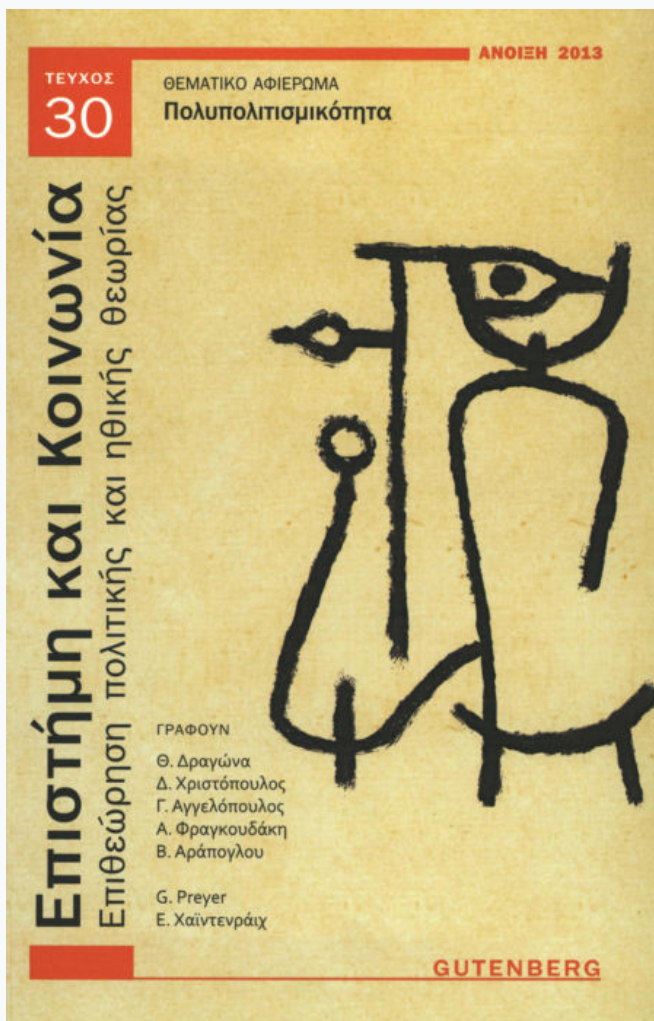


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 30 (2013)

Πολυπολιτισμικότητα



Πολυπολιτισμικότητα: ψυχοκοινωνικές διεργασίες και πολιτικές ταυτοτήτων

Θάλεια Δραγώνα

doi: [10.12681/sas.642](https://doi.org/10.12681/sas.642)

Βιβλιογραφική αναφορά:

Δραγώνα Θ. (2015). Πολυπολιτισμικότητα: ψυχοκοινωνικές διεργασίες και πολιτικές ταυτοτήτων. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 30, 17-39. <https://doi.org/10.12681/sas.642>

Θάλεια Δραγώνα*

ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ: ΨΥΧΟΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΔΙΕΡΓΑΣΙΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΩΝ

Η παρουσία του 'άλλου' είναι εξ ορισμού ταυτισμένη με τη διαφορά. Η διαφορά όμως δεν είναι μόνον εκτός. Είναι και στην καρδιά του ασυνειδήτου. Ως εκ τούτου, για την κατανόηση της πολιτικής μοίρας των πολυεθνικών κοινωνιών είναι απαραίτητη μια διπλή προσέγγιση. Η πρώτη καλεί στην ανάλυση των ψυχικών διεργασιών και μηχανισμών που είναι υπεύθυνοι για την κατασκευή της ετερότητας. Μόνον έτσι μπορεί να εξηγηθεί το μέγεθος του πάθους που επενδύεται στον 'άλλον'. Η δεύτερη αφορά την πολιτική των ταυτοτήτων που υιοθετούν τα σύγχρονα έθνη-κράτη τα οποία αναπόφευκτα έρχονται αντιμέτωπα με μια σειρά διλήμματα οσάκις καλούνται να διαχειριστούν την πολιτισμική διαφορά. Στο κείμενο αναλύεται αυτή η διπλή ανάγνωση υποστηρίζοντας ότι είναι όχι μόνο τεχνητός αλλά και αδύνατος ο διαχωρισμός των ψυχικών και κοινωνικών διεργασιών για να γίνει κατανοητή η δυναμική των ταυτοτήτων και η πολιτική συνοχή στις πολιτισμικά ποικιλόμορφες κοινωνίες.

* Καθηγήτρια Κοινωνικής Ψυχολογίας στο Τμήμα Εκπαίδευσης και Αγωγής στην Προσχολική Ηλικία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. <drathal@ath.forthnet.gr>

Η ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ της πολυπολιτισμικότητας στο κείμενο αυτό εστιάζει στην ανάλυση των διεργασιών και των μηχανισμών που εξηγούν τη δυναμική των ταυτοτήτων στις πολιτισμικά ποικιλόμορφες κοινωνίες. Θα υιοθετηθεί μια διπλή οπτική. Στο πρώτο μέρος, αντλώντας από την ψυχολογία και, κυρίως, την ψυχανάλυση θα αναλυθεί η διαδικασία διαμόρφωσης του 'εαυτού' και του 'άλλου', θεμελιακό στοιχείο στην οικοδόμηση των διακρίσεων και του ρατσιστικού μίσους. Το δεύτερο μέρος αφορά τη διαχείριση της πολιτισμικής ποικιλομορφίας στο επίπεδο των σύγχρονων εθνών-κρατών, που συχνά επιθυμούν να παραμένουν εγγυητές μιας ομοιογενοποιητικής ταυτότητας ενώ, παράλληλα, πασχίζουν να εντάξουν πολίτες με διαφορετικό πολιτισμικό και κοινωνικό υπόβαθρο. Τα δύο αυτά μέρη συγκροτούν ένα ψυχοκοινωνικό επιχείρημα σύμφωνα με το οποίο ο διαχωρισμός ψυχολογικών και κοινωνικών διεργασιών είναι τεχνητός. Τα δύο επίπεδα αλληλοδιαπλέκονται και τα πολύπλοκα συναισθήματα που ανακινούν οι διάφορες εκφάνσεις της ταυτότητας συναρτώνται με τις κοινωνικές και πολιτισμικές δυνάμεις του πεδίου που τις παράγει.

Ο 'άλλος'

Η ετερότητα που παίρνει μορφή στο πρόσωπο του 'άλλου', είτε ατόμου είτε ολόκληρου λαού, είναι το πρωταρχικό υλικό της υποκειμενικότητας. Το υποκείμενο κατασκευάζεται, καταλαβαίνει τον εαυτό του και αποκτά ψυχική ζωή αποκλειστικά σε σχέση με τον 'άλλον'. Οι πολιτισμικές, κοινωνικές και υλικές παράμετροι της πολυπολιτισμικότητας διαμεσολαβούνται από την έννοια της υποκειμενικότητας η οποία είναι κάτι περισσότερο από την αναγνώριση της θέσης του υποκειμένου σε διάφορες ομάδες όπως εθνότητα, φυλή, τάξη, φύλο ή άλλα κοινωνικά μορφώματα στα οποία ανήκει κάποιος. Υποκειμενικότητα σημαίνει να ληφθούν υπόψη, εκτός από το πλέγμα των ταυτοτήτων, και οι πολλαπλές συχνά αλληλοσυγκρουόμενες αξίες, κίνητρα,

επιθυμίες, απολαύσεις και άμυνες που κατασκευάζουν 'ομοιότητες' και 'διαφορές'. Έτσι, η υποκειμενικότητα δεν προκύπτει μόνο από τη θέση του υποκειμένου στις διάφορες ομάδες αλλά, όπως θα υποστηριχθεί παρακάτω, κατασκευάζεται δυναμικά, διαμορφώνοντας σε μεγάλο βαθμό το κοινωνικό και το πολιτισμικό.

