



ΙΟΝΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΤΜΗΜΑ ΞΕΝΩΝ ΓΛΩΣΣΩΝ, ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ
ΚΑΙ ΔΙΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΚΑΙ ΣΧΟΛΙΑΣΜΟΣ ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΩΝ ΑΠΟ ΤΟ
CITIZENSHIP IN TRANSITION: NEW PERSPECTIVES ON TRANSNATIONAL MIGRATION
FROM THE MIDDLE EAST TO EUROPE

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΤΗΣ ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΥ ΑΝΔΡΟΜΑΧΗΣ
Α.Μ.: Ξ2017315

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΣΩΤΗΡΙΟΣ Σ. ΛΙΒΑΣ

ΚΕΡΚΥΡΑ

ΜΑΙΟΣ 2019

Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	1
ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΟΥ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ.....	1
ΜΕΤΑΦΡΑΣΜΑ	5
ΣΧΟΛΙΑΣΜΟΣ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ	39
ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΙΚΕΣ ΔΥΣΚΟΛΙΕΣ ΚΑΙ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΕΠΙΛΥΣΗ	39
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	76
ΠΡΩΤΟΤΥΠΟ	80
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	109

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΟΥ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

Καθώς η Ευρώπη αγωνίζεται να διαχειριστεί ένα άνευ προηγουμένου τεράστιο κύμα προσφύγων, ειδικά από τη Μέση Ανατολή, το βιβλίο *Citizenship in Transition: New Perspectives on Transnational Migration from the Middle East to Europe* είναι ένα απολύτως επίκαιρο βιβλίο. Οι συνέπειες της μετανάστευσης για την έννοια της ιθαγένειας αποτελούν το βασικό κίνητρο για τις απόψεις που παρατίθενται. Το βιβλίο αποτελείται από τρεις ενότητες, που εξετάζουν το θέμα από διαφορετικές οπτικές γωνίες.

Η ενότητα *Citizenship, Modernity and Cultural Identity (Ιθαγένεια, Νεωτερικότητα και Πολιτισμική Ταυτότητα)* ξεκινά με μια επισκόπηση των δομικών προβλημάτων της Μέσης Ανατολής από τον Kristian Coates Ulrichsen. Ο Ulrichsen θεωρεί τα προβλήματα αυτά, ιδίως τις ελλείψεις του εκπαιδευτικού συστήματος, τους παράγοντες ώθησης της μετανάστευσης στην Ευρώπη. Ο Nigel M. Greaves χρησιμοποιεί την έννοια της ηγεμονίας του Αντόνιο Γκράμσι (δηλαδή την παρουσίαση των συμφερόντων συγκεκριμένων ομάδων ως συμφερόντων καλών για ολόκληρη την κοινωνία) για την αντιπαράθεση της ιδεολογίας του ευρωπαϊκού φιλελευθερισμού με αυτή της ισλαμικής πίστης. Αντίθετα, η Annemarie Profanter διερευνά το ζήτημα της έννοιας μιας ομοιογενούς «Ευρώπης» και της συνοδευτικής έκκλησης για ένα «Ευρωπαϊκό Ισλάμ».

Στην ενότητα *Citizenship, Education and Law (Ιθαγένεια, Εκπαίδευση και Δίκαιο)* περιλαμβάνονται τρία άρθρα. Η Christine Difato καταδεικνύει πώς οι εκπαιδευτικές πολιτικές στο Ηνωμένο Βασίλειο και στη Γερμανία διαμορφώθηκαν από τις αντικρουόμενες αρχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, της οικονομικής απόδοσης και της κοινωνικής συνοχής, με αποτελέσματα κάθε άλλο παρά ευνοϊκά για την εκπαίδευση των παιδιών μεταναστών. Η Necla Ozturk παρέχει μια εις βάθος σύγκριση των τουρκικών νόμων περί ιθαγένειας του 1964 και του 2009, υποστηρίζοντας ότι ο τελευταίος, παρ' όλες τις ελλείψεις του, έχει προσαρμοστεί πολύ καλύτερα σε έναν παγκοσμιοποιημένο κόσμο. Ο Σωτήριος Σ. Λίβας περιγράφει τις άθλιες συνθήκες ζωής των Αφγανών και των Πακιστανών στην Ελλάδα, όπου έρχονται αντιμέτωποι με την ανάλγητη γραφειοκρατία και ξενοφοβικές εκδηλώσεις.

Στην τρίτη ενότητα, με τίτλο *Citizenship and Second Generation Networks (Ιθαγένεια και Δίκτυα Δεύτερης Γενιάς)*, τα άρθρα παρουσιάζουν μια πιο αισιόδοξη εικόνα. Η μικρομελέτη της Khawlah Ahmed για τις νεαρές γυναίκες Υεμενικής καταγωγής στο Ηνωμένο Βασίλειο δείχνει ότι η ενσωμάτωση στη βρετανική κοινωνία είναι εξίσου συμβατή με την παράλληλη διατήρηση δεσμών με μια άλλη χώρα. Η Ulrika Mårtensson

παρουσιάζει τα ενθαρρυντικά αποτελέσματα μιας διαλογικής αντιπαράθεσης μεταξύ της εκκλησίας και μιας ηγετικής μουσουλμανικής οργάνωσης σε μια νορβηγική πόλη. Ο Francesco Mazucotelli παρουσιάζει μερικές μεταναστευτικές οργανώσεις στη Λομβαρδία και την προσπάθειά τους για κοινωνική ενσωμάτωση, η οποία καθίσταται πιο πολύπλοκη από την τοπικιστική προσέγγιση των ιταλικών μεταναστευτικών πολιτικών.

Όλα τα άρθρα σχετίζονται με το γενικό θέμα του βιβλίου, την ιθαγένεια. Η παραδοσιακή έννοια της ιθαγένειας είναι συνδεδεμένη με αυτή του έθνους – μιας πολιτισμικά ομοιογενούς κοινότητας ίσων ατόμων, που μοιράζονται δικαιώματα και υποχρεώσεις ως πολίτες ενός κυρίαρχου κράτους. Κατά τον 19^ο αιώνα και κατά ένα μεγάλο μέρος του 20^{ου} αιώνα, το ζήτημα της ιθαγένειας περιστρεφόταν γύρω από τον επιτυχημένο αγώνα ορισμένων περιθωριοποιημένων ομάδων – δηλαδή των εργατών, των γυναικών και εθνοτικών/θρησκευτικών μειονοτήτων – για την αναγνώρισή τους ως ισότιμα μέλη της κοινότητας. Σήμερα, υπάρχει ένα νέο είδος περιθωριοποιημένων ομάδων με τη μορφή μεταναστών με πολιτισμικές ρίζες που συχνά – όπως στην περίπτωση των Μουσουλμάνων – διαφέρουν από εκείνες της κυρίαρχης κοινωνίας. Η εξάλειψη αυτής της περιθωριοποίησης μέσω της πλήρους κοινωνικής ενσωμάτωσης μπορεί απλά να πραγματοποιηθεί με την επέκταση της ιθαγένειας όπως αυτή γίνεται κατά κανόνα αντιληπτή από τους μετανάστες, δηλαδή με τον ίδιο τρόπο που οι προηγούμενες ομάδες ενσωματώθηκαν σε ένα, και μόνο ένα, έθνος-κράτος.

Ωστόσο, στην εισαγωγή τους, οι Annemarie Profanter και Francis Owtram επισημαίνουν μια διαφορετική επιλογή, αυτή της διεθνικής ιθαγένειας. Διεθνική ιθαγένεια είναι η κατάσταση κατά την οποία οι μετανάστες βρίσκουν την ταυτότητά τους και κατευθύνουν την αφοσίωσή τους τόσο στη χώρα υποδοχής τους όσο και στη χώρα καταγωγής τους. Με άλλα λόγια, η ιθαγένεια και οι υποχρεώσεις που απορρέουν από αυτή δεν είναι απαραίτητο να περιορίζονται σε ένα κράτος μόνο. Συνδέεται με την πιο γενική έννοια του διεθνισμού στον ακαδημαϊκό κλάδο των Διεθνών Σχέσεων. Οι διεθνείς σχέσεις δεν θα πρέπει να γίνονται αντιληπτές ως το πεδίο όπου τα κυρίαρχα κράτη συνεργάζονται ή ανταγωνίζονται μεταξύ τους, αντιθέτως ο διεθνισμός τονίζει τη σημασία της υπέρβασης των συνόρων του έθνους-κράτους από τους φορείς και τους θεσμούς.

Στο βιβλίο αυτό, τα άρθρα της Profanter (κατά ενός αμιγώς Ευρωπαϊκού Ισλάμ), της Ozturk (διπλή ιθαγένεια στην Τουρκία) και της Ahmed (μικτή βρετανική-υεμενική ταυτότητα) προσανατολίζονται περισσότερο στον οραματισμό μιας διεθνικής κατανόησης της ιθαγένειας. Η πλειοψηφία των υπόλοιπων άρθρων εστιάζει στους παράγοντες που είναι σε θέση είτε να προαγάγουν (Mårtensson για τον διαθρησκευτικό διάλογο) είτε να παρακωλύσουν (Difato για την εκπαίδευση, Λίβας για τις άθλιες συνθήκες ζωής, Mazucotelli για την τοπικιστική προσέγγιση των μεταναστευτικών πολιτικών) την επιτυχή ενσωμάτωση των μεταναστών, είτε μέσω της συμβατικής είτε μέσω της διεθνικής ιθαγένειας, γεγονός που επισημαίνει τις ελλείψεις στην

Ευρώπη, οι οποίες πρέπει να διορθωθούν. Ωστόσο, οι προοπτικές σύμφωνα με τους δύο πρώτους συγγραφείς είναι κάπως πιο απαισιόδοξες: τα προβλήματα της Μέσης Ανατολής, που έχουν βαθιές ρίζες, όπως αναφέρεται από τον Ulrichsen, είναι απίθανο να επιλυθούν με ζητήματα ιθαγένειας στην Ευρώπη. Ομοίως, επισημαίνοντας τα υποκριτικά και αντιφατικά χαρακτηριστικά της φιλελεύθερης ηγεμονικής ιδεολογίας της Ευρώπης, το άρθρο του Greaves οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η ενσωμάτωση μέσω της ιθαγένειας δεν είναι τόσο εύκολη όσο θα θέλαμε να πιστεύουμε.

Φυσικά, η ανάγνωση του βιβλίου περισσότερο εγείρει παρά απαντά ερωτήματα. Ωστόσο, τα άρθρα παρέχουν πληθώρα χρήσιμων απόψεων που μπορούν να συνεισφέρουν στην εύρεση των απαντήσεων. Όπως φαίνεται από τα σύγχρονα γεγονότα, το ζήτημα της μουσουλμανικής μετανάστευσης στην Ευρώπη θα εξακολουθήσει να υφίσταται στο εγγύς μέλλον. Μια εποχή κατά την οποία οι πολιτικές της Ευρώπης απέναντι στη μετανάστευση μοιάζουν αναποτελεσματικές, ανεπαρκείς και μη συντονισμένες, το βιβλίο, που αποτελεί προϊόν ενδελεχούς έρευνας και προσφέρει μια ισορροπημένη και σφαιρική εικόνα του ζητήματος, συμβάλλει στην αποσαφήνιση ορισμένων διακυβευόμενων ζητημάτων¹.

Για την εκπόνηση της διπλωματικής εργασίας επιλέχθηκε προς μετάφραση η εισαγωγή με τίτλο *Celebrating Difference: In Search of Paradigms Addressing Barriers to Transnational Migration*, της Annemarie Profanter, Αναπληρώτριας Καθηγήτριας του Τμήματος Εκπαίδευσης του Ελεύθερου Πανεπιστημίου Bozen-Bolzano της Ιταλίας, η οποία ερευνά τη Μουσουλμανική ενσωμάτωση και τα μεταναστευτικά ζητήματα στην Ευρώπη, έχοντας διατελέσει επισκέπτρια ερευνήτρια στο Πακιστάν, στο Ομάν και στη Σαουδική Αραβία², και του Francis Owtram, Επίτιμου Ερευνητικού Εταίρου του Ινστιτούτου Αραβικών και Ισλαμικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Exeter, και Ειδικού της Ιστορίας του Κόλπου στη Βρετανική Βιβλιοθήκη, στα ερευνητικά ενδιαφέροντα του οποίου περιλαμβάνονται οι διεθνείς σχέσεις της Μέσης Ανατολής³, καθώς και το Κεφάλαιο Δύο της Πρώτης Ενότητας με τίτλο *Modernity and Islamic Immigration: Examining the Historical Roots of Identity and Difference* του Nigel M. Greaves, Καθηγητή Πολιτικής Θεωρίας στο Πανεπιστήμιο Hewler του Κουρδιστάν, με εξειδίκευση στην ιταλική πολιτική σκέψη και στον ιστορικό υλισμό⁴.

¹<http://blogs.lse.ac.uk/mec/2015/10/05/book-review-citizenship-in-transition-new-perspectives-on-transnational-migration-from-the-middle-east-to-europe/> Τελευταία επίσκεψη στις 23/1/2019.

²<https://www.cambridgescholars.com/citizenship-in-transition-16>. Τελευταία επίσκεψη στις 23/1/2019.

³<https://www.cambridgescholars.com/citizenship-in-transition-16>. Τελευταία επίσκεψη στις 23/1/2019.

⁴<https://www.amazon.in/Gramscis-Marxism-Reclaiming-Philosophy-Politics/dp/1848761279>. Τελευταία επίσκεψη στις 23/1/2019.

Οι εξεγέρσεις που προέκυψαν από την Αραβική Άνοιξη, όπως ονομάστηκε το κύμα των διαδηλώσεων και διαμαρτυριών που εκδηλώθηκε από τις 18 Δεκεμβρίου 2010 στη Μέση Ανατολή και στη Βόρεια Αφρική για την ανατροπή των δικτατορικών καθεστώτων⁵, σε συνδυασμό με την εγκαθίδρυση του Ισλαμικού Κράτους στη Συρία και στο Ιράκ, αμφισβήτησαν τις κρατούσες απόψεις σχετικά με τις προσδοκίες των πολιτών στη Μέση Ανατολή από τις κυβερνήσεις τους. Ταυτόχρονα, δημιουργήθηκε ένα νέο κύμα μετανάστευσης, καταδεικνύοντας ακόμα μία φορά πώς συνδέεται το τοπικό, το περιφερειακό και το παγκόσμιο στοιχείο στην ταυτότητα των πολιτών και στην έννοια της ιθαγένειας. Η αναταραχή και ο τραγικός απολογισμός χιλιάδων χαμένων ζώων που απαθανάτιστηκε με τραγικό τρόπο στην εικόνα του νεκρού τρίχρονου Αϊλάν Κουρντί που ξεβράστηκε στα τουρκικά παράλια αμφισβήτησαν τους κυρίαρχους τρόπους σκέψης για τη Μέση Ανατολή, καθώς και την πολιτική των κυβερνήσεων της ΕΕ απέναντι στους πρόσφυγες και τους μετανάστες. Αυτά τα συνταρακτικά γεγονότα επέφεραν σημαντικές αλλαγές στην εσωτερική σύνθεση των σύγχρονων φιλελεύθερων δημοκρατιών, που, μαζί με τις προκλήσεις που επιβάλλει η παγκοσμιοποίηση στο κράτος, καθιστούν επιβεβλημένη την επανεξέταση των θεωριών για την ιθαγένεια, ιδίως από διεθνικής άποψης. Παραθέτοντας νέες προοπτικές για αυτά τα καίρια ζητήματα, το επίκαιρο αυτό βιβλίο, που παρέχει τροφή για σκέψη, αποδομεί τις διαδικασίες που διαμορφώνουν και αναδιαμορφώνουν τις συζητήσεις για τη μετανάστευση και την ενσωμάτωση στην Ευρώπη, και ρίχνει φως σε αναδυόμενα μοτίβα σε τομείς-κλειδιά, όπως η ιθαγένεια και η πολιτισμική ταυτότητα, η εκπαίδευση, και τα δίκτυα δεύτερης γενιάς⁶.

⁵https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%91%CF%81%CE%B1%CE%B2%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%86%CE%BD%CE%BF%CE%B9%CE%BE%CE%B7. Τελευταία επίσκεψη στις 23/1/2019.

⁶<https://www.amazon.co.uk/Citizenship-Transition-Perspectives-Transnational-Migration/dp/1443849863>. Τελευταία επίσκεψη στις 23/1/2019.

ΜΕΤΑΦΡΑΣΜΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΓΙΟΡΤΑΖΟΝΤΑΣ ΤΗ ΔΙΑΦΟΡΕΤΙΚΟΤΗΤΑ: ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΩΝ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΣΗ ΤΩΝ ΕΜΠΟΔΙΩΝ ΣΤΗ ΔΙΕΘΝΙΚΗ ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ

ANNEMARIE PROFANTER ΚΑΙ FRANCIS OWTRAM

Πριν από δύο χρόνια, εκατομμύρια Άραβες πραγματοποίησαν μαζικές διαδηλώσεις στους δρόμους, ζητώντας μεταρρυθμίσεις για την αντιμετώπιση των προκλήσεων της οικονομικής και κοινωνικής τους κατάστασης, μεταξύ των οποίων και την ανατροπή των αυταρχικών καθεστώτων καταστολής. Την ίδια στιγμή, μια παγκόσμια χρηματοπιστωτική και οικονομική κρίση έπληττε τη Δύση και την περιοχή της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής (MABA, στο εξής: MENA). Μάλιστα, αυτό συνέβη στο πλαίσιο της 11ης Σεπτεμβρίου, γεγονός που χρησιμοποιήθηκε ως πρόσχημα για την παρουσίαση ολόκληρου του μουσουλμανικού κόσμου ως επικείμενης απειλής για τη Δύση. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα τον επαναπροσδιορισμό των πολιτικών ασφαλείας για τη μουσουλμανική ένταξη. Για την ακρίβεια, εντάθηκαν τα μέτρα ασφαλείας για τη μουσουλμανική μετανάστευση σε ολόκληρο τον κόσμο. Αυτός ο επαναπροσδιορισμός της μουσουλμανικής ένταξης ως ζητήματος ασφαλείας είναι μία μόνο από τις πολλές όψεις των πρωτοβουλιών κυβερνητικής πολιτικής σχετικά με τις μουσουλμανικές κοινότητες. Ποιες ήταν οι επιπτώσεις όλων αυτών των εξελίξεων;

Συντελούνται πολλές αλλαγές σε τοπικό, περιφερειακό και παγκόσμιο επίπεδο, οι οποίες επηρεάζουν τις συνεχείς διαδικασίες διεθνικής μετανάστευσης. Αυτή η αναταραχή έχει ανατρέψει τους κυρίαρχους και ουσιοκρατικούς τρόπους σκέψης για τη Μέση Ανατολή, ενώ παράλληλα επηρεάζει την Ευρωπαϊκή κυβερνητική πολιτική για τη μετανάστευση. Οι προηγούμενες πολιτικές υποστήριζαν τα απολυταρχικά καθεστώτα, όπως για παράδειγμα το καθεστώς της Λιβύης, για να περιορίσουν τη μετανάστευση, ενώ τώρα η προσοχή στρέφεται σε τρόπους με τους οποίους η μεταρρύθμιση θα μπορούσε να συμβάλει στη διατήρηση της κοινωνικής σταθερότητας στην περιοχή της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής χωρίς προσφυγή στις πρωτύτερα αποδεκτές απολυταρχικές αντιλήψεις για τη σταθερότητα είτε στις απολυταρχικές δημοκρατίες είτε στις *προσοδοθηρικές* μοναρχίες. Οι εξεγέρσεις της Αραβικής Άνοιξης αμφισβήτησαν την αντίληψη σχετικά με τις προσδοκίες των πολιτών αυτών των χωρών από τις κυβερνήσεις τους και επίσης προκάλεσαν πιθανώς ένα νέο κύμα μετανάστευσης, καταδεικνύοντας ακόμα μία φορά με ποιο τρόπο συνδέεται το τοπικό και το παγκόσμιο στοιχείο με την ταυτότητα των πολιτών και τη δημιουργία ιθαγένειας.

Με απλά λόγια, πολίτης «είναι ένα μέλος μια πολιτικής κοινότητας, το οποίο απολαμβάνει τα δικαιώματα και αναλαμβάνει τις υποχρεώσεις που απορρέουν από την ιθαγένεια» (Εγκυκλοπαίδεια Φιλοσοφίας του Στάνφορντ 2011). Δύο μεγάλες εξελίξεις- η αλλαγή της εσωτερικής σύστασης των φιλελεύθερων δημοκρατιών και οι προκλήσεις της παγκοσμιοποίησης για το κράτος - έχουν οδηγήσει στην αναθεώρηση της έννοιας της ιθαγένειας, ιδίως από διεθνικής άποψης. Όσον αφορά την ευρωπαϊκή περιοχή της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής, αναλύοντας τις διαδικασίες που διαμορφώνουν και αναδιαμορφώνουν τα ζητήματα μετανάστευσης και ένταξης, ελπίζουμε να ξετυλίξουμε στο παρόν τεύχος τα αναδυόμενα μοντέλα για τα εξής ζητήματα: α) Ιθαγένεια, Νεωτερικότητα και Πολιτισμική Ταυτότητα· β) Ιθαγένεια, Εκπαίδευση και Δίκαιο· και γ) Ιθαγένεια και Δίκτυα 2ης Γενιάς. Τα ζητήματα αυτά αποτελούν εμπειρία πολλών μεταναστών στην Ευρώπη. Όπως φαίνεται και από το παρακάτω απόσπασμα συνέντευξης σε ατομικό επίπεδο:

«Mi chiamo Aisha. Sono marocchina di madre lingua berbera. Sono arrivata in Italia quasi dieci anni fa seguendo il marito, che aveva un' offerta di lavoro, ma io sto ancora cercando lavoro e non son riuscita a far altro che volontariato. Sono qui perche mi devo trovare un mondo per vivere diverso, devo creare un futuro per mio figlio che frequenta Felementare qui. Lui parla perfettamente il tedesco, l'italiano, l'arabo e il berbero. Lui si sente italiano, anch'io lo sono come passaporto, ma dentro il mio cuore rimarro sempre marocchina. Mi manca la mia terra, ritomo quando posso a trovare la mia famiglia. Ho gli amici qui che anche hanno vissuto questo trauma della migrazione e ci incontriamo a festeggiare le nostre feste religiose, a cucinare insieme e cosi. Pero tutta la mia famiglia e li. Come posso vivere senza la mia famiglia?» (ψευδώνυμο Α. Ι., συνέντευξη από την Α. Profanter, Brixen, 20 Οκτωβρίου 2012)¹

Η εμπειρία της Aisha αποτελεί μια εμπειρία που βιώνουν πολλοί μετανάστες από τη Μέση Ανατολή και τη Βόρεια Αφρική. Συμμετέχουν σε δύο κοινωνίες και προσπαθούν να φτιάξουν τη ζωή τους στη χώρα υποδοχής, διατηρώντας παράλληλα δεσμούς με την πατρίδα τους. Τα τελευταία χρόνια, η έρευνα για τη διεθνική μετανάστευση σημειώνει ραγδαία εξέλιξη, εστιάζοντας στις οικονομικές, κοινωνικές, πολιτικές και θρησκευτικές διαδικασίες μεταξύ των χωρών υποδοχής και των χωρών προέλευσης (Levitt, Jaworsky, 2007, σελ. 129-156). Με τον ίδιο τρόπο, η Aisha περιγράφει τους κοινωνικούς χώρους στους οποίους συμμετέχει εδώ και εκεί, δηλαδή στο Μαρόκο και στην Ιταλία. Επιπλέον, πρέπει να αναδιοργανώνει τις κοινωνικές δομές και τις σχέσεις που δημιουργεί επί τη βάση της κοινής εμπειρίας από τη διεθνική μετανάστευση. Αυτές αντανακλώνται στην εμπειρία και τη συμμετοχή της Aisha στο εργατικό δυναμικό, στα κοινωνικά δίκτυα, στις πολιτικές και πολιτισμικές ομάδες και στο εκπαιδευτικό σύστημα της θετής πατρίδας της. Ποιο στοιχείο της εμπειρίας της Aisha είναι αυτό που συνιστά το διακριτό κοινωνικό φαινόμενο που αποκαλείται διεθνική μετανάστευση; Στόχος του βιβλίου είναι να προσθέσει καινοτόμες ακαδημαϊκές γνώσεις στον τρέχοντα διάλογο για τη μαζική εισροή μουσουλμάνων μεταναστών με εξαιρετικά κανονιστική προϋπάρχουσα κουλτούρα και θρησκεία σε δημοκρατικές κοινωνίες σε μια εποχή παγκοσμιοποίησης. Σκοπός του είναι η διεξαγωγή έρευνας που συνδυάζει τη διερεύνηση του τύπου προέλευσης μεταναστών από χώρες της περιοχής της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής με τη διερεύνηση του τελικού προορισμού θετής πατρίδας (π.χ. Ιταλία, Αυστρία και Γερμανία) προκειμένου να αναλύσει τη διασπορική φύση πολλών τέτοιων ομάδων.

Η διασπορική φύση έχει αναλυθεί ως μέρος του συνεχούς διαλόγου για την έννοια της διεθνικότητας. Η έννοια των

«διεθνικών κοινωνικών χώρων, διεθνικών κοινωνικών πεδίων ή της διεθνικότητας... συνήθως αναφέρεται σε διατηρούμενους δεσμούς ατόμων, δικτύων και οργανισμών διαμέσου των συνόρων πολλών εθνών-κρατών, που ποικίλλουν από ασθενώς έως ισχυρά θεσμοποιημένες μορφές» (Faist 1999, σελ. 2).

Ο Faist παρατηρεί ότι οι επιπτώσεις της διεθνικότητας στην ιθαγένεια δεν έχουν διερευνηθεί πλήρως και ότι η έννοια των διασυνοριακών κοινωνικών δικτύων συμβάλλει, επίσης, στην κατανόηση της εμπειρίας των μεταναστών. Η σχέση των διεθνικών διαδικασιών με το έθνος-κράτος είναι σημαντική υπό την έννοια ότι αποκτούν μέρος της μοναδικότητάς τους με την υπέρβαση αυτών των εθνών-κρατών (Bailey 2001, σελ. 413-428). Αυτές οι διεθνικές διαδικασίες μπορούν να δημιουργήσουν διεθνικές κοινότητες αποτελούμενες από κοινωνικές σχέσεις που συνάπτονται διαμέσου των συνόρων από άτομα που συμμετέχουν στην κοινωνική ζωή δύο ή περισσότερων χωρών (Levitt 2004).

Επιπλέον, οι Levitt και Jaworsky (2007, σελ. 130) παρατηρούν ότι οι ακαδημαϊκές γνώσεις σχετικά με τη μετανάστευση έχουν «υποστεί αμέτρητες αλλαγές την τελευταία δεκαετία». Επανεξετάζοντας την εξέλιξη των ακαδημαϊκών γνώσεων σε αυτό το πεδίο, διαπιστώνουν ότι κατά τη δεκαετία του 1990 (μετά από τη θεωρία του νέου αφομοιωτισμού και της τμηματικής αφομοίωσης) προστέθηκε μια τρίτη οπτική, η οποία παρατηρούσε τον τρόπο με τον οποίο μερικοί μετανάστες συνέχισαν να συμμετέχουν στην πατρίδα τους παράλληλα με τη συμμετοχή τους στη χώρα υποδοχής τους. Αυτό, υποστηρίζουν, οφείλεται στο γεγονός ότι η μετανάστευση δεν ήταν ποτέ απλώς μια γραμμική διαδικασία αφομοίωσης ή μια μίξη σε ένα «πολυπολιτισμικό μπολ σαλάτας», αλλά μια διαδικασία κατά την οποία οι μετανάστες ενσωματώνονται σε πολλά επίπεδα και χώρους της διεθνικής κοινωνικής αρένας στην οποία κατοικούν. Πιο συγκεκριμένα, ενσωματώνονται ταυτόχρονα χάρη στις νέες τεχνολογίες, οι οποίες διευκολύνουν τη μετακίνηση και την επικοινωνία με μεγαλύτερη συχνότητα, ταχύτητα και τακτικότητα. Τα διαφορετικά μέσα δυναμικών σχέσεων μεταξύ του εδώ και του εκεί, της χώρας προέλευσης και της χώρας υποδοχής, είναι, σύμφωνα με τον Tsuda (2012), πολύπλευρα: η συμμετοχή αυξάνεται στη μια κοινωνία, κάτι που είναι πιθανό να έχει ως αποτέλεσμα τη μειωμένη συμμετοχή στην άλλη κοινωνία· τα διαφορετικά επίπεδα συμμετοχής δεν επηρεάζουν άμεσα το ένα το άλλο, η αυξημένη συμμετοχή στη χώρα υποδοχής είναι πιθανό να έχει ως αποτέλεσμα την αυξημένη ή αντίστοιχα τη μειωμένη συμμετοχή στη χώρα καταγωγής.

Η χρήση μιας διεθνικής προσέγγισης της μετανάστευσης συνεπάγεται την εγκατάλειψη του πλαισίου του έθνους-κράτους για την κατανόηση της μετανάστευσης και, αντ' αυτής, τη χρήση της έννοιας ενός διεθνικού κοινωνικού πεδίου αποτελούμενου από θεσμούς και οργανισμούς που δημιουργούν ταυτότητες τις οποίες οι μετανάστες έχουν τη δυνατότητα να επιλέξουν να αποκτήσουν (Levitt 2004). Η μετατόπιση της έννοιας σε διεθνικά κοινωνικά πεδία επιτρέπει τη διεύρυνση της ανάλυσης, ώστε εκτός από εκείνους που μεταναστεύουν να συμπεριλαμβάνονται πλέον και εκείνοι που παραμένουν στην πατρίδα, αλλά διατηρούν επαφή με τους μετανάστες μέσω διεθνικών κοινωνικών πεδίων διασυνοριακά. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι δεν είναι απαραίτητο να μετακινηθεί κάποιος για να βιώσει τις επιπτώσεις της μετανάστευσης: τα εμβάσματα, τα επιδόματα και οι ιδέες ενός μετανάστη μπορούν να επηρεάσουν κάποιον που δεν έχει φύγει ποτέ από το χωριό του στην πατρογονική πατρίδα. Αυτό ισχύει σε τέτοιο βαθμό που ο ρόλος των διεθνικών

μεταναστών στην ανάπτυξη αποτελεί ένα μέρος της συζήτησης περί ανάπτυξης που κερδίζει συνεχώς έδαφος (Faist 2008, σελ. 21). Η προσέγγιση του διεθνικού κοινωνικού πεδίου συνυπολογίζει τα πολλαπλά επίπεδα της διεθνικής ταυτότητας, καθώς και τους πολλούς τρόπους. Δεν αρκεί μόνο η εξέταση των τοπικών σχέσεων αναμεταξύ τους· εξίσου σημαντικό είναι να εξεταστεί η τοποθέτηση αυτών των σχέσεων σε κάθετα προς οριζόντια συστήματα σχέσεων. Η τοποθέτηση των μεταναστών σε ένα διεθνικό κοινωνικό πεδίο ορίζει ότι η ένταξη σε ένα νέο εθνικό κράτος και η διατήρηση άλλων δεσμών δεν είναι απολύτως αντιφατικές έννοιες.

Πράγματι, οι εμπειρίες των μεταναστών δεν πρέπει να θεωρούνται γραμμικές ή διαδοχικές, αλλά δυνάμενες να μετακινηθούν από το ένα σημείο στο άλλο, επιτυγχάνοντας μερικές φορές «συγχρονία σχέσεων». Η προσδοκία από την ανάλυση αυτού του φαινομένου δεν πρέπει να είναι η διαπίστωση είτε πλήρους αφομοίωσης στο έθνος υποδοχής είτε πλήρους διεθνικής σχέσης, αλλά ένας συνδυασμός κατά τον οποίο αντικείμενο της ανάλυσης πρέπει να καθίσταται η διερεύνηση του τρόπου ταλάντωσης των μεταναστών μεταξύ αυτών των δύο, καθώς και του τρόπου με τον οποίο αυτοί οι δύο παράγοντες αλληλοεπηρεάζονται (Levitt, 2004). Η διεθνική προσέγγιση επιτρέπει την απομάκρυνση από το αυστηρό πλαίσιο στο οποίο οι μετανάστες ταλαντεύονται ανάμεσα στην ενσωμάτωση σε δύο αδιαπέραστα έθνη-κράτη και τη μετάβαση σε ένα πλαίσιο το οποίο θεωρεί τους μετανάστες ενεργούς σε διάφορες εθνικές επικράτειες, όπου αντικείμενο της ανάλυσης είναι σε κάθε περίπτωση η εμπειρική ανακάλυψη των καθοριστικών παραγόντων στη χώρα υποδοχής και στη χώρα προέλευσης. Σχετικά με αυτό, ο Painter (2008) διαπιστώνει ότι η εμφανιζόμενη διεθνική ιθαγένεια στην Ευρώπη δεν θα πρέπει να συνδέεται με το συμβατικό μοντέλο του έθνους-κράτους. Για τον Martiniello (1995), ωστόσο, η Ευρωπαϊκή πολιτική ταυτότητα συνδέεται στην ουσία με μια προηγούμενη αίσθηση του ανήκειν σε μια εθνική κοινότητα: κάποιος μπορεί να είναι Ευρωπαίος πολίτης μόνο εάν είναι προηγουμένως Ιταλός, Γάλλος ή Γερμανός πολίτης, για παράδειγμα. Ορίζει την ευρωπαϊκή ιθαγένεια ως ένα είδος υπερ-ιθαγένειας, η οποία επιβεβαιώνει την ύπαρξη διαφορετικών πολιτισμικών και πολιτικών ταυτοτήτων που αντιστοιχούν στα κράτη μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης· ωστόσο, υπό τον περιορισμό του Ευρωπαϊκού πνεύματος όπως το ορίζει κατωτέρω:

«Η ιδέα της ασαφούς ύπαρξης ενός φυσικού «Ευρωπαϊκού πολιτισμού» και «Ευρωπαϊκού πνεύματος» βάσει της κοινής Ιουδαίο-χριστιανικής και ανθρωπιστικής εμπειρίας» (Martiniello 1995, σελ. 44).

Αν ο ορισμός αυτός γίνει δεκτός, τότε το ερώτημα που γεννάται είναι το εξής: πόσος χώρος υπάρχει στην ΕΕ για γηγενείς μουσουλμάνους ή μετανάστες από μουσουλμανικές χώρες; Η αναπτυσσόμενη ιδέα της διεθνικής ιθαγένειας προσφέρει μια πιο ρεαλιστική βάση για αυτούς τους πολίτες.

Ολοένα περισσότερα κράτη προέλευσης προσφέρουν διάφορα δικαιώματα και προνόμια σε μετανάστες που ζουν στο εξωτερικό (Levitt 2001, σελ. 195-216) με τη μορφή διπλής ιθαγένειας ή συμμετοχικής ιθαγένειας, χρησιμοποιώντας διεθνικές πρακτικές, γεγονός που εγείρει το ερώτημα εάν δημιουργείται μια μορφή *διεθνικής ιθαγένειας*. Τοποθετώντας τα στο πλαίσιο της «παγκοσμιοποίησης από κάτω», ο Fox (2005) περιγράφει τα εννοιολογικά προβλήματα του ακριβούς ορισμού της διεθνικής ιθαγένειας, σημειώνοντας ότι οι έννοιες της «διεθνικής ιθαγένειας» ασχολούνται με μια ελάχιστη συζητηθείσα διασύνδεση μεταξύ των διεθνών σχέσεων, της συγκριτικής πολιτικής και της κανονιστικής πολιτικής θεωρίας. Επιπλέον, θέτει το ερώτημα εάν αυτές οι εξελισσόμενες διαδικασίες διασυννοριακής ένταξης θα μπορούσαν να παρουσιάζουν ομοιότητες με τα πρώιμα στάδια της κατασκευής εθνικής ιθαγένειας που έλαβε χώρα με το πέρασμα των αιώνων.

Ομοίως, ο Fitzgerald (2008) διαπιστώνει ότι δημιουργείται αυτό που ορίζει ως «ιθαγένεια αλά καρτ», στην οποία δίνεται έμφαση στα δικαιώματα της ιθαγένειας έναντι των υποχρεώσεων, υπάρχει περισσότερος εθελοντισμός και οι πολλαπλές σχέσεις είναι αποδεκτές - η οποία αναπτύσσεται τόσο ως απόκριση στην παγκοσμιοποίηση όσο και ως έκφραση του τρόπου με τον οποίο η παγκοσμιοποίηση αναδιαμορφώνει τις κοινωνικές σχέσεις. Επιπλέον, επιβάλλεται να είμαστε γνώστες των εννοιών της παγκόσμιας ιθαγένειας και του κοσμοπολιτισμού που αποκτούν ολοένα και μεγαλύτερη στήριξη, καθώς θεωρείται ότι προσφέρουν δυνατότητες νέων μορφών ιθαγένειας που αντανακλούν τις πραγματικότητες της μετανάστευσης, καθώς και των δικτύων μεταναστών δεύτερης γενιάς. Η διεθνική προσέγγιση της μετανάστευσης, ενώ παραμένει αντιφατική, έχει εν τούτοις εξαιρετικά σημαντικές επεξηγηματικές δυνατότητες (Levitt 2004). Ενώ κάποιοι διακρίνουν μια διεθνική ταυτότητα στην πρώτη γενιά, άλλοι θεωρούν ότι οι ταυτότητες αυτές δεν θα διατηρηθούν στη δεύτερη γενιά, καθώς δεν θα έχουν την ίδια ένταση της αίσθησης του ανήκειν. Ωστόσο, καθώς έχουν ανατραφεί σε σπίτια γεμάτα από τις επιρροές της χώρας προέλευσης, ακόμα κι αν δεν ενδιαφέρονται καθόλου για την πατρογονική πατρίδα τους, είναι σε θέση να αναβιώσουν τάχιστα αυτές τις ταυτότητες και τις αξίες εφόσον το επιθυμούν. Σε ορισμένες περιπτώσεις, οι ταυτότητες αυτές έχουν τεθεί ως βασικό θέμα σε δημόσια συζήτηση όπως στην υποψία διπλών συμφερόντων (Levitt 2004), ιδίως μετά από την 11η Σεπτεμβρίου και τις βομβιστικές επιθέσεις στο δίκτυο τρένων στη Μαδρίτη και στο μετρό στο Λονδίνο, οι οποίες επέτειναν την ανάλυση των χαρακτηριστικών της μετανάστευσης και της ιθαγένειας στην Ευρώπη από τα μέσα ενημέρωσης.

Οι πληροφορίες για την ιθαγένεια χρησιμοποιούνται συχνά για τη μελέτη των μεταναστευτικών ροών στην ΕΕ. Ωστόσο, η ιθαγένεια στο πλαίσιο της μετανάστευσης αλλάζει σταδιακά και, επομένως, οι στατιστικές είναι συχνά προκατειλημμένες. Επιπλέον, δεν υπάρχει δεσμευτικός για την ΕΕ ορισμός του ποιος θεωρείται μετανάστης· επομένως, κάθε στατιστική επισκόπηση μεταναστευτικών ζητημάτων στην Ευρώπη είναι προκατειλημμένη λόγω της απόκλισης του ορισμού από έθνος σε έθνος. Μερικά κράτη μέλη στηρίζουν την κατηγοριοποίησή τους στα αίτια της μετανάστευσης, ενώ άλλα στη διάρκεια παραμονής στη χώρα υποδοχής, και κάποια άλλα στο κριτήριο εάν η πατρίδα του αιτούντος είναι πρώην αποικία (Haase, Jugl 2008).

