

Πολυπολιτισμικότητα ‘αλά γκρέκα’: από το 1980 στο 2009

Γιώργος Αγγελόπουλος*

Το άρθρο συνοψίζει ορισμένες εκδοχές του λόγου περί πολυπολιτισμικότητας στην Ελλάδα της περιόδου 1980-2009. Επιχειρείται η ανάλυση της διαδικασίας ανάπτυξης του λόγου αυτού και η οριοθέτηση των δύο κυρίαρχων γηγενών εκδοχών της πολυπολιτισμικότητας οι οποίες αντανακλούν ιστορικά διαφορές σχετικά με την εθνική συγκρότηση και συνυπάρχουν τόσο συμπληρωματικά όσο και αντιπαραθετικά. Η πρώτη εκδοχή –που εμφανίζει και τοπικές παραλλαγές ανά τη χώρα– επιχειρεί να αναγάγει την πολυπολιτισμικότητα σε μια εναλλακτική εθνική αφήγηση τονίζοντας το εκσυγχρονιστικό όφελος που θα έχει η ελληνική κοινωνία λόγω αυτής. Η δεύτερη εκδοχή συνδέεται με την προσπάθεια δημιουργίας μιας εναλλακτικής πολιτικής αφήγησης στον χώρο της ανανεωτικής και της ριζοσπαστικής Αριστεράς. Κοινό χαρακτηριστικό και των δύο εκδοχών είναι ότι (α) ευνοούν τους γηγενείς Έλληνες παρά τους μετανάστες ή/και τις γηγενείς μειονοτικές ομάδες και (β) ενισχύουν μια ουσιοκρατική σύλληψη των πολιτισμικών ‘ταυτοτήτων’ υπονομεύοντας αυτό καθαυτό το πρόταγμα της κοινωνικής αλληλεγγύης.

Μόλις πριν από μια επταετία προβλήθηκε στην ελληνική τηλεόραση μια τουρκικής παραγωγής τηλεσειρά, *Τα Σύνορα της Αγάπης*,¹ που ανέτρεψε όλα τα μέχρι τότε δεδομένα τηλεθέασης. Όταν, στις αρχές του φθινοπώρου του 2005, οι βασικοί πρωταγωνιστές της επισκέφθηκαν την Ελλάδα, φιλοξενήθηκαν σε διάφορες πρωινές ενημερωτικές εκπομπές. Σε μια από αυτές ο παρουσιαστής Γρηγόρης Αρναούτογλου ρώτησε έναν τούρκο ηθοποιό ‘ποια είναι η προσφορά’ της τηλεσειράς στις ελληνοτουρκικές σχέσεις. Η απάντηση ήταν απλή: ‘*Τα Σύνορα της Αγάπης προωθούν την πολυπολιτισμικότητα στην Ελλάδα και την Τουρκία!*’

Το άρθρο αυτό προσπαθεί να συνοψίσει ορισμένες εκδοχές του λόγου περί πολυπολιτισμικότητας στην Ελλάδα της περιόδου 1980-2009. Είναι σαφές ότι κάθε προσπάθεια ορισμού χρονολογικών περιόδων στις κοινωνικές μεταβολές ενέχει κινδύνους υπεραπλουστεύσεων. Ανεξάρτητα από το πότε πρωτοεμφανίζονται οι αναφορές περί πολυπολιτισμικότητας στην Ελλάδα, θεωρούμε ότι η δεκαετία του 1980 αποτελεί το σημείο εμπέδωσής τους στη δημόσια σφαίρα. Επιπλέον, εκτιμάμε ότι η συνολική αναδιάταξη του κοινωνικού και πολιτικού πλαισίου που συντελείται μετά το 2009 στη χώρα μας επηρεάζει καταλυτικά και το ζήτημα των πολιτικών ταυτότητας, άρα και του λόγου περί πολυπολιτισμικότητας. Η δυναμική των νέων

* Κοινωνικός ανθρωπολόγος, Επίκουρος Καθηγητής στο Τμήμα Βαλκανικών, Σλαβικών και Ανατολικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Μακεδονίας <avgjagel@gmail.com>

δεδομένων που δημιουργούνται μας αναγκάζουν να περιορίσουμε τη συζήτηση στη μέχρι το 2009 περίοδο.²

Ως σημείο εκκίνησης της ανάλυσης επιλέγουμε το παράδειγμα των τηλεσειρών της προηγούμενης δεκαετίας. Επιχειρείται η ανάλυση της διαδικασίας ανάπτυξης του περί πολυπολιτισμικότητας λόγου στην Ελλάδα και η οριοθέτηση των κυρίαρχων γηγενών εκδοχών της πολυπολιτισμικότητας η οποία γίνεται κατανοητή ως πολιτικό σχέδιο και ως κοινωνικό γεγονός. Η τοποθέτηση του ζητήματος σε αυτή τη βάση δεν αποτελεί υπεκφυγή στο ερώτημα του κατά πόσον υπάρχει πολυπολιτισμικότητα (π.χ. 'είναι η κοινωνία μας πολυπολιτισμική;'). Τουναντίον, σηματοδοτεί μια προσπάθεια κατανόησης αυτής της ερώτησης θεωρώντας ως δεδομένη την αλληλεπίδραση του κοινωνικού με τους λόγους που εκφέρονται για αυτό μέσα σε συγκεκριμένες δομές εξουσίας.

1. Οι ατελέσφοροι τηλεοπτικοί έρωτες μιας δεκαετίας και η πολυπολιτισμικότητα

Οι ερωτικές ιστορίες που παρουσιάστηκαν στις τηλεσειρές των ιδιωτικών καναλιών κατά το πρώτο μισό της δεκαετίας του 2000 παρουσιάζουν ένα κοινό δομικό χαρακτηριστικό: οι ήρωες του ερωτικού δράματος βιώνουν έναν απαγορευμένο έρωτα, έναν έρωτα που για διάφορους λόγους δεν θα έπρεπε να υπάρχει. Το φαινόμενο είναι διαχρονικό: από τον Αισχύλο και τον Σαίξπηρ μέχρι τις μέρες μας οι δημιουργοί και το κοινό φαίνεται να συγκινούνται περισσότερο από τέτοιου είδους ερωτικά δράματα. Μέχρι σχετικά πρόσφατα, οι απαγορευμένοι αυτοί λογοτεχνικοί, κινηματογραφικοί και θεατρικοί έρωτες αναφέρονταν σε ζευγάρια που στα πλαίσια των προ-νεωτερικών κοινωνιών ανήκαν σε διαφορετικά στρώματα (π.χ. αριστοκράτες-αγρότες ή/και ποπολάρτοι) ή σε αντίπαλες ομάδες (π.χ. φατρίες, χωριά, θρησκευτικές κοινότητες). Οι δημοφιλείς ελληνικές κινηματογραφικές ταινίες των δεκαετιών του 1960 και του 1970 συνιστούν μια περίοδο μετάβασης: οι ατελέσφοροι έρωτες τους οποίους παρουσιάζουν αναφέρονται τόσο σε προ-νεωτερικά συμπλέγματα (π.χ. εχθρικά σόγια στην αγροτική Ελλάδα) όσο και στην τότε υπό διαμόρφωση νεωτερική ταξική διάρθρωση (μεγαλοαστός/ή ερωτεύεται 'φτωχό/ή πλην τίμιο/α').

Οι απαγορευμένοι έρωτες των τηλεσειρών της προηγούμενης δεκαετίας αναφέρονται σε συμβάσεις της δικής μας κοινωνίας: συγγένεια, φύλο, θρησκεία,

ταξικές διακρίσεις, πολιτισμικές ετερότητες, εθνικές διαφοροποιήσεις. Για παράδειγμα, η παραβίαση της αιμομιξίας στα πλαίσια της συγγενικής ομάδας παρουσιάστηκε ποικιλοτρόπως στις τηλεσειρές και αποτελεί για τους σεναριογράφους εύκολη λύση. Η υπέρβαση συμβάσεων που αφορούν τη συγκρότηση του φύλου αποτέλεσε και αυτή πεδίο δόξης λαμπρό (βλ. ομοφυλόφιλα ζευγάρια). Το τηλεοπτικό κοινό πάντως φαίνεται να συγκινείται από την παραβίαση άλλων μορφών συμβάσεων. Για παράδειγμα, πριν από μερικά χρόνια, η διακινδύνευση του όρκου αγαμίας ενός ανώτερου κληρικού έκτισε το σενάριο μιας επιτυχημένης σε τηλεθέαση σειράς (*Άγγιγμα Ψυχής*). Οι ταξικές διακρίσεις φαίνεται επίσης να συγκινούν ιδιαίτερα –σε πείσμα ορισμένων κοινωνικών και πολιτικών επιστημόνων που τις ‘προσπέρασαν’. Ο *Εραστής Δυτικών Προαστίων* αλλά και παλαιότερες σειρές –για παράδειγμα: η φτωχή ημι-νομάς τσιγγάνα και ο πλούσιος τεχνοκράτης των βορείων αθηναϊκών προαστίων (*Ψίθυροι Καρδιάς*), ο αστός θεατράνθρωπος και η κοινωνικά αμόρφωτη αγροτικής καταγωγής ξανθιά τηλεπαρουσιάστρια (*Δύο Ξένοι*)– εστίασαν στους διαφορετικούς κόσμους που δημιουργούνται από τις ταξικές ανισότητες. Στην τηλεοπτική περίοδο 2003-2004 παρουσιάστηκε μια πρωτότυπη ερωτική ιστορία που δεν εστίαζε κυρίως στις ταξικές, συγγενικές, έμφυλες, θρησκευτικές συμβάσεις αλλά στις εθνικές διαφοροποιήσεις εμπλέκοντας έναν μετανάστη από την Αλβανία με μια γηγενή Ελληνίδα. Το αφηγηματικό αυτό σχήμα συνεχίστηκε και εντάθηκε τα επόμενα χρόνια όπου σχεδόν κυριάρχησαν οι τηλεσειρές με ερωτικά δράματα-προσπάθειες υπέρβασης των εθνικών διαφοροποιήσεων. Τρεις από τις πιο δημοφιλείς σειρές του 2005 αναφέρονταν στο δίπολο χριστιανός/ή έναντι μουσουλμάνου/ας (*Τα Παιδιά της Νιόβης*, *Μη μου Λες Αντίο*, *Αρχιπέλαγος*). Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι οι απαγορευμένοι έρωτες χριστιανών-μουσουλμάνων δεν αφορούν μόνο το παρόν αλλά προβάλλονται και στο παρελθόν μέσω της αφήγησης των ανομολόγητων επιθυμιών του νεότουρκου λοχαγού και της μεγαλοαστής Ελληνίδας καθώς και του ρωμιού τσιφλικά και της μουσουλμάνας χορεύτριας ερωμένης (*Τα Παιδιά της Νιόβης*). Θα μπορούσε κανείς να εντάξει αυτές τις αφηγήσεις των χριστιανο-μουσουλμανικών ερωτικών δραμάτων στα πλαίσια μιας ευρύτερης αναδιαπραγμάτευσης των ελληνοτουρκικών σχέσεων.³ Η κατάληξη αυτή της αναδιαπραγμάτευσης αναφέρεται σε ό,τι ονομάστηκε ‘εισβολή’ τηλεσειρών τουρκικής παραγωγής που αφηγούνται ελληνοτουρκικούς έρωτες.⁴ Επιτομή του φαινομένου αποτέλεσε η σειρά *Τα Σύνορα της Αγάπης*.⁵