Η θέση αυτή μας βάζει στον χώρο της ψυχικής και ψυχοκοινωνικής λειτουργίας, αντλώντας εννοιολογικά εργαλεία από την ψυχολογία και την ψυχανάλυση. Αυτό που και οι δύο κλάδοι ερευνούν είναι πώς η συλλογική εννοιολόγηση του πολιτισμού επιδρά σε μια σειρά από ψυχολογικούς παράγοντες (όπως είναι το ιδεώδες του εγώ ή οι φαντασιώσεις) και πώς, στη συνέχεια, αυτοί συχνά συμβάλλουν σε καταστροφική συμπεριφορά. Αλλά ακόμη και πώς κοινωνικές και υλικές πραγματικότητες, όπως για παράδειγμα η σημερινή οικονομική κρίση, τροφοδοτούν τη ναρκισσιστική ευθραυστότητα και παρακινούν τον άνθρωπο στη βία. Με άλλα λόγια, αυτή η ανάλυση δείχνει πώς οι ψυχικές λειτουργίες είναι τόσο αίτιο όσο και αιτιατό της υλικής, κοινωνικής και πολιτισμικής διάστασης της πολυπολιτισμικότητας.

Ο Erikson (1950) υπήρξε ίσως ο πρώτος που εισηγήθηκε μια ψυχοκοινωνική ανάλυση της εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας καθώς και του ρατσιστικού υποκειμένου. Πίσω από κατεστραμμένες και υποτελείς ομάδες, τις οποίες χαρακτηρίζει η απελπισία και η κατάθλιψη, βρίσκεται η εθνοπολιτισμική ταυτότητα. Επιπλέον, η υποτίμηση και η περιθωριοποίηση είναι αυτές που γεννούν τη βία και νομιμοποιούν ενέργειες όπως εθνοκαθάρσεις, γενοκτονίες και άλλες συναφείς πράξεις. Όπως και να είναι, αυτό που κρατάμε από την ανάλυση του Erikson είναι το επιχείρημα πως η ταυτότητα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη βασική εμπιστοσύνη και την αίσθηση ότι κάποιος αναγνωρίζεται γι' αυτό που είναι μέσα από τη συνέχεια στον χώρο και στον χρόνο. Αυτή η θέση ενυπάρχει και στο έργο του Winnicott, του Kohut, της Benjamin και άλλων που θεωρούν αυτή την αναγνώριση κομβική.

Θεωρητικοί της σχολής των αντικειμενοτρόπων σχέσεων έχουν αναλύσει τους αρχαϊκούς αμυντικούς μηχανισμούς που κα-

θορίζουν τον τρόπο με τον οποίο κατασκευάζεται εξελικτικά η αντίληψη για τον 'άλλον'. Η Klein (1946) υποστηρίζει ότι στην παρανοϊδή-σχιζοειδή θέση, όπου το 'εγώ' είναι ακόμη ανοργάνωτο και ανώριμο, οι πρώτες σχέσεις δημιουργούνται με μερικά αντικείμενα και κυρίως με το στήθος της μητέρας, το οποίο βιώνεται ως 'καλό' και 'κακό'. Ένας μέρος του πρωτόγονου 'εγώ', το επιθετικό, προβάλλεται στο 'κακό' στήθος και ένα άλλο προβάλλεται στο εξιδανικευμένο αντικείμενο, το 'καλό' στήθος. Έτσι, μέσα από τον αμυντικό μηχανισμό της σχάσης, το αρχικό αντικείμενο βιώνεται ως χωρισμένο σε δύο μέρη. Το ένα εξιδανικεύεται και το άλλο είναι ο διώκτης του 'εγώ'. Στην προσπάθεια να αποκτήσει έναν καλό εαυτό και ένα καλό στήθος, το βρέφος οδηγείται με κυκλωτήρη κατεύθυνση σε περαιτέρω αμυντική σχάση, καταδιωκτικό άγχος και προβολή επάνω στον άλλον. Στην καταθλιπτική φάση, εντούτοις, γύρω στους πέντε με έξι μήνες, η σχάση υποχωρεί, η προβολή επιθετικών ενορμήσεων μειώνεται και το υποκείμενο αρχίζει να προσλαμβάνει το αντικείμενο ως όλον που μπορεί να περιέχει καλές και κακές πλευρές. Αυτή η εξέλιξη αποτελεί τη βάση ώστε να αναδυθεί ένα υποκείμενο απαρτιωμένο, ένα πλήρες 'εγώ' και ένας απαρτιωμένος πλήρης 'άλλος'. Το υποκείμενο τώρα προσπαθεί να επανορθώσει το κακό που έχει φαντασιώσει ότι με την επιθετικότητά του προκάλεσε στον 'άλλον'.

Ο Bion (1962), στη συνέχεια, χρησιμοποίησε αυτές τις έννοιες για να ερμηνεύσει συμπεριφορές στο πλαίσιο της ομάδας, υποστηρίζοντας ότι στην επαφή με τους άλλους αναβιώνουν αρχαϊκά συναισθήματα και πρώιμες εμπειρίες τις οποίες καλούνται να διαχειριστούν τα μέλη της ομάδας. Τόσο η Klein όσο και ο Bion χρησιμοποίησαν αυτές τις έννοιες για να εξηγήσουν τον τρόπο που λειτουργεί ο μηχανισμός της πρόσληψης του 'άλλου' και τα συναισθήματα απέναντί του. Αυτός ο μηχανισμός, όμως, είναι επίσης πολύ πρόσφορος για να εξηγήσει τη διαδικασία της κατασκευής των διακρίσεων στην ψυχική σφαίρα.

Ένας πιο σύνθετος αρχαϊκός μηχανισμός, τον οποίον εισηγήθηκε η Klein, είναι η προβλητική ταύτιση που πάει πέρα από το πώς αντιλαμβανόμαστε τους άλλους και το πώς αισθανό-

μαστε γι' αυτούς και προχωρεί στο πώς τους κάνουμε να αισθάνονται από τη στιγμή που ταυτίζονται με το προβλητικό υλικό που τους απευθύνεται. Ενώ η προβολή είναι σχετικά απλός μηχανισμός, μέσω του οποίου προβάλλονται στον άλλον τα ανεπιθύμητα συναισθήματα, με την προβλητική ταύτιση επιτελείται κάτι πολύ πιο πολύπλοκο. Προϋποτίθεται μια βαθιά σχέση δια της οποίας το υποκείμενο εκφορτίζει ανυπόφορα μέρη του εαυτού και με έναν βίαιο τρόπο αναγκάζει τον άλλον να ιδιοποιηθεί αυτό που του προβάλλεται. Πρόκειται για αυτή καθεαυτή την υιοθέτηση της προβολής. Ο μηχανισμός αυτός έχει μελετηθεί ιδιαίτερα για την κατανόηση του ρατσισμού, του μίσους και των διακρίσεων απέναντι στον 'άλλον'. Η προβλητική ταύτιση είναι για την Klein το αρχέτυπο όλων των βίαιων αντικειμενοτρόπων σχέσεων και ένας εξαιρετικά κρίσιμος αμυντικός μηχανισμός. Ο άλλος καθίσταται δοχείο τοξικών συναισθημάτων, άγχους και μίσους. Το αντικείμενο της προβολής μεταποιείται σε κατώτερο και απωθητικό, ώστε να νομιμοποιούμαστε να το μισήσουμε και να προβούμε σε διακρίσεις εις βάρος του.

