

Η πολυπολιτισμική κοινωνία: Μύθος και πραγματικότητα

Εισαγωγή

Τα τελευταία χρόνια, στο πλαίσιο μιας διαδικασίας παγκοσμιοποίησης, γίνεται πολύς λόγος για ένα σχέδιο (projekt) πολυπολιτισμικής συγκρότησης της κοινωνίας που προωθείται από το πολυπολιτισμικό Discourse. Γενικά το περιεχόμενο αυτού του Discourse αξιώνει να συλλάβει την κοινωνική πραγματικότητα με πολιτισμικούς όρους, σαν τα υποκείμενα να συγκροτούνται γύρω από πολιτισμικές θέσεις και όχι γύρω από κοινωνικές θέσεις και ταξικές αντιθέσεις. Συνήθως αυτό το Discourse αρθρώνεται από εκπροσώπους κοινωνικών στρωμάτων (διανοούμενοι, εκπαιδευτικοί, επαγγελματίες κ.ά.) που δεν υφίστανται την ένταση της κοινωνικής τους κατάστασης και των οποίων η απόσταση από την ανάγκη είναι αρκετή για να μπορούν να εργαλειοποιήσουν τις υπαρξιακές ανάγκες άλλων ανθρώπων ή ομάδων για ταυτοποίηση ή αναζήτηση ταυτότητας. Αυτά τα στρώματα, κυρίως μεσαία αστικά, αναλαμβάνουν να διαχειριστούν τις κυρίαρχες παραστάσεις και εικόνες και να τις επιβάλλουν στις υποτελείς τάξεις, νομιμοποιώντας πάραυτα την τμηματοποίηση της κοινωνίας με βάση πολιτισμικούς-πολιτιστικούς όρους.

Τι είναι κουλτούρα;

Πριν υπεισέλθουμε στην προβληματική του θέματος, ας κάνουμε μια προσπάθεια να προσεγγίσουμε την έννοια της κουλτούρας. Αφού ιστοριοποιήσουμε την έννοια της κουλτούρας, θα αποπειραθούμε να δούμε το ρόλο και τη λειτουργία της κουλτούρας και της πολιτισμικής ταυτότητας ειδικότερα. Η σχετικοποίηση της πολιτισμικής ταυτότητας εκ των πραγμάτων συγκεκριμενοποιεί και το εννοιολογικό πλαίσιο με το οποίο ορίζεται η πολυπολιτισμική κοινωνία.

Εμείς, υιοθετώντας τον κλασικό ορισμό για την κουλτούρα των ανθρωπολόγων Α. Kroeber και C. Kluckhohn, εννοούμε την κουλτούρα και τα συστήματα κουλτούρας ως «έκ-

Ο Θανάσης Αλεξίου είναι λέκτορας στη Σχολή Κοινωνικών Επιστημών (Τμήμα Κοινωνιολογίας) του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Το παρόν κείμενο αποτελεί ανακοίνωση στο Συνέδριο για τα 10 χρόνια της Σχολής Κοινωνικών Επιστημών στο Πανεπιστήμιο Κρήτης (15-17 Μαΐου 1998).

δηλα και άδηλα πρότυπα συμπεριφοράς που αποκτώνται και μεταβιβάζονται διαμέσου των συμβόλων». Η κουλτούρα «αποτελεί το διακριτό επίτευγμα των ανθρώπινων ομάδων, το οποίο ενσωματώνει τα σύμβολα στα προϊόντα εργασίας και δεξιοτήτας». Θα πρέπει, ωστόσο, να σχετικοποιήσουμε αυτόν τον ορισμό για την κουλτούρα, τονίζοντας ότι σε μια κοινωνία αναδύονται και υπάρχουν πολλοί τύποι κουλτούρας και ότι μια κουλτούρα, π.χ. η αστική, είναι αντιπροσωπευτική για ολόκληρη την κοινωνία στο βαθμό που έχει απωθήσει αντιθετικούς και εναλλακτικούς μ' αυτή τύπους κουλτούρας και έχει επιβληθεί ως ηγεμονεύουσα και κυρίαρχη κουλτούρα, εγχαράσσοντας στις υποτελείς κοινωνικές τάξεις σχήματα δράσης, αντίληψης και γνώσης που είναι αυτά της κυρίαρχης τάξης.

Συνεπώς, η κουλτούρα είναι αποτέλεσμα της ανθρώπινης δράσης όσο και στοιχείο για περαιτέρω δράση¹. Ως σύστημα δράσης, η κουλτούρα σχηματίζεται λόγω ύπαρξης αντικειμενικών παραγόντων (κοινωνική δομή, κοινωνική θέση και κοινωνικοί ρόλοι), ενώ ως σύστημα αξιών και πεποιθήσεων από τις υποκειμενικές, προθετικές και συλλογικές οπτικές των μελών του κοινωνικο-πολιτισμικού μορφώματος, όπως τις εννοεί ο M. Weber (*Views of themselves and each other*)². Όταν, λοιπόν, οι αντικειμενικοί παράγοντες συμπέσουν και έρθουν σε διαντίδραση με τους υποκειμενικούς παράγοντες, δημιουργούν όλες εκείνες τις προϋποθέσεις για την ανάδυση της εθνότητας (Ethnicity) και εθνο-πολιτισμικών ομάδων (Ethnic Groups). Θα πρέπει ωστόσο να σχετικοποιήσουμε αυτόν τον ορισμό για την κουλτούρα, τονίζοντας ότι σε μια κοινωνία αναδύονται και υπάρχουν πολλοί τύποι κουλτούρας και πως μια κουλτούρα, π.χ. η αστική, είναι αντιπροσωπευτική για ολόκληρη την κοινωνία στο βαθμό που έχει απωθήσει αντιθετικούς και εναλλακτικούς μ' αυτή τύπους κουλτούρας και έχει επιβληθεί ως ηγεμονεύουσα και κυρίαρχη κουλτούρα, εγχαράσσοντας στις υποτελείς κοινωνικές τάξεις σχήματα δράσης αντίληψης και γνώσης που είναι αυτά της κυρίαρχης τάξης.

Γίνεται εμφανές πως μια τέτοια ερμηνεία της κουλτούρας καθιστά άνευ αντικειμένου το δυϊσμό ανάμεσα σε κουλτούρα και πολιτισμό³.

Ωστόσο, αυτά τα πρότυπα συμπεριφορών, τα οποία βασίζονται σε συστήματα καθημερινών σχέσεων και χαρακτηρίζουν τους διάφορους τύπους κουλτούρας, διαμορφώνονται σε διαφορετικούς χρόνους και σε διαφορετικούς χώρους (αγροτικός-αστικός). Αποτελούν, δηλαδή, απαντήσεις των ανθρώπων σε συγκεκριμένες προκλήσεις, οι οποίες βέβαια όταν απομονωθούν από το χωροχρονικό πλαίσιο ανάδυσής τους φαντάζουν παρωχημένες και αναχρονιστικές. Μ' αυτή την έννοια δεν τίθεται ζήτημα αξιολόγησής τους. Από τη στιγμή όμως που άνθρωποι με διαφορετικούς κοινωνικούς χρόνους, με διαφορετικές οικονομίες του θυμικού και του ψυχικού τους κόσμου βρίσκονται μαζί στη νέα εθνική ή παγκόσμια στρωμάτωση, όπως αυτή διαμορφώνεται από την ένταξη νέων πληθυσμιακών ομάδων και από τα μεταναστευτικά ρεύματα, τίθεται ένα ζήτημα λειτουργικότητας αυτών των συστημάτων σχέσεων που ονόμασαμε τύπους κουλτούρας. Τίθεται, δηλαδή, το ζήτημα σε ποιο βαθμό αυτά τα συστήματα μπορούν να είναι ακόμη επίκαιρα, κατά πόσο δηλαδή βοηθούν τα άτομα να προσανατολίζονται σωστά στο νέο περιβάλλον.

Αυτονόητο είναι πως αυτός ο ορισμός αντιλαμβάνεται την κουλτούρα ως σύστημα σχέσεων και όχι ως ανθρωπολογική ή οντολογική κατηγορία. Αλλά και η πολιτισμική ταυτότητα ως πρόβλημα ατομικό ή συλλογικό έχει ημερομηνία γέννησης που συμπίπτει με την ε-

μπειρία της διαφοράς. Η πολιτισμική ταυτότητα δεν είναι κάτι που προϋπήρχε της συνάντησης με τον «άλλο»: είναι το αποτέλεσμα αυτής της συνάντησης και το τέλος μιας διαρκούς διαδικασίας διυποκειμενικής επεξεργασίας που περιλαμβάνει τις ανάγκες που ωθούν άτομα και ομάδες αλλά και τους θεσμισμένους κανόνες που ρυθμίζουν αυτή τη δράση και περικλείει πάλι τους τρόπους με τους οποίους ενσωματώνονται οι συμβολικές αναφορές στις σχέσεις ατόμων και ομάδων⁴.

Για να γίνει πιο κατανοητή αυτή η θέση, θα επιχειρήσουμε στην ανάπτυξη της προβληματικής μας να εξηγήσουμε για ποιους λόγους και τότε γίνονται διακριτές κάποιες διαφορές οι οποίες συμποούνται και ορίζονται ως πολιτισμικές.

Πώς σχηματίζεται η κουλτούρα και ποια η λειτουργία της;

Στην παραγωγή της υλικής τους ζωής οι άνθρωποι έρχονται, σύμφωνα με τον Marx, σε επαφή με τη φύση και με τους άλλους ανθρώπους σχηματίζοντας αντιλήψεις και παραστάσεις που θα αποτελέσουν την κοινωνική εμπειρία απ' όπου θα προέλθουν και οι πρώτες μορφές συνείδησης για σχέσεις και πράγματα που συγκροτούν τον κοινωνικό κόσμο. Εδώ θα καταγραφούν οι πρώτες διαμαρτυρίες για το «μίζερο κόσμο», αλλά εδώ θα αρθρωθούν και οι πρώτες επιθυμίες υπέρβασής του, έστω κι αν η πραγμάτωσή τους θα μεταφερθεί στους ουρανούς, όπως γίνεται, παραδείγματος χάρη, με τη θρησκεία. Όχι μόνο στη θρησκεία —όπως συμβαίνει στις ελάχιστες διαφοροποιημένες και μη εκκοσμικευμένες κοινωνίες, όπου η θρησκεία αποτελεί το καθολικό ερμηνευτικό σχήμα— αλλά και στις δοξασίες, στις αντιλήψεις και τα συμβολικά συστήματα που εμφανίζονται, οι άνθρωποι καταχωρούν μεταφορικά τη σχέση που έχουν με τη φύση καθώς και τις σχέσεις που διέπουν την κοινωνική τάξη μέσα στην οποία ζουν. Επομένως, η συνείδηση διαμορφώνεται σε σχέση με την υλική ανθρώπινη πράξη, ενώ πάνω της απεικονίζονται με υποδειγματικό τρόπο οι εκάστοτε συνθήκες ζωής και ο αντικείμενος κόσμος, έτσι ώστε να νοηματοδοτούν την ανθρώπινη δραστηριότητα⁵. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι οι εσωτερικές απεικονίσεις δημιουργούνται απλά και άμεσα διαμέσου των αισθήσεων με τις οποίες προσλαμβάνουμε τον κόσμο. Σ' αυτή τη διαδικασία συγκρότησης συνείδησης οι αντιληπτικές μας δυνατότητες διχοτομούνται από τις κοινωνικές σημασίες που ενυπάρχουν αντικειμενοποιημένες στις παραγωγικές δυνάμεις, στις παραγωγικές σχέσεις και στα συμβολικά συστήματα⁶.