Το 2010 υπήρχαν 32,5 εκατομμύρια αλλοδαποί στα 27 κράτη μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης, αριθμός που αντιστοιχεί στο 6,5% του συνολικού πληθυσμού. Η πλειοψηφία, δηλαδή τα 20,2 εκατομμύρια, ήταν υπήκοοι τρίτων χωρών (δηλαδή πολίτες χωρών που δεν είναι κράτη μέλη της ΕΕ) (Vasileva 2011). Το 2011 αναφέρθηκε μια μεταναστευτική ροή της τάξεως των 1.671.500 προς την ΕΕ (Eurostat 2013) και για τους σκοπούς του παρόντος βιβλίου είναι σημαντικό να εξεταστεί πόσοι εξ' αυτών προέρχονταν από την περιοχή ΜΑΒΑ: Σύμφωνα με τις στατιστικές, οι βασικές χώρες προέλευσης των μεταναστών ήταν η Τουρκία και το Μαρόκο. Μετά από την Αραβική Άνοιξη του 2011, στο επίκεντρο της ανησυχίας βρέθηκε η πιθανότητα ενός μεγάλου ανεξέλεγκτου κύματος μετανάστευσης· η οποία επιβεβαιώθηκε από τις χαοτικές σκηνές στο κέντρο κράτησης μεταναστών στο Ιταλικό νησί Λαμπεντούζα, το οποίο είχε δυνατότητα φιλοξενίας 850 ατόμων, αλλά κατακλύστηκε από 15.000 Τυνήσιους και Αιγύπτιους. Ωστόσο, σε αντίθεση με αυτή την εικόνα, ο αριθμός των Τυνήσιων αιτούντων άσυλο στην ΕΕ μειώθηκε κατά 3.000 το 2012 σε σύγκριση με το 2011. Παρόλο που ο αριθμός των αιτήσεων ασύλου από Σύριους αυξήθηκε την ίδια περίοδο, τα στοιχεία από την Τυνησία δείχνουν ότι τα ποσοστά παραμένουν υψηλά μόνο όταν η πολιτική κατάσταση είναι επικίνδυνη. Από τις ιθαγένειες με το υψηλότερο ποσοστό αιτήσεων ασύλου στην ΕΕ, οι αραβικές χώρες βρίσκονται στην 5η, 6η και 17η θέση (Ιράκ, Συρία και Αλγερία). Επιπλέον, αξίζει να σημειωθεί ότι σε περίπτωση

ανθρωπιστικών καταστροφών, αυτοί που πλήττονται περισσότερο είναι εκείνοι που μετακινούνται λιγότερο, με αποτέλεσμα η συσχέτιση με τη μαζική μετανάστευση να είναι λιγότερο σαφής απ' ό,τι φαίνεται αρχικά. Ενώ η ενδοπεριφερειακή μετανάστευση μεταξύ Ευρώπης και ΜΑΒΑ είναι σημαντική, ένα άλλο στοιχείο που αξίζει να σημειωθεί για την αραβική μετανάστευση είναι ότι από τα 13 εκατομμύρια Αράβων μεταναστών σε ολόκληρο τον κόσμο, τα 5,8 εκατομμύρια είναι κάτοικοι αραβικών χωρών, γεγονός που συνιστά μετανάστευση στην ενδοαραβική περιοχή.

Αν και οι αραβικές εξεγέρσεις δεν οδήγησαν σε μαζική αύξηση της μετανάστευσης στην Ευρωπαϊκή Ένωση, όπως ανέμεναν κάποιοι, είχε ορισμένες επιπτώσεις. Η Ευρώπη είναι ο βασικός προορισμός για την πρώτη γενιά Αράβων μεταναστών και υπάρχει πιθανότητα επιστροφής τους στη χώρα προέλευσής τους ως «επαναπατριζόμενων» εάν, μετά από την αλλαγή του καθεστώτος, αντιληφθούν βελτίωση των συνθηκών· όταν επιστρέψουν στη χώρα προέλευσής τους, η διακοπή των εμβασμάτων τους θα αναχαιτίσει μια βασική οικονομική ροή, καθώς τα εμβάσματα είναι σαφώς υψηλότερα από τον μισθό στην πατρίδα τους. Σε ό,τι αφορά ζητήματα μετανάστευσης και επιστροφής, η αντίληψη και οι ενέργειες ορισμένων στην Ευρώπη προκάλεσαν νέες ανησυχίες σχετικά με τη μετανάστευση και τη σχέση της με την ασφάλεια και την εσωτερική τρομοκρατία. Το μακελειό που διέπραξε ο Anders Brevik στη Νορβηγία στέρησε τη ζωή σε 77 ανθρώπους το 2012· έγραψε ένα μανιφέστο στο οποίο απέδιδε τα προβλήματα της Νορβηγίας, κατά τη δική του αντίληψη, στη μετανάστευση και στην «Ισλαμοποίηση» (ISN ETH Ζυρίχη 2012).

Ωστόσο, κανένας θεσμός δεν βιώνει τις επιπτώσεις της μετανάστευσης σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ό,τι τα σχολεία. Παρά τη σημαντική πολιτική αντιπαράθεση λόγω της ραγδαίας δημογραφικής αλλαγής των σχολείων πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης ειδικά σε πυκνοκατοικημένες περιοχές της Ευρώπης, είναι αναμφίβολο το γεγονός ότι τα ίδια παιδιά θα αποτελέσουν σημαντικό συστατικό της οικονομίας των χωρών υποδοχής τους στο εγγύς μέλλον. Είναι ευρέως γνωστό ότι η εκπαιδευτική πολιτική μπορεί να συμβάλει στην ένταξη των μεταναστών και ότι η παιδαγωγική πρακτική παίζει ρόλο στην υποστήριξη των επιδόσεων των παιδιών μεταναστών στο σχολείο. Τα μοτίβα επιπολιτισμού και επιδόσεων τόσο των γηγενών μαθητών της ΕΕ όσο και των παιδιών μεταναστών πρέπει να μελετηθούν διεξοδικότερα και να τεθεί επί τάπητος μια κριτική ανάλυση της εκπαιδευτικής πολιτικής, ιδίως των εκπαιδευτικών μεταρρυθμίσεων και των προσπαθειών των συστημάτων δημόσιας εκπαίδευσης να αντεπεξέλθουν στις ανάγκες των παιδιών μεταναστών.

Η Αμερική έχει αντεπεξέλθει στην πρόκληση αυτή με τον Νόμο NCLB (No Child Left Behind),

«τον ομοσπονδιακό νόμο-ορόσημο του 2002 που θεωρεί τα σχολεία υπεύθυνα για την ακαδημαϊκή επίδοση των παιδιών που ομιλούν στοιχειώδη Αγγλικά και άλλων ομάδων στις οποίες ανήκουν πολλά παιδιά μεταναστών» (Capps et al. 2005).

Σκοπός είναι η εφαρμογή παρόμοιων πολιτικών στην Ευρώπη· ωστόσο, δεδομένης της πολιτισμικής και γλωσσικής ποικιλομορφίας των συστατικών της στοιχείων και του γεγονότος ότι τα εκπαιδευτικά ζητήματα εναπόκεινται στην ευθύνη κάθε έθνους ξεχωριστά, τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Για παράδειγμα, το δίκτυο Ευρυδίκη έχει αναλύσει τον τρόπο βελτίωσης της επικοινωνίας μεταξύ των σχολείων και των οικογενειών μεταναστών για την αρωγή της ένταξης των παιδιών μεταναστών (δίκτυο Ευρυδίκη 2009).

Νέες προοπτικές στη διεθνική μετανάστευση μεταξύ της Μέσης Ανατολής και της Ευρώπης

Για τη συμβολή σε αυτή τη συζήτηση, τα δοκίμια στο παρόν τεύχος διερευνούν διάφορα ζητήματα: το οικονομικό περιβάλλον της μετανάστευσης μεταξύ της MABA· την εγκατάλειψη της πολυπολιτισμικότητας και τη μετάβαση στην ένταξη ή στην ενσωμάτωση.

Τις θεωρούμενες ανελεύθερες αξίες των μουσουλμανικών κοινοτήτων· τους μηχανισμούς ένταξης μουσουλμανικών κοινοτήτων· τις διαφορετικές προσεγγίσεις των μουσουλμανικών κοινοτήτων για το φύλο και τη σεξουαλικότητα· τον βαθμό ταύτισης με τη χώρα προέλευσης· την αντίθεση μεταξύ ρεαλισμού (θεώρησης των μεταναστών ως ζητήματος ασφαλείας) και του φιλελευθερισμού (ανθρωπιστικής προσέγγισης)· τις διαδικασίες απόκτησης της ιθαγένειας. Τα κεφάλαια του βιβλίου αντανakλούν την εφαρμοσμένη διερεύνηση εξαιρετικά ευαίσθητων και καίριων ζητημάτων σχετικά με τις πολύπλοκες και υποτιμημένες επιπτώσεις πολιτισμικών προτύπων που παρατηρούνται κατά την επιχειρούμενη ένταξη μεταναστών νέου κύματος από τη MABA στην Ιταλία, στη Γερμανία, στο ΗΒ και στη Νορβηγία, για παράδειγμα. Στο πλαίσιο αυτό προσφέρουν νέες προοπτικές για θέματα-κλειδιά που επηρεάζουν την ιθαγένεια, δηλαδή: την παγκοσμιοποίηση και τη μετανάστευση· την αλλαγή τόπου διαμονής και την ανάπτυξη διπολιτισμικών ταυτοτήτων· την προσαρμογή στις κοινωνικές δομές της χώρας υποδοχής με την παράλληλη διατήρηση της πολιτισμικής ιθαγένειας στη χώρα προέλευσης· και ζητήματα για την ανάπτυξη καινοτόμου εφαρμοσμένης θεωρίας για τη διευκόλυνση της ένταξης των μεταναστών στη θετή κουλτούρα.

Μετά από το εισαγωγικό κεφάλαιο, το βιβλίο χωρίζεται σε τρεις ενότητες: 1) Ιθαγένεια, Νεωτερικότητα και Πολιτισμική Ταυτότητα· 2) Ιθαγένεια, Εκπαίδευση και Δίκαιο· 3) Ιθαγένεια και Δίκτυα 2ης Γενιάς.

Στην πρώτη ενότητα, Ιθαγένεια, Νεωτερικότητα και Πολιτισμική Ταυτότητα, ο Kristian Coates Ulrichsen εξετάζει τη μετανάστευση μεταξύ της περιοχής της MABA και της Ευρώπης στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης, των δημογραφικών τάσεων και της Αραβικής Άνοιξης, επισημαίνοντας τον τρόπο με τον οποίο οι ελλείψεις στις αγορές εκπαίδευσης και εργασίας καθίστανται παράγοντες ώθησης για την εξωτερική μετανάστευση και τον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσαν να εξελιχθούν οι μελλοντικές τάσεις, καθώς το πολιτικό και οικονομικό τοπίο της περιοχής μεταβάλλεται. Αναγνωρίζοντας την καίρια σημασία της εκπαίδευσης στη δημιουργία οικονομιών βασισμένων στη γνώση, ο Coates Ulrichsen περιγράφει τις προκλήσεις για τους υπεύθυνους χάραξης πολιτικής της Μέσης Ανατολής σε σύγκριση με άλλες περιοχές, όπως η Νοτιοανατολική Ασία· οι προκλήσεις αυξάνονται λόγω των υψηλών ποσοστών γεννήσεων και, ως εκ τούτου, επιβάλλεται η δημιουργία ευκαιριών εργασίας για έναν αυξανόμενο νεανικό πληθυσμό. Η ικανότητα του κράτους να εκπληρώσει την κοινωνική σύμβαση αμφισβητείται ολοένα και περισσότερο και, επομένως, υπάρχει ασυμφωνία μεταξύ της ικανότητας του κράτους και των κοινωνικών και οικονομικών απαιτήσεων από αυτό. Η ανεπάρκεια του κράτους στη Μέση Ανατολή, πιο εμφανής από οπουδήποτε αλλού στην Υεμένη, έχει προκαλέσει αύξηση των επιχειρούμενων τρομοκρατικών επιθέσεων κατά της Δύσης, γεγονός που είχε ως αποτέλεσμα μια συντονισμένη προσπάθεια των υπευθύνων χάραξης πολιτικής της Δύσης για την αντιμετώπιση ορισμένων εκ των προβλημάτων στην Υεμένη. Ωστόσο, καθώς δεν διευθέτησε την πρόσβαση της Υεμένης στα κράτη του Κόλπου, η οποία έχει διακοπεί από το 1991, η ουσιαστική επιτυχία

της ήταν μηδαμινή. Η ασφαλειοποίηση της μετανάστευσης από την 11η Σεπτεμβρίου, υποστηρίζει, πρέπει να αντικατασταθεί από μια προσέγγιση που λαμβάνει υπόψη τις αλληλένδετες οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές διαστάσεις.

Στο δεύτερο άρθρο, ο Nigel Greaves εξελίσσει την προσέγγισή του ότι ο τρόπος αντίληψης του κόσμου εναρμονίζεται με τον τρόπο δράσης στον κόσμο, και, επομένως, συνδέεται με ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες που επηρεάζουν το περιεχόμενό του και αλληλεπιδρά κι αυτός με τη σειρά του για την ενίσχυση και αναπαραγωγή αυτών των κοινωνικών και ιστορικών καθοριστικών παραγόντων. Υποστηρίζει ότι η ένταση που θεωρείται δεδομένο ότι υπάρχει σε δυτικές κοινωνίες με υψηλά επίπεδα μουσουλμανικής μετανάστευσης στηρίζεται ουσιαστικά σε οργανικές διαφορές μιας αναπτυξιακής φύσης, όπως φαίνεται από αντιφατικές στάσεις, ή σε ιδεολογικές προσκολλήσεις. Αναζητείται ένα πρότυπο συσχέτισης των αντιφατικών ιδεολογιών και των διχτομικών ιστορικών εμπειριών των οικονομικών και πολιτικών πιέσεων που σχετίζονται με τη νεωτερικότητα. Επομένως, η ιδεολογική σύγκρουση που θεωρείται ότι υπάρχει καθίσταται εμφανές ότι υπόκειται στο συγκεκριμένο πλαίσιο αντικρουόμενων ιστοριολογικών καθοριστικών παραγόντων. Η ιδεολογική διχοτόμηση σε κοινούς κοινωνικούς χώρους οφείλεται, όπως υποστηρίζεται, στις εναλλακτικές πολιτισμικές πηγές που καθίστανται εν συνεχεία λειτουργικές για τη διατήρηση και την αναπαραγωγή του εκάστοτε πολιτισμού. Εδώ οι έννοιες του Antonio Gramsci, όπως «ηγεμονία», «διανοούμενοι» και «ιστορικό μπλοκ», συμβάλλουν στη διαφώτιση της ανάλυσης. Ο Gramsci παρέχει τη δυνατότητα διάκρισης μεταξύ των νεωτερικών και των προ-νεωτερικών ιδεών βάσει ιστορικά προσδιορισμένης λειτουργίας για τη δικαιολόγηση και διευκόλυνση ενός τρόπου ζωής. Με τον τρόπο αυτό, η ιδεολογική διαφορά εξηγείται στον Ισλαμικό μετανάστη όχι τόσο ως μια προαιρετική πράξη αμηχανίας, περιφρόνησης, απέχθειας ή ασέβειας αλλά ως μια δομημένη πηγή θεμελιωδώς διαφορετικών προτύπων ιστορικής (δηλ. «πολιτισμικής») εξέλιξης.

Στο κεφάλαιό της για τις πιθανές προσεγγίσεις για τη γεφύρωση του μεταβατικού χάσματος από πρόσφυγα σε πολίτη, η Annemarie Profanter διερευνά τη διαδικασία της εναλλαγής πολιτισμικού πλαισίου και την επακόλουθη ανάπτυξη διπολιτισμικών ταυτοτήτων. Υπογραμμίζει πώς οι μετανάστες καταφέρνουν να προσαρμοστούν στις νέες κοινωνικές δομές, διατηρώντας ταυτόχρονα την πολιτισμική ιθαγένεια στην αντίστοιχη χώρα προέλευσής τους. Οι διαδικασίες εναλλαγής πολιτισμικού πλαισίου και η «επίμονη διατήρηση επιδράσεων της χώρας προέλευσης» έχουν συζητηθεί σε σχέση με τη μεγάλη εισροή μουσουλμανικών μεταναστευτικών πληθυσμών στην Ευρώπη. Όσον αφορά το θεωρητικό μοντέλο κοινωνικο-πολιτικά ενεργών Ευρωπαίων πολιτών του Bassam Tibi, η Profanter αναφέρεται πιο λεπτομερώς σε ευρέως συζητηθέντα ζητήματα του διαπολιτισμικού διαλόγου, όπως η κοσμική δημοκρατία έναντι της σαρία. Ο Tibi ενθαρρύνει την ανάπτυξη υπεύθυνων και παραγωγικών μεταναστών, μελών μιας πολυπολιτισμικής Ευρωπαϊκής Ένωσης, που υποστηρίζουν ενεργά τόσο τις πολιτισμικά διατεταγμένες παραδόσεις τους όσο και εκείνες της θετής πατρίδας τους. Υποστηρίζει ότι η πραγματική ανάγνωση του Ισλάμ συνάδει με τη δημοκρατία και τα ανθρώπινα δικαιώματα, και ορίζει σαφή όρια μεταξύ του Ισλάμ ως θρησκείας και της κατάχρησης αυτού του θρησκευτικού συστήματος για την εννοιοποίηση ενός ιδεολογικού, πολιτικού Ισλάμ. Η Profanter αμφισβητεί την έννοιά του υπό την έννοια ότι θέτει το ερώτημα τι σημαίνει πραγματικά σύγχρονη Ευρώπη. Η δημιουργία της Ευρώπης βάσει αυστηρών οικονομικών και στρατηγικών αρχών και στόχων έως σήμερα μοιάζει διχασμένη. Υποστηρίζει ότι το πρόβλημα δεν είναι ότι οι μουσουλμάνοι είναι ελάχιστα Ευρωπαίοι ή ότι το Ισλάμ στην Ευρώπη διαφέρει από το Ισλάμ στον αραβικό κόσμο, αλλά το ερώτημα είναι πιο συγκεκριμένα εάν το Ισλάμ είναι συμβατό με τη φιλελεύθερη δημοκρατία.

Η Αραβική Άνοιξη έχει εγείρει ερωτήματα για τη δημοκρατία στον αραβικό κόσμο και οι Ευρωπαίοι μουσουλμάνοι δεν πρέπει να απομονώνονται από τις συζητήσεις που διεξάγονται στον αραβικό κόσμο.

Η δεύτερη ενότητα, Ιθαγένεια, Εκπαίδευση και Δίκαιο, ξεκινά με το κεφάλαιο της Christine Difato «Ιθαγένεια και εκπαίδευση: οικονομική ανταγωνιστικότητα, κοινωνική συνοχή και ανθρώπινα δικαιώματα». Στην πολλαπλών επιπέδων ανάλυση της ιθαγένειας και της εκπαίδευσης στην ΕΕ στην οποία προβαίνει με ειδική αναφορά στη Γερμανία και στο ΗΒ, η Difato αναγνωρίζει τα τρία θέματα-κλειδιά: την οικονομική ανταγωνιστικότητα, την κοινωνική συνοχή ή ασφάλεια, και τα ανθρώπινα δικαιώματα. Σημειώνει ότι η Ευρωπαϊκή Ένωση έχει απομακρυνθεί από το έργο δημιουργίας μιας εσωτερικής αγοράς και έχει στραφεί σε ένα έργο εσωτερικής ασφάλειας, το οποίο στο μεταψυχροπολεμικό πλαίσιο έχει απομακρυνθεί από τα παραδοσιακά στρατιωτικά και ιδεολογικά ζητήματα και έχει στραφεί σε ζητήματα σχετικά με την κοινωνία και τα άτομα. Ξεκινώντας αρχικά με μια περίληψη των πολιτικών της ΕΕ και τον τρόπο που αυτές επηρεάζουν την εκπαίδευση, περιγράφει πώς αναπτύχθηκαν στη Γερμανία και στο ΗΒ, διαπιστώνοντας ότι οι πολιτικές κατά το δεύτερο ήμισυ του εικοστού αιώνα απομακρύνθηκαν από την αφομοίωση και στράφηκαν στην πολυπολιτισμικότητα και στην ένταξη ή την ενσωμάτωση. Το δεύτερο μέρος του κεφαλαίου εξετάζει την εφαρμογή διεθνών και εθνικών τάσεων στις τοπικές εκπαιδευτικές πολιτικές. Παράλληλα, καθώς κάθε άτομο έχει δικαίωμα στην εκπαίδευση, αρχή που ενσωματώνεται σε εθνικές πολιτικές και πολιτικές της ΕΕ για τα ανθρώπινα δικαιώματα, η πραγματικότητα πρόσβασης σε ίση εκπαίδευση δεν είναι πάντα γεγονός. Από τα επιλεκτικά εκπαιδευτικά συστήματα και τον σχολικό ανταγωνισμό μέχρι την εμπορική εκμετάλλευση της εκπαίδευσης, η συγγραφέας διερευνά τον τρόπο με τον οποίο οι στόχοι της οικονομικής ανταγωνιστικότητας συγκρούονται με τα ιδανικά των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ενώ η κοινωνική συνοχή αντανάκλα πτυχές ελέγχου και την τυποποίηση προσδοκιών από άτομα και ομάδες για τους σκοπούς της ασφάλειας. Στο πλαίσιο αυτό υποστηρίζει ότι η ένταση μεταξύ ενός έργου εσωτερικής αγοράς και ενός έργου εσωτερικής ασφάλειας και η μετάβαση από το πρώτο στο δεύτερο αντανάκλαται ξεκάθαρα στα εκπαιδευτικά συστήματα σε τοπικό επίπεδο, επηρεάζοντας σημαντικά την ένταξη και την ενσωμάτωση υπηκόων τρίτων χωρών, μειονοτήτων και κοινωνικά και οικονομικά μειονεκτούντων ομάδων.

Αυτό οδηγεί στο επόμενο κεφάλαιο που ασχολείται με μια μελέτη περίπτωσης των πρόσφατων εξελίξεων στην Τουρκία που επηρεάζουν τη διεθνή ιθαγένεια. Στη μελέτη της, η Necla Ozturk μελετά τις μεθόδους και τις απαιτούμενες προϋποθέσεις για την απόκτηση ιθαγένειας και υπό ποιες προϋποθέσεις μπορεί ένα άτομο να χάσει την ιθαγένειά του. Ο Νέος Νόμος περί Ιθαγένειας δίνει έμφαση σε πολλές σημαντικές αλλαγές μεταξύ του Παλιού και του Νέου Νόμου, όπως για παράδειγμα την εισαγωγή της διπλής ιθαγένειας στον Νέο Νόμο. Η βασική διάκριση μεταξύ του Παλιού και του Νέου Νόμου υπογραμμίζει τη διαφορά της τροποποίησης στον Νέο Νόμο, η οποία προβλέπει την απώλεια και την απόκτηση του καθεστώτος ιθαγένειας. Ο Νέος Νόμος ως μεταρρυθμιστικό μέτρο δεν αναγνωρίζει την αποβολή της Τουρκικής ιθαγένειας. Τέλος, δεν υφίσταται διάκριση των φύλων μεταξύ ανδρών και γυναικών: αποκτούν ίσο καθεστώς όσον αφορά τόσο την ισότητα στον νόμο όσο και την ισότητα έναντι του νόμου.

Χρησιμοποιώντας την έννοια της ετεροτοπίας του Foucault, ο Σωτήριος Λίβας διερευνά τα νοερά σύνορα των Πακιστανικών και Αφγανικών κοινοτήτων λαθρομεταναστών της Αθήνας και διαπιστώνει την ανάγκη ενός νέου κώδικα ιθαγένειας για την αποκατάσταση της επισφαλούς κοινωνικής τους κατάστασης. Επιπλέον, όσον αφορά τους αιτούντες άσυλο, υποστηρίζει ότι, λαμβάνοντας πάντοτε υπόψη την ασφάλεια, πρέπει να δημιουργηθούν νέες διαδικασίες κράτησης ιδίως όσον αφορά τους ανηλίκους, και να επιτραπεί η

λειτουργία τζαμιού και κοιμητηρίου, ώστε να είναι εφικτές οι συνήθεις τελετουργικές πρακτικές στην κοινότητα. Όπως υποστηρίζει, η ελληνική κοινωνία ήταν παντελώς απροετοίμαστη για τα τεράστια κύματα μεταναστών που κατέκλυσαν κυριολεκτικά τα ηπειρωτικά και θαλάσσια σύνορά της τα τελευταία χρόνια της δεκαετίας του 1990 και την πρώτη δεκαετία του 2000. Η οξεία οικονομική κρίση της χώρας, που κατέστρεψε όλα τα όνειρα για ευημερία και επιτυχία και προκλήθηκε από την ένταξη στην Ευρωζώνη και τους Ολυμπιακούς Αγώνες του 2004, οδήγησε τους νέους αυτούς μετανάστες (που προέρχονταν κυρίως από την Αφρική και την Ασία) σε μια ζώνη κοινωνικής ανυπαρξίας. Η φτώχεια και η έλλειψη προοπτικής για κοινωνική κινητικότητα συναρθρώνονται σε ένα πλαίσιο που οδηγεί στη στοχοποίησή τους από ρατσιστικές νεοναζιστικές επιθέσεις και στην απομόνωσή τους σε φτωχογειτονιές και γκέτο, με μοναδικό τους όνειρο πλέον τη διαφυγή στη Δυτική Ευρώπη.

Η τελευταία ενότητα «Ιθαγένεια και Δίκτυα Δεύτερης Γενιάς» αποτελείται από τρία κεφάλαια. Κοινό θέμα και των τριών κεφαλαίων είναι ο τρόπος ενσωμάτωσης των μουσουλμάνων μεταναστών και ο ρόλος της τοπικής και εθνικής πολιτικής αλλά και της πολιτικής της ΕΕ στη συνδρομή αυτού του έργου, επί τη βάσει του αμοιβαίου συμβιβασμού και σεβασμού.

Όπως υποστηρίζει η Khawlah Ahmed στο κεφάλαιό της «Διασπορά Αράβων στο ΗΒ: Η Υεμενική Ιθαγένεια ακόμα σε Μετάβαση», οι μουσουλμανικές κοινότητες στην Ευρώπη, που συχνά θεωρούνται πρόσφατα δημιουργήματα, έχουν στην πραγματικότητα παλαιότερο προηγούμενο, όπως στην περίπτωση των υεμενικών κοινοτήτων στο ΗΒ. Παρά το γεγονός ότι οι πολιτικές και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης τους παρουσιάζουν ως «άλλο» και ως «επισκέπτες», οι Άραβες, ειδικά της Υεμένης, στη μελέτη που διεξήγαγε πρόσφατα για τη μετανάστευση γυναικών της Υεμένης, διαπιστώνει ότι έχουν καταφέρει αφενός να ενσωματωθούν στην κοινωνία του ΗΒ και αφετέρου να διατηρήσουν τους δεσμούς και την αίσθηση της ταυτότητας του πολιτισμού της Υεμένης και της πατρίδας τους. Σε μια εποχή κινητής επικοινωνίας, η ευκολία διατήρησης της επαφής με την πατρίδα συνιστά μια διακριτή διαφορά της εμπειρίας της σημερινής γενιάς σε σύγκριση με την εμπειρία παλαιότερων μεταναστών. Η ευκολία αυτή φαίνεται να έχει δώσει στους νέους μετανάστες τη δυνατότητα να διατηρούν ισχυρότερους δεσμούς με τη χώρα προέλευσής τους και, κατά συνέπεια, είναι πιο πιθανό να διατηρήσουν μια σχέση με την πατρίδα τους και λιγότερο πιθανό να αισθανθούν την πίεση να αφομοιωθούν στη νέα κοινωνία. Οι σημερινοί πολίτες υεμενικής καταγωγής του ΗΒ, υποστηρίζει, δεν δρουν σε ένα παιχνίδι μηδενικού αθροίσματος που εδράζεται σε έναν μόνο τόπο· αντιθέτως, είναι εφικτές πολλές συνδέσεις και, ως εκ τούτου, δεν επιτυγχάνονται διεθνικές σχέσεις εις βάρος μιας αίσθησης ένταξης.

Το κεφάλαιο της Ulrika Mårtensson συζητά την πολιτική κοινωνικής ένταξης και την επακόλουθη έμφαση στον κοινωνικό διάλογο ως βασικό εργαλείο της. Η κοινωνική ένταξη συνεπάγεται την ένταξη πολιτισμικών μειονοτήτων στην πλειοψηφία μέσω του αμοιβαίου συμβιβασμού μεταξύ των συμμετεχόντων στον διάλογο αλλά εντός των ορίων της φιλελεύθερης δημοκρατίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η μελέτη περίπτωσης εξετάζει διαλόγους στη νορβηγική πόλη Trondheim μεταξύ ενός οργανισμού ισλαμικού τζαμιού και της κρατικής εκκλησίας· των αρχών παιδικής μέριμνας· της αστυνομίας· του δήμου· και του κρατικού φορέα ένταξης. Τα ευρήματα δείχνουν ότι είναι δυνατή η επίτευξη αμοιβαίου συμβιβασμού μεταξύ των θρησκευτικών και πολιτισμικών αξιών και πρακτικών των μουσουλμάνων και των πολιτικών και πρακτικών των δημόσιων αρχών. Ωστόσο, για να συμβεί αυτό, τα δύο μέρη θα πρέπει να επικοινωνήσουν και να κατανοήσουν ξεκάθαρα το ένα τις θέσεις του άλλου, γεγονός που θα τους επιτρέψει να βρουν κοινό

έδαφος εκεί όπου προηγουμένως οι θέσεις έμοιαζαν αλληλοαποκλειόμενες. Η εκκλησία, με βάση τις εμπειρίες της από τον διαθηρσκευτικό διάλογο με τον οργανισμό του ισλαμικού τζαμιού, έπαιξε ρόλο-κλειδί στην επίτευξη του είδους της επικοινωνίας και της κατανόησης που απαιτούνταν για τον αμοιβαίο συμβιβασμό. Αυτό εγκυμονεί τον κίνδυνο να μετατραπεί ο κοινωνικός διάλογος σε μια επικοινωνία εκ των άνω προς τα κάτω που απλώς εδραιώνει αλληλοαποκλειόμενες θέσεις, εκτός εάν τουλάχιστον ένας από τους συμμετέχοντες στον διάλογο έχει εκπαιδευτεί να αναγνωρίζει το κοινό έδαφος. Η μέθοδος της τοπικής ομάδας διαθηρσκευτικού διαλόγου έχει αποδειχθεί εξαιρετικά κατάλληλη για τον σκοπό αυτό. Τέλος, η μελέτη δείχνει ότι οι Ισλαμικές οργανώσεις που ασχολούνται με την ενεργό συμμετοχή του πολίτη είναι επίσης εκείνες που ασχολούνται με τον κοινωνικό διάλογο, γεγονός που υποδηλώνει ότι ίσως να είναι σημαντική η εξεύρεση τρόπων για τη συνεργασία και με άλλες οργανώσεις, εφόσον ο κοινωνικός διάλογος έχει τη δυνατότητα να προωθήσει τα συμφέροντα των μελών τους σε σχέση με τις δημόσιες αρχές.

Ο Francesco Mazzucotelli κλείνει το βιβλίο με τη μελέτη του για τα δίκτυα δεύτερης γενιάς στη Λομβαρδία, επικρίνοντας την «τοπικιστική» προσέγγιση και διαπιστώνοντας μια ασυμφωνία των μεταναστευτικών πολιτικών στην Ιταλία σε διάφορα επίπεδα. Υποστηρίζει ότι, απουσία σαφών κατευθυντήριων γραμμών πολιτικής και σημείων αναφοράς σε εθνικό επίπεδο, η διαχείριση των ζητημάτων που σχετίζονται με τη μετανάστευση στην Ιταλία συχνά μετατρέπεται σε μια διαπραγμάτευση σε μικροεπίπεδο. Αυτή η «τοπικιστική» ή «επαρχιώτικη» προσέγγιση προσφέρει περιθώρια ευελιξίας και πρακτικές λύσεις, αλλά εγκυμονεί επίσης κινδύνους αυθαιρεσίας και επιπολαιότητας. Ασυνέπειες και αντιφάσεις προκύπτουν τόσο σε δικαστικό επίπεδο όσο και σε ό,τι αφορά την πολιτική συμπεριφορά. Η εργασία του εξετάζει την εξέλιξη αυτής της «τοπικιστικής» προσέγγισης στο πλαίσιο της πολιτικής αναταραχής και των διαδικασιών μεταβολής της κοινωνίας που συντελέστηκαν στην Ιταλία κατά τη δεκαετία του 1990 και του 2000, εστιάζοντας ειδικά στην περιοχή της Λομβαρδίας. Η εργασία υποστηρίζει επίσης ότι η μεγάλη ποικιλία των «τοπικιστικών» προτύπων διαχείρισης ζητημάτων σχετικών με τη μετανάστευση μπορεί να οδηγήσει σε μια μεγάλη ποικιλία ορισμών των διαδικασιών του εαυτού και της ταυτότητας, καθώς και σε ιδιόμορφες πρακτικές, και σε διχασμένες συμπεριφορές προσηλωμένες στην πολιτική, σε αυτό που αποκαλείται «μπρικολάζ επιπέδων ταυτότητας». Χρησιμοποιώντας αξιόπιστα στατιστικά στοιχεία (2001-2008), έρευνες (2010), και την εθνική απογραφή του 2011, η εργασία δείχνει πώς ορισμένοι παράγοντες συμβάλλουν στην ολοένα αυξανόμενη σταθεροποίηση της μεταναστευτικής διαδικασίας και στην απορρόφηση στον τοπικό κοινωνικό ιστό. Αυτό αντανakλάται σε πολλούς συλλόγους μεταναστών. Μειονέκτημα των περισσότερων εξ' αυτών των συλλόγων είναι το περιορισμένο αντικείμενό τους, ο κατακερματισμός τους, το περιορισμένο χρονικό περιθώριο, και οι διαφορετικές αντιλήψεις ταυτότητας και ένταξης στον τοπικό κοινωνικό ιστό. Η εργασία εξετάζει το παράδειγμα τριών διαφορετικών συλλόγων «δεύτερης γενιάς της μεταναστευτικής διαδικασίας» σε αυτό το πλαίσιο, υπογραμμίζοντας τα δυνατά σημεία και τις αδυναμίες τους.

Όλες αυτές οι οπτικές γωνίες από κοινού εξετάζουν με μια φρέσκια ματιά τα ζητήματα διεθνικής μετανάστευσης, που έχουν διερευνηθεί συστηματικά στη βιβλιογραφία από διάφορους συγγραφείς (π.χ. Levitt, Jaworsky 2007· Faist 2008). Τέλος, σημειώνεται ότι η έννοια της διεθνικότητας όπως χρησιμοποιείται στις κοινωνικές επιστήμες υποδηλώνει ότι τα εθνικά σύνορα είναι σε ορισμένες περιπτώσεις ήσσονος σημασίας, αλλά παρ' όλα αυτά διατηρούν με άλλους τρόπους τη σημασία και τον περιθωριοποιητικό χαρακτήρα τους. Οι διεθνικές διαδικασίες είναι ενσωματωμένες στην παγκοσμιοποίηση και τα σχετικά

μεταναστευτικά της πρότυπα αμφισβητούν ολόένα και περισσότερο σύνορα και όρια. Δεδομένης της πολιτισμικής διαπερατότητας ορίων, οι μετανάστες μπορούν να διατηρήσουν την πολιτισμική ταυτότητα που συνδέεται με την πατρίδα τους, δημιουργώντας παράλληλα νέους πολιτισμικούς τρόπους έκφρασης στη χώρα υποδοχής. Παρά την ολόένα αυξανόμενη συζήτηση για την παγκόσμια ιθαγένεια, παραμένει γεγονός ότι τα κράτη είναι αυτά που χορηγούν δικαιώματα στους πολίτες τους κι έτσι η έννοια της διεθνικής ιθαγένειας με την οποία χορηγούνται δικαιώματα σε δύο κράτη μπορεί να αποδειχθεί πιο σημαντική από την παγκόσμια έννοια. Στο πλαίσιο αυτό, τα μεταναστευτικά ζητήματα μεταξύ της MABA και της Ευρώπης καθίστανται ολόένα και πιο σημαντικά και οι σχετικές συζητήσεις για τις έννοιες της ένταξης και της αφομοίωσης αμφισβητούνται σθεναρά.

Στις διαφορετικές προσεγγίσεις τους και από τις διάφορες οπτικές, όλες οι απόψεις στο παρόν βιβλίο ρίχνουν νέο φως σε αυτά τα ζητήματα-κλειδιά της διεθνικής μετανάστευσης και ιθαγένειας. Πολλά ζητήματα σχετικά με τη διεθνική μετανάστευση μεταξύ της Μέσης Ανατολής και της Ευρώπης θα εξαρτηθούν, ωστόσο, από τις εξελίξεις στη Μέση Ανατολή μετά από τις εξεγέρσεις της Αραβικής Άνοιξης. Η Αραβική Άνοιξη θα έπρεπε να έχει ανοίξει τον δρόμο για το Αραβικό Καλοκαίρι, αλλά μερικοί σχολιαστές κάνουν αντιθέτως λόγο για έναν Αραβικό Χειμώνα, στον οποίο οι πιθανότητες για ανθρώπινα δικαιώματα, ελευθερία και δημοκρατία είναι μειωμένες. Ωστόσο, η εξέλιξη των διεθνικών ταυτοτήτων που διερευνάται στο βιβλίο θα διατηρήσει τη σημασία της ανεξάρτητα από το εάν η άνοιξη θα φέρει καλοκαίρι ή χειμώνα.

Σημειώσεις

¹ Με λένε Aisha. Είμαι από το Μαρόκο, η μητρική μου γλώσσα είναι τα βερβερικά. Ήρθα στην Ιταλία πριν από περίπου δέκα χρόνια όταν ακολούθησα τον άνδρα μου που βρήκε δουλειά εδώ-εγώ ψάχνω ακόμα για δουλειά, αλλά δεν μπόρεσα να κάνω κάτι περισσότερο από την εθελοντική εργασία. Είμαι εδώ, γιατί ήθελα να ζήσω διαφορετικά σε έναν διαφορετικό κόσμο· να φτιάξω ένα μέλλον για τον γιο μου που είναι μαθητής δημοτικού σχολείου εδώ. Μιλάει γερμανικά, ιταλικά, αραβικά και βερβερικά. Θεωρεί ότι είναι Ιταλός, κι εγώ είμαι Ιταλίδα, όπως αναγράφεται στο διαβατήριό μου, αλλά βαθιά μέσα μου θα νιώθω για πάντα Μαροκινή. Μου λείπει η πατρίδα μου, την επισκέπτομαι όποτε μπορώ για να βλέπω την οικογένειά μου. Έχω φίλους εκεί που όλοι τους έχουν βιώσει την τραυματική εμπειρία της μετανάστευσης και συναντιόμαστε για τον εορτασμό των θρησκευτικών εορτών μας, μαγειρεύουμε και κάνουμε διάφορα άλλα πράγματα μαζί. Όμως, όλη η οικογένειά μου είναι εκεί. Πώς να ζήσω χωρίς την οικογένειά μου;» (ψευδώνυμο Α.Ι., συνέντευξη από την Α. Profanter, Brixen, 20 Οκτωβρίου, 2012)

Βιβλιογραφία

- Bailey, Adrian. "Turning Transnational: Notes on the Theorization of International Migration." *International Journal of Population Geography* 7 (2001): pp. 413-428.
- Capps, Randy et al. "The new Demography of America's Schools: Immigration and the No Child Left Behind Act." Washington D.C.: The Urban Institute, 2005.
http://www.urban.org/UploadedPDF/311230_new_demography.pdf (Retrieved March 20, 2013).
- Eurostat, 2013. "Migrants in Europe." <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do?dvsc=9> (Retrieved March 21, 2013).
- Eurydice network. "Integrating Immigrant Children into Schools in Europe." Brussels: Education, Audiovisual and Culture Executive Agency, April 2009.
http://eacea.ec.europa.eu/education/eurydice/documents/thematic_reports/101EN.pdf (Retrieved March 18, 2013).
- Faist, Thomas. "Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture." Working Papers Series (99-08), Transnational Communities Programme. Bremen: Institute for Intercultural and International Studies, 1999. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/faist.pdf> (Retrieved August 13, 2013).
- Faist, Thomas. "Migrants as Transnational Development Agents: An Inquiry into the Newest Round of the Migration-Development Nexus." *Population, Space and Place* 14 (2008): pp.21-42.
- Fitzgerald, David. *Citizenship a la Carte*. George Mason University, Global Migration and Transnational Politics, Working Paper No. 3, 2008.
- Fox, Jonathan. "Unpacking Transnational Citizenship." *Annual Review of Political Science* 8 (2005): pp. 171-201.
- Haase, Marianne and Jugl, Jan C. "Migration im europäischen Vergleich— Zahlen, Daten, Fakten?" Bundeszentrale für politische Bildung, 2008. <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/56589/migrationsdaten> (Retrieved March 20, 2013).
- ISN ETH Zurich. "Securitizing Migration—Europe and the MENA Region." International Relations and Security Network, 2012.
<http://www.isn.ethz.ch/isn/Digital-Library/Articles/Special-Feature/Detail/?lng=en&id=151446&contextid774=151446&contextid775=151440> (Retrieved March 28, 2013).
- Levitt, Peggy. "Transnational Migration: Taking Stock and Future Directions." *Global Networks* 1, 3 (2001): pp. 195-216.
- . "Transnational Migration: When 'Home' means more than one Country." Migration Information Source, October 2004.
<http://www.migrationinformation.org/feature/display.cfm?id=261> (Retrieved

- April 26, 2013).
- Levitt, Peggy and Jaworsky, Nadya. "Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends." *Annual Review of Sociology* 33 (2007): pp. 129-156.
- Leydet, Dominique. "Citizenship." The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2011. <http://plato.stanford.edu/entries/citizenship/> (Retrieved March 20, 2013).
- Martiniello, Marco. "European Citizenship, European Identity and Migrants: Towards the Post-National State?" In: Robert Miles and Dietrich Thranhardt (eds.), *Migration and European Integration: The Dynamics of Inclusion and Exclusion*. London: Printer Publishers Ltd. & Associated University Presses (1995): pp. 37-52.
- Painter, Joe. "European citizenship and the regions." *European Urban and Regional Studies* 15 (2008): pp. 5-19.
- Tsuda, Takeyuki. "Whatever happened to simultaneity? Transnational migration theory and dual engagement in sending and receiving countries." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38, 4 (2012): pp. 631-649.
- Vasileva, Katya. "6.5% of the EU Population are Foreigners and 9.4% are born abroad." Eurostat, 2011. http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-SF-11-034/EN/KS-SF-11-034-EN.PDF (Retrieved February 3, 2013).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜΙΚΗ ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ: ΕΞΕΤΑΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ ΡΙΖΑΣ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΔΙΑΦΟΡΑΣ

NIGEL M. GREAVES

Εισαγωγή

Στόχος του κεφαλαίου αυτού είναι η αναζήτηση μιας μακρο-εξήγησης των εντάσεων που θεωρείται δεδομένο ότι υπάρχουν σε κοινωνίες όπως η Βρετανία με αρκετά μεγάλες μουσουλμανικές μεταναστευτικές μειονότητες. Οι εντάσεις και οι παρανοήσεις, ως εκ τούτου, εντοπίζονται σε διακριτές γραμμές ιστορικής εξέλιξης και εμπειρίας, οι οποίες ακολούθως προκάλεσαν αντικρουόμενες ηθικές αξίες, στάσεις και προσδοκίες μεταξύ της κοινότητας των γηγενών και της κοινότητας των μεταναστών.