Όπως υποστηρίζουν οι Bird και Clark (1999), η προβλητική ταύτιση βρίσκεται στον πυρήνα του εθνικού και ρατσιστικού μίσους και, στο μέτρο που αποτελεί μηχανισμό εκκένωσης συσσωρευμένων συναισθημάτων, καθιστά τη φαντασίωση πραγματικότητα. Ως φαντασιωτική κατηγορία, η ετερότητα που επενδύεται με ρατσιστικό μίσος μπορεί να αφορά οποιονδήποτε. Είναι δηλαδή μια κενή κατηγορία. Κατασκευάζεται ένα καταστρεπτικό ψέμα που δηλητηριάζει τον περιβάλλοντα κόσμο και, από τη στιγμή που εγκαθίσταται, ο προβάλλων αισθάνεται μια ασίγαστη ανάγκη να το υπερασπίζεται. Περιγράφει πολύ πειστικά ο Rustin (1991) πως, όσο πιο ισχυρό το ψέμα, τόσο περισσότερο το χρειάζεται το υποκείμενο, το οποίο απειλείται από οτιδήποτε και οποιονδήποτε το αμφισβητεί.

Το θεωρητικό ερώτημα, ωστόσο, που συχνά τίθεται είναι κατά πόσο νομιμοποιούμαστε να χρησιμοποιήσουμε ερμηνείες που αφορούν τον ατομικό ψυχισμό για να κατανοήσουμε πολιτισμικές πρακτικές και διεργασίες. Μπορούμε, άραγε, να ερμηνεύσουμε κοινωνικά φαινόμενα με εργαλεία που ερμηνεύουν την

ψυχοσυναισθηματική ανάπτυξη του βρέφους, χωρίς να κατηγορηθούμε για αναγωγισμό; Η Chodorow (1998) επιχειρηματολογεί πολύ πειστικά ότι αυτού του τύπου η ανάλυση, αν και περίπλοκη, εφαρμόζεται με επιτυχία στην ψυχοδυναμική ερμηνεία των μύθων, των τελετουργιών, των ονείρων με πολιτισμικά μοτίβα. Σε αυτές τις περιπτώσεις, συναντάμε συμβολισμούς, μετασχηματισμούς, διαμεσολαβήσεις, συμπυκνώσεις, θεματικές που διαθέτουν πολιτισμική και ιστορική αυτοτέλεια. Επιπλέον, η επιστράτευση ιδεολογικών επιχειρημάτων που 'νομιμοποιούν' πράξεις πολιτισμικής βίας, όπως στο φαινόμενο του ρατσισμού και του εθνικισμού (χωρίς καν να υπάρχει ιδιαίτερη συμβολοποίηση), εκφράζει ακριβώς αυτό που η ψυχαναλυτική σκέψη περιγράφει ως ατομικά ασυνείδητα κίνητρα και εσωτερικές κατασκευές που οδηγούν στην επιθετικότητα. Και βέβαια, μια άλλη διάσταση που προστατεύει από τον αναγωγισμό είναι η συνεχής υπόμνηση της σημασίας που έχουν οι κοινωνικές συνθήκες, οι ιδεολογικές παράμετροι και η ιστορική συγκυρία, όχι μόνο για την παραγωγή αλλά και για την εγκατάσταση του ρατσισμού και άλλων μορφών μίσους. Το άρθρο της Άνας Φραγκουδάκη στον ανά χείρας τόμο εικονίζει ανάγλυφα τη διασύνδεση αυτή.

Στο ρατσιστικό μίσος υπάρχει κάτι άμετρο, ασύμμετρο και δυσανάλογο με τα αντικειμενικά αίτια που το προκαλούν, κάτι εξαιρετικά υπερβολικό που ο Žizek (1991), με μια δόση ειρωνείας, ονομάζει 'απόλαυση', επικαλούμενος την ορολογία του Lacan. Η συναισθηματική επένδυση στο μίσος για τον άλλον είναι τόσο μεγάλη, που γίνεται κατανοητή μόνο ως εκδραμάτιση μιας επιθυμίας χωρίς την οποία ο ψυχισμός θα αισθανόταν απογυμνωμένος. Κατά τραγικό τρόπο, η απόλαυση και η πρόκληση ανώφελου πόνου πάνε συχνά μαζί. Ήταν ενδεικτική η έκφραση ικανοποίησης στα πρόσωπα των Χρυσασυγίτων όταν με βία κατέστρεφαν τους πάγκους των μεταναστών στην επιδρομή τους στο πανηγύρι της Ραφήνας.

Έχουμε φαντασιωτικά κατασκευάσει 'κάτι τι', ένα 'εθνικό κάτι τι' υποστηρίζει ο Žizek (1993), το οποίο παραπέμπει σε κοινές σχέσεις, σ' έναν τρόπο ζωής, σε 'προσωποποίηση της από-

λαυσης', σε μια χίμαιρα. Αυτό το 'κάτι τι' είναι αντιφατικό, καθότι προσιτό μόνο σε εμάς και συνεχώς απειλούμενο από τον 'άλλον'. Θέλουμε αυτό το 'κάτι τι', που είναι το δικό μας, και δεν θέλουμε τίποτα το ξένο. Η ανάλυση του Žizek για την πρώην Γιουγκοσλαβία παραπέμπει σε πλήθος προβλητικών ταυτίσεων. Οι Σλοβένοι είναι παγιδευμένοι σε μια αναπαράσταση που έχουν δημιουργήσει οι Σέρβοι γι' αυτούς και οι Σέρβοι σε μια αναπαράσταση που έχουν δημιουργήσει οι Σλοβένοι για εκείνους. Ο 'άλλος' αποτελεί μια ψυχολογική παρουσία εντός μας την οποία προβάλλουμε στους τρίτους. Οι φόβοι για τον άλλον είναι παράδοξοι, δεδομένου ότι έχουν κατασκευαστεί από αυτόν που τους προβάλλει επάνω σε αυτόν τον 'άλλον'. 'Συνεχώς καταλογίζουμε στον "άλλον"', λέει, 'υπέρμετρη απόλαυση, αφού θέλει να κλέψει την απόλαυσή μας, να καταστρέψει τη ζωή μας, έχοντας εκείνος πρόσβαση σε μια μυστική, διεστραμμένη δική του απόλαυση' (στο ίδιο: 203). Πρόκειται για έναν φαύλο κύκλο κλοπής της απόλαυσης, έναν φαύλο κύκλο προβλητικής ταύτισης, όπου εντέλει το αντικείμενο παράγει την εμπειρία, αντί η εμπειρία να παράγει το αντικείμενο.

Την ανάλυση αυτή του φαύλου κύκλου της προβλητικής ταύτισης που κάνει ο Žizek μπορούμε πολύ εύκολα να τη μεταφέρουμε σε κάθε συνθήκη διομαδικής έχθρας. Η μία ομάδα είναι δέσμια της δηλητηριώδους αναπαράστασης που έχει δημιουργήσει γι' αυτή η άλλη ομάδα. Προφανώς, αυτή η διεργασία είναι πολύ πιο πολύπλοκη και πιο επώδυνη από την απλή δημιουργία των στερεοτύπων και των προκαταλήψεων, έτσι όπως την περιγράφει η γνωστική κοινωνική ψυχολογία, μέσα από τις γνωστικές και αντιληπτικές συνέπειες της κατηγοριοποίησης (Augoustinos & Walker 1995). Είναι οπωσδήποτε σημαντικό να κατανοήσουμε τον τρόπο που δομούνται οι προκαταλήψεις κοινωνιογνωστικά. Η ψυχανάλυση όμως είναι εκείνη που μπορεί να εξηγήσει το μέγεθος του πάθους που επενδύεται στον 'άλλον'. Και αυτό, διότι η ψυχανάλυση ασχολείται με το υπερβολικό, το υπέρμετρο, με την επιθυμία γι' αυτό που είναι πέρα από το πραγματοποιήσιμο, με την ασυνείδητη επιθυμία που είναι συχνά παρακινδυνευμένο να εκφραστεί.