2. Περί της εισαγωγής της πολυπολιτισμικότητας στην Ελλάδα

Η απάντηση που έδωσαν οι τούρκοι ηθοποιοί στους τηλεθεατές του Γρηγόρη Αρναούτογλου, ότι δηλαδή το σήριαλ προωθεί *‘την πολυπολιτισμικότητα στην Ελλάδα και την Τουρκία’*, εμφανίζει την πολυπολιτισμικότητα ως το κυρίαρχο μοντέλο κοινωνικής συγκρότησης και αποδοχής της ετερότητας, ως μια ανώτερη ηθικά και βιώσιμη πολιτικά αρχή που μας ωθεί να δούμε με πιο ανθρώπινο και πιο άμεσα αποτελεσματικό τρόπο ό,τι μέχρι ‘χθες’ θεωρούσαμε ξένο και πιθανά εχθρικό. Στην πραγματικότητα, όλες οι λογοτεχνικές, κινηματογραφικές και τηλεοπτικές εκδοχές απαγορευμένων ερωτικών σχέσεων αποτελούν προσπάθειες υπέρβασης κανόνων που καθορίζουν τις γαμήλιες ανταλλαγές μεταξύ ομάδων που θεωρούνται από ξένες έως εχθρικές. Το γεγονός όμως της ύπαρξης τέτοιων κανόνων προϋποθέτει, αφενός, την αναγνώριση της παρουσίας διακριτών ομάδων και, αφετέρου, την εν δυνάμει όσμωσή τους, το μοίρασμα ανθρώπων και πρακτικών. Οι τηλεσειρές, παρότι επιλεκτικές ως δεδομένα κατανόησης της κοινωνίας μας, επιβεβαιώνουν το επιχείρημα που οι ανθρωπολόγοι διατυπώνουν από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 αναφορικά με τη διαμόρφωση της ελληνικής κοινωνίας: την ‘εισβολή’ σε αυτή μιας νέας ετερότητας.⁶ Πρόκειται για διαδικασία που συνδέεται (α) με την άφιξη μεταναστών και προσφύγων –ορισμένοι εκ των οποίων κατηγοριοποιούνται ως ομογενείς– από χώρες των Βαλκανίων και της Ανατολικής Ευρώπης στη δεκαετία του 1990· (β) με την άφιξη μεταναστών και προσφύγων από χώρες της Μέσης Ανατολής στη δεκαετία του 2000· και (γ) με την εμπέδωση ενός νέου λόγου περί μειονοτήτων και κοινωνικών και πολιτικών δικαιωμάτων. Αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι οι τρόποι με τους οποίους οι παραπάνω κοινωνικές μεταβολές συνάδουν με έναν λόγο περί πολυπολιτισμικότητας που μεταφέρεται στην Ελλάδα από άλλες κοινωνίες.

Ο όρος πολυπολιτισμικότητα και τα παράγωγά του εισάγονται στα ελληνικά ως νεολογισμοί που υπαγορεύονται από σημαντικές κοινωνικές μεταβολές και από θεωρητικές αναζητήσεις σε τοπικό και διεθνές επίπεδο. Επισημαίνουμε ότι στις αναπτυγμένες βιομηχανικά νεωτερικές κοινωνίες, το ιδίωμα της πολυπολιτισμικότητας εισάγεται στις δεκαετίες του 1960 και του 1970 λόγω των αντιφάσεων και των αδιεξόδων του μέχρι τότε κυρίαρχου μοντέλου του έθνους-κράτους, λόγω της αναδιάταξης των σχέσεων μεταξύ γηγενών και μεταναστών, της αναδιάταξης των σχέσεων μεταξύ των μεταναστών, της αναδιάταξης των σχέσεων μεταξύ των γηγενών αλλά και του επαναπροσδιορισμού της ίδιας της διάκρισης

μεταξύ ‘γγγενών’ και ‘μεταναστών’ στα πλαίσια ενός κράτους. Οι αναδιατάξεις αυτές προκύπτουν καθώς αναδεικνύεται η αναποτελεσματικότητα των έως τότε πολιτικών: της πολιτικής του ‘χωνευτηρίου’ (στις ΗΠΑ), εκείνης των ‘φιλοξενούμενων εργατών’ (στη Γερμανία και στις σκανδιναβικές χώρες) και της υποδοχής των πληθυσμών που προκύπτουν από τη διάλυση των αποικιών (στην Αγγλία, τη Γαλλία και την Ολλανδία). Παράλληλα, ο κατακερματισμός των παραδοσιακών πολιτικών οραμάτων, η παραίτηση από την πολιτική της μεγάλης κλίμακας (το πρόταγμα της κοινωνικής ισότητας) και η κυριαρχία του ατομικισμού ως μορφής πραγμάτωσης των ανθρώπων οδήγησαν στην εμπέδωση αυτού που ονομάστηκε ‘πολιτική των ταυτοτήτων’.⁷ Μέσω των κοινωνικών κινημάτων της δεκαετίας του 1960 παρήχθησαν μηχανισμοί επινόησης του εαυτού και ατομικές διαδρομές συγκρότησης ταυτότητας που επικράτησαν στις σύγχρονες δυτικές βιομηχανικές κοινωνίες και ενίσχυσαν την κυριαρχία της ‘πολιτικής των ταυτοτήτων’. Όπως σημειώνει και ο Lash (1979: 29-30),

έχοντας απολέσει κάθε ελπίδα να βελτιώσουν συλλογικά τη ζωή τους, οι άνθρωποι έπεισαν τους εαυτούς τους ότι το σημαντικό είναι η προσωπική τους ψυχική βελτίωση: η αναγνώριση των συναισθημάτων τους, η υγιεινή διατροφή, τα μαθήματα χορού της κοιλιάς, η μύησή τους στη σοφία της Ανατολής, το τζόγκινγκ, η ανάπτυξη των επικοινωνιακών τους δυνατοτήτων, η υπέρβαση του ‘φόβου της απόλαυσης’.

Αυτές οι προσπάθειες, κομψά καλυπτόμενες από μια ρητορεία αυτογνωσίας και αυθεντικής επαφής με τη φύση και τη ζωή, ουσιαστικά σηματοδότησαν την παραίτηση από κάθε πολιτική διεκδίκηση σε συλλογικό επίπεδο (Bauman 2001: 128).

Με απλά λόγια, η πολιτική αυτή έδωσε έμφαση στον πολιτισμό ως βασικό κριτήριο διάκρισης των διαφόρων κοινωνικών ομάδων (εθνοτικών, εθνικών, ηλικιακών, έμφυλων, κ.λπ.) και πραγμάτωσης του εαυτού.⁸ Η ουσιοκρατική έμφαση στον πολιτισμό και στις ταυτότητες θα ενισχυθεί στις δεκαετίες του 1990 και του 2000 εστιάζοντας αυτή τη φορά όχι στην εμπέδωση και ανάπτυξη των ατομικών πολιτισμικών δικαιωμάτων αλλά στον κίνδυνο που προκύπτει για τον δυτικό πολιτισμό από την απειλή του μουσουλμάνου-φονταμενταλιστή-πολιτισμικά Άλλου. Η τελευταία αυτή διαδικασία συνδέεται με το ιδεολογικό πλαίσιο της ‘σύγκρουσης των πολιτισμών’⁹ και της ανάδυσης των εθνικισμών στην Ανατολική Ευρώπη και τα Βαλκάνια στη δεκαετία του 1990.

Θα πρέπει εδώ να κάνουμε τρεις διευκρινίσεις. Πρώτον, πολυπολιτισμικότητα δεν σημαίνει απλά και μόνο την αναγνώριση της ύπαρξης πληθυσμών με διαφορετικές πολιτισμικές καταβολές στα πλαίσια μιας κοινωνίας. Αυτό ουσιαστικά συνιστά πολιτισμικό πλουραλισμό και η ανθρώπινη ιστορία έχει να παρουσιάσει πολλά άλλα σχετικά μοντέλα, όπως για παράδειγμα τα μιλέτ στην Οθωμανική Αυτοκρατορία ή το απαρχαίντ στη Νότιο Αφρική.¹⁰ Με άλλα λόγια, δεν θα πρέπει να συγχέουμε την πολυπολιτισμικότητα ως πολιτικό σχέδιο με ό,τι συχνά αντιλαμβανόμαστε ως κοινωνικό γεγονός συνύπαρξης πληθυσμών με διαφορετικές καταβολές. Δεύτερον, η πολυπολιτισμικότητα αποτελεί μοντέλο διαχείρισης και συγκρότησης της ετερότητας σε ορισμένες μόνο σύγχρονες κοινωνίες.¹¹ Δεν έχουν όλες οι νεωτερικές βιομηχανικές κοινωνίες, στις οποίες επιχειρήθηκε η υπέρβαση του έθνους-κράτους και η διαχείριση των μεταναστευτικών ροών, ακολουθήσει το πρόταγμα της πολυπολιτισμικότητας. Στην πρώην Ε.Σ.Σ.Δ., για παράδειγμα, επιχειρήθηκε μια διαφορετική πολιτική συγκρότησης και διαχείρισης των συλλογικών ταυτοτήτων που βασίστηκε στη διάκριση μεταξύ εθνών, εθνοτήτων και ιθαγενών ομάδων (Bromley 1974, Bremmer 1993). Τρίτον, δεν υπάρχει ένα και μοναδικό μοντέλο πολυπολιτισμικότητας αλλά πολλαπλές εκδοχές που μεταλλάσσονται διαχρονικά. Όπως τονίζει και ο Werbner (1997: 264), ‘υπάρχουν τόσα μοντέλα πολυπολιτισμικότητας όσα είναι και τα πεδία συλλογικής [πολιτικής] δράσης’.¹² Οι εκδοχές αυτές έχουν βέβαια όχι μόνο κοινές καταβολές –όπως αυτές παρουσιάστηκαν παραπάνω– αλλά και κάποιες κοινές σταθερές. Μία από αυτές τις σταθερές είναι ότι αίρεται η πλήρης ταύτιση ανάμεσα στο έθνος με το κράτος όσο και με τον ομοιογενή εθνικό πολιτισμό. Υπενθυμίζουμε πως η ταύτιση αυτή υπήρξε βασική αρχή οργάνωσης των σύγχρονων κοινωνιών από την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης.