Για να υπάρξει σαφήνεια εξαρχής, ως «μουσουλμάνος μετανάστης» νοείται ένα μέλος μιας μειονοτικής κοινότητας, είτε το πολιτισμικό υπόβαθρο του οποίου προέρχεται κυρίως από τη χώρα προέλευσής του, η οποία φέρεται να είναι μουσουλμανική, είτε ανήκει σε μεταγενέστερη γενιά που γεννήθηκε και μεγάλωσε σε μη μουσουλμανική χώρα, αλλά παρ' όλα αυτά λαμβάνει την ταυτότητά του από τη μουσουλμανική πολιτισμική παράδοση των προγόνων του. Και στις δύο περιπτώσεις, το Ισλάμ προσφέρει μια πιθανή αντιπολιτισμική οπτική που δύναται να εκφραστεί σε διάφορους βαθμούς, από την παθητική αντίσταση μέχρι την ανοιχτή εχθρότητα, απέναντι στα ήθη της γηγενούς κοινότητας. Αυτό έχει ερμηνευτεί ως απειλή από τους δυτικούς ηγέτες. Οι εκλεγμένοι πολιτικοί ακούνε τουλάχιστον τη *φωνή του λαού* και τόσο η Γερμανίδα Καγκελάρια Άνγκελα Μέρκελ όσο και ο Βρετανός Πρωθυπουργός Ντέιβιντ Κάμερον έχουν εκφράσει την ανησυχία ότι η μουσουλμανική μετανάστευση αποτελεί πρόκληση ορισμένου είδους· παρά τη σύγχυση που προκάλεσε ο Κάμερον δηλώνοντας ότι αυτό που απαιτείται ως ανταπάντηση είναι ένας πιο «ενεργός, στιβαρός φιλελευθερισμός» (Wintour 2011), η δήλωσή του προδίδει τον θεωρητικό δισταγμό που αισθάνονται οι πολιτικοί ηγέτες σχετικά με το ζήτημα. Φυσικά, είναι εύλογο να δημιουργείται η υποψία ότι οι κυρίαρχοι πολιτικοί επιχειρούν να διοχετεύσουν την ίδια δημοφιλή αναστάτωση απέναντι «στον άλλο» που εκφράζεται με πολύ λιγότερη αυτοσυγκράτηση από πολλά νεοφασιστικά κινήματα στην Ευρώπη σήμερα. Φαίνεται πως υπάρχει πολιτικό κεφάλαιο εκεί.

Ωστόσο, πέρα από την ψηφοθηρία, η μετανάστευση από τον μουσουλμανικό κόσμο φαίνεται παρ' όλα αυτά να δημιουργεί πολλές πιθανές προκλήσεις για τις δυτικές κοινωνίες, όπως η Βρετανία, και η ένταση που προκύπτει στους κόλπους της κοινότητας, για παράδειγμα, σχετικά με τη μεταχείριση των γυναικών, δεν είναι δυνατόν να παραβλεφθεί ως σύμπτωμα της τρέχουσας οικονομικής κάμψης και της μετάθεσης των ευθυνών που τη συνοδεύει κατά κανόνα. Ούτε είναι δυνατόν να αποδοθεί στα κλισέ και στις υπερβολές του ρατσισμού *καθ'αυτού*. Στην πραγματικότητα, πρέπει να είμαστε ακριβείς σε ό,τι αφορά τις συνιστώσες της πραγματικής «διαφοράς» σε σύγκριση με τις συνιστώσες της «αισθητής διαφοράς». Η πρώτη, θεωρεί ο συγγραφέας, συνδέεται με τις «οργανικές» συνθήκες της κοινωνίας και είναι θεμελιώδης για τον χαρακτήρα της εξέλιξής της· η τελευταία μπορεί να είναι απλά εφήμερη και να γίνεται αντικείμενο εκμετάλλευσης για την επίτευξη πολιτικών σκοπιμοτήτων και για καιροσκοπία και/ή πρόσκαιρη δημοσιότητα που δεν διαρκεί περισσότερο απ' όσο επιθυμούν εκείνοι που επιδιώκουν να την εκμεταλλευτούν.

Το κεφάλαιο αυτό θεωρεί ότι υπάρχει μια οργανική διαφορά που πρέπει να διερευνηθεί, αλλά επιζητά την εξήγησή της· συνεπώς, ίσως κάπως περιορισμένα για να εξαλείψει τη δυνατότητα ανατροπής που ενέχει. Η διαφορά εκδηλώνεται ως συνέπεια αντικρουόμενων ιδεολογικών παραδόσεων. Θα ασχοληθούμε με αυτό το θέμα εφαρμόζοντας κατ' αρχάς τις αναλυτικές μεθόδους του Antonio Gramsci και αξιοποιώντας έννοιες, όπως «ηγεμονία», «διανοούμενοι» και «ιστορικό μπλοκ» προκειμένου να δείξουμε ότι ο χαρακτήρας και το περιεχόμενο των ιδεών που επικρατούν στην κοινωνία είναι κάθε άλλο παρά τυχαίες και στην πραγματικότητα είναι κατανοητές δεδομένης της σχέσης τους με συγκεκριμένες ιστορικές δυνάμεις και πολιτισμικές εξελίξεις. Μ' αυτόν τον τρόπο, παρέχεται η δυνατότητα διάκρισης των σύγχρονων ιδεών από τις προγενέστερες βάσει της λειτουργίας τους στην αναπαράσταση αντικρουόμενων κοινωνικών και πολιτικών πραγματικοτήτων ή, με άλλα λόγια, σε αυτό που ισοδυναμεί με το ίδιο πράγμα, στην «άνιση εξέλιξη». Αν και συνοπτικά, θα εξετάσουμε εν συνεχεία την αντίθεση των επιπέδων εξέλιξης μεταξύ των δύο πολιτισμικών κοινοτήτων και θα αναζητήσουμε ένα πρότυπο αντιστοιχίας μεταξύ αντικρουόμενων ιδεολογιών και αντικρουόμενων οικονομικών και πολιτικών εξελίξεων. Με τον τρόπο αυτό, η ιδεολογική διαφορά εξηγείται στον μουςουλμάνο μετανάστη όχι τόσο ως μια προαιρετική πράξη αμηχανίας, περιφρόνησης, απέχθειας ή ασέβειας αλλά ως μια δομημένη συνέπεια μιας θεμελιωδώς διαφορετικής ιστορικής εμπειρίας της σύγχρονης εποχής.

Νεωτερικότητα και άνιση πολιτισμική εξέλιξη

Ο Amin αποδίδει περιληπτικά την ουσία του όρου νεωτερικότητα με τον εξής τρόπο:

«Η νεωτερικότητα είναι το αποτέλεσμα μιας αλλαγής στην ιστορία του ανθρώπου που ξεκίνησε στην Ευρώπη τον δέκατο έκτο, δέκατο έβδομο και δέκατο όγδοο αιώνα... Η νεωτερικότητα βασίστηκε στην απαίτηση για χειραφέτηση των ανθρώπων, ξεκινώντας με την απελευθέρωσή τους από την προκρούστειο κλίνη προηγούμενων μορφών κοινωνικού καθορισμού. Αυτό συνεπάγεται την εγκατάλειψη των κυρίαρχων μορφών νομιμοποίησης ισχύος στις οικογένειες, στις κοινότητες όπου είχε σχεδιαστεί ο τρόπος ζωής και οργάνωσης, και στο κράτος- που μέχρι τότε στηρίζονταν σε μια γενική θρησκευτική μεταφυσική» (Amin 2003, σελ. 184).

Το ξέσπασμα της νεωτερικής επανάστασης στην Ευρώπη, που αργότερα εξαπλώθηκε στην Αμερική, συνιστά μια οριστική πολιτισμική αλλαγή σε σύγκριση με την προγενέστερη μεσαιωνική περίοδο. Η ιστορική αφετηρία σηματοδοτείται, όπως υποστηρίζει ο Bottomore (1993), από δύο αλληλοϋποστηριζόμενες επαναστατικές εξεγέρσεις, την πολιτική και την οικονομική. Με άλλα λόγια, η νεωτερικότητα συμβολίζει την έκφραση, και την αιτία, της έναρξης και της ανάπτυξης δύο αλληλένδετων ευρωπαϊκών ιστορικών ρευμάτων: της φιλελεύθερης δημοκρατικής επανάστασης και της βιομηχανικής καπιταλιστικής επανάστασης. Η πρώτη δίνει έμφαση στις πολιτικές αναταραχές, στους αγώνες και στις κρατικές μεταμορφώσεις που συνέβησαν από τον 17ο αιώνα κι έπειτα-όπως περιγράφεται στην αναλυτική παράδοση του Alexis de Tocqueville (1805-1859)-και η δεύτερη, που εξελίσσεται περίπου την ίδια χρονική περίοδο, στον μεταμορφωμένο χαρακτήρα της παραγωγής υλικών και των ταξικών σχέσεων-όπως περιγράφεται στην αναλυτική παράδοση του Karl Marx (Bottomore 1993, σελ. 3).

Διαφορετικοί επαναστατικοί συνδυασμοί της νεωτερικότητας διαδόθηκαν γρήγορα στον ευρωπαϊκό χριστιανικό κόσμο και πέραν αυτού, αν και, όπως αναφέρει ο Amin παραπάνω, η διάδοση της

νεωτερικότητας έλαβε χώρα σε διάστημα τριών αιώνων ακόμα και στον τόπο γέννησής της και, κατά συνέπεια, ακόμα κι εκεί η εξέλιξή της ήταν ανομοιόμορφη. Σε ορισμένες χώρες, η οικονομική επανάσταση προηγήθηκε της πολιτικής, για παράδειγμα, στην Ιταλία και πιο ολοκληρωτικά στη Γερμανία στα τέλη του 19ου αιώνα. Στη Γαλλία, στο Βέλγιο και στην Ολλανδία, οι δύο επαναστάσεις συνέβησαν σε μεγάλο βαθμό ταυτόχρονα κατά τον 18ο αιώνα, ενώ οι πολιτικές εξελίξεις κατά τον 17ο αιώνα φαίνεται από ορισμένες απόψεις (π.χ. ο αγγλικός εμφύλιος πόλεμος) να ανέμεναν την οικονομική επανάσταση στη Βρετανία-γεγονός που εξηγεί ίσως την πρωτοφανή αλματώδη ανάπτυξη του καπιταλισμού στη Βρετανία από το 1780 περίπου μέχρι το 1900 περίπου. Σε κάθε περίπτωση, είναι ευλόγως ασφαλής ο ισχυρισμός ότι οι δίδυμες διαστάσεις της νεωτερικής επανάστασης βρίσκονται πλέον σε προηγμένο στάδιο, τουλάχιστον όσον αφορά τις ευρωπαϊκές χώρες που αναφέρονται παραπάνω, αν και η φιλελεύθερη καπιταλιστική επανάσταση εδώ και αλλού βρίσκεται ακόμα σε εξέλιξη.

Η ιστορική εμπειρία του ισλαμικού κόσμου διαφέρει εμφανώς, και, φυσικά, η ανομοιομορφία της νεωτερικής εξέλιξης είναι πολύ μεγαλύτερη. Εν συντομία, μεταρρυθμίσεις έχουν λάβει χώρα στον πολιτικό και στον οικονομικό τομέα, κυρίως αλλά συχνά ασταθώς, στην Τουρκία και σε ορισμένο βαθμό στον Λίβανο (όπου υπάρχουν πολλά δόγματα). Εν τω μεταξύ, οι χώρες του Κόλπου, το Μπαχρέιν, το Κατάρ και τα ΗΑΕ έχουν υιοθετήσει ορισμένες πτυχές της οικονομικής νεωτερικότητας όσον αφορά τη διαχείριση του χρηματοδοτικού κεφαλαίου, αν όχι σε ό,τι αφορά την εκβιομηχάνιση, αλλά κατά τα άλλα δεν έχουν προβεί σε μεταρρυθμίσεις τύπου Tocquevill - δηλαδή έχουν υιοθετήσει τον οικονομικό φιλελευθερισμό αλλά όχι τον πολιτικό φιλελευθερισμό (Murden 2002, σελ. 110-113). Η Μαλαισία και η Ινδονησία έχουν προχωρήσει σε εκβιομηχάνιση ως ένα βαθμό, αλλά πάλι η αντίστοιχη πολιτική εξέλιξη δεν συνάδει με την οικονομική (Hefner 1997, σελ. 113). Το Πακιστάν και το Μπαγκλαντές έχουν προσπαθήσει σκληρά να υιοθετήσουν τις δύο επαναστατικές παραδόσεις, με εναλλαγές μεταξύ προσωρινής κοινοβουλευτικής κυβέρνησης και περιοδικής δικτατορίας, σε συνδυασμό με αγροτικές-φεουδαρχικές οικονομίες κατά κύριο λόγο και κοινωνικές σχέσεις. Χώρες όπως η Αίγυπτος, η Λιβύη και η Τυνησία βίωσαν πρόσφατα ριζικές εξεγέρσεις τύπου Tocquevill, η τελεολογία των οποίων δεν είναι ακόμα εντελώς βέβαιη, αλλά, με εξαίρεση τη Λιβύη που εξαρτάται από την παραγωγή πετρελαίου, αγωνίζονται για την οικονομική επανάσταση από την ανεξαρτησία τους (Murden 2002, σσ. 106-107). Χώρες όπου εξακολουθούν να επικρατούν ουσιαστικά ακέραιες οι προ-νεωτερικές συνθήκες είναι το Σουδάν και το Αφγανιστάν, με σχεδόν καμία ουσιώδη νεωτερική αλλαγή της πολιτικής ή οικονομικής κουλτούρας (Kandiyoti 2009, σ. 104). Τέλος, υπάρχουν ισλαμικές χώρες όπως το Ιράν και η Σαουδική Αραβία που ενστερνίζονται το Ισλάμ ως κρατική ιδεολογία με απολυταρχικούς όρους και προωθούν την απόρριψη, σιωπηλά ή διαφορετικά, των εκλαμβανόμενων αξιών της νεωτερικότητας, όπως των ατομικών ελευθεριών διαφόρων ειδών και της έννοιας της ισότητας των γυναικών. Και οι δύο χώρες διατηρούν μια οικονομία του εισοδηματία/φεουδαρχικού τύπου όπου κυριαρχεί το πετρέλαιο, που συμπληρώνεται σήμερα από μια πιο διαδεδομένη κρατικά χρηματοδοτούμενη εκβιομηχάνιση στην περίπτωση του Ιράν για την αντιστάθμιση των εμπορικών περιορισμών που του έχουν επιβληθεί επί του παρόντος.

Η εικόνα της κατάστασης της νεωτερικής εξέλιξης στον ισλαμικό κόσμο είναι εξαιρετικά ετερογενής, αλλά η υστέρηση σε σχέση με την πολιτισμική εξέλιξη της Ευρώπης είναι πασιφανής. Η εμφάνιση σημαντικών νεωτεριστικών αλλαγών σε ταξικούς σχηματισμούς συγκρίσιμους με αυτούς της Ευρώπης δεν εντοπίζεται εύκολα στον ισλαμικό κόσμο. Βέβαια, όπου υφίστανται τέτοιου είδους αλλαγές στον ισλαμικό κόσμο, ο κοινωνικός χαρακτήρας των πολιτικών κομμάτων είναι συγκριτικά ασυνάρτητος και οι

ιδεολογικές διαφοροποιήσεις παρουσιάζουν μια τάση συνασπισμού γύρω από ένα εθνικο-θρησκευτικό χάσμα ή φυλετικές σχέσεις. Ακόμα και σε μια χώρα όπως η Τουρκία, η ένταξη της οποίας στην ομάδα G20 των πιο ισχυρών οικονομιών του κόσμου εγκρίθηκε πρόσφατα, παρατηρείται ελάχιστη πρόοδος όσον αφορά μια άμεση ηγεμονική ηγεσία παρεχόμενη από μια αναγνωρίσιμη αστικο-βιομηχανική αστική τάξη. Ούτε υπάρχει σαφώς καθορισμένη αφοσιωμένη αντιπολίτευση της εργατικής τάξης, ή, εάν υπάρχει, σίγουρα δεν είναι ακόμα διακριτή και πολιτικά δυναμική.

[Η] Τουρκική εμπειρία διαφέρει σημαντικά από την ιστορική εξέλιξη των κομμάτων και των πολιτικών συστημάτων στη Δυτική Ευρώπη. Στην τελευταία, οι κοινωνικές δυνάμεις από κάτω παρά οι ενέργειες της κρατικής ελίτ από πάνω αποτελούσαν τους βασικούς φορείς συνέχειας και αλλαγής στην κομματική πολιτική (Sayari 2002, σ. 25).

Μπορεί να υποστηριχθεί ότι επίκειται ένας εκτεταμένος επαναπροσδιορισμός των πολιτικών και σύγχρονων κοινωνικών τάξεων στην Τουρκία. Ωστόσο, παρά την πιθανότητα σοβαρής πολιτικής και οικονομικής αναταραχής, η Τουρκία έχει επιδοθεί με τον δικό της τρόπο σε μια γενική επαναβεβαίωση της θρησκείας στη δημόσια ζωή που επικρατεί επί του παρόντος σε ολόκληρο τον ισλαμικό κόσμο (Yavuz 2003, σ. 81). Αυτή η αναζωπύρωση, που καθυστερείται από ορισμένα κρίσιμα επίπεδα αναπτυξιακής προόδου στην Τουρκία στον οικονομικό και πολιτικό τομέα, είναι κατά τα άλλα ενδεικτική της χρήσης του Ισλάμ ως επίκεντρου απαγκίστρωσης ως ένα βαθμό από το νεωτερικό έργο στο σύνολό του, κυρίαρχο στοιχείο του οποίου είναι ο πολιτισμός ενός ανεπτυγμένου κόσμου με τον οποίο δεν ταυτίζεται άμεσα.

Ιδέες και κοινωνικο-πολιτική σταθερότητα

Η αναλυτική μέθοδος του Gramsci αναφέρεται μερικές φορές ως «απόλυτος ιστορικισμός». Με τον όρο αυτό υποδηλώνεται ότι δεν υπάρχει «αγνή ύπαρξη» ή συνείδηση που υπερβαίνει την κοινωνία και την ιστορία. Δεν μπορεί να υπάρξει δυνατότητα κατανόησης της πραγματικότητας του ανθρώπινου κόσμου αν εξετασθεί αποκομμένη από το κοινωνικό (εννοώντας το ιστορικό) πλαίσιο. Για τον Gramsci, το ζητούμενο δεν είναι τόσο το πώς αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι την πραγματικότητα ως οντολογικό ερώτημα όσο το πώς προκύπτει αυτή η αντίληψη της πραγματικότητας και τι σκοπούς εξυπηρετεί - συνείδηση είναι οι πράξεις. Δυνατότητα γενικής εκλογίκευσης του ποιού και του τρόπου σκέψης των ανθρώπων υφίσταται μόνο σε συνάρτηση με την κοινωνία στην οποία ανήκουν ή εκείνο που τους παρέχει την «εκπαίδευσή» τους με την ευρύτερη έννοια.

Μάλιστα, φαίνεται να αγγίζει τα όρια της ταυτολογίας η πρόταση ότι το άτομο που λαμβάνει κοινωνική και πολιτική εκπαίδευση κατά κύριο λόγο από μια δυτική φιλελεύθερη δημοκρατική κοινωνία θα ενστερνιστεί κατά συνέπεια τις πολιτικές και κοινωνικές αξίες, τα ήθη και έθιμα αυτής της κοινωνίας. Αυτό ισχύει εξίσου για τον μουσουλμάνο μετανάστη, ειδικότερα για το ισλαμικό πολιτισμικό υπόβαθρο στο οποίο έχει τις ρίζες του. Χωρίς να παραβλέπεται η πιθανότητα πολύπλοκων κοινωνικών ανταλλαγών μεταξύ κοινοτήτων στην καθημερινότητα, φυσικά, είναι δυνατή η εξακρίβωση των ιστορικών αιτίων μιας πιθανής ιδεολογικής σύγκρουσης, όπου οι νεωτερικές και οι ημι/προνεωτερικές κουλτούρες συγκρούονται, ιδίως έντονα, φυσικά, σε κοινούς χώρους.

Η πολιτισμική διχοτόμηση που βασίζεται στην ιστορική εμπειρία μεταξύ ενός γηγενούς και ενός μεταναστευτικού πληθυσμού καθίσταται, φυσικά, αμέσως πολιτική. Εδώ η πολιτική διχοτόμηση, κατά την

ερμηνεία του όρου σύμφωνα με τον Gramsci, αναφέρεται σε μια κοινωνική αρένα όπου υφίσταται, σε ένα καθεστώς συνεχούς τροποποίησης, μια ανταλλαγή και προσκόλληση σε ιδέες και αξίες, ή αυτό που σήμερα είναι της μόδας να αποκαλείται «λόγοι». Αυτό που τις καθιστά πολιτικές είναι η λειτουργία τους. Οι ιδέες προάγουν μια αίσθηση κοινής ταύτισης με (ή παρέκκλισης από) την κοινότητα γενικά, και ειδικότερα τις πολιτικές και οικονομικές πρακτικές και τους θεσμούς της. Ο Gramsci δηλώνει ότι οι ιδέες είναι:

«ιστορικά αναγκαίες, έχουν μια εγκυρότητα η οποία είναι «ψυχολογική»: «οργανώνουν» μάζες ανθρώπων, και δημιουργούν το έδαφος στο οποίο οι άνθρωποι κινούνται, αποκτούν συνείδηση της θέσης τους, αγωνίζονται, κλπ.» (Gramsci 1971, σ. 377).

Οι ιδέες διαμορφώνουν την πολιτική στάση και η πρόσληψη και η ανταλλαγή τους πραγματοποιείται από το περιβάλλον και εντός αυτού με το πέρασμα του χρόνου. Έχουν μια λειτουργία εκπαιδευτική και μια κατεύθυνση προς ορισμένους κοινωνικούς στόχους και την αλληλεγγύη. Οι ιδέες που προσλαμβάνονται και ανταλλάσσονται με τον τρόπο αυτό δεν προσδιορίζονται απαραίτητως άμεσα ως «φιλοσοφικές» υπό μία εκπαιδευτική έννοια, αφού αποκτώνται από το κοινωνικό περιβάλλον και συχνά διατηρούνται με τρόπο ανοργάνωτο, ασαφή, ασυνάρτητο ή ακόμα και αντιφατικό (Gramsci 1971, σ. 419). Ωστόσο, αυτές οι ιδέες είναι φιλοσοφικές υπό την έννοια ότι επιτελούν μια λειτουργία η οποία φέρει ως ένα βαθμό μια αλήθεια στη διάδοση και στην επεξήγηση της κοινωνικής πραγματικότητας. Αυτό που επισημαίνει ο Gramsci είναι ότι αυτή η ρηματικότητα είναι καίριας σημασίας για την κοινωνικο-πολιτική σταθερότητα.

Ο Gramsci εντοπίζει τη διάδοση αληθοφανών αιτίων των χαρακτηριστικών ενός συγκεκριμένου τύπου διακυβέρνησης (που δεν είναι απαραίτητο να είναι πράγματι αληθινά) στις ιδέες του Niccolò Machiavelli (1469-1527). Η μακροπρόθεσμη λειτουργία των κρατών και των κοινοτήτων δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί μόνο με εξαναγκασμό. Ο ηγεμόνας είναι αναγκαίο να κατασκευάσει τη συναίνεση της πολιτείας ως απαραίτητο στοιχείο της πολιτικής δεινότητας (Machiavelli 1999, σ. 57). Ο Gramsci αναλύει αυτή την έννοια για να αποκαλύψει την εξάρτηση του κράτους από μια ευρύτερη ταύτιση με την πολιτισμική αποστολή που υποστηρίζει το κράτος. Ο άνθρωπος λαμβάνει από το κοινωνικό του περιβάλλον πλήθος ιδεών υποστηριζόμενων από το κράτος/την κοινότητα και αυτές τείνουν να σχηματίζουν πρότυπα που λειτουργούν για τη νομιμοποίηση και τη σταθεροποίηση ορισμένων ιστορικών επιπέδων κοινωνικής πράξης ή ανάπτυξης. Ο Gramsci επιχειρεί, συνεπώς, να προσδιορίσει μια διαδικασία που εξυπηρετεί την εναρμόνιση του τρόπου ζωής με τον τρόπο σκέψης, η οποία κρίνεται απαραίτητη για τη σταθερότητα και την απόδοση όλης της κοινότητας μια δεδομένη στιγμή.

Ο Gramsci επηρεάστηκε, επίσης, βαθιά από τον Georg W. F. Hegel (1770- 1831) και φυσικά από τον Karl Marx (1818-1883). Για τον Hegel, η κοινωνία μοιάζει με έναν ζωντανό οργανισμό που διαπραγματεύεται διαλεκτικά εκ των έσω για να βελτιωθεί στο ταξίδι του μέσα στον χρόνο. Ο Hegel ήταν ιδεαλιστής (και μάλιστα θρησκευτικός) και ανήγαγε τις ιδέες στον ρόλο της κινητήριας δύναμης της ιστορίας (Hegel 1894, σ. 13). Συνεπώς, ό,τι βλέπουμε στην κοινωνία, στον πολιτισμό και στο κράτος ανά πάσα στιγμή δεν είναι παρά η πραγμάτωση της κινητοποίησης της «ιδέας» τη δεδομένη χρονική στιγμή. Για τον Hegel, όπως ισχύει κατά πολλούς για το Ισλάμ σήμερα, η εποχή πρέπει, κατά συνέπεια, να τροποποιηθεί σύμφωνα με την ιδέα. Αυτό σημαίνει ότι η πράξη επηρεάζεται ή «καθορίζεται» και πρέπει να επηρεάζεται ή να «καθορίζεται» από τη σκέψη. Ο Gramsci δέχτηκε την ανατροπή της διαλεκτικής μεθόδου του Hegel από τον Marx, καθώς επίσης και ότι η ιδέα τροποποιείται, κατά συνέπεια, σε μεγάλο βαθμό από την εποχή και όχι το αντίθετο. Ο τρόπος σκέψης αντανakλά την κατάσταση της πραγματικής ζωής, αλλά, για τον

Gramsci, αλληλεπιδρά, επίσης, αμοιβαία με αυτές τις συνθήκες-πηγή, δρώντας υποστηρικτικά. Επομένως, οι διαφορετικές συνθήκες ζωής παράγουν διαφορετικούς τρόπους σκέψης, οι οποίοι με τη σειρά τους αλληλεπιδρούν με τις συνθήκες ζωής και τις συμπληρώνουν. Με αυτόν τον τρόπο, οι ιδέες που επικρατούν στην κοινωνία θεωρούνται εξαρτώμενες από την εποχή—το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο γεννώνται—αλλά παράλληλα αλληλεπιδρούν διαλεκτικά για να συμβάλουν στην αναπαραγωγή της κοινωνικής κυριαρχίας της εποχής. Εκ φύσεως, όπου η σκέψη βασίζεται στην έννοια καθολικών, διαχρονικών (και ίσως στην περίπτωση του Ισλάμ, ανελαστικών) αληθειών, η σκέψη καθίσταται απρόθυμη στην κοινωνική αλλαγή, ή μια συντηρητική δύναμη στην κοινωνία, εφόσον χάνει την ικανότητα να επεξηγήσει και/ή να δικαιολογήσει αλλαγές αξιών που προκαλούνται αναπόφευκτα από τις κοινωνικές αυτές αλλαγές.

Ο Gramsci αποκαλεί τις κυρίαρχες στάσεις, και τις ηθικές αρχές που πηγάζουν από αυτές, «κοινή λογική» (Gramsci 1971, σ. 419). Η κοινή λογική είναι, επομένως, μια χονδρική ερμηνεία αυτού που ο Hegel αποκαλούσε *zeitgeist* (κυριολεκτικά, «πνεύμα της εποχής»). Ο Gramsci θεωρούσε τους ενορχηστρωτές και μεταλαμπαδευτές ιδεών της κοινής λογικής «διανοούμενους». Δεν υπάρχει δυνατότητα θεώρησης των διανοούμενων ως κομιστών ιστορικά υπερβατικών και αιώνιων ηθικών αληθειών (Greaves 2009, σσ. 181-184). Αντιθέτως, το καθήκον των διανοούμενων είναι η έκφραση των συμφερόντων της κυρίαρχης ομάδας της κοινωνίας, ωσάν τα ιστορικά συγκεκριμένα πρακτικά και φιλοσοφικά τους συμφέροντα να ήταν καθολικές αλήθειες για όλους οποτεδήποτε. Επομένως, το διανοητικό περιεχόμενο της κοινωνίας είναι ιστορικά συγκεκριμένο, αλλά οι διανοούμενοι τείνουν να θεωρούνται ιστορικά υπερβατικοί, και συχνά προβάλλουν τον εαυτό τους ως ιστορικά υπερβατικό, για να αποκτήσουν εξουσία.

Οι ιδέες που υποστηρίζουν τις κυρίαρχες κοινωνικές πρακτικές γεννώνται και μεταδίδονται μέσα στον χώρο που προσφέρει η εθελοντική κοινωνία των πολιτών. Οι διανοούμενοι δραστηριοποιούνται σε πολιτικά κόμματα, εμπορικές ενώσεις, εφημερίδες και στα μέσα μαζικής ενημέρωσης, στο εκπαιδευτικό σύστημα, και τα λοιπά. Όλοι συμβάλλουν στη δημιουργία μιας αντίληψης του κόσμου που υποστηρίζει μια συγκεκριμένη πολιτισμική σύμβαση. Ουσιαστικά, οι πολιτισμικές αξίες, συμπεριλαμβανομένων των θρησκευτικών, μεταδίδονται και ανταλλάσσονται κατά κύριο λόγο σε εθελοντικούς κοινωνικούς χώρους. Φυσικά, η «κουλτούρα» που μεταδίδεται από αυτούς τους πολυποίκιλους σύγχρονους κοινωνικούς φορείς που υποστηρίζουν δυτικές φιλελεύθερες δημοκρατικές κουλτούρες είναι πιθανό να αντιμετωπίσει τον μουσουλμάνο μετανάστη ως ξένο σε σχέση με τη δική του πολιτισμική παράδοση, διότι η κουλτούρα αυτή είχε διαφορετική εξέλιξη και περιελάμβανε ιδεολογικές προσλαμβάνουσες φέρουσες διαφορετικές αξίες. Επομένως, αυτό που προσλαμβάνεται ενδεχομένως να γίνεται αντιληπτό ως ένας συνεχής βομβαρδισμός ακατάλληλων, αποκλινουσών, ανούσιων ή αντιφατικών ηθικών κατευθύνσεων. Επομένως, δημιουργείται η πιθανότητα σύγκρουσης των εκλαμβανόμενων πολιτισμικών πραγματικοτήτων σε ψυχολογικό επίπεδο, όπου, με χεγκελιανούς όρους, το «λογικό γίνεται πραγματικό». Το λογικό επακόλουθο είναι ότι, στερεωμένη σε ιδιαίτερα και κατά κύριο λόγο αντιφατικά πολιτισμικά ήθη που επιβεβαιώνουν και αναπαράγουν την ταυτότητα, η κοινότητα των μουσουλμάνων μεταναστών ενδεχομένως να ενθαρρυνθεί σε μια ιδεολογική εμπλοκή ή ακόμα και σε μια πνευματική γκετοποίηση μέσα στους δικούς της διαλεκτικούς χώρους. Κατά μία έννοια, ουσιαστικά μπορεί να γίνει λόγος για την ύπαρξη μιας διαφοροποιημένης σε μεγάλο βαθμό ιδεολογικής «υπερδομής», που έχει διαμορφωθεί ως πρότυπο βάσει των απαιτήσεων της πολιτισμικής ζωής της χώρας προέλευσης. Οι διαδικασίες της μουσουλμανικής διανοητικοποίησης και διάδοσης της κοινής λογικής πηγάζουν ίσως τόσο στην πατρίδα όσο και στο εξωτερικό από την αποκλειστικότητα του τζαμιού, των λεσχών ανάγνωσης και των κοινωνικών λεσχών, των καφετεριών ή άλλου λιγότερο ή περισσότερο

αποκλειστικού δημόσιου χώρου που μπορεί να πλαισιώνει τον διανοητικό ορίζοντα, ή τη δημόσια διαδικασία για τη διάδοση αυτού που στη θεωρία του Habermas «Communicative Action» συνιστά τον ισλαμικό «βιόκοσμο» (Habermas 1985).

Μετανάστευση, τάξη και ηγεμονία

Δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι ο Gramsci περιλαμβάνει στον κατάλογο των πνευματικών ηγετών την καθολική εκκλησία, η οποία θεωρούσε ότι είχε τεράστια πολιτισμική δύναμη στην Ιταλία την εποχή του. Η εκκλησία ήταν ένας εξαιρετικά συντηρητικός θεσμός και η κοινωνική της δύναμη ήταν τέτοια που κατάφερε να καθυστερήσει την εθνικο-λαϊκο-φιλελεύθερο-καπιταλιστική επανάσταση της Ιταλίας (Bobbio 1995, σ. 16). Στην πραγματικότητα, το Βατικανό ενέκρινε τελικά διστακτικά τόσο τον καπιταλισμό όσο και τη φιλελεύθερη δημοκρατία στα τέλη του 19ου αιώνα, μόνο αφού είχε λάβει ορισμένες εγγυήσεις, και μόνο μετά από πλήθος εσωτερικών μηχανορραφιών (Bobbio 1995, σσ. 31-32). Αυτό το παράδειγμα αποκαλύπτει τον βαθμό στον οποίο οι θρησκευτικές ιδέες μπορούν να επηρεάσουν την κοινωνική μορφή για να καθυστερήσουν την ανάπτυξη. Η νεωτερική επανάσταση έφερε την απειλή διαταραχής στην Ιταλία λόγω ταξικών μετασχηματισμών που θα άλλαζαν στον απόηχό της όλη την κοινωνική λογική βάσει της οποίας λειτουργούσε η θρησκεία και διατηρούσε το κοινωνικό της πάτημα. Οι θρησκευτικοί διανοούμενοι αντέδρασαν υπερασπιζόμενοι τη φεουδαρχική ελίτ στην Ιταλία, αλλά όταν ήρθαν αντιμέτωποι με το αναπόφευκτο της αλλαγής δημιούργησαν νέες αμοιβαία επωφελείς συνεργασίες με τους ανερχόμενους εθνικο-φιλελεύθερους επαναστάτες.

Ο Gramsci θεωρούσε την πάλη μεταξύ των δυνάμεων της νεωτερικότητας και της εκκλησίας στην Ιταλία συγκεκριμένη εμπλοκή σε έναν «πόλεμο θέσεων» μεταξύ κοινωνικών δυνάμεων για την επικράτηση και τον έλεγχο της κοινότητας και μέσω αυτού για τον έλεγχο του κράτους. Ο πόλεμος θέσεων διεξάγεται με ιδέες που σχετίζονται με συγκεκριμένες τάξεις, διότι αυτές οι ιδέες αντιστοιχούν σε μια συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα ή ταξική εμπειρία—που αποτελεί την απώτερη βάση της απήχισής τους. Νικητής αναδεικνύεται η τάξη με την κοσμοθεωρία που επιτυγχάνει μια γενική διαταξική συναίνεση, πείθοντας τη μάζα της κοινωνίας να υιοθετήσει το ηθικό της περιεχόμενο ή, εν συντομία, τη δική της εκδοχή για την πραγματικότητα. Ο Gramsci αποκάλυψε αυτό το μέσο χειραγώγησης «ηγεμονία». Η ηγεμονία επεξηγεί, ενθαρρύνει την προσκόλληση στην, και, ένας μαρξιστής θα μπορούσε να πει, συγκαλύπτει, την κοινωνική πραγματικότητα, και τα λοιπά. Συνεπώς, η λειτουργία της ηγεμονίας είναι να συνδέει δημοφιλείς τρόπους σκέψης με επίπεδα πολιτισμικής ανάπτυξης γενικά, ή αυτό που ο Gramsci αποκαλεί «ιστορικό μπλοκ». Προς επεξήγηση του όρου, η «κουλτούρα» αποτελεί έναν συνδυασμό κοινωνικής δράσης (με κυρίαρχη την οικονομική), του τυπικού ρυθμιστικού ή νομικού (πολιτικο-θεσμικού) και του άτυπου/προαιρετικού αντανακλαστικού (του ιδεολογικού/ηγεμονικού). Η ηγεμονία κατευθύνει το σύνολο της κοινωνίας στην αποδοχή ενός συγκεκριμένου τρόπου ζωής, αλλά ο Gramsci δεν το θεωρούσε ωμή επιβολή αλλά περισσότερο ένα ζήτημα διαπραγμάτευσης. Αυτό συνεπάγεται ότι η ηγεμονία μπορεί να περιέχει κάποιον περιορισμένο συμβιβασμό προκειμένου να εξηγήσει την πραγματικότητα για ολόκληρη την κοινωνία, παρόλο που η κοινωνία περιλαμβάνει διχασμένα κοινωνικά συμφέροντα.

Ιστορικά, η ηγεμονία αναπτύσσεται διαλεκτικά μέσα από προσωρινές ταξικές συμμαχίες, διαπραγμάτευση και συμβιβασμούς και ο ρόλος της έγκειται στο να παρέχει μια λογική σε ένα επίπεδο πολιτισμικής ανάπτυξης που απαιτεί τη συνεργασία τάξεων που αδικούνται από αυτή, κατά μία

αντικειμενική οικονομική έννοια. Η πολιτική της λειτουργία έγκειται στη δημιουργία συναίνεσης από μια κοινωνικά διχασμένη κοινωνία.

Η διατήρηση της κοινωνικής συνοχής του ιστορικού μπλοκ, ωστόσο, απειλείται πάντα από την κακή ηγεμονική προσκόλληση. Στο πλαίσιο αυτό, η πρόκληση που θέτει η μουσουλμανική μετανάστευση με ηγεμονικούς όρους θα ήταν εάν η φιλελευθερο-καπιταλιστική συναίνεση που λειτουργεί ως η εθνική κοινή λογική της γηγενούς κοινότητας μπορεί να ενσωματώσει εκείνη της μουσουλμανικής μεταναστευτικής μειονότητας. Μπορεί να προβάλλεται η υιοθέτηση των φιλελεύθερων εννοιών της ελευθερίας επιλογής και έκφρασης, αλλά αυτές δεν φαίνεται να αρκούν, όπως θα δούμε.