Αν και η κλασική ψυχανάλυση υπήρξε ιστορικά μάλλον απύσχα από τη συζήτηση γύρω από τις εκφάνσεις του κοινωνικού μίσους, υπάρχουν κάποιες ενδιαφέρουσες αναλύσεις που αναδεικνύουν πώς και γιατί στη δυτική κοινωνία το 'εμείς' χρειάζεται 'αυτούς' για να εκφράσει προσωπικά και συλλογικά διχαστικές όψεις της ψυχικής ζωής. Οι αναλύσεις αυτές συνδέουν τους διύποκειμενικούς ψυχικούς μηχανισμούς της προβολής και της προβλητικής ταύτισης με τις κοινωνικές και ιστορικές παραμέτρους της καταπίεσης και των διακρίσεων. Ενδεικτικά, αναφέρομαι στις αναλύσεις του Fanon (1952) για την αποικιοκρατία, του Kovel (1995) για τη δουλεία στην Αμερική, του Frosh (2005) για τον αντισημιτισμό. Ο Fanon (1952) αναλύει τις επιπτώσεις της αποικιοκρατίας και τη διττή κατωτερότητα των αποίκων, που κατασκεύασε αφενός η οικονομική εκμετάλλευση αφετέρου ο μηχανισμός της προβλητικής ταύτισης. Στο περίφημο έργο του, *Peau Noire, Masques Blancs*, ο Fanon περιγράφει πώς ο μαύρος άποικος είναι παγιδευμένος, με την προβολή που δέχεται, τόσο στο φαντασιακό του λευκού αποικιοκράτη όσο και στην οικονομική εξαθλίωση —αμφότερες διαδικασίες που κατασκευάζουν και ελέγχουν τον 'άλλον'. Ο Kovel (1995), ορμώμενος από την αμερικανική εμπειρία, υποστηρίζει ότι κοινωνικές συνθήκες διαμορφωμένες με βάση τα οικονομικά κίνητρα, με σημαντικότερες εξ αυτών την υποδούλωση των σκλάβων και τη συσσώρευση κεφαλαίου, δημιούργησαν στη Δύση μια ψυχική επιταγή αποποίησης της ποικιλομορφίας και της επικίνδυνης σεξουαλικότητας και συνακόλουθη προβολή τους στον μαύρο 'άλλο'. Η ισχύς αυτής της ψυχοκοινωνικής οργάνωσης είναι τόσο μεγάλη που εγκαθίσταται στην ψυχική σφαίρα διαμέσου των γενεών, κλείνοντας την πόρτα σε κάθε νέα εμπειρία που δεν υπηρετεί την οικονομική συσσώρευση. Ο Frosh (2005), από τη μεριά του, απεικονίζει ανάγλυφα πώς ο Εβραίος υπήρξε ο κατεξοχήν 'άλλος' σε μια ιστορία δύο χιλιάδων χρόνων, ένας παγίως βολικός αποδιοπομπαίος τράγος, απολύτως κεντρικό στοιχείο στην κοινωνική ζωή και αντικείμενο εναπόθεσης φοβικών φαντασιώσεων. Εάν δεχτούμε, λέει, ότι υπάρχει στενή σχέση ανάμεσα στο μίσος και τον φόβο, η επιθυμία να αφανίσουμε τον

‘άλλον’ ξεκινά από το άγχος του υποκειμένου για τη δική του διάλυση και αφανισμό. Αυτός ο φόβος είναι που καθιστά τον ‘άλλον’ τόσο απειλητικό (στο ίδιο: 211).

Ο Frosh (2005) μας προκαλεί να αντιστρέψουμε την ερμηνεία που θεωρεί τον κοινωνικό ‘άλλο’ φορέα της εσωτερικής ψυχικής αναστάτωσης του υποκειμένου, και να δούμε τις εξωτερικές δομές ως δημιουργό αυτού που συμβαίνει εντός του. Με άλλα λόγια, ο κοινωνικά κατασκευασμένος ‘άλλος’ δεν δημιουργήθηκε για να εμπεριέχει την καταστροφικότητα, προϊόν τηςσχάσης, αλλά αντίθετα είναι αυτός ο ίδιος που δημιουργεί τησχάση. Μέσα από αυτή την οπτική, ο εξωτερικός ‘άλλος’ είναι πρωτογενής, εγκιβωτισμένος σε κοινωνικές δομές που βασίζονται στη διάκριση και στη διαίρεση, και είναι σε σχέση με αυτόν τον πρωτογενή ‘άλλο’ που αναδύεται το υποκείμενο. Ο Frosh θεωρεί ότι οι μηχανισμοί της εσωτερίκευσης ή της ταύτισης δεν επαρκούν για να ερμηνεύσουν τη διεργασία διά της οποίας το φαινομενικά ‘εκτός’ μεταποιείται σε ένα τόσο κεντρικό ‘εντός’. Υποστηρίζει ότι η διάχυτη και ισχυρή ρατσιστική φαντασίωση υποδηλώνει ότι ο ‘άλλος’ ενέχεται σ’ αυτή καθεαυτή την παραγωγή του εαυτού. Η επιδίωξη του γίγνεσθαι, κατά την Butler, είναι αλληλένδετη με τη διαφορά που εκπροσωπεί ο ‘άλλος’, γιατί είναι εκεί που μπορούμε να αναζητήσουμε απαντήσεις. Η ομοιότητα δεν μπορεί να επικυρώσει πολλά περισσότερα από αυτά που ήδη γνωρίζουμε (στο Frosh 2005).

Συμπερασματικά, ‘άλλος’ σημαίνει διαφορά. Αλλιώς δεν θα μπορούσε να είναι ‘άλλος’. Αυτή η διαφορά, όμως, δεν είναι μόνο εκτός. Είναι και στην καρδιά του ασυνειδήτου. Σύγχρονα ψυχαναλυτικά ρεύματα, που εντάσσουν το κοινωνικό στην ανάλυση των ψυχικών φαινομένων και το ψυχικό στην ανάλυση κοινωνικών, επισημαίνουν ότι —σε συνθήκες βαθιάς ανασφάλειας, ανέχειας, καταπίεσης, συμβολικής ή πραγματικής βίας— αντί ο εσωτερικός ‘άλλος’ να αποτελεί πηγή παραμυθίας, προσλαμβάνεται ως απειλητικός και δαιμονοποιείται. Και βέβαια τότε είναι που μετατρέπεται σε αντικείμενο επίθεσης. Σταδιακά, κτίζεται μια δηλητηριώδης αίσθηση της ετερότητας και εγκαθίσταται μια εσωτερική ερημία. Το υποκείμενο βυθίζεται

στο μίσος για τον 'άλλον', στο μίσος για τον κόσμο όλο, στο μίσος για τη διαφορά, στο μίσος για το μίσος, στη βία.

Εφόσον, όπως φάνηκε από την παραπάνω ανάλυση, ο 'άλλος' ενυπάρχει τόσο 'εντός' όσο και 'εκτός', τα όρια του υποκειμένου δεν μπορεί παρά να είναι συνεχώς ρευστά. Και για να επανέλθουμε στην πολυπολιτισμικότητα, είναι σε αυτό το σημείο που η ψυχανάλυση συναντά την κοινωνική επιστήμη. Οι ταυτότητες δεν μπορεί παρά να είναι και αυτές εξίσου ρευστές, πολλαπλές και πολυπρισματικές. Οι εθνοτικές ταυτότητες δεν είναι ποτέ αμιγείς ή στατικές. Γίνονται κατανοητές μόνο ως διεργασία που καθορίζεται διαλεκτικά από το κοινωνικο-πολιτισμικό πλαίσιο και την επικοινωνιακή συνθήκη. Το πώς, λοιπόν, τα σύγχρονα κράτη-έθνη χειρίζονται τις εθνοτικές ταυτότητες είναι καθοριστικό.