Εφόσον δεχτούμε ότι μέσα από τα σημειώματα συγκροτείται και διαμεσολαβείται συνειδητά ο κόσμος, θα πρέπει να κάνουμε μια διαφοροποίηση ανάμεσα σε σημειώματα με συμβολικό περιεχόμενο και σε σημειώματα με λειτουργικό περιεχόμενο. Ενώ τα δεύτερα περιλαμβάνουν δεξιότητες, τεχνικές χειρισμού εργαλείων κ.λ.π. και έχουν πρακτική σημασία, τα πρώτα είναι εκεί ως σημειώματα και αναλαμβάνουν μια επικοινωνιακή λειτουργία αλλά και μια αντιπροσωπευτική λειτουργία για τη συνείδηση⁷.

Ένας τέτοιος τρόπος πρόσληψης της κοινωνικής πραγματικότητας και επεξεργασίας της συσσωρευμένης εμπειρίας με πράγματα και καταστάσεις προλαίπει το έδαφος για την άνοδο μιας αντιπροσωπευτικής κουλτούρας, μιας κουλτούρας δηλαδή που θα αποτελεί για ένα σύνολο ανθρώπων δοκιμασμένη κοινή ερμηνεία της πραγματικότητας, καθότι έχει προ-

κύψει από ανάγκες και προβλήματα που απαιτούν κοινή δράση, η οποία όμως, επειδή θα αφορά και τις επερχόμενες γενιές, σχηματίζεται και μεταβιβάζεται υπό μορφή θέσεων, δογμάτων, ταμπού, ηθικών προσαγομιλιών, ακριβώς για να προσανατολίζουν και να νοηματοδοτούν με τον καλύτερο τρόπο τη δράση ατόμων, ομάδων κ.ο.κ., αλλά και να τα προφυλάσσουν από ανεπιθύμητες καταστάσεις και κακοτοπιές που η πρωτογενής ανθρώπινη εμπειρία εντόπισε. Επομένως, αυτή την κουλτούρα θα μπορούσαμε να την αντιληφθούμε και ως το πεδίο όπου η πρωτογενής εμπειρία μετασχηματίζεται σε κοινωνική εμπειρία.

Συνεπώς, η κουλτούρα έχει κάτι το εγαλειώδες και η υποκειμενική στιγμή της κουλτούρας έγκειται στο γεγονός ότι αποτελεί ικανότητα που αποκτούν, χρησιμοποιούν και μετασχηματίζουν τα άτομα βιώνοντας τις σχέσεις και τις ανταλλαγές με τους άλλους, ενώ η αντικειμενική στιγμή της κουλτούρας εμφανίζεται μόνο στον εξωτερικό παρατηρητή, ως σύνολο των μοντέλων προσανατολισμού που υιοθετεί μια κοινωνική ομάδα σε μια συγκεκριμένη στιγμή⁸. Στην αντίθετη περίπτωση, η κουλτούρα και η πολιτισμική ταυτότητα θα αποτελούσαν μια φετιχοποιημένη κατάσταση που δεν θα επιδεχόταν ερμηνείας. Μια τέτοια προσέγγιση της ταυτότητας παραγνωρίζει το γεγονός ότι αυτή προέκυψε ιστορικά και μέσα από τη διαδικασία εξατομίκευσης, όταν το άτομο αποδεσμεύτηκε από οργανικές καταβολές και έπρεπε να αλληλοδράσει μέσα από αφηρημένες μορφές κοινωνικοποίησης όπως εμπόριο, μισθωτή εργασία, χρήμα, εθνικό κράτος κ.λπ.

Η κατάρρευση της φεουδαρχικής τάξης πραγμάτων, όπου τα άτομα προσδιορίζονταν πρωτίστως από την κοινωνική τους θέση, αλλά κυρίως η κοινωνική κινητικότητα που χαρακτηρίζει την κοινωνία από τη Βιομηχανική Επανάσταση και μετά δημιουργούσαν εκ των πραγμάτων πρόβλημα ταυτότητας. Η ανάγκη για ταυτότητα προέκυπτε είτε στο πλαίσιο μιας πολιτικής ελέγχου από πλευράς του κράτους (πληθυσμιακή πολιτική: έλεγχος γεννήσεων, στρατολόγηση κ.λπ.) και διαχείρισης του κοινωνικού προβλήματος (φτώχεια, ανεργία) είτε στο νέο πλαίσιο που διαμόρφωναν οι κοινωνικοί αγώνες των καταπιεζόμενων μαζών, καθώς η ταυτότητα και ο φορέας της —το υποκείμενο δηλαδή— συγκροτήθηκε και ως χώρος κατοχύρωσης δικαιωμάτων (κάτι που δεν τυγχάνει της απαιτούμενης προσοχής από τους θεωρητικούς της μετα-μοντέρνας κατάστασης στην κριτική τους απέναντι στο υποκείμενο-κατασκευή), με σκοπό να κρατηθεί το κράτος έξω από την προσωπική-ιδιωτική σφαίρα και να περιοριστεί η αυθαιρεσία της εξουσίας. Αν η κοινωνιογενής ταυτότητα, όπως αναφέρει ο C. Taylor, αναγνωριζόταν γενικά και πάντα λιγότερο ή περισσότερο, καθόσον αυτή απέρρεε από κοινωνικές ή ανθρωπολογικές κατηγορίες και αποδιδόταν αυτόματα, η ενδογενής, προσωπική και αυθεντική ταυτότητα δεν ήταν αυτονόητη και έπρεπε γι' αυτό πρώτα να κατοχυρωθεί για να αναγνωριστεί, ακριβώς επειδή στις νέες συνθήκες η αποτυχία πραγμάτωσής της θεωρήθηκε ένα ενδεχόμενο δίπλα στα άλλα⁹. Από μια τέτοια οπτική η ταυτότητα αλλά και ο «πολιτισμός» που τη γέννησε δεν είναι δώρο αλλά κατάκτηση, μια επισφαλής κατάκτηση που, όπως γράφει ο R. Kimball, θα πρέπει συνεχώς να προασπίζεται¹⁰.

Ωστόσο, η πολιτισμική ιδιαιτερότητα εμφανίζεται πιο έντονη σε καιρούς ανθρωπογεωγραφικών ανακατατάξεων, όπως αυτές προκύπτουν από τις αλλαγές του καταμερισμού εργασίας, αλλαγές οι οποίες συνοδεύονται επίσης με μια κινητικότητα της εργατικής δύναμης, έκπτωση στρωμάτων εργαζομένων από κοινωνικές θέσεις (απώλεια θέσης εργασίας, μείωση γοήτρου κ.λπ.) και με μια αντίστοιχη εθνοποίηση της εργατικής δύναμης. Οι ανομι-

κές εντάσεις που δέχεται η κοινωνική δομή, κυρίως λόγω των αλλαγών στον καταμερισμό εργασίας, αρθρώνονται και ως πρόβλημα που προκαλεί ένταση ανάμεσα στην αυξανόμενη κεφαλαιακή συσσώρευση σε παγκόσμια κλίμακα και το μετασχηματισμό της εργασιακής διαδικασίας, αφενός, και στην εργατική δύναμη και τους φορείς της, αφετέρου, που παραμένουν προσδεμένοι σε τοπικές οντότητες και εθνικές δομές. Ενώ το κεφάλαιο διαπερνά τα εθνικά σύνορα και ενσωματώνει όλο και μεγαλύτερα τμήματα του πληθυσμού της γης σε καπιταλιστικές συνθήκες, η εργατική δύναμη εγγλωβίζεται στα εθνικά σύνορα αποκτώντας εθνική ταυτότητα και πολιτισμική ταυτότητα, εφόσον συχνά προσφέρεται —σαφώς υποπληρωμένη— σε μια παράλληλη αλλά άτυπη αγορά εργασίας. Η ενσωμάτωση ομάδων του πληθυσμού που μέχρι πρόσφατα ζούσαν σε μη καπιταλιστικές συνθήκες και σε διαπροσωπικά δίκτυα σχέσεων δημιουργεί για τα άτομα εκ των πραγμάτων ένα πρόβλημα ταυτότητας (ποια είναι και από πού έρχονται). Τότε τα άτομα ταυτίζονται συνήθως μ' εκείνα τα χαρακτηριστικά που τα διαφοροποιούν ως ομάδα από τον υπόλοιπο πληθυσμό. Υιοθετώντας αυτά τα χαρακτηριστικά τα άτομα οδηγούνται στη συγκρότηση της διαφορετικής πολιτισμικής ομάδας όπως την περιγράφει περίπου η «θεωρία της ετικετοποίησης» (Labelling Approach). Η ανάδειξη και η διαχείριση αυτών των χαρακτηριστικών από το κράτος ως ιδιάιτης και ξεχωριστής πολιτισμικής ταυτότητας επιτρέπει την τμηματοποίηση —επομένως και τη διάκριση— της εργατικής δύναμης (άνισες συνθήκες εκμίσθωσης) αλλά και την αποσυμφόρηση κεντρικών μπλοκ αντιπαράθεσης με παράλληλη διοχέτευση του συσσωρευμένου συγκρουσιακού δυναμικού σε υποσυστήματα ικανά να το δεσμεύσουν.

Η πολιτισμική ταυτότητα, ή μάλλον η εμμονή και προσήλωση σ' έναν τόπο έξω και πάνω από την περιοριζόμενη πραγματικότητα, που ακριβώς λόγω της ασynchρονίας μαζί της αρθρώνεται με μυστικιστικό περίβλημα, συνιστά τότε και ένα πρόβλημα επαναπροσανατολισμού, πρόβλημα το οποίο για το άτομο φαίνεται να λύνεται κάπως ικανοποιητικά με την επανεργοποίηση της πολιτισμικής του ιδιαιτερότητας η οποία, όπως αναφέραμε στην αρχή, υπάρχει ως ένα σώμα δεξιότητων, συμπεριφορών και προδιαθέσεων, έστω κι αν η επανεργοποιούμενη ταυτότητα αναφέρεται σ' ένα προηγούμενο καθεστώς οργάνωσης του κοινωνικού κόσμου. Σ' αυτή τη διαδικασία ταυτοποίησης που προκύπτει ως ανάγκη του παρόντος, καθόσον το άτομο πρέπει να τοποθετηθεί εκ νέου στο νέο περιβάλλον, διαδικασία που εκτυλίσσεται ως σύζευξη ανάμεσα στο ατομικό βιογραφικό και σ' εκείνο της ομάδας, υφάινεται η ταυτότητα ως μια εναγώνια προσπάθεια να παρακολουθήσουν τα άτομα το δικό τους οδοιπορικό στο χρόνο και να ιδιοποιηθούν τη δική τους ιστορία. Επομένως, αυτό που εμφανίζεται ως πολιτισμική ταυτότητα αποτελεί συνειδητή πράξη των ατόμων να δημιουργήσουν ένα πλαίσιο αναφοράς όπου το παρελθόν, με τη βοήθεια της κοινωνικής μνήμης, θα νοηματοδοτείται επιλεκτικά, έτσι που να βοηθά τα άτομα να καθίστανται λειτουργικά στα νέα περιβάλλοντα. Με την έννοια αυτή οι πολιτισμικές ιδιαιτερότητες που έχουν προσκτηθεί στη διάρκεια ιδιαίτερων κοινωνικο-ιστορικών στιγμών της ομάδας αποτελούν μέρος της (κοινωνικής) ταυτότητας ενός ατόμου.