Η πιθανότητα δημιουργίας ενός ηγεμονικά οριοθετημένου χώρου ικανού να περικλείει την ισλαμική μειονοτική κοινότητα φαίνεται να είναι μικρή, αν όχι μηδαμινή. Η απήχηση της αποκαλούμενης «πολυπολιτισμικότητας» στο πλαίσιο αυτό είναι η δυναμική της να παρακάμψει την κεντρομόλο ηγεμονική προβληματική. Η καλύτερη φιλοσοφική αντίληψη αυτής της ιδέας ίσως να εντοπίζεται στην κοινοτική σκέψη στο *Spheres of Justice* (1984) του Michael Walzer. Εδώ, σύμφωνα με την επιχειρηματολογία, μια κοινότητα πολιτισμικά και ηθικά διχασμένη σε πολλές σφαίρες διατηρεί τη συναίνεση δυνάμει μιας σχεδόν μαζικής αποδοχής της ηθικής αυτονομίας των ίδιων των σφαιρών-μιας «συμφωνίας για τη διαφωνία», κατά κάποιον τρόπο. Το στενό ελάχιστο σημείο συμφωνίας καθίσταται απαραίτητο για τη διατήρηση της ύπαρξης πολύ «πιο χοντρών» πολιτισμικών διαφορών, καθώς οι κοινοτικές σφαίρες στρέφονται στον εαυτό τους και απομακρύνονται από το σημείο συμφωνίας. Ζητήματα όπως η μαντίλα και η μπούρκα χάνουν, κατά συνέπεια, το ηθικό τους αγκυροβόλιο σε κατά κύριο λόγο πολέμους θέσεων μηδενικού αθροίσματος (το είτε «με τον δικό μας τρόπο είτε με τον δικό σας») και διαλύονται σε συναινετική πολιτισμική σχετικότητα. Η συμφωνία είναι προσωρινή, διότι το ελάχιστο σημείο επαφής των σφαιρών φέρει εξαιρετικά μεγάλο φορτίο, αλλά παρ' όλα αυτά το σχήμα του Walzer είναι εφικτό και σε ορισμένο βαθμό εφαρμόζεται ήδη στην πράξη ασυνείδητα. Είναι, λοιπόν, παράξενο που η πολυπολιτισμικότητα θεωρήθηκε αφανισμένη από πολλούς Ευρωπαίους ηγέτες πρόσφατα (Weaver 2010), καθώς με μια πρώτη ματιά φαίνεται να προσέφερε μια διέξοδο στο αδιέξοδο της διαφωνίας για την κυριαρχία.

Ο Kymlicka (Kymlicka 2001, σ. 173) είναι, ωστόσο, επιφυλακτικός αφού η αναγνώριση, η ανοχή και η αποδοχή από τον γηγενή πληθυσμό είναι ένα «δικαίωμα» που στην πραγματικότητα φαίνεται να συνοδεύεται, όπως υποστηρίζει, από μια «υποχρέωση» ταύτισης, σε ένα ελάχιστο επίπεδο, με τις αξίες του γηγενούς πληθυσμού. Ας μην υπεκφεύγουμε. Η συγκεκριμένη υποχρέωση συνοψίζεται σε μια αποδοχή της κυρίαρχης φιλελευθερο-καπιταλιστικής επικρατούσας άποψης. Ο Kymlicka φαίνεται να έχει ένα δίκιο, αφού η σύγκριση της γηγενούς πολιτιστικής σφαίρας και της μεταναστευτικής πολιτιστικής σφαίρας είναι ευρέως δυσανάλογη, με τη φιλελευθερο-καπιταλιστική επικρατούσα άποψη να τα περικλείει όλα. Πράγματι, η φιλελευθερο-καπιταλιστική ηγεμονία συνεχίζει να εντείνει τον έλεγχο στην κοινωνία της και έχει ήδη εξαλείψει πολλές από τις μικροδιαφορές και πολιτισμικές διαφορές μεταξύ των ίδιων των φιλελευθερο-καπιταλιστικών χωρών, καθιστώντας εφικτή, για παράδειγμα, την κάλυψη παλιών εχθροτήτων και την επινόηση μιας ενοποιημένης κουλτούρας που είναι επαρκής για τη στήριξη θεσμών, όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση. Η διαδικασία αυτή είχε την τάση να μεγθύνει τόσο την ηγεμονική όσο και την γεωπολιτική δομή απέναντι στην οποία η πολιτισμική διαφωνία του Μουσουλμάνου μετανάστη μοιάζει ολοένα και περισσότερο μικροσκοπική.

Αν ένας Ισλαμικός λόγος δεν μπορεί να βρει χώρο πέρα από το δικό του «γκέτο», τότε τι προοπτικές ένταξης έχει; Προκύπτει μια νέα απειλή, δεδομένου ότι η Ισλαμική μετανάστευση μπορεί να προβάλλει τον εαυτό της συλλογιστικά σε προσωρινές διαταξικές συμφωνίες που έχουν τεθεί ήδη υπό διαπραγμάτευση. Αυτό που αναμφισβήτητα διακυβεύεται περισσότερο είναι η δυνατότητα διάδοσης ιδεών που μπορεί να διαταράξουν την ευαίσθητη ηγεμονική εντολή που συμβολίζει την ταξική συναίνεση που επιτεύχθηκε μετά βίας στη φιλελεύθερη δημοκρατία των αρχών του εικοστού πρώτου αιώνα. Πράγματι, πιο θεμελιωδώς ακόμα, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο Ισλαμικός λόγος έχει τη δυνατότητα να αποδυναμώσει την ιδεολογική στήριξη που απαιτείται για τη διατήρηση της καπιταλιστικής κουλτούρας. Αυτή η εικασία φαίνεται εν μέρει να ενισχύει την ανησυχία ορισμένων Ευρωπαίων ηγετών, που επιδεινώνεται αναμφίβολα από την πιθανότητα η διαφωνία περί της ισλαμικής μετανάστευσης να ωφελήσει τη ριζοσπαστική αριστερά. Ασφαλώς, αυτή είναι η σιωπηλή εικασία της ηγεσίας του αγγλικού πολιτικού κόμματος Respect. Το κόμμα Respect έχει σε ένα βαθμό επιχειρήσει να αναμείξει, αν και αρκετά διφορούμενα, δύο εναλλακτικές πηγές φιλελευθερο-καπιταλιστικού αρνητισμού — εκείνη της παραδοσιακής εργατικής τάξης/σοσιαλιστικής και του Μουσουλμάνου μετανάστη. Η διάψευση των προσδοκιών σχετικά με τον φιλελευθερισμό συγκεκριμένα στηρίζεται πιθανότατα στην αποτυχία του να ανταποκριθεί στην ικανότητά του για ανοχή. Φυσικά, υπάρχει η πιθανότητα υπονόμευσης της διάψευσης των προσδοκιών σε ασυνεπείς αριστερές στρατηγικές βραχυπρόθεσμα, αλλά η προοπτική μιας τέτοιας ιδεολογικής συμμαχίας πέρα από το επίπεδο της αντιφιλελευθερο-καπιταλιστικής αντίστασης είναι μάλλον μεγαλοποιημένη. Η Ιρανική επανάσταση το 1979 αποκάλυψε μια θεμελιώδη διχοτόμηση μεταξύ σοσιαλιστών και ισλαμιστών στην επακόλουθη μετεπαναστατική κατάσταση. Κατά τη γκραμσιανή αντίληψη, η αλλαγή αυτή ήταν αναπόφευκτη λόγω της ανομοιογένειας του μίγματος των εμπλεκόμενων κοινωνικών δυνάμεων, καθώς ήταν πολωμένες για το ζήτημα της διάδοσης της νεωτερικότητας στο Ιράν.

Η φιλελευθεροποίηση του Χριστιανισμού

Κατά την προ-νεωτερική εποχή, τόσο ο Χριστιανισμός όσο και το Ισλάμ θα είχαν παίξει παρόμοιο καθοριστικό κοινωνικό και πολιτικό ρόλο στη σταθεροποίηση της κοινωνίας. Το θρησκευτικό καθήκον και το καθήκον προς το πολιτικό καθεστώς συνδέθηκαν άρρηκτα. Δεν υπήρχε πιθανότητα σύγκρουσης, καθώς οι συνθήκες υπό τις οποίες ενεργούσε η πολιτική και οι πράξεις των ηγετών θεωρείτο δεδομένο ότι ήταν προκαθορισμένες από μια παντοδύναμη θεότητα. Οι ηγέτες ήταν απλώς εκτελεστικά όργανα του θείου σχεδίου, και ενθάρρυναν μια χαλαρή συνύπαρξη μεταξύ του προσωρινού και του ιερού κόσμου (Akbarzadeh, Saeed 2003, σ. 2). Η πράξη της πίστης ως βάση της πολιτικής προσχώρησης δεν αμφισβητήθηκε παρά μόνο μετά το βιβλίο του Μακιαβέλι *Ο Ηγεμόνας* (το οποίο δημοσιεύτηκε πρώτη φορά το 1532) και την εμφάνιση της νεωτερικότητας στην Ευρώπη. Μέχρι στιγμής δεν υπήρχαν λόγοι για μια πολιτική πρόκληση διακριτή από μια θρησκευτική πρόκληση· με την τελευταία να φέρει τον κίνδυνο κοινωνικού εξοστρακισμού, ακόμα και αιώνιας καταδίκης. Οι εντάσεις που ήταν πράγματι συχνές μεταξύ του χριστιανικού και του μουσουλμανικού κόσμου κατά την προ-νεωτερική εποχή στηρίζονταν κατά κύριο λόγο στην εγκυρότητα των ίδιων των αντίπαλων συστημάτων πεποιθήσεων και όχι στις κοινωνικές και πολιτικές αρετές της πράξης του πιστεύειν.

Η σημασία της ανόδου του Προτεσταντισμού και των μεταρρυθμίσεών του στον χριστιανικό κόσμο ήταν η συμφωνία του με τη φιλελεύθερη επανάσταση και τις επαναστατικές ιδέες που πήγάζαν από αυτή όσον αφορά τα «ανθρώπινα δικαιώματα». Ο Προτεσταντισμός, κατά τον Λούθηρο, αντιπροσωπεύει την εξάλειψη του μεσάζοντα στην πρακτική της θρησκευτικής αφοσίωσης. Η σημασία της μετάφρασης της Βίβλου στα γερμανικά και στη συνέχεια στα αγγλικά έγκειτο στη διάλυση του Καθολικού πολιτισμικού μονοπωλίου. Οι πιστοί ενθαρρύνονταν να επικοινωνούν απευθείας με τον Θεό μέσω του ίδιου του κειμένου και όχι να λαμβάνουν το μήνυμα από τη μετάφραση της λατινικής καθομιλουμένης και το φιλτράρισμά της από τη φεουδαρχική κάστα των διανοουμένων. Αυτό αποδυνάμωσε σημαντικά το δόγμα του θείου δικαιώματος των βασιλιάδων εν μέρει επειδή πλέον οι ανάγκες της κοινωνίας μπορούσαν να ερμηνευτούν και να δικαιολογηθούν με διαφορετικούς τρόπους. Αυτό συνεπάγετο την παροχή της δυνατότητας αποσύνδεσης της θρησκείας από την πολιτική επίσης, καθώς η θρησκεία δεν πρέπει να περιορίζεται στην φεουδαρχική (ή σε οποιαδήποτε άλλη) ερμηνεία. Πράγματι, δόθηκε η δυνατότητα νέας ερμηνείας της Βίβλου υπό το πρίσμα των νέων συνθηκών της μεταβαλλόμενης κοινωνικής πραγματικότητας.

Ο John Locke (1632-1704) θεώρησε, για παράδειγμα, εφικτό τον εμπλουτισμό του Χριστιανισμού με ένα ολοκληρωμένο φιλελεύθερο μήνυμα. Εν συνεχεία, προικίζει το κράτος με μια νέα αποστολή. Το κράτος δεν παίζει κανένα ρόλο στην προβολή της αρετής και στην εναντίωση στην αμαρτία ως κριτής κάποιας θείας εντολής· αυτό (το κράτος) αποτελείται απλώς από «ανθρώπους» (τα φεμινιστικά του διαπιστευτήρια ήταν αβέβαια) που υπερασπίζονται τα δικαιώματά τους. Το σημαντικότερο μεταξύ αυτών είναι ένα απαράγραπτο δικαίωμα «στη ζωή, στην ελευθερία και στην περιουσία» (Locke 1988, σ. 87). Ο Locke αντιστρέφει το θέμα του προπατορικού αμαρτήματος στην παραβολή του Κήπου της Εδέμ. Θεωρεί την προσωπική επιλογή και τα πράγματα που προσφέρονται από τη φύση δώρα. Ο πρωτόπλαστος Αδάμ έκανε μια επιλογή, και είχε το δικαίωμα της επιλογής, καθώς ο λήπτης μιας απόφασης έχει πάντα τη νόμιμη κατοχή της σκέψης του. Συνεπώς, για να επιλέξει κάποιος τη θέση του σχετικά με τη θρησκεία ή οποιοδήποτε άλλο ζήτημα στηρίζεται στην αρχή ότι ο ίδιος γνωρίζει καλύτερα απ' τον καθένα την ίδια του τη σκέψη, και μάλιστα για ζητήματα που αφορούν, επίσης, το σώμα και την ψυχή του. Ο Locke ήταν σίγουρα Χριστιανός, αλλά δίνει νέους και ριζοσπαστικούς φιλοσοφικούς όρους για την εκκοσμίκευση στην *Επιστολή για την Ανεξιθρησκεία* (που δημοσιεύτηκε αρχικά το 1689), όπου απορρίπτει την πιθανότητα μιας αντικειμενικής οπτικής γωνίας από την οποία μπορεί να εκδοθεί ετυμηγορία για τις αρετές και/ή τα ελαττώματα μιας συγκεκριμένης θρησκείας. Σε αυτή την περίπτωση, το κράτος (ή οτιδήποτε ή οποιοσδήποτε άλλος) δεν έχει λόγο να τολμήσει την επίτευξη μιας αντικειμενικότητας που υπερβαίνει μακράν την ικανότητα ενός μεμονωμένου ατόμου.

Η επιλογή, συμπεριλαμβανομένης της επιλογής σε θρησκευτικά ζητήματα, εξαρτάται από συνθήκες κοινωνικών και πολιτικών ελευθεριών φιλελεύθερο-ανθρωπιστικού χαρακτήρα, αλλά ελευθερίες για ποιο πράγμα; Η σκέψη του Locke παίρνει σαφώς μια διακριτά υλιστική τροπή. Το σύστημα παραγωγής και ανταλλαγής στην ελεύθερη αγορά που αργότερα μετατρέπεται σε φανερά καπιταλιστικό στην πραγματικότητα ωθείται για τον Locke από μια αρχή της επιλογής, που και αυτή εκμεταλλεύεται το έργο του Θεού υπό την έννοια ότι η φύση έχει προικίσει τον άνθρωπο με την ικανότητα της λογικής. Για να επιτραπεί η ατροφία αυτής της ικανότητας από την άρνηση της επιλογής, πρέπει να πάει κόντρα στη φύση, ή πιο συγκεκριμένα κόντρα στον Θεό.

Ο καπιταλισμός, τουλάχιστον στο πρώιμο στάδιό του, ισοδυναμεί πλήρως με την υλικοποίηση της φιλελεύθερης ηθικής. Είναι φιλελεύθερος υπό την έννοια ότι τα άτομα παράγουν ελεύθερα προϊόντα προς πώληση σε ελεύθερους εκπροσώπους που επιθυμούν να τα αγοράσουν. Και ως ελεύθεροι εκπρόσωποι, ο αγοραστής και ο πωλητής έχουν την ελευθερία να διαπραγματευτούν μια τιμή και ο πωλητής να βγάλει και να διατηρήσει ένα ορισμένο κέρδος. Αυτό είναι καθ' όλα νόμιμο, καθώς δεν υπάρχει κανένας καταναγκασμός. Υπό την ηθική της εθελοντικής συμφωνίας, δεν θα μπορούσε να υπάρχει περαιτέρω αιτιολόγηση ούτε για την απαγόρευση της τοκογλυφίας στις χριστιανικές κοινωνίες—και η τοκογλυφία φυσικά αύξησε σημαντικά τις δυνατότητες συσσώρευσης κεφαλαίου. Έτσι, το Βιβλικό κατηγορώ των «δανειστών» εγκαταλείφθηκε εντελώς, αλλά αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι η τοκογλυφία παραμένει επισήμως *haram* (απαγορευμένη) στο Ισλάμ.

Φυσικά, όταν τεθεί σε κίνηση, η έλευση του φιλελευθερισμού δεν υστερεί σε τίποτα σε σχέση μια πολιτισμική επανάσταση. Εξετάζει την αξία του ανθρώπου υπό ένα εντελώς νέο πρίσμα και απαιτεί κάθε είδους θεσμική μεταρρύθμιση προκειμένου να διασφαλιστεί η διατήρησή της και να αποφευχθεί η κατάχρησή της. Τώρα μιλάμε για ένα ανθρώπινο ον που είναι ευαίσθητο, έχει αυτογνωσία, είναι αυτόνομο και εγωκεντρικό. Αυτός είναι ουσιαστικά ο «σύγχρονος άνθρωπος»: ένα ον με την ικανότητα της λογικής, στο οποίο δεν έχει κανένας το δικαίωμα να επιβάλλει οποιαδήποτε άποψη, θρησκευτική, πολιτική ή άλλου είδους.

Γενικά, ο εθνικισμός ήταν απαραίτητος για τη διαδικασία της δημιουργίας του σύγχρονου κράτους, δεδομένου ότι δεν χρειάζεται παροχή συμβουλών από καμία αρχή ανώτερη από το ίδιο το έθνος-κράτος για οποιαδήποτε νέα ιδέα, τεχνολογική καινοτομία, ή πειραματισμό οποιουδήποτε είδους. Επιπλέον, οι εθνικιστικές αλυσιδωτές αντιδράσεις στην Ευρώπη σε βάθος αρκετών αιώνων δημιούργησαν ανταγωνισμό μεταξύ των κρατών που υποβάλλονταν σε μια παρόμοια διαδικασία, όπου προηγουμένως υπήρχε ελάχιστος. Αυτό με τη σειρά του οδήγησε στη μελέτη του «εθνικού συμφέροντος» και της προαγωγής του, γεγονός που ενίσχυσε την πολιτική δυναμική του έθνους-κράτους αλλά και την ανάπτυξη της εθνικής οικονομίας, των μηχανισμών εθνικής άμυνας, της επιστημονικής έρευνας, εν τέλει της μαζικής εκπαίδευσης, της κοινωνικής μεταρρύθμισης, των συστημάτων κοινωνικής πρόνοιας, και άλλων.

Η σχέση μεταξύ του φιλελευθερισμού και του εθνικισμού στη δύση εμφανίζεται μόνο ως μία σχέση γραμμική με την ηθική του αυτοπροσδιορισμού. Αυτό σημαίνει ότι το άτομο θεωρείται δεδομένο ότι αυτοδιατίθεται και δεν είναι δυνατόν να υπάρξει λογική αιτία που θα επιτρέψει τον προσδιορισμό της κοινότητας από οποιονδήποτε ή οτιδήποτε άλλο παρά μόνο από τα ίδια τα άτομα της κοινότητας. Το επόμενο βήμα είναι να αναρωτηθούμε: ποιοι είμαστε; Η μοναδική απάντηση στο πλαίσιο της συζήτησης της έννοιας του «εμείς» που ο φιλελευθερισμός φαίνεται να είναι σε θέση να ανεχτεί είναι το έθνος και τότε πάλι μόνο υπό την έννοια ότι το έθνος είναι η μεγαλύτερη ενσάρκωση της αρχής της αυτοδιάθεσης, ή το ελεύθερο άτομο «σε μεγέθυνση».

Πράγματι, το έργο δημιουργίας κοινωνικής αλληλεγγύης από διαφορετικές τάξεις μέσω ενός πολέμου θέσης θέτει μια τεράστια πρόκληση για τις κυρίαρχες κοινωνικές δυνάμεις, αλλά ο Gramsci κατάλαβε εδώ τη σημασία αυτού που αποκαλεί «εθνική-λαϊκή» βούληση (Gramsci 1971, σ. 123). Η Βασίλισσα Ελισάβετ Α΄ της Αγγλίας εξέλαβε ως απειλή κατά του έθνους την παρουσία του καθολικού κοσμοπολιτισμού εκείνη την εποχή, παραθέτοντας στη Βουλή τη βιβλική εντολή «κανείς δεν δύναται σε δύο κυρίους να υπηρετεί ως δούλος» (Αγία Γραφή 1984, Ματθαίος 6, σ. 24· 1984, σ. 840). Ο θρησκευτικός κοσμοπολιτισμός πολύ

δύσκολα συνάδει με εθνικούς λόγους παντός είδους. Από την οπτική εκείνων που αναζητούν την εξασφάλιση μιας ορισμένης εθνικής συναίνεσης, ο μουσουλμάνος μετανάστης αποτελεί ένα παρόμοιο πρόβλημα. Η επίδοξη εθνική-πολιτισμική ταύτιση στην οποία στηρίζεται η συναίνεση εκτρέπεται πιθανώς στην υπερβατική, παγκόσμια, κοσμοπολίτικη Ισλαμική κοινότητα, η οποία στην ουσία δεν έχει έθνος. Η δυτική κοινωνία έχει βεβαίως ξαναβρεθεί σε αυτή τη θέση.

Αν και ο Μαρξ τη χλεύασε, η λύση του Χέγκελ για την κακή κοινωνική συνοχή ήταν η ανύψωση του κράτους σε μια θέση κοινωνικού ανεξιχνίαστου στο οποίο θα έχουν όλοι τη δυνατότητα ταύτισης, αλλά στο οποίο δεν θα ευνοείται κανένας συγκεκριμένα. Το κράτος έπρεπε να υπερβεί τον συγκριτικά ασήμαντο-για τον Χέγκελ-καυγά του πολιτικού βίου προκειμένου να επιφέρει μαζική ένταξη σε αυτό. Η βάση της ένταξης ήταν ουσιαστικά η «εθνική ταυτότητα» που ο Χέγκελ θεωρούσε ότι θα επισκιάσει όλες τις επιμέρους κρατικές ταξικές σχέσεις και θρησκευτικές διαιρέσεις από μια συνθήκη διαφοροποίησης σε μια αναγκαία, αν και προσωρινή, ενότητα.

Ωστόσο, το πρόβλημα προκύπτει όταν το κράτος ταυτίζεται με μια πολιτισμική έκφραση που δεν αναγνωρίζεται πλήρως ή μερικώς ως νόμιμη. Θα μπορούσε να προταθεί ότι η ιδέα του Κάμερον για την προβολή ενός πιο αρρενωπού φιλελευθερισμού, που αναφέρεται στην Εισαγωγή, αποκαλύπτει ένα παράδοξο εδώ. Ο φιλελευθερισμός συνεπάγεται παραδοσιακά κρατική ουδετερότητα σε ό,τι αφορά την κοινωνική πολυπολιτισμικότητα, η οποία τον καθιστά ικανό να ανέχεται εναλλακτικές κοινωνικές ταυτότητες. Η αντίφαση φαίνεται να έγκειται στο γεγονός ότι το φιλελεύθερο κράτος δεν είναι ουδέτερο αλλά προκατειλημμένο απέναντι στον φιλελευθερισμό σε πείσμα των επικριτών του. Υπό την έννοια αυτή, ο Κάμερον αποσαφηνίζει ότι τα όρια της φιλελεύθερης ανοχής δεν μπορούν να επεκταθούν, όπως είδαμε παραπάνω, για να συμπεριλάβουν εκείνο που δεν ανέχεται τον φιλελευθερισμό. Επομένως, ο κυρίαρχος εθνικός-ηγεμονικός λόγος στον οποίο στηρίζεται το φιλελεύθερο δημοκρατικό κράτος φτάνει στα όριά του προκειμένου να ανεχθεί απόψεις που απορρίπτουν τη φιλελεύθερη βάση της ανοχής αυτής. Ο φιλελευθερισμός μπορεί, επομένως, να γίνει αντιληπτός ως μια κυρίαρχη δικτατορία ειδών από ανθρώπους που δεν ενστερνίζονται τις αξίες του. Πράγματι, ο MacIntyre επισημαίνει ότι ο ίδιος ο φιλελευθερισμός ενσαρκώνει μια καθιερωμένη «παράδοση» και παρουσιάζει ομοιότητες με τη θρησκεία υπό την έννοια ότι οι διανοούμενοί του μπορούν να συμβουλευτούν τα κλασικά του κείμενα με τον ίδιο ακριβώς δογματικό τρόπο που τα συμβουλευεται ο θεολογικός διανοούμενος (MacIntyre 1988, σ. 345).

Ανελευθερία του Ισλάμ;

Η ατομική (άθρησκη ή άλλη) αυτονομία ως αρετή αφ' εαυτής φαίνεται να είναι συγκριτικά πολύ πιο δύσκολο να δικαιολογηθεί επιστημολογικά στο Ισλάμ. Τα συγγράμματα του Muhammad Iqbal (1877-1938) αποτελούν μια απόπειρα επανεξέτασης του Ισλάμ από μια σύγχρονη οπτική, θεωρώντας τον Ισλαμιστή πιστό εντούτοις, κατά μία φιλελεύθερη έννοια, ένα «ατομιστικό» αυτόνομο άτομο (Haj 2009, σ. 191). Ωστόσο, ενώ ο μοντερνισμός του έτυχε κάποιας μικρής προσοχής στο Ιράν, δεν απογειώθηκε στη γενέτειρά του, στην Ινδική υποήπειρο, ή στη νοτιο-ανατολική Ασία (Masud 2009, σ. 250). Πιο εύκολη είναι η κατανόηση της εντολής του Κορανίου στους Μουσουλμάνους: «μην υπακούτε ένα πλάσμα ενάντια στον δημιουργό του» (Lambton 1981, σ. 14). Πρέπει να θεωρηθεί ότι αυτό δεν ισχύει μόνο για τον προσωρινό κυβερνώντα αλλά ουσιαστικά και για τους ίδιους τους εκπροσώπους των ανθρώπων, η βούληση και η ατομική πρωτοβουλία των οποίων, ως εκφράσεις του εγώ, πρέπει να θεωρηθούν ηθικά κατώτερες από την

πράξη υποβολής σε μια ανώτερη αρχή. Πράγματι, υπό αυτή την έννοια, η ιδέα της «εκπροσώπησης» αφ' εαυτής δίνει προτεραιότητα σε μια εξωτερική ενορχήστρωση και απόλυτη δόμηση της ατομικής βούλησης στο ευρύτερο σχήμα του Θεού.

Το Ισλάμ φαίνεται να είναι λιγότερο δυνητικά ελατό από τον Χριστιανισμό σε ό,τι αφορά την ικανοποίηση των απαιτήσεων των αλλαγμένων κοινωνικών συνθηκών από μία βασική οπτική: σε αντίθεση με τις Χριστιανικές Βιβλικές παραβολές και τις μαρτυρίες των μαθητών του Ιησού που γράφτηκαν από ανθρώπινο χέρι, το Κοράνι θεωρούνταν/θεωρείται ότι υπαγορεύτηκε άμεσα και κατά λέξη από τον Θεό. Αυτό αλλάζει θεμελιωδώς το ζήτημα της ερμηνευτικής. Αρνείται ουσιαστικά κάθε πιθανό ρόλο του κοινωνικού στην ερμηνεία του ηθικού· μόνο το νόημα του Θεού έχει σημασία και η ερμηνεία απαιτεί την εξάλειψη της ανθρώπινης υποκειμενικότητας.

Επιπλέον, η Χριστιανική Βίβλος είναι περισσότερο αλληγορική και λιγότερο άμεσα καθοδηγητική. Επομένως, το ερμηνευτικό ζήτημα μπορεί να είναι κοινωνικά σχετικό υπό την έννοια ότι κάποιος μπορεί να ερμηνεύσει το ηθικό δίδαγμα των αλληγοριών σε διαφορετικά ιστορικά πλαίσια. Ο Marx στο έργο του *Το Κομμουνιστικό Μανιφέστο* σημειώνει πώς ο Χριστιανισμός «άλλαξε στον ρου της ιστορικής εξέλιξης» (Marx 1977, σ. 236). Μια προσδοκία ή ένα καθήκον για θρησκευτικούς κανόνες ήταν *αναμενόμενο* στον προ-καπιταλιστικό κόσμο, αλλά μετατράπηκε σε ζήτημα ατομικής επιλογής με την έλευση των φιλελεύθερων αντιλήψεων της ελευθερίας. Επομένως, το θρησκευτικό παράδειγμα δεν καταστράφηκε ποτέ εσκεμμένα στον Χριστιανικό κόσμο· το ηθικό του περιεχόμενο τροποποιήθηκε για να απαντήσει στα ερωτήματα και να αντεπεξέλθει στις διακυμάνσεις των νέων κοινωνικών συνθηκών.

Αν και δεν μπορεί να ειπωθεί το ίδιο για τον εθνικισμό, ο φιλελευθερισμός δεν έχει ριζώσει πουθενά στον Ισλαμικό κόσμο σε σύγκριση με την εμπειρία στον δυτικό κόσμο. Πράγματι, ο Ισλαμικός κόσμος δεν είχε υποστεί καμία μεταρρύθμιση προτεσταντικού τύπου ούτε είχε αντιμετωπίσει καμία σοβαρή πρόκληση για τη θρησκευτική κυριαρχία όσον αφορά εθνικιστικά ή κοσμικά κινήματα, δηλαδή, μέχρι ο αφοσιωμένος ευρωφιλικός Μουσταφά Κεμάλ «Ατατούρκ» (1881-1938) να υποκινήσει μια πολιτισμική επανάσταση στην Τουρκία τη δεκαετία του 1920. Εδώ η κοσμική επανάσταση αξιοποιήθηκε για την ενίσχυση του νέου κράτους έναντι του θρησκευτικού κοσμοπολιτισμού. Διαφορετικά, όπου εμφανίστηκε ο εθνικισμός στον Ισλαμικό κόσμο τον 20ο αιώνα, όπως στην Αίγυπτο και στο Πακιστάν, διαμορφώθηκε από έναν αντι-αποικιακό αγώνα έναντι μιας κατοχικής εξουσίας ή αποτέλεσε αντίδραση στην πολιτική και κοινωνική ασυνέπεια επιβεβλημένων κρατικών περιορισμών, ή και τα δύο (Halliday 2005, σ. 236). Ωστόσο, η λογική του έθνους όπου συνέβαινε διατυπωνόταν εντούτοις με θρησκευτικούς όρους, δηλαδή κάθε άλλο παρά φιλελεύθερους. Ο συνδυασμός της θρησκείας και του εθνικισμού σε μεγάλο μέρος του Ισλαμικού κόσμου φαίνεται να ήταν ιστορικά προσαρμοσμένος στη διατήρηση του κυρίαρχου πολιτισμού έναντι της εξωτερικής (μοντερνιστικής) απειλής. Τα θρησκευτικά χαρακτηριστικά του πολιτισμού παρέμειναν ουσιαστικά υπερεθνικά, αλλά η κρατούσα πολιτικο-θεσμική λογική μέσα στην οποία διαμορφώθηκε ο εθνικισμός προέκυψε, για παράδειγμα, σε όλη τη Μέση Ανατολή, από τα επιβεβλημένα εκ των άνω σύνορα των οπισθοχωρούντων αυτοκρατορικών δυνάμεων. Η συμβιωτική απόρριψη «του άλλου» αποτελεί προαπαιτούμενο του εθνικισμού. Ως εκ τούτου, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι το κράτος στο Ισλάμ και το ζήτημα της κυριαρχίας αποτελεί ένα διαλεκτικό προϊόν αφοσίωσης στον σύγχρονο κόσμο και ένα ζήτημα το οποίο έχει χρησιμοποιήσει *εκ των πραγμάτων* μια μοντερνιστική αντιστάθμιση ως το πρόσωπο του «άλλου» για την απόρριψή του.

Συνεπώς, δεν έχουν γίνει πολλά προς την κατεύθυνση του σύγχρονου κοσμικισμού ή του εθνικισμού που προκύπτει λογικά από το εσωτερικό των ίδιων των Ισλαμικών κρατών. Αυτό σημαίνει ότι ο εθνικισμός προέκυψε λόγω διαφορετικών δυναμικών και πήρε ώθηση από εξωτερικούς παρά από εσωτερικούς αιτιώδεις παράγοντες. Αυτό προκάλεσε διαφορετικές εκτιμήσεις της έννοιας της κυριαρχίας και περιόρισε την αρχή της αυτοδιάθεσης στο δικαίωμα της διατήρησης των πολιτιστικών παραδόσεων σε έναν κόσμο που χωρίζεται ολοένα και περισσότερο οικονομικά, πολιτικά και στρατιωτικά από τις κυρίαρχες δυτικές δυνάμεις. Υπό αυτή την έννοια, η αυτοκυριαρχία στον Ισλαμικό κόσμο έχει ερμηνευτεί ως ανεξάρτητη από την εισβολή των νεωτεριστικών αξιών, έτσι ώστε η ανάπτυξη, εφόσον πραγματοποιηθεί πράγματι, να λάβει χώρα με τον δικό της ρυθμό και να ενσαρκώσει το περιεχόμενο που θα επιλέξει ο ίδιος ο Ισλαμικός κόσμος.

Συμπέρασμα

Στο κεφάλαιο έγινε μια απόπειρα αξιοποίησης του αναλυτικού πλαισίου του Αντόνιο Γκράμσι προκειμένου να εντοπιστεί η κοινωνική προέλευση της ιδεολογικής σύγκρουσης στις σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατικές κοινωνίες με σημαντικό πληθυσμό Μουσουλμάνων μεταναστών. Επιπλέον, έγινε μια προσπάθεια να ερμηνευτεί ο τρόπος με τον οποίο προκύπτουν και διαδίδονται τα κυρίαρχα συστήματα πεποιθήσεων και τι ρόλο παίζουν στην προαγωγή της κοινωνικής συνοχής. Το πρόβλημα που καταδεικνύεται είναι ότι η μουσουλμανική μετανάστευση στα δυτικά φιλελεύθερα δημοκρατικά κράτη δημιουργεί εγγύτητα πολιτισμών που δεν σχετίζονται άμεσα ούτε ταυτίζονται μεταξύ τους. Οι ρίζες της πιθανής ενδοκοινοτικής έντασης πιθανολογείται ότι οφείλονται στις διχοτομημένες ιστορικές εμπειρίες. Ο άξονας φαίνεται να είναι η έλευση της νεωτερικότητας που προώθησε ευρείες κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές αλλαγές στις χώρες στις οποίες εμφανίστηκε και αναπτύχθηκε σε σύγκριση με τις κοινωνίες στις οποίες οι επιπτώσεις της ήταν πιο περιορισμένες. Οι εξελίξεις αυτές επέφεραν αλλαγές στην ανθρώπινη συνείδηση. Οι νεωτεριστικές πιέσεις αποτέλεσαν στον Ευρωπαϊκό Χριστιανικό κόσμο το έναυσμα για μια νέα ερμηνεία του ρόλου της θρησκείας, ειδικά σε ό,τι αφορά την πολιτική, και στην επακόλουθη περιθωριοποίησή του από τις επίσημες πολιτικές και ολοένα και περισσότερο τις κοινωνικές διαδικασίες. Νέες αντιλήψεις της ανθρώπινης κατάστασης έκαναν την εμφάνισή τους, παραγκωνίζοντας τον ρόλο της θρησκείας ως του δεσμευτικού ιδεολογικού προκατόχου της κρατικής συναίνεσης, με αποτέλεσμα να είναι πλέον δυνατή η θεώρηση του πολιτικού ρόλου της θρησκείας, από μια γκραμσιανή οπτική, ως ενός δημιουργήματος των προ-νεωτεριστικών Ευρωπαϊκών υπερδομών. Το σύγχρονο κράτος έχει βέβαια απαλλαγεί από τον προ-νεωτεριστική εξάρτηση από τη θρησκευτική ηγεμονία, αλλά αναγκάστηκε να βρει νέους λόγους για τη συναίνεση που συνάδουν πιο εύλογα με τη νέα πραγματικότητα των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων που απαιτούσαν την κατοχύρωση θεμελιωδών ελευθεριών, τη δυνατότητα κοινωνικής κινητικότητας, και την αυτοδιάθεση τόσο του ατόμου όσο και του νέου κράτους. Ο φιλελευθερισμός και ο εθνικισμός προέκυψαν ως απαραίτητα ιδεολογικά συστατικά στοιχεία της σύγχρονης επανάστασης και αποτέλεσαν τη βάση μιας σύγχρονης ηγεμονικής συναίνεσης που είναι απαραίτητη για τη δέσμευση της κοινότητας σε πολιτιστικές πρακτικές, η νομιμότητα των οποίων εξασφαλίζεται από το κράτος. Σε κάθε στάδιο, η νεωτεριστική επανάσταση ήρθε αντιμέτωπη με τις συντηρητικές παρορμήσεις της θρησκείας, και οι πρώτοι επαναστάτες επεδίωξαν αρχικά να ερμηνεύσουν εκ νέου τα θρησκευτικά κείμενα και στη συνέχεια να περιορίσουν την πράξη της πίστης σε προαιρετική επιλογή. Αφενός, αυτές οι εξελικτικές πιέσεις δεν

συνέβησαν στον ίδιο βαθμό στις Ισλαμικές κοινωνίες και, αφετέρου, μπορεί να υπάρχουν στοιχεία στην ίδια την Ισλαμική θρησκεία που προβάλλουν πιο σθεναρή αντίσταση στη νεωτεριστική πίεση σε σύγκριση με τη Χριστιανική θρησκεία. Με ορισμένες αξιοσημείωτες εξαιρέσεις, όπως για παράδειγμα την Τουρκία, οι Ισλαμικές κοινωνίες δεν ενθάρρυναν σοβαρά τη νεωτερικότητα με τη μορφή υπό την οποία πραγματοποιήθηκε στις δυτικές χώρες και έτσι οι πιέσεις που προκάλεσε η νεωτερικότητα έγιναν κυρίως αντιληπτές από τα «θύματά» της ως εξωτερικά επιβεβλημένες. Αυτό συνέβαλε σε ορισμένο βαθμό στις συμβιωτικές ανάγκες ενός σύγχρονου εθνικού λόγου στον Ισλαμικό κόσμο, όπως και η αντι-αποικιοκρατία, αλλά συχνά σε συνδυασμό με μια ανανεωμένη θρησκευτική δυναμική παρά με τον φιλελευθερισμό, του οποίου οι Ισλαμικές κοινωνίες φαίνεται να έχουν γενικά μια μικρή γεύση, καθώς η κοινωνική ανάγκη γι' αυτόν είναι μικρή.

Η ιδεολογική διάκριση μεταξύ των γηγενών και των μεταναστευτικών κοινοτήτων συνεπάγεται διαφορετικές ιστοριολογίες, αλλά ο κυρίαρχος λόγος διατηρείται και αναπαράγεται από μια μεγάλη γκάμα διανοούμενων φορέων, οι οποίοι, ιδωμένοι από την οπτική των μειονοτήτων, αναμειγνύονται για να τυλίξουν τον μετανάστη σε μια ξένη πολιτιστική δικτατορία. Λογικά, ο μεταναστευτικός πληθυσμός πρέπει είτε να γίνει γηγενής, να ενστερνιστεί, κατά κάποιον τρόπο, έναν πολιτισμό που ορισμένες φορές έρχεται αλλόκοτα σε αντίθεση με τις παραδόσεις του είτε να αναζητήσει καταφύγιο στην πνευματική απομόνωση από την κυρίαρχη κοινότητα, ή, όπως συμβαίνει πιθανότατα εξίσου συχνά, να κάνει έναν *ad hoc* συμβιβασμό μεταξύ αυτών των διαμετρικά αντίθετων θέσεων. Η πολιτιστική αφαίρεση πολιτικών δικαιωμάτων είναι ανησυχητική, γιατί, παρόλο που ο φιλελευθερισμός επιτρέπει επεκτατικό εύρος ανοχής, λογικά αυτό μπορεί να καταστεί εφικτό μόνο μέσα από την αποδοχή των βασικών αξιωμάτων του. Ένα τέτοιο αξίωμα, αν όχι το πιο σημαντικό, θα ήταν η ατομική ελευθερία, αλλά μπορεί να προβληθεί αντίσταση σε αυτή την αξία, διότι είναι πιθανό να μετατραπεί ουσιαστικά σε μια άδεια συμπεριφοράς με τρόπους που παραβιάζουν τον ηθικό κώδικα της μουσουλμανικής κοινότητας, όπως για παράδειγμα τους κώδικες ενδυμασίας, την αποδοκιμασία της κατανάλωσης αλκοόλ και των χαλαρών σεξουαλικών ηθών, κλπ.