Η ελληνική πραγματικότητα διαφοροποιείται εν μέρει από τις παραπάνω εξελίξεις. Στην ελλαδική περίπτωση, ο λόγος περί πολυπολιτισμικότητας εντάσσεται στον πολιτικό και κοινωνικό προβληματισμό σε δύο φάσεις: σε αυτή των δεκαετιών του 1980 και του 1990 και σε εκείνη της δεκαετίας του 2000. Κατά τη δεκαετία του 1990 οι συζητήσεις περί πολυπολιτισμικότητας προκύπτουν: (α) από την ανάγκη σχεδιασμού μιας μεταναστευτικής πολιτικής· (β) από την ανάγκη σχεδιασμού μιας εκπαιδευτικής πολιτικής για την ένταξη των παιδιών μεταναστευτικών οικογενειών στον χώρο της πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης· και (γ) λόγω της έμφασης που δίνει ένα τμήμα της Αριστεράς στην υπεράσπιση των ατομικών

κοινωνικών και πολιτικών δικαιωμάτων. Επισημαίνουμε ότι ο περί πολυπολιτισμικότητας λόγος σε αυτή την περίοδο δεν αφορά τη διαχείριση των μειονοτικών ζητημάτων στη Θράκη και στη Μακεδονία, τα οποία εξακολουθούσαν να βρίσκονται στην ομηρία του πλαισίου των βαλκανικών εθνικισμών του 19^{ου} αιώνα. Υπενθυμίζουμε επίσης ότι η Ελλάδα στερείται, μέχρι τη δεκαετία του 1990, μιας συνεκτικής μεταναστευτικής πολιτικής. Επιπλέον, το ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα βρέθηκε εντελώς απροετοίμαστο να αντιμετωπίσει τις ανάγκες παιδιών που δεν είχαν την ελληνική ως μητρική γλώσσα.¹³

Σε δεύτερη φάση, από τα τέλη της δεκαετίας του 1990,¹⁴ η συζήτηση περί πολυπολιτισμικότητας θα ενταθεί αφού επιπλέον των προαναφερόμενων μεταβολών των δεκαετιών του 1980 και του 1990, παρατηρούνται (α) σημαντική αύξηση στα ποσοστά εισερχομένων μεταναστών και προσφύγων –κυρίως μουσουλμάνων– από χώρες της Μέσης Ανατολής στη δεκαετία του 2000, και (β) η εμφάνιση ενός νέου λόγου περί μειονοτήτων στο μετασοσιαλιστικό βαλκανικό περιβάλλον. Οι εξελίξεις αυτές συνδέονται με την υιοθέτηση του πολυπολιτισμικού ιδιώματος από πληθώρα φορέων της κοινωνίας των πολιτών (ΜΚΟ, σύλλογοι μεταναστών, τοπικοί σύλλογοι, μειονοτικές οργανώσεις, κ.λπ.) αλλά και από πολιτικούς και δημοσιογράφους σε όλο σχεδόν το πολιτικό φάσμα. Αιτήματα και συζητήσεις που αφορούν μειονοτικές ομάδες στη Θράκη και τη Δυτική Μακεδονία τίθενται πλέον με όρους ‘διασφάλισης της πολυπολιτισμικότητας’ τόσο από συλλογικότητες όσο και από εκπροσώπους μειονοτικών πληθυσμών. Αντίστοιχα, η πολυπολιτισμικότητα, ως πολιτική πρόταση, υπερβαίνει τον πολιτικό χώρο της Κεντροαριστεράς και της ανανεωτικής Αριστεράς και εμφανίζεται στον λόγο νεοφιλελεύθερων πολιτικών (όπως π.χ. ο Στέφανος Μάνος)¹⁵ αλλά και ΜΚΟ με νεοφιλελεύθερες καταβολές (όπως το Greek Helsinki Monitor).

3. Η πολυπολιτισμικότητα ως εκδοχή της εθνικής αφήγησης

Το τοπίο που διαμορφώνεται από τα τέλη της δεκαετίας του 1990 αναδεικνύει την ύπαρξη δύο διαφορετικών εκδοχών της πολυπολιτισμικότητας στην Ελλάδα. Οι εκδοχές αυτές συνιστούν το αποτέλεσμα των παραγόντων που προαναφέρθηκαν αλλά, ταυτόχρονα, αντανakλούν ευρύτερες ιστορικά θέσεις σχετικά με την εθνική συγκρότηση. Στην πρώτη εκδοχή, διακρίνουμε την τάση να αποτελέσει η πολυπολιτισμικότητα μια εναλλακτική ή/και συμπληρωματική εκδοχή της εθνικής

αφήγησης. Χρησιμοποιούμε τον όρο εθνική αφήγηση για να δηλώσουμε το ιδεολογικό πλαίσιο που παρέχει απαντήσεις σε ερωτήματα συνοχής της κοινωνίας μας και διαμόρφωσης της ταυτότητας των μελών της. Στα πλαίσια αυτής της εκδοχής της πολυπολιτισμικότητας τονίζεται το εκσυγχρονιστικό όφελος που θα έχει η ελληνική κοινωνία από την υιοθέτησή της.

Βασική παραδοχή αυτής της εκδοχής αποτελεί η διαπίστωση ότι στην Ελλάδα, λόγω της αυξανόμενης παγκόσμιας κυκλοφορίας ατόμων, εικόνων, ιδεών, κεφαλαίων και αγαθών, βρισκόμαστε σε μια φάση άρσης της αποκλειστικής ταύτισης μεταξύ έθνους-κράτους και του μέχρι πρόσφατα θεωρούμενου ως εθνικά ομοιογενούς πολιτισμού. Κατά συνέπεια, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε σε θεσμικό επίπεδο την ύπαρξη πολιτισμικά διακριτών μεταξύ τους πληθυσμιακών ομάδων στα πλαίσια της κοινωνίας μας. Μια τέτοια διαδικασία θα συμβάλει στην εμπέδωση μιας νέας μορφής κοινωνικού συμβολαίου αλλά και στην πληρέστερη ένταξή μας στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Το ελληνικό κράτος, στο πλαίσιο αυτής της αντίληψης, οφείλει να θεσπίσει πολιτικές αναπαραγωγής των θεωρούμενων ως μεταξύ τους διακριτών πολιτισμικών ομάδων. Κλασικά παραδείγματα πολιτικών που εμπνέονται από αυτήν την εκδοχή της πολυπολιτισμικότητας μπορεί να εντοπίσει κανείς στον χώρο της εκπαιδευτικής πολιτικής των τότε κυβερνήσεων του ΠΑΣΟΚ (π.χ. οργάνωση της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης, παρεμβάσεις στην εκπαίδευση των παιδιών της μουσουλμανικής μειονότητας της Θράκης), στον χώρο των πολιτικών πολιτιστικών προγραμμάτων στους Ο.Τ.Α., στον χώρο ανάπτυξης των διακρατικών σχέσεων με γειτονικές χώρες και στην υποστήριξη συλλογικοτήτων μεταναστών.¹⁶ Ακόμα πιο σημαντικά είναι τα μέτρα που αφορούν τον πυρήνα των πολιτειακών δικαιωμάτων: την καθιέρωση του δικαιώματος ψήφου στις δημοτικές εκλογές όσων υπηκόων άλλων χωρών 'διαμένουν επί μακρόν στην Ελλάδα', τη βελτίωση της νομοθεσίας νομιμοποίησης των μεταναστών και την ψήφιση νέου κώδικα ιθαγένειας το 2010.

Στο κεντρικό πολιτικό επίπεδο των προγραμματικών δηλώσεων που γίνονται από πολιτικούς εντοπίζει κανείς την ολοένα αυξανόμενη, από τα τέλη της δεκαετίας του 1990, θετική χρήση του όρου πολυπολιτισμικότητα. Ο Κ. Σημίτης, ως πρωθυπουργός, τόνιζε συχνά στα διαγγέλματα και στις συνεντεύξεις του ότι 'η Ελλάδα γίνεται μια πολυπολιτισμική κοινωνία'. Αντίστοιχες αναφορές εντοπίζει κανείς σε κείμενα θέσεων και ανακοινώσεις του ΠΑΣΟΚ, του Συνασπισμού, των Φιλελευθέρων και, λιγότερο, της ΝΔ στις αρχές της δεκαετίας του 2000.¹⁷ Το περιεχόμενο του όρου πολυπολιτισμικότητα αφήνεται όμως συχνά ασαφές. Όπως έχει

επισημάνει και η Βασιλάκη, ο αντίστοιχος λόγος των πολιτικών κομμάτων εκείνης της περιόδου

θα μπορούσε να χαρακτηριστεί αφενός αόριστος και γενικόλογος, αφετέρου περιστασιακός και συγκυριακός, υπό την έννοια του ότι δεν υπάρχουν ούτε αποκρυσταλλωμένες θέσεις ούτε μακρόπνοες πολιτικές σχετικά με τη διαχείριση της διαφοράς και των πρακτικών ζητημάτων που συνεπάγεται. Οι θέσεις των πολιτικών κομμάτων προκύπτουν μέσα από τα εκάστοτε προβλήματα και συχνά χρησιμοποιούνται ως πεδίο κομματικής αντιπαράθεσης, χωρίς ωστόσο να συγκροτείται από κανένα κόμμα συνεπής και ολοκληρωμένη θέση για τα ζητήματα που άπτονται της πολυπολιτισμικότητας (Βασιλάκη 2007: 126).