Πολιτική των ταυτοτήτων

Οι σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες δεν αποτελούν νέο φαινόμενο. Πλήθος κοινωνιών στο παρελθόν υπήρξαν πολυπολιτισμικές. Αυτό που συνιστά μια νέα πραγματικότητα είναι το ιστορικό πλαίσιο, το πολιτισμικό υπόβαθρο και τα σχήματα αλληλεπίδρασης ανάμεσα στις συστατικές πολιτισμικές ομάδες. Το κράτος-έθνος και οι δομές της νεωτερικότητας έχουν επιφέρει μια ουσιαστική αλλαγή, που καθιστά τη διαχείριση των διαφορετικών εθνοπολιτισμικών ομάδων πολύ δυσκολότερη. Στις προνεωτερικές κοινωνίες, ο χώρος της κοινωνικής ελίτ ήταν διαφοροποιημένος, ενώ η κοινωνική βάση μη διαφοροποιημένη και οργανωμένη κατά έναν κατατετημένο τρόπο. Έτσι, ήταν πολύ ευκολότερο οι πολιτικές ελίτ να ελέγχουν τις διαφορές στη βάση. Επιπλέον, κατά κανόνα, η βάση δεχόταν την υποτέλειά της και περιοριζόταν στον κοινωνικό και γεωγραφικό χώρο που της εκχωρούσαν οι κυρίαρχες ομάδες. Οι αυτοκρατορίες, αν και αποτελούνταν από μωσαϊκό πληθυσμών, ουδέποτε προσέλαβαν τον εαυτό τους ως πολυπολιτισμικό μόρφωμα. Από τη στιγμή που η τοπικιστική κατατετημένη οργάνωση αμβλύθηκε —άρα, και

το χάσμα μεταξύ κορυφής και βάσης μίκρυνε, ως αποτέλεσμα μαζικής κινητοποίησης του πληθυσμού στο εθνικό κέντρο—, η διαχείριση της διαφορετικότητας έγινε πιο προβληματική και πολύ δυσκολότερη (Mouzelis 2007). Ριζικές αλλαγές, τις οποίες επέφεραν η αποαποικιοποίηση, η κατάργηση της δουλείας, το Ολοκαύτωμα, η πτώση τυραννικών καθεστώτων, ανέδειξαν όχι μόνο την οικονομική και πολιτική καταπίεση, αλλά και την ταπείνωση και τον εξευτελισμό που υφίσταται η ταυτότητα των ανθρώπων σε συνθήκες πολιτισμικής καταπίεσης.

Ο Parekh (2000) συνοψίζει πολύ επιτυχημένα τα θεωρητικά διλήμματα με τα οποία έρχονται αντιμέτωπες οι σύγχρονες κοινωνίες, οσάκις καλούνται να διαχειριστούν την πολιτισμική διαφορά. Αυτά τα διλήμματα αφορούν τα πολιτισμικά δικαιώματα των μειονοτήτων, τη φύση των συλλογικών δικαιωμάτων, την παροδικότητα ή μονιμότητα της διαφοράς, το κατά πόσο και γιατί είναι επιθυμητή, το εάν όλες οι κουλτούρες αξιώνουν τον ίδιο σεβασμό, το αν αυτές πρέπει να κρίνονται με τους δικούς τους όρους, με αυτούς της πλειονότητας ή με κάποια παγκόσμια κριτήρια (και, βέβαια, από πού προκύπτουν τα κριτήρια αυτά) και, τέλος, εάν και πώς μπορούν να βρεθούν γέφυρες ανάμεσα στις διαφορετικές κουλτούρες και πολιτισμούς ώστε να επιλυθούν οι διχαστικές—και ενίοτε φονικές— διαφορές. Και σαν να μην έφταναν αυτά τα ερωτήματα, τίθενται και άλλα που αφορούν τη σχέση του κράτους με τις διαφορετικές κουλτούρες. Για παράδειγμα, πρέπει άραγε το κράτος να τις παραγνωρίζει ή οφείλει να τις αναγνωρίζει δημοσίως, πρέπει να προτάσσει την κυρίαρχη κουλτούρα ή να χειρίζεται τις διαφορετικές κουλτούρες ως ίσες; Ισότητα σημαίνει ουδετερότητα ή αμεροληψία; Πώς μπορεί το κράτος να σέβεται την πολιτισμική διαφορά, αλλά και να εξασφαλίζει πολιτική ενότητα; Και πώς να ορίσει ποια είναι η αποδεκτή διαφορετικότητα; Όπως ακριβώς συμβαίνει και με τις ταξικές διαφορές, όπου η κυριαρχία του ισχυρού είναι οιοσδήποτε νομιμοποιημένη, έτσι και στις πολιτισμικές διαφορές η κυριαρχία της μιας εθνοπολιτισμικής ομάδας πάνω στην άλλη διαφυλάσσεται με κάθε μέσο.

Οι διαφορετικές προσεγγίσεις διαχείρισης της ποικιλομορφίας στις σύγχρονες κοινωνίες έχουν σε μεγάλο βαθμό αποτε-

λέσει αντικείμενο της πολιτικής θεωρίας. Εάν δεχθούμε ότι οι πολιτισμικές διαφορές δεν συνιστούν αυτές καθαυτές πρόβλημα, τότε αυτό που καθιστά τις διαφορές προβληματικές είναι το πώς αρθρώνονται στη βάση των σχέσεων εξουσίας μεταξύ πλειονότητας και μειονότητας. Τα παραδείγματα πραγματικά επιτυχημένων εθνοτικά πολύμορφων σύγχρονων κοινωνιών είναι ελάχιστα.¹ Η επιτυχία αναφέρεται σε συνθήκες υπό τις οποίες λειτουργεί ουσιαστικά η δημοκρατία, τα ανθρώπινα δικαιώματα ισορροπούν μέσα στην πολιτισμική πολυμορφία, οι θρησκευτικές διαφορές συμβαδίζουν με την οικονομική ανάπτυξη, ο κρατικός μηχανισμός δεν μονοπωλείται από καμία πολιτισμική ομάδα, οι διαπολιτισμικοί γάμοι είναι δεκτοί και η σχέση ανάμεσα στην κοινωνική τάξη και την εθνότητα είναι επαρκώς πολύπλοκη ώστε να μην υπάγεται αυτονόητα η μία στην άλλη (Eriksen 2004).

Ο όρος εθνοπολιτισμική μειονότητα παραπέμπει εξίσου σε μετανάστες και σε εδαφικές/εθνοτικές μειονότητες και αναφέρεται σε μια κοινότητα ανθρώπων, η οποία —για ιστορικούς ή/και κοινωνικούς λόγους— έχει διαφορετική εθνική, εθνοτική, θρησκευτική και γλωσσική ταυτότητα άρα και διαφορετικές πολιτισμικές παραδόσεις, αξίες, τρόπο ζωής —χαρακτηριστικά που καθορίζουν την πρόσληψη του ατομικού ή συλλογικού εαυτού στα μάτια των ίδιων αλλά και των άλλων. Η σημασία αυτών των χαρακτηριστικών, τόσο στο ψυχολογικό όσο και στο κοινωνικό επίπεδο, είναι προφανώς κοινωνικά κατασκευασμένη και αποτελεί αντικείμενο διαπραγμάτευσης στο πολιτικό πεδίο.