Μόνο εφόσον δεν διασφαλίζονται οι όροι αυτοπραγμάτωσης του ατόμου ή εφόσον το άτομο γίνεται αντικείμενο διακρίσεων εξαιτίας της καταγωγής, του φύλου κ.ο.κ. —επέρχεται δηλαδή μια διαφοροποίηση των βιοτικών του δυνατοτήτων—, μόνο τότε εμφανίζονται στο προσκήνιο αυτά τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που συγκροτούν την πολιτισμική ιδιαιτε-

ρότητα και τα οποία μέχρι τότε βρίσκονταν σε μια λανθάνουσα κατάσταση και εκτός της δημόσιας σφαίρας.

Κατά κάποιον τρόπο, η πολιτισμική ταυτότητα, η πολιτισμική ιδιαιτερότητα ή κουλτούρα γενικότερα συνιστούν για το άτομο ένα λιγότερο ή περισσότερο πραξολογικό πλαίσιο, ενώ αναδιατυπώνεται και φορτίζεται ανάλογα με τη συγκυρία. Ωστόσο, διαφορετικές κουλτούρες και διαφορετικά πολιτισμικά και υποπολιτισμικά περιβάλλοντα υπήρχαν πάντα στις στρωματοποιημένες κοινωνίες, πολύ δε περισσότερο στις διαφοροποιημένες κοινωνίες. Πολυπολιτισμική τμηματοποίηση με διαφορετικά και ιεραρχημένα περιβάλλοντα και με έντονο εθνοκεντρισμό δεν εμφανίζεται με τη μετανάστευση «ξένων» εθνοτικών ομάδων ή με την «ανακάλυψη» πολιτισμικών κοινοτήτων. Επειδή άτομα, ομάδες, κοινωνικές τάξεις προσλαμβάνουν την πραγματικότητα διαφορετικά, καθότι τη βιώνουν και διαφορετικά, είναι αυτονόητο πως διαμορφώνονται και διαφορετικοί τύποι κουλτούρας. Όταν ο σχηματισμός μιας ενιαίας κουλτούρας —αυτής που θα καθαγιάζει τη μισθωτή εργασία— τίθεται δυναμικά στο προσκήνιο, το εγχείρημα της πολιτισμικής ομοιογένειας εκτυλίσσεται ως μια διαδικασία περιθωριοποίησης, απώθησης και δυσφήμισης μορφών κουλτούρας των λαϊκών στρωμάτων και ενσωμάτωσής τους μέσα από μια άλλη αίσθηση της πραγματικότητας που επιβάλλει η ηγεμονία μιας κοινωνικής τάξης στην κυρίαρχη κουλτούρα. Έτσι, «η σχετικά μπερδεμένη, ακαθόριστη, ανολοκλήρωτη, η άναρθρη συνείδηση εκείνων των πραγματικών ανθρώπων που έζησαν εκείνη την περίοδο σ' εκείνη την κοινωνία παραβλέπεται στο όνομα αυτού του γενικευμένου συστήματος»¹¹ ταξικής κυριαρχίας. Διαμέσου της «βιωμένης κυριαρχίας» που επιβάλλεται από την κυρίαρχη τάξη, τρόποι ζωής και αντιλήψεις, συμπεριφορές και στάσεις που αποκλίνουν ή αμφισβητούν την κυρίαρχη κουλτούρα απορρίπτονται κοινωνικά, απωθούνται ή ποινικοποιούνται για να αναδειχτεί, αφενός, η εγκυρότητα της μοναδικής κουλτούρας, της αστικής, και να επιβληθεί, αφετέρου, στις υποτελείς τάξεις η εικόνα των στιγματισμένων, εκείνων που θα πρέπει να απαρνηθούν την ταυτότητά τους αν θα ήθελαν να συμπεριληφθούν στους «πολιτισμένους» και στους «καλλιεργημένους».

Παγκοσμιοποίηση και πολυπολιτισμικότητα

Αφού εξετάσαμε πώς παράγεται η κουλτούρα και ποιες ανάγκες έρχεται να ικανοποιήσει η πολιτισμική ταυτότητα, ας δούμε ποια είναι η σχέση της παγκοσμιοποίησης με το πολυπολιτισμικό Discourse.

Σήμερα η έννοια της παγκοσμιοποίησης ταυτίζεται με μεγάλες ανακατατάξεις στην οικονομία, στις επικοινωνίες, στις μεταφορές κ.λπ. που ανατρέπουν ανθρωπογεωγραφικά δεδομένα και διαρηγνύουν υφιστάμενες κοινωνικές και οικονομικές δομές, ενώ σ' ένα βαθμό η παγκοσμιοποίηση ταυτίζεται προπαγανδιστικά κιόλας με μια εξίσωση ευκαιριών ανέλιξης, τόσο για κράτη όσο και για ομάδες ή άτομα. Και μόνο η αποδιάρθρωση του κοινωνικού κράτους και η απορύθμιση των εργασιακών σχέσεων, μαζί με τα εντεινόμενα μέτρα προστασίας της εθνικής αγοράς εργασίας, αποδυναμώνουν την εγκυρότητα αυτού του ισχυρισμού.

Αλλά και οι αλλαγές και οι ανακατατάξεις στην οικονομία, τα δίκτυα επικοινωνίας και μεταφορών δεν είναι και τόσο πρωτόγνωρα όσο η θέση της παγκοσμιοποίησης αποφαίνε-

ται. Αρχεί να θυμήσουμε ότι ο σιδηρόδρομος ή ο τηλεγράφος συνέβαλαν εξίσου αν όχι πιο αποφασιστικά στη διαμόρφωση μιας παγκοσμιοποιημένης πραγματικότητας. Μόλις στα τέλη του '80 η επέκταση του παγκόσμιου εμπορίου, δηλαδή ο βαθμός παγκοσμιοποίησής του σε επίπεδο χωρών του ΟΟΣΑ, θα αγγίξει τον αντίστοιχο του 1913. Έστω κι αν το ποσοστό στις εξαγωγές των χωρών του ΟΟΣΑ μεταξύ 1960-92 διπλασιάστηκε, για να φτάσει το 15% του ακαθάριστου κοινωνικού προϊόντος, τα πέντε έκτα της παραγωγής αυτών των χωρών απορροφώνται από την εσωτερική αγορά. Από την άλλη σχετικοποιείται και η δυναμική που χαρακτηρίζει το διεθνές χρηματιστηριακό και τραπεζικό σύστημα, το οποίο και εμφανίζει το μεγαλύτερο βαθμό παγκοσμιοποίησης. Καθόσον εκ των πραγμάτων η αποδέσμευση των κερδοσκοπικών συναλλαγών από την παραγωγική σφαίρα κινείται σε συγκεκριμένα όρια, τόσο το κερδοσκοπικό κεφάλαιο όσο και οι μετοχές ή οι τόκοι αποτελούν νομικούς τίτλους πάνω σε υπάρχον κεφάλαιο ή μακροπρόθεμη αξίωση ανάληψης για μελλοντική κεφαλαιακή απόδοση¹². Πάνω από 80% των άμεσων επενδύσεων και των χρηματιστηριακών συναλλαγών γίνονται στις χώρες του ΟΟΣΑ όπως γίνονταν ιστορικά και το 19 αι., ενώ ενόσω διαρκεί η διαδικασία παγκοσμιοποίησης πολλές χώρες αναπτύσσονται έξω απ' αυτή την παγκοσμιοποίηση, όπως η Κίνα και η Ινδία¹³, και η παγκόσμια αγορά τριχοτομείται (ΗΠΑ, Ε.Ε., Ιαπωνία). Ταυτόχρονα, οι terms of trade των χωρών του Τρίτου Κόσμου, δηλαδή η αγοραστική τους δύναμη, χειροτερεύουν¹⁴.

Αναφέραμε αυτά τα στοιχεία όχι για να αμφισβητήσουμε την ενσωματωτική δυναμική της παγκόσμιας οικονομίας, αλλά για να σχετικοποιήσουμε και να ιστοριοποιήσουμε την έννοια της παγκοσμιοποίησης, η άκριτη αποδοχή της οποίας οδηγεί σε μια μηχανιστική θεώρηση της ιστορίας. Μια τέτοια θεώρηση αποϊστοριοποιεί το φαινόμενο της παγκοσμιοποίησης, ωσάν αυτή να είναι μια δύναμη ανεξέλεγκτη και ασύλληπτη έξω από χρόνο και χώρο, που συμπαρασύρει στο διάβα της ανθρώπους και πράγματα, αλλά προπάντων έξω από τους μηχανισμούς κεφαλαιακής συσσώρευσης.

Ωστόσο, το νέο μοντέλο καπιταλιστικής ανάπτυξης της κοσμο-οικονομίας χαρακτηρίζεται και συνοδεύεται περισσότερο από έντονα φαινόμενα πολιτικού κατακερματισμού, κοινωνικής τμηματοποίησης, ανάδυσης τοπικών δομών καθώς και πολιτισμικών μορφωμάτων, έτσι που μερικοί συγγραφείς, όπως ο Z. Bauman, να υιοθετούν την έννοια Glocalisation (Glob + Localisation)—νεολογισμός που χαρακτηρίζει ίσως με τον καλύτερο τρόπο αυτή την αντιφατική εξέλιξη.

Από την άλλη μεριά, η παγκοσμιοποίηση δεν οδηγεί σε μια πολιτισμική ενοποίηση, αλλά στην εμφάνιση διαφορετικών ταυτοτήτων, ενώ ανακαλύπτεται ξανά η γοητεία της κοινότητας (Community). Η νέα στρωμάτωση που διαμορφώνεται κατά μήκος αυτών των διχοτομήσεων εμποδώνει μια κοινωνικο-πολιτισμική ιεραρχία που διαμορφώνει αγορές για όλα τα γούστα και για όλες τις προτιμήσεις, σύμφωνα με τη λογική της διαφοροποίησης των προϊόντων (Product Differentiation Markets). Δεν συναρθρώνονται όμως οριζόντια ή διαδραστικά αυτές οι κοινότητες, όπως αφελώς προτείνουν οι M. Carnoy και M. Castells¹⁵, αλλά κάθετα και διαμέσου της ένταξης στην παγκόσμια αγορά. Οι κοινότητες αυτές δεν συγκροτούνται σε μια αντίστροφη πορεία από την Gesellschaft (Εταιρική Κοινωνία) στην Gemeinschaft (Κοινότητα), αλλά από την Gesellschaft στη Selbstschaft (Αυτότητα), και σηματοδοτούν όχι μόνο το τέλος της «οργανικής αλληλεγγύης» (Durkheim) αλλά και το τέλος