Η ανησυχία που εκφράζουν οι πολιτικοί σχετικά με την Ισλαμική μετανάστευση οφείλεται στο γεγονός ότι μια καθόλου αμελητέα μερίδα της κοινότητας οδηγείται αποτελεσματικά εκτός της πορείας του συστήματος αξιών της κυρίαρχης κουλτούρας. Αυτό είναι πιθανώς υπονομευτικό και μπορεί προσωρινά να συνδυαστεί με άλλες παραδοσιακές επικρίσεις του καπιταλισμού και του φιλελεύθερου πολιτισμού και, συνεπώς, να αποσταθεροποιήσει κάθε πάλαι ποτέ ηγεμονική συμφωνία μεταξύ υφιστάμενων τάξεων από τις οποίες εξαρτάται ο καπιταλισμός. Ένας πιο άμεσος κίνδυνος είναι ίσως ότι μια αποτυχία υιοθέτησης της κρατούσας κουλτούρας θα συμβολίζει για τη γηγενή κοινότητα μια επιθυμία από την πλευρά του μετανάστη να μοιραστεί έναν φυσικό, αλλά όχι πολιτισμικό, χώρο, γεγονός που μπορεί να στρέψει τη γηγενή κοινότητα κατά του μετανάστη και να πυροδοτήσει περαιτέρω ένταση, ως κλασική αντίδραση στην απόρριψη.

Κάποιος μπορεί να αναρωτηθεί: τι συνέβη στην αποκαλούμενη πολυπολιτισμικότητα; Κατά μία περιορισμένη έννοια, είναι ένα *τετελεσμένο γεγονός* στις δυτικές φιλελεύθερες κοινωνίες, αλλά κατόπιν προσεκτικότερης εξέτασης η τεράστια ανισορροπία μεταξύ της κυρίαρχης και της αποκλίνουσας κουλτούρας απέχει παρασάγγας από την πολυαρχία που οραματίστηκε ο Walzer στο έργο του «Σφαίρες Δικαιοσύνης», ως απαραίτητη προϋπόθεση για τη λειτουργία της πολυπολιτισμικότητας. Επομένως, ο «θάνατος της πολυπολιτισμικότητας» εικάζει παραδόξως ότι πράγματι ήταν κάποτε ζωντανή και υγιής, γεγονός που δεν φαίνεται να ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα.

Συνεπώς, η έλευση της νεωτερικότητας άλλαξε την αντίληψη της πίστης και το πλαίσιο στο οποίο γίνεται αντιληπτή η θρησκευτική πρακτική *καθαυτή*. Ωστόσο, στην ιδεολογική σύγκρουση που παρατηρείται σήμερα δεν αναγνωρίζεται μια αναβίωση των μεσαιωνικών σταυροφοριών ούτε τόσο εχθρότητα μεταξύ του χριστιανισμού και του ισλαμισμού όσο εχθρότητα μεταξύ του ισλαμισμού και του φιλελευθερισμού. Η μοναδική πηγή αναγνωρίσιμης διαφοράς είναι, επομένως, εν τέλει η φύση του κοινωνικού κόσμου που οι ιδεολογίες επιδιώκουν να εκφράσουν και να προωθήσουν. Ως εκ τούτου, δεν υπάρχει προβλέψιμη λύση, ιδίως εάν η απόκριση είναι η ενίσχυση του πολέμου θέσης κατά των πιθανών αντιφρονούντων, όπως υπαινίσσεται το επιχείρημα περί «αρρενωπού φιλελευθερισμού» του Κάμερον. Πίεση εξακολουθεί να δέχεται η Ισλαμική κοινότητα για να ακολουθήσει τον κυρίαρχο ηγεμονικό κανόνα ή, εναλλακτικά με άλλα λόγια, να διαφωνεί διακριτικά και ταπεινά και να κρατάει χαμηλό προφίλ. Η τελευταία επιλογή είναι κάθε άλλο παρά ικανοποιητική και στην πραγματικότητα κάτι σαν κατηγορητήριο μιας δυτικής φιλελεύθερης δημοκρατικής κουλτούρας που ουσιαστικά απαιτεί ηθική ανωτερότητα από τις αντίπαλες συμβάσεις.

Βιβλιογραφία

- Akbarzadeh, Shahram and Saeed, Abdullah. *Islam and Political Legitimacy*. New York: Routledge, 2003.
- Amin, Samir. *Obsolescent Capitalism: Contemporary Politics of Global Disorder*. London: Zed, 2003.
- Bobbio, Norberto. *Ideological Profile of Twentieth-Century Italy* (translated L. G. Cochrane). Princeton, NJ: Princeton University, 1995.
- Bottomore, Tom. *Political Sociology*, 2nd ed. London: Pluto, 1993.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks* (edited and translated Q. Hoare and G. N. Smith). London: Lawrence & Wishart, 1971.
- Greaves, Nigel M. *Gramsci's Marxism: Reclaiming a Philosophy of History and Politics*. Leicester: Matador, 2009.
- Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action*. Volume 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston MA: Beacon, 1985.
- Haj, Samira. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford CA: Stanford University, 2009.
- Halliday, Fred. *The Middle East in International Relations—Power, Politics, and Ideology*. Cambridge: Cambridge University, 2005.
- Hefner, Robert W. "Islamization and Democratization in Indonesia." In: Robert W. Hefner and Patricia Horvatic (eds.), *Islam in an Era of Nation-States*. Honolulu: University of Hawaii (1997), pp. 75-128.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Philosophy of Mind* (ed. W. Wallace). Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Kandiyoti, Deniz. "Islam, Modernity and the Politics of Gender." In: Muhammad K. Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen (eds.), *Islam and Modernity—Key Issue and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University (2009), pp. 91-124.
- Kymlicka, Will. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University, 2001.
- Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University, 1981.
- Locke, John. *Two Treatises of Government* (ed. P. Laslett). Cambridge: Cambridge University, 1988 (1689).
- Machiavelli, Niccolo. *The Prince* (translated G. Bull). London: Penguin, 1999.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame University, 1988.
- Marx, Karl. *Selected Writings* (ed. D. McLellan). Oxford: Oxford University, 1977.

- Masud, Muhammad K. "Islamic Modernism." In: Muhammad K. Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen (eds.), *Islam and Modernity—Key Issue and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University (2009), pp. 237-260.
- Murden, Simon. *Islam, the Middle East, and the New Global Hegemony*. London: Lynne Rienner, 2002.
- Sayari, Sabri. "The Changing Party System." In: Sabri Sayari and Yilmaz Esmer (eds.), *Politics, Parties, and Elections in Turkey*. Boulder CO: Lynne Rienner (2002), pp. 9-32.
- The Holy Bible (New International Version). Colorado CO: International Bible Society, 1984.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic, 1984.
- Weaver, Matthew. "Angela Merkel: German Multiculturalism has 'Utterly Failed'." The Guardian, October 17, 2010. <http://www.guardian.co.uk/world/2010/oct/17/angela-merkel-german-multiculturalism-failed> (Retrieved April 14, 2013).
- Wintour, Patrick. "David Cameron tells Muslim Britain: Stop tolerating Extremists." The Guardian, February 5, 2011. <http://www.guardian.co.uk/politics/2011/feb/05/david-cameron-muslim-extremism> (Retrieved April 10, 2013).
- Yavuz, Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University, 2003

ΣΧΟΛΙΑΣΜΟΣ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΙΚΕΣ ΔΥΣΚΟΛΙΕΣ ΚΑΙ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΕΠΙΛΥΣΗ

Πάρα πολύ συχνά, η έννοια «μεταφραστικό πρόβλημα» συγχέεται ή/και ταυτίζεται με την έννοια «μεταφραστική δυσκολία»⁷. Ωστόσο, υπάρχει ένα βασικό διαφοροποιητικό στοιχείο, που εξασφαλίζει τη διάκριση των δύο εννοιών. Ο βαθμός κατανόησης των δηλουμένων ενός κειμένου από τον μεταφραστή, με άλλα λόγια η δυσκολία ή η ευκολία κατανόησης ενός κειμένου δεν απορρέει από το ίδιο το κείμενο, αλλά από το απόθεμα γνώσεων του μεταφραστή σε σχέση με το θέμα που πραγματεύεται το κείμενο. Άλλο ένα θέμα που κάνει το κείμενο να φαίνεται «εύκολο» ή «δύσκολο» είναι η κλίση ή η προτίμηση των μεταφραστών προς συγκεκριμένα είδη κειμένων, παράγοντας που προσδιορίζει το είδος της σχέσης που θα αναπτυχθεί μεταξύ του μεταφραστή και του κειμένου. Η εξάλειψη ή, τουλάχιστον, η άμβλυνση των μεταφραστικών δυσκολιών μπορεί να επιτευχθεί με την ενίσχυση των διαπολιτισμικών, κειμενικών και

⁷Κελάνδριας, Π. Ι. (2009:2), «Η Ορολογική Ασάφεια των Οικονομικών Κειμένων ως Μεταφραστικό Πρόβλημα». ΕΛΕΤ, 7^ο Συνέδριο «Ελληνική Γλώσσα και Ορολογία», Αθήνα.

αντιπαραβολικών ικανοτήτων του μεταφραστή⁸.

Αντιθέτως, τα μεταφραστικά προβλήματα απορρέουν από το ίδιο το κείμενο. Μπορεί να είναι πραγματολογικής φύσης, να αφορούν τις νόρμες και τις υφολογικές συμβάσεις σχετικά με το είδος του κειμένου, οι οποίες διαφέρουν από τη γλώσσα αφετηρίας στη γλώσσα υποδοχής, να αφορούν ενδοκειμενικούς παράγοντες (λεξιλόγιο, σύνταξη κ.λπ.) ή να οφείλονται σε νεολογισμούς, λογοπαίγνια κ.λπ. Σε αντίθεση με τις μεταφραστικές δυσκολίες, οι οποίες είναι υποκειμενικές, τα μεταφραστικά προβλήματα είναι αντικειμενικά ή, τουλάχιστον, διυποκειμενικά. Η μεταφορά της ορολογίας είναι, κατά συνέπεια, μεταφραστικό πρόβλημα ενδοκειμενικής (εφόσον εκδηλώνεται στο λεξιλόγιο του κειμένου) και πραγματολογικής φύσεως (εφόσον η ορολογία του κειμένου εξυπηρετεί την επικοινωνία μεταξύ πομπού και δέκτη σε συγκεκριμένο χρόνο, τόπο και πολιτισμικό περιβάλλον). Τα προβλήματα χωρίζονται σε κατηγορίες ανάλογα με το επίπεδο της γλώσσας στο οποίο εντοπίζονται: σε λεξιλογικά, που αφορούν τους όρους του κειμένου και την απόδοσή τους, σε σημασιολογικά, που αφορούν τη σημασία

⁸Κελάνδριας, Π. Ι. (2009:2 κ.ε.), «Η Ορολογική Ασάφεια των Οικονομικών Κειμένων ως Μεταφραστικό Πρόβλημα». ΕΛΕΤ, 7^ο Συνέδριο «Ελληνική Γλώσσα και Ορολογία», Αθήνα.

κάποιων προτάσεων όπως εκφέρονται στην αγγλική γλώσσα και σε υφολογικά, που αφορούν το ύφος τόσο του κειμένου-αφετηρία όσο και του κειμένου-αφίξεως.

Εν προκειμένω, τα υπό εξέταση άρθρα αποτελούν μέρος μιας μελέτης για τη νέα ευρωπαϊκή ιθαγένεια που εκδόθηκε στα αγγλικά σε συλλογικό τόμο από το Cambridge Scholars Publishing⁹, έναν ανεξάρτητο ακαδημαϊκό οργανισμό εκδόσεων, αποτελούμενο από πρώην λέκτορες και ερευνητές του Πανεπιστημίου του Cambridge, που έχει ως αντικείμενο την έκδοση πρωτότυπου ακαδημαϊκού έργου για μια ευρεία ποικιλία θεμάτων σε τέσσερις βασικούς τομείς: Ανθρωπιστικές και Κοινωνικές Επιστήμες, Επιστήμες Υγείας, Φυσικές Επιστήμες και Επιστήμες Ζωής¹⁰. Χαρακτηριστικό του κειμένου είναι η διαθεματικότητα με κεντρικό άξονα πάντα την ιθαγένεια των μουσουλμάνων μεταναστών από την περιοχή της Μέσης Ανατολής και της Βορείου Αφρικής (MENA), καθώς στο πλαίσιο της παράθεσης των απόψεων των ακαδημαϊκών εντοπίζονται στοιχεία από διάφορα πεδία, όπως για παράδειγμα από τις κοινωνικές επιστήμες, την οικονομία, τη φιλοσοφία, την πολιτική επιστήμη, την ιστορία και τη

⁹<http://www.ert.gr/eidiseis/politismos/opseis-tis-mesis-anatolis-polemos-ideologia-thriskeia-grafei-o-sotiris-livas/>. Τελευταία επίσκεψη στις 26/1/2019.

¹⁰<https://www.cambridgescholars.com/t/AboutUs>. Τελευταία επίσκεψη στις 26/1/2019.

θρησκεία.

Όπως αναφέρθηκε, το κεντρικό θέμα γύρω από το οποίο περιστρέφονται όλες οι απόψεις που παρατίθενται στο βιβλίο είναι η ιθαγένεια, και πιο συγκεκριμένα το ζήτημα της ιθαγένειας των μουσουλμάνων μεταναστών που μετοικούν στην Ευρώπη σε αναζήτηση καλύτερων συνθηκών ζωής. Για τον λόγο αυτό, κρίνεται σκόπιμο να παρατεθεί ο ορισμός της ιθαγένειας. Ιθαγένεια, λοιπόν, ονομάζεται «ο δημοσίου δικαίου νομικός δεσμός που συνδέει το άτομο με την πολιτεία στον λαό της οποίας ανήκει¹¹». Με άλλη διατύπωση, «η νομική και πολιτική ιδιότητα ενός ατόμου ως πολίτη κράτους με το κράτος στο οποίο ανήκει¹²»¹³. Κάθε άνθρωπος αποκτά ιθαγένεια τη στιγμή που γεννιέται, κατά κανόνα την ίδια με έναν από τους γονείς του (δίκαιο του αίματος) ή υπό προϋποθέσεις του τόπου γέννησής του (δίκαιο του εδάφους)¹⁴.

¹¹ «Φ.82215/18303 -Θέμα: Παροχή διευκρινίσεων σχετικά με τον εννοιολογικό προσδιορισμό των όρων «ιθαγένεια», «υπηκοότητα» και «εθνικότητα» (PDF). Υπουργείο Εσωτερικών. 09-07-2013. Τελευταία επίσκεψη στις 26/1/2019.

¹² <https://www.tilestwra.com/pia-i-diafora-ithagenias-apo-tin-ipikootita/>. Τελευταία επίσκεψη στις 26/1/2019.

¹³ <https://coolweb.gr/ethnikotita-ypikootita-diafora/>. Τελευταία επίσκεψη στις 26/1/2019.

¹⁴ <https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%99%CE%B8%CE%B1%CE%B3%CE%AD%CE%BD%CE%B5%CE%B9%CE%B1>. Τελευταία επίσκεψη στις 26/1/2019.

Στο πρώτο μέρος της παρούσας εργασίας, δηλαδή στην εισαγωγή με τίτλο *Celebrating Difference: In Search of Paradigms Addressing Barriers to Transnational Migration*, της Annemarie Profanter, Αναπληρώτριας Καθηγήτριας του Τμήματος Εκπαίδευσης του Ελεύθερου Πανεπιστημίου Bozen-Bolzano της Ιταλίας, η οποία ερευνά τη Μουσουλμανική ένταξη και τα μεταναστευτικά ζητήματα στην Ευρώπη, έχοντας διατελέσει επισκέπτρια ερευνήτρια στο Πακιστάν, στο Ομάν και στη Σαουδική Αραβία¹⁵, και του Francis Owtram, Επίτιμου Ερευνητικού Εταίρου του Ινστιτούτου Αραβικών και Ισλαμικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Exeter, και Ειδικού της Ιστορίας του Κόλπου στη Βρετανική Βιβλιοθήκη, στα ερευνητικά ενδιαφέροντα του οποίου περιλαμβάνονται οι διεθνείς σχέσεις της Μέσης Ανατολής, παρατίθεται μια συνοπτική παρουσίαση των απόψεων που εκφράζονται στο βιβλίο σχετικά με το θέμα της ιθαγένειας σε μια αναζήτηση και παρουσίαση παραδειγμάτων που θέτουν εμπόδια στη διεθνή μετανάστευση. Η μετανάστευση, τόσο κατά τις κοινωνικές επιστήμες όσο και κατά το Διεθνές Δίκαιο, είναι η μετακίνηση ανθρώπων σε μία χώρα της οποίας δεν έχουν την

¹⁵<https://www.cambridgescholars.com/citizenship-in-transition-16>. Τελευταία επίσκεψη στις 23/1/2019.

ιθαγένεια, προκειμένου να εγκατασταθούν εκεί, ιδιαίτερα ως μόνιμοι κάτοικοι ή μελλοντικοί πολίτες της χώρας. Το μεταναστευτικό φαινόμενο είναι πολυδιάστατο και πολυεπίπεδο. Η πολυπλοκότητά του οφείλεται στο γεγονός ότι αποτελεί ένα φαινόμενο εγγενές της ανθρώπινης εξέλιξης, της κοινωνίας, της οικονομίας, της πολιτικής και του πολιτισμού. Η μετανάστευση αποτελεί μια δυναμική διαδικασία, οι μορφές της οποίας ποικίλλουν και μεταβάλλονται σε συνάρτηση με τις ευρύτερες πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές αλλαγές. Η μετανάστευση ενυπάρχει και αναδύεται από την ιστορική και κοινωνική οργάνωση στο σύνολό της· είναι μια μορφή κοινωνικής σχέσης που καθορίζεται από την αγορά, το έθνος, το κράτος, το φύλο, που συγκροτούν τις κοινωνικές κατηγορίες, τις ομάδες και τον τρόπο επαφής και επικοινωνίας μεταξύ τους¹⁶. Η μετακίνηση μπορεί να γίνει εντός μιας χώρας (εσωτερική μετανάστευση) ή προς διάφορες χώρες (διακρατική ή διεθνική μετανάστευση) και μπορεί να περιλαμβάνει μόνιμη ή εποχική διαμονή, ή κυκλική μετανάστευση (π.χ. επιστροφή στη χώρα προέλευσης)¹⁷. Όσον αφορά ειδικότερα τους μουσουλμάνους, η μετανάστευση αποτελεί συχνό

¹⁶<https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9C%CE%B5%CF%84%CE%B1%CE%BD%CE%AC%CF%83%CF%84%CE%B5%CF%85%CF%83%CE%B7>. Τελευταία επίσκεψη στις 27/1/2019.

¹⁷https://centerforinterculturaldialogue.files.wordpress.com/2017/12/kc16-migration_greek1.pdf. Τελευταία επίσκεψη στις 27/1/2019.

φαινόμενο στην ιστορία αλλά και τη νοοτροπία τους. Όμως, σήμερα πολλοί φοβούνται ότι η βία στο όνομα της θρησκείας που ταλανίζει κράτη στη Μέση Ανατολή και στη Βόρεια Αφρική θα ακολουθήσει τους μουσουλμάνους μετανάστες και στην Ευρώπη¹⁸. Εδώ και δεκατρείς αιώνες η Ευρώπη ζει κάτω από την απειλητική σκιά του Ισλάμ. Κάθε φορά που εμφανίζεται κρίση στις σχέσεις του χριστιανικού με τον μουσουλμανικό κόσμο η Ευρώπη αισθάνεται μια δικαιολογημένη ανησυχία. Έχοντας υποστεί δύο φορές στο παρελθόν μουσουλμανικές εισβολές στα δύο «μαλακά υπογάστριά» της (αραβική εισβολή τον 8^ο μ.Χ. αιώνα στην ιβηρική χερσόνησο και τουρκική τον 14^ο μ.Χ. αιώνα στα Βαλκάνια), η Ευρώπη εύκολα υποκύπτει στον πειρασμό της ισλαμοφοβίας. Το ίδιο φαινόμενο παρατηρείται και σήμερα, μόνο που αυτή τη φορά η ισλαμοφοβία δεν είναι αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης στρατιωτικής, οικονομικής ή πολιτιστικής απειλής εκ μέρους του Ισλάμ. Περισσότερο κι από την ισλαμική τρομοκρατία, που έχει κάνει κατά καιρούς αισθητή την παρουσία της στις ευρωπαϊκές μεγαλουπόλεις, οι Ευρωπαίοι φοβούνται την «ειρηνική διείσδυση» του Ισλάμ, μέσω της μετανάστευσης στα εδάφη τους¹⁹.

¹⁸<https://www.tovima.gr/2015/01/09/world/bbc-to-dilimma-tis-eyrwpis-apenanti-sto-islam/>

¹⁹<https://zenithmag.wordpress.com/2015/01/10/eurabia->

Στον τίτλο της εισαγωγής γίνεται αναφορά στη διεθνική μετανάστευση (*transnational migration*), όρο που παραπέμπει στο ευρύτερο πεδίο της διεθνικότητας, στο πλαίσιο της διαφορετικής αυτής επιλογής που επισημαίνουν και οι Annemarie Profanter και Francis Owtram, αυτή της διεθνικής ιθαγένειας, με αποτέλεσμα στο απόσπασμα να εντοπίζονται όροι από το πεδίο αυτό. Η ιδιαίτερη ανάπτυξη που γνωρίζει τα τελευταία χρόνια το ερευνητικό ρεύμα του *διεθνισμού* (*transnationalism*) στις μεταναστευτικές σπουδές αντανakλά μια παράλληλη, γενικότερα διαδεδομένη αντίληψη στις κοινωνικές επιστήμες σχετικά με την ανάγκη εξέτασης κοινωνικών φαινομένων μέσα στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης. Η αντίληψη αυτή συνδέεται κατά κανόνα με την απόρριψη της ισομορφίας εδαφικής, πολιτισμικής και κοινωνικής ενότητας, μιας ισομορφίας που υπήρξε αποφασιστικής σημασίας για την ερευνητική παράδοση των κοινωνικών επιστημών και η πιο γνωστή μορφή της οποίας είναι αυτό που σήμερα ονομάζεται «μεθοδολογικός εθνικισμός»: η αντιμετώπιση των ορίων των εθνικών κρατών σαν φυσικών ορίων και του έθνους και του κράτους σαν φυσικών ενοτήτων που ταυτίζονται

[%CE%BC%CE%B5%CF%84%CE%B1%CE%BD%CE%AC%CF%83%CF%84%CE%B5%CF%85%CF%83%CE%B7-%CF%84%CF%89%CE%BD-%CE%BC%CE%BF%CF%85%CF%83%CE%BF%CF%85%CE%BB%CE%BC%CE%AC%CE%BD%CF%89%CE%BD-%CF%83%CF%84%CE%B7%CE%BD/](#). Τελευταία επίσκεψη στις 27/1/2019.

στον χώρο²⁰. Η θεώρηση του παγκόσμιου πληθυσμού ως μωσαϊκού εθνοτήτων, δηλαδή ως συνόλου διακριτών κοινωνικών και πολιτισμικών μονάδων στον χώρο, η σωστή κατανόηση των οποίων προϋποθέτει την ολοκρατική αντιμετώπισή τους, είναι η ιδιαίτερη μορφή που πήρε αυτή η ισομορφία στην εθνολογία. Η εξωτερική μετανάστευση εκπλήρωνε όλες τις προϋποθέσεις για να αναδειχθεί σε ένα σημαντικό ερευνητικό πεδίο στο πλαίσιο αυτής της επιστημολογικής στροφής. Το αντικείμενό της αποτελούν άνθρωποι που αποφάσισαν ή αναγκάστηκαν να αλλάξουν τόπο διαμονής *διασχίζοντας εθνικά σύνορα*. Με δεδομένη την κυρίαρχη αντίληψη περί εδαφικής, πολιτισμικής και κοινωνικής ισομορφίας, η εξωτερική μετανάστευση είχε θεωρηθεί εξαρχής «πρόβλημα», εγείροντας σοβαρά ερωτήματα σχετικά με τις ενέργειες που απαιτούνται για την αντιμετώπισή του. Έτσι, η συντριπτική πλειονότητα των ερευνών που έχουν ως αντικείμενο εξωτερικούς μετανάστες αναφέρονται παραδοσιακά στην προσαρμογή των μεταναστών (*adaptation*) στο νέο εθνικό κράτος διαμονής, αναπτύσσοντας και

²⁰ Andreas Wimmer, Nina Glick Schiller, «Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences», *Global Networks*, τ.2, τχ. 4, 2002, σελ.301-334. Πρβλ. Ulrich Beck, «Cosmopolitan realism: on the distinction between cosmopolitanism in philosophy and social sciences», *Global Networks*, τ. 4, τχ. 2, 2004, σελ.131-156 σε «Μετανάστευση – Διεθνικότητα – Κινητικότητα: Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης», Βαγγέλης Καραγιάννης, Σύγχρονα Θέματα, 92, 23-30.

αποδίδοντας κεντρική σημασία σε έννοιες όπως αφομοίωση (*assimilation*), ένταξη (*integration*), ενσωμάτωση (*incorporation*) στη νέα εθνική κοινωνία και στους θεσμούς της²¹, οι περισσότερες εκ των οποίων εντοπίζονται και στο πρωτότυπο κείμενο της παρούσας διπλωματικής εργασίας. Η επιτακτική ανάγκη για μια νέα θεώρηση του μεταναστευτικού φαινομένου τεκμηριώνεται από τους εκφραστές της διεθνικότητας κατά κύριο λόγο με την παρατήρηση ότι οι μετανάστες στην εποχή της παγκοσμιοποίησης (*globalization*) διατηρούν συστηματικές σχέσεις και με τη χώρα υποδοχής (*host country*) αλλά και με τον τόπο προέλευσής τους (*homeland, country of origin*). Αυτή η συγχρονία (*simultaneity*) συστηματικών σχέσεων με το «εδώ» και το «εκεί» (*here and there*) ανατρέπει, σύμφωνα με τους διεθνιστές, την κυρίαρχη άποψη στη θεωρία της μετανάστευσης που συσχετίζει το «εκεί» με το «πριν» και το «εδώ» με το «μετά» και

²¹ Βλ. Milton Myron Gordon, *Assimilation in American life: the role of race, religion and national origins*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1964. Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny, *Soziologie des Fremdarbeiterproblems: Eine theoretische und empirische Analyse am Beispiel der Schweiz*, Enke, Stuttgart 1973. Hartmut Esser, *Aspekte der Wanderungssoziologie: Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse*, Luchterhand, Neuwied, Darmstadt 1980 (Soziologische Texte; 119; Neue Folge) σε «Μετανάστευση – Διεθνικότητα – Κινητικότητα: Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης», Βαγγέλης Καραγιάννης, Σύγχρονα Θέματα, 92, 23-30.

καθιστά παρωχημένη την αντίληψη ότι οι σχέσεις των μεταναστών με την πατρίδα τους αποτελούν φαινόμενο προσωρινό που, όμως, αν διατηρηθεί, θα αποτελέσει εμπόδιο στη διαδικασία προσαρμογής τους σε μια νέα κοινωνία. Με κύριο στόχο την κατάρριψη των βασικών θεωρημάτων της κλασικής θεωρίας της αφομοίωσης, η έρευνα διεθνικής μετανάστευσης εστιάζει σε πολιτικές, κοινωνικές, οικονομικές και πολιτισμικές διαδικασίες κατά τις οποίες μετανάστες είτε ως άτομα είτε ως οργανωμένες ομάδες δημιουργούν διεθνικά κοινωνικά πεδία (*transnational social fields*) ή κατ' άλλους διεθνικούς χώρους (*transnational spaces*) που συνδέουν δυο διαφορετικές κοινωνίες, αυτή της προέλευσης και αυτή της διαμονής του μετανάστη²². Εν συντομία, πρόκειται για μια θεώρηση του μεταναστευτικού φαινομένου που σε αντίθεση με το παρελθόν δεν

²² Nina Glick Schiller, Linda Basch, Cristina Szanton Blanc, «Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration» στο Nina Glick Schiller, Linda Basch, Cristina Szanton Blanc (επιμ.), *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*, New York Academy of Science, Νέα Υόρκη 1992, σελ. 1-24 (*Annals of the New York Academy of Science*, τ. 645). Linda Basch, Nina Glick Schiller, Cristina Szanton Blanc, *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*, Gordon and Breach, Νέα Υόρκη 1994. Nina Glick Schiller, Linda Basch, Cristina Szanton Blanc, «From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration», *Anthropological Quarterly*, τ. 68, τχ. 1, 1995, σελ. 48-63 σε «Μετανάστευση – Διεθνικότητα – Κινητικότητα: Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης», Βαγγέλης Καραγιάννης, Σύγχρονα Θέματα, 92, 23-30.

εστιάζει σε κοινωνικές διαδικασίες εντός των ορίων ενός εθνικού κράτους (*nation-state*) αλλά σε διαδικασίες και δομές υπέρβασης ορίων, πρωτίστως ορίων κρατών, ορίων δηλαδή πολιτικών αλλά όχι μόνο.

Οι πρώτοι εισηγητές της διεθνικής θεώρησης του μεταναστευτικού φαινομένου είτε είπαν ανοιχτά είτε άφησαν σαφώς να εννοηθεί ότι επρόκειτο για ένα εξαιρετικά φιλόδοξο επιστημονικό πρόγραμμα το οποίο όχι μόνο θα οδηγούσε σε αναθεώρηση των κυρίαρχων θεωριών περί ένταξης και αφομοίωσης των μεταναστών στις κοινωνίες υποδοχής, αλλά θα είχε και ιδιαίτερο αντίκτυπο στην κοινωνική θεωρία. Εν τούτοις, τα αποτελέσματα μετά από δεκαπέντε χρόνια εντατικής έρευνας είναι σαφέστατα πιο πενιχρά απ' ό τι οι εξαγγελίες. Η αποδόμηση των εννοιών του έθνους, της εθνότητας, της φυλής κλπ., καθώς και οι θέσεις περί ευελιξίας, προσαρμοστικότητας και μη αποκλειστικότητας των σχετικών ταυτοτήτων είχαν αναπτυχθεί αρκετά νωρίτερα στην κοινωνιολογία και εθνολογία και η έρευνα διεθνικής μετανάστευσης δεν πρόσθεσε τίποτε το καινούριο στα ήδη γνωστά. Αλλά και η αντίκρουση της ισομορφίας εδαφικής, κοινωνικής και πολιτισμικής ενότητας βρήκε την πιο σημαντική της θεωρητική έκφραση έξω από την

έρευνα της μετανάστευσης²³. Μολονότι δεν μπορεί να αμφισβητηθεί η επίδραση που είχε η διεθνική έρευνα στη γενικότερη θεώρηση της μετανάστευσης, είναι, ωστόσο, αξιοσημείωτο ότι δεν οδήγησε τελικά σε μια οριστική και γενικά αποδεκτή απόρριψη της θεωρίας της αφομοίωσης (*assimilation theory*). Τουναντίον, παράλληλα με την έρευνα διεθνικής μετανάστευσης και σε αντίθεση με αυτήν αναπτύχθηκε το θεωρητικό ρεύμα του νέου αφομοιωτισμού (*new assimilation theory*) που επιμένει στην επικαιρότητα και σπουδαιότητα του φαινομένου της αφομοίωσης²⁴.

²³ Βλ. Arjun Appadurai. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, Μιννεάπολις, Λονδίνο 1992. Ulf Hannerz, *Cultural complexity: studies in the social organization of meaning*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1992. Ulf Hannerz, *Transnational connections: culture, people, places*, Routledge, Λονδίνο 1996. Akhil Gupta, James Ferguson, «Beyond “Culture”: space, identity, and the politics of difference» στο Akhil Gupta, James Ferguson (επιμ.), *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*, Duke University Press, Durham (NC) 1997, σελ. 33-51 σε «Μετανάστευση – Διεθνικότητα – Κινητικότητα: Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης», Βαγγέλης Καραγιάννης, Σύγχρονα Θέματα, 92, 23-30.

²⁴ Βλ. Rogers Brubaker, «The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States», *Ethnic and Racial Studies*, τ. 24, τχ. 4, 2001, σελ. 531-548. Richard Alba, Victor Nee, «Rethinking assimilation theory for a new era of immigration», *International Migration Review*, τ. 31, τχ. 4 (Special issue: immigrant adaptation and native-borne responses in the making of Americans), 1997, σελ. 826-874. Richard Alba, Victor Nee, *Remaking the American mainstream: assimilation and contemporary immigration*, Harvard University Press, Κάμπριτζ (Μασσαχουσέτη) 2003. Hartmut Esser, «Welche Alternativen zur Assimilation gibt es eigentlich?», *IMIS-Beiträge*, τχ. 23, 2004, σελ. 41-59 σε «Μετανάστευση – Διεθνικότητα – Κινητικότητα: Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής

Η έρευνα διεθνικής μετανάστευσης αποτελεί στην ουσία έναν επιστημονικό *αντίλογο*. Η σημασία της εντοπίζεται στο γεγονός ότι παραθέτει εμπειρικά στοιχεία που θέτουν υπό αμφισβήτηση κλασικά κοινωνιολογικά μοντέλα, ιδιαίτερα αυτό της αφομοίωσης των μεταναστών στην κοινωνία υποδοχής. Αρνείται, προκαλεί και ερεθίζει καθεστηκυίες αντιλήψεις παίρνοντας εξ αρχής τον χαρακτήρα αντιφρονούντος ρεύματος. Ενδεικτική αυτού του εναντιωματικού χαρακτήρα είναι η ίδια η έννοια της διεθνικότητας που ενέχει τη σημασία μιας *υπέρβασης*. Εστιάζοντας όμως στην υπέρβαση ορίων εθνικών κρατών σε μια προσπάθεια να αναδειχθεί ο «μεθοδολογικός εθνικισμός» της κλασικής θεωρίας της μετανάστευσης, οι διεθνιστές οδηγήθηκαν σε έναν «μεθοδολογικό διεθνισμό» με συνέπεια το εθνικό κράτος να παραμένει εστία ενδιαφέροντος και σημείο αναφοράς είτε συντρέχουν λόγοι γι' αυτό είτε όχι. Αν η θεωρία της αφομοίωσης πριν από κάποιες δεκαετίες εστίαζε στη σχέση των μεταναστών με ένα εθνικό κράτος (κράτος υποδοχής), οι διεθνιστές εστιάζουν στη σχέση των μεταναστών με δύο εθνικά κράτη (κράτος υποδοχής και προέλευσης). Αυτή η συνεχής αναφορά στο εθνικό κράτος, ακόμη και όταν

μετανάστευσης», Βαγγέλης Καραγιάννης, *Σύγχρονα Θέματα*, 92, 23-30.

πρόκειται για την υπέρβασή του, δύσκολα μπορεί να χαρακτηριστεί ως συνεπής απάντηση στην απανταχού κυρίαρχη εθνική ιδεολογία²⁵.

Σημαντικό λόγο παίζουν επίσης οι εννοιολογικές συγχύσεις, που συνοδεύουν τον όρο, καθώς η ευρύτατη χρήση της έννοιας της διεθνικότητας στις κοινωνικές επιστήμες οφείλεται κατά κύριο λόγο στο γεγονός ότι προσφέρει τη δυνατότητα αναφοράς σε ένα επίπεδο που υπερβαίνει τα όρια ενός κράτους χωρίς να είναι παράλληλα παγκόσμιο (*global*). Ο ορισμός όμως φαινομένων που υπερβαίνουν όρια κρατών ως διεθνικών (και όχι «διοριστικών» ή «διασυνοριακών») έχει βαθύτατα εθνοκεντρικό χαρακτήρα, εφόσον ανάγει μια πολύ ιδιαίτερη αντίληψη περί έθνους, και συγκεκριμένα τον περιορισμό του έθνους εντός των ορίων του εθνικού κράτους, και σε μεγάλο βαθμό τη σύμπτωση έθνους και πληθυσμού εθνικού κράτους, σε κυρίαρχη αντίληψη περί έθνους. Η ιστορική εμπειρία των εθνικισμών και αλυτρωτισμών, όμως, καθιστά σαφές ότι το έθνος σε μερικές περιοχές του κόσμου ούτε περιορίστηκε ποτέ εντός των ορίων ενός εθνικού κράτους ούτε ταυτίστηκε με τον πληθυσμό του. Το πρόβλημα όμως δεν περιορίζεται στον

²⁵ Μετανάστευση – Διεθνικότητα – Κινητικότητα: Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης», Βαγγέλης Καραγιάννης, Σύγχρονα Θέματα, 92, 23-30.

εθνοκεντρισμό. Η πολυσημία της έννοιας του έθνους ήταν αναπόφευκτο να καταστήσει και την έννοια της διεθνικότητας πολυσήμαντη. Με τη «διεθνικότητα» γίνεται σήμερα αναφορά σε ένα φάσμα ετερόκλητων φαινομένων, με αποτέλεσμα η εννοιολογική σύγχυση να έχει λάβει σημαντικές διαστάσεις²⁶.

Αυτές οι κριτικές παρατηρήσεις δεν σημαίνουν βέβαια ότι η έρευνα αυτή δεν είχε την παραμικρή επίδραση στην κοινωνιολογία. Ο εντοπισμός των ανεπαρειών ενός ερευνητικού ρεύματος γίνεται με στόχο τον εντοπισμό των πραγματικών δυνατοτήτων του. Οι Waldinger και Fitzgerald επισημαίνουν ορθά ότι η σημαντικότερη προσφορά της έρευνας διεθνικής μετανάστευσης έγκειται στην ανάδειξη της σύνδεσης ανάμεσα στο «εδώ» και στο «εκεί» ως εγγενούς και διαρκούς συνιστώσας του μεταναστευτικού φαινομένου στον σύγχρονο κόσμο²⁷. Πέραν τούτου και μολονότι η έρευνα διεθνικής μετανάστευσης δεν στάθηκε ικανή να οδηγήσει στη συνολική απόρριψη της κλασικής

²⁶ Μετανάστευση – Διεθνικότητα – Κινητικότητα: Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης», Βαγγέλης Καραγιάννης, Σύγχρονα Θέματα, 92, 23-30.

²⁷ Roger Waldinger, David Fitzgerald, «Transnationalism in question», *American Journal of Sociology*, τ. 109, τχ. 5, 2004, σελ.1193 σε Μετανάστευση – Διεθνικότητα – Κινητικότητα: Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης», Βαγγέλης Καραγιάννης, Σύγχρονα Θέματα, 92, 23-30.

θεωρίας της προσαρμογής, αυτό που δεν μπορεί να αμφισβητηθεί είναι ότι μαζί με το ερευνητικό ρεύμα της τμηματικής αφομοίωσης (*segmented assimilation*) αποτέλεσε έναν από τους βασικούς πυλώνες μερικής αναθεώρησής της τα τελευταία χρόνια²⁸.

Ήδη από τον τίτλο της εισαγωγής πραγματοποιείται αναφορά στο κεντρικό θέμα του βιβλίου, αυτό της διεθνικής μετανάστευσης από την περιοχή της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής (MENA) στην Ευρώπη, ενώ στην αρχή της εισαγωγής η Αραβική Άνοιξη (*Arab Spring*) αναφέρεται ως μία από τις αιτίες που προκάλεσαν ένα νέο κύμα μετανάστευσης, καθώς παρά τις ελπίδες των διαδηλωτών που βγήκαν στους δρόμους το 2011 σε όλο τον αραβικό κόσμο, ασκώντας πίεση στους ηγέτες να θέσουν τέλος σε δεκαετίες καταπίεσης, για πολιτική μεταρρύθμιση και κοινωνική δικαιοσύνη, η πραγματικότητα είναι η αύξηση της βίας και των πολέμων, η καταστολή των ανθρώπων που τολμούν να μιλήσουν για μια πιο δίκαιη, πιο ανοικτή κοινωνία και η πλήρης αποτυχία εκδημοκρατισμού αυτών των κοινωνιών²⁹. Η επιλογή της διεθνικής ιθαγένειας (*transnational citizenship*) που επισημαίνεται στην εισαγωγή αφορά την κατάσταση κατά

²⁸Μετανάστευση – Διεθνικότητα – Κινητικότητα: Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης», Βαγγέλης Καραγιάννης, Σύγχρονα Θέματα, 92, 23-30.

²⁹<https://www.amnesty.gr/news/articles/article/20191/araviki-anoixi-pente-hronia-meta>. Τελευταία επίσκεψη στις 27/1/2019.

