

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΑΝΑΛΥΣΗ ΚΙ ΕΦΑΡΜΟΓΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ»
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΑΝΑΛΥΣΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

«Το φαινόμενο της Ισλαμοφοβίας: Η περίπτωση των μουσουλμάνων γυναικών με
μαντίλα »

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Παπαδοπούλου Δέσποινα

Χριστίνα Ευθαλία Κώστα

Αθήνα, 2023

Περιεχόμενα	
Περίληψη	4
Εισαγωγή	5
Μέρος Α: Θεωρητικό Πλαίσιο	6
1. Το Ισλάμ	6
1.1. Η πρόσληψη του Ισλάμ στην Ευρώπη και ο οριενταλιστικός λόγος.....	6
1.2. Η πρόσληψη του Ισλάμ στην Ελλάδα.....	8
2. Η ΙΣΛΑΜΟΦΟΒΙΑ	8
2.1. Το εννοιολογικό πλαίσιο του φαινομένου	8
2.2. Η «Ισλαμοφοβία» στην Ευρώπη.....	10
2.3. Η «Ισλαμοφοβία» στην Ελλάδα.....	15
2.4. «Εμφυλη Ισλαμοφοβία» και Μαντίλα	18
3. Η μαντίλα και οι φεμινιστικές προσεγγίσεις	20
3.1. Η εννοιολόγηση της μαντίλας.....	20
3.2. Φεμινισμός και αποικιοκρατικός φεμινισμός	22
3.3. Μαντίλα και Λευκός Φεμινισμός.....	23
3.4. Ισλαμικός φεμινισμός	24
3.4.1. Fatima Mernissi	25
3.4.2. Leila Ahmed	26
4. Η κοινωνική ενσωμάτωση και ο κοινωνικός αποκλεισμός	27
4.1. Το εννοιολογικό πλαίσιο του φαινομένου	27
4.2. Μαντίλα, Αντιμουσουλμανικές Πολιτικές και Κοινωνικός Αποκλεισμός	29
Μέρος Β: Δευτερογενής έρευνα πεδίου	32
1. Εισαγωγή(δευτερογενής έρευνα πεδίου)- Υπόθεση εργασίας	32
2. Τα ερευνητικά ερωτήματα	32
3. Σχεδιασμός της μελέτης	32
3.1. Στρατηγική αναζήτησης πηγών.....	33
3.2. Κριτήρια ένταξης και αποκλεισμού πηγών.....	33
3.3. Ανάλυση δεδομένων	33
3.4. Δεοντολογία	33
Μέρος Γ: Έρευνες	34
1. Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης και Διαδίκτυο	34
1.1. Ηνωμένο Βασίλειο	34
1.2. Γαλλία	34
1.3. Σουηδία	35

1.4. Ελλάδα	36
2. Απασχόληση.....	37
2.1. Ηνωμένο Βασίλειο	37
2.2. Γαλλία	37
2.3. Σουηδία	38
2.4. Ελλάδα	40
3. Εκδηλώσεις βίας.....	40
3.1. Ηνωμένο Βασίλειο	40
3.2. Γαλλία	41
3.3. Σουηδία	41
Συμπεράσματα	43
Βιβλιογραφία	45
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	53

Περίληψη

Οι πολλαπλές κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές κρίσεις δημιούργησαν ένα περιβάλλον αύξησης των κοινωνικών ανισοτήτων και διακρίσεων. Εντός αυτού του πλαισίου, φαινόμενα όπως το ακραίο μίσος, η μισαλλοδοξία, ο κοινωνικός αποκλεισμός και οι διακρίσεις συγκεκριμένων πληθυσμιακών ομάδων όπως οι μουσουλμάνες γυναίκες με μαντίλα είναι ιδιαίτερα έντονα. Τα τελευταία χρόνια, στις χώρες της δύσης, η μαντίλα ως θρησκευτικό σύμβολο αποτέλεσε πεδίο έντονης διαμάχης καθώς θεωρήθηκε μέσο καταπίεσης και καταπάτησης των ελευθεριών και δικαιωμάτων των γυναικών. Πιο συγκεκριμένα, το κοσμικό κράτος απαγορεύοντας τα θρησκευτικά σύμβολα, εντός του νεοφιλελεύθερου περιβάλλοντος, προσπαθεί να καταπολεμήσει με αυτόν τον τρόπο τις κοινωνικές ανισότητες. Ωστόσο, η αντίληψη που επικρατεί για τη μαντίλα είναι αναποτελεσματική με συνέπεια την όξυνση φαινομένων ισλαμοφοβίας, κοινωνικών διακρίσεων και ρατσισμού αυτής της πληθυσμιακής ομάδας καθώς την αποκόβει από τις κοινωνικές εκδηλώσεις και την περιορίζει αποκλειστικά στην ιδιωτική σφαίρα. Με αυτόν τον τρόπο, λοιπόν, οι γυναίκες με μαντίλα καθίσταντο πιο ευάλωτες τόσο σε θρησκευτικές όσο και σε έμφυλες διακρίσεις.

Λέξεις κλειδιά: μουσουλμάνα γυναίκα, μαντίλα, απαγόρευση, διακρίσεις, κοινωνικό αποκλεισμός

Abstract

Multiple social, economic, and political crises have created an environment of increasing social inequalities and discrimination. Within this context, phenomena such as extreme hatred, intolerance, social exclusion, and discrimination against specific population groups such as Muslim women in hijab are particularly pronounced. In recent years, in Western countries, the headscarf as a religious symbol has been the subject of intense controversy as it has been considered a means of oppression and a violation of women's freedoms and rights. In particular, the secular state, by banning religious symbols within the neoliberal environment, is trying to combat social inequalities in this way. However, the prevailing perception of the hijab is ineffective, leading to the exacerbation of Islamophobia, social discrimination, and racism against this population group, as it cuts them off from social events and confines them exclusively to the private sphere. In this way, women in hijab are thus made more vulnerable to both religious and gender discrimination.

Keywords: Muslim woman, hijab, ban, discrimination, social exclusion

Εισαγωγή

Τις τελευταίες δεκαετίες, ο δυτικός πολιτικός λόγος αναφέρεται τακτικά στην ανάγκη «απελευθέρωσης» των «καταπιεσμένων» μουσουλμάνων γυναικών από την θρησκεία και τον τρόπο ζωής τους, θέτοντας πολιτικές και δημιουργώντας κοινωνικές συζητήσεις σχετικά με την κάλυψη του κεφαλιού(μαντίλα), την κοινωνική τους ενσωμάτωση, την ισότητα των φύλων καθώς και την κοσμικότητα και την ουδετερότητα του εκάστοτε ευρωπαϊκού κράτους. Με βάση διάφορα ισλαμοφοβικά στερεότυπα, και χωρίς να λαμβάνεται υπόψη το δικαίωμα της ελευθερίας της έκφρασης ή/και της θρησκευτικής ελευθερίας, θεσπίστηκαν διάφοροι νόμοι και πολιτικές σε αρκετές ευρωπαϊκές χώρες, οι οποίες απαγόρευαν τη χρήση της μαντίλα από τις γυναίκες. Ίσως το πιο κραυγαλέο παράδειγμα ισλαμοφοβίας στα ευρωπαϊκά κράτη, καθίσταται το γεγονός ότι άρχισαν να νομοθετούν για τα σώματα των μουσουλμάνων γυναικών, υπαγορεύοντας ποια ρούχα θα μπορούσαν ή δεν θα μπορούσαν να φορέσουν.

Από την τρομοκρατική επίθεση της 11ης Σεπτεμβρίου και μετά, ο πολιτικός λόγος ολοένα και περισσότερο επισημαίνει μια προφανή ασυμβατότητα μεταξύ του να είσαι «Ευρωπαίος» και του να είσαι να είσαι «μουσουλμάνος». Φαίνεται αδύνατο να είναι κάποιος/α και τα δύο.

Αν και η ισλαμοφοβική ρητορική έχει επιπτώσεις σε όλους τους μουσουλμάνους, γίνεται αντιληπτό ότι το μεγαλύτερο μέρος των πολιτικών που εφαρμόστηκαν επηρεάζουν δυσμενέστερα τις μουσουλμάνες γυναίκες. Αυτό συμβαίνει καθώς όσες φορούν καλύμματα στο κεφάλι γίνονται εύκολα αναγνωρίσιμες, με αποτέλεσμα να γίνονται εύκολα «ισλαμοφοβικοί» στόχοι. Με τις απαγορεύσεις της ισλαμικής ενδυμασίας, οι μουσουλμάνες γυναίκες καθίστανται όλο και πιο ευάλωτες και εκτεθειμένες και σε έμφυλες ισλαμοφοβικές επιθέσεις, ενώ τα δικαιώματα της θρησκευτικής ελευθερίας, της ελευθερίας της έκφρασης, της ισότητας και της μη διάκρισης έχουν παραγκωνιστεί. Αν και οι νόμοι που εκ πρώτης όψεως «φαίνονται» ουδέτεροι, μπορούν σαφώς να επηρεάζουν ορισμένες ομάδες πολύ πιο σοβαρά από άλλες. Ως αποτέλεσμα των απαγορεύσεων είναι πολύ πιο πιθανό οι μουσουλμάνες γυναίκες να έρθουν αντιμέτωπες με περιορισμούς στη θρησκευτική και προσωπική τους έκφραση, ή να αντιμετωπίσουν οικονομικές κυρώσεις, επαγγελματικές διακρίσεις ή εκπαιδευτικό αποκλεισμό εξαιτίας της επιλογής τους. Γίνεται λοιπόν αντιληπτό ότι, οι γυναίκες με μαντίλα καθίσταντο πιο ευάλωτες τόσο σε θρησκευτικές όσο και σε έμφυλες διακρίσεις.

Μέρος Α: Θεωρητικό Πλαίσιο

1. Το Ισλάμ

1.1. Η πρόσληψη του Ισλάμ στην Ευρώπη και ο οριενταλιστικός λόγος

Η παρουσία του Ισλάμ στις δυτικές κοινωνίες συνοδεύεται από διάφορα στερεότυπα, αρνητικές ιδέες και προκαταλήψεις. Η αναπαραγωγή τους σήμερα εμφανίζεται ως ένα είδος άμυνας απέναντι σε μια κουλτούρα που θεωρείται εκ των προτέρων επικίνδυνη για τη Δύση. Κομβικής σημασίας γεγονότα για την ανάπτυξη αρνητικών και εχθρικών συναισθημάτων ως προς τους μουσουλμάνους αποτέλεσαν η πετρελαϊκή κρίση του 1973, η δολοφονία του συγγραφέα Salman Rushdie στα τέλη της δεκαετίας του 1980 καθώς και του σκηνοθέτη Theo Van Gogh στην Ολλανδία το 2004, η υπόθεση των σκίτσων του Μωάμεθ στη Δανία το 2005, πρόσφατα τρομοκρατικές ενέργειες στο θέατρο Μπατακλάν το 2015 στη Γαλλία και στη συναυλία της Αριάνα Γκράντε στο Μάντσεστερ το 2017. Επιπλέον, ενέργειες όπως το τρομοκρατικό χτύπημα της 11ης Σεπτεμβρίου του 2001, της Μαδρίτης το 2004 και του Λονδίνου το 2005, ταύτισαν αναμφίβολα στην ευρωπαϊκή συνείδηση το Ισλάμ με την τρομοκρατία, τη βία και την παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αξίζει να σημειωθεί ότι από το 1990 με την αποδυνάμωση του δίπολου Κομμουνισμός- Φιλελευθερισμός, ο κοινός «εχθρός», αντικαθίσταται από το Ισλάμ το οποίο αποτελεί τη νέα απειλή για τα ευρωπαϊκά κράτη, λόγω της ασυμβατότητάς του με τις αρχές των κοσμικών δυτικών κρατών.

Σύμφωνα με τα οριενταλιστικά στερεότυπα μουσουλμανικός πληθυσμός προσλαμβάνεται ως βάρβαρος, οπισθοδρομικός, απολίτιστος και τα μέλη του ως τρομοκράτες και φονταμενταλιστές, ασυμβίβαστοι με τη φιλελεύθερη και δημοκρατική λειτουργία των δυτικών κοινωνιών (Ghumman, 2013b; Salvanou E., 2014). Για τον Edward Said (2019), η δυτική αφήγηση και κουλτούρα ακολουθούν μια μακρά ιστορία απεικόνισης και ανάλυσης του Ανατολικού Άλλου ως α-ιστορικού, "άγριου" που έχει ανάγκη να εκπολιτιστεί από τον Δυτικό Εαυτό. Αυτή η διάκριση μεταξύ του Δυτικού Εαυτού και του Ανατολικού Άλλου για τον Said αποτελεί τη θεωρητική αιτιολόγηση των πραγματικών αποικιοκρατικών πρακτικών και των αυτοκρατορικών σχεδίων που επιβάλλονται στη Μέση Ανατολή (Said, 2014). Ο Said επέκρινε αυτό που θεωρούσε ως ουσιοκρατική κατανόηση των πολιτισμικών φαινομένων και κατέστησε σαφές ότι η δική του χρήση των όρων Ανατολή και Δύση δεν έπρεπε να κατανοηθεί με κανέναν ουσιοκρατικό τρόπο- "λέξεις όπως "Ανατολή" και "Δύση" δεν αντιστοιχούν δηλαδή σε καμία σταθερή πραγματικότητα που να υπάρχει ως φυσικό γεγονός"(Said, 2019). Επιπλέον, ο οριενταλιστικός λόγος είναι απαραίτητος όχι μόνο για την πραγματική κυριαρχία στην Ανατολή, αλλά και για τον ορισμό του Εαυτού. Όπως υποστηρίζει ο Said "η Ανατολή βοήθησε στον ορισμό της Δύσης ως την αντίθετη εικόνα της" και "η ανάπτυξη και η διατήρηση κάθε πολιτισμού απαιτούν την ύπαρξη ενός άλλου διαφορετικού alter ego".(Said, 2019) Αν ο "Άλλος" αναπαρίσταται ως οπισθοδρομικός και περιορισμένος, ο "Εαυτός" μπορεί να θεωρηθεί ως σύγχρονος και ελεύθερος. Επομένως, ο Δυτικός Εαυτός χρειάζεται τον Ανατολικό Άλλο για να υπάρξει πραγματικά και να αναλάβει τη θέση και την ταυτότητά του στον κόσμο. Άλλωστε, ο Ανατολικός Άλλος δεν είναι ένα εξωτερικό μέρος, αλλά ένα εσωτερικό μέρος του Εαυτού, ένα απαραίτητο βήμα προς την οικοδόμηση του ευρωπαϊκού πολιτισμού και της κουλτούρας στο σύνολό της (Said, 2019). Ως εκ τούτου, ο κόσμος διχοτομείται σε δύο αντιτιθέμενες οντολογικές πραγματικότητες,

αυτές της Ανατολής και της Δύσης. Με αυτό τον τρόπο ενισχύεται η μεταξύ τους διάκριση και προωθούνται ιδέες όπως «ισχυρή» Ευρώπη και η «αδύναμη» Ανατολή σε θρησκευτικό, πολιτισμικό και πολιτικό επίπεδο, «οικεία» και «ξένη», «ανεπτυγμένη» και «αναπτυσσόμενη» συνιστούν αντιθετικά ζεύγη που προσλαμβάνουν δυαδικά τον κόσμο(Said, 1996).

Μια περίπτωση οριενταλισμού στην πράξη είναι η πολιτική του πέπλου του 21ου αιώνα. Οι επίσημες πολιτικές επηρεάζονται από το ανατολίτικο υπόβαθρο που υποδηλώνει έλλειψη ελευθερίας στις μουσουλμάνες γυναίκες, σε σύγκριση με τις ευρωπαϊκές. Το 2004, η Γαλλία απαγορεύει κάθε ένδειξη θρησκευτικής πίστης (Scott, 2020). Αντίστοιχα, στην Ολλανδία, το Βέλγιο, την Αυστραλία, τη Βουλγαρία ψηφίζονται νομοθεσίες που απαγορεύουν τη μαντίλα στο σχολείο ή στο δημόσιο χώρο, απαιτώντας την απόρριψη της μαντίλας από τις γυναίκες και την απελευθέρωση από την καταπίεση(Crosby, 2014). Στην Ευρώπη του 21ου αιώνα, το πέπλο ξεπερνά μια απλή πολιτισμική και θρησκευτική δήλωση και γίνεται το πιο ορατό σύμβολο της μουσουλμανικής θρησκείας εντός του δυτικού εαυτού(Heffernan, 2018). Για τους λόγους αυτούς, η πολιτική του πέπλου δεν θα μπορούσε να διαχωριστεί από το τι πραγματικά σημαίνει να είσαι μουσουλμάνη που ζει στη Δύση. Χρειάζεται μια πιο ενδελεχής μελέτη της πολιτικής του πέπλου για να ρίξει φως όχι μόνο στους τρόπους με τους οποίους οι μουσουλμάνες γυναίκες αναπαρίστανται μέσα στις ευρωπαϊκές αφηγήσεις, αλλά και στους τρόπους, που τους επιτρέπεται πραγματικά να προβάλλουν τη θρησκευτική τους ταυτότητα στις χώρες υποδοχής. Σε αυτό το πλαίσιο, οι πρακτικές των μουσουλμάνων γυναικών για τη μαντίλα πρέπει να ανιχνευθούν περαιτέρω, να αποδομηθούν και να επαναπροσδιοριστούν έναντι των ανατολίτικων, μονολιθικών και σταθερών παραδοχών(Wagner, 2012).

Επιπλέον, στο πλαίσιο της προσφυγικής κρίσης του 2015-2016, ένα ευρέως ξενοφοβικό αφήγημα παρουσίαζε τους μουσουλμάνους ως «εισβολείς» που ήρθαν να αλλοιώσουν τις αξίες του ευρωπαϊκού πολιτισμού και ως «κίνδυνο για την ασφάλεια», υπό την αιγίδα ότι πολλοί μουσουλμάνοι τρομοκράτες, εξτρεμιστές «εισέβαλαν» στο ευρωπαϊκό έδαφος μαζί με τους προσφυγικούς πληθυσμούς(Kirtsoglou, 2018).

Πρέπει να σημειωθεί ότι στις μελέτες που ερμηνεύουν ζητήματα των μουσουλμανικών κοινωνιών και πολιτικών κινημάτων όπως η τρομοκρατία, η έλλειψη του δημοκρατικού στοιχείου στα μουσουλμανικά κράτη και η θέση της γυναίκας σε αυτά αναλύονται συχνά με όρους θρησκείας ή ισλαμικής κουλτούρας. Έτσι, το Ισλάμ γίνεται αντιληπτό ως ένα κλειστό σύστημα που βασίζεται στο Κοράνι ή σε ότι συμβαίνει στη Μέση Ανατολή. Σύμφωνα με τον Roy(2006), το Ισλάμ των σύγχρονων μουσουλμάνων δεν είναι ένας απομονωμένος πολιτισμικός χώρος. Αντίθετα αποτελεί ένα παγκοσμιοποιημένο φαινόμενο το οποίο χαρακτηρίζεται από ένα διπλό κίνημα εξατομίκευσης και απεδαφοποίησης.

1.2. Η πρόσληψη του Ισλάμ στην Ελλάδα

Η περίπτωση της πρόσληψης του Ισλάμ στο ελληνικό τοπίο συνεπάγεται με διάφορους λόγους. Ως τέτοιοι μπορούν να οριστούν η εμπειρία της οθωμανικής κυριαρχίας, οι συγκρούσεις μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας όπως η Μικρασιατική καταστροφή το 1922, οι διώξεις των Ελλήνων της Κωνσταντινούπολης το 1964-65, η τουρκική εισβολή στην Κύπρο το 1974 κ.α. (Sakellariou, 2017). Μετά τη διάλυση της οθωμανικής αυτοκρατορίας, η συγκρότηση του ελληνικού κράτους θεμελιώνεται πάνω στην κατασκευή ενός συλλογικού «εμείς» όπου η θρησκεία λειτουργεί ως βασικό στοιχείο ετεροπροσδιορισμού έναντι της οθωμανικής κυριαρχίας (Χριστόπουλος, 2012). Η θρησκεία ως θεμελιώδες στοιχείο της εθνικής ταυτότητας αντικατοπτρίζεται στα πρώτα Συντάγματα (1822, 1823, 1827), τα οποία όριζαν μια ελληνική πολίτη ως το άτομο που ζει εντός της ελληνικής επικράτειας και πιστεύει στον Χριστό, διασφαλίζοντας την κοσμικότητα.

Επιπλέον, η Ελλάδα διαφοροποιείται από άλλα ευρωπαϊκά κράτη ως προς την ερμηνεία της έννοιας της κοσμικότητας, δεδομένου ότι στην Ελλάδα δεν υπάρχει διαχωρισμός μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας και η θρησκεία εξακολουθεί να αποτελεί βασικό στοιχείο σε διάφορα κομμάτια της δημόσιας σφαίρας (Hüseynoğlu A., 2016; Kirtsoglou, 2018). Χαρακτηριστικά παραδείγματα της σχέσης θρησκείας και κράτους είναι στον χώρο του σχολείου με τον αγιασμό κατά την έναρξη της σχολικής χρονιάς αλλά και η ονομασία του Υπουργείου Παιδείας και Θρησκευμάτων. Οι μνήμες του παρελθόντος διασταυρώνονται με την πρόσφατη μεταναστευτική εμπειρία, με τις μαζικές μετακινήσεις ανθρώπων από μουσουλμανικές χώρες προς την Ελλάδα, ενισχύοντας τον φόβο για τους μουσουλμάνους και το Ισλάμ ως εχθρού που θα επηρεάσει την ομοιογένεια της ελληνικής εθνικής ταυτότητας (Sakellariou, 2017). Η κυρίαρχη αφήγηση γύρω από τους μουσουλμάνους μετανάστες είναι ότι αποτελούν πολιτισμική και φυσική απειλή για την τις τοπικές κοινότητες και το έθνος. Είναι επικίνδυνοι, επιρρεπείς στην εγκληματικότητα, αποτελούν κίνδυνο για τη δημόσια υγεία, θρησκευτικά και πολιτισμικά ασύμβατοι και δεν μπορούν να αφομοιωθούν. (Kirtsoglou, 2018).

2. Η ΙΣΛΑΜΟΦΟΒΙΑ

2.1. Το εννοιολογικό πλαίσιο του φαινομένου

Ο όρος «Ισλαμοφοβία» συγκεντρώνει όλα τα είδη των διαφορετικών μορφών λόγου, ομιλίας και πράξεων υπονοώντας ότι όλα εκπορεύονται από μια παράλογη φοβία για το Ισλάμ" (Esposito L. John & Kalin Ibrahim, 2011). Η πρόθεση είναι να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο το Ισλάμ μπορεί να αλλοιώσει την πολιτισμική ταυτότητα της Ευρώπης. Σε σύγκριση με άλλες εκδοχές θρησκευτικής προκατάληψης, πρόκειται για μια νέα κατηγορία που χρησιμοποιήθηκε σε διάφορους κλάδους των κοινωνικών επιστημών και εισήχθη στον ακαδημαϊκό και επιστημονικό λόγο του αγγλοσαξονικού κόσμου μετά το τέλος του Ψυχρού Πολέμου. Η πρώτη αναφορά του όρου, ως γαλλική λέξη *islamophobie*, καταγράφεται στις γαλλικές εκδόσεις, τη δεκαετία του 1920 από τους Etienne Dinet και Slima Ben Ibrahim στο έργο "Η ζωή του Μωάμεθ, του Προφήτη του Αλλάχ" που εκδόθηκε το 1918 (Allen, 2010). Ο όρος επανεμφανίστηκε τη δεκαετία του 1970, στη Γαλλία, όχι ως φαινόμενο κατά των μουσουλμάνων, αλλά για να

περιγράφει τα εχθρικά συναισθήματα και τις προκαταλήψεις απέναντι στο Ισλάμ. Σε γενικές γραμμές, ο όρος αναφερόταν στις διαφορές εντός του Ισλάμ και όχι ως φαινόμενο κατά των μουσουλμάνων από μη μουσουλμάνους. Συγκεκριμένα, αναφερόταν στην απόρριψη πτυχών της παράδοσης από άτομα που γεννήθηκαν στην ισλαμική πίστη, ιδιαίτερα στα τέλη της δεκαετίας του 1970 από φεμινίστριες και φιλελεύθερους που «φοβόντουσαν» την υιοθέτηση ενός πιο παραδοσιακού τρόπου ζωής μετά την επανάσταση του Ιράν (Amghar S, 2007).