κάθε μορφής αλληλεγγύης, καθόσον συναρθρώνονται μεταξύ τους διαμέσου των πραγματοποιημένων και εκχρηματισμένων συστημάτων της αγοράς. Ωστόσο, η λειτουργικότητά τους θα εξαρτηθεί από το βαθμό στον οποίο τα ίδια τα άτομα θα επενδύσουν πάνω τους συναισθήματα, προσδοκίες, ελπίδες κ.ο.κ. Η διάρρηξη παραδοσιακών βιόκοσμων, η αποένταξη πρωτογενών κοινωνικών ομάδων, η συρρίκνωση συλλογικοτήτων —φαινόμενα που συνδέονται άμεσα με τη διαδικασία κεφαλαιακής συσσώρευσης στην παγκοσμιοποιημένη της μορφή— προλείπουν κιάλας το έδαφος ανάμεσα στους ανθρώπους για μια πορεία ψυχολογικής, κοινωνικής και οικολογικής ανασύνδεσης, μια πορεία που καθοδηγείται από την επιθυμία και νοσταλγία για επανασύνδεση με τον εαυτό, με τους άλλους, με τον κόσμο¹⁶. Από εδώ απορρέει και νομιμοποιείται εν πρώτοις η θέση για την πολυπολιτισμική συγκρότηση της κοινωνίας στη βάση κοινωνικών αδελφότητας, φυλετικών κοινωνιών, ουτοπικών ή πλασματικών, όπου η ισότιμη ανταλλαγή και η ελεύθερη έκφραση θα αποτελέσουν πρωτοδομές μιας άλλης κοινωνίας που δεν αλλοτριώνει, κι έτσι γίνονται πηγή μιας άλλης ταυτότητας αυθεντικής και μη αλλοτριωμένης. Τα πολιτισμικά και κοινοτικά μορφώματα που θα προκύψουν θα αξιώσουν να γίνουν τότε βασικές θεσμικές δομές της κοινωνίας ενώ, στην περίπτωση που η πολιτισμική πολυμορφία εργαλειοποιηθεί από το κράτος, μπορεί να λειτουργήσει και ως μηχανισμός ελέγχου, όπως συμβαίνει στις ΗΠΑ, όπου ο πολιτισμικός πλουραλισμός κατάφερε να αναχαιτίσει την αντίσταση των μαύρων, καθιστώντας το γκέτο και τρόπο ζωής. Άμεση συνέπεια αυτής της μεταστροφής είναι το γεγονός ότι τα προβλήματα δεν είναι κοινωνικά —με την έννοια ότι προκύπτουν από την υφή αυτής της κοινωνίας— αλλά πολιτισμικά, που προκύπτουν από τη μορφολογία των διαφορετικών πολιτισμών. Έχουμε δηλαδή μια μετατόπιση όσον αφορά την αναζήτηση των αιτιών που προκαλούν τα προβλήματα, επομένως και μια μετατόπιση στην αναζήτηση λύσεων.

Αν επιχειρήσουμε να ανασκευάσουμε την υπόθεσή μας για τη σχέση ανάμεσα στην παγκοσμιοποίηση και την εμφάνιση του πολυπολιτισμικού Discourse, που φαίνεται να ενισχύθηκε αναπάντεχα από το Λόγο της μετα-νεωτερικότητας και την τάση της προς μια ψυχολογία των ατομικών διαφορών και της ετερότητας, θα διαπιστώσουμε πως όσο προχωράει η παγκοσμιοποίηση, όπως την περιγράψαμε παραπάνω, τόσο προχωράει και μια διαδικασία κατάτμησης πληθυσμιακών συνόλων και αποδέσμευσης ομάδων, ενώ πληθαίνουν και οι πολιτισμικές ταυτότητες, καθόσον τα αποδεσμευμένα άτομα ή η εργατική δύναμη όταν εμφανίζονται στην παγκόσμια αγορά χρειάζονται ταυτότητα, επειδή υπάρχουν εθνικά και κοινωνικά σύνορα. Ταυτόχρονα η ένταξη μη καπιταλιστικών εδαφών και ανθρώπων με διαφορετικό χωροχρονικό πλαίσιο στην παγκόσμια αγορά και ο τρόπος που γίνεται διαμέσου της εσωτερικής ή εξωτερικής μετανάστευσης δημιουργούν αυτόματα για τα άτομα προβλήματα ένταξης, δηλαδή προβλήματα ταυτότητας.

Σ' αυτό το συμπέρασμα καταλήγουμε αν παρακολουθήσουμε τη διαδικασία εγκατάστασης και ένταξης των ελλήνων σιγγάνων (ρομ) τις τελευταίες δεκαετίες στην ελληνική κοινωνία. Ενώ οι σιγγάνοι μετακινούνται και ασκούν παραδοσιακά επαγγέλματα (γυρολόγοι, σιδεράδες, μουσικοί κ.λπ.) και η θέση τους στο πλαίσιο της ευρύτερης αγοράς κοινωνίας είναι περιθωριακή και συμπληρωματική ταυτόχρονα¹⁷, δεν τίθεται από τους ίδιους τουλάχιστον θέμα ενσωμάτωσής τους στην ελληνική κοινωνία, επειδή ο τρόπος ζωής και η κοινωνική οργάνωση της φάρας δεν αποκλίνει από τον τρόπο απασχόλησης. Εξάλλου,

παρ' όλη την ανέχεια, ανέχεια που χαρακτηρίζει συνολικά την αγροτική περιφέρεια και τη διάκριση σε βάρους τους, οι τσιγγάνοι είναι οικονομικά και κοινωνικά ενσωματωμένοι. Από τη στιγμή που ο αγροτικός χώρος συρρικνώνεται κοινωνικά και οι οικονομικές συνθήκες αλλάζουν (εξωτερική και εσωτερική μετανάστευση), συρρικνώνονται και οι δυνατότητες επιβίωσης των τσιγγάνων από τις παραδοσιακές δουλειές. Ακολουθώντας κι αυτοί τη διαδικασία αστικοποίησης, εγκαθίστανται στην περιφέρεια των αστικών κέντρων της χώρας, εγκαταλείπουν τα παραδοσιακά επαγγέλματα, ενώ για πρώτη φορά τίθεται άμεσα ή έμμεσα από τους ίδιους αλλά και από το κράτος θέμα ενσωμάτωσής τους στην ελληνική κοινωνία. Ο νέος τρόπος οργάνωσης του κοινωνικού χώρου, στο βαθμό που οι ίδιοι οι τσιγγάνοι είναι ενταγμένοι σ' αυτόν (Φοίνικας Θεσσαλονίκης, Δραπετσώνα, Αγία Βαρβάρα, Μενίδι, Άνω Λιόσια), αλλά και οι νέες δυνατότητες απασχόλησης, καθώς και ο μετασχηματισμός της τσιγγάνικης οικογένειας —η οποία στις νέες κοινωνικές συνθήκες παραχωρεί ολόένα και περισσότερες από τις κοινωνικοποιητικές και εκπαιδευτικές της λειτουργίες σε θεσμούς όπως το σχολείο—, σε συνδυασμό με την ενεργοποίηση των προνοιακών υπηρεσιών (οι οποίες και μόνο για λογιστικούς λόγους χρειάζονται βιογραφικά στοιχεία), θέτουν για τους τσιγγάνους και τα παιδιά τους πρόβλημα κοινωνικής ένταξης. Αυτόματα τίθεται ζήτημα ταυτότητας για τους τσιγγάνους, αφενός επειδή το εθνικό κράτος επιδιώκει την πολιτισμική ομοιογένεια της επικράτειας —επομένως εθνοτικές ομάδες, όπως οι «απάτριδες» τσιγγάνοι, που αποκλίνουν από το πρότυπο εθνικής ταυτότητας γίνονται αντικείμενο διακρίσεων και πιέσεων— και, αφετέρου, επειδή οι ίδιοι οι τσιγγάνοι, εκτεθειμένοι σ' αυτή τη διαδικασία διχοτόμησης του κοινωνικού χώρου, κινούνται μέσα σ' ένα πεδίο αλληλόδρασης και επικοινωνίας με άλλες ομάδες ή την κυρίαρχη ομάδα με βάση όμως τον άξονα Εμείς και Αυτοί¹⁸.

Σε μεγάλο βαθμό οι σχέσεις που αναπτύσσονται σ' αυτό το πεδίο φορτίζονται επίσης και από την άνιση κατοχή ισχύος, καθώς οι εγκατεστημένοι (ενσωματωμένοι) έχουν καλύτερες δυνατότητες πρόσβασης στην εξουσία απ' ό,τι οι τσιγγάνοι, οι οποίοι φαίνεται να είναι έξω από κέντρα εξουσίας και το κοινωνικό τους κεφάλαιο (δημόσιες σχέσεις, πελατεϊκά κυκλώματα κ.λπ.) είναι ιδιαίτερα χαμηλό. Ωστόσο, και εφόσον επιμείνουμε στον αρχικό μας ορισμό για την κουλτούρα ως σύστημα σχέσεων και ως σώμα δεξιοτήτων, τότε το πρόβλημα της πολιτισμικής ταυτότητας προκύπτει και ως πρόβλημα συγχρονισμού βιορυθμών και αναδόμησης θυμικών στοιχείων του ατόμου και της ομάδας¹⁹ μ' αυτούς του κυρίαρχου πολιτισμικού μοντέλου εργασίας και ζωής. Η πολιτισμική ταυτότητα, η οποία αναδύεται κατ' αυτόν τον τρόπο και μέσα από τις διεργασίες που περιγράψαμε, εκφράζει και μια επιθυμία φυγής προς το παρελθόν και σε προκαπιταλιστικά πρότυπα συμπεριφοράς. Αυτά τα πρότυπα συμπεριφοράς τροφοδοτούνται κυρίως από την ανασφάλεια του ατόμου μπροστά σ' ένα συνεχώς μεταβαλλόμενο παρόν και το φόβο μπροστά σ' ένα αβέβαιο μέλλον. Αχθοφόρος της αναζήτησης πολιτισμικής ταυτότητας γίνεται μια νοσταλγία γι' αυτό που έφυγε, για το «καλό μακρινό παρελθόν», και ένας αταβισμός που θέλει να αποκαταστήσει τη διαρρηχθείσα οργανική κοινότητα της φάρας, της φυλής, του χωριού κ.ο.κ.

Αντίστοιχες πολιτισμικές διαφοροποιήσεις χαρακτηρίζουν και την ένταξη των μεταναστών στις χώρες υποδοχής, καθώς η ανάγκη για προσαρμογή ατόμων και ομάδων στο νέο χωροχρονικό πλαίσιο προετοιμάζει το έδαφος για την ανάδυση «καταλοιπικών» ταυτοτήτων.

Μολονότι η παγκοσμιοποίηση των αγορών και της πληροφόρησης φέρνει μαζί της νέες πολιτισμικές διαφορές και τοπικές ταυτότητες, αυτές δεν αφορούν κοινωνικές ομάδες και άτομα που μόλις εμφανίστηκαν, αλλά χτεσινούς γνώριμους οι οποίοι έχουν ξανασυναρτηθεί και στο παρελθόν. Είναι τα εξαθλιωμένα στρώματα του Νότου αλλά και τα κοινωνικά έκπτωτα στρώματα του Βορρά, από τη μια, και μια μικρή ομάδα εκατομμυριούχων μαζί με τα νέα μεσαία αστικά στρώματα του Βορρά αλλά και του Νότου, από την άλλη, που διαμορφώνουν στην εποχή της παγκοσμιοποίησης τη νέα κοινωνική δομή. Αυτό που για τον ένα σημαίνει ελευθερη επιλογή, αποτελεί για τον άλλο τη σκληρή και αδυσώπητη μοίρα του. Αυτό που για τον κάτοικο του βόρειου ημισφαιρίου σημαίνει ελεύθερη κίνηση στο χώρο και στο χρόνο, για τον κάτοικο του νότιου ημισφαιρίου αλλά και για τον περιθωριοποιημένο κάτοικο του βόρειου ημισφαιρίου σημαίνει καθήλωση. Ενώ ο χρόνος του πρώτου απαρτίζεται από επεισόδια στο χρόνο, του δευτέρου δεν συμβαίνει τίποτα²⁰. Τι κι αν αυτοί οι άνθρωποι απόκτησαν πολιτισμική ταυτότητα και η ετερότητά τους προστατεύεται με ευλάβεια όπως αυτή των υπό εξαφάνιση ζώων. Τίποτα δεν τους προφυλάσσει από την εξαθλίωση και τη μιζέρια. Οι αριθμοί μιλούν από μόνοι τους: 358 εκατομμυριούχοι κατέχουν το συνολικό εισόδημα 2,3 δισεκατομμυρίων ανθρώπων, οι οποίοι αποτελούν το 45% του παγκόσμιου πληθυσμού. Το 1991 στο 85% του παγκόσμιου πληθυσμού αντιστοιχούσε μόνο ένα 15% του παγκόσμιου εισοδήματος²¹.