Η διαχείριση της πολιτισμικής ποικιλομορφίας είναι νόμιμα με δύο όψεις. Η πρώτη αφορά τις επιδιώξεις του επίσημου κράτους και η δεύτερη τις προσδοκίες και τους στόχους των ίδιων των μειονοτικών ομάδων. Ένα συνηθισμένο λάθος είναι να υποθέτουμε ότι όλες οι μειονοτικές ομάδες έχουν κοινούς στόχους. Είναι άλλοι οι όροι όταν οι μειονοτικές ομάδες επιδιώκουν την αποδοχή της κυρίαρχης ομάδας και τη μεγαλύτερη δυνατή κοινωνική ένταξη, και άλλοι όταν το αίτημα της μειονοτικής

1. Ο Eriksen (2004) αναφέρεται στη σπάνια περίπτωση της νήσου Μαυρίκιου ως παράδειγμα πραγματικά επιτυχημένης πολυεθνικής κοινωνίας.

ομάδας είναι η διατήρηση της ιδιαίτερης πολιτισμικής ταυτότητας διαμέσου των γενεών. Υπάρχει μεγάλη διαφορά αν τα αιτήματα είναι κοινωνικο-οικονομικά και αναδιανεμητικά από το αν επικεντρώνονται στην αναγνώριση και διατήρηση των ιδιαίτερων πολιτισμικών χαρακτηριστικών. Οι διαφορετικές αυτές επιδιώξεις και αιτήματα φέρνουν τα φιλελεύθερα κράτη αντιμετώπιση με διαφορετικά προβλήματα που καλούνται να διαχειριστούν. Σε όλα τα γεωγραφικά μήκη και πλάτη, από την Ελλάδα, το Βέλγιο ή την Ισπανία, έως τη Σρι Λάνκα και την Ωκεανία (για να δώσουμε μόνο μερικά παραδείγματα) οι μειονότητες αντιμάχονται το κράτος (αλλού με τρόπο ειρηνικό και αλλού με τη βία) για θέματα όπως είναι η πολιτική εκπροσώπηση, τα γλωσσικά δικαιώματα, η θρησκευτική ελευθερία, η αυτοδιοίκηση, ο έλεγχος των πόρων και η εσωτερική μετανάστευση.

Ακόμη και όταν οι μειονοτικές ομάδες επιδιώκουν τη μεγαλύτερη κοινωνική ένταξη στη χώρα όπου ζουν ή της οποίας έχουν την ιθαγένεια —όπως είναι, για παράδειγμα, στην Ελλάδα η περίπτωση μεταναστών από την Αλβανία ή από άλλες πρώην σοβιετικές χώρες— αντιμετωπίζουν δύο βασικά εμπόδια. Το ένα οφείλεται στην απροθυμία της κυρίαρχης ομάδας να αλλάξει τα δεδομένα, ώστε να επιτρέψει στοιχεία της πολιτισμικής διαφοράς. Το δεύτερο και ουσιαστικότερο εμπόδιο είναι η ρητή ή άρρητη αίσθηση πολιτισμικής υπεροχής της κυρίαρχης ομάδας που οδηγεί σε διακρίσεις και ρατσιστικές πρακτικές, ορθώνοντας τείχη τα οποία, στην καλύτερη περίπτωση, απλώς αποκλείουν τις μειονοτικές ομάδες. Έτσι κατασκευάζεται ένας φαύλος κύκλος: όσο οι μειονότητες αισθάνονται απειλημένες και αποκλεισμένες τόσο γίνονται αμυντικές, εσωστρεφείς και τόσο περιχαρακώνονται. Παράλληλα, όσο η κυρίαρχη ομάδα αισθάνεται ότι ένα ‘ξένο σώμα’ απειλεί την ασφάλεια που της υπόσχεται η ομοιογένεια, τόσο γίνεται πιο δυσανεκτική και φοβική και τόσο κλείνει την πόρτα στη μειονότητα, επιστρατεύοντας αφομοιωτικές στρατηγικές που προσφέρουν την ψευδαίσθηση της χαμένης ασφάλειας.

Αξίζει ωστόσο να σταθούμε στην επισήμανση του Azzi (2011), σύμφωνα με την οποία η κοινωνική κατασκευή μιας συγκεκρι-

μένης εθνοπολιτισμικής ομάδας, ως οντολογικό και κοινωνικά περιχαρακωμένο μόρφωμα, μοιάζει με την κοινωνική κατασκευή του έθνους. Εφόσον η διεργασία κατασκευής ταυτοτήτων επιτελείται στο πλαίσιο του έθνους-κράτους, υπάρχει μια προβλέψιμη τάση —όχι μόνο στο επίπεδο των σχέσεων μειονοτήτων και κυρίαρχων ομάδων, αλλά και μεταξύ των ίδιων των εθνοτικών ομάδων— να προκρίνονται στρατηγικές που οδηγούν σε κοινωνική και πολιτική δυσαρμονία μεταξύ των επιμέρους ομάδων. Ίσως τα πράγματα να ήταν ευκολότερα, αν η διαπραγμάτευση των ταυτοτήτων μπορούσε να επιτελεσθεί σε τοπικό αντί σε εθνικό επίπεδο.

Η άλλη πλευρά του νομίσματος αφορά τις επιδιώξεις και τις στρατηγικές που υιοθετεί η ίδια η πολιτεία. Με όρους πολιτικής θεωρίας, η συζήτηση στον δυτικό κόσμο σχετικά με τη διαχείριση της εθνοπολιτισμικής ετερότητας και τα δικαιώματα των μειονοτήτων περιστράφηκε γύρω από το φιλελεύθερο-κοινοτιστικό δίπολο. Στο φιλεύθερο μοντέλο το οποίο, στον χώρο της φιλοσοφίας του δικαίου, ταυτίζουμε με τον Rawls ή τον Dworkin, προτεραιότητα έχουν οι έννοιες της ισότητας όλων απέναντι στον νόμο, της επιλογής και της αυτονομίας του υποκειμένου. Μολονότι ο πλουραλισμός αποτελεί αναγνωρισμένη πραγματικότητα, η κοινωνία νοείται ως μία και μοναδική, πλήρης και ολοκληρωμένη κουλτούρα, που αποτελείται από άτομα τα οποία ανήκουν στην ίδια πολιτισμική κοινότητα.

Ο φιλελευθερισμός του Rawls (1971) και του Dworkin (1977) αδιαφορεί για τις εθνοτικές ταυτότητες στη δημόσια σφαίρα. Η πολιτισμική, εθνοτική, θρησκευτική ή φυλετική ταυτότητα αποτελούν ιδιωτική υπόθεση. Ο ρόλος του κράτους είναι η διασφάλιση της ισότητας μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας, με τα ίδια δικαιώματα και τις ίδιες υποχρεώσεις, έτσι ώστε να μην υποφέρουν από την τυραννία της πλειονότητας. Ωστόσο, αυτή η εκδοχή παραγνωρίζει θέματα εξουσίας, κυριαρχίας και ιστορικής καταπίεσης της πολιτικής και προσωπικής ζωής των μειονοτήτων, καθώς και την ύπαρξη ή όχι πραγματικών ευκαιριών συμμετοχής και ουσιαστικών επιλογών. Πώς μπορεί, λοιπόν, να διασφαλιστεί ότι οι μειονότητες δεν θα υποστούν την τυραννία της

πλειονότητας; Εκτός βέβαια εάν η κοινωνική δικαιοσύνη είναι αποτέλεσμα δημοκρατικού διαλόγου ανάμεσα σε μειονότητα και πλειονότητα, ενός διαλόγου όπου η μειονότητα θα μπορεί να μιλήσει με τη δική της φωνή και θα μπορεί να ακουστεί. Όμως, εφόσον κάθε κυρίαρχη ομάδα τείνει να εφαρμόζει τις αρχές του δικαίου ώστε να νομιμοποιεί την κυριαρχία της, είναι εξαιρετικά δύσκολο να διασφαλιστεί ότι οι περιθωριοποιημένοι θα έχουν φωνή. Το ζήτημα με τον Rawls είναι ότι θεωρεί δεδομένο πως όλοι, άνδρες και γυναίκες, κυρίαρχοι ή μη, εμφορούνται από φιλελεύθερες αρχές δικαίου.