Παράλληλα, παρατηρούμε και τη χρήση του πολυπολιτισμικού ιδιώματος στο επίπεδο των τοπικών κοινωνιών. Χαρακτηριστικά αναφέρουμε τα δεκάδες 'προγράμματα πολιτιστικών δράσεων' που καταθέτουν Αναπτυξιακές Εταιρίες των Ο.Τ.Α. από τη δεκαετία του 2000 και μέχρι τις μέρες μας. Στα πλαίσια αυτών των προγραμμάτων υιοθετείται, κυρίως στη Μακεδονία, τη Θράκη και την Ήπειρο, η λογική της πολυπολιτισμικής συνύπαρξης. Βλάχοι, Σαρακατσάνοι, Θρακιώτες, 'γηγενείς', Πόντιοι, Μικρασιάτες κ.ά. πληθυσμοί νοούνται πλέον ως συστατικά μιας πολυπολιτισμικής κοινωνίας. Στη λογική αυτή εμπλέκονται στελέχη των Ο.Τ.Α., στελέχη Αναπτυξιακών Εταιριών και τοπικοί πολιτιστικοί ή 'εθνοτοπικοί' σύλλογοι λόγω των προαπαιτούμενων που υπάρχουν για τη χρηματοδότηση τέτοιων προγραμμάτων εκ μέρους της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Τα κρίσιμα βέβαια ερωτήματα, όπως εξηγεί και η Καραλίδου (2007), είναι ποια στοιχεία του τοπικού παρόντος αλλά και του τοπικού παρελθόντος επιλέγονται να παρουσιαστούν ως 'πολυπολιτισμικά', ποια αποσιωπούνται και πώς ετεροκαθορίζεται αυτή η διαδικασία από το ιδεολογικό πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης.¹⁸ Τέλος, δεν θα πρέπει να αγνοήσουμε τη χρήση του πολυπολιτισμικού ιδιώματος ως αναγκαίου συστατικού για την επίτευξη διακρατικών συνεργασιών με γειτονικές χώρες. Το φαινόμενο εμφανίζεται πιο έντονο σε προγράμματα διακρατικών ανταλλαγών μεταξύ της Ελλάδας, της Αλβανίας, της Βουλγαρίας και της Τουρκίας. Η ρητορική της πολυπολιτισμικότητας υιοθετείται για να μετατρέψει το μέχρι πρότινος θεωρούμενο μειονέκτημα (στο πλαίσιο της εθνικής αφήγησης) της ύπαρξης δίγλωσσων πληθυσμών σε πλεονέκτημα γέφυρας συνεργασίας μεταξύ γειτονικών κρατών.¹⁹

Εξίσου ενδιαφέρουσα είναι και η χρήση του πολυπολιτισμικού ιδιώματος για την απόδοση μιας τοπικής ταυτότητας που διαφοροποιεί μια πόλη ή μια περιοχή από την ευρύτερη ελληνική επικράτεια και κυρίως από την Αθήνα. Χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων χρήσεων εντοπίζονται περισσότερο στην παρουσίαση της Θεσσαλονίκης και λιγότερο της Θράκης ως παραδειγμάτων πολυπολιτισμικής συνύπαρξης. Στην περίπτωση της πρώτης, από τα τέλη του 1990, παρατηρούμε την ανάπτυξη ενός λόγου περί της πολυπολιτισμικής Θεσσαλονίκης του παρελθόντος που δίνει έμφαση στο Βυζάντιο και ενός διαφορετικού λόγου που προωθεί αιτήματα αναγνώρισης της πολυπολιτισμικότητας στο παρόν και συνδέεται με την ύπαρξη των μεταναστών. Ο λόγος περί του πολυπολιτισμικού παρελθόντος εμπλέκει τους μουσουλμάνους, τους εβραίους, τους Ρωμιούς και άλλους κατοίκους της πόλης στη διάρκεια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Ο λόγος περί των αιτημάτων για ένα πολυπολιτισμικό παρόν εμπλέκει τους αλβανούς μετανάστες, τους προερχόμενους από την πρώην ΕΣΣΔ ομογενείς και τους όποιους άλλους πολιτικούς πρόσφυγες και οικονομικούς μετανάστες εγκαταστάθηκαν στη Θεσσαλονίκη τα τελευταία δεκαπέντε χρόνια. Οι δύο όμως αυτοί λόγοι συνυπάρχουν σε άνισες σχέσεις. Αφενός, ο περί βυζαντινής πολυπολιτισμικότητας λόγος κυριαρχεί στις αναπαραστάσεις της πόλης που προωθούνται από όσες τοπικές ελίτ αντιστρατεύονται στο παραδοσιακό αφήγημα της Θεσσαλονίκης ως ελληνικού εθνικού κέντρου της Μακεδονίας. Αφετέρου, ο περί πολυπολιτισμικότητας λόγος που εστιάζει στους μετανάστες του παρόντος αδυνατεί να εκφραστεί ηγεμονικά στην πόλη.²⁰

Στην περίπτωση της Θράκης παρατηρούμε την πιο «δειλή» ανάπτυξη της ρητορείας της πολυπολιτισμικότητας η οποία εισάγεται μέσα από προβληματισμούς και πολιτικές παρεμβάσεις σχετικές με τον διαπολιτισμικό χαρακτήρα της μειονοτικής εκπαίδευσης. Επιπλέον, η ίδια η έννοια χρησιμοποιείται συχνά ως έννοια-γέφυρα για τη δημιουργία πλαισίων δημόσιας συνύπαρξης μουσουλμάνων και χριστιανών. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν οι χρήσεις της σε πολιτιστικές εκδηλώσεις στην Κομοτηνή, σε δρώμενα που αναδεικνύουν τον συγκρητισμό της κουζίνας των μουσουλμάνων και εκείνης των χριστιανών και σε αναλύσεις που αφορούν τα θρησκευτικά μνημεία χριστιανών, μουσουλμάνων και εβραίων στην περιοχή (Μαυρομάτης 2007, Υiakoumaki 2006α, 2006β). Όμως, όπως επισημαίνει ο Μαυρομάτης (2007: 78), ο περί πολυπολιτισμικότητας λόγος συνθλίβεται ανάμεσα στους κυρίαρχους εθνικισμούς και ‘στις τελευταίες κραυγές του προεθνικού κόσμου που αισθάνεται να κατακλύζεται από το έθνος-κράτος’.

Κοινό στοιχείο σε όλες τις παραπάνω νοηματοδοτήσεις και χρήσεις της πολυπολιτισμικότητας είναι η επιδίωξη να αποτελέσει αυτή συνεκτική αρχή της ελληνικής κοινωνίας. Μια συνεκτική αρχή που συνάδει με εκσυγχρονιστικές επιταγές, εμφανίζεται σύμφωνη με αξίες και πολιτικές που προωθούνται στα πλαίσια της Ευρωπαϊκής Ένωσης και προσβλέπει στο να παρέχει απαντήσεις σε ερωτήματα διαμόρφωσης της ταυτότητας των μελών της κοινωνίας μας. Και αυτό διότι η πολυπολιτισμικότητα εξαντλεί τον κοινωνικό χώρο: κανείς δεν μπορεί να θεωρήσει ότι δεν επηρεάζεται από τον λόγο και τις πολιτικές που συνεπάγεται η θεσμική της κατοχύρωση. Η αποδοχή ότι ‘γινόμαστε μια πολυπολιτισμική κοινωνία’ έχει σοβαρές συνέπειες τόσο για όσους ‘διαφορετικούς’ ζουν στην κοινωνία μας όσο και για το σύνολό της. Όπως εύστοχα παρατηρεί και η Βασιλάκη (2007: 130), η όλη σύλληψη απαντά

με ωφελιμιστικά επιχειρήματα εθνικού συμφέροντος (χρησιμότητα της μεταναστευτικής εργασίας κ.λπ.) και επιχειρεί την αποφόρτιση των κοινωνικών εντάσεων μετακυλώντας και αποδίδοντας στον απρόσωπο εθνικισμό και τις ακραίες του εκδηλώσεις τη συλλογική ευθύνη του ρατσισμού και των διακρίσεων.

Υπ’ αυτή την έννοια, θεωρούμε ότι συνιστά εναλλακτική εκδοχή της εθνικής αφήγησης.

4. Η πολυπολιτισμικότητα ως εκδοχή αριστερής πολιτικής αφήγησης

Στις αρχές της δεκαετίας του 1990 πραγματοποιούνται τα τελευταία μαζικά φεστιβάλ των αριστερών πολιτικών νεολαιών σε Αθήνα και Θεσσαλονίκη. Τόσο η ΚΝΕ όσο και η ΕΚΟΝ-Ρήγας Φεραίος γνωρίζουν εκείνη την περίοδο διασπάσεις, αποχωρήσεις στελεχών και συνεχώς μειούμενη συμμετοχή νέων μελών. Τα φεστιβάλ, βαρόμετρο της πολιτικής τους απήγησης, θα υποστούν σταδιακά παρακμή. Λίγα μόλις χρόνια αργότερα, το 1996, οργανώνεται το πρώτο αντιρατσιστικό φεστιβάλ στην Αθήνα ενώ, την επόμενη χρονιά, πραγματοποιείται αντίστοιχο φεστιβάλ και στη Θεσσαλονίκη. Στα τέλη πλέον της δεκαετίας του 1990, ο επισκέπτης τους, σε Αθήνα και Θεσσαλονίκη, θα ήταν αδύνατον να μην παρατηρήσει τις εμφανείς ομοιότητες που είχαν αυτά με τα φεστιβάλ της ΕΚΟΝ-Ρήγας Φεραίος των προηγούμενων ετών. Ομοιότητες στην αισθητική των κατασκευών, στη συνθηματολογία, στη θεματική

των συζητήσεων, στις μουσικές επιλογές, στις εκθέσεις εικαστικών αλλά και σε αυτό καθαυτό το κοινό των επισκεπτών και συμμετεχόντων. Χωρίς να υποτιμούμε τις όποιες ουσιαστικές διαφορές,²¹ επισημαίνουμε τη σημειολογική μετακίνηση της πολιτικής αφήγησης της ανανεωτικής Αριστεράς προς τον χώρο της πολιτικής των ταυτοτήτων. Η πορεία αυτή δεν ήταν άμοιρη της ανάπτυξης των βαλκανικών εθνικισμών αλλά και της εμφάνισης ρατσιστικών επιθέσεων σε πρόσφυγες και μετανάστες. Σε αυτό ο πλαίσιο, η κοινοβουλευτική ανανεωτική Αριστερά συναντήθηκε με εξωκοινοβουλευτικές ομάδες της ριζοσπαστικής Αριστεράς και του χώρου της οικολογίας.