Πότε εμφανίζεται η ανάγκη για πολιτισμική ταυτότητα;

Αν το εθνικό κράτος υλοποιεί και ικανοποιεί σε συγκεκριμένες κοινωνικές πρακτικές την απόλαυση αγαθών μιας πληθυσμιακής ομάδας που μεταδίδεται από εθνικούς μύθους που δομούν αυτές τις πρακτικές, όπως γράφει ο Σλάβοϊ Ζίζεκ²², η ανάδυση νέων πολιτισμικών ταυτοτήτων με τις εγγενείς ιεραρχήσεις αποσκοπεί περισσότερο να εγκλωβίσει τους κραδασμούς που οι ανισορροπίες σε παγκόσμιο ή σε εθνικό επίπεδο έχουν προκαλέσει. Πολύ περισσότερο που η πολιτική της αναγνώρισης που συνοδεύει το πολυπολιτισμικό Discourse αξιώνει την πολιτική αναγνώριση του δέρματος, του σώματος κ.ο.κ. με τρόπο που ωθεί τα άτομα να ταυτιστούν και να προσδεθούν σε φαινοτυπικές ταυτότητες όπως αυτές του χρώματος, του δέρματος, του φύλου, της θρησκείας —δηλαδή με μια διάσταση του προσώπου. Η απόκτηση ταυτότητας δημιουργεί μια αγορά ταυτοτήτων που μπορεί να λειτουργεί εντελώς ομορτωτιστικά. Και φυσικά η προσωπική διάσταση της ταυτότητας δεν μπορεί να ταυτίζεται με τη μυστικιστική και φετιχοποιημένη διάσταση που αυτά τα γνωρίσματα προσλαμβάνουν, αλλά με την προδιαγεγραμμένη κοινωνική διάσταση της κοινωνικοποιημένης ανθρώπινης ύπαρξης.

Κυρίως όμως η συγκρότηση πολιτισμικών ταυτοτήτων ή κοινοτήτων οδηγεί σε μια «πολιτισμικοποίηση» και «εθνοποίηση» της εργατικής δύναμης και μάλιστα σε μια περίοδο ανεξέλεγκτων σε μεγάλο βαθμό μετακινήσεων πληθυσμών, οι οποίες προκαλούνται από την υπόσκαψη παραδοσιακών δομών και την ένταξη των πληθυσμών στην καπιταλιστική κοσμο-οικονομία. Επειδή αυτή η ένταξη είναι για τα άτομα μια ψυχοφθόρος και επίπονη διαδικασία με ασυνέχειες και ασυγχρονίες, καθώς τα άτομα μεταφέρονται συχνά από ένα προ-

καπιταλιστικό, για παράδειγμα, περιβάλλον σ' ένα πλουραλιστικό —όσον αφορά αξίες και πρότυπα— καπιταλιστικό περιβάλλον και επειδή τα άτομα δεν έχουν αναπτύξει ακόμα εκείνα τα συμβολικά συστήματα που θα νοηματοδοτούσαν τη ζωή τους, χρησιμοποιούν ακόμα ετεροχρονισμένα τα παλιά, τα οποία όμως αντιστοιχούσαν σ' ένα παρωχημένο κοινωνικό ισοδύναμο. Ενίοτε μάλιστα μεταφέρουν μαζί τους και δομές (οικογένεια, σόι, ενορία κ.λπ.) οι οποίες, επειδή αντιστοιχούν πάλι σ' ένα παρωχημένο κοινωνικό ισοδύναμο, γίνονται συχνά και εμπόδιο για τη λειτουργική ένταξη και κοινωνική άνοδο αυτών των ανθρώπων στην κοινωνία υποδοχής, καθόσον στο νέο περιβάλλον αυτές οι δομές εκπληρούν αλλότριες λειτουργίες²³. Σε κάθε περίπτωση όμως, η οποιαδήποτε ταυτότητα αυτών των ατόμων προκύπτει και δομείται αμφίδρομα τόσο σε σχέση με την κοινωνία υποδοχής ή την κοινωνία στην οποία πρόκειται να ενταχθούν όσο και από τις εθνοπολιτισμικές κοινότητες από τις οποίες προέρχονται. Αυτή δεν βρίσκεται κλειδωμένη κάπου και τώρα ανασύρεται.

Αλλά και στις παρυφές αυτών των μεταναστευτικών κινήματων, των μεταναστευτικών παροικιών και των εθνοτικών μειονοτήτων διαμορφώνονται νέες πολιτισμικές ομάδες που ανάλογα με τη δομική και κοινωνική τους θέση ερμηνεύουν διαφορετικά την πολιτισμική τους ταυτότητα. Έτσι, το Ισλάμ αναλαμβάνει για τους τούρκους μετανάστες της Ομοσπονδιακής Γερμανίας μια εντελώς διαφορετική και πολύ ευρύτερη λειτουργία απ' ό,τι συνέβαινε στις αγροτικές περιοχές της Τουρκίας απ' όπου προέρχεται ένα μεγάλο μέρος των τούρκων μεταναστών²⁴. Ενώ η αναζήτηση μιας πολιτισμικής ταυτότητας δεν παύει συχνά να αποτελεί αντικείμενο αγώνων για ηγεμονία κ.λπ. Για παράδειγμα, μέσα από την ελληνόγλωσση εκπαίδευση των ελλήνων μεταναστών στην Ομοσπονδιακή Γερμανία αναδεικνύεται και κατοχυρώνεται η θέση των ελλήνων εκπαιδευτικών και της Εκκλησίας στην ελληνική παροικία. Επομένως, οι μετανάστες ή άλλες ομάδες που βρίσκονται σε μια διαδικασία ενσωμάτωσης σχετικοποιούν οι ίδιοι την πολιτισμική τους καταγωγή αναζητώντας για συγκεκριμένους λόγους (ψυχολογικούς και πρακτικούς) μια ταυτότητα, η οποία και αποτελεί μια εκδοχή της κουλτούρας αναφοράς, αποδεικνύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το λειτουργικό της χαρακτήρα, ως μια «επινόηση προς επιβίωση»²⁵, καθόσον ανάλογα με τον τόπο, το χρόνο και τη γενικότερη συγκυρία αυτή επαναδιατυπώνεται. Μια τέτοια εξέλιξη έχει να κάνει τόσο με τις δομικές και κοινωνικές ανισότητες που μπλοκάρουν μια κοινωνική ανέλιξη, δημιουργώντας κιόλας το έδαφος για πολιτισμικό αποπροσανατολισμό (Deculturation) και παλινδρόμηση (Regression) σε ατομικό επίπεδο, όσο και με το σχηματισμό υβριδικών πολιτισμικών δομών για να χωρέσει το υποκειμενικό Εμείς. Η εξέλιξη αυτή οδηγεί στην ουσία σε σύμπτωση της πολιτισμικής με την κοινωνική (ταξική) τμηματοποίηση.

Και είναι τότε η αδυναμία του υποκειμένου να παρακολουθήσει και να ερμηνεύσει την κοινωνική εξέλιξη, καθώς και η ανεπάρκεια του πολιτισμικού του εξοπλισμού να συγχρονισθεί μ' αυτή, που δεν του επιτρέπει να αναγνωρίζει σ' αυτή το νόημα της προσωπικής του ύπαρξης και πιθανόν η ατροφία υποδοχέων πρόσληψης της κοινωνικής πραγματικότητας, από την επεξεργασία της οποίας θα προέκυπτε ένα σύστημα κοινωνικών σημασιών (κουλτούρα) με όλες τις άμεσες και έμμεσες σημασιοδοτήσεις για τα άτομα. Ακριβώς αυτό το συγκυριακό σημείο αποδεσμεύει αυθαίρετα το πολυπολιτισμικό Discourse και το ανάγει σε ουσία και σε απόλυτο κριτήριο ταξινόμησης, απομονώνοντάς το όμως από το κοινωνικό-ιστορικό πλαίσιο, όπου και όπως αυτό αναδύεται.

Δεν είναι τυχαίο, λοιπόν, ότι η εθνοπολιτισμική ιδιαιτερότητα ξαναανακαλύπτεται από τους ίδιους τους ενδιαφερόμενους συνήθως σε περιόδους απαξίωσης της εργατικής τους δύναμης (ανεργία, περιορισμένες ευκαιρίες ανέλιξης, πολιτισμική πρόσμιξη κ.ο.κ.) ή διαχρονικής διάκρισης και καταπίεσης, όπως συμβαίνει με την αφροαμερικανική κοινότητα αλλά και τα στρώματα ανέργων της ευρωπαϊκής ηπείρου. Από την άλλη, η αναζήτηση πολιτισμικής ταυτότητας σε μια κοινωνία που λειτουργεί με ταυτότητες, ή μάλλον επιβάλλει ταυτότητες (όπως η αξίωση για αναγραφή του θρησκευματος στην αστυνομική ταυτότητα), είναι μια λογική κίνηση και αφορά κατά κύριο λόγο αποενταγμένες κοινωνικές ομάδες, μετανάστες και μετακινούμενους πληθυσμούς.

Σε μερικές περιπτώσεις η πρόδωση σε μια προσφερόμενη ταυτότητα, όπως γίνεται μ' αυτή της φυλής, στο πλαίσιο του διοικητικού πολυπολιτισμού, μπορεί να αποτελέσει διαδικασία αυτοσυνείδησης και εμφάνισης μορφών αντίστασης μέσα στην γκετοποιημένη κοινότητα. Εργαλειοποιώντας την εγγεγραμμένη ταυτότητα, τα μέλη της κοινότητας επιχειρούν, μέσα από την απόλυτη ταύτιση μ' αυτή και τον τονισμό της ιδιαιτερότητας, την υπέρβαση των αρνητικών²⁶ συμφραζομένων που ο αποκλεισμός και η καταπίεση διαμόρφωσαν. Ίσως η πιο κλασική περίπτωση είναι αυτή των «Μαύρων Πανθήρων» και άλλων κινήματων της αφρο-αμερικανικής κοινότητας στις ΗΠΑ, όταν σωματικά χαρακτηριστικά —όπως το χρώμα του δέρματος— υιοθετήθηκαν και προτάθηκαν από τους ίδιους τους ακτιβιστές ως το σημείο όπου εκβάλλουν συμπυκνωμένα οι κοινές εμπειρίες και η κοινή μοίρα της αποκλεισμένης ομάδας, ανεξάρτητα από την ταξική θέση και τις πολιτιστικές ρίζες. Η επίκληση στη μαύρη ταυτότητα αυτών των κινήματων, ανεξάρτητα από το περιεχόμενο, τους σκοπούς και τις στρατηγικές, αποδέχεται στην ουσία τη νομιμότητα του φυλετικού Discourse μέσα από το οποίο αυτοί —στη συγκεκριμένη περίπτωση οι μαύροι— συγκροτούνται σαν «ο άλλος». Η αντιστροφή της αρνητικής αξιολόγησης νομιμοποιεί στην πραγματικότητα, και μάλιστα από τα κάτω, όπως γράφει χαρακτηριστικά ο F. Fanon στο έργο του *Οι Κολασμένοι αυτής της Γης*, τη διαδικασία παραγωγής σημασιών διαμέσου της οποίας συγκροτήθηκε ο «άλλος»²⁷.