Έπειτα, ο όρος επαναχρησιμοποιήθηκε τη δεκαετία του 1990. Ήταν η εποχή που οι φιλελεύθερες ιδέες έγιναν γνωστές στα μουσουλμανικά κράτη, προσεγγίζοντας τους πιο προοδευτικούς μουσουλμάνους και ιδιαίτερα τις γυναίκες. Το 1991, ο όρος σημειώθηκε στο αμερικανικό περιοδικό Insight και από τον T. Mahmood στο The Independent, αλλά χωρίς καμία εξήγηση για τον ορισμό του (Amghar S, 2007). Έγινε ευρέως γνωστός στην Ευρώπη με την έκθεση της Επιτροπής για τους Βρετανούς μουσουλμάνους και την Ισλαμοφοβία στο Runnymede Trust το 1997 (Trust, 1997). Η έκθεση όριζε την ισλαμοφοβία ως "ο φόβος, το μίσος και η εχθρότητα προς το Ισλάμ και τους μουσουλμάνους που διαπράττεται από μια σειρά κλειστών απόψεων που υπονοούν και αποδίδουν αρνητικά και υποτιμητικά στερεότυπα γι αυτούς". (Aziz, 2022). Ευρύτερα, αναφέρεται σε κάθε μορφή διάκρισης, αποκλεισμού ή προκατάληψης κατά των μουσουλμάνων (και όσων θεωρούνται τέτοιοι) που στοχεύει ή επηρεάζει αρνητικά την αναγνώριση ή την άσκηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των θεμελιωδών ελευθεριών στη πολιτική, κοινωνική, οικονομική και πολιτισμική ζωή της δημόσιας ζωής τους. Σύμφωνα με την έρευνα αυτή, (Gordon, 1997), η ισλαμοφοβία προσδιορίζεται με βάσει οκτώ σημεία :

1. Το Ισλάμ είναι στατικό και αντιστέκεται σε κάθε αλλαγή.
2. Το Ισλάμ φαίνεται ως διαφορετικό, χωρίς να έχει κοινούς στόχους και αξίες με άλλους πολιτισμούς και χωρίς να αλληλοεπηρεάζεται με αυτούς.
3. Το Ισλάμ φαίνεται ως κατώτερο της Δύσης, βάρβαρο, παράλογο, πρωτόγονο, σεξιστικό.
4. Το Ισλάμ φαίνεται βίαιο, απειλητικό, υποστηρίζει την τρομοκρατία και την σύγκρουση των πολιτισμών
5. Το Ισλάμ φαίνεται ως πολιτική ιδεολογία
6. Η κριτική του Ισλάμ για τη Δύση απορρίπτεται χωρίς συζήτηση.
7. Η εχθρότητα προς το Ισλάμ χρησιμοποιείται για να δικαιολογεί τις πρακτικές διάκρισης των μουσουλμάνων από την κυρίαρχη κοινωνία

Είναι δόκιμο να σημειωθεί ότι η ισλαμοφοβία οδηγεί σε διακρίσεις εις βάρος των μουσουλμάνων μέσω ποικίλων κρατικών και ιδιωτικών μηχανισμών, η οποία αναφέρεται ως "αντιμουσουλμανικός ρατσισμός". (Aziz, 2022). Ωστόσο, αντί του όρου ισλαμοφοβία, χρησιμοποιούνται εναλλακτικά οι όροι μισαλλοδοξία και διακρίσεις κατά μουσουλμάνων για να περιγράψουν και να αναδείξουν το ίδιο ζήτημα, κυρίως από διεθνείς οργανισμούς, όπως ο ΟΑΣΕ, η UNESCO και το Συμβούλιο της Ευρώπης.

Το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο εκφράζεται η ισλαμοφοβία ή η μισαλλοδοξία και οι διακρίσεις κατά των μουσουλμάνων θα πρέπει να πρέπει **πάντα** να λαμβάνεται υπόψη. Η ισλαμοφοβία έχει εξελιχθεί σε ένα είδος ρατσισμού τα τελευταία χρόνια, επειδή στοχεύει σε μια ομάδα ανθρώπων και υποκινεί το μίσος εναντίον τους με βάση τις

θρησκευτικές τους πεποιθήσεις, τις πολιτισμικές τους παραδόσεις και την ηθική τους. Ο ρατσισμός περιλαμβάνει όχι μόνο τη φυλή αλλά και την εθνικότητα, τη γλώσσα, τον πολιτισμό και τη θρησκεία λόγω της ανάπτυξης μίσους και των διακρίσεων προς τους μουσουλμάνους. Στην περίπτωση του Ισλάμ, χρησιμοποιούνται όροι όπως μαχητικός, απολίτιστος, βάρβαρος, αυταρχικός και βίαιος για να περιγράψουν τις θρησκευτικές πεποιθήσεις των μουσουλμάνων και τις πολιτισμικές «συμπεριφορές».

2.2. Η «Ισλαμοφοβία» στην Ευρώπη

Σήμερα, η ισλαμοφοβία στην Ευρώπη εκδηλώνεται μέσω ατομικών στάσεων και συμπεριφορών, καθώς και μέσω οργανισμών και ιδρυμάτων. Τα παραδείγματα ποικίλλουν ανάλογα με τις χώρες και τον χρόνο.

Σύμφωνα με τον Ευρωπαϊκό Συνασπισμό κατά της Ισλαμοφοβίας, η νομοθεσία της ΕΕ και οι εθνικές νομοθεσίες παρέχουν ένδικα μέσα¹ για ρατσιστικά εγκλήματα και τις διακρίσεις, ωστόσο οι μουσουλμάνοι εξακολουθούν να υποφέρουν από βία, προκαταλήψεις και αποκλεισμό στην Ευρώπη (European Coalition against Islamophobia, 2017).

Στις 14 Μαρτίου 2017, το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο για πρώτη φορά εξέδωσε δύο αποφάσεις για να αποφανθεί σχετικά με την απαγόρευση των διακρίσεων στην εργασία για θρησκευτικούς λόγους. (PRESS RELEASE No 30/17, 2017) Το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο αποφάνθηκε ότι οι εργοδότες θα μπορούν να απαγορεύουν τη χρήση θρησκευτικών ενδυμάτων στους υπαλλήλους τους. Αυτό συνέβη παρά το περιεχόμενο του άρθρου 9, το οποίο διασφαλίζει την ελευθερία της σκέψης, της συνείδησης και της θρησκείας της Ευρωπαϊκής Σύμβασης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου. Το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο έκρινε ότι η απαγόρευση ορατών σημάτων θρησκευτικών πεποιθήσεων είναι «απαραίτητη» για τη διασφάλιση μιας «πολιτικής ουδετερότητας». Η Διεθνής Αμνηστία διαμαρτυρήθηκε για την απόφαση αυτή, καθώς ενδέχεται να ωθήσει στην αύξηση των διακρίσεων στις βάσει της θρησκευτικής ταυτότητας, ιδίως σε βάρος των μουσουλμάνων γυναικών. Επίσης, πολλές θρησκευτικές κοινότητες και μουσουλμανικές οργανώσεις στις Βρυξέλλες και πέραν αυτών έχουν αντιταχθεί σε αυτό που αντιλαμβάνονται ως ένα βήμα προς την περαιτέρω θεσμοθέτηση του ισλαμοφοβισμού.

Όπως δήλωσε ο Bülent Senay κατά τη διάρκεια του Human Dimension Implementation Meeting 2017 σε υπερεθνικό επίπεδο τα θεσμικά όργανα εξακολουθούν να στερούνται μέσων για την καταπολέμηση της ισλαμοφοβίας. Μεταξύ άλλων σημαντικών συστάσεων, κάλεσε τα κράτη του ΟΑΣΕ να δεσμευτούν για την καταγραφή των εγκλημάτων μίσους κατά των μουσουλμάνων ως ξεχωριστή διαχωρισμένη κατηγορία. Σύμφωνα με τους Bayraklı και Hafez, (2017), γίνεται αντιληπτή η πληρότητα του

¹ Ένδικα μέσα ονομάζονται τα μέσα, (δικαιώματα), που παρέχει ο νόμος σε κάποιον διάδικο σε μία δίκη να προσφύγει κατά της απόφασης του δικαστηρίου, ή βουλεύματος, ζητώντας την μερική ή ολική μεταρρύθμιση αυτής (ή αυτού), και την εκ νέου κρίση της υπόθεσης σε άλλο ομοίωμα ή ανώτερο δικαστήριο.

δομικού αντιμουσουλμανικού ρατσισμού² στην Ευρώπη. Δεν υπάρχει καμία επίσημη τεκμηρίωση των εγκλημάτων μίσους κατά των μουσουλμάνων στη συντριπτική πλειοψηφία των ευρωπαϊκών εθνικών κρατών. Πρόσφατα, η Γερμανία έκανε ένα σημαντικό βήμα συμπεριλαμβάνοντας την ισλαμοφοβία ως υποκατηγορία των «εγκλημάτων μίσους» στις επίσημες αστυνομικές στατιστικές των «εγκληματικών πράξεων με πολιτικά κίνητρα». Η αντιμετώπιση της ισλαμοφοβίας αποτελεί σημαντικό ζήτημα, δεδομένης της ανόδου των ρατσιστικών -ιδιαίτερα ισλαμοφοβικών- ακροδεξιών κομμάτων σε πολλά ευρωπαϊκά εθνικά κράτη. Τα στατιστικά στοιχεία του 2017 για το γερμανικό κράτος αποκαλύπτουν περίπου 71 επιθέσεις σε τζαμιά και 908 εγκλήματα κατά Γερμανών μουσουλμάνων (που αφορούν από λεκτικές έως σωματικές επιθέσεις και απόπειρες δολοφονίας). Ωστόσο, αν και το γερμανικό κράτος κατέγραψε 71 επιθέσεις σε τζαμιά, η ΜΚΟ DITIB κατέγραψε 101 επιθέσεις σε τζαμιά στη Γερμανία καθ' όλη τη διάρκεια του 2017. Επομένως, μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι ο εκτιμώμενος αριθμός των άγνωστων περιπτώσεων μπορεί να είναι αρκετά μεγαλύτερος. Υπάρχουν διάφοροι λόγοι για αυτά τα φαινόμενα, όπως:

- Τα θύματα δεν γνωρίζουν τους μηχανισμούς καταγγελίας.
- Πιθανή κοινωνική απομόνωση των θυμάτων ή εγγύτητα με τον δράστη.
- Η έλλειψη εμπιστοσύνης των θυμάτων στις αρχές, λόγω φόβων ότι η καταγγελία τους δεν θα ληφθεί σοβαρά υπόψη.
- Ο φόβος των θυμάτων ότι θα πέσουν ξανά θύματα από αστυνομικούς.

Ο Ευρωπαϊκός Συνασπισμός κατά της Ισλαμοφοβίας, ο οποίος αποτελείται από 13 ΜΚΟ, δημοσίευσε την πρότασή του για ένα σχέδιο δράσης για το 2018-2019 για την καταπολέμηση της ισλαμοφοβίας στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Το σχέδιο αυτό θέτει στο επίκεντρό του την αναγνώριση της ισλαμοφοβίας και μεταξύ άλλων σημαντικών συστάσεων καλεί το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο να υιοθετήσει ψήφισμα για την καταπολέμηση της ισλαμοφοβίας, όπως έκανε και για την καταπολέμηση του αντισημιτισμού(ENAR, 2018).

Η κατάσταση της ισλαμοφοβίας στην Ευρώπη παρατηρείται ως εξής: Το ψήφισμα που εγκρίθηκε από το Συμβούλιο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του ΟΗΕ στις 23 Μαρτίου 2016 (Ψήφισμα 31/16) εξέφρασε "την ανησυχία του για τις βίαιες επιθέσεις με κίνητρο την αντιθρησκευτική προκατάληψη, οι οποίες στοχεύουν άτομα που ανήκουν σε θρησκευτικές μειονότητες και τους θρησκευτικούς χώρους, και συνέστησε στα κράτη να προλαμβάνουν, να διερευνούν και να τιμωρούν τέτοιες πράξεις"(OSCE, 2018). Αν και αυτό είναι περισσότερο ένα γενικό ψήφισμα για την ελευθερία της θρησκείας εξακολουθεί να είναι σχετικό με τα κράτη της ΕΕ, τα οποία είναι μάρτυρες μιας άνευ προηγουμένου αύξησης των εγκλημάτων μίσους κατά των μουσουλμάνων την τελευταία δεκαετία. Πιο συγκεκριμένα, τα Ηνωμένα Έθνη αναφέρουν ότι "ο φόβος της τρομοκρατίας και ο ρατσιστικός και ξενοφοβικός λόγος συχνά μεταφράζεται σε

² Δομικός ρατσισμός: Ο ρατσισμός αποκτά δομική μορφή στο πλαίσιο της συνεχούς ιστορικής και μακροχρόνιας αναπαραγωγής της φυλετικοποιημένης δομής της κοινωνίας. Ο δομικός ρατσισμός εκδηλώνεται μέσω του φυλετικού διαχωρισμού, της επαναλαμβανόμενης μετατόπισης και της περιβαλλοντικής ρύπανσης που καταλογίζεται σε συγκεκριμένες κοινότητες πολιτών.

αύξηση των εγκλημάτων μίσους που στοχεύουν μουσουλμάνους, μετανάστες, πρόσφυγες και αιτούντες άσυλο".

Επιπλέον, παρατηρείται μια αυξημένη άνοδος της ακροδεξιάς στην Ευρώπη. Πρώτον, το ακροδεξιό πολιτικό στρατόπεδο έχει μετακινηθεί από την περιφέρεια στο κέντρο και έχει γίνει αναπόσπαστο μέρος του πολιτικού τοπίου στην Ευρώπη. Ενώ τα περισσότερα ακροδεξιά κόμματα εξακολουθούν να βρίσκονται στην αντιπολίτευση, ορισμένα έχουν αποκτήσει σημαντική επιρροή ώστε να γίνουν κυβερνητικά κόμματα, όπως στις περιπτώσεις της Αυστρίας, της Βουλγαρίας και της Φινλανδίας. Ενώ άλλα μπορεί να εξακολουθούν να βρίσκονται στην αντιπολίτευση. Στη Σουηδία, για παράδειγμα, οι κάποτε περιθωριακοί αντι-μουσουλμανικοί Σουηδοί Δημοκράτες έγιναν το τρίτο μεγαλύτερο κόμμα στις δημοσκοπήσεις. Δεύτερον, παρατηρούμε επίσης μια ισχυρότερη συνεργασία των διαφόρων ισλαμοφοβικών κομμάτων στην Ευρώπη. Για παράδειγμα, το τσεχικό κόμμα Ελευθερία και Άμεση Δημοκρατία (SPD) διοργάνωσε συνάντηση των εταίρων του από το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο τον Δεκέμβριο του 2017 στην Πράγα.

Μερικά άλλα παραδείγματα αυτού του απροκάλυπτου αντιμουσουλμανικού ρατσισμού είναι τα εξής: Ο υποψήφιος της Λέγκας του Βορρά για την προεδρία της περιφέρειας Λομβαρδία της Ιταλίας προειδοποίησε ότι υπάρχει ο "κίνδυνος η λευκή φυλή να εξαφανιστεί και να αντικατασταθεί από τους μετανάστες".(Milano R., 2018) Στη Σλοβενία, τα δεξιά λαϊκιστικά κόμματα δεν είναι αρκετά ισχυρά για να κερδίσουν τις εκλογές, ωστόσο είναι πολύ ενεργά στα μέσα ενημέρωσης και στη διοργάνωση δημόσιων εκδηλώσεων και διαμαρτυριών. Στη Λετονία, πολυάριθμα προεκλογικά προγράμματα διαφόρων κομμάτων για τις δημοτικές εκλογές του 2017 κατέδειξαν ξεκάθαρες ισλαμοφοβικές θέσεις. Στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη, η αντιμουσουλμανική μισαλλοδοξία και οι αρνητικές τάσεις έναντι των μουσουλμάνων ήταν εμφανείς κυρίως στους τομείς της εκπαίδευσης, της πολιτικής και των μέσων ενημέρωσης. Στη νότια Κύπρο, ένα νεοσύστατο κόμμα, το ακροδεξιό ΕΛΑΜ (Εθνικό Λαϊκό Μέτωπο), το οποίο είναι αδελφό κόμμα της ελληνικής Χρυσής Αυγής, συνέβαλε σημαντικά στην εξάπλωση της ισλαμοφοβίας στο νότιο τμήμα του νησιού. Παρόλο που το ΕΛΑΜ είναι ένα πολύ μικρό κόμμα και κατάφερε να εισέλθει στο κοινοβούλιο μόλις το 2016 με 3,71% (επιτρέποντάς τους 2 βουλευτές). Το επιτυχημένο ελβετικό δεξιό κόμμα SVP προσπάθησε να εισαγάγει την απαγόρευση της μαντίλας πλήρους προσώπου στη Σουηδία. Εν τω μεταξύ, στο Ηνωμένο Βασίλειο, το προεκλογικό μανιφέστο του UKIP υποσχέθηκε τη δημόσια απαγόρευση της "κάλυψης του προσώπου" και απαγόρευσε τη Σαρία. Στην Νορβηγία, η υπουργός μετανάστευσης και ενσωμάτωσης του Κόμματος της Προόδου, Sylvi Listhaug, πρότεινε την απαγόρευση της χρήσης χιτζάμπ στα δημοτικά σχολεία, κάτι που δεν υποστηρίχθηκε από τους εταίρους του συνασπισμού. Το κόμμα πρότεινε επίσης την απαγόρευση της περιτομής των αγοριών, η οποία επίσης δεν βρήκε υποστήριξη στο κοινοβούλιο.

Είναι αξιοπερίεργο ότι οι ισλαμοφοβικές ομάδες είναι επίσης ιδιαίτερα δραστήριες στο Διαδίκτυο. Συχνά, το διαδίκτυο είναι το σημείο όπου εμφανίζονται ακροδεξιές ομάδες πριν υλοποιηθούν στην "πραγματική ζωή". Ως εκ τούτου, απαιτούνται καλύτερες ρυθμίσεις σε αυτόν τον τομέα για την καταπολέμηση της διάδοσης ισλαμοφοβικού περιεχομένου που είναι η κύρια πηγή για τη ριζοσπαστικοποίηση των ακροδεξιών τρομοκρατικών ομάδων. Ομάδες όπως το ισλαμοφοβικό Ταυτοτικό Κίνημα που

αντιπροσωπεύει το μεταμοντέρνο πρόσωπο της Νέας Δεξιάς, δραστηριοποιείται σε χώρες όπως η Σλοβενία, Ουγγαρία. Η Μάλτα έγινε μάρτυρας της εμφάνισης του πρώτου ακροδεξιού κόμματός της, του Għaqda Patrijotti Maltin (Μαλτέζοι Πατριώτες). Σε χώρες με αμελητέο μουσουλμανικό πληθυσμό, όπως η Λετονία, οι ισλαμοφοβικές συμπεριφορές εξακολουθούν να εκφράζονται κυρίως στο Διαδίκτυο. Στην Ιταλία, μια σημαντική έρευνα σχετικά με τη μισαλλοδοξία βασισμένη σε ανάλυση του Twitter που πραγματοποίησε η Voxdiritti το 2016 κατέταξε τους μουσουλμάνους ως την τέταρτη πιο στοχοποιημένη ομάδα (6% όλων των tweets)(DIRITTI & SILVIA BRENA, 2018).

Παρακάτω θα αναφερθούν πολιτικές οι οποίες συμβάλλουν στη νομιμοποίηση της ισλαμοφοβίας στον ευρωπαϊκό χώρο. Πιο συγκεκριμένα, στις αρχές του 2017, η αυστριακή κυβέρνηση, αποτελούμενη από σοσιαλδημοκράτες και συντηρητικούς, ψήφισε νόμο που απαγόρευε τη κάλυψη του προσώπου. Επίσης, στη Λετονία, όπου ο αριθμός των μουσουλμάνων είναι ιδιαίτερα περιορισμένος εκπονήθηκε ένα σχέδιο νόμου σχετικά με τον περιορισμό της χρήσης μανδύα στο πρόσωπο από το Υπουργείο Δικαιοσύνης το 2015. Στη Φινλανδία, ξεκίνησε μια πρωτοβουλία πολιτών(Initiative Submitted by at Least 50,000 Finnish Citizens Eligible to Vote and Containing the Proposal That an Act Be Enacted, 2018) για την τροποποίηση ενός νόμου υπέρ της "απαγόρευσης της μπούρκας". Εκπρόσωπος της πρωτοβουλίας ήταν ο Jukka Ketonen, πρόεδρος του του Φινλανδικού Συνδέσμου Άμυνας (FDL), ο οποίος διακηρύσσει ότι αγωνίζεται κατά του "ισλαμικού εξτρεμισμού" (Finnish Defense League). Στη Δανία, η απαγόρευση της κάλυψης του προσώπου, η λεγόμενη "απαγόρευση της μάσκας" (που αναφέρεται ευρέως ως "απαγόρευση του νικάμπ") προτάθηκε από το Λαϊκό Κόμμα μετά την ετυμηγορία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων.(Dearden L., 2017)Αυτή η πρωτοβουλία δεν υποστηρίχθηκε μόνο από τη δεξιά πτέρυγα, αλλά και από τους Σοσιαλδημοκράτες και το Δανέζικο Σοσιαφιλελεύθερο Κόμμα, με το επιχείρημα ότι θα ενδυνάμωνε, έτσι, τις μουσουλμάνες γυναίκες.

Άλλες ισλαμοφοβικές πολιτικές είναι το χαρακτηριστικό παράδειγμα της Γαλλίας με τον νόμο «περί απαγόρευσης της μαντίλας». Η γαλλική έννοια της laïcité, ή κοσμικότητας, είναι ίσως ένα από τα πιο έντονα παραδείγματα του διαχωρισμού Εκκλησίας και Κράτους στην Ευρώπη(Barton, 2012).Το γαλλικό Σύνταγμα δεν αναγνωρίζει μειονότητες λόγω της πεποίθησης ότι οποιαδήποτε επίσημη αναγνώριση της διαφορετικότητας μπορεί να δημιουργήσει κοινωνικό διχασμό, οδηγώντας σε έντασεις(Karima Laachir,). Ως εκ τούτου, η γαλλική κοσμικότητα διασφαλίζει ότι οι άνθρωποι δεν "έρχονται αντιμέτωποι" με τις θρησκείες των άλλων, αντί να επιδιώκει μια κοσμικότητα που προστατεύει το δικαίωμα να ασκείται οποιαδήποτε και καμία θρησκεία ισότιμα. Μια δημοσίευση του 2002 με μαρτυρίες εκπαιδευτικών παρουσίασε την παρατήρηση ότι οι μουσουλμάνες μαθήτρες «αποσύρονταν» στις δικές τους κοινότητες, τροφοδοτώντας μια νέα εστίαση στη διατήρηση της συνοχής και της δημόσιας τάξης στα σχολεία.(Brenner E., 2002) Στο πλαίσιο της εντολής του πρώην προέδρου Jacques Chirac, η Stasi επιτροπή υπό τον Μπερνάρ Στάζι έθεσε επίσημα σε εφαρμογή τον Σεπτέμβριο του 2004, ο νόμος για την απαγόρευση των "θρησκευτικών συμβόλων στα σχολεία" (Choudhury, 2007) με εφαρμογή τόσο στους μαθητές όσο και στους εκπαιδευτικούς.(Law No. 2004-22, 2004) Ο νόμος του 2010 που εγκρίθηκε από

τη Γενική Συνέλευση της απαγόρευσης της χρήσης πέπλων που καλύπτουν ολόκληρο το πρόσωπο σε δημόσιους χώρους. Εχθρότητα απέναντι στις μουσουλμάνες γυναίκες σε δημόσιους χώρους στη Γαλλία ήταν ίσως πιο εμφανής το 2016, όταν δημοσιεύτηκαν παγκοσμίως εικόνες ανδρών αστυνομικών που περικύκλωσαν μια γυναίκα στην παραλία, όπως προφανώς την ανάγκασαν να βγάλει το μπουρκίνι της (TA Nice, *Ordonnance Du 13 Août 2016, N° 1603470*, 2016). Οι δημοτικές απαγορεύσεις του μπουρκίνι επικυρώθηκαν από τα δικαστήρια. Το δικαστήριο της Νίκαιας αναφέρθηκε στην κατάσταση έκτακτης ανάγκης που ίσχυε στη Γαλλία από το 2015 για να υποστηρίξει ότι η χρήση του μπουρκίνι στην παραλία θα μπορούσε να διαταράξει τη δημόσια τάξη, μια μεταγενέστερη απόφαση του Συμβουλίου της Επικρατείας ανέφερε ότι ένα μπουρκίνι στην πραγματικότητα δεν επηρέαζε αρνητικά ούτε τη δημόσια την τάξη ούτε στην υγιεινή και την ευπρέπεια. (*Base de Jurisprudence*, 2016) Η αρχική απόφαση της Νίκαιας με το σκεπτικό της συνέκλινε άμεσα την burkini με τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό, δηλώνοντας ακατάλληλη έκφραση θρησκευτικών πεποιθήσεων λόγω του ασυμβίβαστου του θρησκευτικού φονταμενταλισμού με τις γαλλικές αξίες, καθώς και την ισότητα των φύλων. Αυτό αντικατοπτρίζει την πραγματική φύση της αποστροφής για το μπουρκίνι, αν και οι δικαιολογίες που βασίζονται στην υγιεινή χρησιμοποιήθηκαν για να αποπροσανατολίσουν από τη ρατσιστική ρίζα της προβλήματος. (Kalantry S., 2017)

Στο Βέλγιο ενώ δεν υπάρχει εθνική απαγόρευση συγκεκριμένων μουσουλμανικών ειδών γυναικείων ενδυμάτων, η ομοσπονδιακή απαγόρευση των ενδυμάτων που καλύπτουν το πρόσωπο ενός ατόμου έχει τεθεί σε ισχύ από το 2011 για να αποτρέψει τους ανθρώπους να κάνουν τους εαυτούς τους "μη αναγνωρίσιμοι" (UN WOMEN, 2016). Ο εν λόγω διάλογος έχει αυξηθεί από το 2016, με μια μελέτη σχετικά με την ισλαμοφοβία στην Ευρώπη εκείνο το έτος διαπίστωσε ότι ο πολιτικός λόγος και η κάλυψη από τα μέσα ενημέρωσης είχαν νομιμοποιήσει την εχθρότητα απέναντι στις μουσουλμάνες γυναίκες. (Bayraklı & Hafez, 2017)

Σε ευρωπαϊκό επίπεδο, η Ευρωπαϊκή Πρωτοβουλία Πολιτών κατά του εξτρεμισμού (Stop Extremism) ιδρύθηκε και αναγνωρίστηκε στις 7 Ιουνίου 2017 από την Ευρωπαϊκή Επιτροπή. Μεταξύ των εμπνευστών της είναι ο Seyran Ates και η Efgani Dönmez, οι οποίοι είναι γνωστοί για τις ισλαμοφοβικές θέσεις τους. Στους υποστηρικτές της περιλαμβάνονται γνωστοί ισλαμοφοβικοί όπως όπως οι Abdel-Hakim Ourghi, Ralph Ghadban, Saida Keller-Messahli και Necla Kelek. Η συγκεκριμένη πρωτοβουλία, η οποία δέχθηκε κριτική όταν οι διαρροές της εβδομαδιαίας εφημερίδας Falter αποκάλυψαν ότι περισσότερα από 20.000 ευρώ, ο προϋπολογισμός που όρισε η Ευρωπαϊκή Επιτροπή, θα μπορούσαν ενδεχομένως να χρησιμοποιηθούν για τον περιορισμό των θρησκευτικών δραστηριοτήτων των μουσουλμάνων. Το Stop Extremism ζητά "την εισαγωγή ενός κοινού, σε όλη την ΕΕ, καταλόγου παρακολούθησης στον οποίο θα εντάσσονται άτομα και οργανώσεις με εξτρεμιστικό υπόβαθρο", καθώς και για την καθιέρωση μιας πιστοποίησης "χωρίς εξτρεμισμό" για οργανώσεις και επιχειρήσεις. (Stop Extremism, 2018) Πρωτοβουλίες όπως αυτή φαίνονται να στοχεύουν ειδικά στους μουσουλμάνους και όχι στους εξτρεμιστές και να περιορίζουν το πεδίο των δραστηριοτήτων τους, το οποίο τελικά αντικατοπτρίζει τους ήδη υφιστάμενους περιορισμούς.

