «The Development of the Artistic Female Self in the Poetry of Forugh Farrokhzad». Στο Mannani, M., & Thompson, V. (Eds.). (2015). *Familiar and Foreign: Identity in Iranian Film and Literature*. Athabasca University Press.

Oakley, A. (2016). *Sex, gender and society*. Routledge.

Razack, S. (1998). *Looking white people in the eye: Gender, race, and culture in courtrooms and classrooms*. University of Toronto Press.

Sanasarian, E. (1982). *The women's rights movement in Iran: Mutiny, appeasement, and repression from 1900 to Khomeini*.

Satrapi, M. (2010). *Embroideries*. Random House.

Simon, R. (2005). *The touch of the past: Remembrance, learning and ethics*. Springer.

Schulz, G. (2012). Di(e)ary Comic. Στο G. Schulz *Weather*. Secret Acres.

Smith, S., & Watson, J. (2011). *Reading autobiography: A guide for interpreting life narratives*. U of Minnesota Press.

Spivak, G. C. (1986). Imperialism and Sexual Difference. *Oxford Literary Review*, 8 (1-2), 225-240

Tabari, A. (1980). The enigma of veiled Iranian women. *Feminist Review*, 5(1), 19-31.

Wetherell, M., & Potter, J. (1988). Discourse analysis and the identification of interpretative repertoires. *Analysing everyday explanation: A casebook of methods*, 168-183.

Tinker, E. (2009). *Identity and form in alternative comics, 1967–2007* (Doctoral dissertation, UCL (University College London)).

Watson, J. (2017). Parsua Bashi's Nylon Road: Visual Witnessing and the Critique of Neoliberalism in Iranian Women's Graphic Memoir. In *Gender Forum*, 65.

Wodak, R. (2011). Critical linguistics and critical discourse analysis. *Discursive pragmatics*, 8, 50-70.

Zahedi, A. (2008). 17. Concealing and Revealing Female Hair: Veiling Dynamics in Contemporary Iran. In *The veil* (pp. 250-265). University of California Press.