την οποία οι μετανάστες βρίσκουν την ταυτότητά τους και κατευθύνουν την αφοσίωσή τους τόσο στη χώρα υποδοχής όσο και στη χώρα προέλευσής τους. Με άλλα λόγια, η ιθαγένεια και οι υποχρεώσεις που απορρέουν από αυτή δεν είναι απαραίτητο να περιορίζονται σε ένα κράτος μόνο. Συνδέεται με την πιο γενική έννοια του διεθνισμού στον ακαδημαϊκό κλάδο των Διεθνών Σχέσεων³⁰. Με τον όρο διεθνείς σχέσεις εννοούνται οι επαφές και σχέσεις μεταξύ κρατών σε μία διασταύρωση και αλληλενέργεια των εθνικών συμφερόντων τους, στο πλαίσιο του πολιτικού *διεθνούς συστήματος*. Αυτές οι επαφές αποτελούν ένα κράμα διαμάχης, ανταγωνισμού αλλά και συνεργασίας, με συνεχή παλινδρόμηση μεταξύ πολέμου και ειρήνης. Ως θεωρητικό αντικείμενο και ακαδημαϊκό πεδίο, οι Διεθνείς Σχέσεις είναι κλάδος της πολιτικής επιστήμης και οι απαρχές τους εντοπίζονται στην πολιτική φιλοσοφία και στην ιστορία. Παρ' όλα αυτά, ένα σημαντικό κομμάτι της ακαδημαϊκής κοινότητας θεωρεί τις διεθνείς σχέσεις διακριτό διεπιστημονικό πεδίο³¹. Ωστόσο, σύμφωνα με τους υποστηρικτές του διεθνισμού, οι διεθνείς σχέσεις δεν θα πρέπει να γίνονται αντιληπτές ως το πεδίο όπου τα κυρίαρχα

³⁰<http://blogs.lse.ac.uk/mec/2015/10/05/book-review-citizenship-in-transition-new-perspectives-on-transnational-migration-from-the-middle-east-to-europe/>. Τελευταία επίσκεψη στις 23/1/2019.

³¹https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%94%CE%B9%CE%B5%CE%B8%CE%BD%CE%B5%CE%AF%CF%82_%CF%83%CF%87%CE%AD%CF%83%CE%B5%CE%B9%CF%82. Τελευταία επίσκεψη στις 27/1/2019.

κράτη συνεργάζονται ή ανταγωνίζονται μεταξύ τους, αντιθέτως ο διεθνισμός τονίζει τη σημασία της υπέρβασης των ορίων του έθνους-κράτους από τους φορείς και τους θεσμούς³².

Όσον αφορά συγκεκριμένα τη μετανάστευση μουσουλμάνων από την περιοχή MENA στην Ευρώπη, η μάχη μέσα στο Ισλάμ μεταξύ σουνιτών και σιιτών, που είναι τόσο προφανής στους πολέμους της Μέσης Ανατολής και η μάχη μεταξύ των εξτρεμιστικών ερμηνειών του Ισλάμ, όπως εκείνων του Ισλαμικού Κράτους και των Μουσουλμάνων που θέλουν να εξασκούν τη θρησκεία τους ειρηνικά, τώρα διαδραματίζεται στους δρόμους της Ευρώπης με δυνητικά καταστροφικά αποτελέσματα για την κοινωνική συνοχή³³. Ιδίως ορισμένες τρομοκρατικές επιθέσεις, όπως αυτή της 11^{ης} Σεπτεμβρίου στις ΗΠΑ, έδωσαν την αφορμή να παρουσιάζεται ολόκληρος ο μουσουλμανικός κόσμος ως απειλή για τη Δύση. Σε όλη τη Δυτική Ευρώπη, οι φιλελεύθερες κοινωνίες διχάζονται ως προς το πώς πρέπει να αντιμετωπίζεται ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός αλλά και για τις

³²<http://blogs.lse.ac.uk/mec/2015/10/05/book-review-citizenship-in-transition-new-perspectives-on-transnational-migration-from-the-middle-east-to-europe/> Τελευταία επίσκεψη στις 23/1/2019.

³³<https://www.tovima.gr/2015/01/09/world/bbc-to-dilemma-tis-eyrwpis-apenanti-sto-islam/>. Τελευταία επίσκεψη στις 20/3/2019.

συνέπειές του στις χώρες τους, ενώ οι κυβερνήσεις ανησυχούν για μια πιθανή αντίδραση εναντίον των Μουσουλμάνων που ζουν στην Ευρώπη, με χαρακτηριστικό παράδειγμα εγχώριας τρομοκρατίας (*domestic terrorism*) το μακελειό στη Νορβηγία που κόστισε τη ζωή σε 77 ανθρώπους το 2012, ως αντίδραση, σύμφωνα με το μανιφέστο του δράστη, στην πεποίθησή του ότι τα προβλήματα της χώρας οφείλονταν στη μετανάστευση και στην «ισλαμοποίηση» (*Islamisation*). Αρχικά, οι υποψίες σχετικά με τους δράστες των επιθέσεων έπεσαν σε οργανώσεις φανατικών ισλαμιστών, καθώς παλαιότερα είχαν διατυπωθεί απειλές κατά της Νορβηγίας λόγω της παρουσίας στρατευμάτων της στο Αφγανιστάν αλλά και της εμπλοκής της στον πόλεμο της Λιβύης. Αργότερα, όμως, συνελήφθη ένας Νορβηγός, ο οποίος είχε διατυπώσει στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης ακροδεξιές και αντισλαμικές ιδέες³⁴. Οι πιθανές αντιδράσεις, συμπεριλαμβανομένης της υποστήριξης ακροδεξιών κομμάτων και οργανώσεων, μπορούν να βλάψουν τους καθημερινούς Μουσουλμάνους περισσότερο από οποιονδήποτε άλλον, αφήνοντας τις αρχές και τους θρησκευτικούς ηγέτες στη Δυτική Ευρώπη να αναρωτιούνται πώς

³⁴https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%A4%CF%81%CE%BF%CE%BC%CE%BF%CE%BA%CF%81%CE%B1%CF%84%CE%B9%CE%BA%CE%AD%CF%82_%CE%B5%CF%80%CE%B9%CE%B8%CE%AD%CF%83%CE%B5%CE%B9%CF%82_%CF%83%CF%84%CE%B7%CE%BD_%CE%9D%CE%BF%CF%81%CE%B2%CE%B7%CE%B3%CE%AF%CE%B1_%CF%84%CE%BF_2011

μπορούν να αντιμετωπίσουν τη βία στο όνομα της θρησκείας χωρίς να στοχοποιούνται οι μειονότητες ή να κατηγορούνται οι ίδιοι για ισλαμοφοβία³⁵. Μετά από την τρομοκρατική επίθεση της 11^{ης} Σεπτεμβρίου στις ΗΠΑ τέθηκε το ζήτημα της ασφαλειοποίησης (*securitization*) της μουσουλμανικής μετανάστευσης, καθώς οι μετανάστες, οι αιτούντες άσυλο και οι πρόσφυγες δύνανται να εκληφθούν ως απειλή για τη χώρα υποδοχής, τη χώρα προέλευσης ή τις διμερείς και διεθνείς σχέσεις όταν εμφορούνται από πολιτικές, ιδεολογικές, θρησκευτικές αρχές διαμετρικά αντίθετες με αυτές της χώρας υποδοχής, οπότε αποτελούν απειλή για την εθνοπολιτισμική ταυτότητα της κοινωνίας υποδοχής, όταν η παρουσία τους συνδέεται με θέματα εθνικής κυριαρχίας, δημόσιας τάξης, δημόσιας υγείας, πολιτικής σταθερότητας, με κοινωνικοοικονομικά ζητήματα (ανεργία, κοινωνικές παροχές), όταν διατηρούν ισχυρούς δεσμούς με τις χώρες προέλευσης, καθώς και όταν μεταφέρουν στη χώρα υποδοχής πολιτικές αντιπαραθέσεις της χώρας προέλευσης, δραστηριοποιούμενοι για την ανατροπή του εκεί καθεστώτος³⁶.

³⁵<https://www.tovima.gr/2015/01/09/world/bbc-to-dilemma-tis-eyrwpis-apenanti-sto-islam/>. Τελευταία επίσκεψη στις 20/3/2019.

³⁶ Σκέψεις για τη σχέση/διασύνδεση μετανάστευσης και ασφάλειας. Δρ. Ελένη-Ανδριανή Σαμπατάκου, Επιστημονική Συνεργάτις, Εργαστήριο για τη Μελέτη της Μετανάστευσης και της Διασποράς, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, 3-4 Απριλίου 2013, <https://www.amcham.gr/images/documents/sampatakou.pdf>.

Στην υπο-ενότητα της εισαγωγής, *Νέες προοπτικές στη διεθνική μετανάστευση μεταξύ της Μέσης Ανατολής και της Ευρώπης* γίνεται συνοπτική αναφορά των ζητημάτων που εξετάζονται αναλυτικότερα από όλους τους συγγραφείς, όπως το οικονομικό πλαίσιο της μετανάστευσης μεταξύ της MENA· η εγκατάλειψη της πολυπολιτισμικότητας και η μετάβαση στην ενσωμάτωση ή στην ένταξη· οι θεωρούμενες ανελεύθερες αξίες των μουσουλμανικών κοινοτήτων· οι μηχανισμοί ένταξης των μουσουλμανικών κοινοτήτων· οι διαφορετικές προσεγγίσεις των μουσουλμανικών κοινοτήτων όσον αφορά το φύλο και τη σεξουαλικότητα· ο βαθμός ταύτισης με τη χώρα προέλευσης· η αντίθεση μεταξύ της ρεαλιστικής και της φιλελεύθερης προσέγγισης· οι διαδικασίες ιθαγένειας, που αποτελούν προϊόν εφαρμοσμένης έρευνας εξαιρετικά ευαίσθητων ζητημάτων σχετικά με τις πολύπλοκες και υποτιμημένες επιπτώσεις των πολιτισμικών μοτίβων κατά την επιχειρούμενη ένταξη μουσουλμάνων από τη MENA σε διάφορες χώρες της Ευρώπης, προσφέροντας νέες προοπτικές για σημαντικά ζητήματα που επηρεάζουν την ιθαγένεια, με αποτέλεσμα στο πρωτότυπο να εντοπίζεται λεξιλόγιο από διάφορα πεδία, όπως για παράδειγμα από την οικονομία, την παιδεία, τη θρησκεία, την πολιτική φιλοσοφία και η φιλοσοφία γενικότερα.

Πιο συγκεκριμένα, στο άρθρο του, το οποίο ανήκει στην πρώτη ενότητα με τίτλο *Citizenship, Modernity and Cultural Identity (Ιθαγένεια, Νεωτερικότητα και Πολιτισμική Ταυτότητα)*, ο Kristian Coates Ulrichsen παραθέτει μια περίληψη των δομικών προβλημάτων στη Μέση Ανατολή, προσδιορίζοντας τα προβλήματα αυτά, με επίκεντρο τις ελλείψεις του εκπαιδευτικού συστήματος, ως τους παράγοντες ώθησης της μετανάστευσης στη Ευρώπη, εξετάζοντας το ζήτημα στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης (*globalization*), των δημογραφικών τάσεων και της Αραβικής Άνοιξης, επισημαίνοντας τον σημαντικό ρόλο της εκπαίδευσης (*education*) για την ανάπτυξη *οικονομιών βασισμένων στη γνώση (knowledge-based economies)*. Συνεπώς, σε αυτό το τμήμα της εισαγωγής και σε άλλα σημεία όπου γίνεται αναφορά στο άρθρο του Ulrichsen, εντοπίζονται όροι από το πεδίο της εκπαίδευσης, αλλά και της οικονομίας, όπως τα παραδείγματα που παρατίθενται ανωτέρω.

Στο άρθρο της Profanter με τίτλο *The Burgeoning of Transnationalism: Narrowing the Transitional Gap from Emigrant to Citizen*, που αποτελεί μέρος της ίδιας ενότητας, σχετικά με την ανάπτυξη του διεθνισμού και τη γεφύρωση του χάσματος κατά τη μετάβαση από την ιδιότητα του μετανάστη στην ιδιότητα του πολίτη, γίνεται αναφορά στην ανάπτυξη *διπολιτισμικής ταυτότητας (bicultural identity)* και ανάλυση πολλών

ζητημάτων του διαπολιτισμικού διαλόγου (*inter-cultural dialogue*), όπως για παράδειγμα της κοσμικής δημοκρατίας (*secular democracy*) έναντι της Σαρία (*Sharia*), του Ισλαμικού νόμου, θέτοντας το ερώτημα τι σημαίνει τελικά σύγχρονη Ευρώπη και εάν το Ισλάμ είναι συμβατό με τη φιλελεύθερη δημοκρατία (*liberal democracy*).

Η δεύτερη ενότητα με τίτλο *Citizenship, Education and Law* (*Ιθαγένεια, Εκπαίδευση και Δίκαιο*) ξεκινά με το κεφάλαιο της Christine Difato *Citizenship and education: economic competitiveness, social cohesion and human rights* (*Ιθαγένεια και εκπαίδευση: οικονομική ανταγωνιστικότητα, κοινωνική συνοχή και ανθρώπινα δικαιώματα*), όπου αναλύει την ιθαγένεια και την εκπαίδευση στην ΕΕ με γνώμονα τα τρία ζητήματα-κλειδιά που αναφέρονται στον τίτλο του άρθρου της, με αποτέλεσμα να εντοπίζονται όροι οικονομικοί, όπως για παράδειγμα *internal market* (*εσωτερική αγορά*), καθώς και όροι από το πεδίο της εκπαίδευσης, όπως για παράδειγμα *local education policies* (*τοπικές εκπαιδευτικές πολιτικές*), *equal education* (*ίση εκπαίδευση*) αλλά και από το πεδίο της ιστορίας, όπως για παράδειγμα *post-Cold War context* (*μεταψυχροπολεμικό περιβάλλον*) στο πλαίσιο μιας ιστορικής αναδρομής της μετάβασης της Ευρωπαϊκής Ένωσης από τον στόχο της δημιουργίας εσωτερικής αγοράς στον στόχο της εσωτερικής ασφάλειας σε ένα μεταψυχροπολεμικό περιβάλλον και αντίστοιχα από τα παραδοσιακά στρατιωτικά και

ιδεολογικά ζητήματα στην κοινωνία και στα άτομα, καθώς επίσης και της μετάβασης των πολιτικών της ΕΕ από την *αφομοίωση (assimilation)* στην *πολυπολιτισμικότητα (multiculturalism)* και στην *ένταξη (inclusion)* ή *ενσωμάτωση (integration)* των *υπηκόων τρίτων χωρών (third-country nationals)*, των *μειονοτήτων (minorities)* και των *κοινωνικά και οικονομικά μειονεκτικών ομάδων του πληθυσμού (socio-economically disadvantaged groups)*.

Στη συνέχεια, ακολουθεί μια αναφορά στη μελέτη περίπτωσης των πρόσφατων εξελίξεων στην Τουρκία που επηρεάζουν τη διεθνική ιθαγένεια, η οποία διεξήχθη από τη Necla Ozturk, που διερευνά τις απαιτούμενες προϋποθέσεις απόκτησης και απώλειας της ιθαγένειας, συγκρίνοντας τον παλαιότερο νόμο του 1964 με τον νεότερο του 2009, υποστηρίζοντας ότι ο τελευταίος, παρά τις ατέλειές του, είναι καλύτερα προσαρμοσμένος στον παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον, καθώς έχει εισαχθεί η δυνατότητα της *διπλής ιθαγένειας (dual citizenship)*.

Στο τελευταίο κεφάλαιο αυτής της ενότητας, χρησιμοποιώντας την έννοια της *ετεροτοπίας (heterotopia)* του Γάλλου φιλοσόφου Φουκώ, ο Σωτήριος Λίβας διερευνά τα νοερά σύνορα των Πακιστανικών και Αφγανικών κοινοτήτων λαθρομεταναστών της Αθήνας και διαπιστώνει την ανάγκη ενός νέου κώδικα ιθαγένειας για την αποκατάσταση

της επισφαλούς κοινωνικής τους κατάστασης. Οι ετεροτοπικοί χώροι ή ετεροτοπίες στον Φουκώ αποτελούν πραγματικούς φυσικούς ή πνευματικούς χώρους που δρουν ως χώροι ετερότητας παράλληλα με υπάρχοντες τόπους. Ο Φουκώ προέβη στην ανάλυση έξι αρχών για να επεξηγήσει την έννοια της ετεροτοπίας. Πρώτον, οι ετεροτοπικοί χώροι είναι χώροι στους οποίους οι νόρμες συμπεριφοράς αναστέλλονται, η δεύτερη αρχή τους είναι ότι έχουν μια ακριβή και καθορισμένη λειτουργία, αντανakλώντας την κοινωνία στην οποία βρίσκονται, με χαρακτηριστικό παράδειγμα του Φουκώ το νεκροταφείο στη δυτική κουλτούρα, τρίτον, συνδέονται με τμήματα του χρόνου, και λειτουργούν όταν οι άνθρωποι βρίσκονται σε απόλυτη ρήξη με τον παραδοσιακό χρόνο τους, τέταρτον, λειτουργούν ως συστήματα ανοίγματος και κλεισίματος και δεν είναι τόσο ελεύθερα προσπελάσιμοι και έκτο και τελευταίο, επιτελούν έναν ρόλο σε συνάρτηση με άλλους χώρους με τους οποίους συνυπάρχουν³⁷. Πρόκειται για μια φιλοσοφική έννοια, η απόδοση της οποίας δεν δημιουργήσε μεταφραστικό πρόβλημα, καθώς η ρίζα της είναι ελληνική, παρά μόνο μεταφραστική δυσκολία, καθώς ο βαθμός κατανόησης των

³⁷<http://socialpolicy.gr/2014/12/%CE%BF%CE%B9-%CE%AD%CE%BE%CE%B9-%CE%B1%CF%81%CF%87%CE%AD%CF%82-%CF%84%CF%89%CE%BD-%CE%B5%CF%84%CE%B5%CF%81%CE%BF%CF%84%CE%BF%CF%80%CE%B9%CE%BA%CF%8E%CE%BD-%CF%87%CF%8E%CF%81%CF%89%CE%BD-%CF%84%CE%BF.html>. Τελευταία επίσκεψη στις 3/4/2019.

δηλουμένων ενός κειμένου από τον μεταφραστή, με άλλα λόγια η δυσκολία ή η ευκολία κατανόησης ενός κειμένου δεν απορρέει από το ίδιο το κείμενο, αλλά από το απόθεμα γνώσεων του μεταφραστή σε σχέση με το θέμα που πραγματεύεται το κείμενο³⁸, και σαφώς πρόκειται για έναν όρο της επιστήμης της φιλοσοφίας τον οποίο δεν γνώριζα.

Έπειτα, γίνεται συνοπτική αναφορά στην επόμενη ενότητα με τίτλο *Citizenship and Second Generation Networks (Ιθαγένεια και Δίκτυα Δεύτερης Γενιάς)*, στην οποία κοινό θέμα όλων των κεφαλαίων είναι ο τρόπος ενσωμάτωσης των μουσουλμάνων μεταναστών και ο ρόλος της τοπικής πολιτικής, της εθνικής πολιτικής και της πολιτικής της ΕΕ ως αρωγού στην προσπάθεια αυτή βάσει αμοιβαίων συμβιβασμών και αλληλοσεβασμού. Στην ενότητα αυτή περιλαμβάνεται το κεφάλαιο της Khawlah Ahmed με τίτλο *Arab Diasporas in the UK: Yemeni Citizenship still in Transition? (Αραβική Διασπορά στο ΗΒ: Η Υεμενική Ιθαγένεια ακόμα σε Μεταβατικό Στάδιο;)*, όπου εντοπίζονται χρησιμοποιούμενες λέξεις για τον χαρακτηρισμό μεταναστών που ζουν σε άλλες χώρες, όπως «other» («άλλοι») ή «guests» («επισκέπτες»). Στον 20^ο αιώνα, οι «άλλοι», οι «μη

³⁸ Κελάνδριας, Π. Ι. (2009:2 κ.ε.), «Η Ορολογική Ασάφεια των Οικονομικών Κειμένων ως Μεταφραστικό Πρόβλημα». ΕΛΕΤ, 7^ο Συνέδριο «Ελληνική Γλώσσα και Ορολογία», Αθήνα.

πολίτες» ορίζονται από το πολλαπλό και συστατικό εσωτερικό όριο: από τον χωρισμό του κόσμου σε εθνικά κράτη³⁹, ενώ διατυπώνεται η άποψη ότι οι Βρετανοί πολίτες δεν λειτουργούν σε ένα *παιχνίδι μηδενικού αθροίσματος (zero-sum game)*, στο οποίο κάθε κέρδος για έναν παίκτη σημαίνει απώλεια ίσης αξίας για τον άλλο παίκτη⁴⁰, σε έναν και μόνο τόπο, αλλά είναι εφικτοί οι διεθνικοί δεσμοί που δεν δημιουργούνται εις βάρος της ενσωμάτωσης.

Η Ulrika Mårtensson παρουσιάζει τα ενθαρρυντικά αποτελέσματα μιας διαλογικής αντιπαράθεσης μεταξύ της εκκλησίας και μιας ηγετικής μουσουλμανικής οργάνωσης σε μια νορβηγική πόλη. Τέλος, ο Francesco Mazucotelli παρουσιάζει μερικές μεταναστευτικές οργανώσεις στη Λομβαρδία και την προσπάθειά τους για κοινωνική ενσωμάτωση, η οποία καθίσταται πιο πολύπλοκη από την *τοπικιστική προσέγγιση (localist*

³⁹<http://socialpolicy.gr/2017/03/%CE%B7-%CE%B9%CE%B4%CE%B9%CF%8C%CF%84%CE%B7%CF%84%CE%B1-%CF%84%CE%BF%CF%85-%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%AF%CF%84%CE%B7-%CE%B7-%CF%83%CF%8D%CE%BD%CE%B4%CE%B5%CF%83%CE%AE-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CE%BC.html>. Ανακτήθηκε στις 14/4/2019.

⁴⁰ Τεχνολογικό Εκπαιδευτικό Ίδρυμα, ΤΕΙ Ηπείρου, Σχολή Τεχνολογικών Εφαρμογών, Τμήμα Μηχανικών Πληροφορικής Τ.Ε., Διδάσκων: Γκόγκος Χρήστος, Μάθημα: Τεχνητή Νοημοσύνη, Ακαδημαϊκό έτος: 2016-2017.

approach).

Στο δεύτερο κεφάλαιο με τίτλο *Modernity and Islamic Immigration: Examining the Historical Roots of Identity and Difference* (Νεωτερικότητα και Ισλαμική Μετανάστευση: Εξέταση των Ιστορικών Ριζών της Ταυτότητας και της Διαφοράς), ο Nigel M. Greaves χρησιμοποιεί την έννοια της ηγεμονίας («*hegemony*») του Αντόνιο Γκράμσι, Ιταλού φιλοσόφου, συγγραφέα, πολιτικού και πολιτικού επιστήμονα⁴¹, για την αντιπαράθεση της ιδεολογίας του ευρωπαϊκού φιλελευθερισμού με αυτή της ισλαμικής πίστης και για να καταδείξει ότι ο χαρακτήρας και το περιεχόμενο των κυρίαρχων ιδεών σε μια κοινωνία κάθε άλλο παρά τυχαίο είναι και ότι οι κυρίαρχες ιδέες γίνονται κατανοητές από τη σύνδεσή τους με συγκεκριμένες ιστορικές δυνάμεις και πολιτισμικές εξελίξεις, με αποτέλεσμα μια «άνιση εξέλιξη» («*uneven development*»). Στο σημείο αυτό κρίνεται επιβεβλημένη η συνοπτική ανάλυση των εννοιών της θεωρίας του Γκράμσι για την ηγεμονία και το κράτος, πολλές εκ των οποίων εντοπίζονται στο πρωτότυπο. Ο Γκράμσι υποστήριξε ότι το κράτος δεν χαρακτηρίζεται μόνο από τη βία και την καταστολή, αλλά η σχέση του με την κοινωνία βασίζεται στον σχηματισμό και τη διάχυση πολιτιστικών,

⁴¹https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%91%CE%BD%CF%84%CF%8C%CE%BD%CE%B9%CE%BF_%CE%93%CE%BA%CF%81%CE%AC%CE%BC%CF%83%CE%B9. Ανακτήθηκε στις 14/4/2019.

ιδεολογικών, διανοητικών και ηθικών συστημάτων αξιών και πεποιθήσεων⁴². Σύμφωνα με τον Αντόνιο Γκράμσι, λοιπόν, η έννοια της ηγεμονίας στηρίζεται στην ιδέα της συναίνεσης. Παρεκκλίνοντας από την ορθόδοξη μαρξιστική άποψη, υποστηρίζει ότι η αστική τάξη έχει τη δυνατότητα να διατηρήσει της ηγεμονία της στις μάζες χρησιμοποιώντας διάφορα μέσα, όπως την κοινωνία των πολιτών, τα ΜΜΕ, το εκπαιδευτικό σύστημα κ.α. Με αυτά τα μέσα, η άρχουσα τάξη καταφέρνει τελικά να μεταδίδει τις όποιες πολιτικές, ηθικές, θρησκευτικές, κοινωνικές και πολιτιστικές απόψεις και τις ιδεολογίες της⁴³. Η έννοια της ηγεμονίας είναι από τα πλέον καινοτόμα στοιχεία της σκέψης του Γκράμσι και συνδυάζεται με ένα μεγάλο και ριζικά καινούργιο θεωρητικό οπλοστάσιο που περιλαμβάνει έννοιες όπως ο «πόλεμος θέσεων» (*war of position*), «παθητική επανάσταση», «ιστορικό μπλοκ» (*historic bloc*), «συλλογική βούληση», το οποίο είναι ρητά παραλλαγμένο σε σχέση με την κλασική μαρξιστική θεωρία. Η ηγεμονία εξηγούσε τους μηχανισμούς ελέγχου της κυρίαρχης τάξης στον σύγχρονο καπιταλισμό και περιέγραφε τον τρόπο με τον οποίο η κυριαρχία μιας τάξης πάνω στις άλλες επιτυγχανόταν μέσα από έναν συνδυασμό πολιτικών και ιδεολογικών μέσων. Η

⁴²http://afterhistory.blogspot.com/2014/01/blog-post_25.html. Ανακτήθηκε στις 14/4/2019.

⁴³<https://frapress.gr/2018/06/antonio-gramsci-5-vasika-simeia-tis-theorias-toy/>. Ανακτήθηκε στις 14/4/2019.

αστική ηγεμονία αντιπροσωπεύει τον πολιτικό και οικονομικό έλεγχο, αλλά και την ικανότητα της κυρίαρχης τάξης να προβάλλει τη δική της κοσμοθεωρία ως «λογική» και «φυσική» σε όσους είναι υποτελείς, οδηγώντας τους έτσι σε μια ενεργό συναίνεση. Η ηγεμονία είναι επομένως συνάρτηση όχι τόσο των μηχανισμών καταστολής που διαθέτει το κράτος όσο των μηχανισμών της συναίνεσης. Η ηγεμονία διαπλάθεται και νομιμοποιείται στο επίπεδο της κοινωνίας των πολιτών. Θεσμοί όπως το σχολείο, τα αστικά ΜΜΕ, τα κόμματα, η εκκλησία διαμορφώνουν το κλίμα συναίνεσης προς την αστική εξουσία. Φυσικά, αυτή η ικανότητα της κυρίαρχης αστικής τάξης να ηγεμονεύει ιδεολογικά γεννιέται από το κύρος που αντλεί η κυρίαρχη ομάδα από τη θέση της στην παραγωγή, η ηγεμονία είναι ίδιον της ανταγωνιστικής σχέσης κεφαλαίου-εργασίας, δεν αποτελεί καθαρά πολιτισμικό φαινόμενο αλλά αντίθετα υλικό και οικονομικό⁴⁴. Προκειμένου να γίνει κατανοητή η πορεία της σκέψης του, των εννοιών του και πώς αυτές σχετίζονται με την ηγεμονία, συνοπτικά θα λέγαμε πως το σχήμα της επαναστατικής πρότασης του Γκράμσι έχει ως εξής: τον πόλεμο θέσεων, (αντί του προγενέστερου πολέμου ελιγμών), θα τον διεξάγει το ιστορικό μπλοκ με την τακτική του ενιαίου μετώπου, προκειμένου να κατακτήσει πρώτα την ηγεμονία (πολιτική –

⁴⁴http://afterhistory.blogspot.com/2014/01/blog-post_25.html. Τελευταία επίσκεψη στις 14/4/2019.

ιδεολογική -πολιτισμική) του κόμματος επί της συμμαχίας του υπό διαμόρφωση «ιστορικού μπλοκ», έτσι ώστε να καταστεί εφικτό το άλμα της ηγεμονίας –κατίσχυσης, το άλμα της κατάκτησης της εξουσίας⁴⁵. Η αναλυτική μέθοδος του Γκράμσι αναφέρεται μερικές φορές ως «απόλυτος ιστορικισμός» (*absolute historicism*).

Σημαντικό ρόλο στην ανάλυση εδώ παίζει ο όρος *νεωτερικότητα* (*modernity*). Μάλιστα, στο πρωτότυπο παρατίθεται ο ορισμός της από τον Amin. Ο όρος νεωτερικότητα είναι δηλωτικός μιας ιστορικής περιόδου, η οποία αντιδιαστέλλεται από άλλες προηγούμενες (Αρχαιότητα, Μεσαίωνα). Χρονολογικά, η έναρξη της νεωτερικότητας, αν και δεν υπάρχει ομοφωνία στην επιστημονική κοινότητα, μπορεί να προσδιοριστεί κατά τον 18^ο αιώνα, δηλαδή την περίοδο του εκκοσμιευμένου κινήματος του Διαφωτισμού και της εκκίνησης της βιομηχανικής επανάστασης. Επίσης, το καταληκτικό όριο της νεωτερικότητας μπορεί να προσδιοριστεί μέχρι και τις τελευταίες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα. Η νεωτερική περίοδος συνδέεται με την ανάδυση του έθνους-κράτους και τον τονισμό της εθνικής κυριαρχίας και ταυτότητας, της εθνικής οικονομίας, της εθνικής κουλτούρας, καθώς και την ανάπτυξη των αστικών καπιταλιστικών κοινωνιών. Ακόμη,

⁴⁵<http://ikee.lib.auth.gr/record/283377/files/GRI-2016-16733.pdf>. Ανακτήθηκε στις 14/4/2019.

συνδέεται με τη βιομηχανική επανάσταση και την οργάνωση της κοινωνικής ζωής με όρους αναγνώρισης των ατομικών δικαιωμάτων και της αστικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας. Κυρίαρχα στοιχεία της νεωτερικότητας είναι η ανάπτυξη των μηχανολογικών τεχνολογιών που συνδέονται και με την εκβιομηχάνιση της παραγωγής, οι θεωρητικές επαναστάσεις στις φυσικές και κοινωνικές επιστήμες, οι αιφνίδιες δημογραφικές αλλαγές που περιλαμβάνουν κατακλυσμιαίες αστικές μεταναστεύσεις, η ανάδυση των πολυεθνικών επιχειρήσεων, αλλά και οι δραστικές διακυμάνσεις στην παγκόσμια οικονομία, που άρχισαν να καθορίζουν τη «μοίρα» των εθνών-κρατών μέσω του δανεισμού και των εμπορικών συναλλαγών⁴⁶. Η νεωτερικότητα αναπαριστά την έκφραση της εξέλιξης δύο αλληλένδετων ευρωπαϊκών ιστορικών ρευμάτων: της φιλελεύθερης δημοκρατικής επανάστασης, όπου δίνεται έμφαση στις πολιτικές αναταραχές και ανακατατάξεις, όπως περιγράφεται από την αναλυτική παράδοση του Alexis de Tocqueville, Γάλλου πολιτικού στοχαστή και ιστορικού, του πιο βαθυστόχαστου εκπροσώπου του πολιτικού φιλελευθερισμού στην ηπειρωτική

⁴⁶ *Οι έννοιες της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας και η σχέση τους με τη γνώση: Μια κοινωνιολογική προσέγγιση.* Άννη Ασημάκη – Γεράσιμος Κουστουράκης – Ιωάννης Καμαριανός, Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών, Τόμος ΙΕ, τεύχος 60, Καλοκαίρι 2011.

Ευρώπη⁴⁷, και της βιομηχανικής καπιταλιστικής επανάστασης, με την αλλαγή του χαρακτήρα της υλικής παραγωγής και των ταξικών σχέσεων, όπως περιγράφεται από τον Karl Marx, καταδεικνύοντας τη διαφορά αυτής της ιστορικής εμπειρίας και εξέλιξης μεταξύ του ευρωπαϊκού και του ισλαμικού κόσμου. Στο πλαίσιο της σύγκρισης της εξέλιξης της νεωτερικότητας στον ευρωπαϊκό και στον ισλαμικό κόσμο σε διάφορα επίπεδα, όσον αφορά δηλαδή τον *οικονομικό φιλελευθερισμό (economic liberalism)* και τον *πολιτικό φιλελευθερισμό (political liberalism)* εντοπίζονται όροι από το πεδίο της οικονομίας και της πολιτικής ιστορίας, όπως για παράδειγμα *financial capital* (*οικονομικό κεφάλαιο*), *industrialization* (*εκβιομηχάνιση*), *parliamentary government* (*κοινοβουλευτική κυβέρνηση*), *dictatorship* (*δικτατορία*), *rural-feudal economies* (*αγροτικές-φεουδαρχικές οικονομίες*), *rentier/feudal type economy* (*οικονομία προσοδοθηρικού/φεουδαρχικού τύπου*), *urban-industrial bourgeoisie* (*αστική-βιομηχανική αστική τάξη*).

⁴⁷https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%91%CE%BB%CE%B5%CE%BE%CE%AF%CF%82_%CE%BD%CF%84%CE%B5_%CE%A4%CE%BF%CE%BA%CE%B2%CE%AF%CE%BB. Ανακτήθηκε στις 14/4/2019.

Σύμφωνα με τη θεωρία του Γκράμσι, η *πολιτισμική διχοτομία* (*cultural dichotomy*) μεταξύ ενός γηγενούς και μεταναστευτικού πληθυσμού, που βασίζεται στην ιστορική εμπειρία, καθίσταται άμεσα πολιτική. Επίσης, ο Γκράμσι επηρεάστηκε από τον Χέγκελ και τον Μαρξ. Για παράδειγμα, η ιδεολογία που διαχέεται στον λαό από την άρχουσα τάξη καλλιεργεί στον λαό μια σειρά από ήθη και αρχές που σταδιακά ενσωματώνονται στη σκέψη του λαού ως *κοινή λογική* (*common sense*), όπως χαρακτηρίζεται από τον Γκράμσι, η οποία αποτελεί στην ουσία μια ερμηνεία αυτού που ο Χέγκελ ονόμασε *πνεύμα της εποχής* («*spirit of the age*»). Υπεύθυνοι για τη διαμόρφωση των ιδεών της κοινής λογικής είναι οι διανοούμενοι. Οι *διανοούμενοι* («*intellectuals*») στη γκραμσιανή ανάλυση διαιρούνται σε δύο βασικές κατηγορίες: τους οργανικούς και τους παραδοσιακούς. Οι πρώτοι αποτελούν την ομάδα των ειδικών, εκπληρώνουν τεχνικές οργανωτικές ανάγκες, και έχουν συνδεθεί άμεσα με τον κυρίαρχο τρόπο παραγωγής. Η δεύτερη ομάδα διανοούμενων συνίσταται από ανθρώπους των γραμμάτων, καλλιτέχνες, φιλόσοφους κλπ⁴⁸. Οι διανοούμενοι λειτουργούν μέσα σε πολιτικά κόμματα, σε συνδικαλιστικές οργανώσεις, στις εφημερίδες και στα ΜΜΕ γενικότερα, στο εκπαιδευτικό σύστημα κλπ.,

⁴⁸ Εννοιολόγηση της θεωρίας του Γκράμσι για την Ηγεμονία του Κράτους, Γιώργος Σκουλάς, Θέσεις – τριμηνιαία επιθεώρηση.

υποστηρίζοντας μια συγκεκριμένη κουλτούρα, και η «κουλτούρα» που διαχέεται από αυτούς τους σύγχρονους κοινωνικούς φορείς που είναι υπέρμαχοι των δυτικών φιλελεύθερων δημοκρατικών πολιτισμών είναι πολύ πιθανό να αντιμετωπίζει τον μουσουλμάνο μετανάστη ως ξένο προς την πολιτισμική της παράδοση λόγω του ότι η μουσουλμανική κουλτούρα εξελίχθηκε διαφορετικά και φέρει ιδεολογίες με διαφορετικές αξίες, με αποτέλεσμα η μουσουλμανική κοινότητα να ενθαρρύνεται σε μια *διανοητική γκετοποίηση* («*intellectual ghettoization*»), ενώ στο τέλος αυτής της υποενότητας γίνεται αναφορά και στη θεωρία του Γερμανού φιλοσόφου και κοινωνιολόγου Γιούργκεν Χάμπερμας για τον *ισλαμικό «βιόκοσμο»* (*Islamic «lifeworld»*). Στην υποενότητα του άρθρου με τίτλο *Η Φιλελευθεροποίηση του Χριστιανισμού* γίνεται αναφορά στον Τζων Λοκ, ο οποίος θεώρησε ότι ο Χριστιανισμός είναι εμποτισμένος με ένα ολοκληρωμένο φιλελεύθερο μήνυμα, προβάλλοντας τη δυνατότητα της ατομικής επιλογής μέσα από την αντιστροφή της παραβολής του *Κήπου της Εδέμ* (*Garden of Eden*) όχι μόνο σε θρησκευτικά ζητήματα αλλά και σε υλιστικό επίπεδο, με αποτέλεσμα εδώ να εντοπίζονται όροι από το πεδίο της φιλοσοφίας, της οικονομίας αλλά και της θρησκείας, όπως για παράδειγμα *capitalist* (*καπιταλιστικός*), *commodities* (*προϊόντα*), *buyer and seller* (*αγοραστής και πωλητής*), *profit* (*κέρδος*), *money-lender* (*δανειστής*), *secularization*

(εκκοσμίκευση), ενώ υπάρχει και αναφορά σε μια βιβλική εντολή της αγίας γραφής. Όροι από τα ίδια πεδία εντοπίζονται και στην επόμενη υποενότητα με τίτλο *Ανελευθερία του Ισλάμ*;, όπου αντίστοιχα υπάρχει μια παραπομπή από μια εντολή του Κορανίου, όροι από το πεδίο της θρησκείας, όπως για παράδειγμα *religious cosmopolitanism* (θρησκευτικός κοσμοπολιτισμός).

Τέλος, κρίνεται σκόπιμο να παρατεθούν ορισμένα παραδείγματα για την ιθαγένεια, που αποτελεί τον κεντρικό άξονα γύρω από τον οποίο αναπτύσσονται και παρατίθενται οι απόψεις των συγγραφέων, όπως *European citizenship* (ευρωπαϊκή ιθαγένεια), *supra-citizenship* (υπερ-ιθαγένεια), *dual citizenship* (διπλή ιθαγένεια), *global citizenship* (παγκόσμια ιθαγένεια), *participatory citizenship* (συμμετοχική ιθαγένεια), *citizenship à la carte* (ιθαγένεια αλά καρτ).

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο βαθμός μεταφραστικής δυσκολίας του συγκεκριμένου κειμένου θα μπορούσε να χαρακτηριστεί αυξημένος. Πάρα πολύ συχνά, η έννοια «μεταφραστικό πρόβλημα» συγχέεται ή/και ταυτίζεται με την έννοια «μεταφραστική δυσκολία». Ωστόσο, υπάρχει ένα βασικό διαφοροποιητικό στοιχείο, που εξασφαλίζει τη διάκριση των δύο εννοιών. Ο βαθμός κατανόησης των δηλουμένων ενός κειμένου από τον μεταφραστή, με άλλα λόγια η δυσκολία ή η ευκολία κατανόησης ενός κειμένου δεν απορρέει από το ίδιο το κείμενο, αλλά από το απόθεμα γνώσεων του μεταφραστή σε σχέση με το θέμα που πραγματεύεται το κείμενο. Άλλο ένα θέμα που κάνει το κείμενο να φαίνεται «εύκολο» ή «δύσκολο» είναι η κλίση ή η προτίμηση των μεταφραστών προς συγκεκριμένα είδη κειμένων, παράγοντας που προσδιορίζει το είδος της σχέσης που θα αναπτυχθεί μεταξύ του μεταφραστή και του κειμένου. Η εξάλειψη ή, τουλάχιστον, η άμβλυνση των μεταφραστικών δυσκολιών μπορεί να επιτευχθεί με την ενίσχυση των διαπολιτισμικών, κειμενικών και αντιπαραβολικών ικανοτήτων του μεταφραστή⁴⁹. Εν προκειμένω, τα υπό εξέταση άρθρα

⁴⁹Κελάνδριας, Π. Ι. (2009:2 κ.ε.), «Η Ορολογική Ασάφεια των Οικονομικών Κειμένων ως Μεταφραστικό Πρόβλημα». ΕΛΕΤ, 7^ο Συνέδριο «Ελληνική Γλώσσα και Ορολογία», Αθήνα.