2.3. Η «Ισλαμοφοβία» στην Ελλάδα

Πριν από τη συζήτηση για το φαινόμενο της ισλαμοφοβίας στην Ελλάδα, μια σύντομη σημείωση σχετικά με τις μουσουλμανικές κοινότητες στην χώρα είναι απαραίτητη. Αφενός, υπάρχει η μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης, (Katsikas S., 2012; Tsitselikis K., 2004) η οποία μαζί με τους Έλληνες της Κωνσταντινούπολης στην Τουρκία, προστατεύεται από τη Συνθήκη της Λωζάνης του 1923, η οποία περιλάμβανε μια σειρά διατάξεων για την εγγύηση των δικαιωμάτων των μειονοτικών πληθυσμών και στις δύο χώρες.

Από το 1991, μετά την κατάρρευση του κομμουνισμού στην Αλβανία άρχισαν αρκετοί μετανάστες να καταφθάνουν στην χώρα. Έκτοτε, η ελληνική κοινωνία γνώρισε σημαντική αύξηση των μουσουλμάνων μεταναστών από το Μπαγκλαντές, το Ιράκ, το Πακιστάν, το Μαρόκο, την Αλγερία, το Αφγανιστάν, τη Συρία και αλλού (Antoniou D., 2007; Triandafyllidou A. & Kokkali I., 2010; Triantafylidou A. & Kouki H., 2013). Το καλοκαίρι του 2015, χιλιάδες πρόσφυγες και μετανάστες έφτασαν και συγκεντρώθηκαν για αρκετές εβδομάδες σε διάφορες περιοχές της Ελλάδας, κυρίως στα νησιά του Αιγαίου και κατά μήκος των συνόρων με τα βαλκανικά κράτη, με στόχο την μεταφορά τους σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες.

Με βάση προηγούμενες έρευνες (Sakellariou A., 2019), η ισλαμοφοβία στην Ελλάδα δεν είναι τόσο σοβαρή όσο σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες, ιδίως όταν πρόκειται για βίαιες επιθέσεις κατά μουσουλμάνων. Σε ετήσια βάση καταγράφεται μόνο ένας μικρός αριθμός ανοιχτά ισλαμοφοβικών επιθέσεων κατά μουσουλμάνων (Sakellariou A. & Hüseyinoğlu A., 2020).

Σε επίπεδο λόγου, ωστόσο, η ισλαμοφοβία είναι πιο εμφανής. Η ισλαμοφοβία στην Ελλάδα εκδηλώνεται κυρίως ως ρητορική μίσους στον δημόσιο λόγο, αλλά και με βίαιες επιθέσεις εναντίον μουσουλμάνων και ιερών χώρων του Ισλάμ (Bayraklı. E., 2018)). Αναπαράγεται ένα αφήγημα γύρω από το Ισλάμ που έχει τις ρίζες του τόσο στο οθωμανικό παρελθόν, στις στρατιωτικές συγκρούσεις με την Τουρκία, στις διαδικασίες ίδρυσης του ελληνικού κράτους όσο και στην έξαρση των μεταναστευτικών ροών και στις διεθνείς ανησυχίες σχετικά με το φαινόμενο της τρομοκρατίας (Sakellariou. A., 2017). Ως φορείς της ισλαμοφοβίας στην Ελλάδα θα μπορούσαν να οριστούν τα:

1. Το ίδιο το ελληνικό κράτος θα μπορούσε να περιγραφεί ως φορέας ενός τύπου «θεσμικής» ισλαμοφοβίας (Bayraklı. E., 2018). Ο τύπος αυτός αναφέρεται κυρίως στη συνεχή αναβλητικότητα για την κατασκευή του πρώτου τζαμιού³ στην Αθήνα, το οποίο εγκαινιάστηκε τελικά τον Ιούνιο του 2019 στον Βοτανικό. Η Ελλάδα για πολλά χρόνια αποτελούσε τη μόνη ευρωπαϊκή πρωτεύουσα που δεν είχε έναν επίσημο λατρευτικό χώρο για τους μουσουλμάνους. Πολύ πρόσφατα η κυβέρνηση

³ Μουσουλμανικά κοιμητήρια υπάρχουν μόνο στη Θράκη, στην Κω και στη Ρόδο. Συνεπώς, η ταφή των νεκρών μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο στα συγκεκριμένα κοιμητήρια ή μέσω αποστολής του νεκρού στη χώρα καταγωγής του, με δυσβάσταχτα έξοδα. Η ανάγκη δημιουργίας μουσουλμανικού κοιμητηρίου απορρέει από το διαφορετικό θρησκευτικό τυπικό κατά το οποίο ο νεκρός πρέπει να παραμένει αιωνίως στον τάφο, αίτημα το οποίο είναι δύσκολο να ικανοποιηθεί καθώς οι αρμόδιες αρχές(δήμοι) των κοιμητηρίων δε διαθέτουν χώρους για αέναη ταφή.

προχώρησε και στο κλείσιμο του πρώτου τζαμιού⁴ στον Πειραιά μετά από 32 χρόνια λειτουργίας με τη δικαιολογία ότι λειτουργεί χωρίς την προβλεπόμενη άδεια από το Υπουργείο Πολιτισμού, Παιδείας και Θρησκευμάτων (Τεσση Γ., 2020). Όσον αφορά στην κατασκευή επίσημου μουσουλμανικού τεμένους σημειώθηκαν πολλές αντιδράσεις καθώς έγινε αναφορά στην επικινδυνότητα της λειτουργίας του λόγω της πιθανής ριζοσπαστικοποίησης των πιστών, λέγοντας πως οι μουσουλμάνοι είναι εισβολείς, ότι η Ελλάδα είναι μια Ορθόδοξη χώρα, ότι το Ισλάμ είναι ασυμβίβαστο με την ελληνική Ιστορία και τον πολιτισμό κι ότι θα οδηγήσει στην ισλαμοποίησή όλης της χώρας (Bayraklı. E., 2018). Είναι αξιοσημείωτο ότι στην Ελλάδα για πολλά χρόνια μετά το τέλος του Ψυχρού Πολέμου, κυβερνώμενη είτε από δεξιούς είτε από αριστερά πολιτικά κόμματα, εφαρμόστηκαν διαφορετικές πολιτικές για την ενσωμάτωση των μεταναστευτικών ομάδων που κατοικούν κυρίως στην Αθήνα. Ωστόσο, δεν υπήρξε ποτέ μια συνεπής πολιτική απέναντι προσαρμογή τους στην ελληνική κοινωνία.

2. Ο δεύτερος θύτης της ισλαμοφοβίας στην Ελλάδα είναι το -έως και δύο περίπου χρόνια πριν-, το πολιτικό κόμμα, «Χρυσή Αυγή». Βασιζόμενο κυρίως στις αυξανόμενες τάσεις ρατσισμού σε όλη την Ευρώπη και την οικονομική κρίση, το κόμμα είχε εξασφαλίσει μια ευρεία βάση υποστηρικτών από το εσωτερικό της ελληνικής κοινωνίας. Η Χρυσή Αυγή αποτέλεσε τα τελευταία χρόνια τον σημαντικότερο φορέα αναπαραγωγής αντισλαμικού και αντιμεταναστευτικού λόγου, υποστηρίζοντας ότι το Ισλάμ δεν είναι συμβατό με τις δυτικές κοινωνίες, ότι οι μουσουλμάνοι δεν μπορούν να ενσωματωθούν, είναι εισβολείς, συνδέοντάς το με το εξτρεμιστικό Ισλάμ και την τρομοκρατία, μέσω δημοσιεύσεων στην ιστοσελίδα της, το twitter και την εφημερίδα της (Bayraklı. E., 2018). Όσον αφορά το ζήτημα της ανέγερσης μουσουλμανικού τεμένους στον Βοτανικό το 2012, εναντιώθηκε σθεναρά, διοργανώνοντας συγκέντρωση στην περιοχή με συνθήματα «stop Islam». Οι επιθέσεις εναντίον αλλοδαπών μουσουλμάνων τα τελευταία χρόνια έλαβαν ανησυχητικές διαστάσεις με την καταγραφή των επιθέσεων να ποικίλει : από «απλά» περιστατικά παρεμπόδισης τέλεσης των λατρευτικών καθηκόντων μέχρι οργανωμένες επιθέσεις σε τζαμιά και καταστήματα ιδιοκτησίας, με αποκορύφωμα τη δολοφονία ενός Πακιστανού μετανάστη τον Ιανουάριο του 2013 από τη Χρυσή Αυγή. Επιπροσθέτως, όπως διαπιστώνεται από την ετήσια έκθεση καταγραφής περιστατικών ρατσιστικής βίας το 2019, οργανωμένες αιφνιδιαστικές επιθέσεις από ακραίες, άτυπες και μη, ξενοφοβικές ομάδες ακροδεξιών αντιλήψεων πραγματοποιήθηκαν στα αστικά κέντρα αλλά και στην περιφέρεια όπου υπάρχουν δομές υποδοχής ή φιλοξενίας αιτούντων άσυλο και ασυνόδευτων ανηλίκων. Ένα παράδειγμα είναι η ακροδεξιά ομάδα «Κρυπτεία» που ανέλαβε την ευθύνη της εμπρηστικής επίθεσης στα γραφεία της Αφγανικής κοινότητας μεταναστών και προσφύγων Ελλάδος στις 22 Μαρτίου του 2018, ύστερα από ένα προειδοποιητικό τηλεφώνημα στην Ελληνική Μουσουλμανική Ένωση κατά το οποίο ανέφερε ότι είναι μια ομάδα που καίει, χτυπάει και σκοτώνει μετανάστες, κυρίως Μουσουλμάνους (Bayraklı. E., 2018)

⁴ Πρόκειται για τον πρώτο χώρο προσευχής μουσουλμάνων, με το όνομα Αλ Αντάλους που εξυπηρετούσε από το 1989 εκατοντάδες πιστούς, το κλείσιμο του οποίου προκάλεσε την έντονη δυσαρέσκεια των πιστών και της Μουσουλμανικής Ένωσης Ελλάδος

3. Η ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία είναι επίσης ένας από τους κύριους φορείς της ισλαμοφοβίας στην χώρα. Τόσο η αριθμητική υπεροχή των χριστιανών Ελλήνων πολιτών αλλά και η σύνδεση της Εκκλησίας με την ιστορία του ελληνικού κράτους, της δίνουν τη δυνατότητα να επηρεάζει την κοινή γνώμη θετικά ή αρνητικά απέναντι στον μουσουλμανικό πληθυσμό και να ασκεί πολιτική πίεση(Δημητρακοπούλου, 2013). Ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα που απασχόλησαν τους κύκλους της Εκκλησίας είναι αυτό της ανέγερσης μουσουλμανικού τεμένους (Hüseynoğlu, A., 2016). Στην πραγματικότητα, η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν έχει ποτέ απορρίψει το δικαίωμα των μουσουλμάνων να έχουν έναν επίσημο τόπο προσευχής στην Αθήνα. Ωστόσο, ορισμένοι μητροπολίτες, όπως αυτός του Σεραφείμ από τον Πειραιά ή ο Άθως από τη Θεσσαλονίκη, εξέφρασαν ανοιχτά την αντίθεσή τους στην κατασκευή ισλαμικών χώρων προσευχής και λατρείας στην Ελλάδα. Έντονη ήταν κι η στάση των εκκλησιαστικών κύκλων εναντίον των νέων θρησκευτικών βιβλίων που άρχισαν το 2016 να περιλαμβάνουν στοιχεία κι από άλλες θρησκείες μεταξύ των οποίων του Ισλάμ.
4. Ακόμη, ένας μεγάλος φορέας της ισλαμοφοβίας είναι τα ελληνικά μέσα ενημέρωσης. Τα ελληνικά μέσα μαζικής ενημέρωσης συνδέουν το Ισλάμ με τον εξτρεμισμό και τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό. Τείνουν να αμφισβητούν το Ισλάμ στην Ελλάδα μετά από διάφορες τρομοκρατικές επιθέσεις σε διάφορα μέρη της Ευρώπης. Η ισλαμική μαντίλα που φορούν μουσουλμάνες μαθήτριες στις εθνικές παρελάσεις και οι προσευχές που τελούνται συλλογικά στα γήπεδα στην Αθήνα είναι μερικές από τις συνήθεις περιπτώσεις όπου τα ελληνικά μέσα ενημέρωσης στρέφουν την προσοχή τους σε συζητήσεις σχετικά με τα όρια του Ισλάμ στην ελληνική δημόσια σφαίρα. Ωστόσο, από όλα τα άλλα θέματα που αφορούν το Ισλάμ, η κατασκευή ενός τζαμιού στην Αθήνα αποδείχτηκε το θέμα με την μεγαλύτερη δημοσιότητα. Οι συζητήσεις που παρουσιάζονται μέσω των μέσων ενημέρωσης σχετικά με τα θρησκευτικά δικαιώματα των μουσουλμάνων στην Ελλάδα επηρεάζουν άμεσα την κατασκευή και την αποδόμηση της εικόνας για το Ισλάμ. Όλα τα Μ.Μ.Ε. και κυρίως η τηλεόραση, παίζουν καθοριστικό ρόλο στην ενίσχυση ή στην άμβλυνση των προκαταλήψεων κατά των μεταναστευτικών πληθυσμών και στη διαμόρφωση της δημόσιας συμπεριφοράς (Εμκε-Πουλοπούλου, 2007). Από την έκθεση για την Ισλαμοφοβία στην Ελλάδα για το 2018 διαπιστώνεται ότι τα μέσα συμπεριλαμβανομένων, εφημερίδων και ίντερνετ, δεν προβάλλουν μια θετική εικόνα του Ισλάμ, αντιθέτως επικεντρώνονται στον «βίαιο χαρακτήρα» του και το ταυτίζουν με την τρομοκρατία.
5. Τέλος, η αναπαραγωγή αντι-ισλαμικού λόγου και ισλαμοφοβικών πρακτικών εκδηλώνονται κι από πολίτες σε διάφορες εκφάνσεις της καθημερινότητας. Όπως αποτυπώνεται στην ετήσια έκθεση περιστατικών ρατσιστικής βίας για το 2019 πρόκειται για μεμονωμένα άτομα, άγνωστους δράστες ή οργανωμένες ομάδες που επιδίδονται σε λεκτικές ή σωματικές επιθέσεις σε διάφορους δημόσιους χώρους όπως είναι πλατείες, παιδικές χαρές, λαϊκές αγορές και μέσα μαζικής μεταφοράς στην Αθήνα, αν και λόγω της προσφυγικής κρίσης της διετίας 2015-2016 πολλές ήταν κι οι σωματικές ή λεκτικές επιθέσεις στα νησιά. Στους δράστες προστίθενται και η ελληνική αστυνομία και οι δημόσιοι υπάλληλοι.

2.4. «Έμφυλη Ισλαμοφοβία⁵» και Μαντίλα

Η ερευνητική βιβλιογραφία δείχνει ότι η ισλαμοφοβία είναι ιδιαίτερα έμφυλη (Allen C. et al., 2013; Githens-Mazer J. & Lambert R., 2010; Tell MAMA, 2017; Wing A. & Smith M., 2006; Zempi I., 2014). Αντλώντας στοιχεία από τη διατομικότητα⁶ οι καλυμμένες μουσουλμάνες γυναίκες είναι πιο πιθανό να υποστούν εγκλήματα μίσους λόγω των διασταυρώσεων μεταξύ της "ορατής" μουσουλμανικής τους ταυτότητας και της επίδοσης του φύλου τους, σε συνδυασμό με άλλες πτυχές της αντιλαμβανόμενης ταυτότητάς τους, όπως η φυλή, η αναπηρία και η ηλικία.

Η έμφυλη ισλαμοφοβία συνδέεται με τις αρνητικές εικόνες και τα στερεότυπα του νικάμπ ως σύμβολο της έμφυλης καταπίεσης και της ισλαμικής τρομοκρατίας. Οι Bullock K. (2002) υπογραμμίζουν τρεις "προσωπικότητες" που καταλαμβάνουν οι μουσουλμάνες στη λαϊκή φαντασία και, ως εκ τούτου, καθορίζουν τι "υποτίθεται ότι πρέπει να είναι και να κάνουν" αυτές: η πρώτη είναι ο "χαρακτήρας της χορεύτριας της κοιλιάς του χαρεμιού"- η μυστηριώδης και σεξουαλικοποιημένη γυναίκα της "Ανατολής", η δεύτερη είναι "η καταπιεσμένη μουσουλμάνα" και, τέλος, υπάρχει η "μαχητική μουσουλμάνα". Από αυτή την άποψη, οι καλυμμένες μουσουλμάνες

⁵ Σύμφωνα με την Darakshan Raja στο Justice For Muslims Collective η έμφυλη ισλαμοφοβία αποτελείται από τους τρόπους με τους οποίους το κράτος χρησιμοποιεί έμφυλες μορφές βίας για την καταπίεση, την παρακολούθηση, την τιμωρία, τον ακρωτηριασμό και τον έλεγχο των μουσουλμανικών σωμάτων. Περιλαμβάνει τους τρόπους με τους οποίους οι δυαδικές διακρίσεις των φύλων και οι κατασκευές φύλου χρησιμοποιούνται για να παρουσιάσουν αρνητικά τις μουσουλμάνες γυναίκες και τα κορίτσια, ενώ παράλληλα διαγράφεται η ύπαρξη των γυναικών, των τρανς γυναικών, των γυναικών που δεν συμμορφώνονται με το φύλο και των μη δυαδικών μουσουλμάνων εξαιτίας των παραδοχών ότι οι μουσουλμάνοι είναι εγγενώς ομοφοβικοί και queerφοβικοί. Αυτές οι αρνητικές κοινωνικές κατασκευές απεικονίζουν τις μουσουλμάνες γυναίκες και τα κορίτσια ως τρομοκράτες, που αποτελούν απειλή για την ασφάλεια του κράτους. ως πολιτισμικές εκπρόσωποι του Ισλάμ και των μουσουλμανικών κοινοτήτων και ως εγγενώς καταπιεσμένες και στερούμενες κάθε ατομικής ή συλλογικής πράξης. Ως εκ τούτου, η βία κατά των μουσουλμάνων γυναικών και κοριτσιών συχνά θεωρείται φυσιολογική και αποδεκτή. Τέλος, η έμφυλη ισλαμοφοβία περιλαμβάνει τους τρόπους με τους οποίους το κράτος καλλιεργεί ένα περιβάλλον ατιμωρησίας που παράγει τη βία μίσους, τη χρήση έμφυλης βίας από κρατικές υπηρεσίες, ενώ οι ενδοκοινοτικές καταχρήσεις ευδοκιμούν, όπως γυναικοκτονίες, σεξουαλικές επιθέσεις, ενδοοικογενειακή βία, εμπορία ανθρώπων, παρενόχληση και κακοποίηση. Αυτή η βία έχει τις ρίζες της και ζει στο διασταύρωση της ετεροπατριαρχίας, της θεσμικής ισλαμοφοβίας και των συστημάτων καταπίεσης που παράγουν έμφυλη βία και επηρεάζουν αρνητικά την ποιότητα ζωής των μουσουλμάνων γυναικών και τα κορίτσια. Παρόμοια, η έμφυλη ισλαμοφοβία υφίσταται επίσης μέσω της αλληλεπίδρασης της δομικής, θεσμικής, διαπροσωπικής και εσωτερικευμένης έμφυλης ισλαμοφοβίας. (Darakshan Raja et al., 2020)

⁶ Η διατομικότητα είναι μια κοινωνιολογική θεωρία που υποστηρίζει ότι οι κοινωνικές ταυτότητες είναι ανεξάρτητες ή προσθετικές και συγκλίνουν για να δημιουργήσουν συνθήκες καταπίεσης (Crenshaw, 1989- Hill Collins, 1990). Η Αμερικανίδα θεωρητικός Kimberlé Crenshaw επινόησε τον όρο "διατομικότητα" ως έναν τρόπο εννοιολογικής προσέγγισης της ταυτότητας, ιδίως όσον αφορά την υπογράμμιση της πολυδιάστατης διάστασης των βιωμένων εμπειριών των περιθωριοποιημένων ατόμων. Η Crenshaw (1989) χρησιμοποίησε τη μεταφορά των διασταυρούμενων δρόμων για να περιγράψει και να εξηγήσει τους τρόπους με τους οποίους διασταυρώνονται οι φυλετικές και οι έμφυλες διακρίσεις. Στο πλαίσιο της παρούσας μελέτης, η διατομικότητα μπορεί να γίνει κατανοητή ως ένας σύνδεσμος ταυτοτήτων που συνεργάζονται για να καταστήσουν τις μουσουλμάνες γυναίκες ιδανικούς στόχους επίθεσης λόγω της θρησκείας και του φύλου τους.

κατασκευάζονται ως εξωτικές "Άλλες" που δεν ταιριάζουν στο δυτικό ιδεώδες της γυναικείας φύσης (Perry B., 2014).

Η χρήση του νικάμπ απεικονίζει τις μουσουλμάνες γυναίκες ως καταπιεσμένες, υποταγμένες και παθητικές. Ως εκ τούτου, η χρήση του νικάμπ γίνεται αντιληπτή ως μια καταπιεστική και υποτακτική πρακτική που δεν είναι "ευπρόσδεκτη" στη Δύση (Chakraborti N. & Zempi I., 2012). Η ισλαμοφοβία δεν εμφανίζεται στο κενό. Το πολιτικό πλαίσιο δίνει χώρο στην ισλαμοφοβία για να αναπαραχθεί. Τον Αύγουστο του 2018, ο πρώην υπουργός Εξωτερικών της Αγγλίας Μπόρις Τζόνσον συνέκρινε τις μουσουλμάνες που φορούσαν το νικάμπ με "γραμματοκιβώτια" και "ληστές τραπεζών" (Elgot J., 2018). Ο αντίκτυπος των λόγων του έγινε αντιληπτός με την αύξηση κατά 375% των ισλαμοφοβικών επιθέσεων τις επόμενες εβδομάδες. (Tellmama, 2019) Ανεξάρτητα από την ενδυμασία που φορούν, το γεγονός ότι ένα κράτος νομοθετεί κατά οποιασδήποτε πτυχής της μουσουλμανικής ενδυμασίας μεταφέρει ένα μήνυμα σε όλη την κοινωνία ότι οι μουσουλμάνες γυναίκες είναι καταπιεσμένες και μια σειρά άλλων χαρακτηρισμών, που τις εκθέτουν σε ρατσιστικές επιθέσεις είτε φορούν μπούρκα, χιτζάμπ ή άλλα αντικείμενα για να εκφράσουν την πίστη τους.

Επιπλέον, τα κενά στη δημόσια έρευνα έχουν καταστήσει τις εμπειρίες μουσουλμάνων γυναικών λιγότερο ορατές. Η Γαλλία, για παράδειγμα, δεν συλλέγει στοιχεία για τις διακρίσεις της κυβέρνησης, (ECRI, 2016) ενώ στο Βέλγιο η επιτροπή του ΟΗΕ για την εξάλειψη των διακρίσεων κατά των γυναικών έχει επίσης επισημάνει την έλλειψη ουσιαστικών δεδομένων σχετικά με τον αντίκτυπο των απαγορεύσεων της θρησκευτικής ενδυμασίας (CEDAW, 2014).

Το νικάμπ θεωρείται επίσης σύμβολο ισλαμικής τρομοκρατίας. Παρόλο που οι μουσουλμάνες γυναίκες θεωρούνται στερεοτυπικά καταπιεσμένες και οι μουσουλμάνοι άνδρες επιθετικοί και βίαιοι, θα πρέπει να σημειωθεί ότι ούτε οι μουσουλμάνες γυναίκες είναι απαλλαγμένες από τα κοινά μουσουλμανικά στερεότυπα, διότι οι μουσουλμάνοι γενικά παρουσιάζονται ως κακοί, βάρβαροι, καθυστερημένοι, τρομοκράτες, θρησκευτικοί φονταμενταλιστές και απολίτιστοι (Cole D. & Ahmadi S., 2003; Haddad Y., 2007). Όπως επισημαίνει η Perry (2014), αν οι καλυμμένες μουσουλμάνες δεν χαρακτηρίζονται ως εξωτικές ή καταπιεσμένες, παρουσιάζονται ως επικίνδυνες και απειλητικές- αυτό τροφοδοτείται από την ελεγχόμενη εικόνα του "μουσουλμάνου ως τρομοκράτη". Για τον σκοπό αυτό, οι καλυμμένες μουσουλμάνες γυναίκες αναπαρίστανται ως "πράκτορες" της τρομοκρατίας ή ως εργαλεία της ισλαμικής τρομοκρατίας με στόχο τη διείσδυση στη Δύση (Jiwani Y, 2005). Ως εκ τούτου, οι μουσουλμάνες γυναίκες δεν θεωρούνται "πραγματικές" γυναίκες ή μητέρες αλλά θεωρούνται "μητέρες βομβιστών αυτοκτονίας" (Perry B., 2014). Συγκεκριμένα, οι μουσουλμάνες γυναίκες που φορούν το νικάμπ θεωρούνται "τρομοκρατικά σώματα" με βάση το γεγονός ότι το πρόσωπό τους είναι καλυμμένο, και για το σκοπό αυτό, η μαντίλα θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως καμουφλάζ για έναν τρομοκράτη (Zempi I., 2014).