Η αξίωση του πολυπολιτισμικού Discourse να εντοπίζει στην κουλτούρα τις διαφορές και να θεωρεί τις κουλτούρες ως κάτι το σταθερό και αναλλοίωτο, αφήνει ανοιχτή την πόρτα στο «διαφοριστικό ρατσισμό». Διαφοροποιούμενος από το ρατσισμό της φυλής —καθόσον ο οικουμενισμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (τα οποία όμως εννοούνται ως φυσικά χαρακτηριστικά, δηλαδή ότι απορρέουν από τη φύση του ανθρώπου) περιορίζει την πειστικότητα των επιχειρημάτων του φυλετικού ρατσισμού— ο διαφοριστικός ρατσισμός σχετικοποιεί την έννοια της φυλής και της φυλετικής καταγωγής. Αυτό σημαίνει ότι κάθε πολιτισμός, κι εφόσον εγκαταληφθεί ένα πλαίσιο αξιολόγησης (λειτουργικότητα, αποτελεσματικότητα), διαθέτει μια πρωτοτυπία και είναι ανεπανάληπτος, ενώ τα άτομα ως φορείς μιας πολιτισμικής και/ή εθνικής ιδιαιτερότητας δεν πρέπει να συναναστρέφονται μεταξύ τους και οι πολιτισμοί να μην έρχονται σε επαφή, καθότι κάτι τέτοιο θα απειλήσει τον πολιτισμικό διαφορισμό που βασίζεται στις «πολιτιστικές αποστάσεις» και «τα όρια ανοχής». Μια τέτοια θέση αντικαθιστά το μύθο της φυλής μ' έναν άλλο μύθο, το μύθο της κουλτούρας. Πάραυτα η κουλτούρα και οι πολιτισμικές διαφορές ερμηνεύονται ως μη αναγώγιμες²⁸.

Όταν αποδέχεται κανείς την ισότητα όλων των ανθρώπων με το επιχείρημα πως όλες οι

κουλτούρες έχουν την ίδια αξία μεταξύ τους και δεν βλέπει τη διαφορά ισχύος που καθιστά αυτή την πολιτισμική ιδιαιτερότητα διακριτή, φαίνεται να αναζητά τις αιτίες που κατέστησαν δυνατές αυτές τις ανισότητες δύναμης όχι στις διαφορετικές κοινωνικές θέσεις αλλά στη διαφορετικότητα των πολιτισμών²⁹. Αυτή η θέση αντιλαμβάνεται στατικά την κουλτούρα ενώ, στο βαθμό που η κουλτούρα των άλλων γίνεται ταμπού, αμφισβητείται και η ικανότητα των ανθρώπων άλλων πολιτισμικών ομάδων να προσλαμβάνουν άλλες πολιτισμικές τεχνικές και να εξοικειώνονται με άλλες «πολιτισμένες» δεξιότητες και συμπεριφορές. Αν το μονοπολιτισμικό Discourse χρησιμοποιεί τις πολιτισμικές διαφορές ως απόδειξη για την ανικανότητα προς «πολιτισμική» ενσωμάτωση, το πολυπολιτισμικό Discourse φετιχοποιεί ή εξιδανικεύει από αμυντική θέση αυτές τις διαφορές³⁰ επιμένοντας κι αυτό στη μη αναγωγικότητα των πολιτισμικών διαφορών.

Ωστόσο, οι διαφορετικές ομάδωσης που αρθρώνονται γύρω από τη φυλή, την κουλτούρα ή και την εθνοτική ομάδα (ethnic group) αποτελούν στην ουσία και όπως αποδεικνύεται στη πράξη διαφορετικές μορφές εκμίσθωσης της εργατικής δύναμης που, σ' ένα καθεστώς διεύθυνσης των κοινωνικών σχέσεων σε όλες τις ηπείρους της γης, φυλετικοποιεί, εθνοποιεί και πολιτισμοποιεί ανάλογα με την ιστορική συγκυρία τις διαφορετικές συνθήκες εκμίσθωσης, εργαλειοποιώντας πάραυτα με αποκλεισμούς και προνόμια και προς όφελος των παγκόσμιων φορέων συσσώρευσης αυτούς τους διαχωρισμούς.

Αυτό γίνεται επειδή στο εσωτερικό του συντελεστή εργασία έχει εμπεδωθεί ιστορικά μια σύνθετη ιεραρχία, η οποία βασίζεται στην ποικιλία των μορφών απασχόλησης (πλήρης απασχόληση, εποχική απασχόληση ή υποαπασχόληση) και φυσικά στα διαφορετικά επίπεδα αμοιβής —δηλαδή σε μια διπλή αγορά εργασίας (dual labour market). Κατά κανόνα οι διαφορετικές μορφές απασχόλησης και τα διαφορετικά επίπεδα αμοιβής εντοπίζονται στο εσωτερικό εθνικών και πολιτισμικών κοινοτήτων. Η συγκεντροποίηση εργαζομένων της ίδιας εθνοτικής καταγωγής σε συγκεκριμένους βιομηχανικούς κλάδους ή σε επιχειρήσεις παροχής υπηρεσιών (εστιατόρια, εμπόριο κ.λπ.) επιτρέπει την αύξηση της παραγωγικότητας χωρίς να αυξάνεται όμως η τιμή εκμίσθωσης της εργατικής δύναμης. Έτσι, με την άφιξη των μεταναστών εργατών στην Ομοσπονδιακή Γερμανία, στις αρχές της δεκαετίας του 1960, εμπεδώθηκε η πληρωμή με το κομμάτι πρωτίστως στη μεταλλουργία, όπου απασχολούνταν το μεγαλύτερο μέρος των μεταναστών. Η άγνοια και η απειρία γύρω από τις συνθήκες απασχόλησης στο εργοστασιακό σύστημα παραγωγής, κυρίως όμως η νομικά επισφαλής θέση των μεταναστών διαμόρφωνε το απαραίτητο νομικο-κοινωνικό πλαίσιο αποδοχής του συγκεκριμένου τρόπου αμοιβής, προκαλώντας τριβές, ένταση και ομαδοποιήσεις στο εσωτερικό της εργατικής τάξης με βάση την εθνική καταγωγή. Έτσι ο Κώστας από το Βόλο που έβλεπε προσωρινά την παραμονή του στη φάμπρικα δεν μπορούσε να καταλάβει γιατί ο γερμανός συνάδελφός του «με χέρια σαν γουδοχέρια», πιθανόν από προσπάτη προλετάριος, προσπαθούσε να τον εμποδίσει να δουλεύει παραπάνω³¹. Είναι πάλι αυτή η τμηματοποίηση-χειραγώγηση της εργατικής δύναμης που επέτρεψε στο πολυπολιτισμικό Los Angeles να αναπτυχθεί ραγδαία οικονομικά τα τελευταία 30 χρόνια, αποκτώντας μια πολωτική κοινωνική δομή με μια παγκοσμιοποιημένη αστική τάξη και ένα πολυάριθμο αλλά ασθενικά οργανωμένο βιομηχανικό προλεταριάτο με πολυεθνοτική σύνθεση. Από τη μια η πόλη των μειονοτήτων με τις πολιτισμικές μορφές εγκοινωνισμού της εργατικής δύναμης,

με τις βρώμικες συνοικίες (Favelas) που δεσμεύουν τους μετανάστες εργάτες σε συνθήκες απασχόλησης πρόμιου καπιταλισμού —πάνω από το ένα τρίτο των εννέα εκατομμυρίων κατοίκων της πόλης έχουν γεννηθεί στο εξωτερικό— κι από την άλλη η μετα-νεωτερική πόλη, η Global City Los Angeles³².

Από εκεί και πέρα, οι πολιτισμικές κοινότητες λειτουργούν και ως χώροι ένταξης των ατόμων στο συγκεκριμένο καταμερισμό εργασίας³³ αλλά και ως κοινωνικοποιητικοί αγωγοί που κοινωνικοποιούν τα άτομα³⁴ σε συγκεκριμένους κοινωνικούς ρόλους και τα προσανατολίζουν, αφού τα εφοδιάσουν με τα απαραίτητα κίνητρα, σε αξίες που ορίζονται γύρω από ένα ιεραρχημένο κοινωνικά πλαίσιο και από την ίδια τη θέση της κοινότητας σ' έναν τμηματοποιημένο καταμερισμό εργασίας. Χωρίς τον ενδιάμεσο θύλακα της πολιτισμικής κοινότητας και τον «καταλοιπικό» χαρακτήρα της πολιτισμικής ταυτότητας θα εξέλειπε η δυνατότητα μιας ελεγχόμενης ροής της εργατικής δύναμης, όμως κυρίως θα εξέλειπε η δυνατότητα κοινωνικοποίησής της —κοινωνικοποίηση που πρωτίστως συνίσταται στην εκμάθηση δεξιοτήτων που της προσιδιάζουν και στην αποδοχή διαφορετικών επιπέδων εκμίσθωσης³⁵. Σ' αυτή την περίπτωση αναπτύσσεται —κυρίως από την πλευρά των γηγενών εργαζομένων— ένας εθνοκεντρισμός, απόρροια του κάθετου (ταξικού) εθνοκεντρισμού, ο οποίος όμως βγαίνει τώρα οριζόντια: δηλαδή είναι τα ίδια τα μέλη της εργαζόμενης τάξης τα οποία, επειδή βιώνουν την πραγματικότητα ανταγωνιστικά, δύσκολα μπορούν να αυτοπροσδιοριστούν και να δράσουν ως μέλη μιας κοινωνικής τάξης. Γι' αυτό, όταν επικαλούνται την πολιτισμική τους ιδιαιτερότητα ή την εθνική ταυτότητα για να αποκλείσουν τους «άλλους», τους Αλβανούς και τους μαύρους, αναπαράγουν με τον πιο πειστικό τρόπο εκείνα τα φυλετικά ιδεολογήματα, επικυρώνοντας την πολιτισμικοποίηση της εργατικής δύναμης και τον κατακερματισμό της εργατικής τάξης. Αποτέλεσμα ενός οριζόντιου εθνοκεντρισμού είναι οι επιθέσεις από ομάδες εργαζομένων, κυρίως οικοδόμων, σε μετανάστες εργάτες που, επειδή προσφέρουν την εργατική τους δύναμη σε χαμηλότερη τιμή, γίνονται αντιληπτοί ως αντίπαλοι. Από την άλλη, όταν οι μετανάστες αρνούνται να προσφέρουν την εργατική τους δύναμη υποπληρωμένη και διεκδικούν κατώτατο ημερομίσθιο 5.000 δρχ., όπως συνέβη στην κοινότητα του Αγίου Γεωργίου Φερρών, στις 25 Μαΐου 1998 —στην αποβιομηχανοποιημένη περιοχή της Μαγνησίας, με τους 7.000 άνεργους—³⁶, η έκφραση αλληλεγγύης φάνηκε ένα ιδιαίτερα επίπονο εγχείρημα. Το γεγονός αυτό άφησε όλα τα περιθώρια για την καταστολή της απεργίας και τη διατήρηση της τμηματοποίησης της εργατικής δύναμης με βάση την εθνική καταγωγή των φορέων εργατικής δύναμης, τμηματοποίηση που στη συγκεκριμένη περίπτωση διέπεται από νομικούς αποκλεισμούς και απαγορεύσεις.