Το κοινοτιστικό μοντέλο, με κατεξοχήν εκπρόσωπο τον Charles Taylor (1994), από την άλλη μεριά, έχει υποστηρίξει ότι η αυτονομία του υποκειμένου που προτάσσει ο φιλελευθερισμός δεν μπορεί να επιτευχθεί ανεξάρτητα από την κοινωνικοποίηση του εντός της ιστορικά προσδιορισμένης κουλτούρας και κοινότητάς του. Ο Taylor μιλά για 'βαθιές διαφορές' και υποστηρίζει ότι οι πολιτισμικές ομάδες στα πολυπολιτισμικά έθνη-κράτη δεν είναι μόνο διαφορετικές, αλλά έχουν και διαφορετικούς τρόπους να προσεγγίζουν την ετερογένεια. Η έλλειψη αναγνώρισης της ιδιαίτερης πολιτισμικής ταυτότητας του 'άλλου', κατά τον Taylor, μπορεί να καταφέρει μεγάλο πλήγμα, επιβαρύνοντας τα θύματα με μια τεράστια αίσθηση προσωπικής απαξίωσης και παραλυτικού μίσους στραμμένου προς τον εαυτό (στο ίδιο: 26). Η αναγνώριση της ιδιαίτερης πολιτισμικής ταυτότητας για τον Taylor νοείται ότι επιτελείται απαραίτητα στη δημόσια σφαίρα. Οι μειονότητες δικαιούνται να έχουν τον έλεγχο των πολιτισμικών και γλωσσικών δικαιωμάτων που τις αφορούν άμεσα. Προσφέρονται στοχευμένα προγράμματα, που απαντούν στις ειδικές ανάγκες και διεκδικήσεις τους. Προστατεύεται η πολιτική τους εκπροσώπηση και η αυτοδιοίκηση. Είναι η θέσμιση συλλογικών δικαιωμάτων που προσφέρει εχέγγυα απέναντι στην καταπίεση της πλειονότητας.

Τρόποι για να αντιστραφεί ο απολιτικός φιλελευθερισμός, ο τυφλός στη διαφορά, είναι τα μέτρα θετικών διακρίσεων που έρχονται να αποκαταστήσουν μια ιστορικά προσδιορισμένη κοινωνική αδικία. Τα μέτρα αυτά έχουν ημερομηνία λήξης όταν η

διαφορά εκλείπει. Ο Taylor, όμως, ενίσταται με το επιχείρημα ότι η διατήρηση της διαφοράς είναι επιθυμητή στο διηνεκές: όπως ενίσταται απέναντι σε ταξινομίες πολιτισμών υψηλής και χαμηλής αξίας, οι οποίες ουσιαστικά πριμοδοτούν την ηγεμονική κουλτούρα.

Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι και τα δύο μοντέλα προωθούν μια ματιά που κοιτάζει από 'έξω προς τα μέσα'. Σε μεγάλο βαθμό, είναι οι κυρίαρχοι που αποφασίζουν και εκχωρούν δικαιώματα με έναν λίγο-πολύ στατικό τρόπο. Η φιλελεύθερη εκδοχή των καθολικών δικαιωμάτων αποτελεί χωρίς αμφιβολία μεγάλη κατάκτηση της δυτικής κοινωνίας, αλλά μπορεί να αδικήσει τις μειονοτικές ομάδες, διότι δεν θεραπεύει τις θεσμικές μεροληψίες σε δήθεν ουδέτερα πλαίσια (σαν να υπήρχαν, τάχα, ουδέτερα πλαίσια) και δεν αντιμετωπίζει τις δομικές ανισότητες που οδηγούν στον αποκλεισμό, τις αδικίες και τα κοινωνικά εμπόδια, που οι καταπιεσμένοι δύσκολα μπορούν να ξεπεράσουν, ακόμη και αν είναι ίσοι ενώπιον του νόμου. Απλώς, κάνει τις κοινωνικές αδικίες αόρατες. Η Young (1990) κάνει μια επιτυχή κριτική στον Rawls, επαναδιατυπώνοντας την ανησυχία των κοινωνιολόγων για τη δομική ανισότητα που ενυπάρχει στις δυνατότητες επιλογής των ανθρώπων και για την ελλιπή αναφορά των πολιτικών επιστημόνων στις εξουσιαστικές σχέσεις. Την ίδια στάση κρατάει και ο Parekh (2004), υποστηρίζοντας ότι η κουλτούρα διαπερνά όλες τις πτυχές της ζωής, συμπεριλαμβανόμενης και της πολιτικής, και είναι αδιανόητο η πολιτεία να την απομονώσει και να την αφαιρετικοποιήσει.

Η κοινοτιστική εκδοχή, από την άλλη μεριά, μπορεί μεν να προστατεύει τα συλλογικά δικαιώματα μιας μειονότητας, αλλά κινδυνεύει να οδηγήσει σε φαινόμενα γκετοποίησης, να παγιώσει άκαμπτα όρια μεταξύ μειονοτήτων και πλειονοτήτων, να παραγνωρίσει τις δομικές παραμέτρους του αποκλεισμού και να αντιπαρέλθει την άνιση νομή εξουσίας μέσα στις ίδιες τις μειονότητες. Το αποτέλεσμα εύκολα καταλήγει σε περιθωριοποίηση στο όνομα της διαφοράς.

Στις αρχές της δεκαετίας του 1990, η διαμάχη ανάμεσα στο φιλελεύθερο και το κοινοτιστικό μοντέλο εξελίχθηκε σε μια πιο

επικεντρωμένη συζήτηση γύρω από τις φιλελεύθερες δυτικές αξίες σε σχέση με τις μη δυτικές παραδόσεις και τη διευθέτηση των δικαιωμάτων των μειονοτήτων. Η συζήτηση προσανατολίστηκε στην ένταξη των πολιτισμικών και εθνοτικών επιδιώξεων των μειονοτήτων σε μια φιλελεύθερη πολιτική θεωρία —και ο Kymlica (1989, 1995) υπήρξε εδώ καθοριστικός. Εισηγήθηκε μια αναλυτική διαφοροποίηση ανάμεσα στις εθνικές/εδαφικές μειονότητες και τις εθνοτικές ομάδες, υιοθετώντας μια ιεράρχηση των πολιτισμικών δικαιωμάτων, σύμφωνα με την οποία οι εθνικές μειονότητες δικαιούνται την πολιτική εκπροσώπηση και αυτοδιοίκηση, ενώ οι εθνοτικές μειονότητες δικαιούνται μόνο όσα διευκολύνουν την ένταξη με δίκαιους όρους. Με μια κριτική ματιά οι May, Modood & Squires (2004) υποστηρίζουν ότι η διαφοροποίηση μπορεί μεν να είναι παραγωγική για τον νομοθέτη, αλλά η φύση της κουλτούρας και των διάφορων εθνοπολιτισμικών ομάδων δεν βολεύεται έτσι εύκολα σε ταξινομητικές κατηγορίες. Κυρίως, όμως, παραγνωρίζει την πραγματικότητα που είναι γεμάτη αντιφάσεις, διλήμματα και αμφισβητήσεις. Μη θέλοντας ωστόσο να αδικήσουν τον Kymlica, επισημαίνουν ότι υπάρχει διαφορά ανάμεσα στα πρώτα και τα μετέπειτα έργα του, στα οποία διακρίνεται μια μετακίνηση από τον αφηρημένο φιλοσοφικό στοχασμό στην εφαρμοσμένη ανάλυση περιπτώσεων από συγκεκριμένες, σύγχρονες κοινωνίες και σε συγκριτικές μελέτες.