Τέλος, οι μουσουλμάνες γυναίκες με μαντίλα θεωρούνται επίσης «εύκολοι» στόχοι για επιθέσεις λόγω της ορατότητας της μουσουλμανικής τους ταυτότητας. Το να είναι κανείς οπτικά αναγνωρίσιμος ως μουσουλμάνος αποτελεί το πιο ισχυρό προηγούμενο αρνητικών συμπεριφορών που στοχεύουν στους μουσουλμάνους (Nielsen J. & Allen

C., 2002). Μεμονωμένα ή συλλογικά, αυτά τα στερεότυπα υποκινούν την εχθρότητα, την κακοποίηση και την παρενόχληση απέναντι στις μουσουλμάνες με μαντίλα ως μέσο αντίδρασης στις πολλαπλές "απειλές" του νικάμπ ως σύμβολο της έμφυλης καταπίεσης και της ισλαμικής τρομοκρατίας.

Στην περίπτωση της Ελλάδας, το ζήτημα της μαντίλας, δεν έχει συζητηθεί ιδιαίτερα ούτε υπάρχει κάποια νομοθετική αντιμετώπιση όπως σε άλλα ευρωπαϊκά κράτη (Τσιτσελίκης, 2004). Σίγουρα δεν μπορεί να υπάρξει μια τέτοια συζήτηση εφόσον στην Ελλάδα δεν υπάρχει διαχωρισμός Εκκλησίας και κράτους. Επιπλέον, λόγω της θρακικής εμπειρίας, η ελληνική κοινωνία έχει έναν μικρό βαθμό εξοικείωσης με τη μουσουλμανική μαντίλα. Ωστόσο, οι μαζικές προσφυγικές και μεταναστευτικές ροές των τελευταίων χρόνων, καθιστούν το φαινόμενο πιο ορατό. Η μη ύπαρξη νομοθεσίας για το ζήτημα της μαντίλας και το ότι δεν έχει αποτελέσει πεδίο συγκρούσεων όπως σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες, δε σημαίνει ότι δεν έχει αρνητικές στάσεις κι αντιλήψεις απέναντι στα υποκείμενα που τη φορούν (Δημητρακοπούλου Φ., 2013). Στον ελληνικό χώρο, όπως καταγράφεται στην ετήσια έκθεση περιστατικών ρατσιστικής βίας 2019 (Δίκτυο Καταγραφής Περιστατικών Ρατσιστικής Βίας, (2020). Ετήσια Έκθεση 2019,), μια γυναίκα αφγανικής καταγωγής και οι φίλες της δέχτηκαν επίθεση στη βάση του θρησκευματος και της εθνικής καταγωγής. Επιπλέον, περιστατικά ξενοφοβικού και ισλαμοφοβικού χαρακτήρα έλαβαν μέρος και στα νησιά λόγω της υπερσυγκέντρωσης προσφύγων και μεταναστών, σε μερικά εκ των οποίων η ορατότητα της μαντίλας κατέστησε τα θύματα πιο ευάλωτα. Ένα από αυτά αφορά ένα εννιάχρονο κορίτσι στο νησί της Λέσβου που του επιτέθηκε ένας άντρας επειδή φορούσε μαντίλα αν και δεν ήταν μουσουλμάνη αλλά Ελληνίδα και φορούσε τη μαντίλα για ιατρικούς λόγους (Bayraklı. E., 2018).

3. Η μαντίλα και οι φεμινιστικές προσεγγίσεις

3.1. Η εννοιολόγηση της μαντίλας

Σύμφωνα με την Leila Ahmed από τα τέλη του 19ου αιώνα και τις αρχές του 20ού, συγκροτείται ένας νέος λόγος για τις γυναίκες, ο «Λόγος της μαντίλας» (παρατίθεται στο Αθανασίου Α., 2007). Στον λόγο αυτόν συναντιούνται λόγοι που αφορούν τον πολιτισμό, τις κοινωνικές τάξεις και τα γυναικεία δικαιώματα. Η μαντίλα αποτελεί πεδίο μάχης στο οποίο σημειώνεται η έννοια του «εμείς» σε αντιδιαστολή με τους «άλλους». Έτσι η μαντίλα γίνεται αντιληπτή ως συμβολικό εθνικό σύνορο και το ίδιο το γυναικείο σώμα που τη φέρει ως «ξένο». Με αυτό τον τρόπο, παρόλο που η ισλαμοφοβική αντίληψη θεωρεί τους μουσουλμάνους άνδρες ως επικίνδυνους κι εν δυνάμει τρομοκράτες, οι μουσουλμάνες γυναίκες είναι εκείνες που υφίστανται την κατακραυγή, τον αποκλεισμό και συχνά βία καθώς γίνονται περισσότερο «ορατές» στους δημόσιους χώρους λόγω της μαντίλας (Ho, 2010).

Η μαντίλα στις δυτικές κοινωνίες προσλαμβάνεται ως σύμβολο της γυναικείας καταπίεσης. Πιο πρόσφατες φεμινιστικές προσεγγίσεις ισχυρίζονται ότι το πρόβλημα δεν είναι η ίδια η θρησκεία, αλλά η ερμηνεία της από τους άντρες (Bilge, 2010). Κρίνεται λοιπόν αναγκαία μια επανερμηνεία του Ισλάμ που θα επιφέρει αλλαγές στις σχέσεις των φύλων στο εσωτερικό της ομάδας (Delphy, 2016). Επιπλέον, η μαντίλα, εκλαμβάνεται στο δυτικό χώρο ως απειλή για την κοσμικότητα και τις αξίες της

δημοκρατίας και της ισότητας των φύλων. Εκλαμβάνεται ως ένα σύμβολο του «Άλλου» που η ορατότητά του «διαταράσσει» τον δημόσιο χώρο και δεν έχει θέση στον δυτικό κόσμο. Ως εκ τούτου, αναπαράγεται μια στερεοτυπική εικόνα για όλες ανεξαιρέτως τις γυναίκες μουσουλμάνες που φοράνε μαντίλα ως καταπιεσμένες, αδύναμες, παθητικές, , αμόρφωτες, προσδεμένες στην παράδοση, αναγκασμένες-από τον άντρα- να φοράνε μαντίλα, περιορισμένες στο σπίτι (Allen, 2015; Chakraborti, 2012; Ghumman, 2013).

Πρέπει να σημειωθεί ότι η μαντίλα έχει πολλαπλά επίπεδα νοηματοδότησης. Η Bilge(2010) υποστηρίζει ότι οι δύο είναι οι επικρατούσες ερμηνείες στον χώρο των κοινωνικών επιστημών και των φεμινιστικών αναλύσεων. Η μία θεωρεί τη μαντίλα σύμβολο της γυναικείας κατωτερότητας ενώ η δεύτερη τη θεωρεί σύμβολο αντίστασης στη δυτική ηγεμονία, αγνοώντας τα θρησκευτικά κίνητρα αυτής της πρακτικής. Σύμφωνα με την πρώτη ερμηνεία, η μουσουλμανική μαντίλα ταυτίζεται με τη γυναικεία καταπίεση και είναι ασύμβατη με τις αξίες της δυτικής κοινωνίας. Οι γυναίκες είναι είτε αναγκασμένες να τη φορούν είτε έχουν αναπτύξει «λάθος συνείδηση» (false consciousness) όταν ισχυρίζονται ότι τη φορούν με τη θέλησή τους. Η ερμηνεία αυτή στερεί από τις γυναίκες μουσουλμάνες την ιδιότητα του δρώντος υποκειμένου. Σύμφωνα με τη δεύτερη ερμηνεία, οι γυναίκες μουσουλμάνες κατανοούνται ως δρώντα υποκείμενα που αντιστέκονται στη δυτική ηγεμονία, στην εμπορευματοποίηση των γυναικείων σωμάτων και στην άνοδο της ισλαμοφοβίας, κυρίως μετά την 11η Σεπτεμβρίου. Σε αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο, η μαντίλα κατανοείται ως ένα σύμβολο αντίστασης, διαφορετικότητας, ενίσχυσης της ταυτότητας των μουσουλμάνων γυναικών ή ως μια «πολιτική» επιλογή που αντιστέκεται στον κοινωνικό αποκλεισμό και τον αντι-μουσουλμανικό ρατσισμό που υφίστανται. Ως εκ τούτου, η μαντίλα αποτελεί ένα μέσο χειραφέτησης των γυναικών που χρησιμοποιείται στρατηγικά για να προωθήσει τις ίσες ευκαιρίες στην εκπαίδευση, στην εργασία, στην απελευθέρωση από τα δυτικά πρότυπα ομορφιάς ή από την αντικειμενοποίηση τους (Bilge, 2010). Και οι δύο ερμηνευτικές προσεγγίσεις αποτυγχάνουν, ωστόσο, να συμπεριλάβουν τους θρησκευτικούς λόγους για τους οποίους οι γυναίκες μουσουλμάνες φοράνε μαντίλα. Επιπλέον, μερικές γυναίκες «βλέπουν» τον εαυτό τους στις δυτικές κοινωνίες ως το σύμβολο του «Άλλου», ως αντικείμενα παρενόχλησης και λύπησης σε διάφορες εκφάνσεις της δημόσιας ζωής. Έτσι, οι γυναίκες προσπαθούν να προβάλλουν την ηθική τους ακεραιότητα, να επιβεβαιώσουν την «κανονικότητά» τους ως μέλη της κοινωνίας που κάνουν «καλά πράγματα» και θα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως τέτοια (Ryan, 2011).

Σε κάθε περίπτωση θα πρέπει να εξετάζεται το κοινωνικοπολιτικό και πολιτισμικό πλαίσιο εντός του οποίου γεννιούνται οι έμφυλες πρακτικές και νοηματοδοτείται η μαντίλα. Γίνεται αντιληπτό ότι οι γυναίκες μουσουλμάνες αντιμετωπίζουν έναν «τριπλό κίνδυνο» καθώς γίνονται δέκτριες προκαταλήψεων στη βάση της θρησκείας, της φυλής και του φύλου (Bahdi, 2018). Η αναπαραγωγή πλήθος στερεοτύπων, γενικευτικών και οριενταλιστικών κατασκευών νομιμοποιεί κατά αυτόν τον τρόπο εκδηλώσεις ισλαμοφοβίας σε ατομικό και θεσμικό επίπεδο.

3.2. Φεμινισμός και αποικιοκρατικός φεμινισμός

Ο "φεμινισμός" συνήθως αναφέρεται στο οργανωμένο πολιτικό κίνημα των δεκαετιών του 1960 και 1970 που διεκδικούσε ίσα δικαιώματα για άνδρες και γυναίκες στις δυτικές κοινωνίες (Gamble, 2001). Ενώ οι δυτικές φεμινιστικές αξιώσεις τείνουν να θεωρούν τους γυναικείους αγώνες διεθνή υπόθεση, ένα μεγάλο παράδειγμα του δυτικοκεντρισμού του όρου είναι ο διαχωρισμός του φεμινισμού σε "κύματα" σύμφωνα με σημαντικά δυτικά ιστορικά γεγονότα (Gamble, 2001). Πιο συγκεκριμένα, το "πρώτο κύμα" φεμινισμού αφορά το δικαίωμα ψήφου των γυναικών που ξεκίνησε στη Βρετανία, την Αυστραλία και τις ΗΠΑ τον 19ο και τις αρχές του 20ού αιώνα (Banks, 1987), το "δεύτερο κύμα" εμφανίζεται ως όρος στο New York Times τη δεκαετία του 1960, για να περιγράψει τις διεκδικήσεις των γυναικών για ίσα δικαιώματα των φύλων στη Δύση (Leag, 1968), το "τρίτο κύμα" ξεκίνησε στις ΗΠΑ κατά τη δεκαετία του 1990 ενθαρρύνοντας την ποικιλομορφία των έμφυλων ταυτοτήτων (Zack, 2005) και το "τέταρτο κύμα" ξεκίνησε τη δεκαετία του 2010 τοποθετώντας τις διεκδικήσεις των φύλων στο πλαίσιο των μέσων κοινωνικής δικτύωσης (Chamberlain, 2017). Ως εκ τούτου, φαίνεται ότι ο ίδιος ο διαχωρισμός του όρου εξελίσσεται γύρω από σημαντικά δυτικά ιστορικά γεγονότα που δεν καταφέρνουν να φτάσουν στην πραγματικότητα των μη δυτικών γυναικών και των σημαντικών ιστορικών γεγονότων τους.

Ειδικά ο φεμινισμός του "πρώτου κύματος" του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα, έχει θεωρηθεί ανίκανος να αντιπροσωπεύσει την πραγματικότητα των Άλλων γυναικών της Ανατολής. Στο επιδραστικό έργο της *Women and Gender in Islam*, η Leila Ahmed (2021) εντοπίζει τις απαρχές αυτού που αποκαλεί "αποικιοκρατικό φεμινισμό". Σύμφωνα με την ιστορική και κριτική ανάλυσή της, η πρώιμη ευρωπαϊκή φεμινιστική γλώσσα οικειοποιήθηκε για να εξυπηρετήσει αποικιακά συμφέροντα στη Μέση Ανατολή, αναδεικνύοντας επείγουσα την ανάγκη απελευθέρωσης των μουσουλμάνων γυναικών από τα δεινά και τις δυστυχίες τους. Παρόλο που στην Ευρώπη, η φεμινιστική γλώσσα του 19ου και του 20ού συχνά δεν ήταν σεβαστή και καταδικάστηκε από άνδρες κυβερνήτες, όπως ο Βρετανός λόρδος Cromer, στη Μέση Ανατολή έγινε η γλώσσα της χειραφέτησης των γυναικών, η γλώσσα του πολιτισμού και της ηθικής αποστολής στην Ανατολή (Ahmed, 2021). Στο ίδιο πλαίσιο, σύμφωνα με την Abu-Lughod (2009), το "μουσουλμανικό πέπλο", σύντομα έγινε ευρωπαϊκή εμμονή, η επιτομή της υποταγής των μουσουλμάνων γυναικών στους άνδρες. Οι θρησκευόμενες γυναίκες βρέθηκαν στο επίκεντρο της κριτικής, έχοντας ανάγκη να εγκαταλείψουν την πατριαρχική θρησκευτική τους ταυτότητα και να απελευθερωθούν (Alcoff, 2011). Στον αποικιοκρατικό φεμινισμό το πέπλο καθίσταται ασύμβατο με την ευρωπαϊκή νεωτερικότητα, τον αληθινό φεμινισμό, με τον πολιτισμό, ακόμη και με την ίδια τη λογική (Abu-Lughod, 2009).

3.3. Μαντίλα και Λευκός Φεμινισμός⁷

Οι συζητήσεις για τη μαντίλα και τη μπούρκα σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες συνέπεσαν με το τρίτο κύμα φεμινισμού, που ξεκίνησε στα τέλη της δεκαετίας του 1990. Η χρήση και η αφαίρεση του χιτζάμπ/μπούρκα λειτουργεί ως μέτρο της καταπίεσης και του μισογυνισμού που συνδέονται με το Ισλάμ αφενός και της ισότητας των φύλων και της ελευθερίας που συνδέονται με τη Δύση από την άλλη. Πολλές μετααποικιακές φεμινίστριες έχουν υποστηρίξει ότι η προσπάθεια να συμπεριληφθεί η διαφορά δεν αλλάζει το γεγονός ότι το καθολικό μοντέλο του πώς να είσαι γυναίκα, ακόμη και φεμινίστρια γυναίκα, εξακολουθεί να είναι βασίζεται στους "λευκούς φιλελεύθερους τρόπους του να είσαι γυναίκα". (Seedat F., 2013) Ως εκ τούτου, ο λευκός φεμινισμός είναι εύκολο να συνυπολογιστεί σε έναν ισλαμοφοβικό λόγο, όπου οι αφηγήσεις των προσωπικών ελευθεριών που αρθρώνονται μέσω της εμπειρίας των λευκών γυναικών προβάλλονται σε μουσουλμάνες γυναίκες που επιλέγουν να καλύψουν τον εαυτό τους. (Mustafa N., 2020) Ως εκ τούτου, οι έννοιες του φεμινισμού μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως δικαιολογία για περιοριστική νομοθεσία. Οποιαδήποτε νομοθεσία που αρνείται στις μουσουλμάνες γυναίκες το βασικό δικαίωμα να φορούν αυτό που θέλουν να φορούν είναι καταπιεστικό. Υπήρξε μια εκκωφαντική σιωπή από τα λευκά φεμινιστικά κινήματα, τα οποία απέτυχαν να καλέσουν τα κράτη για τη νομοθέτηση των σωμάτων των μουσουλμάνων γυναικών, συχνά με βάση την υπόθεση ότι αυτές οι γυναίκες είναι τυφλές για τη ζημιά που τους προκαλούν οι πατριαρχική θρησκεία τους και χρειάζονται σωτηρία. (Mustafa N., 2020) Ακόμη και το αν και υπάρχουν σαφή παραδείγματα μουσουλμάνων γυναικών που είναι οργανωμένες και πολιτικά ενεργές, συμπεριλαμβανομένων που έχουν αναλάβει νομικές υποθέσεις εναντίον κρατών για την έμφυλη ισλαμοφοβία, η δράση τους υπονομεύεται τακτικά ή αμφισβητείται, απλώς και μόνο επειδή είναι καλυμμένες. Η ρύθμιση της γυναικείας ενδυμασίας, είτε πρόκειται για το μπικίνι είτε για το μπουρκίνι, είναι ένα πρόβλημα που αφορά όλες-όλους μας, σε όλη την κοινωνία, όχι μόνο τις μουσουλμάνες γυναίκες. (Mustafa N., 2020)

⁷ Λευκός Φεμινισμός: ο όρος χρησιμοποιείται για να περιγράψει τον φεμινισμό που εστιάζει στο φύλο ως τη μόνη περιθωριοποιητική κατηγορία. Το φύλο ως κοινωνική κατηγορία διασταυρώνεται με άλλες κατηγορίες κοινωνικής ταυτότητας, όπως η σεξουαλικότητα, η εθνικότητα, η ηλικία, η κοινωνική τάξη και θέση και η γεωγραφική θέση" (Lazar M., 2007). Ο Mohanty Lazar υποστηρίζει ότι: "η κυρίαρχη φιλελεύθερη ιδεολογία προϋποθέτει την ομοιότητα όλων των γυναικών. Έχει επιτρέψει στις γυναίκες της μεσαιας τάξης, τις ετεροφυλόφιλες, δυτικές, λευκές γυναίκες να αναπαριστούν τις επιμέρους εμπειρίες τους ως καθολικά κοινές για όλες τις γυναίκες, αγνοώντας έτσι τις υλικές συνθήκες και ανάγκες των μη δυτικών, μη λευκών, λεσβιών, ανάπηρων γυναικών σε όλο τον κόσμο" (Lazar M., 2007). Με αυτόν τον τρόπο η "μεσαιαία τάξη, ετεροφυλόφιλες, δυτικές, λευκές γυναίκες" γίνεται ο αόρατος κανόνας, όπως ακριβώς η πατριαρχία κάνει τον "άνδρα" ως κανόνα και τις γυναίκες ως "άλλες". Η Yeğenoğlu (1998) υποστηρίζει ότι "οι δυτικές γυναίκες, ως ο αποκλεισμένος άλλος των δυτικών ανδρών, κατέχουν ωστόσο μια ανδρική θέση σε σχέση με τις ανατολικές γυναίκες". Η Spivak (1999) μιλάει για το επαναλαμβανόμενο αποικιοκρατικό τροπάριο του "λευκού άνδρα να σώζει την έγχρωμη γυναίκα από τον έγχρωμο άνδρα". Η Spivak με τη φράση αυτή προσπαθεί να αντιμετωπίσει το στοιχείο της αποικιακής κυριαρχίας που αναφέρεται ως "λευκή σωτηρία". Η Yeğenoğlu υποστηρίζει ότι "ο δυτικός φεμινισμός είναι αναπόφευκτα παγιδευμένος και ενδυναμώνεται από τον ανδρισμό και τον ιμπεριαλισμό" και ότι "η δυτική φεμινιστική επιθυμία να άρει το πέπλο της ανατολίτισσας γυναίκας στο όνομα της "απελευθέρωσής" της αντανάκλα την ιστορική, πολιτισμική εμμονή που παρήγαγε τις δυτικές γυναίκες" (Yeğenoğlu, 1998)

3.4. Ισλαμικός φεμινισμός

Ο όρος "ισλαμικός φεμινισμός" εισήχθη για πρώτη φορά από την Ιρανή μελετήτρια Zima Mir-Hosseini που προσπάθησε να περιγράψει τη νέα τάση επαναδιατύπωσης των στίχων του Κορανίου στις κοινωνίες της Μέσης Ανατολής (Sirri, 2021). Το να υποθέσουμε ότι ο "φεμινισμός" έφτασε στη Μέση Ανατολή επειδή οι δυτικές γυναίκες έφεραν τη φεμινιστική σκέψη σημαίνει ότι παραμελούμε τις διεκδικήσεις των ίδιων των γυναικών της Μέσης Ανατολής για τα δικαιώματα του φύλου πριν ο "φεμινισμός" εμφανιστεί εξ αρχής ως όρος (Rehman, 2020).

Υπάρχουν δύο διαφορετικές μορφές φεμινισμού που εμφανίζονται στη Μέση Ανατολή: ο κοσμικός και ο ισλαμικός φεμινισμός (Badran, 2005). Ο κοσμικός φεμινισμός εμφανίζεται τον 19ο αιώνα και περιλαμβάνει χαρακτηριστικά από τον ισλαμικό μοντερνισμό, τις δημοκρατικές αξίες, τον ανθρωπισμό και τον κοσμικό εθνικισμό. Η εμφάνισή του σχετίζεται με τη σταδιακή πρόσβαση των γυναικών στην εκπαίδευση, καθώς και με τις νέες τεχνολογικές εξελίξεις, όπως η τυπογραφία, που επέτρεψαν στις γυναίκες να γράφουν, να δημοσιεύουν και να κυκλοφορούν το έργο τους (Badran, 2005). Ο κοσμικός φεμινισμός εξελίσσεται μέσα στο ιστορικό πλαίσιο της Αιγύπτου του 19ου αιώνα, όταν η θρησκεία, το κράτος και η κοινωνία είναι σε μεγάλο βαθμό αλληλένδετες. Συνδέεται με μια διαδικασία εκσυγχρονισμού και την εστίαση των Αιγυπτίων γυναικών στην πρόσβαση στην εκπαίδευση, το δικαίωμα στην εργασία, την ψήφο και τη συμμετοχή στη δημόσια σφαίρα (Hesona, 2019).

Από την άλλη, ο ισλαμικός φεμινισμός εμφανίζεται στα τέλη του 20ου αιώνα προσφέρει νέες αναγνώσεις των στίχων του Κορανίου, αμφισβητώντας τις υπάρχουσες ερμηνείες με ανδροκεντρικό προσανατολισμό. Μεταξύ των σημαντικότερων εκπροσώπων του ισλαμικού φεμινισμού είναι η Amina Wadud (1999), που ειδικεύεται στην επανερμηνεία των υφιστάμενων πατριαρχικών ερμηνειών του Κορανίου. Επιπλέον, μεταξύ των ισλαμιστριών φεμινιστριών εμφανίζεται η Μαροκινή μελετήτρια Fatima Mernissi (2011) με την διάκρισή της μεταξύ ισλαμικών πρακτικών και κορανικών στίχων καθώς και η Leila Ahmed (2021) με την ιστορική ανάλυση του "αποικιοκρατικού φεμινισμού" (Kynsilehto, 2008). Όλες αυτές οι γυναίκες επικεντρώθηκαν στη μελέτη των στίχων του Κορανίου, προσφέροντας διαφορετικές εννοιολογήσεις των υφιστάμενων ερμηνειών. Ο ισλαμικός φεμινισμός αφορά στην αφοσίωση στη θρησκευτική πρακτική και ταυτόχρονα στη διεκδίκηση ίσων δικαιωμάτων των φύλων (Cooke, 2000). Αποτελεί, επομένως, μια πρόσκληση προς την διεύρυνση των περιορισμών του "φεμινισμού", καθώς και της αμφισβήτησης του υποτιθέμενου ασυμβίβαστου του φεμινισμού και της θρησκείας. Μακριά από το να ανήκουν σε μία μόνο, σταθερή και προκαθορισμένη ταυτότητα, οι ισλαμικές φεμινίστριες αναγνωρίζουν την πολλαπλότητα των υπαρχόντων, καθώς διατηρούν τα θρησκευτικά τους συμφέροντα, ενώ, ταυτόχρονα, αγωνίζονται για ίσα δικαιώματα των γυναικών (Cooke, 2000). Ως εκ τούτου, φαίνεται ότι ο ισλαμικός φεμινισμός λειτουργεί μέσω μιας διατομικότητας μεταξύ της θρησκείας, του φύλου και της σεξουαλικότητας, αναδεικνύοντας τους πολλαπλούς λόγους ταυτότητας μέσα στην πραγματικότητα (Sirri, 2021). Με αυτή την έννοια, ο ισλαμικός φεμινισμός έχει καταφέρει να αναγνωρίσει μια ποικιλία ταυτοτήτων, ιστοριών και επιθυμιών που ο δυτικός κοσμικός φεμινισμός δεν κατάφερε να επιτύχει.