Αν μπορούσαμε να θεωρήσουμε την παγκοσμιοποίηση ως μια φάση κοινωνικοποίησης σε καπιταλιστικές συνθήκες, η ένταξη ατόμων, ομάδων ή μεγαλύτερων πληθυσμιακών συνόλων στην παγκόσμια αγορά γίνεται με βάση τη θέση που καταλαμβάνουν στον καταμερισμό εργασίας. Ανάλογα μ' αυτή τη θέση, το χρόνο ένταξης και τις δραστηριότητες διαμορφώνεται μετά την ένταξη και στη διάρκεια αυτής της κοινωνικοποίησης μια κάθετη κοινωνική ιεραρχία. Για παράδειγμα, οι έλληνες μετανάστες στις Ηνωμένες Πολιτείες που έφτασαν εκεί μετά τους ευρωπαίους αποίκους κατελάμβαναν θέσεις εργασίας κυρίως ανειδίκευτων εργατών που συνδυάζονταν με χαμηλό κοινωνικό κύρος και με χαμηλότερη αμοιβή. Η πολιτισμικοποίηση των διαφορετικών κοινωνικών θέσεων που προκύπτει από τον πολιτι-

σμικό πλουραλισμό, όπως αυτός εφαρμόζεται στην αμερικανική κοινωνία —πλουραλισμός που πέρασε πρώτα μέσα από την εξόντωση των ινδιάνων— οδηγεί εκ των πραγμάτων τότε στην αποκοινωνικοποίηση των ατόμων από μέλη της νέας κοινωνικής δομής και την επανακοινωνικοποίησή τους σε πολιτισμικές-εθνοτικές κοινότητες προκαπιταλιστικού κύρους. Να γιατί στις Ηνωμένες Πολιτείες, με τα εκατομμύρια των αστέγων και των εξαθλιωμένων, οι ταξικές αντιθέσεις δεν παίρνουν εκρηκτικές διαστάσεις, αλλά εξαντλούνται σε αποσπασματικές εξεγέρσεις απελπισμένων.

Συμπέρασμα

Η πολιτισμική ταυτότητα δεν αποτελεί μια εγγενή ιδιότητα του ατόμου αλλά κάτι που προέκυψε ιστορικά για τους λόγους που παραπάνω αναλύσαμε. Η πολιτισμική ταυτότητα, η πολιτισμική ετερότητα, οι πολιτισμικές ιδιαιτερότητες αποτελούν μέρη επικοινωνιακών συστημάτων (κουλτούρα). Όταν αυτά τα συστήματα αποδεσμεύονται από τις δομές που τα δημιούργησαν ή δεν συγχρονίζονται με την κοινωνική εξέλιξη, δημιουργούν την εντύπωση πως είναι αυθύπαρκα και πως ήταν και θα είναι πάντα εκεί. Αυτή η συγκυριακή στιγμή, που είναι αποτέλεσμα μιας αναντιστοιχίας ανάμεσα στα επικοινωνιακά συστήματα και τις δομές, μορφοποιείται ως πολιτισμική ιδιαιτερότητα. Η αναγνώριση και κατηγοριοποίηση-ομαδοποίηση πολλών τέτοιων ιδιαιτεροτήτων συγκροτούν την πολυπολιτισμική κοινωνία. Γίνεται εμφανές όμως πως εδώ πρόκειται για μια επίπλαστη συγκρότηση, καθόσον η πολιτισμική ταυτότητα, η κουλτούρα αποτελούν επιφαναινόμενα χωροχρονικών αποκλίσεων ή συγκλίσεων από/με τις δομές.

Αυτό δεν σημαίνει πως δεν θα πρέπει να υπάρχει πολιτισμική ταυτότητα και πολιτισμική ετερότητα. Αυτό όμως θα πρέπει να είναι υπόθεση και αντικείμενο των ίδιων των ενδιαφερομένων και κανενός άλλου, πολύ δε περισσότερο του κράτους ή τυπικών και άτυπων μηχανισμών κοινωνικού ελέγχου. Στην αντίθετη περίπτωση αυτό οδηγεί σε εργαλειοποίηση της ετερότητας μέσα από μια εθνολογία που προσδένει ομάδες πληθυσμών σε πολιτισμικές κατασκευές και τους μετανάστες εργάτες στην εθνότητα³⁷, πρακτική που με τη σειρά της περιορίζει την ιστορική εμπειρία αυτών των ομάδων και αποκλείει τη δυνατότητα άρθρωσης λόγου από την πλευρά τους, ανακόπτοντας παράλληλα μια διαρκή διαδικασία αυτοπροσδιορισμού που θα διέψευδε μάλλον τους ειδικούς, καθόσον αυτή κινείται γύρω από καθημερινές ανάγκες και έξω από κριτήρια ανθρωπολογικής αυθεντικότητας³⁸. Από την άλλη, η διαδικασία αυτή εκτυλίσσεται και ως διαδικασία πολιτισμικοποίησης ομάδων, καθόσον κατασκευάζονται όλα: έννοιες, πρότυποι καταυλισμοί, πειραματικά σχολεία κ.ο.κ., τα οποία θα είναι απαραίτητα στη συνέχεια για να τονιστεί η διαφορά και να επιβεβαιωθεί η διαφοριστική προσέγγιση. Διαχειριστές των παραγόμενων παραστάσεων ανακηρύσσονται τότε επαγγελματικές ομάδες που μαζί με το ενδιαφέρον για τη διατήρηση του «άλλου», του «διαφορετικού», κατοχυρώνουν και διευρύνουν και το δικό τους επαγγελματικό πεδίο.

Σημειώσεις

1. Kroeber A.-L./ Kluckhohn C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge-Massachusetts 1952, p.181· παρατίθεται στο Δεμερτζής Ν., *Κουλτούρα - Νεωτερικότητα - Πολιτική Κουλτούρα*, Αθήνα 1989, σ. 36.

2. Βλ. Mitchell J.-C., «Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour: An Empirical Exploration», στο Cohen A. (επιμ.), *Urban Ethnicity*, London, New York, Sydney, 1974, pp. 15 κ.ε.

3. Χαρακτηριστική είναι η θέση του H.Marcuse ο οποίος, ακολουθώντας τη γερμανική παράδοση που βλέπει τον πολιτισμό ως κάτι το εξωτερικό και την κουλτούρα ως μια εσωτερική διεργασία καλλιέργειας (kultiviert) — παράδοση που διαπερνά και το έργο του O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*—, τοποθετεί τον πολιτισμό στο «βασιλείο της αναγκαιότητας, της κοινωνικά απαραίτητης εργασίας, όπου ο άνθρωπος δεν είναι πραγματικά ο εαυτός του», αφενός, και την κουλτούρα στο «βασιλείο της ελευθερίας», της «πνευματικής εργασίας» και της «σχόλης», αφετέρου (βλ. Μαρκούζε Χ., «Παρατηρήσεις για έναν επαναπροσδιορισμό της κουλτούρας», στο Αντόρνο, Λόβενταλ, Μαρκούζε, Χορκχάιμερ, *Τέχνη και μαζική κουλτούρα*, Αθήνα 1984, σσ. 30-31). Ανεξάρτητα από τον ευριστικό-μεθοδολογικό χαρακτήρα του διαχωρισμού μεταξύ πολιτισμού και κουλτούρας, ο οποίος πιθανώς να γίνεται για να καταστεί εφικτή μια κριτική της αστικής κουλτούρας «από τα μέσα», η κουλτούρα ως μέσο χειραφέτησης περιορίζεται στον H. Marcuse σ' ένα στρώμα προτίμων (φοιτητές, διανοούμενοι, καλλιτέχνες) που θα αποτελέσουν και το επαναστατικό υποκείμενο, καθώς στην κουλτούρα εγγράφεται μια ανατρεπτική πρόθεση και διάθεση που απορρέει από το μετασηματισμό της πραγματικότητας σε Schein. Βλ. και Habermas J., «Herbert Marcuse über Kunst und Revolution», στο Habermas J., *Politik, Kunst, Religion*, Stuttgart 1982, p. 97. Ωστόσο, ιστορικά οι έννοιες κουλτούρα (Kultur) και Πολιτισμός (Zivilisation) φορτίστηκαν ιδεολογικά, καθώς αποτέλεσαν πεδίο αντιπαράθεσης ανάμεσα στην τάξη των ευγενών και την ανερχόμενη αστική τάξη. Καθώς οι ευγενείς μετασηματιζόνταν σε αυλικούς και σε μια τάξη σχόλης, οι εκλεπτυσμένοι τρόποι ζωής, οι κοσμικές σχέσεις, η εθιμοτυπία έρχονταν να νομιμοποιήσουν την ισχύ και την κοινωνική τους θέση. Στον πολιτισμό των ευγενών οι αστοί αντιπαρέθεταν την οικονομική τους δύναμη και τη θέληση για εργασία και οι εκπρόσωποι των μεσοαστικών στρωμάτων την εσωτερικότητα, το βάθος του συναισθήματος, την καλλιέργεια της ξεχωριστής προσωπικότητας —δηλαδή την κουλτούρα τους. Αυτός ο διαχωρισμός οφειλόταν επίσης και στη σχετική στενότητα των όρων ζωής και των δύο τάξεων, γεγονός που εξωθούσε τους αστούς στη μεγαλύτερη δυνατή απομόνωση και στην ενασχόληση με την απόδειξη της καταγωγής τους για να διατηρείται κατ' αυτόν τον τρόπο η προνομακική τους κοινωνική ύπαρξη. Έτσι όμως σχετικοποιούνταν το μέσο (χρήμα, οικονομική δύναμη) κοινωνικής ανέλιξης γόνων της αστικής τάξης, καθόσον τα στοιχεία που θα εξασφάλιζαν την ανοδική τους κινητικότητα (επιγαμία, αποδοχή από την αριστοκρατία) μονοπολούνταν από τους ευγενείς. Ενώ στη Γαλλία τα ήθη της αυλικής αριστοκρατίας διαχέονταν και αφομοιώνονταν, αφού εποικίσουν, και άλλους στρωμάτων, στη Γερμανία ο πολιτικός κατακερματισμός —που σήμαινε και κοινωνική απομόνωση και περιχαράκωση της αριστοκρατίας— στεγανοποιούσε τις σχέσεις μεταξύ των τάξεων περιορίζοντας αφάνταστα οποιαδήποτε κινητικότητα, γεγονός που εμπόδιζε και τη συγκρότηση μιας ενιαίας, πρότυπης για όλους, κεντρικής «society», όπως στη Γαλλία. Βλ. Elias N., *Η εξέλιξη του Πολιτισμού. Ήθη και κοινωνική συμπεριφορά στη Νεώτερη Ευρώπη*, τομ. Α', Αθήνα 1997, σσ. 90-91.

4. Messner C., « Η κουλτούρα ως δυνατότητα απαντήσεων. Δέκα θέσεις για τη σχέση υποκειμενικότητας και κουλτούρας», στο περ. *Θέσεις*, τ. 61, 1997, σ. 91 και σ. 92.

5. Leontjew A.N., *Tätigkeit, Bewusstsein, Persönlichkeit*, Köln 1982, p. 147.

6. Leontjew, *ό.π.*, p. 147.

7. Auerheimer G., «Kulturelle Identität — ein gegenauflärlicher Mythos», στο περ. *Das Argument*, 175. 1989, p. 386.

8. Messner, *ό.π.*, pp. 90 κ.ε.

9. Βλ. Taylor C., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt 1993, pp. 24 κ.ε.