αποτελούν μέρος μιας μελέτης για τη νέα ευρωπαϊκή ιθαγένεια που εκδόθηκε στα αγγλικά σε συλλογικό τόμο από το Cambridge Scholars Publishing⁵⁰, έναν ανεξάρτητο ακαδημαϊκό οργανισμό εκδόσεων, αποτελούμενο από πρώην λέκτορες και ερευνητές του Πανεπιστημίου του Cambridge, που έχει ως αντικείμενο την έκδοση πρωτότυπου ακαδημαϊκού έργου για μια ευρεία ποικιλία θεμάτων σε τέσσερις βασικούς τομείς: Ανθρωπιστικές και Κοινωνικές Επιστήμες, Επιστήμες Υγείας, Φυσικές Επιστήμες και Επιστήμες Ζωής⁵¹. Χαρακτηριστικό του κειμένου είναι η διαθεματικότητα με κεντρικό άξονα πάντα την ιθαγένεια των μουσουλμάνων μεταναστών από την περιοχή της Μέσης Ανατολής και της Βορείου Αφρικής (MENA), καθώς στο πλαίσιο της παράθεσης των απόψεων των ακαδημαϊκών εντοπίζονται στοιχεία από διάφορα πεδία, όπως για παράδειγμα από τις κοινωνικές επιστήμες, την οικονομία, τη φιλοσοφία, την πολιτική επιστήμη, την ιστορία και τη θρησκεία. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο από το πρωτότυπο προκύπτει ιδιαίτερα αυξημένος βαθμός μεταφραστικής δυσκολίας, καθώς η γνώση μου σε σχέση με το θέμα που πραγματεύεται το κείμενο από διάφορες οπτικές, όπως για παράδειγμα από την οπτική της φιλοσοφίας, είναι περιορισμένη. Στην

⁵⁰<http://www.ert.gr/eidiseis/politismos/opseis-tis-mesis-anatolis-polemos-ideologia-thriskeia-grafei-o-sotiris-livas/>. Τελευταία επίσκεψη στις 26/1/2019.

⁵¹ <https://www.cambridgescholars.com/t/AboutUs>. Τελευταία επίσκεψη στις 26/1/2019.

κατανόηση των δηλουμένων για την άμβλυνση των μεταφραστικών δυσκολιών συνέβαλε σε μεγάλο βαθμό η έρευνα στο διαδίκτυο και η ανάγνωση σχετικών πηγών, όπου αναλυόταν η συγκεκριμένη φιλοσοφική θεωρία στην οποία γινόταν κάθε φορά αναφορά, αφού εντοπίζεται πληθώρα φιλοσοφικών αναφορών στο πρωτότυπο και ιδίως στο δεύτερο κεφάλαιο.

Αντιθέτως, τα μεταφραστικά προβλήματα απορρέουν από το ίδιο το κείμενο. Μπορεί να είναι πραγματολογικής φύσης, να αφορούν τις νόρμες και τις υφολογικές συμβάσεις σχετικά με το είδος του κειμένου, οι οποίες διαφέρουν από τη γλώσσα αφετηρίας στη γλώσσα υποδοχής, να αφορούν ενδοκειμενικούς παράγοντες (λεξιλόγιο, σύνταξη κ.λπ.) ή να οφείλονται σε νεολογισμούς, λογοπαίγνια κ.λπ. Σε αντίθεση με τις μεταφραστικές δυσκολίες, οι οποίες είναι υποκειμενικές, τα μεταφραστικά προβλήματα είναι αντικειμενικά ή, τουλάχιστον, διυποκειμενικά. Η μεταφορά της ορολογίας είναι, κατά συνέπεια, μεταφραστικό πρόβλημα ενδοκειμενικής (εφόσον εκδηλώνεται στο λεξιλόγιο του κειμένου) και πραγματολογικής φύσεως (εφόσον η ορολογία του κειμένου εξυπηρετεί την επικοινωνία μεταξύ πομπού και δέκτη σε συγκεκριμένο χρόνο, τόπο και πολιτισμικό περιβάλλον). Τα προβλήματα χωρίζονται σε κατηγορίες ανάλογα με το επίπεδο της γλώσσας στο οποίο εντοπίζονται: σε λεξιλογικά, που αφορούν τους όρους

του κειμένου και την απόδοσή τους, σε σημασιολογικά, που αφορούν τη σημασία κάποιων προτάσεων όπως εκφέρονται στην αγγλική γλώσσα και σε υφολογικά, που αφορούν το ύφος τόσο του κειμένου-αφετηρία όσο και του κειμένου-αφίξεως. Κατά την απόδοση του πρωτότυπου κειμένου δεν προέκυψαν ιδιαίτερα μεταφραστικά προβλήματα, καθώς οι περισσότεροι όροι που εντοπίζονται στο πρωτότυπο από διάφορους τομείς, όπως για παράδειγμα από την οικονομία ή τη φιλοσοφία, αποτελούν παγιωμένους και ευρέως χρησιμοποιούμενους όρους, χωρίς αμφισημίες, ενώ το ύφος και η σύνταξη είναι απλή και δεν εντοπίζονται μακροσκελείς και δυσνόητες προτάσεις.

ΠΡΩΤΟΤΥΠΟ

INTRODUCTION

CELEBRATING DIFFERENCE: IN SEARCH OF PARADIGMS ADDRESSING BARRIERS TO TRANSNATIONAL MIGRATION

ANNEMARIE PROFANTER AND FRANCIS OWTRAM

Two years ago, millions of Arabs marched in the streets demanding reforms to meet the challenges of their economic and social situation which involved removing the repressive authoritarian regimes. At the same time a global financial and economic crisis impacted the West and the MENA region. This was in the context of 9/11 which gave the pretext to portray the entire Muslim world as an imminent threat to the West. As one consequence, Muslim integration was reframed in terms of security policies. In fact, a securitization of Muslim immigration took place across the globe. This reframing of Muslim integration as a security issue is only one facet of government policy initiatives towards Muslim communities. What has happened as a consequence of all these developments?

Much is changing on the local, regional and global level impacting on the on-going processes of transnational migration. This turmoil has knocked dominant and essentialist modes of thinking about the Middle East while at the same time affecting European government policy on immigration. Previous policies had supported the authoritarian regimes such as Libya to constrain immigration and attention now turned to ways in which reform could assist the maintenance of social stability in the MENA region without recourse to the previously accepted authoritarian notions of stability in either the authoritarian republics or *rentier* monarchies. The revolutions of the Arab Spring challenged the notion of what citizens in these countries expected from their governments and, also potentially created a new wave of migration, once again showing how local and global are connected in the identity of citizens and the construction of citizenship.

Simply stated a citizen “is a member of a political community who enjoys the rights and assumes the duties of membership” (SEP 2011). Two broad developments—the change in internal composition of liberal democracies and the challenges of globalization on the state—have led the concept of citizenship to be rethought, particularly in a transnational sense. With reference to the European-MENA area, by deconstructing the processes that are shaping and reshaping issues of migration and integration we hope to unwrap in this volume the emerging patterns in such issues as a) Citizenship, Modernity and Cultural Identity; b) Citizenship, Education and Law; and c) Citizenship and 2nd Generation Networks. Such issues constitute the experience of many migrants in Europe. As the following interview quote illustrates on an individual level:

“Mi chiamo Aisha. Sono marocchina di madre lingua berbera. Sono arrivata in Italia quasi dieci anni fa seguendo il marito, che aveva un’ offerta di lavoro, ma io sto ancora cercando lavoro e non son riuscita a far altro che volontariato. Sono qui perche mi devo trovare un mondo per vivere diverso, devo creare un futuro per mio figlio che frequenta Felementare qui. Lui parla perfettamente il tedesco, l’italiano, l’arabo e il berbero. Lui si sente italiano, anch’io lo sono come passaporto, ma dentro il mio cuore rimarro sempre marocchina. Mi manca la mia terra, ritomo quando posso a trovare la mia famiglia. Ho gli amici qui che anche hanno

vissuto questo trauma della migrazione e ci incontriamo a festeggiare le nostre feste religiose, a cucinare insieme e così. Però tutta la mia famiglia è lì. Come posso vivere senza la mia famiglia?” (A. I. pseudonym, interview by A. Profanter, Brixen, October 20, 2012)¹

Aisha's experience reflects a shared experience of many immigrants from the Middle East and North Africa. They take part in two societies and try to build their lives in their host countries whilst maintaining ties with their existing homelands. In recent years research on transnational migration has rapidly developed focusing on the economic, social, political and religious processes between host and sending countries (Levitt, Jaworsky, 2007, pp. 129-156). Similarly, Aisha delineates the social spaces in which she is involved here and there, in other words, in Morocco and in Italy. Moreover, she has to reorganize the social structures and the relationships that she builds on the basis of shared experience in transnational migration. These may be reflected in Aisha's experience and involvement in the labour force, social networks, political and cultural groups and the education system in the adopted homeland. What is it about Aisha's experience that constitutes the distinctive social phenomenon which has been referred to as transnational migration? This book aims to add innovative scholarship to the current dialogue on the mass influx of Muslim immigrants with a highly prescriptive pre-existing culture and religion into democratic societies in an era of globalization. It aims to elicit research which combines investigation of the point of origin of emigrants in countries from the Middle East and North Africa region together with the final adopted homeland destination (e.g. Italy, Austria, and Germany) in order to analyse the diasporic nature of many of these groups.

This diasporic nature has been analysed as part of the on-going dialog on the concept of the transnationalism. The concept of

“transnational social spaces, transnational social fields or transnationalism ...usually refer to sustained ties of persons, networks and organizations across the borders of multiple nation states, ranging from weakly to strongly institutionalized forms” (Faist 1999, p. 2).

Faist notes that the impacts of transnationalisation on citizenship have not been fully explored and the notion of cross-border social networks also aids understanding of immigrants' experience. The relationship of transnational processes with the nation state is significant in that they acquire some of their uniqueness by transcending these nation states (Bailey 2001, pp. 413-428). These transnational processes can create transnational communities made up of social relationships taking place across the borders by which individuals take part in social lives in two or more countries (Levitt 2004).

Furthermore, Levitt and Jaworsky (2007, p. 130) note that migration scholarship has “undergone a sea change in the last decade”. Reviewing the development of scholarship in this field they identify that in the 1990s (following the new assimilation theory and segmented assimilationism) a third perspective was added which observed the way in which some migrants continued to be involved in their homelands simultaneously as they participate in their receiving country. This is because, they argue, migration has never been simply a linear process of assimilationism or a mix into a “multi-cultural salad bowl”, but one in which migrants are embedded in many layers and sites of the transnational social arenas they inhabit. More precisely, they simultaneously become engaged through new technologies which facilitate movement and communication

with greater frequency, speed and regularity. Different means of dynamic relationships between here and there, home and host, are according to Tsuda (2012) multi-faceted: engagement increases in one society and this may lead to less involvement in the other; the diverse engagement-levels are not directly impacting each other, increased engagement in the host country may lead to increased or respectively decreased engagement in the home country.

Using a transnational approach to migration means abandoning the nation-state framework to understand migration and using instead the notion of a transnational social field consisting of institutions and organizations which creates identities to which migrants may choose to subscribe (Levitt 2004). By shifting the conceptualization to transnational social fields this enables the analysis to move beyond just those who migrate to include those who remain but stay connected with migrants through transnational social fields across borders. This is because people do not have to move to be affected by migration: remittances, benefits and ideas from a migrant can affect someone who has never stepped outside of their village in the ancestral homeland. This is so much the case that the role of transnational migrants in development is an increasing part of development discourse (Faist 2008, p. 21). A transnational social field approach also takes into account the multiple layers of transnational identity as well as the multiple sites. It is not sufficient to merely look at local to local connections; it is also important to see how these connections are placed into vertical to horizontal systems of connection. Placing migrants into a transnational social field specifies that integration into a new national state and maintenance of other attachments are not completely contradictory notions.

Indeed, migrant experiences should not be viewed as linear or sequential but able to move from one point to another sometimes "achieving "simultaneity of connection". Analysis of this phenomenon should not expect to find either total host-nation assimilation or total transnational connection—rather some combination in which the task of analysis is to investigate how migrants swing between the two and how "these two aspects mutually influence each other (Levitt 2004). A transnational perspective allows the moving away from a rigid framework in which migrants shift between incorporation between two impermeable nation states to a framework which places migrants as operating in a number of national territories and the task of analysis is to find out empirically in each case what host-home and other country factors are operating. Linking to this Painter (2008) finds that Europe's emerging transnational citizenship should not be linked to the conventional nation-state model. For Martiniello (1995), however, European political identity is basically linked to a prior communitarian national belonging: one can be a European citizen only if one is first Italian, French, or a German citizen, for example. He defines European citizenship as a sort of supra-citizenship which confirms the existence of diverse cultural and political identities corresponding to the member states of the European Union; however, limited to the European spirit that he defines as follows:

"This idea of the intangible existence of a natural 'European culture' and 'European spirit' based on the common Judaeo-Christian and humanist experience" (Martiniello 1995, p. 44).

If this were accepted then it could be asked what place in the EU is found for native born Muslims or immigrants from Muslim countries? The developing idea of transnational citizenship offers a more realistic basis for these citizens.

Increasingly sending states are offering a range of rights and benefits to migrants living outside their country (Levitt 2001, pp. 195-216) in the form of dual citizenship or participatory citizenship drawing on transnational practices; this has raised the question as to whether a form of *transnational citizenship* is being created. Situating it in the context of “globalization from below” Fox (2005) outlines the conceptual problems of accurately defining transnational citizenship noting that notions of “transnational citizenship engage with a little discussed interface between international relations, comparative politics and normative political theory. Further, he asks whether these developing processes of cross-border inclusion could be similar to the early stages of the building of national citizenship which took place over centuries.

Similarly, Fitzgerald (2008) finds, what he terms a “citizenship à la carte” is being created, in which citizenship rights over obligations are emphasized, there is more voluntarism and where multiple affiliations are accepted—this is developing both as a response to globalization and as an expression of the way in which globalization is reconfiguring social relationships. Further, we need to be cognizant of notions of global citizenship and cosmopolitanism which are increasingly held up as offering the possibilities of new forms of citizenship reflecting the realities of migration and also second generation migrant networks. A transnational approach to migration whilst remaining controversial also has considerable explanatory potential (Levitt 2004). While some see a transnational identity among the first generation others see that such identities will not hold for the second generation as they will not have the same intensity of belonging. However, as they have been raised in homes full of the influences of the country of origin even if they have no interest in their ancestral homeland they are quickly able to reactivate these identities and values if they choose to do so. In some cases these identities have become securitized in public debate as in the suspicion of dual loyalties (Levitt 2004) particularly after 9/11 and the Madrid and London train bombings which heightened the media scrutiny of immigration patterns and citizenship identity in Europe.

Information on citizenship has often been used to study EU immigration flows. However, citizenship in the context of migration does change over time and statistics are thus often biased. Moreover, there is no EU-binding definition of who is considered a migrant; any statistical overview of migration issues in Europe is therefore biased due to nationally diverging definitions. Some member states base their classification on the reasons for migration, others on the length of stay in the host country, and others again distinguish if the applicant’s home country is a former colony (Haase, Jugl 2008).

In 2010 there were 32.5 million foreigners in the 27 member states of the European Union, corresponding to 6.5% of the total population. The majority of them, 20.2 million, were third-country nationals (i.e. citizens of non-EU countries) (Vasileva 2011). In 2011 an immigration flow of 1,671,500 to the EU was reported (Eurostat 2013) and it is relevant for this book to probe how many of these came from the MENA region: According to the statistics Turkey and Morocco were the main contributing countries. After the Arab Spring of 2011 concern focused on the possibility of a large uncontrolled wave of migration; this crystallized in chaotic scenes in the immigrant holding centre on the Italian island of Lampedusa which had resources for 850 people and was overwhelmed with 15,000 Tunisian and Egyptians. However, in contrast with this picture the number of Tunisian asylum applications to the EU declined by 3,000 in 2012 compared with 2011. Although the number of Syrian applications for asylum increased in the same period the evidence from Tunisia suggests that these rates remain high only if the political situation remains dangerous. Of the citizenships with the highest application rate for asylum in the EU Arab countries make up 5th, 6th and 17th place (Iraq, Syria and Algeria). Furthermore, it should be noted that in humanitarian catastrophes the most

affected are least mobile, so the link with mass migration is less clear than at first it seems. Whilst inter-regional migration between Europe and MENA is important a further point to note about Arab migration is that of the 13 million Arab migrants worldwide, 5.8 million inhabit Arab countries, representing intra-Arab region migration.

Although the Arab revolutions did not lead to the massive increase in migration to the European Union that some had expected it has had consequences. Europe is the prime destination for first generation Arab migrants and they may move back to their country of origin as “returnees” if, following regime change, they perceive conditions have improved; once back in their countries of origin the ending of their remittances stops a major financial flow as they are higher than domestic salary levels. Regarding issues of migration and return, the perception and actions of some in Europe led to new concerns about migration and its relationship to security and domestic terrorism. The massacre in Norway committed by Anders Brevik claimed 77 people in 2012; he produced a manifesto in which he attributes perceived problems in Norway to immigration and “Islamisation” (ISN ETH Zurich 2012).

However, no institution feels the impact of immigration more than the schools. Although there is substantial political controversy as the demography of elementary and secondary schools is changing rapidly specifically in high populated areas in Europe, there is no doubt about the fact that those very children will be a crucial component of their host countries’ economy in the near future. It is widely recognized that educational policy can assist integration of immigrants and that pedagogical practice has a role in supporting the children of immigrants achieve in school. Patterns of acculturation and achievement among both EU-born and immigrant students need to be studied more thoroughly and a critical analysis of educational policy and politics, particularly school restructuring reforms and efforts by public school systems to meet the needs of immigrant children needs to be addressed.

The US has responded to this challenge with the NCLB Act (No Child Left Behind),

“the landmark 2002 federal law that holds schools accountable for the academic performance of limited English speaking children and other groups that include many children of immigrants” (Capps et al. 2005).

Similar policies are aimed at in Europe; however, given the cultural and linguistic diversity of its components and the fact that educational affairs are under the responsibility of every single nation, things are not as straightforward. For example, the Eurydice network has analysed how communication between schools and immigrant families can be improved to assist the integration of immigrant children (Eurydice network 2009).

New perspectives on transnational migration between the Middle East and Europe

In contributing to this debate the essays in this volume explore a range of issues: the economic context of migration between MENA; the abandonment of multiculturalism and the shift to integration or inclusion. The perceived illiberal values of Muslim communities; mechanisms to integrate Muslim communities; different approaches of Muslim communities to gender and sexuality; degree of identification with country of origin; the contrast between realist (perceiving immigrants as a security issue) and liberal (humanitarian approach);

citizenship procedures. The chapters in this book reflect applied research of highly sensitive and pivotal issues relating to the complex and underestimated impact of cultural patterns occurring in the attempted integration of new-wave immigrants from MENA in for example, Italy, Germany, the UK, and Norway. In so doing they offer new perspectives on key themes impacting citizenship, namely: globalization and migration; change of residence and development of bicultural identities; adaption to host country societal structures whilst retaining cultural citizenship in one's country of origin; and issues in developing innovative applied theory to facilitate immigrants integration into the adopted culture.

Following this introductory chapter the book is organized into three sections: 1) Citizenship, Modernity and Cultural Identity; 2) Citizenship, Education and Law; 3) Citizenship and 2nd Generation Networks.

In Citizenship, Modernity and Cultural Identity, firstly, Kristian Coates Ulrichsen places migration between MENA and the Europe region in the context of globalization, demographic trends and the Arab Spring, noting the way in which deficiencies in the educational and labour markets result in push factors for outward migration and how future trends could play out as the political and economic landscape of the region is transformed. Identifying the crucial importance of education to the production of knowledge-based economies Coates Ulrichsen outlines the challenges for Middle Eastern policy makers in comparative context with other regions such as South-East Asia; the challenges are compounded by the high birth rates and concomitant need to generate employment opportunities for a burgeoning youth population. The state's ability to deliver on the social contract is increasingly in question and as such there is mismatch between the state's capacity and social and economic demands on it. State deficiency in the Middle East, nowhere more acute than in Yemen, has led to an increase in attempted terrorist attacks against the West which resulted in a concerted effort by Western policy makers to address some of the issues in Yemen. However, as it did not address the access of Yemenis to Gulf States, closed off since 1991, it meant that little of substance was achieved. The securitization of migration since 9/11, he argues, needs to be replaced by an approach that takes into account the interlocking economic social and political dimensions.

In the second contribution Nigel Greaves advances his approach that ways of thinking about the world are attuned to ways of acting upon the world, and are thus linked to historical and social contexts that condition their content and reciprocate back to strengthen and replicate those social and historical determinants. He assumes that the tension that is given to exist in western societies with high levels of Muslim immigration rests ultimately on organic differences of a developmental nature, as reflected in contrasting outlooks, or ideological attachments. A pattern of correspondence is sought between contrasting ideologies and dichotomous historical experiences of the economic and political pressures associated with modernity. Hence the ideological stand-off that is taken to exist can be shown to be subject to the specific context of contrasting historiological determinations. Ideological dichotomy in shared social spaces derives, it is argued, from alternative cultural sources which become in turn functional to the maintenance and replication of the culture in question. Here Antonio Gramsci's insights and concepts, such as "hegemony", "intellectuals" and "historical bloc", help to illuminate the analysis. Gramsci enables the differentiation of modern and pre-modern ideas by virtue of historically determined function in justifying and facilitating a way of life. In this way, ideological difference is explained in the Islamic immigrant not so much as a voluntary act of awkwardness, defiance, contempt or disrespect, but as a structuralized derivation of profoundly different

patterns of historical (i.e. “cultural”) development.

In her chapter on possible approaches to narrow the transitional gap from emigrant to citizen Annemarie Profanter explores the process of cultural frame switching and the consequent development of bicultural identities. She highlights how immigrants manage to adapt to new societal structures while retaining cultural citizenship in their respective country of origin. Processes of cultural frame switching and the “persistence of source country effects” have been discussed in connection with the large influx of Muslim immigrant populations to Europe. With reference to Bassam Tibi’s theoretical model of socio-politically active European citizenry Profanter expands on widely discussed issues of inter-cultural dialogue, such as secular democracy versus Shari’a. Tibi promotes the development of responsible and productive immigrant members of a multicultural European Union that actively advocate for both their culturally mandated traditions as well as those of their adopted homelands. He argues that a true reading of Islam is in line with democracy and human rights, and he defines clear boundaries between Islam as a religion and the misuse of this religious system in the conceptualization of an ideological, political Islam. Profanter challenges his concept in the sense that she poses the question as to what contemporary Europe really means. Europe being created on strict economic and strategic principles and objectives to date seems fragmented. She argues that the problem is not that Muslims are too little European or that Islam in Europe is different to the Islam in the Arab world, rather the question more specifically is whether Islam is compatible with liberal democracy. The Arab Spring has posed questions for democracy in the Arab world and European Muslims should not isolate themselves from the debates going on in the Arab world.

The second section, Citizenship, Education and Law, starts off with Christine Difato’s chapter “Citizenship and education: economic competitiveness, social cohesion and human rights”. In her multi-layered analysis of citizenship and education in the EU with special reference to Germany and the UK, Difato identifies three key themes: economic competitiveness, social cohesion or security, and human rights. She notes how the European Union has moved from a project of creating an internal market to one of an internal security project which in a post-Cold War context has moved from traditional military and ideological issues to one concerned with society and individuals. Starting firstly with a review of EU policies as they impact education she traces how these have developed in Germany and the UK, finding that policies in the second half of the twentieth century have moved from assimilation to multiculturalism to inclusion or integration. The second part of the chapter examines the implementation of international and national trends in local education policies. At the same time as every individual has a right to an education, upheld in national and EU policies on human rights, the reality of access to equal education is not always present. From selective education systems to school competition and the marketization of education, the author explores the way that goals of economic competitiveness rival the ideals of human rights, while social cohesion reflects aspects of control and the standardizing expectations placed on individuals and groups for the purposes of security. In so saying, she argues that the tension between and transition from an internal market to an internal security project is explicitly reflected in the education systems on the local level, significantly affecting the integration and incorporation of third-country nationals, minorities and socio-economically disadvantaged groups.

This leads to the next chapter dealing with a case study of recent developments in Turkey impacting on transnational citizenship. In her study Necla Ozturk surveys the methods and required conditions to acquire citizenship and under what provisions a person can lose their citizenship. The New Citizenship Act emphasizes many important changes between the Old and the New Act such as the introduction of dual citizenship in the New Act. The main distinction between the Old and the New Act highlights the difference between the amendment in the New Act which results in losing and acquiring citizenship status. The New Act as a matter of reformative measure does not recognize the expulsion of Turkish citizenship. Finally, there is no gender based distinction between men and women: they attain equal status, both in terms of equality in law and equality before the law.

Using the Foucauldian notion of heterotopia Sotirios Livas explores the fictional boundaries of the Athens Pakistan and Afghani communities comprised of illegal immigrants and finds the need for a new citizenship code to remedy their parlous social situation. Furthermore, regarding asylum seekers he argues that, whilst allowing for security, new detention procedures must be created particularly concerning minors, and a mosque and cemetery be allowed so that usual practices of ritual life can take place in the community. As he argues, Greek society was caught totally unprepared for the huge waves of immigrants literally pouring through its ground and sea borders in the final years of the 1990s and the first decade of the 2000s. The acute financial crisis of the country, that shattered all dreams of wellbeing and success, created by the entry in the Eurozone and the 2004 Olympic Games, has led these new immigrants (mainly coming from Africa and Asia) to a zone of social non-existence. Destitution and lack of prospects for social mobility have been interwoven in a pattern, leading to their being targeted in racist neo-Nazi attacks and being isolated in slums and ghettos, their only dream being to get out, towards Western Europe.

Three chapters comprise the last section “Citizenship and Second Generation Networks”. A common theme in all these chapters is the way in which Muslim immigrants are integrating and the role of local, national and EU policy in assisting this, based on mutual accommodation and respect.

As Khawlah Ahmed argues in her chapter on “Arab Diasporas in the UK: Yemeni Citizenship still in Transition” Muslim communities in Europe, often seen as recent creations, have in fact older antecedents such as in the case of Yemeni communities the UK. Despite their being framed by politics and the media as the “other” and as “guests”, Arabs, especially Yemenis, in her study of recent immigration Yemeni females, she finds that they have both been able to integrate into UK society and maintain links and sense of identity with their Yemeni culture and homeland. In an age of mobile communication, the ease with which contacts can be maintained with homelands is a distinct difference to the experience of today’s generation compared with earlier immigrants. This ease seems to have led to new immigrants being able to maintain stronger ties to their country of origin and therefore they are more likely to maintain an affinity to their home country and less likely to feel the pressure to assimilate in their new societies. Today’s UK citizens of Yemeni origin, she argues, do not operate in a zero-sum game founded on a single place, rather multiple attachments are feasible and as such transnational associations are not achieved at the expense of a sense of integration.

Ulrika Martensson’s chapter addresses civic integration policy and the concomitant emphasis on civic dialogue as its principal tool. Civic integration implies the cultural minorities should be integrated with the majority through mutual accommodation between the dialoguing parties, but within the boundaries of liberal democracy and human rights. The case study explores dialogues in the Norwegian city Trondheim between

an Islamic mosque organization and the state Church; the child care authorities; the police; the municipality; and the state department of integration. Findings show that it is possible to achieve mutual accommodation between Muslims' religious and cultural values and practices and the public authorities' policies and practices. However, in order for this to happen the two parties need to communicate and understand each other's positions clearly, which is what allows them to find a common ground where previously the positions appeared as mutually exclusive. The Church, based on its experiences of interfaith dialogue with the Islamic mosque organization, played a key role in achieving the kind of communication and understanding that was necessary for mutual accommodation to take place. This implies that civic dialogue risks becoming a top-down communication which only entrenches mutually exclusive positions, unless at least one of the dialoguing parties is trained in identifying common grounds. The method of the local interfaith dialogue group has proven highly suitable for this purpose. Finally, the study indicates that Islamic organisations that are committed to active citizenship are also the ones that are engaged in civic dialogue, which implies that it might be important to find ways to engage with other organisations as well, since civic dialogue has the potential to advance their members' interests in relation to public authorities.

Francesco Mazzucotelli finishes the book with his study of second generation networks in Lombardy, criticizing the "localist" approach and finding a mismatch between immigration policies in Italy at various levels. He argues that, in the absence of clear policy guidelines and benchmarks at a national level, the management of immigration-related issues in Italy is often devolved to a micro-level negotiation. This "localist" or "parochial" approach offers both margins of flexibility and pragmatic solutions, and risks of arbitrariness and haphazardness. Incongruities and inconsistencies occur both at a juridical level and in terms of political behaviour. His paper frames the evolution of this "localist" approach in the context of the political turmoil and processes of social transformation that have been occurring in Italy in the 1990s and 2000s, with a particular focus on the region of Lombardy. The paper also argues that the wide variety of "localist" patterns of management of immigration-related issues can lead to a wide variety of definitions of the self and identity processes, as well as idiosyncratic practices, and fragmented policy-oriented behaviours, in what has been called "a bricolage of layers of identity". Using reliable statistical data (2001-2008), surveys (2010), and the 2011 national census, the paper shows how several factors account for a growing stabilization of the migratory process and some absorption into the local societal fabric. This is reflected in a wide range of association of immigrants. Most of these associations suffer from their limited scope, their fragmentation, their limited time span, and their different notions of identity and integration with the local societal fabric. The paper considers the example of three different associations of "second generations of the immigration process" within this context, highlighting their strong and weak points.

Together these perspectives provide fresh insights to the issues of transnational migration which have been systematically explored in the literature by various authors (e.g. Levitt, Jaworsky 2007; Faist 2008). In conclusion, it can be noted that the concept of transnationalism as used in the social sciences suggests that national boundaries are in some respects of diminishing significance and yet in other ways they retain their importance and marginalizing character. Transnational processes are embedded in globalization and its associated patterns of migration increasingly challenge and question borders and boundaries. Given the cultural permeability of boundaries migrants are able to maintain a cultural identity which is linked to their homelands while at the same time creating new cultural modes and expressions in the receiving countries.

Although there is increasingly talk of global citizenship it remains the case that it is states which allow rights to their citizens and so the notion of transnational citizenship in which people gain rights in two states maybe more significant than global notions. In this context issues of migration between MENA and Europe are becoming increasingly salient and the related debates over notions of integration and assimilation are hotly contested.

In their different approaches and from their various perspectives all the contributions to this book shed new light on these key issues of transnational migration and citizenship. Many issues relating to transnational migration between the Middle East and Europe will depend, however, on developments in the Middle East following the Arab Spring revolutions. The Arab Spring supposedly should have given way to an Arab Summer but some commentators have rather talked about an Arab Winter in which the possibilities for human rights, freedom and democracy are lessened. That said, the development of transnational identities which has been explored in this book will retain its significance regardless of whether spring turns into summer or winter.

Notes

¹ My name is Aisha. I am from Morocco, my mother tongue is Berber. I arrived in Italy almost ten years ago following my husband who had found a job—I am still searching but couldn't go beyond voluntary work. I am here because I need to find another world to live differently; I need to create a future for my son who is enrolled in primary school here. He is fluent in German, Italian, Arabic and Berber. He perceives himself as being Italian, I am Italian too, by passport, but inside my heart I will always remain Moroccan. I miss my homeland, I return home whenever I can to visit my family. I have friends there all of who also have lived the trauma of migration and we meet to celebrate our religious festivals, we cook together and so on. However, all my family is there. How can I live without my family?"(A. I. pseudonym, interview by A. Profanter, Brixen, October 20, 2012)

Bibliography

- Bailey, Adrian. "Turning Transnational: Notes on the Theorization of International Migration." *International Journal of Population Geography* 7 (2001): pp. 413-428.
- Capps, Randy et al. "The new Demography of America's Schools: Immigration and the No Child Left Behind Act." Washington D.C.: The Urban Institute, 2005.
http://www.urban.org/UploadedPDF/311230_new_demography.pdf (Retrieved March 20, 2013).
- Eurostat, 2013. "Migrants in Europe." <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do?dvsc=9> (Retrieved March 21, 2013).
- Eurydice network. "Integrating Immigrant Children into Schools in Europe." Brussels: Education, Audiovisual and Culture Executive Agency, April 2009.
http://eacea.ec.europa.eu/education/eurydice/documents/thematic_reports/101EN.pdf (Retrieved March 18, 2013).
- Faist, Thomas. "Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture." Working Papers Series (99-08), Transnational Communities Programme. Bremen: Institute for Intercultural and International Studies, 1999. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/faist.pdf> (Retrieved August 13, 2013).
- Faist, Thomas. "Migrants as Transnational Development Agents: An Inquiry into the Newest Round of the Migration-Development Nexus." *Population, Space and Place* 14 (2008): pp.21-42.
- Fitzgerald, David. *Citizenship a la Carte*. George Mason University, Global Migration and Transnational Politics, Working Paper No. 3, 2008.
- Fox, Jonathan. "Unpacking Transnational Citizenship." *Annual Review of Political Science* 8 (2005): pp. 171-201.
- Haase, Marianne and Jugl, Jan C. "Migration im europäischen Vergleich— Zahlen, Daten, Fakten?" Bundeszentrale für politische Bildung, 2008. <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/56589/migrationsdaten> (Retrieved March 20, 2013).
- ISN ETH Zurich. "Securitizing Migration—Europe and the MENA Region." International Relations and Security Network, 2012.
<http://www.isn.ethz.ch/isn/Digital-Library/Articles/Special-Feature/Detail/?lng=en&id=151446&contextid774=151446&contextid775=151440> (Retrieved March 28, 2013).
- Levitt, Peggy. "Transnational Migration: Taking Stock and Future Directions." *Global Networks* 1, 3 (2001): pp. 195-216.
- . "Transnational Migration: When 'Home' means more than one Country." Migration Information Source, October 2004.
<http://www.migrationinformation.org/feature/display.cfm?id=261> (Retrieved

- April 26, 2013).
- Levitt, Peggy and Jaworsky, Nadya. "Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends." *Annual Review of Sociology* 33 (2007): pp. 129-156.
- Leydet, Dominique. "Citizenship." The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2011. <http://plato.stanford.edu/entries/citizenship/> (Retrieved March 20, 2013).
- Martiniello, Marco. "European Citizenship, European Identity and Migrants: Towards the Post-National State?" In: Robert Miles and Dietrich Thranhardt (eds.), *Migration and European Integration: The Dynamics of Inclusion and Exclusion*. London: Printer Publishers Ltd. & Associated University Presses (1995): pp. 37-52.
- Painter, Joe. "European citizenship and the regions." *European Urban and Regional Studies* 15 (2008): pp. 5-19.
- Tsuda, Takeyuki. "Whatever happened to simultaneity? Transnational migration theory and dual engagement in sending and receiving countries." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38, 4 (2012): pp. 631-649.
- Vasileva, Katya. "6.5% of the EU Population are Foreigners and 9.4% are born abroad." Eurostat, 2011. http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-SF-11-034/EN/KS-SF-11-034-EN.PDF (Retrieved February 3, 2013)

CHAPTER TWO

MODERNITY AND ISLAMIC IMMIGRATION: EXAMINING THE HISTORICAL ROOTS OF IDENTITY AND DIFFERENCE

NIGEL M. GREAVES

Introduction

This chapter seeks out a macro explanation for the tensions that are given to exist in societies like Britain with sizeable Islamic immigrant minorities. Tensions and misunderstandings as such are traced to distinguishable lines of historical development and experience, which have given rise subsequently to contrasting moral values, outlooks and expectations between the indigenous and immigrant communities.

To be clear from the outset, the “Islamic immigrant” is taken to refer to a member of a minority community whose background culture is either derived predominantly from their country of origin, which is assumed to be Islamic, or those of subsequent generations who were born and raised in non-Islamic countries but who nevertheless draw their identity from the Islamic cultural tradition of their forbearers. In either case, Islam offers a potential counter-cultural standpoint expressible to varying degrees from passive resistance to outright hostility to the mores of the indigenous community. This has been interpreted as threatening by western leaders. Elected politicians have an ear at least for the *vox populi* and both German Chancellor Angela Merkel and British Prime Minister David Cameron have expressed concern that Islamic immigration represents a challenge of some kind; although Cameron’s obfuscation that what is needed in response is a more “active, muscular liberalism” (Wintour 2011) rather betrays the theoretical dither in which such leading politicians find themselves on this question. One may suspect, of course, that mainstream politicians are attempting to give vent to the same popular anxiety toward “the other” as expressed with much less self-restraint by numerous neo-fascist movements in Europe today. There is it seems some political capital in it.

However, politicking aside, immigration from the Islamic world does seem nonetheless to present a number of potential challenges to western societies, like Britain, and the inter-communal tension that arises, for example, over the treatment of women, cannot be written off as a symptom of a current economic downturn and the scapegoating that traditionally accompanies it. Nor is it attributable to the clichés and exaggerations of racism *per se*. In fact, we need to be precise about what constitutes actual “difference” as opposed to “perceived difference”. The former is in this case taken by the author to be bound to the “organic” conditions of society and is fundamental to the character of its development; the latter may be simply ephemeral and harnessed to passing political expediency and opportunism and/or media hype with no lasting significance beyond that which might be made of it by those seeking to exploit it.

This chapter assumes there is an organic difference to be explored but seeks to explain it; thus perhaps in some limited way to disarm its potential for subversion. Difference manifests itself as an outgrowth of contrasting ideological traditions. We will pursue this theme by firstly applying Antonio Gramsci's analytical methods and utilising concepts such as "hegemony", "intellectuals" and "historical bloc" in order to demonstrate that the character and content of prevalent ideas in society is far from random and is actually intelligible by their attachment to specific historical forces and cultural developments. In this way, modern ideas can be readily distinguished from the pre-modern by virtue of their function in reflecting contrasting social and political realities, or, again, in what amounts to the same thing, "uneven development". Thus briefed, we shall turn thereafter to consider the contrast in development levels between the two cultural communities and seek out some pattern of correspondence between contrasting ideologies and contrasting economic and political developments. In this way, ideological difference is explained in the Islamic immigrant not so much as a voluntary act of awkwardness, defiance, contempt or disrespect, but as a structuralised consequence of a profoundly different historical experience of the modern.

Modernity and uneven cultural development

Amin encapsulates the essence of the term modernity in the following way:

"Modernity is the outcome of a break in human history that began in Europe in the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries... Modernity was based upon the demand for the emancipation of human beings, starting with their liberation from the straightjacket of previous forms of social determination. This meant giving up the prevailing forms of power legitimization in families, in the communities where the modes of life and production were organised, and in the state—which had until then rested upon a general religious metaphysic" (Amin 2003, p. 184).

The outbreak of the modernist revolution in Europe, later spreading to America, represents a definitive cultural break with the preceding medieval period. The historical departure is marked, as Bottomore (1993) argues, by two mutually supportive revolutionary upheavals, the political and the economic. That is to say, modernity represents the expression of, and the grounds for, the initiation and development of two interrelated European historical currents: the liberal democratic revolution and the industrial capitalist revolution. The former emphasises the political upheavals, struggles and statist transformations which occurred from the 17th century onward—as represented by the analytical tradition of Alexis de Tocqueville (1805-1859)—and the other corresponding roughly to the same period to the transformed character of material production and class relations—as represented by the analytical tradition of Karl Marx (Bottomore 1993, p. 3).

Modernity in different revolutionary combinations swept through the European Christian world and beyond, although, as Amin indicates above, it was spread over three centuries even in its birthplace and was thus even here the subject of uneven development. In some countries, the economic preceded the political revolution, for example, in Italy and most profoundly in Germany in the late 19th century. In France, Belgium and Holland the two revolutions occurred largely simultaneously in the 18th century, whilst political developments in the 17th century seem in some respects (i.e. the English Civil War) to have anticipated the economic revolution in Britain—which might help explain perhaps the phenomenal leading growth of

capitalism in Britain from roughly 1780 until around 1900. In any case, it is reasonably safe to suggest that the twin aspects of the modernist revolution are currently at an advanced stage, at least with regard to those European countries mentioned above, although the liberal capitalist revolution is still unfolding here and elsewhere.