Ωστόσο, ο ίδιος ο ισλαμικός φεμινισμός ως παράδοση δεν στερείται κριτικής- όχι μόνο από άλλους μελετητές, αλλά και από ισλαμικές φεμινίστριες. Για παράδειγμα, ισλαμικές φεμινίστριες, όπως η Fatima Mernissi, έχουν κατηγορηθεί ότι επιλέγουν εκείνα τα εδάφια του Κορανίου που υποστηρίζουν την ισότητα των φύλων και τον σεβασμό των γυναικών, ενώ παραμελούν τα χωρία που θα μπορούσαν να επικριθούν ως πιο πατριαρχικά (Rhouni, 2010). Πράγματι, φαίνεται ότι η πρόθεση να αποδειχθεί ότι η ισότητα των φύλων είναι ενσωματωμένη στο Κοράνι πρέπει να αναγνωρίσει μέρη και εδάφια που δεν αποτελούν μέρος αυτής της πρόθεσης. Αυτό δεν σημαίνει ότι το Κοράνι, στο σύνολό του, είναι πατριαρχικό ή καταπιεστικό, αλλά ότι ως πλούσιο θρησκευτικό κείμενο προσελκύει διαφορετικές ερμηνείες και πολλαπλές κατανοήσεις. Για άλλες φεμινίστριες, η προσφορά ερμηνειών του Κορανίου στο πλαίσιο της οπτικής του φύλου εξακολουθεί να έχει σημασία ως απάντηση στις δυτικές αναπαραστάσεις του καταπιεστικού Ισλάμ που εξακολουθούν να υποστηρίζουν την απελευθέρωση των "φτωχών μουσουλμάνων γυναικών" (Rhouni, 2010). Κατά συνέπεια, οι ίδιες οι ισλαμικές φεμινίστριες δεν αποτελούν μια ενιαία, σταθερή, ομοιογενή κατηγορία με τις ίδιες προοπτικές, στάσεις και αναλύσεις απέναντι σε αμφιλεγόμενα ζητήματα

3.4.1. Fatima Mernissi

Η Fatima Mernissi ενθάρρυνε την οπτική του φύλου απέναντι στις υπάρχουσες ερμηνείες του Ισλάμ και ασχολήθηκε με τη σχέση μεταξύ θρησκείας, φύλου και νεωτερικότητας. Στο βιβλίο "Πέρα από το πέπλο" η ανάλυσή της επικεντρώνεται στη μαροκινή κοινωνία που διεκδικεί έναν διαφορετικό λόγο απέναντι στις μουσουλμάνες γυναίκες, τονίζοντας ότι η καταπίεση στο Ισλάμ είναι πρωτίστως μια κατασκευή ερμηνειών προσανατολισμένων στους άνδρες και όχι μέρος της ίδιας της θρησκείας (Mernissi, 2011).

Το Ισλάμ για την Mernissi (2011) χρειάζεται μια ολιστική προσέγγιση με πολιτικές, κοινωνικοπολιτισμικές, ιδεολογικές, θεσμικές και νομικές συνδηλώσεις. Στα γραπτά της, η Mernissi (2011) διακρίνει μεταξύ των ισλαμικών διδασκαλιών και των τρόπων με τους οποίους οι κοσμικές πρακτικές επικράτησαν. Για την ίδια, αποσπάσματα υπέρ της ισότητας γυναικών και ανδρών εμφανίζονται σε διάφορα σημεία του Κορανίου, υποδεικνύοντας ότι η κατώτερη θέση των μουσουλμάνων γυναικών στην κοινωνία ήταν μια ανθρώπινη κατασκευή και όχι μια θρησκευτική επιταγή (Mernissi, 2011). Αντίθετα, ο δυτικός πολιτισμός είναι αυτός που προϋποθέτει την κατωτερότητα των γυναικών λόγω βιολογικών διαφορών, δημιουργώντας μια ανισότητα των φύλων που δεν θα μπορούσε να εντοπιστεί στη θρησκευτική σκέψη του Ισλάμ (Mernissi, 2011).

Στις συζητήσεις της σχετικά με το πέπλο, η Mernissi (2006) υποστηρίζει ότι αισθάνεται υπερήφανη για τη θρησκεία της, ενώ συσχετίζει το Ισλάμ με γνήσιες δημοκρατικές αξίες καθώς και με τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η Mernissi (2011) αποδίδει τις υφιστάμενες απαγορεύσεις της μαντίλας στον ευρύτερο φόβο της Ευρώπης για διάκριση⁸. Αυτός ο δυτικός φόβος είναι αυθαίρετος για την Mernissi (2011), καθώς οι μουσουλμανικές κοινότητες στη Δύση είναι πάντα μειονότητες. Η Mernissi (2011), υιοθετεί την ανάλυση του Pipes για να εξηγήσει αυτή την ευρωπαϊκή προβολή του φόβου και προβληματίζεται κριτικά σχετικά με την έννοια της ελευθερίας που

⁸ Σύμφωνα με τον Pipes (2007), αυτός ο ευρωπαϊκός φόβος της διάκρισης, του ξαφνικού αφανισμού, προβάλλεται στις μουσουλμανικές κοινότητες που παρουσιάζουν υψηλότερο ποσοστό γονιμότητας από ό,τι Ευρωπαίους.

υιοθετούν οι ευρωπαϊκές αφηγήσεις όταν συζητούν την πολιτική της μαντίλας. Πιο συγκεκριμένα, αν η ελευθερία εξισώνει τον ατομικό καταναλωτισμό με τα ευρωπαϊκά ιδεώδη, τότε, για την Mernissi, οι μουσουλμανικές κοινότητες βρίσκονται πιο κοντά στην πραγματική έννοια της ελευθερίας, αφού είναι πιο κοντά στα κοινοτικά ιδεώδη (Mernissi, 2011). Επομένως, το πέπλο δρα υπέρ της "επιβίωσης της κοινότητας", καθώς εξισορροπεί την επιθυμία και αντιμετωπίζει ζητήματα συλλογικής σημασίας.

Στο βιβλίο της *The Forgotten Queens of Islam* (Οι ξεχασμένες βασίλισσες του Ισλάμ), η Mernissi (2012) ρίχνει φως στην παράδοση του πέπλου, ενθαρρύνοντας μια διαφορετική ερμηνεία της σημασίας του πέπλου. Συζητώντας την ιστορία του πέπλου, η Mernissi (2012) τονίζει ότι το χιτζάμπ προστατεύει το εσωτερικό από το εξωτερικό, μια συχνή υιοθετημένη πρακτική των ανδρών, ειδικά για τον χαλίφη που φοβόταν τις δολοφονίες και τις επιθέσεις από τον απλό λαό⁹. Ακριβώς αυτή η σχέση του χιτζάμπ με τον φόβο των χαλίφηδων για δολοφονίες από τον λαό έχει προκαλέσει ακαδημαϊκή κριτική. Για την Ghadbian (1995), η σχέση της Mernissi με τις γυναίκες και τους χαλίφηδες, συσχετίζει το πέπλο με την έλλειψη συμμετοχής των γυναικών στη δημόσια σφαίρα, επομένως με την καταπίεσή τους. Πράγματι, με τον ίδιο τρόπο που οι χαλίφηδες φοβόντουσαν τους απλούς ανθρώπους, οι γυναίκες φοβόντουσαν τους άνδρες στη δημόσια σφαίρα.

Στο άρθρο της «The meaning of sexual boundaries» (Mernissi, 2003), ορίζει τη μουσουλμανική σεξουαλικότητα ως "εδαφική". Πιο συγκεκριμένα, για τη Mernissi η δημόσια σφαίρα, κυριαρχείται από άνδρες, ενώ η οικιακή σφαίρα από γυναίκες. Σύμφωνα με αυτή την ανάλυση, η μαντίλα χρησιμοποιείται από τις γυναίκες μόνο όταν εισέρχονται στην την ανδροκρατούμενη σφαίρα. Το πέπλο για τη Mernissi (2003) επιτρέπει στις γυναίκες να εισέλθουν σε έναν χώρο απειλής, έναν χώρο διαφορετικό από την ασφάλεια του σπιτιού τους. Στη μουσουλμανική κοινωνική τάξη, οι γυναίκες θεωρούνται επικίνδυνα ενεργές και έχουν ανάγκη να ελέγχονται (Mernissi, 2003).

Για όλα αυτά τα επιχειρήματα, η Mernissi έχει προσελκύσει ακαδημαϊκή κριτική για την κατασκευή της μαντίλας ως μιας ενιαίας πρακτικής που προέρχεται αποκλειστικά από μια συγκεκριμένη ιστορική συνθήκη φόβου (Ghadbian, 1995). Από τη μία πλευρά, θεωρεί το πέπλο ως σύμβολο προστασίας από τη δημόσια απειλή. Από την άλλη πλευρά, ασκεί κριτική στις δυτικές κατασκευές του "καταπιεστικού" πέπλου (Barlas, 2005).

3.4.2. Leila Ahmed

Η Leila Ahmed προβληματίζεται κριτικά για τον τρόπο με τον οποίο δημιουργούνται οι λόγοι για τις γυναίκες στη Μέση Ανατολή (Ahmed, 2021). Αποτελεί εκπρόσωπο του αιγυπτιακού φεμινισμού. Για την Ahmed, ο φεμινισμός δεν δημιουργήθηκε στην ίδια τη Μέση Ανατολή, αλλά ήρθε από το "εξωτερικό". Η Ahmed στα βιβλία της προσφέρει μια εμπειρισταωμένη ιστορική και κοινωνικοπολιτική ανάλυση του λεγόμενου

⁹ Σύμφωνα με τον Mernissi (2012) στα πρώτα χρόνια του Ισλάμ, οι χαλίφηδες προστατεύονταν από τους 'amma, τους ανθρώπους που στερούνται λογικής και καθαρής σκέψης, χρησιμοποιώντας τα χιτζάμπ τους που συχνά ονομάζονταν χιτζάμπ αλ-χαλίφα, χιτζάμπ του χαλίφη. Το χιτζάμπ ανταποκρινόταν στις συνεχείς δολοφονίες με στόχο τους χαλίφηδες και έγινε μια αναγκαιότητα για προστασία και ασφάλεια. Για τον Mernissi (2012) "τα πέπλα κρύβουν μόνο ό,τι είναι άσεμνο. Και ακόμη πιο άσεμνο από την κυρίαρχη βούληση των γυναικών είναι εκείνο του "amma, της μάζας των ανθρώπων, που ορίστηκε από την αρχή ως στερούμενη λογικής".

αποικιοκρατικού φεμινισμού, τονίζοντας ότι οι μουσουλμάνες γυναίκες πρέπει να απελευθερωθούν όχι από το "καταπιεστικό" πέπλο, αλλά από τους οριενταλιστικούς λόγους που τις θεωρούν κατώτερες (Ahmed, 2020). Σύμφωνα με την ιστορική της ανάλυση, κατά την αποικιοκρατική εποχή η Ευρώπη άρχισε να υιοθετεί αφηγήσεις ανωτερότητας, δημιουργώντας μια θεωρία πολιτισμών που διαχώριζε τον πολιτισμένο δυτικό Εαυτό από τους καθυστερημένους Άλλους (Ahmed, 2021). Ήταν ο πρώιμος ευρωπαϊκός φεμινισμός, στην υπηρεσία των αποικιοκρατικών συμφερόντων στη Μέση Ανατολή που ζήτησε την απόρριψη των τοπικών ενδυμασιών και πολιτισμών από τις μουσουλμάνες γυναίκες, παρόλο που στην Ευρώπη είχε ακόμη πολύ δρόμο να καλύψει για την πραγματική ισότητα των φύλων (Ahmed, 2021). Μέρος αυτής της απόρριψης ήταν η επείγουσα ανάγκη των μουσουλμάνων γυναικών να εγκαταλείψουν το πέπλο, μια εμμονή που ξεκίνησε τον πρώτο συμβολισμό του πέπλου ως ένδειξη αντίστασης (Ahmed, 2021). Η Ahmed συζητά τη γλώσσα του ευρωπαϊκού φεμινισμού ως μια άλλη μορφή αποδεικτικών στοιχείων, που δικαιολογούν τα αποικιοκρατικά σχέδια στη Μέση Ανατολή. Σε αντίθεση με τα συμφέροντα των γυναικών για την ισότητα των φύλων, ο ευρωπαϊκός φεμινισμός εμφανίστηκε ως υλοποίηση των ανδρικών συμφερόντων στα ιμπεριαλιστικά σχέδια και όχι ως κίνημα που στόχευε κατά των ευρωπαϊκών πατριαρχικών περιορισμών (Ahmed, 2021). Ως εκ τούτου, ο όρος αποικιακός φεμινισμός για την Ahmed (2021), που σημαίνει τη χρήση του φεμινισμού για την εξυπηρέτηση αποικιακών σχεδίων κυριαρχίας, οικειοποιήθηκε ακριβώς αυτή τη γλώσσα του πρώιμου φεμινισμού και στόχευσε τον άνδρα, τη γυναίκα της Ανατολής και τους πολιτισμούς τους. Μέσα σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο, και ιδίως κατά τη διάρκεια των δεκαετιών του 1920 και 1930, οι Αιγύπτιες γυναίκες οργάνωσαν τις δικές τους διαμαρτυρίες, συναντήσεις και συνδικάτα, διεκδικώντας ίσα δικαιώματα των φύλων με τους άνδρες. (Ahmed, 1983) Οι προσπάθειες για την εξασφάλιση της πρόσβασης των γυναικών στην εκπαίδευση ήταν πειστικές, ενώ ξεκίνησε η συμμετοχή σε διεθνή συνέδρια για τα δικαιώματα των γυναικών (Ahmed, 1983). Ο αιγυπτιακός φεμινισμός άρχισε σύντομα να προσελκύει ποικίλες και πολλαπλές αντιλήψεις. Για ορισμένες φεμινίστριες η χρήση του πέπλου έπρεπε να εγκαταλειφθεί σύμφωνα με τις απαιτήσεις των Ευρωπαίων φεμινιστριών, για άλλες το πέπλο αποτελούσε μέρος της ισλαμικής παράδοσης και έπρεπε να εκτιμηθεί και να γίνει σεβαστό. Μεταξύ των ακτιβιστών που προσπαθούσαν να συνδέσουν την ισότητα των φύλων με το Ισλάμ θα μπορούσαμε να τοποθετήσουμε τις γυναίκες με τη Μουσουλμανική Αδελφότητα της Αιγύπτου, μια οργάνωση που ιδρύθηκε το 1928 και προσεγγίζει το Ισλάμ με ιδεολογικό τρόπο, τονίζοντας την ανάγκη των κοινωνιών της Μέσης Ανατολής να επιστρέψουν στο Ισλάμ και να εγκαταλείψουν τις αυτοκρατορικές επιρροές του παρελθόντος.

4.Η κοινωνική ενσωμάτωση και ο κοινωνικός αποκλεισμός

4.1. Το εννοιολογικό πλαίσιο του φαινομένου

Η καταγωγή του όρου της «κοινωνικής ενσωμάτωσης», αποδίδεται στον πατέρα της γαλλικής κοινωνιολογίας Emile Durkheim, ο οποίος αναφερόμενος στη σχέση του ατόμου με την κοινωνία, μιλούσε για ενσωμάτωση στην κοινωνία (Παπαδοπούλου, 2011). Ο Durkheim αντιλαμβάνονταν την κοινωνία ως μια συμπαγή μονάδα με ενότητα και ηθικούς κανόνες που συνέβαλαν στην διατήρησή της. Για να ορίσει τον βαθμό ενσωμάτωσης κάθε κοινωνίας, προσφεύγει στην ποσότητα των διαδράσεων μεταξύ

των ατόμων και την πίστη τους σε κοινές αξίες. Σύμφωνα με τον θεωρητικό, η ενσωμάτωση αφορά στην κοινωνία εν γένει (Δέσποινα Παπαδοπούλου, 2012). Εκτός όμως από την παραδοσιακή ευρωπαϊκή κοινωνιολογία ο όρος «ενσωμάτωση» χρησιμοποιήθηκε αρκετά και από τη σχολή του Σικάγο συσχετιζόμενος ιδιαίτερα με το φαινόμενο της μετανάστευσης και τα κριτήρια συμμετοχής των μεταναστών στην κοινωνία υποδοχής(Παπαδοπούλου, 2011). Στα τέλη του 19ου και των αρχών του 20^{ου} αιώνα, όπου σημειώνονται πολλές ευρωπαϊκές μετακινήσεις προς την Αμερική, ο όρος «ενσωμάτωση» χρησιμοποιείται κάτω από τους όρους αφομοίωση-επιπολιτισμό ως η κύρια διαδικασία σύστασης των «νέων κοινωνιών». Η χρήση των όρων «ενσωμάτωση» και «αφομοίωση» δεν ακολουθεί γραμμική πορεία στον χρόνο. Η αλλαγή που παρουσιάζεται μέσα στον χρόνο είναι απόρροια της αύξησης της μετανάστευσης στην Ευρώπη. Η πλειοψηφία των ευρωπαϊών ερευνητών τάσσεται υπέρ του όρου της κοινωνικής ενσωμάτωσης, ενώ ο όρος της αφομοίωσης κατακρίθηκε ως διαδικασία που καταστρέφει τον πολιτισμό των χωρών προέλευσης των μεταναστών. Με αυτόν τον τρόπο συνδέει την πολιτισμική ισοπέδωση τους και τη συγχώνευσή τους στην κοινωνία υποδοχής μέσα από την απώλεια της πολιτισμικής τους ταυτότητας. Με αυτό τον τρόπο η Ευρώπη και κυρίως η Γαλλία περνάει από τις πολιτικές αφομοίωσης στις πολιτικές ενσωμάτωσης. Περνάει δηλαδή «από τη νομιμοποίηση της επιβολής της απώλειας της πολιτισμικής ταυτότητας των μεταναστών στη νομιμοποίηση της επιβολής του περιορισμού της πολιτισμικής ταυτότητας στην ιδιωτική σφαίρα των μεταναστών» (Παπαδοπούλου, 2011).

Για την ορθότερη κατανόηση της έννοιας της «ενσωμάτωσης» κρίνεται αναγκαία η περαιτέρω διερεύνηση του όρου του «κοινωνικού αποκλεισμού». Πιο συγκεκριμένα, το άτομο εντάσσεται στο κοινωνικό σύνολο με τη διαδικασία της κοινωνικοποίησης. Σε όλη τη διάρκεια της ζωής του βρίσκεται στη διαδικασία της προσαρμογής του στην κοινωνία. Κατά τη διάρκεια επομένως της κοινωνικοποίησης, παράγοντες όπως η οικογένεια, η εργασία, αλλά και το σύνολο των θεσμών της εκάστοτε κοινωνίας παίζουν πρωταρχικό ρόλο στην επιτυχή ή την αποτυχημένη ένταξη του. Τα τελευταία χρόνια το φαινόμενο του «κοινωνικού αποκλεισμού» έχει αποκτήσει νέες μορφές με χαρακτηριστικά που δύσκολα γίνονται αντιληπτά. Η έννοια αυτή εμφανίστηκε την δεκαετία του '60 και έχει αναπτυχθεί ιδιαίτερος κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Αποτελεί μια πολυδιάστατη έννοια. Όπως αναφέρει Παπαδοπούλου(2012) «Ο αποκλεισμός αναφέρεται στην απουσία κοινώς αναγνωρισμένων και θεσμοθετημένων δικαιωμάτων και ως εκ τούτου επικεντρώνεται στις διαδικασίες μετάβασης από μια κοινωνική κατάσταση σε κάποια άλλη και στην ώθηση του ατόμου προς τις παρυφές του συστήματος. Την ίδια στιγμή σηματοδοτεί τα ακριβή όρια του συστήματος. Συγκροτείται ως αντίθεση στην ενσωμάτωση του ατόμου στο κοινωνικό σύστημα και συνιστά ένα πολυδιάστατο κοινωνικό φαινόμενο. Στην πραγματικότητα ενσωμάτωση και αποκλεισμός αποτελούν ένα όλον, ένα ολοκληρωμένο σύστημα που το ένα προσδιορίζει το άλλο. Δεν υπάρχει αποκλεισμός χωρίς ενσωμάτωση αλλά ούτε ενσωμάτωση χωρίς την ύπαρξη έστω ενός αποκλεισμένου. Ο αποκλεισμός αποτελεί μια διαδικασία, παρατηρούμενη και μεταβαλλόμενη κατά περίπτωση». Ο όρος «αποκλεισμός» είναι προϊόν μιας ανάγκης πολιτικής διαχείρισης των διαρθρωτικών αλλαγών της οικονομικής και κοινωνικής τάξης, των αλληπάλλων κρίσεων που δοκιμάζουν οι σύγχρονες κοινωνίες του δυτικού κόσμου».(Παπαδοπούλου, 2012)

Η κοινωνία προωθεί πολλές, διαφορετικές ή και αλληλοσυγκρουόμενες μορφές ενσωμάτωσης. Το τι είναι αποδεκτό και τι δεν είναι σε μια κοινωνία αποτελεί πάντα προϊόν πολιτικής ερμηνείας αλλά και κοινωνικής αποδοχής ή απόρριψης. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της πολυγαμίας η οποία είναι ανεκτή στις μουσουλμανικές κοινωνίες, ενώ δεν αναγνωρίζεται στις δυτικές κοινωνίες. Οι δε μουσουλμάνοι μετανάστες που την μεταφέρουν ως πρακτική στην κοινωνία υποδοχής, λόγω πολιτισμικής και θρησκευτικής ταυτότητας, αντιμετωπίζουν σοβαρές πιθανότητες περιθωριοποίησης· δε θεωρούνται «ενσωματωμένοι» αφού δεν υιοθετούν τις αξίες της (Παπαδοπούλου, 2006). Ανάλογα λοιπόν με τις πολιτικοοικονομικές συνθήκες που επικρατούν στην κάθε κοινωνία διαμορφώνεται και το περιεχόμενο του όρου της κοινωνική ενσωμάτωσης, το οποίο διαφέρει από εποχή σε εποχή και από κοινωνία σε κοινωνία. Σύμφωνα με τον Κόντη η ενσωμάτωση ορίζεται ως μια διαδικασία που χαρακτηρίζει τη δυναμική πορεία προς μια επιθυμητή κατάσταση και ως κατάσταση που χαρακτηρίζει την απουσία διακρίσεων μεταξύ συγκρίσιμων ομάδων (ως προς την ηλικία, φύλο, εκπαίδευση κ.λπ.) ημεδαπών και αλλοδαπών στη χώρα υποδοχής (Κόντης Α., 2001). Επομένως, η επιτυχής ενσωμάτωση μεταναστών συνάδει με την ισότιμη συμμετοχή τους στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή της χώρας υποδοχής με ταυτόχρονο αλληλοσεβασμό των διαφορετικών πολιτιστικών προτύπων. Ορισμένοι κατάλληλη δείκτες μέτρησης της κοινωνικής ενσωμάτωσης είναι: α) πρόσβαση σε βασικούς θεσμούς του κράτους υποδοχής, όπως η άδεια παραμονής, η ένταξη στην αγορά εργασίας (άδεια εργασίας), στο εκπαιδευτικό σύστημα, κ.λπ. β) κατάσταση των μεταναστών σε τομείς όπως η εκπαίδευση (εκπαιδευτικό επίπεδο), η αγορά εργασίας (ανεργία, εισόδημα), η κατοικία και γ) στάση των μεταναστών, όπως οι προσωπικές τους προσδοκίες, η συμμετοχή τους στην κοινωνική, πολιτική, η σχέση τους με τους ημεδαπούς κ.α.(Κόντης Α., 2001)

Ο Sander αναφερόμενος στις γυναίκες, καθώς το φύλο αποτελεί βασικό πυρήνα συζητήσεων περί ανισότητας και καταπάτησης δικαιωμάτων, υπογραμμίζει ότι «συχνά οι γυναίκες εκβιάζονται να επιλέξουν ανάμεσα στη εκκοσμηκευμένη φιλελεύθερη δημοκρατία και την πολιτισμική κοινότητα, ανάμεσα στην «ισότητα» και την «κουλτούρα» ή ανάμεσα στα «δικαιώματα» και στη «θρησκεία...Οι γυναίκες επιθυμούν να μπορούν να επιλέγουν και τα δύο»(Καραμάνου, 2011). Η Ahmed(1992), διευκρινίζει ότι είναι ωφέλιμο οι μουσουλμάνες να απορρίψουν κάθε μορφή ανδροκρατίας και μισογυνισμού οποιασδήποτε παράδοσης και κουλτούρας. Ωστόσο, διαχωρίζει αυτή την παραδοχή από την υιοθέτηση από τις γυναίκες της δυτικής κουλτούρας και της απόρριψη του Ισλάμ. Τα ανθρώπινα δικαιώματα πρέπει να διασφαλίζονται, μέσω μιας λεπτομερούς εξέτασης που λαμβάνει υπόψη τη σημασία την οποία κατέχει για τους νεοεισερχόμενους κάτι που στην χώρα υποδοχής αντιλαμβάνεται ως καταπίεση και παραβίαση.

4.2. Μαντίλα, Αντιμουσουλμανικές Πολιτικές και Κοινωνικός Αποκλεισμός

Οι αντιμουσουλμανικές πολιτικές έχουν επηρεάσει σοβαρά τον τρόπο με τον οποίο ζουν οι μουσουλμάνες γυναίκες. Σύμφωνα με τον φορέα Meld Islamofobie που ερευνά περιστατικά ισλαμοφοβικής βίας στην Ολλανδία, το 2015 το 91% των θυμάτων ήταν μουσουλμάνες γυναίκες που φορούσαν χιτζάμπ ή νικάμπ. Παρομοίως, έρευνα κατά της ισλαμοφοβίας στην Βέλγιο ανέφερε ότι το 63,6% των θυμάτων της ισλαμοφοβικής βίας κατά την περίοδο μεταξύ 2012 και 2015 ήταν γυναίκες(ENAR, 2017). Το 2017, η

Collective against Islamophobia in France(CCIF) στη Γαλλία διαπίστωσε ότι το 75% των θυμάτων της ισλαμοφοβίας ήταν γυναίκες και ότι οι μουσουλμάνες γυναίκες που φορούσαν ρούχα που κάλυπταν το πρόσωπό τους υπόκεινται σε πράξεις διακρίσεων από ακατάλληλα σχόλια δημοσίως μέχρι τη μείωση ή την αλλαγή ρόλου στην εργασία(CCIF, 2017) τους. Οι εν λόγω γυναίκες αναγκάζονται έτσι είτε να υποβληθούν σε περιορισμούς των ενδυματολογικών τους επιλογών, είτε να αποδεχτούν μια οικονομική απώλεια. Μετά τις βίαιες επιθέσεις στο Παρίσι τον Νοέμβριο του 2015 και τις επακόλουθες επιθέσεις σε άλλα μέρη της Γαλλίας, οι γυναίκες που φορούσαν ρούχα καλυμμένα από τις διάφορες απαγορεύσεις της Γαλλίας ανέφεραν αύξηση της βίας με ρατσιστικά κίνητρα (συμπεριλαμβανομένων προσβολών, φτυσίματος, και απόπειρες αφαίρεσης των ρούχων τους).(Europa, 2016) Το 2018, οι γυναίκες εξακολουθούσαν να αποτελούν το 70% του συνόλου των θυμάτων ισλαμοφοβικής κακοποίησης στη Γαλλία. Στο Ηνωμένο Βασίλειο, τα περιστατικά εγκλημάτων μίσους αυξήθηκαν κατά 42% κατά τις δύο εβδομάδες μετά το Brexit αποτέλεσμα του δημοψηφίσματος τον Ιούνιο του 2016. Είναι χαρακτηριστικό ότι σχεδόν τα μισά από αυτά τα περιστατικά διαπράχθηκαν εναντίον εμφανώς μουσουλμάνων γυναικών- τα εγκλήματα μίσους κατά μουσουλμάνων γυναίκες αυξήθηκαν κατά 300% κατά την περίοδο αυτή. Μέλη του UK Independence Party (UKIP), του δεξιού λαϊκιστικού πολιτικού κόμματος που είχε καθοδηγήσει την εκστρατεία "Leave", είχαν επίσης καμπάνια για την απαγόρευση της κάλυψης του προσώπου σε δημόσιους χώρους κτίρια, και συγκεκριμένα των καλυμμάτων προσώπου για τους μουσουλμάνους γυναίκες, δικαιολογώντας αυτές τις εκκλήσεις μέσω της ασφάλειας (Amnesty International, 2012). Τα στοιχεία αυτά δείχνουν ότι η υποστήριξη για την απαγόρευση των ενδυμάτων που καλύπτουν το πρόσωπο των μουσουλμάνων γυναικών επιδεινώνει, αντί να αντιμετωπίζει, τη βίαιη εχθρότητα απέναντί τους.