Στα χρόνια που ακολουθούν εκφέρεται από αριστερών καταβολών ΜΚΟ, κινήσεις υποστήριξης μεταναστών και οργανώσεις πολιτών ένα συγκεκριμένο είδος λόγου περί πολυπολιτισμικότητας. Όπως επισημαίνει και η Βασιλάκη (2007: 112), ο λόγος αυτός

εστιάζει στο ζήτημα της απόδοσης πολιτικών δικαιωμάτων (ψήφου-ιθαγένειας) στους μετανάστες πολίτες τρίτων χωρών, επιχειρώντας την ανατροπή του πλέον αδιαπραγμάτευτου επιχειρήματος που βρίσκεται στον σκληρό πυρήνα του εθνικιστικού λόγου και της εθνοκεντρικής συγκρότησης, δηλαδή την ιθαγένεια και τα δικαιώματα του εθνικού πολίτη.

Η στρατηγική όμως αυτή δεν έμεινε στο επίπεδο του λόγου αλλά παρενέβη έμπρακτα δημιουργώντας δομές υποστήριξης της πολυπολιτισμικής πρότασης: 'στέκια', ομάδες νομικής βοήθειας, δίκτυα οικονομικής ενίσχυσης, κέντρα φιλοξενίας προσφύγων και μεταναστών, πολυπολιτισμικές γιορτές και παζάρια, σχολεία εκμάθησης της ελληνικής αλλά και των μητρικών γλωσσών των μεταναστών, μηχανισμούς δημόσιας πληροφόρησης και ενημέρωσης (ιστοσελίδες, ιστολόγια, ραδιοφωνικές εκπομπές), άτυπες δομές φύλαξης παιδιών μεταναστευτικών οικογενειών κ.λπ.²²

Σταδιακά, ο περί πολυπολιτισμικότητας λόγος και οι σχετικές με αυτόν πρακτικές της ανανεωτικής και ριζοσπαστικής Αριστεράς αποτέλεσαν ένα από τα κεντρικά διακυβεύματα της πολιτικής της παρέμβασης. Με αυτόν τον τρόπο, η εν λόγω Αριστερά θα επιχειρήσει να αντιπαρατεθεί σε ένα πεδίο που θεωρούσε ότι μπορεί να έχει κάποιες πιθανότητες ηγεμονίας έναντι των πολιτικών της αντιπάλων. Η όλη διαδικασία μπορεί να γίνει κατανοητή στον βαθμό που το κεντρικό πολιτικό πρόγραμμα του σοσιαλιστικού μετασχηματισμού της κοινωνίας βρισκόταν πλέον σε

υποχώρηση, ήδη από τη δεκαετία του 1990. Υπ' αυτήν την έννοια, η εμφάνιση μιας αριστερής πολιτικής αφήγησης που βασίζεται σε έναν λόγο περί πολυπολιτισμικότητας δεν αποτελεί ελληνική ιδιαιτερότητα. Αντίστοιχα φαινόμενα εμφανίζονται στις πολιτικές παρεμβάσεις πολλών κομμάτων της μη λενινιστικής Αριστεράς και της οικολογίας στην Ευρώπη. Οι καταβολές αυτής της διαδικασίας εντοπίζονται στην επιρροή των κινημάτων της δεκαετίας του 1960 στην Αριστερά.²³

Η επιρροή όμως αυτή δεν ήταν απλώς αδιέξοδη, αλλά δημιουργούσε και σημαντικά προβλήματα. Όπως επισημαίνει και ο Judt (2012: 102), η πολιτική σκέψη που έχει τις καταβολές της στα κινήματα της δεκαετίας του 1960 'έχει πάρει διαζύγιο από κάθε έννοια συλλογικής στόχευσης'. Η έμφαση στις πολιτικές ταυτότητας αφήνει ανεξέλεγκτο το κέντρο της πολιτικής εξουσίας, δηλαδή τις σχέσεις παραγωγής (Gitlin 1995: 236-237). Το δικαίωμα στη διαφορά μπορεί εύκολα να γίνει δικαίωμα στην ανισότητα καθώς ο περί πολυπολιτισμικότητας λόγος αγνοεί όσες διακρίσεις δεν εκπορεύονται από πολιτισμικές διαφορές (π.χ. ταξικές διαφορές και πολιτικές διακρίσεις) (Castles et al. 1990, Goldberg 1994). Είναι ακριβώς το πρόβλημα που ο Bauman (1997: 54-57) ονόμασε 'σύμπτωμα της ετεροφιλίας'. Στο σημείο αυτό εντοπίζονται και οι ανεπάρκειες του συγκεκριμένου λόγου στην περίπτωση της ελληνικής ανανεωτικής και ριζοσπαστικής Αριστεράς. Το ιδίωμα της πολυπολιτισμικότητας που ενσωματώθηκε στην αριστερή πολιτική αφήγηση είχε συγκεκριμένες συνέπειες. Αφενός, καθιστούσε την εν λόγω αφήγηση ασύμβατη με την παραδοσιακή εθνική ιδεολογία και, αφετέρου, υπονόμευε εγγενώς τα όποια συλλογικά προτάγματα κοινωνικής ισότητας.

5. Αντί συμπερασμάτων

Ας επιστρέψουμε όμως στο σημείο εκκίνησης: τους απαγορευμένους έρωτες των τηλεσειρών και το επιχείρημα του τούρκου ηθοποιού περί εμπέδωσης της πολυπολιτισμικότητας στην Ελλάδα. Διαπιστώνουμε καταρχάς ότι όλες οι 'αμαρτωλές' σχέσεις των τηλεοπτικών σειρών εκείνης της περιόδου αποτελούν προσπάθειες υπέρβασης κανόνων που καθορίζουν τις ερωτικές ανταλλαγές μεταξύ διαφορετικών ομάδων. Σε κάθε κοινωνία, οι ερωτικές σχέσεις διέπονται από κανόνες: για παράδειγμα, η απαγόρευση της προγαμιαίας 'ολοκλήρωσης' των σεξουαλικών επαφών, η εκ διαμέτρου αντίθετη πρακτική της προγαμιαίας εγκυμοσύνης για να αποδειχθεί η γονιμότητα της γυναίκας, η αποφυγή ερωτικών δεσμών με τον

κατακτητή κ.λπ. Οι κανόνες αυτοί, όμως, τελικά αναφέρονται σε κάτι πέρα από τη σεξουαλικότητα: στον γάμο και στις γαμήλιες ανταλλαγές. Ως γνωστόν, ο γάμος δεν αφορά μόνο τους συζύγους αλλά τις ομάδες που δημιουργούν κοινούς δεσμούς. Γι' αυτό και ανέκαθεν υπήρξαν συγκεκριμένες γαμήλιες επιταγές (π.χ. «δεν θα παντρευτείς κάποιον από τους X» ή «θα παντρευτείς κάποια από τους Ψ»). Το γεγονός όμως της ύπαρξης τέτοιων κανόνων προϋποθέτει, αφενός, την αναγνώριση της παρουσίας ξεχωριστών ομάδων (οι X και οι Ψ) και, αφετέρου, την εν δυνάμει όσμωσή τους, το μοίρασμα ανθρώπων και πρακτικών (ανάμεσα στους X και τους Ψ). Οι ανθρωπολόγοι έχουν ποικιλοτρόπως αναλύσει αυτές τις διαδικασίες και τα συμπεράσματα είναι ευρέως γνωστά: η διάκριση γεννά τη διαφορά ('οι διαφορές οφείλονται στη γεινίαση' υποστηρίζει ο Levi-Strauss), η διαφορά συνιστά μια ταυτότητα ('η ταυτότητα δημιουργείται στο σύνορο' τονίζει ο Barth).

Στην περίπτωση της Ελλάδας, οι μεταναστευτικές ροές των δεκαετιών του 1990 και του 2000 καθώς και οι εξελίξεις στα Βαλκάνια παράγουν νέες κοινωνικές διακρίσεις και νέους λόγους περί ταυτότητας. Το κυρίαρχο μέχρι τότε αφήγημα –ένα κράτος που αναφέρεται σε μια εθνικά ομοιογενή κοινωνία– αδυνατεί να ανταποκριθεί στην πραγματικότητα. Προκύπτουν έτσι δύο γηγενείς εκδοχές πολυπολιτισμικότητας που αντανακλούν εντέλει ιστορικά ευρύτερες διαφορές σχετικές με την εθνική συγκρότηση. Οι δύο αυτές εκδοχές συνυπάρχουν τόσο συμπληρωματικά όσο και αντιπαραθετικά. Στην πράξη συνεχίζει να κυριαρχεί η λογική του έθνους-κράτους. Συγκριτικά βεβαίως με προηγούμενες δεκαετίες (του 1950, του 1960 και του 1970), η κυριαρχία αυτή βαίνει συνεχώς μειούμενη στο επίπεδο των κρατικών θεσμών και της ιδεολογικής ηγεμονίας. Σε κάθε όμως περίπτωση, η εμφάνιση εκδοχών της πολυπολιτισμικότητας στην Ελλάδα έχει σχετικά περιορισμένη ανταλλακτική αξία για τους μετανάστες και τις γηγενείς μειονοτικές ομάδες. Στην μεν πρώτη εκδοχή της, αυτή της εναλλακτικής εθνικής αφήγησης, οι ωφελημένοι κυρίως βρίσκονται εντός του εθνικού κορμού. Η δεύτερη εκδοχή, στον βαθμό που περιορίζεται στα δεδομένα μιας συγκεκριμένης πολιτικής αφήγησης, αδυνατεί να παρέχει στους μετανάστες και στις γηγενείς μειονοτικές ομάδες ένα ευρύτερο πλαίσιο ένταξης. Άλλωστε, κοινό στοιχείο και των δύο εκδοχών της πολυπολιτισμικότητας στην Ελλάδα είναι ότι η πρόσληψη της κοινωνίας μας ως πολυπολιτισμικής απαιτεί τη διευκρίνιση των 'συστατικών' αυτής της πολυπολιτισμικότητας, την κατάταξη δηλαδή των ατόμων σε συγκεκριμένες πολιτισμικές κατηγορίες με διακριτά χαρακτηριστικά. Ενισχύεται έτσι μια ουσιοκρατική σύλληψη τόσο του πολιτισμού²⁴ όσο και του εαυτού,²⁵ ανάλογη με