The historical experience of the Islamic world is patently different, and of course there is much greater unevenness in modern-type development. To offer a snap shot, reforms have occurred in the political and economic sectors, most notably, but often uneasily, in Turkey and to some extent Lebanon (the latter being multid denominational). Meanwhile, the Gulf Countries, Bahrain, Qatar, and the UAE, have embraced aspects of economic modernity in terms of handling finance capital, if not in terms of industrialisation, but are otherwise devoid of Tocquevillean-type reforms —i.e. economic liberalism without political liberalism (Murden 2002, pp. 110-113). Malaysia and Indonesia have undertaken some industrialisation but again corresponding political developments have not matched the economic (Hefner 1997, p. 113). Pakistan and Bangladesh have struggled to embrace either revolutionary tradition, alternating between tentative parliamentary government and periodic dictatorship, coupled to largely rural-feudal economies and social relations. Countries such as Egypt, Libya and Tunisia have recently undergone profound Tocquevillean-type uprisings, whose teleologies are as yet not wholly certain, but, with the exception of Libya which is dependent on oil production, have been struggling with their economic revolutions since independence (Murden 2002, pp. 106-107). Lagging behind in virtually intact pre-modern conditions are countries such as Sudan and Afghanistan, with hardly any substantive modern changes in political and economic culture at all (Kandiyoti 2009, p. 104). Finally, there are Islamic countries like Iran and Saudi Arabia which espouse Islam as a state ideology in absolutist terms and promote a rejection tacitly or otherwise of the perceived values of modernity, such as individual freedoms of various kinds and the notion of women's equality. Both retain an oil-dominated rentier/feudal-type economy, supplemented today by more widespread state-sponsored industrialisation in Iran's case to compensate for trade restrictions currently placed upon it.

The picture of the condition of modernist development in the Islamic world is very varied but the general lag behind the cultural development of Europe is patently obvious. The occurrence of significant modernistic alterations to class formations comparable to Europe anywhere in the Islamic world is hard to detect. Certainly, where they exist in the Islamic world, the social character of the political parties is comparatively incoherent and ideological distinctions tend to coalesce around a national- religious divide or tribal affiliations. Even in a country like Turkey, which has recently been admitted to the G20 of the world's most powerful economies, there is little in the way of direct hegemonic leadership provided by a recognisable urban-industrial bourgeoisie. Nor is there a well-defined dedicated working class opposition, or if there is it is certainly not yet distinctive and politically vociferous.

[The] Turkish experience differs considerably from the historical development of parties and party systems in Western Europe. In the latter, societal forces from below rather than the actions of the state elites from above have been the principal agents of continuity and change in party politics (Sayari 2002, p. 25).

One might suggest a far-reaching redefinition of the political along modern class lines is imminent in Turkey. However, notwithstanding the possibility of a serious dislocation of the political and the economic, Turkey has been subject in its own way to a general reaffirmation

of the religious in public life currently in ascendancy throughout the Islamic world (Yavuz 2003, p. 81). This resurgence, held up by certain crucial levels of developmental advancement in Turkey in the economic and political spheres, is otherwise suggestive of the use of Islam as a focus for disengagement to some extent from the entire modern project, dominated as it is by the culture of a developed world with which it makes no immediate identification.

Ideas and socio-political stability

Gramsci's analytical method is sometimes referred to as "absolute historicism". What this suggests is that there is no such thing as "pure being", or indeed consciousness that transcends society and history. There can be no possibility of comprehending the reality of the human world by virtue of abstraction from its social (by which is meant historical) context. For Gramsci, it is not a question of what humans take reality to be as an ontological enquiry as much as how that notion of reality arises and what purpose it serves—consciousness is as consciousness does. One can only rationalise generally what individuals are and how they think in terms of the society to which they are attached, or that which provides their "education" in the broadest sense.

Indeed, it would seem to border on the tautological to suggest that the individual receiving a social and political education predominantly from a western liberal democratic society will as a consequence exhibit the political and social values, mores and norms of that society. This is equally true of the Islamic immigrant viz. the background Islamic culture in which (s)he is socially rooted. That is not to discount the possibilities of complex social exchanges between communities in everyday life, of course, but it is nonetheless possible to draw out the historical grounds for a potential ideological stand-off where the modern and semi/pre-modern cultures confront one another, particularly acutely, of course, in shared spaces.

The cultural dichotomy based on historical experience between an indigenous and an immigrant population becomes, of course, immediately political. Here the political in a Gramscian sense refers to a social arena where there exists, in a constant condition of amendment, an exchange of and attachment to ideas and values, or what it is more fashionable these days to call "discourses". What makes them political is their function. Ideas foster a sense of common identification with (or departure from) the community in general, and its political and economic practices and institutions in particular. Gramsci states, ideas are:

"historically necessary they have a validity which is 'psychological'; they 'organise' human masses, and create the terrain on which men move, acquire consciousness of their position, struggle, etc." (Gramsci 1971, p. 377).

Ideas shape the political outlook and attitude and are environmentally received and exchanged over time. They have a function which is educative and directive towards certain social goals and solidarities. Such received and exchanged ideas do not necessarily lend themselves immediately to the "philosophical" in a scholastic sense since they are garnered from the social environment and retained often in a disorganised, vague, incoherent or even contradictory form (Gramsci 1971, p. 419). Nevertheless, these outlooks are philosophical in the sense that they perform a function which is to some extent truth-bearing in disseminating and explaining social reality. The point for Gramsci is that such discursivity is crucial for

socio-political stability.

Gramsci traces the popularisation of believable accounts of the attributes of a particular type of governance (which need not necessarily be true) to the insights of Niccolò Machiavelli (1469-1527). States and communities cannot function long-term by coercion alone. It is necessary for the ruler to engineer the consent of the polity as an essential element of statecraft (Machiavelli 1999, p. 57). Gramsci pursues this notion to reveal state dependency on a broader identification with the cultural mission the state is supporting. People derive a host of state/community-supporting ideas from their social environment and these tend to form patterns that function to legitimise and stabilise certain historical levels of social action or development. Gramsci attempts therefore to identify a process which serves to harmonise ways of living with ways of thinking that is deemed to be necessary to the stability and performance of the whole community at particular times.

Gramsci was also influenced profoundly by Georg W. F. Hegel (1770- 1831) and of course Karl Marx (1818-1883). For Hegel, society is akin to a living organism negotiating from within dialectically to make improvements to itself as it travels through time. Hegel was an idealist (not to mention a religious one) and elevated ideas to the role of the motor of history (Hegel 1894, p. 13). Thus what we see in society, culture and the state at any time is merely the materialised mobilisation of the “idea” at that particular moment. To Hegel, as is arguably true of Islam today, the age must be therefore modified to the idea. That is to say, action is and should be conditioned or “determined” by thought. Gramsci accepted Marx’s inversion of Hegel’s dialectical method and accepted also that the idea is thus largely modified by the age rather than the reverse. Modes of thought reflect the actual life condition, but, for Gramsci, these also reciprocate supportively with those source conditions. Hence, differing life conditions will produce differing modes of thought which in turn reciprocate back and complement those conditions. In this way prevalent ideas in society are deemed conditioned by the age—the historical context in which they occur—but also interact dialectically to help reproduce the social dominance of the age. Naturally, where thought is anchored to the notion of universal, timeless (and perhaps in the case of Islam, unyielding) truths, thought becomes resistant to social change, or a conservative force in society, since it loses some capacity to explain and/or justify changes in values that flow inevitably from such social changes.

Gramsci calls prevalent attitudes, and the moral compass that arises from them, “common sense” (Gramsci 1971, p. 419). Common sense is thus a mass interpretation of what Hegel labelled the *zeitgeist* (literally, “spirit of the age”). Gramsci identified the orchestrators and broadcasters of common sense ideas as “intellectuals”. There is no possibility of identifying the intellectuals as bearers of historically transcendent and eternal moral truths (Greaves 2009, pp. 181-184). Rather, intellectuals have the function of articulating the interests of the dominant group in society as though their historically particular practical and philosophical interests are universal truths for everyone at any time. Hence the intellectual content of society is historically specific but intellectuals tend to be regarded, and often project themselves, as historically transcendent in order to garner authority.

It is within the space offered by civil-voluntary society that these ideas supportive of dominant social practices are generated and transmitted. The intellectuals operate in political parties, trade unions, newspapers and the media, the education system, and so on. All contribute to the construction of a world-view that is supportive of a particular cultural form.

Essentially, cultural values, including the religious, are imparted and exchanged largely within voluntary civil spaces. Naturally, the “culture” that is transmitted via these multifarious modern social agencies that are supportive of western liberal democratic cultures may confront the Islamic immigrant as alien to his/her own cultural tradition because that culture evolved differently and involved different value-laden ideological attachments. What is received may be thus perceived as a continual bombardment of inappropriate, deviant, meaningless or contradictory moral directions. Thus, there develops the potential for a confrontation of perceived cultural realities at a psychological level wherein, in Hegelian terms, the “rational becomes real”. It follows logically that, secured to distinctive and largely contradictory identity-affirming and replicating cultural mores, the Islamic immigrant community is potentially encouraged into ideological entrenchment or even intellectual ghettoization within its own discursive spaces. In a sense, one can feasibly speak of the existence of a largely differentiated ideological “superstructure”, one modelled on the requirements of the cultural life of the country of origin. The processes of Islamic intellectualisation and common-sense dissemination is sourced perhaps both at home and abroad to the exclusivity of the mosque, reading and social clubs, coffee shops or indeed any more or less exclusive public space capable of framing the cognitive horizon, or the public-process for the dissemination of what in Habermas’ theory of “Communicative Action” constitutes the Islamic “lifeworld” (Habermas 1985).

Immigration, class and hegemony

Not surprisingly, Gramsci includes in his list of intellectual leaders the Catholic Church which he considered retained enormous cultural force in Italy during his time. The Church was a deeply conservative institution and such was its social power it successfully delayed Italy’s national- secular-liberal-capitalist revolution (Bobbio 1995, p. 16). In fact, it was only after receiving certain guarantees, and only following a great deal of internal machination, that the Vatican finally and begrudgingly gave the nod to both capitalism and liberal democracy at the end of the 19th century (Bobbio 1995, pp. 31-32). What this instance revealed is the extent to which religious ideas can impact on the social form to retard development. The modern revolution threatened disruption in Italy due to class transformations that would alter in its wake the entire social logic in which religion performed and maintained its social foothold. The religious intellectuals responded by defending the feudal elites in Italy but when faced with the inexorability of change forged new mutually advantageous partnerships with the emerging national-liberal revolutionaries.

Gramsci regarded the struggles between the forces of modernity and that of the Church in Italy as a specific engagement in a “war of position” between social forces for supremacy and control of the community and through it the state. The war of position is fought with ideas which are attached to specific classes because these ideas speak to a particular social reality or class experience—which is the ultimate basis of their appeal. The victor is the class with the world view that achieves some rough cross-class consensus by persuading the mass of society to adopt its moral content or, in short, its version of reality. Gramsci called this medium of manipulation “hegemony”. Hegemony explains, solicits attachment to, and, a Marxist might say, disguises social reality, and so on. The function of hegemony is thus to bind popular ways of thinking to levels of cultural development overall, or what Gramsci calls a “historical bloc”. To demystify the term, “culture” is a combination of social action

(dominated by the economic) the formal regulatory or legal (the political-institutional) and the informal/voluntary reflective (the ideological/hegemonic). Hegemony directs the whole of society to an acceptance of a certain way of life, but Gramsci did not see it as naked imposition, it is more a question of negotiation. This suggests that hegemony can involve some limited trade-off in order that it might go some way towards explaining reality for the whole of society, even though that society comprises fractured social interests.

Historically, hegemony develops dialectically through tentative class alliances, negotiation and compromises and its role is to provide a rationale to a level of cultural development that requires the co-operation of classes that are disadvantaged by it, in an objective economic sense. Its political function is thus to build consensus out of a socially fractured society.

The maintenance of the social cohesion of the historical bloc is however always threatened by poor hegemonic attachment. In this context, the challenge posed by Islamic immigration in hegemonic terms would appear to be whether the liberal-capitalist consensus operating as the national common sense of the indigenous community is able to incorporate that of the Islamic immigrant minority. The adoption of liberal notions of freedom of choice and expression may be invoked but these do not appear to be sufficient, as we shall see.

The possibility of creating a hegemonic enclosure capable of encompassing the Islamic minority community appears to be narrow to say the least. The appeal of so-called “multiculturalism” in this context is its potential for sidestepping the centripetal hegemonic problematic. Perhaps the best philosophical account of this idea occurs in the communitarian thinking of Michael Walzer’s *Spheres of Justice* (1984). Here, so the argument goes, a community that is fractured culturally and morally into pluralised spheres maintains consensus by virtue of little more than a mass acceptance of the moral autonomy of the spheres themselves—an “agreement to disagree”, as it were. The tapered minimal point of agreement becomes necessary to maintain the existence of much “thicker” cultural differences as the communal spheres back into themselves and away from the point of agreement. Issues such as veiling and the burqa thus lose their moral anchorage to largely zero-sum wars of position (the either “our way or yours”) and disperse into consensual cultural relativity. The arrangement is tentative because the minimal point of contact of the spheres is extremely load-bearing, but Walzer’s schema is nonetheless feasible and it is to some extent unconsciously practiced already. It is curious then that multiculturalism has been declared extinct by many European leaders recently (Weaver 2010), because at first glance it would appear to offer a way out of the domination-dissent impasse.

Kymlicka (Kymlicka 2001, p. 173) is however sceptical since recognition, tolerance and acceptance from the indigenous community is a “right” that in reality appears to come, he argues, with an “obligation” to identify, to some minimal level, with the indigenous community’s values. Let us not equivocate. The obligation in question boils down to an acceptance of the dominant liberal-capitalist consensus. Kymlicka appears to have a point since the juxtaposition of the indigenous and immigrant cultural spheres is vastly disproportionate with the liberal-capitalist consensus otherwise enveloping all before it. Indeed, liberal-capitalist hegemony continues to intensify its grip on its own society and has already eradicated many of the nuances and cultural differences between the liberal-capitalist countries themselves, making it possible, for example, to bury old enmities and conceive of a unified culture sufficient to base institutions such as the European Union on. This process

has tended to enlarge the hegemonic structure as much as the geo-political against which the cultural dissent of the Islamic immigrant becomes increasingly dwarfed.

If an Islamic discourse cannot find space beyond its own “ghetto” then what are the prospects for its integration? A new threat emerges in that Islamic immigration might project itself discursively upon tentative interclass agreements already negotiated. What is arguably more at stake is the potential for the proliferation of ideas which may upset the delicate hegemonic fiat which symbolises roughly attained class consensus in the early twenty-first century liberal democracy. Indeed, more fundamentally still, we might argue that an Islamic discourse has the potential to weaken the very ideological supports necessary to sustain capitalist culture. This assumption appears in part to underpin the current nervousness of certain European leaders, aggravated no doubt by the possibility that the radical political left might become the beneficiary of Islamic immigrant dissent. Certainly, this is the tacit assumption of the leadership of the UK’s political party Respect. Respect has to some extent attempted to cocktail, albeit rather ambiguously, two alternative sources of liberal-capitalist rejectionism —those of the traditional working-class/socialist and the Islamic immigrant. Disillusionment with liberalism in particular is based perhaps on what might appear to be its failure to live up to its capacity for toleration. Of course, the possibility is there for subverting disillusionment into otherwise incongruous leftist strategies in the short term, but the prospect of such an ideological alliance beyond the level of anti-liberal- capitalist resistance is probably overstated. The Iranian Revolution in 1979 exposed a fundamental dichotomy between socialists and Islamists in the subsequent post-revolutionary situation. In a Gramscian sense this departure was inevitable because of the incongruity of the mix of social forces involved, polarised as they were on the question of the proliferation of modernity in Iran.

The liberalisation of Christianity

In pre-modern times, both Christianity and Islam would have performed similar pivotal social and political roles in stabilising society. Religious duty and duty toward the political regime became inextricably linked. No possibility of contradiction arose because the conditions upon which politics operated and the actions of rulers were given to be predetermined by an omnipotent deity. Rulers were merely instrumental agents in the divine plan, and fostered a relaxed coexistence between the temporal and the sacred worlds (Akbarzadeh, Saeed 2003, p. 2). Not until Machiavelli’s *Prince* (first published in 1532) and the imminence of modernity in Europe was the act of faith questioned as the basis of political affiliation. Hitherto, there were no grounds for a political challenge that might be distinguishable from a religious challenge; the latter carrying with it the risk of social ostracism, even eternal damnation. The tensions that were indeed rife between the Christian and Muslim worlds in the pre-modern period were predicated largely on the veracity of the rival belief systems themselves and not the social and political virtues of the act of believing.

The significance of the rise of Protestantism and its reforms in the Christian world was its congruity with the liberal revolution and the revolutionary ideas which flowed from it concerning the “rights of man”. Protestantism in Lutheran terms represents the eradication of the intermediary in the practice of religious devotion. The significance of the act of translating the Bible into German and soon after English was its breaking of the Catholic cultural monopoly. Believers were empowered to communicate directly with God through the text

itself rather than to receive the message through the Latin-vernacular translation and filtration of the feudalist intellectual caste. This seriously weakened the doctrine of the divine right of kings partly because it was now possible to read into and justify the needs of society in different ways. This meant it created the possibility of uncoupling religion from politics also because religion need not be confined to feudalist interpretation (or any other). Indeed, the Bible was thus freed up for reinterpretation in the new conditions of changing social realities.

John Locke (1632-1704) found it possible, for example, to imbue Christianity with a comprehensive liberal message. In turn, he endows the state with a change of mission. The state has no role in projecting virtue and opposing vice as the arbiter of some divine decree; it (the state) is merely made by “men” (his feminist credentials were dubious) to defend their rights. Chief among these is an inalienable right to “life, liberty, and estate [property]” (Locke 1988, p. 87). Locke inverts the theme of original sin in the parable of the Garden of Eden. He sees individual choice and those things proffered by nature as gifts. Original man, in Adam, exercised choice, and this he was entitled to do because the decision-maker is always in rightful possession of his mind. To choose one’s position on religion or any other matter therefore rests on the principle that the individual knows best his own mind, and indeed in matters concerning his body and soul also. Locke was certainly Christian but he sets out new and radical philosophical terms for its secularisation in his *A Letter Concerning Toleration* (originally published in 1689) in which he rejects the possibility of an objective standpoint from which to pass verdict on the merits and/or demerits of a particular faith. In such case, the state (or anything or anyone else) has no grounds to presume to achieve an objectivity that is quite beyond the capacity of any single individual.

Choice, including choice in religious matters, is dependent on conditions of social and political freedoms of a liberal-humanist character, but freedoms to do what? Locke’s thinking takes a distinctly materialist turn. The free market system of production and exchange later to become overtly capitalist is for Locke actually driven by a choice principle, and this exploits God’s work again in the sense that nature has endowed humans with the faculty of reason. To allow this faculty to atrophy by denying choice, therefore, must go against nature, or more specifically God.

Capitalism, at least in its early phase, amounts largely to the materialisation of liberal morality. It is free in the sense that individuals freely produce commodities to be sold to free agents who wish to buy them. And as free agents, buyer and seller are free to negotiate a price and for the seller to make and keep a profit. This is legitimate all the way along because there is no coercion involved. Under the ethic of voluntary agreement, there could be no further justification either for the banning of usury in Christian societies—and usury of course greatly increased the possibilities of capital accumulation. The Biblical indictment of the “money-lenders” was thus abandoned altogether, but it is instructive to note here that usury remains officially *haram* (forbidden) in Islam.

Of course, when set in motion, the advent of liberalism is nothing short of a cultural revolution. It casts the value of a human being in an entirely new light and demands all manner of institutional reforms to ensure this is upheld and not abused. We are now discussing a human creature that is sentient, self-aware, self-governed, self-interested. This is essentially “modern man”; an individual capable of reason, upon which no one has the right to impose opinions and views, including religious, political or any other.

Generally speaking, nationalism was essential in the modern state building process in that no higher authority than the nation-state itself need be consulted on any new idea, technological innovation, or experimentation of any kind. The nationalist domino effect in Europe over several centuries moreover created competition between states undergoing similar process where little existed before. This in turn led to considerations of the “national interest” and its promotion, all of which strengthened the nation- statist political dynamic but also the development of the national economy, the national defence mechanisms, scientific research, eventually mass education, social reform, welfare systems, and so on.

The connection between liberalism and nationalism in the west only emerges as one of scaling in linearity the ethic of self-determination. That is to say, the individual is given to be self-determined and there can be no logical reason to allow the community to be determined by anyone or anything other than the individuals in the community themselves. The next step is to ask: who are we? The only answer when discussing the concept of “we” that liberalism seems capable of tolerating is the nation and then only in the sense that the nation is the larger embodiment of the principle of self-determination, or the free individual “writ large”.

Indeed, the task of forging social solidarity from disparate classes through war of position poses a tremendous challenge to the dominant social forces, but Gramsci understood here the importance of what he calls the “national-popular” will (Gramsci 1971, p. 123). England’s Queen Elizabeth I perceived a threat to the nation due to the presence of Catholic cosmopolitanism at the time, citing to Parliament the Biblical injunction “no one can serve two masters” (The Holy Bible 1984, Matthew 6, p. 24; 1984, p. 840). Religious cosmopolitanism sits very uneasily with national discourses of any kind. From the perspective of those seeking to secure a certain national consensus, the Islamic immigrant poses a similar problem. The would-be national-cultural identification on which consent is built is potentially deflected to the transcendent, global, cosmopolitan Islamic community, which in essence has no nation. Western society has certainly been here before.

Although ridiculed by Marx, Hegel’s solution to poor social cohesion was to elevate the state to a position of social inscrutability in which all might identify but in which none in particular would be favoured. It was necessary for the state to transcend the—for Hegel—comparatively petty squabbling of civil life in order to effect mass affiliation to it. The basis of the affiliation was ultimately “national identity” and this Hegel thought will trump all sub-state class affiliations and religious divisions from a condition of differentiation into a necessary, although temporary, unity.

The problem arises however when the state is identified with a cultural expression that is not recognised as wholly or in part legitimate. It could be suggested, that Cameron’s notion of projecting a more muscular liberalism, referred to in the Introduction, exposes a paradox here. Liberalism traditionally connotes state neutrality with regard to social diversity, which renders it capable of tolerating alternative social identities. The contradiction seems to be that the liberal state is not neutral as much as biased towards liberalism in the face of its detractors. In this sense Cameron makes it clear that the boundaries of liberal toleration cannot be extended, as we have seen above, to incorporate that which does not tolerate liberalism. Hence, the dominant national-hegemonic discourse on which the liberal democratic state is predicated is strained to its limits to tolerate outlooks which reject the liberal basis for such toleration. Liberalism might be perceived therefore as an over-arching dictatorship of sorts by people who do not share its values. Indeed, MacIntyre makes the point that liberalism itself

embodies an established “tradition” and displays similarities with religion in that its intellectuals might consult its classical texts in precisely the same dogmatic fashion as the theological intellectual (MacIntyre 1988, p. 345).

The illiberalism of Islam?

Individual (irreligious or otherwise) self-rule as a virtue in itself appears to be comparatively far more difficult to justify epistemologically in Islam. The writings of Muhammad Iqbal (1877-1938) offer an attempt to revise Islam in a modernist context by conceiving the Islamic believer as nonetheless, in a liberal sense, an “atomistic” autonomous individual (Haj 2009, p. 191). However, whilst his modernism attracted limited attention in Iran it did not take off in his native Indian sub-continent, or indeed in south-east Asia (Masud 2009, p. 250). Much easier to comprehend is the Koranic injunction on Muslims: “do not obey a creature against his creator” (Lambton 1981, p. 14). One must assume that this applies not only to the temporal ruler but ultimately to the human agents themselves whose will and individual initiative, as expressions of the ego, has to be considered inferior morally to the act of submission to a greater authority. Indeed, in this sense, the very idea of “agency” itself gives way to external orchestration and ultimate structuralisation of the individual will within God’s larger schema.

Islam appears to be less potentially malleable than Christianity in meeting the requirements of altered social conditions in one key regard: contrary to the Christian Biblical parables and accounts of Jesus’ disciples which were composed by human hand, the Koran was/is deemed dictated directly and verbatim by God. This alters fundamentally the question of hermeneutics. It effectively refuses any possible role for the social in interpreting the ethical; only God’s meaning is relevant and interpretation demands the eradication of human subjectivity.

The Christian Bible is moreover more allegorical and less directly instructional. Hence the hermeneutic question is capable of social relativity in the sense that one might interpret the moral of the allegories in different historical contexts. Marx notes in *The Communist Manifesto* how Christianity was “modified in the course of historical development” (Marx 1977, p. 236). An expectation or duty to religious observance was *de rigueur* in the pre-capitalist world, but transformed into a matter of individual choice with the arrival of liberal notions of freedom. Hence, the religious paradigm was never deliberately destroyed in the Christian world; its ethical content was modified to meet the questions and vicissitudes of new social conditions.

Although it cannot be said so much of nationalism, liberalism has not taken root anywhere in the Islamic world by comparison with the experience of the western world. Indeed, the Islamic world underwent no Protestant-type reformation or serious challenge to religious dominance in terms of nationalist or secularist movements, that is, until the committed Europhile Mustafa Kemal “Ataturk” (1881-1938) instigated a cultural revolution in Turkey in the 1920s. Here the secularist revolution was deployed to strengthen the new state against religious cosmopolitanism. Otherwise where nationalism appeared in the Islamic world in the 20th Century, such as in Egypt and Pakistan, it was moulded from an anti-colonial struggle against an occupying power or it was a reaction against the political and social incongruity of imposed state boundaries, or indeed both (Halliday 2005, p. 236). Yet the logic of nation where it occurred was framed nonetheless in religious terms, that is, rather than liberal. The combination of religion and nationalism in much of the Islamic world appears to have been historically attuned to the preservation of prevailing culture against the external (modernist) threat. The religious characteristics of the culture remained essentially supra-national but the prevailing political-institutional logic in which nationalism took its form resulted, for example, throughout the Middle East, from the superimposed boundaries of the retreating imperial powers. Symbiotic

rejection of “the other” is a prerequisite of nationalism. As such, it could be argued, the state in Islam and the question of sovereignty is a dialectical product of engagement with the modern world and one which has employed *ipso facto* a modernist countervail as the face of the “other” to be rejected.

There has been therefore little in the way of modern secularism or indeed nationalism arising organically from within the Islamic states themselves. That is to say, nationalism arose due to different dynamics and was driven by external rather than internal causal factors. This produced different evaluations of the notion of sovereignty and confined the principle of self-determination to the right to maintain one’s own cultural traditions in a world increasingly carved up economically, politically and militarily by the dominant western powers. In this sense, self-possession in the Islamic world has been interpreted as one of being free of the incursion of modernist values so that development, if it is to be undertaken at all, might occur at a pace and embody content chosen by the Islamic world itself.

Conclusion

The chapter has attempted to employ the analytical framework of Antonio Gramsci in order to locate the social origins of an ideological stand-off in modern liberal democratic societies with significant Islamic immigrant populations. It has also sought to explain how prevailing belief systems arise, are transmitted and what role they play in promoting social cohesion. The indicated problem is that Islamic immigration in western liberal democratic states creates proximity of cultures that do not immediately relate to and identify with one another. It has been suggested that the roots of potential inter-communal tension derives from dichotomous historical experiences. The lynchpin has been shown to have been the advent of modernity which promoted wholesale social, economic and political changes in those countries in which it arose and developed when compared to those societies in which its effects were more limited. Along with such developments came alterations to human consciousness. Modernist pressures gave rise in the European Christian world to a reinterpretation of the role of religion, particularly with regard to politics, and its subsequent marginalisation from the formal political and increasingly social processes. Fresh conceptions of the human condition emerged to supplant the role of religion as the binding ideological precursor of statist consent such that it is now possible to regard the political role of religion, from a Gramscian standpoint, as an artefact of pre-modern European superstructures. The modern state has certainly been relieved of its pre-modern dependency on religious hegemony, but has therefore had to evolve new grounds for consent which more reasonably appeal to the changed realities of capitalist social relations which required the establishment of fundamental liberties, the possibility of social mobility, and self-determination both of the individual and the new state. Liberalism and nationalism emerged as essential ideological components of the modern revolution and became the basis of a modern hegemonic consensus necessary to bind the community to cultural practices secured in legality by the state. At every stage, the modernist revolution was confronted by the conservative impulses of religion, and the early revolutionaries first sought to reinterpret the religious texts and secondly to confine the act of belief to voluntary choice. On the one hand, these developmental pressures have not occurred to the same extent in Islamic societies and, on the other hand, there may be elements to the Islamic religion itself which may have been more resistant to modern pressure than its Christian equivalent. With notable exceptions, such as Turkey, Islamic societies have not seriously fostered modernity in the form it occurred in western countries and thus such pressures as modernity has caused are

largely perceived by its “victims” as an external imposition. This has contributed to some extent to the symbiotic necessities of a modern national discourse in the Islamic world, as has anti-colonialism, but in combination often with a renewed religious dynamic rather than liberalism, for which the Islamic societies in general appear to have little taste because the social necessity for it is weak.

The ideological distinction between indigenous and immigrant communities is predicated on diverse historiologies but the dominant discourse is maintained and replicated by an array of intellectual agencies which, when seen from the minority standpoint, combine to engulf the immigrant in an alien cultural dictatorship. Logically the immigrant population must go either native, so to speak, embrace a culture at times bizarrely at odds with its traditions or seek refuge in intellectual isolation from the dominant community, or as is probably equally common, find an *ad hoc* compromise between these polar positions. Cultural disenfranchisement is worrying because although liberalism contains expansionary scope for toleration it can logically only make this available through subscription to its main tenets. One such tenet, if not the most important, would be individual freedom, but this value might be resisted because it is possible it will slide into a license to behave in ways that violate the moral code of the Muslim community, such as dress codes, the frowning on the consumption of alcohol and loose sexual mores, etc.

The anxiety expressed by politicians on Islamic immigration derives from a recognition that a sizeable portion of the community is effectively cut-adrift from the value system of the dominant culture. This is potentially subversive and may temporarily combine with other traditional criticisms of capitalism and liberal culture and thus destabilise any erstwhile hegemonic agreement between extant classes on which capitalism depends. A more immediate danger is perhaps that a failure to adopt the prevailing culture will symbolise for the indigenous community a desire on the part of the immigrant to share some physical, but not cultural, space, which might turn the indigenous community against the immigrant and fuel further tension, as a classic reaction to rejection.

One might ask: what has happened to so-called multiculturalism? In some limited sense it is a *fait accompli* in western liberal democracies, but on closer scrutiny the massive imbalance between the dominant and dissenting cultures is far from the envisaged polyarchy Walzer had in mind in “Spheres of Justice”, as the necessary precondition for multiculturalism to function. Hence, the “death of multiculturalism” ironically assumes that it was indeed once alive and well, which hardly seems to be the case.

The advent of modernity has thus altered the notion of belief and the context in which religious practice *per se* is apprehended. The current clash of ideology however is not one in which we can identify a renewed instalment of medieval crusading and a Christian-Islamic enmity as much an Islamic-liberal one. The only source of identifiable difference is thus ultimately the nature of the social world the ideologies seek to articulate and promote. As such, there is no foreseeable solution, particularly if the response is simply to step up the war of position against possible dissenters, as Cameron’s “muscular liberalism” argument implies. The pressure remains on the Islamic community to conform to the dominant hegemonic form, or, alternatively that is, to dissent quietly and demurely and keep a low profile. The latter would appear to be far from satisfactory and indeed something of an indictment of a western liberal democratic culture that ultimately claims moral superiority over its rival forms.

Bibliography

- Akbarzadeh, Shahram and Saeed, Abdullah. *Islam and Political Legitimacy*. New York: Routledge, 2003.
- Amin, Samir. *Obsolescent Capitalism: Contemporary Politics of Global Disorder*. London: Zed, 2003.
- Bobbio, Norberto. *Ideological Profile of Twentieth-Century Italy* (translated L. G. Cochrane). Princeton, NJ: Princeton University, 1995.
- Bottomore, Tom. *Political Sociology*, 2nd ed. London: Pluto, 1993.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks* (edited and translated Q. Hoare and G. N. Smith). London: Lawrence & Wishart, 1971.
- Greaves, Nigel M. *Gramsci's Marxism: Reclaiming a Philosophy of History and Politics*. Leicester: Matador, 2009.
- Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action*. Volume 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston MA: Beacon, 1985.
- Haj, Samira. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford CA: Stanford University, 2009.
- Halliday, Fred. *The Middle East in International Relations—Power, Politics, and Ideology*. Cambridge: Cambridge University, 2005.
- Hefner, Robert W. "Islamization and Democratization in Indonesia." In: Robert W. Hefner and Patricia Horvatich (eds.), *Islam in an Era of Nation-States*. Honolulu: University of Hawaii (1997), pp. 75-128.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Philosophy of Mind* (ed. W. Wallace). Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Kandiyoti, Deniz. "Islam, Modernity and the Politics of Gender." In: Muhammad K. Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen (eds.), *Islam and Modernity—Key Issue and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University (2009), pp. 91-124.
- Kymlicka, Will. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University, 2001.
- Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University, 1981.
- Locke, John. *Two Treatises of Government* (ed. P. Laslett). Cambridge: Cambridge University, 1988 (1689).
- Machiavelli, Niccolo. *The Prince* (translated G. Bull). London: Penguin, 1999.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame University, 1988.
- Marx, Karl. *Selected Writings* (ed. D. McLellan). Oxford: Oxford University, 1977.
- Masud, Muhammad K. "Islamic Modernism." In: Muhammad K. Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen (eds.), *Islam and Modernity—Key Issue and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University (2009), pp. 237-260.

- Murden, Simon. *Islam, the Middle East, and the New Global Hegemony*. London: Lynne Rienner, 2002.
- Sayari, Sabri. "The Changing Party System." In: Sabri Sayari and Yilmaz Esmer (eds.), *Politics, Parties, and Elections in Turkey*. Boulder CO: Lynne Rienner (2002), pp. 9-32.
- The Holy Bible (New International Version). Colorado CO: International Bible Society, 1984.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic, 1984.
- Weaver, Matthew. "Angela Merkel: German Multiculturalism has 'Utterly Failed'." The Guardian, October 17, 2010.
<http://www.guardian.co.uk/world/2010/oct/17/angela-merkel-german-multiculturalism-failed> (Retrieved April 14, 2013).
- Wintour, Patrick. "David Cameron tells Muslim Britain: Stop tolerating Extremists." The Guardian, February 5, 2011.
<http://www.guardian.co.uk/politics/2011/feb/05/david-cameron-muslim-extremism> (Retrieved April 10, 2013).
- Yavuz, Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University, 2003.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ασημάκη Άννη – Κουστουράκης Γεράσιμος – Καμαριανός Ιωάννης, «Οι έννοιες της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας και η σχέση τους με τη γνώση: Μια κοινωνιολογική προσέγγιση», Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών, Τόμος ΙΕ, τεύχος 60, Καλοκαίρι 2011. Δημοσιευμένη στο <http://www.uth.gr/tovima/60/5.pdf>

Γκόγκος Χρήστος: διδάσκων, Τεχνολογικό Εκπαιδευτικό Ίδρυμα, ΤΕΙ Ηπείρου, Σχολή Τεχνολογικών Εφαρμογών, Τμήμα Μηχανικών Πληροφορικής Τ.Ε., Μάθημα: Τεχνητή Νοημοσύνη, Ακαδημαϊκό έτος: 2016-2017.

Καραγιάννης Βαγγέλης, Επιστημονικό άρθρο «Μετανάστευση – Διεθνικότητα – Κινητικότητα: Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης», Σύγχρονα Θέματα, 92, 23-30. Δημοσιευμένο στο <https://www.openarchives.gr/aggregator-openarchives/edm/Pandemos/000014-iiid%3A12523>.

Κελάνδριας, Π. Ι. (2009:2), «Η Ορολογική Ασάφεια των Οικονομικών Κειμένων ως Μεταφραστικό Πρόβλημα». ΕΛΕΤ, 7^ο Συνέδριο «Ελληνική Γλώσσα και Ορολογία», Αθήνα

Δρ. Σαμπατάκου Ελένη-Ανδριανή, Επιστημονική Συνεργάτις, «Σκέψεις για τη σχέση/διασύνδεση μετανάστευσης και ασφάλειας», Εργαστήριο για τη Μελέτη της Μετανάστευσης και της Διασποράς, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, 3-4 Απριλίου 2013, Δημοσιευμένη στο <https://www.amcham.gr/images/documents/sampatakou.pdf>

Σκουλάς Γιώργος, «Εννοιολόγηση της θεωρίας του Γκράμσι για την Ηγεμονία του Κράτους», Θέσεις – τριμηνιαία επιθεώρηση, δημοσιευμένη στο http://www.theseis.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=559

ΔΙΑΔΙΚΤΥΑΚΕΣ ΠΗΓΕΣ

«Φ.82215/18303 -Θέμα: Παροχή διευκρινίσεων σχετικά με τον εννοιολογικό προσδιορισμό των όρων «ιθαγένεια», «υπηκοότητα» και «εθνικότητα»» (PDF). υπουργείο Εσωτερικών

<http://blogs.lse.ac.uk/mec/2015/10/05/book-review-citizenship-in-transition-new-perspectives-on-transnational-migration-from-the-middle-east-to-europe/>

<https://www.cambridgescholars.com/citizenship-in-transition-16>

<https://www.amazon.in/Gramscis-Marxism-Reclaiming-Philosophy-Politics/dp/1848761279>

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%91%CF%81%CE%B1%CE%B2%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%86%CE%BD%CE%BF%CE%B9%CE%BE%CE%B7

<https://www.amazon.co.uk/Citizenship-Transition-Perspectives-Transnational-Migration/dp/1443849863>

<http://www.ert.gr/eidiseis/politismos/opseis-tis-mesis-anatolis-polemos-ideologia-thriskeia-grafei-o-sotiris-livas/>

<https://www.cambridgescholars.com/t/AboutUs>

<https://www.tilestwra.com/pia-i-diafora-ithagenias-apo-tin-ipikootita/>

<https://coolweb.gr/ethnikotita-ypikootita-diafora/>

<https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%99%CE%B8%CE%B1%CE%B3%CE%AD%CE%BD%CE%B5%CE%B9%CE%B1>

<https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9C%CE%B5%CF%84%CE%B1%CE%BD%CE%AC%CF%83%CF%84%CE%B5%CF%85%CF%83%CE%B7>

https://centerforinterculturaldialogue.files.wordpress.com/2017/12/kc16-migration_greek1.pdf

<https://www.tovima.gr/2015/01/09/world/bbc-to-dilimma-tis-eyrwpis-apenanti-sto-islam/>

<https://zenithmag.wordpress.com/2015/01/10/eurabia-%CE%BC%CE%B5%CF%84%CE%B1%CE%BD%CE%AC%CF%83%CF%84%CE%B5%CF%85%CF%83%CE%B7-%CF%84%CF%89%CE%BD-%CE%BC%CE%BF%CF%85%CF%83%CE%BF%CF%85%CE%BB%CE%BC%CE%AC%CE%BD%CF%89%CE%BD-%CF%83%CF%84%CE%B7%CE%BD/>

<https://www.amnesty.gr/news/articles/article/20191/araviki-anoixi-pente-hronia-meta>

<http://blogs.lse.ac.uk/mec/2015/10/05/book-review-citizenship-in-transition-new-perspectives-on-transnational-migration-from-the-middle-east-to-europe/>

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%94%CE%B9%CE%B5%CE%B8%CE%BD%CE%B5%CE%AF%CF%82_%CF%83%CF%87%CE%AD%CF%83%CE%B5%CE%B9%CF%82

<http://blogs.lse.ac.uk/mec/2015/10/05/book-review-citizenship-in-transition-new-perspectives-on-transnational-migration-from-the-middle-east-to-europe/>

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%A4%CF%81%CE%BF%CE%BC%CE%BF%CE%BA%CF%81%CE%B1%CF%84%CE%B9%CE%BA%CE%AD%CF%82_%CE%B5%CF%80%CE%B9%CE%B8%CE%AD%CF%83%CE%B5%CE%B9%CF%82_%CF%83%CF%84%CE%B7%CE%BD_%CE%9D%CE%BF%CF%81%CE%B2%CE%B7%CE%B3%CE%AF%CE%B1_%CF%84%CE%BF_2011

<http://socialpolicy.gr/2014/12/%CE%BF%CE%B9-%CE%AD%CE%BE%CE%B9->

[%CE%B1%CF%81%CF%87%CE%AD%CF%82-%CF%84%CF%89%CE%BD-%CE%B5%CF%84%CE%B5%CF%81%CE%BF%CF%84%CE%BF%CF%80%CE%B9%CE%BA%CF%8E%CE%BD-%CF%87%CF%8E%CF%81%CF%89%CE%BD-%CF%84%CE%BF.html](#)

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%91%CE%BD%CF%84%CF%8C%CE%BD%CE%B9%CE%BF_%CE%93%CE%BA%CF%81%CE%AC%CE%BC%CF%83%CE%B9

http://afterhistory.blogspot.com/2014/01/blog-post_25.html

<https://frapress.gr/2018/06/antonio-gramsci-5-vasika-simeia-tis-theorias-toy/>

<http://ikee.lib.auth.gr/record/283377/files/GRI-2016-16733.pdf>

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%91%CE%BB%CE%B5%CE%BE%CE%AF%CF%82_%CE%BD%CF%84%CE%B5_%CE%A4%CE%BF%CE%BA%CE%B2%CE%AF%CE%BB