Συχνά, η βία κατά των μουσουλμάνων γυναίκες λαμβάνει χώρα σε δημόσιους χώρους, όπως καταστήματα, δημόσια μέσα μεταφοράς και στον χώρο εργασίας. Οι μουσουλμάνες γυναίκες αντιμετωπίζουν μεγαλύτερες διακρίσεις σε πρόσβαση στην εκπαίδευση, την υγειονομική περίθαλψη και την κοινωνική υπηρεσίες και στην εξασφάλιση εργασίας.(Haddad Y., 2007; Perry B., 2014) Η Διεθνής Αμνηστία έχει εντοπίσει διακρίσεις λόγω των θρησκευτικών συμβόλων, ιδίως του πέπλου, ως "σημαντικό εμπόδιο για τις μουσουλμάνες γυναίκες είτε προσπαθούν να έχουν πρόσβαση στην εργασία αγορά εργασίας ή βρίσκονται ήδη στον εργασιακό χώρο " (Amnesty International, 2012). Το 2016, οι μισές γυναίκες που κάλυπταν το πρόσωπό τους που ερωτήθηκαν σε μελέτη της European Network Against Racism(ENAR) "αισθάνθηκαν ότι είχαν χάσει ευκαιρίες εξέλιξης εξαιτίας θρησκευτικών διακρίσεων".(Bharath Ganesh & Iman Abou-Atta, 2016) Συχνά αντιμετωπίζουν κοινωνική και οικονομική περιθωριοποίηση επειδή θεωρούνται μειονότητα στις κοινωνίες στις οποίες ζουν, αν και πολλές από αυτές γεννήθηκαν στην Ευρώπη και είναι Ευρωπαϊκές πολίτες.

Τέλος, μέσω αυτής της ισλαμοφοβικής νομοθεσίας στην Ευρώπη, καταπατάτε σθεναρά το δικαίωμα των μουσουλμάνων γυναικών να επιλέγουν οι ίδιες τα ρούχα τους. Παρουσιάζοντας το Ισλάμ ως απειλή για τον "ευρωπαϊκό τρόπο ζωής και ελευθερίας" και τη μαντίλα ως το κυριότερο σύμβολο αυτής της "απειλής", η βία και η εχθρότητα που στρέφεται εναντίον μουσουλμάνων γυναικών κανονικοποιείται, νομιμοποιείται

και θεσμοθετείται μέσω της κυβερνητικής πολιτικής και νομοθεσίας με το πρόσχημα ότι η νομοθεσία αυτή θα τις "απελευθερώσει". Τα δικαιώματα των μουσουλμάνων γυναικών στην ελευθερία της θρησκείας και της ελευθερίας της έκφρασης, όπως κατοχυρώνονται από τις διεθνείς και Ευρωπαϊκό Δίκαιο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, σταθερά πολιτικοποιούνται, αγνοούνται και παραβιάζονται από τις ευρωπαϊκές κυβερνήσεις, με αποτέλεσμα οι μουσουλμάνες γυναίκες να μένουν έξω από συζητήσεις σχετικά με τη νομοθεσία που τις επηρεάζει άμεσα.(Easat-Daas A., 2018; Frisk S. & Gillette M., 2019)Μια δικαιολογία για την παραβίαση του δικαιώματος των μουσουλμάνων γυναικών να φορούν μαντίλα σε δημόσιους χώρους είναι ότι η δράση αυτή είναι απαραίτητη για να προστασία των γυναικών που εξαναγκάζονται να φορούν τέτοια ενδυμασία. Οι μουσουλμάνες γυναίκες στην Ευρώπη έχουν επικαλεστεί σε συντριπτικό βαθμό "προσωπική επιλογή και έκφραση της ταυτότητας και της θρησκείας τους" ως τον κύριο λόγο που φορούν μαντίλα. Ωστόσο, η δράση τους να επιλέξουν τη δική τους ενδυμασία, ασκώντας ταυτόχρονα το δικαίωμά τους στην ελευθερία της έκφρασης και θρησκείας καταπατείται όλο και περισσότερο από την περιοριστική νομοθεσία σε διάφορα ευρωπαϊκά κράτη. Το δικαίωμα να μη φορούν μαντίλα θα πρέπει από να περιλαμβάνει εξ ορισμού το δικαίωμα να φορούν, αν εφαρμόσουμε τη βασική φεμινιστική παραδοχή των γυναικών να έχουν την επιλογή να ελέγχουν το σώμα τους και κατ' επέκταση τον τρόπο που ντύνονται.

Μέρος Β: Δευτερογενής έρευνα πεδίου

1.Εισαγωγή(δευτερογενής έρευνα πεδίου)- Υπόθεση εργασίας

Το αντικείμενο της παρούσας μελέτης εστιάζει στην διερεύνηση της στάσης των μουσουλμάνων γυναικών αναφορικά με την απαγόρευση χρήσης μαντίλας στις δυτικές κοινωνίες από το 2004 και μετά με στόχο την άρση των κοινωνικών διακρίσεων. Η υπόθεση εργασίας της παρούσας μελέτης επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα κατά πόσο η κυρίαρχη αντίληψη για την μαντίλα ως θρησκευτικό σύμβολο στον ευρωπαϊκό χώρο για τις μουσουλμάνες γυναίκες με μαντίλα είναι αποτελεσματική ως προς την άρση ή μη των κοινωνικών διακρίσεων στο δημόσιο χώρο. Ως μεθοδολογία της έρευνας έχει επιλέγει, για λόγους σοβαρής δυσχέρειας προσέγγισης μουσουλμάνων γυναικών στην ελληνική κοινωνία, η μελέτη των αποτελεσμάτων άλλων πρωτογενών ερευνών πεδίου μέσα από τη βιβλιογραφική αναζήτηση, αναζήτηση σε ηλεκτρονικές και ψηφιακές πηγές και δημοσιευμένα άρθρα.

2. Τα ερευνητικά ερωτήματα

Παρακάτω σημειώνονται τα ερευνητικά ερωτήματα των ερευνών πεδίου που μελετήθηκαν. Επιλέχθηκαν τα συγκεκριμένα ερωτήματα για δύο λόγους κυρίως. Πρώτον, ήταν κοινά σε όλες τις έρευνες που μελετήθηκαν και δεύτερον γιατί αντικατοπτρίζουν τις πραγματικές επιπτώσεις που υφίστανται οι μουσουλμάνες γυναίκες με μαντίλα λόγω του ισλαμοφοβικού αφηγήματος στην κοινωνική και δημόσια ζωή τους εντός των δυτικών χωρών.

- Πως επηρεάζουν τα ΜΜΕ την στάση απέναντι στις γυναίκες με μαντίλα;
- Πως αναπαριστούν τα ΜΜΕ τις γυναίκες με μαντίλα;
- Τι είδους διακρίσεων υφίστανται οι γυναίκες με μαντίλα στον εργασιακό στίβο; (πρόσληψη, σχόλια, θέση εργασίας, μισθός, απόλυση, ανεργία)
- Ποιες μορφές βίας σημειώνονται έναντι των μουσουλμάνων γυναικών με μαντίλα;
- Τα περιστατικά βίας καταγγέλλονται;

3. Σχεδιασμός της μελέτης

Η μελέτη υιοθέτησε μια ερμηνευτική επιστημολογική άποψη, καθώς θεωρήθηκε ότι δεν υπάρχει καθολική προσέγγιση για την κατανόηση των συζητήσεων σχετικά με την απαγόρευση της μαντίλας(Creswell & Roth, 2016). Η μελέτη υιοθέτησε τον συστηματικό σχεδιασμό βιβλιογραφικής ανασκόπησης για την αντιμετώπιση των ερευνητικών ερωτημάτων. Ο σχεδιασμός περιλαμβάνει τη συστηματική συλλογή, τη σύνοψη και παρουσίαση των ευρημάτων από διάφορες μελέτες σχετικά με το εν λόγω φαινόμενο (Pati & Lorusso, 2018). Ο σχεδιασμός είναι αυστηρός καθώς ακολουθεί προκαθορισμένα βήματα για να διασφαλιστεί ότι τα ευρήματα είναι ορθά(Okoli, 2015). Ως εκ τούτου, η επόμενη ενότητα θα περιλαμβάνει τη στρατηγική αναζήτησης, τα κριτήρια ένταξης και αποκλεισμού των πηγών, την συλλογή και ανάλυση δεδομένων καθώς και την δεοντολογία της παρούσας έρευνας.

3.1. Στρατηγική αναζήτησης πηγών

Για την παρούσα έρευνα χρησιμοποιήθηκαν επίσημα δοκίμια καθώς άρθρα από τις εξής ηλεκτρονικές βάσεις δεδομένων: Google Scholar, Academiaedu, Research Gate, Scopus, Web of science και JSTOR. Για την αποτελεσματική εύρεση πηγών, χρησιμοποιήθηκαν λέξεις-κλειδιά που σχετίζονται με τα ερευνητικά ερωτήματα της μελέτης, συμπεριλαμβανομένων των λέξεων «μαντίλα», «απαγόρευση της μαντίλας», «Islamophobia», «Islamophobia in Europe» «Islamophobia report» «Gendered Islamophobia», «women and hijab», «hijab and feminism» κ.α.

3.2. Κριτήρια ένταξης και αποκλεισμού πηγών

Τα κριτήρια ένταξης πηγών περιλαμβάνουν την αναζήτησή απαντήσεων στην υπόθεση εργασίας και δευτερευόντως των ερευνητικών ερωτημάτων. Ως κριτήρια ένταξης και αποκλεισμού των πηγών ορίστηκαν η συνάφεια (μελέτες και άρθρα σχετικά με το θέμα), ο τύπος της πηγής (βιβλία, πηγές από επίσημους φορείς όπως το Council of Europe, ΜΚΟ, επιστημονικά άρθρα, αρθρογραφία από επίσημα δημοσιογραφικά περιοδικά, επιστημονικές έρευνες, κρατικές και ευρωπαϊκές επίσημες έρευνες), ο χρόνος (έρευνες 10-15 χρονών, με εξαίρεση τα επίσημα βιβλία) και η γλώσσα η οποία ήταν κυρίως στα αγγλικά και στα ελληνικά. Υπάρχουν πηγές στα Σουηδικά και στα Ιταλικά, οι οποίες μεταφράστηκαν μέσω της εφαρμογής google translate στα ελληνικά.

3.3. Ανάλυση δεδομένων

Η ανάλυση των δεδομένων αποσκοπεί στην ερμηνεία των ευρημάτων από διάφορες έρευνες. Ο τύπος των δεδομένων, είτε πρόκειται για ποσοτικά είτε για ποιοτικά δεδομένα. Λαμβάνοντας υπόψη ότι η μελέτη αποσκοπεί στην κατανόηση των λόγων πίσω από την απαγόρευση της μαντίλας και τις επιπτώσεις αυτής της πολιτικής στις μουσουλμάνες γυναίκες, η ανάλυση ακολουθεί την αφηγηματική ανασκόπηση

3.4. Δεοντολογία

Παρόλο που η παρούσα μελέτη δεν περιλάμβανε ανθρώπινα υποκείμενα, το ζήτημα της δεοντολογίας δεν μπορεί να παραληφθεί. Ως εκ τούτου, η μελέτη θα διασφαλίσει ότι όλες οι συμπεριληφθείσες πηγές εργασίες τηρούν τις δεοντολογικές απαιτήσεις της ακαδημαϊκής έρευνας. Στο πλαίσιο αυτό, διασφαλίζεται ότι δεν υπάρχει λογοκλοπή στη μελέτη και ότι όποιες παραθέσεις ή παραφράσεις άλλων μελετητών/τριων αναφέρονται και παρατίθενται ορθά.

Μέρος Γ: Έρευνες

Στο παρόν κεφάλαιο πρόκειται να αναλυθούν και να παρουσιαστούν έρευνες σχετικά με την Ισλαμοφοβία στον ευρωπαϊκό χώρο(Γαλλία, Σουηδία, Ελλάδα) και το Ηνωμένο Βασίλειο. Οι άξονες που θα αναλυθούν είναι τα μέσα μαζικής ενημέρωσης-το διαδίκτυο, η απασχόληση και οι εκδηλώσεις βίας που αντιμετωπίζουν οι μουσουλμάνες γυναίκες με μαντίλα στα κράτη αυτά.

1.Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης και Διαδίκτυο

1.1. Ηνωμένο Βασίλειο

Από την μελέτη των Baker et. al. (2013) σχετικά με τη διαμάχη της μαντίλα του "Jack Straw", η οποία επικεντρώθηκε στις μουσουλμάνες γυναίκες που καλύπτουν τα πρόσωπά τους με διάφορες πρακτικές κάλυψης, στο Ηνωμένο Βασίλειο, για τα μέσα μαζικής ενημέρωσης αποδεικνύεται ότι η μαντίλα, η μπούρκα και άλλες πρακτικές κάλυψης θεωρούνται ως ""παθητικές" μορφές ριζοσπαστικοποίησης" ερμηνεύονται μέσα από ένα πλαίσιο επιβολή. Η εργασία αυτή επιβεβαιώνει τους ισχυρισμούς ότι το πέπλο αντιμετωπίζεται ως ζήτημα ασφάλειας επειδή αποκρύπτει την ταυτότητα του χρήστη και όταν αντιμετωπίζεται θετικά, γίνεται αντιληπτό μέσω των δικαιωμάτων λόγου.

Μια άλλη μελέτη των Allen et al. (2013) αναφορικά με τις επιθέσεις κατά μουσουλμάνων γυναικών, σημειώνει ότι "οι παρεξηγήσεις της κοινωνίας... οφείλονταν στα μέσα μαζικής ενημέρωσης και στον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζονται οι μουσουλμάνοι".

Τέλος, σύμφωνα με τους Bayrakli και Hafez (2017)όσον αφορά το διαδίκτυο και συγκεκριμένα τις πλατφόρμες κοινωνικής δικτύωσης, το πρόβλημα των διαδικτυακών bots έχει αναγνωριστεί ως κρίσιμος παράγοντας που συμβάλλει στην αύξηση της εμπέλειας του ισλαμοφοβικού περιεχομένου. Η εικόνα μιας γυναίκας με μαντίλα που περπατά δίπλα από τα θύματα της επίθεσης στη γέφυρα του Ουεστμίνστερ στο Λονδίνο έγινε viral επειδή υποτίθεται ότι την έδειχνε να απομακρύνεται από το σκηνή του εγκλήματος με μια στάση φαινομενικής αποστασιοποίησης. Ωστόσο έχει αποδειχθεί ότι η αρχική εικόνα είχε αναρτηθεί από έναν ψεύτικο λογαριασμό στο Twitter στη Ρωσία, του οποίου στόχος του ήταν να διαδώσει αντι-μουσουλμανικό περιεχόμενο μεταξύ των βρετανικών κοινωνικών χρήστες των μέσων ενημέρωσης.

1.2. Γαλλία

Στην Γαλλία σύμφωνα με τους Bayrakli και Hafez (2021), το κανάλι CNews διαδίδει βίαιες ισλαμοφοβικές εικόνες, ανεβάζοντας τον Οκτώβριο του 2021 τη δημόσια αποκάλυψη μιας μουσουλμάνας με μανδύα μπροστά στον Eric Zemmour στο Drancy. Ακόμη και αν η γυναίκα αυτή ισχυρίζεται ότι είναι ελεύθερη να φοράει ή να αφαιρεί την μαντίλα όποτε θέλει, εξακολουθεί να αναγκάζεται να την αφαιρέσει δημοσίως για να αποδείξει ότι είναι μια ελεύθερη γυναίκα υπό την αυστηρή εντολή του Zemmour και την ενθάρρυνση του δημοσιογράφου που παρουσιάζει τη σκηνή. Η γαλλική εμμονή με τα αποκαλυπτήρια των μουσουλμάνων γυναικών συνεχίζει να έχει μια ισχυρή αποικιακή, αυτοκρατορική και οριενταλιστική σύνδεση μέχρι σήμερα, και η αμφισβήτηση της δυνατότητας αυτών των γυναικών να ασκήσουν με ελευθερία τη δική τους δράση είναι ρατσιστική, σεξιστική και ισλαμοφοβική.(Bayrakli & Hafez, 2021)



Πηγή: European Islamophobia Report 2021.

Εικόνα 1: Στιγμιότυπο από την αφαίρεση της μαντίλας μπροστά στον Zemmour.

Η ισλαμοφοβία είναι επίσης πολύ παρούσα στο Διαδίκτυο, ιδίως μετά την πανδημία,. Τα πιο βίαια περιστατικά αφορούν διάσημα πρόσωπα που θεωρούνται μουσουλμάνες και καταγγέλλουν τον αντιμουσουλμανικό ρατσισμό των μέσων ενημέρωσης, του κράτους, της αστυνομίας ή των ακροδεξιών ομάδων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η γαλλοαλγερινή δημοσιογράφος Nadiya Lazzouni, ιδρύτρια του καναλιού Speak Up, η οποία έχει αναφέρει πολλές φορές ότι έχει πέσει θύμα του. Ωστόσο, τον Απρίλιο του 2021, αποκάλυψε στο Twitter ότι δέχτηκε μια τρομακτική ανώνυμη ισλαμοφοβική επιστολή στο σπίτι της, η οποία την απειλούσε με "μια σφαίρα στο λαιμό" ώστε η Γαλλία να είναι "ελεύθερη από μουσουλμάνους και ισλαμιστές". Η Lazzouni, η οποία διαδίδει συνεχώς ειρηνικά μηνύματα, κάλεσε τις γαλλικές αρχές να διασφαλίσουν την προσωπική της ασφάλεια. Ο Υπουργός Ιθαγένειας την υποστήριξε δημοσίως.(Bayrakli & Hafez, 2021)

1.3. Σουηδία

Σύμφωνα με το έργο «Forgotten women»(Abdullahi M., 2016) και την Σουηδική έρευνα «Mediernas Vi och Dem», τα μέσα ενημέρωσης παρουσιάζουν τον κόσμο σε δύο ομάδες, με βάση τη διχοτόμηση "εμείς και αυτοί". Όταν η σουηδική δημόσια τηλεόραση πρόβαλε για πρώτη φορά την εκπομπή Halal-TV στο οποίο τρεις μουσουλμάνες με μαντίλα ήταν οι παρουσιάστριες η εκπομπή προκάλεσε εθνική συζήτηση, πριν ακόμη μεταδοθεί το πρώτο επεισόδιο. Το πρόγραμμα είχε ως στόχο να αναδείξει τη σχέση μεταξύ "της σουηδικής ταυτότητας, των πολιτισμικών αξιών και ενός ολοένα και περισσότερο πολυπολιτισμικού πληθυσμού". Ωστόσο, έγινε εμφανές ότι οι τρεις γυναίκες - οι οποίες έτυχε να φορούν μαντίλα - δεν μπορούσαν να παρουσιάσουν μια εκπομπή για την επικαιρότητα στη Σουηδία, χωρίς να πρέπει να λογοδοτήσουν για τη μεταχείριση άλλων μουσουλμανικών κρατών ή κυβερνήσεων σε σχέση με τις γυναίκες, μαζί με τις αντιλήψεις για το τι αντιπροσωπεύει η μαντίλα σε αυτά τα περιβάλλοντα. Η συζήτηση για τις μουσουλμάνες γυναίκες στα μέσα ενημέρωσης σχετίζεται με την καταπίεση, τη μαντίλα και τις την πλήρη μαντίλα. Οι οργανώσεις των μουσουλμάνων γυναικών έχουν ασκήσει κριτική στον τρόπο με τον οποίο τα μέσα ενημέρωσης χρησιμοποιούν τις εικόνες των γυναικών που φορούν μαντίλα όταν αναφέρονται στην τρομοκρατία και την καταπίεση. (Abdullahi M., 2016)

Σε μια άλλη μελέτη η Karina Horsti (Bayrakli & Hafez, 2021) ανέλυσε την ψηφιακή κουλτούρα της ισλαμοφοβίας εστιάζοντας στον τρόπο με τον οποίο μια εγκληματολογική φωτογραφία μιας Σουηδής γυναίκας που τραβήχτηκε αφού είχε υποστεί βίαιη επίθεση μετατράπηκε σε ένα ισλαμοφοβικό σύμβολο που επέτρεπε να "φανταστούν μια κοινή λευκή κοινότητα σε κίνδυνο, η οποία συμβολίζεται από την τραυματισμένη, ξανθιά, Σουηδέζα γυναίκα", η οποία χρειάζεται προστασία από τη "μουσουλμανική επιδημία βιασμών". Η ιστορία ξεκίνησε την παραμονή της Πρωτοχρονιάς 2004, όταν δύο Σουηδέζες, η Jenny και η Lina, δέχθηκαν επίθεση στο Γκέτεμποργκ. Η Τζένη βιάστηκε και η Λίνα ξυλοκοπήθηκε. Ελπίζοντας να ενδυναμώσει τις γυναίκες να καταγγείλουν τις έμφυλες βία, η Λίνα αποφάσισε να δημοσιεύσει την ιατροδικαστική φωτογραφία της σε προκλητική πόζα. Στο γυναίκες, το γεγονός ότι ο άνδρας που βίασε την Jenny είχε σομαλική καταγωγή ήταν άσχετο - όχι όμως και για τους ισλαμοφοβικούς bloggers. Μέσω του Νορβηγού μπλόγκερ Fjordman, ο οποίος γράφει στα αγγλικά για "αντι-τζιχαντιστικά" μπλογκ, και της Pamela Geller Atlas Shrugs, η φωτογραφία, και οι μεταγενέστερες τροποποιήσεις της, κυκλοφόρησαν στο ριζοσπαστικό εθνικιστική μπλογκόσφαιρα σε εκατοντάδες αναρτήσεις που εισήχθησαν σε μια ισλαμοφοβική πλαίσιο, μετατρέποντας έτσι το μήνυμά της από την ενδυνάμωση των γυναικών σε μια αφήγηση για το "ρατσιστικό όργιο βιασμών των δυτικών μουσουλμάνων", το "τζιχάντ του βιασμού" και τη "μουσουλμανική συμμορία βιασμοί από μουσουλμάνους στη Σουηδία". (Bayrakli & Hafez, 2021)

1.4. Ελλάδα



Πηγή: European Islamophobia Report 2021

Στην Ελλάδα, η κεντρικά εφημερίδα «Τα Νέα» δημοσίευσε στο πρωτοσέλιδό της ένα δήθεν αποκάλυπτικό άρθρο σχετικά με την παρουσία του ISIS και των "νυφών του ISIS" στην Ελλάδα. Το άρθρο, ωστόσο, είναι ασαφές και γεμάτο παραπληροφόρηση. Δεν αναφέρονται συγκεκριμένες πληροφορίες σχετικά με την υποτιθέμενη εταιρεία που παίζει το ρόλο του ενδιάμεσου μεταξύ των νεαρών κοριτσιών και του ISIS, και η ανάλυση συνοδεύεται από αόριστες λέξεις όπως "ίσως", "ίσως", "πιθανόν", κ.λπ. (Bayrakli & Hafez, 2021)

2.Απασχόληση

2.1. Ηνωμένο Βασίλειο

Σύμφωνα με τους Bayrakli & Hafez (2021), η μεγάλη αλυσίδα σουπερ μάρκετ Morrison's απέλυσε έναν υπεύθυνο επειδή αφαίρεσε δύο φορές με τη βία το χιτζάμπ μιας μουσουλμάνας εργαζόμενης και επειδή έκανε άλλα σχόλια που την έκαναν να αισθάνεται άβολα στο εργασιακό της περιβάλλον(Bayrakli & Hafez, 2021). Σε μια άλλη υπόθεση που έφτασε στο τέλος της κατά τη διάρκεια του 2021, μια Σομαλή εργαζόμενη μεγάλης εταιρείας διανομής επιδικάστηκε αποζημίωση ύψους περίπου 25.000 λιρών Αγγλίας επειδή ήρθε αντιμέτωπη με ένα καταγισμό πρακτικών και εκδηλώσεων διακρίσεων στο χώρο εργασίας της. Αυτές περιλάμβαναν συζητήσεις σχετικά με τη φυλή, τη θρησκεία και την εθνικότητά της, αυθόρμητα σχόλια για τους μετανάστες, διαδικτυακή παρενόχληση σε δωμάτια συνομιλίας των εργαζομένων, επανειλημμένες περιπτώσεις προσωπικού εκφοβισμού και προσπάθειες της διοίκησης να αποσπάσει την προσοχή στις πρακτικές διακρίσεων. Και στις δύο περιπτώσεις οι εργαζόμενες ανέφεραν ότι η χρήση του χιτζάμπ έκανε τους έκανε πιο εκτεθειμένους σε πρακτικές διακρίσεων.(Bayrakli & Hafez, 2021)