εκείνη που επιβάλλεται στα πλαίσια του έθνους-κράτους (Banks 2005, Eriksen 1993: 143). Το κοινό αυτό στοιχείο αποτελεί και μια όψη –σίγουρα όχι τη μόνη²⁶ της αχίλλειου πτέρνας πάνω στην οποία βασίζεται τόσο η συντηρητική στροφή όσο και η ρατσιστική άρνηση του πολυπολιτισμικού προτάγματος που βιώνουμε τα τελευταία χρόνια στην Ελλάδα.²⁷

Η πολυπολιτισμικότητα αποτελεί ταυτόχρονα αναλυτική κατηγορία στις κοινωνικές επιστήμες, πολιτική πρακτική και κοινωνικό γεγονός. Το ίδιο συμβαίνει με πολλούς άλλους όρους των κοινωνικών επιστημών όπως, για παράδειγμα, τις έννοιες έθνος, δημοκρατία, κοινωνική τάξη, κοινότητα. Στόχος αυτού του άρθρου δεν είναι η απαξίωση της πολυπολιτισμικότητας αλλά η πληρέστερη επιστημολογική και πολιτική οριοθέτησή της μέσω της ανάδειξης της ιστορικότητάς της στο ελλαδικό πλαίσιο. Τα αναλυτικά εργαλεία των κοινωνικών επιστημών είναι στην πλειοψηφία τους καθολικά αναγνωρίσιμα αλλά οι ίδιες αυτές έννοιες ως πολιτικές πρακτικές μπορεί να σημαίνουν διαφορετικά πράγματα σε διαφορετικές εποχές (π.χ. οι όροι οικογένεια, τάξη κ.λπ.). Κατανοούμε ότι μια κριτική ματιά στην πολυπολιτισμικότητα ενέχει τον κίνδυνο του αναθεωρητισμού και ενδέχεται να χρησιμοποιηθεί ως επιχείρημα υπέρ μιας εθνοκεντρικής ιδεολογικής τοποθέτησης αλλά και πολιτικής πρακτικής. Άλλωστε, η παρατήρηση της M. Strathern (1995: 169) για τον όρο πολιτισμός –ότι δηλαδή ‘η επεξεργασία των όρων τούς μεταλλάσσει, και ορισμένες φορές μέχρι του σημείου της ακύρωσής τους’– μπορεί να ισχύσει και για τον όρο πολυπολιτισμικότητα. Δηλώνουμε ότι δεν είναι στις προθέσεις μας η όποια επιστροφή στα αδιέξοδα του έθνους-κράτους όπως εκείνο που γνωρίσαμε κατά τον 19^ο αιώνα. Άλλωστε, παραφράζοντας τους Brubaker & Cooper (2000: 5), θεωρούμε ότι σε αναλυτικό επίπεδο, εάν είναι δυνατό να μιλάμε για ρατσισμό χωρίς να προϋποθέτουμε την ύπαρξη πραγματικών ‘φυλών’, για εθνικισμό χωρίς να προϋποθέτουμε την ύπαρξη ομοιογενών εθνών, μπορούμε ίσως να μιλάμε και για πολυπολιτισμικότητα χωρίς τις όποιες ουσιοκρατικές αντιλήψεις περί πολιτισμού.²⁸ Σε πολιτικό επίπεδο τα διλήμματα που θέτει η πολυπολιτισμικότητα από πολλές απόψεις αναπαράγουν τα κλασικά προβλήματα της πολιτικής φιλοσοφίας, την αναζήτηση δηλαδή της σχέσης δομής-δράσης. Με άλλα λόγια, το ερώτημα αναφέρεται στο πώς μπορούμε να μεγιστοποιήσουμε τις δυνατότητες των υποκειμένων να παρεμβαίνουν στις δομές. Υπ’ αυτήν την έννοια, θεωρούμε ότι στη συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα είναι πάντα χρήσιμο να θυμόμαστε ότι ‘η ταυτότητα πρέπει να προκύπτει από την πολιτική και όχι η πολιτική να καθορίζεται

από την ταυτότητα' (Lowe 2003). Το ζητούμενο είναι να στοιχειοθετήσουμε τους τρόπους κοινωνικής και θεσμικής αναγνώρισης των κοινωνικών ιδιωμάτων που δεν θα οδηγούν τα υποκείμενα σε αναγκαστικές περιοριστικές αντιλήψεις της ατομικότητάς τους και θα συνδράμουν στη συγκρότηση της κοινωνικής αλληλεγγύης.

Σημειώσεις

¹ Ο πρωτότυπος τίτλος της τηλεσειράς είναι *Yabancı Damat*, δηλαδή: *Ξένος Γαμπρός*.

² Ενδεικτικά αναφέρουμε: ανάπτυξη αμιγώς ρατσιστικών λόγων και πρακτικών που υποστηρίζονται από ένα κοινοβουλευτικό κόμμα (Χρυσή Αυγή), δραματική αύξηση ρατσιστικών περιστατικών βίας τόσο εναντίον μεταναστών όσο και Ελλήνων, πολλαπλασιασμός των καταγγελιών για ρατσιστικές πρακτικές στα Σώματα Ασφαλείας, υιοθέτηση πολιτικών μηδενικής ανοχής στο ζήτημα της «παράνομης» μετανάστευσης (επιχειρήσεις Ξένιος Ζευς) κ.λπ.

³ Στο σημείο αυτό χρειάζεται να διατυπώσουμε τρεις παρατηρήσεις. Πρώτον, η εν λόγω αναδιαπραγμάτευση εμπλέκει μια αλυσίδα από εικονικές πραγματικότητες: ξεκινά από τη φωτογραφική κάλυψη των κοινών καλοκαιρινών λουτρών των Υπουργών Εξωτερικών των δύο χωρών το 2002, συνεχίζεται με την τηλεοπτική προβολή της κουμπαριάς των μετέπειτα πρωθυπουργών των δύο χωρών και θριαμβευτικά ολοκληρώνεται με την ελληνοπρεπή εκδοχή του οριενταλισμού, όπως εμφανίζεται στον έρωτα του διεθνώς καταξιωμένου έλληνα αστροφυσικού με την τουρκάλα παιδική του φίλη (την οποία, σημειωτέον, ο τούρκος μιλιταριστής σύζυγος έχει, έστω προσωρινά, παρατήσει...) στην κινηματογραφική ταινία *Πολίτικη Κουζίνα*. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι αυτή η αναδιαπραγμάτευση ήταν, εκείνη την περίοδο, εν πολλοίς αμοιβαία. Στην τουρκική τηλεόραση είχαν επίσης εμφανιστεί τηλεοπτικές σειρές που παρουσίαζαν τουρκο-ελληνικές ερωτικές ιστορίες. Η δεύτερη παρατήρηση αφορά στη δυνατότητα των σεναριογράφων να εντάξουν οργανικά την αφήγησή τους σε ένα κοινωνικο-πολιτικό πλαίσιο –με άλλα λόγια, πόσο κοντά στην πραγματικότητα είναι οι ιστορίες τους. Οι τρεις σειρές του 2006 που αναφέρονται στο δίπολο χριστιανός/ή έναντι μουσουλμάνου/ας εμφανίζονται ιδιαίτερα άνισες σε αυτό το σημείο και χωρίς αμφιβολία θα μπορούσαμε να πούμε ότι *Τα Παιδιά της Νιόβης* υπερτερούν ως προς τον ρεαλισμό της αφήγησης. Τέλος, αξίζει να επισημάνουμε ότι τα σενάρια αυτών των τηλεσειρών δεν ακολουθούν το δόγμα 'ο δικός μας άνδρας παίρνει ξένη γυναίκα', δόγμα που σύμφωνα με τους ερευνητές (βλ. Millas 2006α, 2006β) κυριαρχεί τόσο στα τουρκικά όσο και στα ελληνικά λογοτεχνικά έργα που αφηγούνται ελληνο-τουρκικούς έρωτες. Τουναντίον, σε δύο από τις τρεις σειρές (*Τα Παιδιά της Νιόβης*, *Μη μου Λες Αντίο*) παρουσιάζεται η δική μας ελληνίδα γυναίκα να συνάπτει σχέσεις με τον Τούρκο/μουσουλμάνο.

⁴ Βλ. Millas 2006α και 2006β καθώς και τα άρθρα στον συλλογικό τόμο που επιμελήθηκε ο Δ. Θεοδοσόπουλος σχετικά με τα ελληνοτουρκικά στερεότυπα (Theodossopoulos 2007). Βλ., επίσης, Petronoti & Papagaroufali 2006 για μια εθνογραφική ανάλυση ελληνο-τουρκικών μικτών γάμων.

⁵ Για μια συνολική κριτική ανάλυση των ιστορικών και πολιτισμικών συμφραζόμενων της εν λόγω τηλεσειράς, βλ. Παπαηλία 2006. Αξίζει να επισημάνουμε ότι τα επόμενα χρόνια αυξήθηκε η προβολή σειρών τουρκικής παραγωγής στα ελληνικά ιδιωτικά τηλεοπτικά κανάλια. Αυτές, όμως, δεν εστίαζαν πλέον στις ελληνο-τουρκικές σχέσεις· στην πραγματικότητα αντικατέστησαν τις τηλεσειρές παραγωγής Βραζιλίας και αποκτήθηκαν σε πολύ συμφέρουσες τιμές από τη διεθνή αγορά.

⁶ Στα πλαίσια της παρούσας προσέγγισης αδυνατούμε να συζητήσουμε την ετερότητα ως φαινόμενο καθώς και την αναλυτική χρήση του όρου στις κοινωνικές επιστήμες. Για μια πιο συνολική θεώρηση του ζητήματος της ετερότητας στην ελληνική κοινωνία, βλ.

Παπαταξιάρχης 2006. Για μια κριτική διεπιστημονική προσέγγιση της έννοιας της ταυτότητας ως εργαλείου μελέτης της ετερότητας, βλ. Brubaker & Cooper 2000.

⁷ Η βιβλιογραφία για το ζήτημα είναι τεράστια. Αξίζει κανείς να ανατρέξει τόσο στις εκλαϊκευμένες παρουσιάσεις αυτής της ιστορικής πορείας που εστιάζουν κυρίως στις ΗΠΑ (βλ. Barry 2001, Castles 1990, Gitlin 1995, Hughes 1993, Jacoby 1994α, 1994β, Michaels 2006) όσο και στις αμιγώς ακαδημαϊκές μελέτες (βλ., ενδεικτικά, Bauman 1992 & 2001, Davidson 1999, Fraser 1997, Goldberg 1994, Honneth 2001, Lash 1979, Modood 2007). Επισημαίνουμε τις αξιόλογες διαθέσιμες στα ελληνικά μελέτες για το ζήτημα: Παπαρηγόπουλος 1999, Χριστόπουλος 2002, Judt 2012, Δουζίνας 2012 κ.ά.