10. Αναφέρεται από τον C.Taylor, *ό.π.*, pp. 69 κ.ε.

11. Williams R., *Κουλτούρα και Ιστορία*, Αθήνα 1994, pp. 298 κ.ε.

12. Burchardt H.-J., «Die Globalisierungsthese-von der kritischen Analyse zum politischen Opportunismus», στο περ. *Das Argument*, 217. 1996, p. 747

13. Είναι η επιφυλακτική στάση της Ινδίας να προσανατολιστεί στο παγκόσμιο εμπόριο και τις εξαγωγές που τη βοήθησε να αναπτύσσεται σταθερά, σε αντίθεση με χώρες που προσανατολίστηκαν στις εξαγωγές σύμφωνα με το πρόγραμμα της «ενισχυμένης διεκδόνησης» του IWF. Kolk G., «Ο μύθος της ανάπτυξης που θα φέρουν οι εξαγωγές», *Le Monde Diplomatique* (ένθετο στην *Κυριακάτιχη Ελευθεροτυπία*, 10-05-1998), σ. 76.

14. Burchardt, *ό.π.*, p. 748. Μάλιστα στις χώρες της «ενισχυμένης διευκόλυνσης» του IWF (χώρες FASR) οι ό-
ροι ανταλλαγής έπεσαν κατά 27%. Kolkko, *ό.π.*, σ. 76.
15. Carnoy M./Castells M., *Sustainable Flexibility. A Prospective Study on Work, Family and Society in the
Information Age*, Έκδοση του OECD, Paris 1997, pp. 53 κ.ε.
16. Πβ. Bolle de Bal, «Η ψυχοκοινωνιολογία ενός ταυτοποιημένου ζητήματος: έθνος, υπερεθνικότητα και υποεθνό-
τητες», στο Ναυαρίδης Κ./Χρηστάκης Χ., *Ταυτότητες. Ψυχοκοινωνική σύγκριση*, Αθήνα 1997, σ. 175.
17. Μουχέλη Α., «Τσιγγάνοι και κοινωνικός αποκλεισμός», στην έκδοση του ΕΚΚΕ, *Διαστάσεις του κοινωνι-
κού αποκλεισμού στην Ελλάδα*, τόμ. Α', Αθήνα 1996, σ. 504.
18. Βλ. Barth F., *Ethnic Groups and Boundaries*, London 1969, παντού.
19. Ο πολιτισμός προσδιορίζεται από τον Ν. Elias σε μεγάλο βαθμό ως διαδικασία αναδόμησης και ψυχολογι-
κοποίησης (ανάδηση μηχανισμών αυτοελέγχου) του θυμικού κόσμου του ατόμου στη διαδικασία ένταξης του πλη-
θυσμού στο σύστημα σχέσεων της νεωτερικής κοινωνίας. Βλ. Ν. Elias, *ό.π.*, παντού.
20. Bauman Z., «Glokalisierung oder Was für die einen Globalisierung, ist für die anderen Lokalisierung», στο
περ. *Das Argument*, 217. 1996, p. 661.
21. Ramonet I., «Ανάγκη για Ουτοπία», *Le Monde Diplomatique* (ένθετο στην *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*,
10-5-1998), σ. 37.
22. Ζίτσεκ Σ., «"Αγάπα το έθνος σου όπως τον εαυτό σου". Στοιχεία μιας ψυχαναλυτικής ανάλυσης του εθνικι-
σμού», περ. *Διαβάζω*, 69. 1995, σ. 71.
23. Ωστόσο, αυτές οι δομές μπορεί να είναι χρήσιμες σε μια κοινωνία που διαθέτει μηχανισμούς ethnic
mobility trap (δέσμευσης μέσω εθνοτικής κινητικότητας) και όπου η πρόσβαση στην κεντρική κουλτούρα μπορεί
να γίνεται και μέσα από την ανέλιξη πρώτα στην εθνοτική ομάδα, η οποία διαθέτει δικούς της θεσμούς και συστή-
ματα status, εφόσον υπάρχει μια κουλτούρα μεσοαστικών στρωμάτων, όπως συμβαίνει με την WASP-κουλτούρα
στις ΗΠΑ. Esser H., «Multikulturelle Gesellschaft als Alternative zu Isolation und Assimilation», στο Esser H. (επιμ.),
Die fremde Mitbürger: Möglichkeiten und Grenzen der Integration von Ausländer, Düsseldorf 1983, pp. 35 κ.ε.
24. Βλ. Schiffauer W., «Religion und Identität. Eine Fallstudie zum Problem der Reislamisierung bei
Arbeitsemigranten», στο *Schweizerischer Zeitschrift für Soziologie*, 2.1984, pp. 492 κ.ε.
25. Σύμφωνα με τον Β. Bullivant, ο πολιτισμός είναι μια μορφή μιας διαρκώς εξελισσόμενης «επιπόνησης προς
επιβίωση». Παράγεται στο Modgil S./Verma G./Mallick K./Modgil C. (επιμ.), *Πολυπολιτισμική εκπαίδευση. Προ-
βληματισμοί-Προοπτικές*, Αθήνα 1997, σ. 23.
26. Η εκπαιδευτική πολιτική, όταν στοχεύει στο να «βελτιώσει την αυτοαντίληψη» και την αυτοεκτίμηση των
μαύρων παιδιών, κάνει, αφενός, επικίνδυνες παραδοχές σχετικά με την ικανότητα των λευκών «μεσοαστών» εκ-
παιδευτικών να «κάνουν καλό» στους νεαρούς μαύρους, αφετέρου, αυτή η αυτοεκτίμηση μπορεί να οδηγήσει στην
ταύτιση με την υφιστάμενη κατάσταση, όπως αυτή διαμορφώνεται από πολιτισμικές και ταξικές παραμέτρους.
Cole M., «Διδάσκοντας και μαθαίνοντας για το ρατσισμό: Μια κριτική της πολυπολιτισμικής εκπαίδευσης στη
Βρετανία», στο Modgil S./Verma G./Mallick K./Modgil C. (επιμ.), *Πολυπολιτισμική εκπαίδευση. Προβληματισμοί-
Προοπτικές*, Αθήνα 1997, σ. 199.
27. Miles R., «Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus», στο περ. *Das Argument*, 175. 1989, p. 355.
28. Μπαλιμπάο Ε., «Υπάρχει "νεορατσισμός";», στο Μπαλιμπάο Ε./Βαλλερστάιν Ι., *Φυλή, έθνος, τάξη. Οι
διαφορούμενες ταυτότητες*, Αθήνα 1991, σσ. 37 κ.ε.
29. Από την άλλη, ο πολιτισμικός διαφορισμός του Lévi-Strauss απορρίπτει μεν έμφυτες φυλετικές κατηγο-
ρίες ως εξήγηση για την πολυμορφία των πολιτισμών, δεν αποκλείει όμως συμπεριφοριστικές εξηγήσεις όταν επι-
μένει πως αυτή η πολυμορφία «προκύπτει μάλλον από τη συμπεριφορά τους παρά από τη φύση τους» (Λέβι-
Στρως Κ., *Φυλή και Ιστορία*, Αθήνα 1995, σ. 66). Αυτό ισοδυναμεί όμως με την έμμεση παραδοχή έμφυτων πολιτι-
σμικών ιδιαιτεροτήτων, παραδοχή που ενισχύεται ακόμη περισσότερο καθώς αποκλείεται η ιστορική διάσταση
των πολιτισμικών διαμορφώσεων. Βλ. Gluksmann M., «Η προσέγγιση της διαρθρωτικής και δομικής θεωρίας»,
στο Πετμεξίδου Μ. (επιμ.), *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, τόμ. Β', Ηράκλειο 1998, σσ. 24 κ.ε.
30. Βλ. Waldhoff H.-P., *Fremde und Zivilisierung. Wissenssoziologische Studien über das Verarbeiten von
Gefühlen der Fremdheit*, Frankfurt 1995, p. 282.
31. Αυτή την κατάτμηση της εργατικής τάξης που απορρέει από διαφορετικές εμπειρίες ζωής, καθότι ο Κώ-
στας και ο γερμανός συνάδελφός του προέρχονταν από διαφορετικά χωροχρονικά πλαίσια, περιγράφει με τον πιο
αρστοτεχνικό τρόπο ο Δημήτρης Χατζής, στο μυθιστόρημά του *Το Διπλό Βιβλίο*.
32. Soja E.-W., «Postmoderne Urbanisierung. Die Sechs Restrukturierungen von Los Angeles», στο Fuchs
G./Moltmann B./Prigge W. (επιμ.), *Mythos Metropole*, Frankfurt 1995, p. 153.

33. Χαρακτηριστική περίπτωση η τσιγγάνικη φάρα, η οποία, λειτουργώντας και ως εκπαιδευτική/επαγγελματική μονάδα, μαθαίνει στα μέλη της συγκεκριμένα επαγγέλματα (πλανόδιοι έμποροι, σιδεράδες, μουσικοί), απ' όπου γίνεται και η ένταξη των ατόμων στον υφιστάμενο καταμερισμό εργασίας, επομένως και στην κοινωνική δομή. Βλ. Μουγέλη, *ό.π.*, σ. 505 και Λυδάκη Α., *Μπαλαμέ και Ρομά. Οι τσιγγάνοι των Άνω Λιοσίων*, Αθήνα 1997, σσ. 68 κ.ε.

34. Μάλιστα αυτή η κοινωνικοποίηση κοινωνικοποιεί τα άτομα και σε συγκεκριμένες μορφές αντίστασης, η οποία υπάγεται άμεσα στην ηγεμονική κουλτούρα, όπως έχει αποδείξει ο Paul Willis εξετάζοντας τη σχολική αντικοουλτούρα που σχηματίζουν οι μαθητές εργατικής καταγωγής στη Μεγάλη Βρετανία. Μια μορφή αυτής της κοινωνικοποίησης (learning to labour) περνάει μέσα από τον προσανατολισμό προς τις αξίες της αυτοσυντήρησης μέσα από τα επαγγέλματα των γονιών, περισσότερο ως αντίδραση στις αξίες του σχολείου, αξίες που ταυτίζονται γενικά μ' αυτές των μεσαίων αστικών στρωμάτων και τις κυρίαρχες αξίες της καριέρας. Ωστόσο, αυτό το γεγονός μπορεί να ανεβάσει το βαθμό αυτοεκτίμησης των γόνων εργατικής προέλευσης, αναπαράγει και νομιμοποιεί όμως τον υφιστάμενο καταμερισμό εργασίας. Willis P., *Spas am Widerstand. Gegenkultur in der Arbeiterschule*, Frankfurt 1977, παντού.

35. Βαλλεοστάιν Ι., «Η οικοδομήση των λαών: ρατσισμός, εθνικισμός, εθνισμός», στο Μπαλιμπάο Ε./Βαλλεοστάιν Ι., *Φιλή, έθνος, τάξη. Οι διαφορούμενες ταυτότητες*, Αθήνα 1991, σ. 128.

36. Βλ. τις εφημερίδες εκείνων των ημερών.

37. Mellasoux C., «Gegen eine Ethnologie der Arbeitsimmigration in Westeuropa», στο Blaschke J./Greussing K. (επιμ.), *“Dritte Welt” in Europa*, Berlin 1980, p. 80.

38. Βλ. Glifford J., «Introduction : Partial Truths», στο Glifford J./Marcus M. (επιμ.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley-Los Angeles 1986, p. 19.