Η έκθεση των Khattab και Hussein(2017) αφορούσε την ανάλυση δεδομένων έρευνας από 245.000 γυναίκες στο Ηνωμένο Βασίλειο, η οποία αποδεικνύει μεταξύ άλλων, ότι το ποσοστό ανεργίας για τις μουσουλμάνες γυναίκες κυμαινόταν μεταξύ 5,9% και 27%, ανάλογα με την εθνοτική τους καταγωγή, ενώ για τις λευκές μη μουσουλμάνες γυναίκες ήταν 3,5%. Το ποσοστό των μουσουλμάνων γυναικών που εργάζονται σε επαγγελματικές και διευθυντικές θέσεις εργασίας κυμαινόταν από 8,5% έως 23%, ανάλογα με την εθνικότητά τους, σε σύγκριση με 32% για τις λευκές μη μουσουλμάνων γυναικών. Στη συνέχεια, οι ερευνητές προσάρμοσαν τα δεδομένα για να συγκρίνουν τις μουσουλμάνες και τις μη μουσουλμάνες γυναίκες που είχαν το ίδιο επίπεδο εκπαίδευσης, οικογενειακή κατάσταση και ηλικία, και διαπίστωσαν ότι οι μουσουλμάνες γυναίκες είχαν λιγότερες πιθανότητες να εργάζονται. (Khattab & Hussein, 2017)

Το UK Race Disparity Audit(2017) στοιχεία για την αγορά εργασίας έδειξαν μεγάλες ανισότητες μεταξύ των ποσοστών απασχόλησης των διαφόρων εθνοτικών ομάδων που ζουν στο Ηνωμένο Βασίλειο. Το ποσοστό των ατόμων με μουσουλμανικό υπόβαθρο στην απασχόληση υστερούσε σημαντικά σε σχέση με τις λευκές ομάδες, με το ποσοστό για τις κοινότητες των Πακιστανών και των Μπαγκλαντεσιανών ειδικότερα να είναι το χαμηλότερο μεταξύ όλων των ατόμων ηλικίας 25-49 ετών54. Η έκθεση της Επιτροπής για την κοινωνική κινητικότητα εντόπισε επίσης μια σειρά από πιο συγκεκριμένων παραγόντων που επηρέαζαν αρνητικά τις προοπτικές ιδίως των νεαρών μουσουλμάνων: ονόματα που ακούγονται σε μειονοτικές εθνοτικές ομάδες, η χρήση μαντίλας από τις γυναίκες, τα στερεότυπα, όπως καθώς και η παρενόχληση στο χώρο εργασίας.(Social Mobility Commission, 2017)

2.2. Γαλλία

Σύμφωνα με τους Bayrakli & Hafez(2021) οι ισλαμοφοβικές διακρίσεις στον εργασιακό χώρο στη Γαλλία αφορούν πολύ συχνά καλυμμένες μουσουλμάνες γυναίκες που εργάζονται σε ιδιωτικές εταιρείες, δεδομένου ότι ο δημόσιος τομέας υπόκειται σε

θρησκευτική ουδετερότητα λόγω της αρχής της laïcité. Στις ιδιωτικές εταιρείες, η θρησκευτική ελευθερία παραμένει ο κανόνας. Ωστόσο, ο νόμος El Khomri του 2016 επιτρέπει στους εργοδότες να επιβάλλουν θρησκευτική ουδετερότητα στους υπαλλήλους σε συγκεκριμένες περιπτώσεις. Αυτή είναι η περίπτωση δύο απολύσεων πωλητριών σε καταστήματα ρούχων οι οποίες αναγνωρίστηκαν τελικά νομικά το 2021 ως διακρίσεις. Πράγματι, η Νάντια και η Farah απολύθηκαν από τις αντίστοιχες εταιρείες Camaïeu και ZARA λόγω της χιτζάμπ που αποφάσισαν να φορέσουν όταν επέστρεψαν από γονική άδεια. Οι δύο πωλήτριες προσέφυγαν στο Εργατικό Δικαστήριο (Conseil de Prud'hommes) και η δικαιοσύνη τους αποδόθηκε μετά από αρκετά χρόνια δικαστικών αγώνων. Οι δύο γυναίκες με χιτζάμπ εξήγησαν ότι αφιερώνουν τον πολύχρονο αγώνα τους στις κόρες τους και σε όλες τις γυναίκες που θέλουν να εργαστούν στη Γαλλία με μαντίλα. Ένα αντίστοιχο παράδειγμα, είναι αυτό της Emira που εκτελεί προσωρινές αποστολές με τουρμπάνι σε δημόσιο δημοτικό σχολείο μέσω της επαγγελματικής εταιρείας ενσωμάτωσης. Κατά τη διάρκεια του δεύτερου μήνα εργασίας της, ο διευθυντής της Emira εξήγησε ότι δεν μπορεί πλέον να φοράει το τουρμπάνι της λόγω εξωτερικών πιέσεων. Για να δικαιολογήσει αυτή την απόφαση, ο διευθυντής τόνισε την αρχή της θρησκευτικής ουδετερότητας στα σχολεία και πρότεινε: "Μπορείς να εργαστείς στην καθαριότητα του σχολείου, αλλά όχι ως σχολική βοηθός". Έτσι, το κάλυμμα του κεφαλιού δεν φαίνεται πλέον να ενοχλεί όταν οι κάτοχοί του καταλαμβάνουν συγκεκριμένες χαμηλά αμειβόμενες θέσεις εργασίας. Στην περίπτωση αυτή, η αρχή της ουδετερότητας ξεχνιέται. (Bayrakli & Hafez, 2021)

2.3. Σουηδία

Σύμφωνα με την Abdullahi (2016), στην μελέτη της για τον αντίκτυπο της Ισλαμοφοβίας στις γυναίκες στην Σουηδία, η πλειονότητα των γυναικών που πήρε συνέντευξη (26 από τις 45), ανέφεραν αρνητική μεταχείριση από συναδέλφους, με τις συναντήσεις τους να συνδέονται με σχόλια για τη μαντίλα τους. Αυτές περιγράφονται ως μικροεπιθέσεις στο μεσημεριανό τραπέζι στο χώρο εργασίας. Οι γυναίκες περιγράφουν τις συναντήσεις αυτές ως εισβολή στην ιδιωτικής τους ζωή και αναφέρουν ότι οι συναντήσεις αυτές συχνά οδηγούσαν σε αισθήματα άγχους.

Μια συμμετέχουσα εξηγεί ότι οι εμπειρίες της από διακρίσεις στον χώρο εργασίας σχετίζονται με συναδέλφους που χρησιμοποιούν ρατσιστικές και προσβλητικές εκφράσεις, μαζί με δηκτικές παρατηρήσεις ή ερωτήσεις που σχετίζονται με τη μαντίλα που φοράει:

"Δεν έχω βιώσει καμία διάκριση από τον εργοδότη μου, όχι απ' όσο μπορώ να θυμηθώ. Αλλά έχω βιώσει διακρίσεις από συναδέλφους. Οι πρώην συνάδελφοί μου έχουν χρησιμοποιήσει ρατσιστικές και προσβλητικές εκφράσεις, όπως η λέξη "n", άλλοι αμφισβήτησαν την επιλογή μου να φοράω μαντίλα, ενώ άλλοι αναπαρήγαγαν στερεότυπα ότι οι γονείς μου πιθανόν να με ανάγκαζαν να παντρευτώ παρά τη θέλησή μου. Υπάρχουν επίσης συνάδελφοι που προσπάθησαν να με κάνουν αυτό το ύποπτο θέμα συνδέοντάς με ανθρώπους που ταξιδεύουν στη Συρία". - Aaliyah

Η Σαμίρα σημειώνει ότι η μαντίλα φαίνεται να γίνεται πάντα θέμα συζήτησης και δίνει μια παράδειγμα για το πώς ένας από τους συναδέλφους της ήταν ιδιαίτερα παρεμβατικός με τις ερωτήσεις του σχετικά με τη μαντίλα της:

"Αυτός ο συναδέλφος πρέπει να με έχει ρωτήσει για την επιλογή μου να φοράω χιτζάμπ τόσες πολλές φορές που έχω σταμάτησα να μετρώ. Φαίνεται να βρίσκει πάντα τρόπο να κάνει τη συζήτηση για το ποιος έχει κάνει να φορέσω μαντίλα, υπονοώντας ότι δεν θα μπορούσα να έχω κάνει αυτή την επιλογή μόνη μου". -Samira

Το θέμα της ανάγκης να εξηγήσει κανείς την επιλογή της να φοράει μαντίλα αναφέρθηκε επίσης από την Ruqiya:

"Μου έχουν θέσει το ερώτημα ποιος με ανάγκασε να φορέσω τη μαντίλα, αμέτρητες φορές. Την τελευταία φορά που συνέβη ήταν όταν έδειχνα τις φωτογραφίες του γάμου μου στους συναδέλφους μου. Ρωτήθηκα για το αν είχα επιλέξει τον σύζυγό μου με δική μου πρωτοβουλία ή όχι, μαζί με τη φράση "Σας ανάγκασε να φορέσετε τη μαντίλα;". Και είναι μια τόσο προκλητική ερώτηση επειδή προφανώς αυτό το άτομο και εγώ είχαμε εργαστεί μαζί για περισσότερα από τρία χρόνια και γνώριζαν ότι φορούσα τη μαντίλα πολύ πριν καν γνωρίσω τον σύζυγό μου". - Ruqiya

Επιπλέον, από την ίδια μελέτη αποδεικνύεται ότι οι μουσουλμάνες γυναίκες που κατέχουν θέσεις λήψης αποφάσεων αφηγούνται εμπειρίες από πελάτες που απαιτούν την αντικατάστασή τους.(Abdullahi, 2016) Οι γυναίκες εξηγούν ότι οι πελάτες υποθέτουν ότι αυτές (οι μουσουλμάνες γυναίκες) είναι λιγότερο ικανές από ό,τι λευκές συναδέλφους τους. Ο βαθμός κακοποίησης από τους πελάτες και τις πελάτισσες ποικίλλει:

"Μία από τις πελάτισσες είχε γράψει στο αφεντικό μου ότι δεν εμπιστευόταν ότι θα μπορούσα να είμαι αμερόληπτη στην περίπτωση της, δεδομένου ότι πιθανότατα προέρχομαι από μια κουλτούρα όπου οι γυναίκες είναι μισητές. Το αφεντικό μου το χειρίστηκε καλά, Ωστόσο, αυτού του είδους η συμπεριφορά με ενοχλεί- πώς είναι δυνατόν να αποκλείομαι με βάση την ρατσιστικών στερεοτύπων και όχι των πράξεών μου;" - Mona

Ήταν η πρώτη εισαγωγική συνάντηση με τον πελάτη. Παρατήρησα πολύ σύντομα ότι κάτι δεν ήταν δεν ήταν ακριβώς σωστό. Ο πελάτης αρνιόταν να με κοιτάξει στα μάτια και κρατούσε οπτική επαφή μόνο με τον διερμηνέα. Θα καταρτιζάμε ένα σχέδιο δράσης, πράγμα που σήμαινε ότι έπρεπε να κάνω ερωτήσεις που αφορούσαν σχετικά με το ιστορικό των πελατών. Η πρώτη απάντηση στην ερώτησή μου σχετικά με την εργασιακή της εμπειρία ήταν "Είμαι άρρωστη. Αηδιάζω και μόνο που σε κοιτάζω". Σε συζήτηση με τη διερμηνέα στη συνέχεια, μου είπε ότι είχε πολλά υποτιμητικά πράγματα τα οποία ο διερμηνέας αποφάσισε να μην τα διερμηνεύσει από σεβασμό προς εμένα." - Farhiya

Οι Radia, Hajer και Rahma αναφέρουν ότι έχουν βιώσει διακρίσεις κατά τη διαδικασία πρόσληψης τους(Abdullahi, 2016):

"Έχω βιώσει διακρίσεις όταν πηγαίνω σε συνεντεύξεις. Ερωτήσεις σχετικά με την καταγωγή και την πίστη μου εμφανίζονται συχνά ως θέμα συζήτησης. Δεδομένου ότι δεν καταλαβαίνω πώς αυτές οι ερωτήσεις είναι σχετικές με τη θέση του πωλητή καταστήματος, τις κλείνω αμέσως. Δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι συχνά μου λένε ότι δεν έχω προχωρήσει στο επόμενο μέρος της διαδικασίας για πιθανή πρόσληψη". -Radia

"Μου έχουν τύχει δυνητικοί εργοδότες να με ρωτήσουν ευθέως αν θα σκεφτόμουν να βγάλω το χιτζάμπ για την κενή θέση εργασίας". - Sumeya

"Όταν κάθισα για τη συνέντευξη για τη θέση πωλητή στο κατάστημα οπτικών ο εργοδότης πρώτη ερώτηση, η οποία δεν ήταν στην πραγματικότητα ερώτηση, αλλά μάλλον δήλωση, ήταν: "για να ξέρετε, δεν μπορείτε να προσεύχεστε εδώ". Δεν έγιναν ερωτήσεις σχετικά με τα προσόντα μου και η συνέντευξη ήταν τελείωσε πριν το καταλάβω. Ήταν παράξενο". – Rahma

Σύμφωνα με τους Bayrakli και Hafez, (2021), μια αξιοσημείωτη περίπτωση διάκρισης το 2021 αναδείχθηκε από τους Civil Rights Defenders, οι οποίοι προσέφυγαν νομικά κατά μιας εταιρείας ασφαλείας επειδή δεν επέτρεπε στην υπάλληλό της να φοράει χιτζάμπ (ένα σημαντικό δείκτη μουσουλμανικότητας). Αποδεικνύεται κι εδώ ότι τα άτομα που έχουν ονόματα που ακούγονται "αραβικά" αντιμετωπίζουν διακριτική μεταχείριση στις επαφές τους με δημόσιους υπαλλήλους, η οποία θα μπορούσε αναμφισβήτητα να συνδέεται με την αντιληπτή μουσουλμανικότητα των ατόμων αυτών.

2.4. Ελλάδα

Στην Ελλάδα, λόγω της έλλειψης επίσημων στοιχείων σχετικά με τις θρησκευτικές διακρίσεις στην αγορά εργασίας, δεν είναι δυνατόν να δοθεί μια επισκόπηση αυτού του τομέα. (Bayrakli & Hafez, 2021)

3. Εκδηλώσεις βίας

3.1. Ηνωμένο Βασίλειο

Σύμφωνα με τα στοιχεία που δημοσίευσε τον Νοέμβριο το Tell MAMA¹⁰ (2016), η πλειονότητα των περιστατικών εγκλημάτων μίσους κατά των μουσουλμάνων αφορά τον εκφοβισμό και τη βία εκτός σύνδεσης. Αυτή η κατηγορία εγκλημάτων μίσους περιλαμβάνει λεκτική και μη λεκτική εκφοβιστική συμπεριφορά και σωματική επίθεση. Οι γυναίκες ήταν ο στόχος της βίας εκτός σύνδεσης στο 56% των αναφερόμενων περιπτώσεων. Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι τα δύο τρίτα των γυναικών θυμάτων περιγράφηκαν ως "εμφανώς μουσουλμάνες" - ένας όρος που αναφερόταν κατά συντριπτική πλειοψηφία στη θρησκευτική ενδυμασία. Τον Ιούνιο, αποκαλύφθηκε ότι διάφορες μουσουλμάνες γυναίκες που πήγαιναν στο Al-Madina Mosque στο Barking του Λονδίνου είχαν υποστεί κακοποίηση - κυρίως λεκτική, αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις αφορούσαν φτύσιμο ή επιθετική σωματική επαφή. Τον Ιούνιο, μια νεαρή μουσουλμάνα υπέστη τραυματισμούς που άλλαξαν τη ζωή της, καθώς η ίδια και ο ξάδελφός της Jameel Muhktar έγιναν θύματα απρόκλητης επίθεσης με οξύ. Χρειάστηκαν λίγες ημέρες για την αστυνομική έρευνα για να αντιμετωπιστεί η επίθεση ως έγκλημα μίσους που συνδέεται με την ισλαμοφοβία.

¹⁰ Το Tell MAMA (Measuring Anti-Muslim Attacks) είναι μια εμπιστευτική υπηρεσία που επιτρέπει στα θύματα να καταγγέλλουν εγκλήματα μίσους και περιστατικά κακοποίησης και διακρίσεων. Tell MAMA παρέχει ολιστική υποστήριξη και συνηγορία στα θύματα. Τα δεδομένα του Tell MAMA είναι χρήσιμα για την κατανόηση του αντιμουσουλμανικού μίσους κατά των γυναικών. Τα τελευταία χρόνια, η υπηρεσία έχει καταδείξει ότι οι μουσουλμάνες γυναίκες έχουν περισσότερες πιθανότητες από τους άνδρες να πέσουν θύματα εγκλημάτων μίσους.

Σύμφωνα με τους Bayrakli & Hafez (2021) η δημόσια ορατότητα σε πολυσύχναστα κοινωνικά περιβάλλοντα καθιστά τις γυναίκες ιδιαίτερα εκτεθειμένες στη λεκτική παρενόχληση. Οι μεταφορές του Λονδίνου κατέγραψαν σχεδόν τριπλάσια αύξηση της ισλαμοφοβίας κατά την περίοδο της πανδημίας. Η περίπτωση μιας μουσουλμάνας που δέχθηκε λεκτική επίθεση ενώ ταξίδευε σε ένα βραδινό τρένο με κατεύθυνση το Κλάπαμ τον Νοέμβριο του 2021 υπογραμμίζει αυτή την ευπάθεια. Στη συγκεκριμένη περίπτωση ο οδηγός του λεωφορείου αρνήθηκε να επέμβει ακόμη και όταν τον προέτρεψαν να το κάνει άλλοι συνεπιβάτες. Σε μια άλλη περίπτωση που καταγράφηκε στο δίκτυο δημόσιων μεταφορών του Λονδίνου, μια μουσουλμανική οικογένεια εκτέθηκε σε παρατεταμένο ρατσιστικό παραλήρημα για την τρομοκρατία ενώ επέβαινε σε λεωφορείο. Λεκτικές επιθέσεις καταγράφηκαν και σε άλλα δημόσια περιβάλλοντα, όπως η περίπτωση της ρατσιστικής επίθεσης υπό την επήρεια αλκοόλ κατά μιας μουσουλμάνας σε πάρκο του δυτικού Λονδίνου και μια άλλη επίθεση σε δύο γυναίκες που έκαναν τζόκινγκ στο Χούνσλοου, στο δυτικό Λονδίνο, όπου ένας άνδρας από τη λεκτική βία πέρασε στην χρησιμοποιώντας τον σκύλο του για να εκφοβίσει τους στόχους του. Τέλος, τον Νοέμβριο, τέσσερα κορίτσια που επέστρεφαν από έναν τόπο λατρείας έγιναν στόχοι σωματικής επίθεσης και υπέστησαν ελαφρούς τραυματισμούς, καθώς περαστικοί προσπάθησαν να τους σκίσουν τα χιτζάμπ.

3.2. Γαλλία

Στην Γαλλία, οι Bayrakli και Hafez (2017) αναφέρουν ότι τον Αύγουστο, η μουσουλμανική φεμινιστική οργάνωση Lallab έγινε πρωτοσέλιδο όταν κατήγγειλε τη γαλλική υπηρεσία εξυπηρέτησης του πολίτη για την αφαίρεση μιας από τις διαφημίσεις της. Σε συνέντευξή της για την παρούσα έκθεση, η Samia Hathroubi, εξέχουσα Γαλλίδα μουσουλμάνα φωνή, δήλωσε ότι έχει επίσης δεχθεί σφοδρές επιθέσεις επειδή αμφισβητεί τη "λευκή υπεροχή". Ακόμη, σημειώνεται ότι νέα πρόσωπα που διεκδικούσαν αξιώματα, όπως η Feiza Ben Mohammed, η Hanan Zahouani⁵⁸ ή η Nadia Omani έγιναν στόχοι καλά συντονισμένων εκστρατειών συκοφάντησης που επιχειρούσαν να τους απαξιώσουν ως υποψηφίους. (Bayrakli & Hafez, 2017)

3.3. Σουηδία

Σύμφωνα με την Abdullahi (2016) στην Σουηδία οι ισλαμοφοβικές πράξεις και απειλές είναι πολύ συχνές, ιδίως κατά των γυναικών που φορούν μαντίλα. Αναφέρει την περίπτωση της Johanna Lihagen η οποία έχοντας ακούσει πολλές ιστορίες διακρίσεων και εγκλημάτων μίσους δημιούργησε τον λογαριασμό στο Instagram "#Muslimskvinna" (Μουσουλμάνα γυναίκα), με σκοπό να προβάλλει τις εμπειρίες των μουσουλμάνων γυναικών σχετικά με τις διακρίσεις, τη ρατσιστική βία καθώς και τις γενικές ιστορίες σχετικά με το πώς είναι να είσαι μουσουλμάνα στη Σουηδία. Όσον αφορά τις ιστορίες που αποστέλλονται από ιδιώτες άτομα, και που δημοσιεύονται ανώνυμα στον λογαριασμό instagram Muslimskvinna, η φύση της ρατσιστικής βίας ποικίλλει. Οι γυναίκες μοιράζονται ιστορίες εμπειριών ρατσιστικών προσβολών, σωματικών επίθεσης και αρνητική μεταχείριση από την αστυνομία.

Οι λόγοι για τις περιπτώσεις που δεν καταγγέλλονται ποικίλλουν και μπορεί να οφείλονται σε διάφορους παράγοντες. Σύμφωνα με τον BRAs ετήσια έκθεση, οι μουσουλμάνες γυναίκες στην παρούσα μελέτη έχουν διαφορετικές εμπειρίες από τα εγκλήματα μίσους. Από τις 45 γυναίκες, μόνο 10 αποφάσισαν να καταγγείλουν περιστατικά λεκτικής και σωματικής επίθεσης. (Abdullahi, 2016) Για ορισμένες, τα

περιστατικά λεκτικής επίθεσης είναι τόσα πολλά, ώστε η αναφορά κάθε περιστατικού είναι πολύ χρονοβόρα:

"Ξέρετε πόσες φορές την ημέρα εντελώς άγνωστοι μπορούν να μου πουν να πάω σπίτι μου ή να με αποκαλέσουν τρομοκράτη; Ο μισός χρόνος μου θα ξοδευόταν πιθανώς για να αναφέρω ρατσιστικά σχόλια που δέχομαι μόλις ταξιδεύοντας από και προς τη δουλειά. Και για ποιο λόγο; Σοβαρά τώρα, ποιες είναι οι πιθανότητες να είναι τυχαίοι ρατσιστές να συλληφθούν επειδή με έβριζαν λεκτικά;" - Leila

"Από την πλευρά μου, οι λεκτικές επιθέσεις συνέβαιναν πάντα εν κινήσει, από ανθρώπους που τυχαίνει να περνάω από δίπλα μου. Συμβαίνει σαν να ανοιγοκλείνει το μάτι και πριν καν προλάβω να καταλάβω τι ακριβώς συνέβη, ο ένοχος έχει φύγει. Μιλάμε για θέμα δευτερολέπτων. Η διαδικασία της αναφοράς είναι μακρά, δεν αξίζει τον κόπο, και η αναφορά σημαίνει να ζεις αυτές τις στιγμές, ξανά και ξανά ξανά και ξανά. Δεν έχω αυτόν τον χρόνο". - Σάρα

Άλλοι εκφράζουν ότι αποφάσισαν να μην καταγγείλουν επειδή προτιμούν να ξεχάσουν ότι τα περιστατικά κακοποίησης έχουν συμβεί (Abdullahi, 2016):

"Προφανώς... φυσικά, το να μου λένε τουλάχιστον μία φορά την αδύναμη ότι δεν ανήκω εδώ, ή το να με σπρώχνουν, να ακούω παρατηρήσεις για το πώς πρέπει να βγάλω τη μαντίλα μου και να μην υπάρχει κανείς μάρτυρας, είναι οδυνηρό. Το να το λες αυτό δυνατά, σε κάποιον άλλο, σε έναν αστυνομικό που δεν μπορεί να συσχετιστεί, δεν αξίζει. Θα προτιμούσα απλώς να ξεχάσω ότι συνέβη, και με αυτόν τον τρόπο, δεν δίνω σε αυτόν τον άγνωστο τη δύναμη να με ταπεινώσει περαιτέρω". - Ifrah

"Είλικρινά, δεν μπορώ να μπω στον κόπο να ξαναζήσω την πλήρη αδιαφορία. Ένα εντελώς γεμάτο λεωφορείο ανθρώπων, συμπεριλαμβανομένου του οδηγού, άκουσε πώς με αποκάλεσαν sandh****, αηδιαστικό με αναφορά στην μαντήλα, και ούτε ένα άτομο δεν αντέδρασε ή δεν ήρθε να με υπερασπιστεί. Ήταν τόσο εξευτελιστικό. Είμαι δεν πρόκειται να υποβάλλω τον εαυτό μου σε αυτό, ξέρετε, να το ξαναπώ και να αντιμετωπίσω την αδιαφορία ακόμα και πάλι". - Φατού

Ενώ ορισμένοι δηλώνουν ότι κατανοούν τη σημασία της αναφοράς περιστατικών κακοποίησης, αυτοί εξηγούν ότι απλώς δεν προλαβαίνουν να τα καταγγείλουν στην αστυνομία (Abdullahi, 2016):

"Έχω πάντα την πρόθεση να καταγγείλω, αλλά στη συνέχεια έρχονται πολλά άλλα πράγματα στο δρόμο μου. Αλλά από φυσικά, καταλαβαίνω τη σημασία της αναφοράς αυτών των περιστατικών". - Asha

3.4. Ελλάδα

Για την Ελλάδα για ακόμη μια φορά δεν υπάρχουν ανάλογα δεδομένα.