⁸ Για μια ανθρωπολογική κριτική του ρόλου που επιφυλάσσεται στην έννοια του πολιτισμού στα πλαίσια της πολυπολιτισμικότητας, βλ. τα κλασικά κείμενα των Turner (1993) και Strathern (1995) καθώς και εκείνα των Amit 1996, Cowan 2001, Kahn 2001, Trouillot 2002, Rapport 2003, Bhabha 2004.

⁹ Ως εμβληματικό κείμενο αυτής της προσέγγισης επιλέγουμε το ομότιτλο βιβλίο του S. Huntington (1999). Ενδιαφέρουσα είναι και η μεταφορά αυτής της προσέγγισης στην ανάλυση των κοινωνιών της Βαλκανικής από τον Kaplan (2001).

¹⁰ Ιδιαίτερα χρήσιμες για την κατανόηση αυτής της επισήμανσης είναι οι κριτικές των Σ. Αναγνωστοπούλου (2006) και Ν. Ροτζώκου (2006) ενάντια σε όσες προσεγγίσεις θεωρούν την Οθωμανική Αυτοκρατορία ως πολυπολιτισμικό κράτος. Επισημαίνουμε επίσης την αντίθεση του Μ. Mazower στην επιχειρούμενη παρουσίαση της οθωμανικής Θεσσαλονίκης ως επιτομής πολυπολιτισμικής συνύπαρξης. Σε συνέντευξή που έδωσε με αφορμή την έκδοση του βιβλίου του για τη Θεσσαλονίκη, ο Μαζάουερ επισήμανε ότι ‘...δεν επρόκειτο περί πολυπολιτισμικότητας, διότι δεν υπήρχε ισχυρή αίσθηση ξεχωριστών πολιτισμών. Επρόκειτο περισσότερο για θρησκευτικές κοινότητες’ (Mazower 2005).

¹¹ Η νεωτερικότητα νοείται ως διαδικασία, όχι ως κατάσταση και είναι βέβαιο ότι υπάρχουν πολλές ‘νεωτερικότητες’ οι οποίες όμως συγκλίνουν σε ό,τι αφορά τις βασικές δομές ανάπτυξής τους.

¹² Για μια συνοπτική ανάλυση των μοντέλων πολυπολιτισμικότητας (pluriculturalism, interculturalism, ethnoracialism, multiracialism, transculturalism, transracialism), βλ. Delafenetre 1997, Werbner 1997, Kahn 1995, Rex 1995.

¹³ Μοναδική εξαίρεση αποτελεί η διαμόρφωση της εκπαιδευτικής πολιτικής για τη μουσουλμανική μειονότητα, όπως αυτή σχεδιάζεται από το 1997. Βλ. και Δραγώνα & Φραγκουδάκη 2008. Πολυπολιτισμικές καταβολές μπορεί να ανιχνεύσει κανείς και σε ορισμένα μέτρα εκπαιδευτικής πολιτικής που θεσπίστηκαν στην Ανώτατη Εκπαίδευση στις αρχές της δεκαετίας του 1990 (πχ. την ποσόστωση εισαγωγής στα Α.Ε.Ι. των αποφοίτων μειονοτικών σχολείων της Θράκης).

¹⁴ Σχηματικά θα μπορούσαμε να θέσουμε ως ορόσημο αυτής της δεύτερης φάσης την ανάληψη της πρωθυπουργίας από τον Κ. Σημίτη το 1996.

¹⁵ Βλ., για παράδειγμα, τα όσα αναφέρονται στο κείμενο ίδρυσης του Κόμματος των Φιλελευθέρων (‘Διακήρυξη του Ελαιώνα’).

¹⁶ Η υποστήριξη αυτή εκφράστηκε ποικιλοτρόπως, από την οικονομική ενίσχυση μεταναστευτικών κοινοτήτων μέχρι τη δημιουργία του 104FM ραδιοφωνικού σταθμού των μεταναστών.

¹⁷ Για μια αναλυτική καταγραφή αυτών των αναφορών, βλ. Βασιλάκη 2007. Επισημαίνουμε ότι στην περίπτωση του ΚΚΕ δεν εμφανίζεται ένας λόγος σχετικός με την πολυπολιτισμικότητα· συνεπώς με την ορθόδοξη λενινιστική αντίληψη περί έθνους, το κόμμα αποφεύγει κάθε άλλο ερμηνευτικό σχήμα πολιτικού λόγου.

¹⁸ Βλ. Theodosiou (2011) για μια εξαιρετικά κριτική ανάλυση παρόμοιων διαδικασιών στην περίπτωση των Ρομά στην Ήπειρο και τη δυτική Στερεά Ελλάδα.

¹⁹ Βλ. Γκιντιδής (2011) για μια ανάλυση της πολυπολιτισμικής ρητορείας στα αναπτυξιακά διασυνοριακά προγράμματα Ελλάδας-Τουρκίας. Για μια ανάλυση της ίδιας ρητορείας στα διασυνοριακά επιχειρηματικά δίκτυα Ελλάδος-Βουλγαρίας, βλ. Labrianidis κ.ά. (υπό έκδοση).

²⁰ Βλ. Αγγελόπουλος 2003 και 2008 για μια εκτενέστερη ανάλυση των λόγων περί πολυπολιτισμικότητας στη Θεσσαλονίκη.

²¹ Βασική ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στα δύο είδη φεστιβάλ είναι η απουσία μιας ενιαίας πρότασης για το κέντρο της πολιτικής εξουσίας στα πλαίσια των αντιρατσιστικών φεστιβάλ. Αυτό, ανάμεσα σε πολλά άλλα, πρακτικά συνεπαγόταν την απουσία κεντρικής πολιτικής ομιλίας στα εν λόγω φεστιβάλ.

²² Βλ. Petronoti 2001, για μια εθνογραφική ανάλυση των πολυπολιτισμικών πολιτικών πρακτικών της καθημερινότητας στις κοινότητες μεταναστών της Αθήνας.

²³ Για το ζήτημα αυτό, βλ. Gitlin 1995, Hughes 1993, Jacoby 1994α και 1994β, Michaels 2006, Χριστόπουλος 2002, Judt 2012, Δουζίνας 2012.

²⁴ Η φιλολογία για τον πολυπολιτισμικό χαρακτήρα της κοινωνίας μας στην πραγματικότητα ενθάρρυνε μια λαογραφικού τύπου κατανόηση του πολιτισμού, μια τάση δηλαδή αναγωγής της πολιτισμικής ετερότητας στο επίπεδο του γραφικού 'φοκλόρ'. Το ζήτημα αυτό υπερβαίνει τις προτεραιότητες του παρόντος άρθρου. Για μια σχετική εθνογραφική προσέγγιση, βλ. Υiakoumaki 2006α και 2006β.

²⁵ Για μια αναλυτική συζήτηση, βλ. Strathern 1995: 154-156.

²⁶ Σε καμία περίπτωση δεν θα υποστηρίζαμε ότι η συντηρητική στροφή όσο και η ρατσιστική άρνηση του πολυπολιτισμικού προτάγματος που βιώνουμε τα τελευταία χρόνια στην Ελλάδα οφείλεται πρωτίστως στις ουσιοκρατικές ανεπάρκειες των γηγενών εκδοχών της πολυπολιτισμικότητας. Η συζήτηση όμως για τις αιτίες αυτής της πραγματικότητας υπερβαίνει τις προτεραιότητες του ανά χειράς άρθρου.

²⁷ Βλ. Lentin & Titley 2011 καθώς και Mouritsen & Olsen 2012 για την πρόσφατη εγκατάλειψη του πολυπολιτισμικού προτάγματος τόσο στα πλαίσια του κλασικού φιλελευθερισμού όσο και του νεοφιλελευθερισμού. Βλ. Brahm Levey 2009, Kundnani 2002, Stehle 2012, Stolcke 1995 για την κρίση των μοντέλων πολυπολιτισμικότητας στην Ευρώπη. Υπενθυμίζουμε ότι, μέσα στο 2011, ο πρωθυπουργός της Μ. Βρετανίας και η καγκελάρια της Γερμανίας πολλάκις δήλωσαν ότι 'η πολυπολιτισμικότητα αποτελεί παρελθόν ως πολιτική επιλογή'.

²⁸ Βλ. και τους σχετικούς προβληματισμούς στο πρόσφατο έργο του Phillips (2007).

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Αγγελόπουλος, Γ. (2003). 'Πολιτικές πρακτικές και πολυπολιτισμικότητα: η περίπτωση της Θεσσαλονίκης Πολιτισμικής Πρωτεύουσας της Ευρώπης 1997', *Ο Πολίτης* 107: 35-43.
- Αγγελόπουλος, Γ. (2008). 'Μνημονικοί τόποι και χώροι κατανάλωσης: όψεις της νεωτερικότητας στη Θεσσαλονίκη' στο Γ. Καυκαλάς, Λ. Λαμπριανίδης & Ν. Παπαμιχίχης (επιμ.), *Η Θεσσαλονίκη στο μεταίχμιο: η πόλη από τη σκοπιά των αλλαγών*. Αθήνα: Κριτική.
- Amit, V. (1996). 'Anthropology, multiculturalism and the concept of culture', *Folk* 38: 125-133.
- Αναγνωστοπούλου, Σ. (2006). 'Αποδόμηση στερεοτύπων στη βαλκανική ιστορία: η περίπτωση της οθωμανικής αυτοκρατορίας', *Ο Πολίτης* 144: 29-32.
- Banks, M. (2005). *Εθνοτισμός. Ανθρωπολογικές Κατασκευές*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Βασιλάκη, Ε.Ρ. (2007). 'Πολυπολιτισμικότητα και αντι-εθνικιστικός λόγος στη σύγχρονη Ελλάδα' στο Γ. Αγγελόπουλος (επιμ.) *Ελλάδα-Βαλκάνια: Πολυπολιτισμικότητα και αντι-εθνικιστικός λόγος* (Α' τόμος ερευνητικών αποτελεσμάτων προγράμματος ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ). Θεσσαλονίκη: Πανεπιστήμιο Μακεδονίας. Διαθέσιμο στο: http://afroditi.uom.gr/mahabbet/Projects/Documents/Pythagoras_II_Vasilaki.pdf
- Barry, B. (2001). *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (1992). 'Soil, blood and identity'. *Sociological Review*, 40(4): 675-701.
- Bauman, Z. (2001). 'Identity in a globalising world'. *Social Anthropology*, 9(2): 121-130.
- Bhabha, H. (2004). *Location of Culture*. London: Routledge.

- Brahm Levey, G. (2009). 'What is living and what is dead in multiculturalism' *Ethnicities*, 9: 75-93.
- Bremmer, I. (1993). 'Reassessing Soviet nationalities theory' στο I. Bremer & R.C. Taras, (επιμ.), *Nation and Politics in the Soviet Successor States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bromley, Y. (1974). 'The term "ethnos" and its definition', στο του ιδίου (επιμ.), *Soviet Ethnology and Anthropology*. The Hague: Mouton.
- Brubaker, R. & F. Cooper (2000). 'Beyond "identity"', *Theory and Society*, 29: 1-47.
- Castles, S., M. Kalantzis, B. Cope & M. Morrissey, *Mistaken Identities: Multiculturalism and the Demise of Nationalism in Australia*. Sydney: Pluto.
- Γκιντιδής, Δ. (2011). 'Πολιτικές της "δημόσιας σφαίρας" και πρακτικές της "Ευρωπαϊκής Ολοκλήρωσης" στη συνοριακή περιοχή του Έβρου: μια ανθρωπολογική προσέγγιση'. Διδακτορική Διατριβή. Τμήμα Β.Σ.Α.Σ., Πανεπιστήμιο Μακεδονίας. Θεσσαλονίκη.
- Cowan, J., M.-B. Dembour & R.A. Wilson (επιμ.) (2001). *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, N. (1999). 'The trouble with "ethnicity"', *International Socialism Journal*, 84: 97-136.
- Delafenetre, D. (1997). 'Interculturalism, Multiculturalism and Transculturalism', *Nationalism and Ethnic Politics*, 3: 89-109.
- Δραγώνα, Θ. & Α. Φραγκουδάκη (επιμ.) (2008) *Πρόσθεση όχι Αφαίρεση, Πολλαπλασιασμός όχι Διαίρεση: Εκπαιδύοντας τη Μειονότητα στη Θράκη*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Δουζίνιας, Κ. (2012). *Ριζοσπαστική πολιτική και νομική φιλοσοφία*. Αθήνα: Νήσος.
- Eriksen, T. H. (1993). *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Fox, R. & King B. (επιμ.) (2002). *Anthropology Beyond Culture*. Oxford: Berg.
- Gitlin, T. (1995). *The Twilight of Common Dreams*. New York: An Owl Book.
- Goldberg, T. (1994). 'Multicultural Conditions', στο του ιδίου, (επιμ.), *Multiculturalism: A Critical Reader*. London: Blackwell.
- Honneth, A. (2001). 'Recognition or redistribution? Changing perspectives on the moral order of society'. *Theory, Culture & Society*, 18(2-3): 43-55.
- Huntington, S. (1999). *Η σύγκρουση των πολιτισμών και ο ανασχηματισμός της παγκόσμιας τάξης*. Αθήνα: Terzo.
- Hughes, R. (1993). *Culture of Complaint*. Oxford: Oxford University Press.
- Jacoby, R. (1994). *Dogmatic Wisdom*. New York: Doubleday.
- Kahn, J. (1995). *Culture, multicultural, postculture*. London: Sage.
- Kaplan, P. (2001). *Η επερχόμενη αναρχία*. Αθήνα: Ροές.
- Καραλίδου, Φ. (2007). 'Κοινωνικές Σχέσεις, Ταυτότητες και Τοπική Αυτοδιοίκηση στο Δήμο Αξιούπολης και στο Δήμο Χέρσου του Νομού Κιλκίς'. Διδακτορική Διατριβή. Τομέας Σύγχρονης Ιστορίας, Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας. Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Α.Π.Θ.
- Kundnani, A. (2002). 'The Death of Multiculturalism'. *Race and Class*, 43: 67-72.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Labrianidis, L., K. Todorov, G. Agelopoulos., E. Voutira, K. Kolarov & N. Vogiatzis, (υπό έκδοση). 'Cross-border cooperation in the Bulgaria-Greece-YR of Macedonia triangle', στο D. Smallbone (επιμ.) *Cross-Border Entrepreneurship*.
- Lash, C. (1979). *The culture of narcissism*. New York: Warne Press.
- Lentin, A. & G. Titley, (2011). *The Crises of Multiculturalism: racism in a neoliberal age*. London: Zed Books.
- Lowe, L. (2003). 'Heterogeneity, hybridity, multiplicity: marking Asian-American differences', στο G.E. Braziel & A. Mannur (επιμ.) *Theorising Diaspora*. Oxford: Blackwell.
- Μαυρομάτης, Γ. (2007). 'Αντι-εθνικιστικός λόγος στη Θράκη', στο Γ. Αγγελόπουλος (επιμ.) *Ελλάδα-Βαλκάνια: Πολυπολιτισμικότητα και αντι-εθνικιστικός λόγος* (Α' τόμος ερευνητικών αποτελεσμάτων προγράμματος ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ). Θεσσαλονίκη:

- Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, Διαθέσιμο στο http://afroditi.uom.gr/mahabbet/Projects/Documents/Pythagoras_II_Mavromatis.pdf
- Mazower, M. (2005). 'Επιστροφή στην Ανατολή'. *Επιλον* (12 Ιουνίου). Διαθέσιμο στο <http://www.dimitrisanglidis.com/texts/mark-mazower.html>
- Michaels, W.B. (2006). *The trouble with diversity. How we learned to love identity and ignore inequality*. N.Y.: Holt Paperbacks.
- Millas, H. (2006α). 'Constructing Memories of "Multiculturalism" and Identities in Turkish Novels' στο C. Duff (επιμ.) *Turkish Literature and Cultural Memory- 'Multiculturalism' and as Literary Theme after 1980*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Millas, H. (2006β). 'Tourkokratia: History and the Image of Turks in Greek Literature'. *South European Society and Politics*, 11(1): 47-60.
- Modood, T. (2007). *Multiculturalism: A Public Policy Idea*. London: Polity Press.
- Mouritsen, P. & V. Olsen, (2012). 'Liberalism and the Diminishing Space of Toleration', στο J. Dobbernack & T. Modood (επιμ.) *Hard to accept, New perspectives on tolerance, intolerance and respect*. Basingstoke: Palgrave.
- Παπαηλία, Π. (2006). 'Αγαπώντας ένα τούρκικο σήριαλ: η ελληνική αναμετάδοση του τηλεοπτικού σήριαλ *Yabancı Damat* (Τα Σύννορα της Αγάπης)', ανακοίνωση στην ημερίδα *Εικόνες και Στερεότυπα στις Ελληνοτουρκικές σχέσεις: Συνέχειες και ασυνέχειες*. Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, Θεσσαλονίκη, 22 Απριλίου..
- Παπαρηγόπουλος, Ι.Ξ. (1999). 'Η πολυπολιτισμικότητα ως σύγχρονο πρόβλημα'. *Επιστήμη και Κοινωνία*, 2-3: 1-27.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (2006). 'Τα άχθη της ετερότητας', στο του ιδίου, (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Petronoti, M. & E. Papagaroufali, (2006). 'Marrying a "Foe": Joint Scripts and Rewritten Histories of Greek-Turkish Couples'. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 13: 557-584.
- Petronoti, M. (2001). "'We are Multicultural Now": Articulating Ethno-nationalist and Multiculturalist Narratives in Greece', ανακοίνωση στην ημερίδα *Studying Collective Identity: A Conceptual and Methodological Inquiry*. Institute of Psychology and Consiglio Nazionale delle Ricerche. Rome.
- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism Without Culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Prato, B.G. (επιμ.). (2009). *Beyond Multiculturalism: Views from Anthropology*. London: Ashgate.
- Rapport, N. (2003). "'Culture is no excuse" Critiquing multicultural essentialism and identifying the anthropological concrete', *Social Anthropology*, 11(3): 373-384.
- Rex, J. 1995. 'Multiculturalism in Europe and America', *Nations and Nationalism*, 1: 243-259.
- Ροτζώκος, Ν. (2006). 'Πολυπολιτισμικές αναγνώσεις του οθωμανικού παρελθόντος: προς έναν μεταμοντέρνο ρομαντισμό', *Ο Πολίτης*, 144: 25-28.
- Stehle, M. (2012). 'White ghettos: The "crisis of multiculturalism" in post-unification Germany'. *European Journal of Cultural Studies*, 15: 167-181.
- Stolcke, V. (1995). 'Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe'. *Current Anthropology*, 36(1): 1-24.
- Strathern, M. (1995). 'The Nice Thing About Culture is That Everybody Has It', στο του ιδίου, (επιμ.). *Shifting Contexts: Transformations In Anthropological Knowledge*. Λονδίνο: Routledge.
- Theodosiou, A. (2011). 'Multiculturalism and the catachresis of otherness: Settling Gypsies, unsettling Gypsy belongings'. *Critique of Anthropology*, 31(2): 89-107.
- Theodossopoulos, D. (επιμ.). (2007). *When Greeks Think About Turks-The view from Anthropology*. London & New York: Routledge.
- Trouillot, M-R. (2002). 'Adieu, Culture: A New Duty Arises', στο R.Fox & B.King (επιμ.). *Anthropology Beyond Culture*. Oxford: Berg.

-
- Turner, T. (1993). 'Anthropology and Multiculturalism', *Cultural Anthropology*, 8(4): 411-429.
- Werbner, P. (1997). 'Afterword: Writing Multiculturalism and Politics in the New Europe'. στο T. Modood & P. Werbner (επιμ.) *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*. London: Zed Books.
- Χριστόπουλος, Δ. (2002). *Η ετερότητα ως σχέση εξουσία*. Αθήνα: ΚΕΜΟ και Κριτική.
- Yiakoumaki V. (2006α). "Local", "Ethnic" and "Rural" Food: On the Emergence of "Cultural Diversity" in Greece since its Integration in the European Union'. *Journal of Modern Greek Studies*, 24(2): 415-445.
- Yiakoumaki V. (2006β). 'Ethnic Turks and "Muslims", and the performance of multiculturalism: the case of the Dromeno of Thrace'. *South European Society and Politics*, 11(2): 145-161.