Συμπεράσματα

Με βάση τα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω, γίνεται αντιληπτό ότι ο περιορισμός των περιστατικών ισλαμοφοβίας είναι ιδιαίτερα δύσκολος. Αυτό συμβαίνει καθώς το φαινόμενο της «Ισλαμοφοβίας» προσκρούει στο θεσμικό πολιτισμικό ρατσισμό κατά των μουσουλμάνων που υπάρχει στις δομές των περισσότερων δυτικών χωρών και στις οποίες η μουσουλμανική μαντίλα νοηματοδοτείται -σχεδόν- αποκλειστικά ως αποδεικτικό στοιχείο της γυναικείας καταπίεσης. Ως εκ τούτου, η μονοδιάστατη δυτικοκεντρική εννοιολόγηση της μαντίλας -ως μέσο καταπίεσης των γυναικών- αποδεικνύεται ανακριβής για την κατανόηση της διαλεκτικής σχέσης υποκειμένου κι αντικειμένου και των σχέσεων εξουσίας που τη διέπουν. Κρίνεται λοιπόν αναγκαία η αποφυγή γενικεύσεων και μονόπλευρων ερμηνειών που αφαιρούν από τις γυναίκες την ιδιότητα του δρώντος υποκειμένου αγνοώντας τις πολλαπλές σημασίες που οι ίδιες προσδίδουν στη μαντίλα. Με αυτόν τον τρόπο, καθίσταται απαραίτητη μια διεξοδική διερεύνηση όλων των κοινωνικών παραγόντων που συμβάλλουν στη διαμόρφωση της γυναικείας συμπεριφοράς σε οποιαδήποτε μελέτης ή σχόλιο σχετικά με τις μουσουλμάνες γυναίκες με μαντίλα αι τις πολιτισμικές πρακτικές που υιοθετούν.

Φαίνεται λοιπόν ότι εντός των ευρωπαϊκών ορίων, τα εκάστοτε κοινωνικά συμφραζόμενα που παρατηρούνται από κράτος σε κράτος ανάλογα με το βαθμό «εκσυγχρονισμού και εκκοσμίκευσης», να φέρνουν τις γυναίκες με μαντίλα αντιμέτωπες με μία πληθώρα διαφορετικών αντιδράσεων. Ως εκ τούτου, ο τρόπος ζωής μιας μουσουλμάνας στο Λονδίνο διαφέρει σημαντικά από τον τρόπο ζωής μιας μουσουλμάνας στο Παρίσι. Από την μια μεριά, υπάρχουν μουσουλμάνες γυναίκες με μαντίλας που επιθυμούν να περιορίσουν ή/και να αποβάλλουν κάθε στοιχείο της θρησκείας τους τόσο στην κοινωνική όσο και στην προσωπική τους ζωή. Αυτό συμβαίνει καθώς βλέπουν το στοιχείο αυτό ως σημείο που δίνει έμφαση στη διαφορετικότητά τους και στέκεται εμπόδιο στην αφομοίωσή τους στις δυτικές κοινωνίες. Από την άλλη μεριά, ωστόσο, υπάρχουν εκείνες οι μουσουλμάνες γυναίκες που υιοθετούν ιδιαίτερα έντονα, να φέρουν θρησκευτικά σύμβολα όπως η μαντίλα σε όλο το φάσμα της ζωής τους. Αυτές, θεωρούν την μαντίλα ως ένα εφελτήριο ικανοποίησης των καθημερινών τους αναγκών και στόχων. Συνεπώς, η χρήση ή μη της μαντίλας αποτελεί κομμάτι της ατομικής και κοινωνικής ταυτότητας των μουσουλμάνων γυναικών στον ευρωπαϊκό χώρο. Ως τέτοιο, συνεπάγεται την διερεύνηση, την ανακάλυψη και την παρουσίαση του εαυτού προς τα έξω. Συνεπώς, η μαντίλα δεν αποτελεί ένα στενά νομικό ζήτημα. Αντίθετα, είναι ένα ιδιαίτερα κοινωνικό ζήτημα. Τόσο οι υποστηρικτές όσο και οι πολέμιοι της μαντίλας αναζητούν την προσωπική και κοινωνική τους ταυτότητα είτε μέσω της προβολής της διαφορετικότητας είτε μέσω του αποκλεισμού του «Άλλου» από τον δημόσιο χώρο.

Τα ζητήματα αυτά αποκτούν ιδιαίτερη σημασία σήμερα εξαιτίας της κοινωνικής πολυμορφίας που σημειώνεται στις ευρωπαϊκές κοινωνίες και η οποία αντικαθιστά την παραδοσιακή ομοιογένεια των κοινωνιών αυτών καθώς και λόγω της απειλής που αυτές αισθάνονται από την άνοδο του ισλαμικού εξτρεμισμού. Επομένως, το ερώτημα εάν πρέπει να επιτρέπεται ή όχι η χρήση της μαντίλας στον δημόσιο χώρο δεν αφορά μόνο το ποσοστό ελευθερίας που πρέπει να απολαμβάνουν οι Μουσουλμάνοι αλλά αφορά πρωτίστως την μορφή που θα έχουν οι ευρωπαϊκές κοινωνίες μέσα σε ένα ρευστό και παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον.

Κάποιες συστάσεις πολιτικής για την αντιμετώπιση της «Ισλαμοφοβίας» στον ευρωπαϊκό χώρο θα μπορούσαν να είναι οι:

1. Οι τεκμηριωμένες πολιτικές κατά του ρατσισμού/κατά των διακρίσεων. Τα θεσμικά όργανα της ΕΕ πρέπει να αναγνωρίσουν και να αντιμετωπίσουν την ισλαμοφοβία πολιτικά ως μορφή ρατσισμού που μπορεί να οδηγήσει σε παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.
2. Η καταγραφή των αντιμουσουλμανικών/ισλαμοφοβικών εγκλημάτων ως ξεχωριστή κατηγορία εγκλημάτων μίσους από την αστυνομία.
3. Η βελτίωση της πρόσβασης των μουσουλμάνων γυναικών στην απασχόληση. Τα τμήματα ισότητας των φύλων και οι αντίστοιχες επιτροπές των θεσμικών οργάνων της ΕΕ θα πρέπει να δώσουν ιδιαίτερη προσοχή στο καταστάσεις διακρίσεων που πλήττουν τις μουσουλμάνες γυναίκες, καταγράφοντας το θέμα και να προωθήσουν συγκεκριμένα προγράμματα και μέτρα για την καταπολέμησή του.
4. Η ανάπτυξη καλών κατευθυντήριων γραμμών για την αντιμετώπιση της ρητορικής μίσους στο διαδίκτυο.
5. Η διατήρηση της πράξης περί Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων και της προστασίας των δικαιωμάτων των μειονοτήτων, συμπεριλαμβανομένων της χρήσης θρησκευτικών ενδυμασιών ή συμβόλων για μια πολυπολιτισμική Ευρώπη.
6. Τέλος, εάν τα μέσα ενημέρωσης που επηρεάζουν σε μεγάλο βαθμό το κοινό δεν σταματήσουν να παρουσιάζουν τις μουσουλμάνες γυναίκες ως εχθρούς που απειλούν την κοινωνική σταθερότητα, δεν θα υπάρξει ποτέ σχέση εμπιστοσύνης και αμοιβαίας κατανόησης μεταξύ των διαφορετικών πολιτισμικών κοινοτήτων της ίδιας χώρας.

Βιβλιογραφία

- Abdullahi. (2016). *FORGOTTEN WOMEN: The impact of Islamophobia on Muslim women in Sweden*.
- Abdullahi M. (2016). *FORGOTTEN WOMEN: The impact of Islamophobia on Muslim women in Sweden*.
- Abu-Lughod. (2009). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*.
- Ahmed, L. (1983). *Feminism and feminist movements in the Middle East: A preliminary exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's democratic republic of Yemen*. Arabian and Islamic Studies.
- Ahmed L. (1992). *Women and gender in Islam, Historical roots of a modern debate*.
- Ahmed, L. (2020). *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives*. Routledge Publications.
- Ahmed, L. (2021). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*.
- Alcoff, L. , & C. J. D. (2011). *Feminism, sexuality, and return of religion*.
- Allen. (2010). *Islamophobia*.
- Allen, C. (2015). People hate you because of the way you dress': Understanding the invisible experiences of veiled British Muslim women victims of Islamophobia. *International Review of Victimology*, 287–301.
- Allen C., Isakjee A., & Young OO. (2013). *Understanding the Impact of Anti-Muslim Hate on Muslim Women*.
- Allen, & Guru. (2013). *Between Political Fad and Political Empowerment: A Critical Evaluation of the National Muslim Women's Advisory Group (NMWAG) and Governmental Processes of Engaging Muslim Women*.
- Amghar S. (2007). *European Islam challenges for public policy and society samir*.
- Amnesty International. (2012). *Choice and Prejudice: Discrimination against Muslims in Europe*.
- Antoniou D. (2007). Muslim Immigrants in Greece: Religious Organization and Local Responses. *Tandfonline*.
- Aziz, S. F. (2022). *The Racial Muslim: When Racism Quashes Religious Freedom*.
- Αθανασίου Α. (2007). “Οι λόγοι της «μαντήλας»: φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της «άλλης γυναίκας». In *Η ζωή στο όριο: δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική* (pp. 251–275). Εκκρεμές.
- Badran, M. (2005). Between Secular and Islamic Feminism/s. Reflections on the Middle East and Beyond. *Journal of Middle East Women's Studies*, 6–28.
- Bahdi, R. , & K. A. (2018). *What is Islamophobia?*

- Baker, Gabrielatos, & McEnery. (2013). *Discourse Analysis and Media Attitudes: The Representation of Islam in the British Press*.
- Banks, O. (1987). *Becoming a feminist: The social origins of "first wave" feminism*.
- Barlas, A. (2005). *Qur'anic Hermeneutics and Women's Liberation. The International Congress on Islamic Feminism*.
- Barton. (2012). .
- Base de jurisprudence*. (2016).
- Bayrakli, & Hafez. (2017). *European Islamophobia Report 2017*.
- Bayrakli, & Hafez. (2021). *Islamophobia Report 2021*.
- Bayraklı, E., & Hafez, F. (2018). *European Islamophobia*.
- Beauvoir, S. (1949). *The second sex*.
- Bharath Ganesh, & Iman Abou-Atta. (2016). *Forgotten Women: The Impact of Islamophobia on Muslim Women in the United Kingdom*.
- Bilge, S. (2010). Beyond subordination vs. resistance: An intersectional approach to the agency of veiled muslim women. *Journal of Intercultural Studies*.
- Brenner E. (2002). *Les Territoires de la République*.
- Bullock K. (2002). *Media (mis) representations: Muslim women in the Canadian nation*.
- CCIF. (2017). *Annual Report* .
- CEDAW. (2014). *Concluding observations on the seventh periodic report of Belgium*.
- Chakraborti, N. , & Z. I. (2012). The veil under attack: Gendered dimensions of Islamophobic victimization. *International Review of Victimology*.
- Chakraborti N., & Zempi I. (2012). he veil under attack: Gendered dimensions of Islamophobic victimisation. *SAGE JOURNAL*.
- Chamberlain, P. (2017). *Feminist Fourth Wave*. Palgrave Macmillan.
- Chaudhuri, N. (2007). *Western women and imperialism: Complicity and resistance*.
- Choudhury. (2007). *Laïcité and Multiculturalism: The Stasi Report in Context*.
- Cole D., & Ahmadi S. (2003). Perceptions and experiences of Muslim women who veil on college campuses. *Journal of College Student Development*.
- Conway Gordon. (1997). *Islamophobia, A Challenge for Us All*. Runnymede Trust, Commission on British Muslims and islamophobia, The Runnymede Trust,.
- Cooke, M. (2000). *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*. Routledge Publications.

- Creswell, & Poth. (2016). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*.
- Crosby, E. (2014). Faux feminism: France's veil bans as orientalism. *Journal of International Women's Studies*, 46–60.
- Darakshan Raja, Sahar Pirzada, & Yazan Zahzah. (2020). Partnership to End Gendered Islamophobia Community Report. *Community Report*.
- Dearden L. (2017). "European Court of Human Rights Upholds Belgium's Ban on Burqas and Full-Face Islamic Veils. *Independent*.
- Delphy, C. (2016). Φύλο και φυλή στη μεταποικιακή Γαλλία: Η μαντίλα και η απόρριψη του Ισλάμ. *Για Τη Διατάραξη Της Κοινής Ησυχίας*.
- DIRITTI, & SILVIA BRENA. (2018). Ecco la nuova Mappa dell'Intolleranza. *VOX*.
- Easat-Daas A. (2018). Islamophobia in Belgium: National Report 2018. *Europa*.
- ECRI. (2016). *ECRI Report on France*.
- Elgot J. (2018). Boris Johnson accused of 'dog-whistle' Islamophobia over burqa comments. . *The Guardian*.
- ENAR. (2017). *FORGOTTEN WOMEN: THE IMPACT OF ISLAMOPHOBIA ON MUSLIM WOMEN*.
- ENAR. (2018). *"Strengthening Actions against Islamophobia*.
- Enes Bayrakli, & Farid Hafez. (2017). *Islamophobia in Belgium*.
- Esposito L. John, & Kalin Ibrahim. (2011). *Islamophobia. The challenge of Pluralism in the 21st Century*. Oxford University Press.
- Europa. (2016). Forgotten Women: The Impact of Islamophobia on Muslim women. *European Website on Integration*.
- European Coalition against Islamophobia. (2017). *Strengthening Actions against Islamophobia: Next Steps for the European Commission*.
- Finnish Defense League*. (n.d.).
- Frisk S., & Gillette M. (2019). Sweden's Burka Ban: Policy Proposals, Problematisations, and the Production of Swedishness. *Tandfonline*.
- Gamble, S. (2001). *The Routledge companion to feminism and postfeminism*. Routledge Publications.
- Ghodbian, N. (1995). Islamists and Women in the Arab World: From Reaction to Reform? *American Journal of Islam and Society*.
- Ghumman, S. , & R. A. M. (2013a). *Not welcome here: Discrimination towards women who wear the Muslim headscarf*. Human Relations.
- Ghumman, S. , & R. A. M. (2013b). *Not welcome here: Discrimination towards women who wear the Muslim headscarf*. Human Relations.

- Githens-Mazer J., & Lambert R. (2010). *Islamophobia and Anti-Muslim Hate Crime: A London Case Study*.
- Haddad Y. (2007). The post 9/11 hijab as icon. *Sociology of Religion*.
- Heffernan, T. (2018). *Veiled Figures: Women, Modernity, and the Spectres of Orientalism*.
- Hesova, Z. (2019). *Secular, Islamic or Muslim feminism? The Place of Religion in Women's Perspectives on Equality in Islam*.
- Hüseyinoğlu. A. (2016). Questioning Islamophobia in the Context of Greece. *IRCICA JOURNAL*, 65–92.
- Hüseyinoğlu A. (2016). Questioning Islamophobia in the Context of Greece. *IRCICA*.
- Ibrahim, H. M. (2018). *Foreigners to Kristeva: Refashioning Orientalism and the Limits of Love*. Sage Open.
- “Initiative submitted by at least 50,000 Finnish citizens eligible to vote and containing the proposal that an act be enacted” as defined in “MOT. (2018).
- Jiwani Y. (2005). ‘War talk’ engendering terror: Race, gender and representation in Canadian print media. *International Journal of Media & Cultural Politics*.
- Kalantry S. (2017). *The French Veil Ban: A Transnational Legal Feminist Approach*.
- Karima Laachir. (n.d.). *France's “Ethnic” Minorities and the Question of Exclusion, Mediterranean Politics*.
- Katsikas S. (2012). *Muslim Minority in Greek Historiography: A Distorted Story?*
- Khattab, & Hussein. (2017). *Can Religious Affiliation Explain the Disadvantage of Muslim Women in the British Labour Market?*
- Kirtsoglou, E. , & T. G. (2018). *Migration, crisis, liberalism: the cultural and racial politics of Islamophobia and “radical alterity” in modern Greece. Ethnic and Racial Studies*.
- Kynsilehto, A. (2008). *Islamic feminism: Current perspectives*.
- Law no. 2004-22. (2004).
- Lazar M. (2007). *Feminist Critical Discourse Analysis: Articulating a Feminist Discourse Praxis*.
- Lear, M. (1968). The second feminist wave: what do these women want? *New York Times*.
- Markowitz, S. (2009). *Occidental Dreams: Orientalism and History in The Second Sex. Signs*.
- Mernissi, F. (2003). *The meaning of Spatial Boundaries*. In R. Lewis & S. Mills (Eds.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*.

- Mernissi, F. (2006). *The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's right in Islam*. Perseus Books Publishing.
- Mernissi, F. (2011). *Beyond the veil: Male-female dynamics in Muslim society*.
- Mernissi, F. (2012). *The forgotten queens of Islam*.
- Milano R. (2018). Fontana: «Razza bianca da difendere». Poi precisa: «È stato un lapsus». Salvini: siamo sotto attacco. *Milano*.
- Mustafa N. (2020). *Muslim Women don't need saving Gendered Islamophobia in Europe*.
- Nielsen J., & Allen C. (2002). *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*.
- Okoli. (2015). A guide to conducting a standalone systematic literature review. *Communications of the Association for Information Systems*.
- OSCE. (2018). *Bias against Muslims*.
- Pati, & Lorusso. (2018). How to write a systematic review of the literature. *Health Environments Research & Design Journal*.
- Perry B. (2014). Gendered Islamophobia: Hate crime against Muslim women. *Tandfonline*.
- PRESS RELEASE No 30/17. (2017). *An internal rule of an undertaking which prohibits the visible wearing of any political, philosophical or religious sign does not constitute direct discrimination*.
- Race Disparity Audit. (2017). *Summary Findings from the Ethnicity Facts and Figures website*.
- Rehman, T. (2020). Islamic Feminism: The Challenges and Choices of Reinterpreting Sexual Ethics in Islamic Tradition. *Society and Culture in South Asia*.
- Rhouni, R. (2010). *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Brill Publications.
- Rothermund, D. (2006). *The Routledge companion to decolonization*. Routledge Publications.
- Roy Oliver. (2006). *To παγκοσμιοποιημένο Ισλάμ*. Scripta.
- Ryan, L. (2011). *Muslim women negotiating collective stigmatization: "we're just normal people"*. *Sociology*.
- Said, E. W. (2014). *Culture and imperialism*. Vintage Books.
- Said, E. W. (2019). *Orientalism*.
- Said Edward. (1996). *Οριενταλισμός*. Εκδόσεις Νεφέλη.
- Sakellariou A. (2017). Fear of Islam in Greece: migration, terrorism, and "ghosts" from the past. In *Nationalities Papers*.

- Sakellariou, A. (2017). *Fear of Islam in Greece: migration, terrorism, and “ghosts” from the past.* .
- Sakellariou A. (2019). *The ‘Muslim threat’ and the panic about Islam.* Routledge.
- Sakellariou A., & Hüseyinoğlu A. (2020). *Islamophobia in Greece: National Report. In European Islamophobia Report 2019.*
- Salvanou E. (2014). Muslims in Athens: Narratives and strategies of belonging. *Journal of Modern Greek Studies.*
- Scott, J. W. (2020). *The politics of the veil.*
- Seedat F. (2013). When Islam and Feminism Converge. *Wiley Online Library.*
- Sirri, L. (2021). *Islamic feminism: Discourses on gender and sexuality in contemporary Islam.* Routledge Publications.
- Social Mobility Commission. (2017). Young Muslims in the UK face enormous social mobility barriers. *GOV.UK.*
- Spivak. (1999). Colonial Fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism. *Harvard University Press.*
- Stop Extremism. (2018). *Six Actions That We Demand to Secure a Safer Europe.*
- TA Nice, ordonnance du 13 août 2016, n° 1603470. (2016).
- Tell MAMA. (2016). *A Constructed Threat – Identity, Intolerance and the Impact of Anti-Muslim Hatred-Tell MAMA annual report 2016.*
- Tell MAMA. (2017). *A Constructed Threat: Identity, Intolerance and the Impact of Anti-Muslim Hatred.*
- Tellmama. (2019). Boris Johnson burqa comments ‘led to surge in anti-Muslim attacks.’ *Tellmama.*
- The members of this coalition are the following: European Forum of Muslim Women; Forum of European Muslim Youth and Student Organisations; Karamah EU; European Muslim Initiative for Social Cohesion; European Network against Racism; and the Collective against Islamophobia in France.*
- Triandafyllidou A., & Kokkali I. (2010). *Tolerance and Cultural Diversity Discourses in Greece.*
- Triantafylidou A., & Kouki H. (2013). Muslim immigrants and the Greek nation: The emergence of nationalist intolerance. *SAGE JOURNAL.*
- Trust, T. R. (1997). *Islamophobia: a challenge for us all.* London.
- Tsitselikis K. (2004). *religious Freedom of Immigrants: The Case of Muslims. In Greece of Immigration.* Εκδόσεις Κριτική.
- UN WOMEN. (2016). *Loi du 25 mars 2016 modifiant l’article 442 bis du Code Pénal.*

- Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman rereading the sacred text from a woman's perspective*.
- Wagner, W. et al. (2012). *The veil and Muslim women's identity: Cultural pressures and resistance to stereotyping*. Culture and Psychology.
- Wing A., & Smith M. (2006). Critical race feminism lifts the veil? Muslim women, France, and the headscarf ban. *Davis Law Review*.
- Wright, R. (1992). *Islam, Democracy and the West*. Foreign Affairs.
- Yeğenoğlu. (1998). *Colonial Fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge University Press.
- Zack, N. (2005). *Inclusive feminism: A third wave theory of women's commonality*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Zempi I. (2014). *Unveiling Islamophobia: The victimisation of veiled Muslim women*. University of Leicester.
- Δέσποινα Παπαδοπούλου. (2012). *Κοινωνιολογία του αποκλεισμού στην εποχή της παγκοσμιοποίησης*. Εκδόσεις Τόπος .
- Δημητρακοπούλου Φ. (2013). *Ο Παράγοντας της Θρησκείας στην Ενσωμάτωση των Μεταναστών στη Χώρα Υποδοχής: Η περίπτωση των Μουσουλμάνων της Ευρώπης*. ΕΜΜΕΔΙΑ.
- Δίκτυο Καταγραφής Περιστατικών Ρατσιστικής Βίας. (2020). *Ετήσια Έκθεση 2019*. (n.d.).
- Έμκε- Πουλοπούλου. (2007). *Η μεταναστευτική πρόκληση*. Παπαζήσης.
- Ho, C. (2010). *Responding to Orientalist Feminism*. Australian Feminist Studies.
- Καραμάνου, Α. (2011). *Διαπολιτισμικότητα και θρησκεία στην Ευρώπη: Μετά την Επικύρωση της Συνθήκης της Λισσαβόνας* (Π. Γιαρμενίτης, Ed.). Εκδόσεις Ίνδικος.
- Κόντης Α. (2001). *Νομικές και κοινωνικοπολιτικές διαστάσεις της μετανάστευσης στην Ελλάδα* (Γ. , Λ. Γ. Αμιτσή, Ed.). Εκδόσεις Παπαζήσης .
- Παπαδοπούλου. (2006). *Μετανάστευση και ένταξη των μεταναστών στην ελληνική κοινωνία* (Α. , Π. Μωυσίδης, Ed.). Εκδόσεις Κριτική.
- Παπαδοπούλου. (2011). *Η κοινωνική ενσωμάτωση των μεταναστών στην Ελλάδα. Εργασία, εκπαίδευση, ταυτότητες*. Εκδόσεις Κριτική.
- Τεσση Γ. (2020). Λουκέτο στον πρώτο χώρο προσευχής μουσουλμάνων στον Πειραιά. *Η Εφημερίδα Των Συντακτών*.
- Τσιτσελίκης, Κ. (2004). Η θρησκευτική ελευθερία των μεταναστών: Η περίπτωση των μουσουλμάνων. In *Η Ελλάδα της Μετανάστευσης: Κοινωνική συμμετοχή, δικαιώματα και ιδιότητα του πολίτη* (pp. 267–302). Εκδόσεις Κριτική.

Χριστόπουλος. (2012). *Ποιος είναι Έλληνας πολίτης;: Το Καθεστώς Ιθαγένειας από την Ίδρυση του Ελληνικού Κράτους ως τις αρχές του 21ου αιώνα*. Εκδόσεις Βιβλιόραμα .

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Abdullahi, (2016), *FORGOTTEN WOMEN: The impact of Islamophobia on Muslim women in Sweden*, ENAR, ανακτήθηκε από: https://www.myndighetensst.se/download/18.1f4f2f6115680af2ce1a1303/1471273071822/forgotten_women_report_sweden_-_final-2.pdf

Bayrakli & Hafez, (2016), *European Islamophobia Report 2016*, ανακτήθηκε από:

Bayrakli & Hafez, (2017), *European Islamophobia Report 2017*, ανακτήθηκε από: https://setav.org/en/assets/uploads/2018/07/EIR_2017.pdf

Bayrakli & Hafez, (2021), *European Islamophobia Report 2021*, ανακτήθηκε από: <https://islamophobiareport.com/islamophobiareport-2021.pdf>

https://setav.org/en/assets/uploads/2017/05/EIR_2016.pdf

Khattab & Hussein , (2017) *Can Religious Affiliation Explain the Disadvantage of Muslim Women in the British Labour Market?*, ανακτήθηκε από: https://www.researchgate.net/publication/320395394_Can_Religious_Affiliation_Exp lain_the_Disadvantage_of_Muslim_Women_in_the_British_Labour_Market

Matters & Bharath & Abou-Atta & Iman, (2016), *FORGOTTEN WOMEN: The impact of Islamophobia on Muslim women in the United Kingdom*, ENAR, ανακτήθηκε από: https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/forgotten_women_report_united_kingdom_-_final.pdf

Race Disparity Audit Summary Findings from the Ethnicity Facts and Figures website, 2017, Cabinet Office, ανακτήθηκε από: https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/686071/Revised_RDA_report_March_2018.pdf

Tell MAMA 2016 Annual Report, *A Constructed Threat: Identity, Intolerance and the Impact of Anti-Muslim Hatred*, ανακτήθηκε από: <https://tellmamauk.org/wp-content/uploads/2017/11/A-Constructed-Threat-Identity-Intolerance-and-the-Impact-of-Anti-Muslim-Hatred.pdf>

Young Muslims in the UK face enormous social mobility barriers, 2017, GOV.UK, ανακτήθηκε από: <https://www.gov.uk/government/news/young-muslims-in-the-uk-face-enormous-social-mobility-barriers>