Την παράδοση της εφαρμοσμένης πολιτικής θεωρίας ακολουθεί και ο Bhikhu Parekh (2000), επιδεικνύοντας ευαισθησία για το πλαίσιο και τις πρακτικές που υιοθετούνται στη διαχείριση της εθνοπολιτισμικής διαφοράς. Η πολιτική της αναδιανομής και αυτή της αναγνώρισης δεν είναι για τον Parekh επ' ουδενί αλληλοαποκλειόμενες, όπως συχνά υποστηρίζεται. Αντίθετα, είναι συμπληρωματικές, εφόσον και οι δύο στοχεύουν στην ελευθερία και την ισότητα διαφέροντας, ωστόσο, στη στόχευσή τους. Η κριτική ανάλυση της αναδιανεμητικής πολιτικής εστιάζει στον τρόπο που συσκοτίζονται και αναπαράγονται εντός της οι ταξικές διαφορές, ενώ η κριτική της πολιτικής της αναγνώρισης εστιάζει στον τρόπο που αυτή συγκαλύπτει και διαιω-

νίζει τις πολιτισμικές διαφορές και περιθωριοποιεί τις πολιτισμικές ταυτότητες. Έτσι, και οι δύο πολιτικές αποκαλύπτουν δομές της κοινωνικής και πολιτικής ζωής και μηχανισμούς που οδηγούν στον αποκλεισμό και στην περιθωριοποίηση.

Ωστόσο, ούτε η παραδοσιακή πολιτική θεωρία, αλλά ούτε και η μεταθετικιστική κοινωνική θεωρία χρησιμοποιούν μεθοδολογικά εργαλεία των κοινωνικών επιστημών, ώστε να μπορούν να μελετήσουν τη δυναμική διαπραγμάτευση των ταυτοτήτων. Από τη στιγμή που δεχόμαστε ότι οι πολιτισμικές ταυτότητες αποτελούν κοινωνική κατασκευή η γένεση, το περιεχόμενο και η μορφή τους είναι διαπραγματεύσιμες, και αντικατοπτρίζουν τις δημιουργικές επιλογές των ατόμων και των ομάδων, καθώς αυτοπροσδιορίζονται και προσδιορίζουν τους άλλους. Συναρθρώνονται με άλλες κοινωνικές δυνάμεις σε πολλαπλά επίπεδα, είναι δυναμικές και ρευστές, πλάθονται και αναπλάθονται στα πλαίσια της κοινωνικής συναλλαγής. Η πρόκληση, κατά τον Homi Bhabha (2001), δεν είναι η ενασχόληση με 'εκείνους' ή με 'εμάς', αλλά με τις θέσεις που καταλαμβάνουν οι μειονότητες στον εθνικό χώρο και χρόνο —θέσεις που χαρακτηρίζονται από αμφιθυμία και δυσαρμονία. Ο Bhabha μιλάει για κουλτούρες που βρίσκονται σε έναν 'ενδιάμεσο χώρο', για υβριδικές στρατηγικές ή διαλεκτικές πρακτικές που σηματοδοτούν έναν χώρο διαπραγμάτευσης, όπου η εξουσία είναι μεν άνιση, αλλά μπορεί να ερμηνευτεί μέσα από πολλαπλές αναγνώσεις. Τα υβριδικά δρώντα υποκείμενα βρίσκουν τη φωνή τους σε μια διαλεκτική στην οποία δεν επιδιώκεται πολιτισμική κυριαρχία. Αξιοποιώντας τη μερική κουλτούρα από την οποία προέρχονται, αναδύονται εκδοχές κοινότητας και ιστορικής μνήμης που δίνουν μορφή στις μειονοτικές ταυτότητες: το 'έξω του μέσα', το 'μέρος του όλου'.

Η συνεχής διαπραγμάτευση και αναδιαπραγμάτευση που ευαγγελίζεται ο Bhabha προϋποθέτει ότι, για τη διευθέτηση της σύγκρουσης, εγκαταλείπεται η ιεραρχική και κάθετη άγνοια αναπαράστασης και πρακτικής της εξουσίας, τόσο μέσα στις ίδιες τις μειονότητες, όσο και μεταξύ της κυρίαρχης κουλτούρας και των μειονοτήτων. Δίνεται έμφαση στις διαλεκτικές

πρακτικές ανάμεσα στις διαφορετικές κουλτούρες, και το ζητούμενο είναι η αναμεταξύ τους συνεργασία και διαμόρφωση κοινών στόχων. Οι πολυπολιτισμικές πολιτικές που διαχωρίζουν τη μειονότητα από τους υπόλοιπους ούτε δίκαιες είναι ούτε ισορροπία επιτυγχάνουν. Η λήψη αποφάσεων εδράζεται στο ιδεώδες της ίσης συμμετοχής σε κοινούς θεσμούς. Για να γίνει αυτό, ο άλλος πρέπει πρωτίστως να αποκτήσει λόγο και να ακούσει τον λόγο των άλλων με στόχο την επίτευξη διαλεκτικών πρακτικών. Και διαλεκτικές πρακτικές, βέβαια, σημαίνει εγκατάσταση εμπιστοσύνης και ρητή δέσμευση όλων των πλευρών να αποδεχτούν δημόσια συζήτηση και συγκεκριμένες δημοκρατικές διαδικασίες, καθώς και την επιθυμία να επιτευχθούν συμβιβασμοί και συναίνεσεις. Η διεργασία έχει σχεδόν την ίδια αξία με το αποτέλεσμα.

Το ψυχικό συναντά το κοινωνικό

Το κείμενο αυτό εστίασε στο πώς —ενδοψυχικά, διύποκειμενικά και θεσμικά— οι άνθρωποι, σε συνθήκες πολυπολιτισμικότητας, βρίσκονται αντιμέτωποι με τους διαχωρισμούς γύρω από τους οποίους οργανώνεται η κοινωνία. Ο διαχωρισμός συμπυκνώνεται στο πρόσωπο του ‘άλλου’ ο οποίος είναι φορτισμένος με ψυχικά νοήματα που ανάγονται σε αρχαϊκά στάδια διαμόρφωσης του ψυχισμού. Μέσα από διεργασίες εσωτερίκευσης και ταύτισης ο ‘άλλος’ παραμένει μια ενεργός δύναμη της ψυχικής ζωής, ζει εντός μας και σε κοινωνικές, πολιτικές και ιστορικές συνθήκες απειλής, καταπίεσης και βίας και μετατρέπεται σε αντικείμενο επίθεσης.

Οι εμπλεκόμενες ψυχικές διεργασίες και οι κοινωνικές πρακτικές εν δράσει τείνουν να συντηρούν τον διαχωρισμό σε πολλαπλά επίπεδα. Πώς να οχυρωθούμε πίσω από μια επίφαση αθωότητας απέναντι σε κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα, τα οποία αναπόφευκτα εμπεριέχουν σχέσεις εξουσίας; Όταν ο ‘άλλος’ εισβάλλει στη ζωή μας, στην κοινωνία μας, τότε μας απειλεί, μας παλινδρομεί και μας ωθεί σε συσπείρωση. Αναστα-

τώνει τον εφησυχασμό μας. Η τάση είναι να αποπέμψουμε τον 'ξένο' ή, τουλάχιστον, να του υποδείξουμε ποια είναι η θέση του. Ωστόσο, αυτή η δυναμική δεν είναι στατική και το μίσος προς τον 'άλλον' τροφοδοτεί τον 'ξένο' με μια άλλου τύπου ισχύ. Η Kristeva (1991) κάνει μια ενδιαφέρουσα ανάλυση της διαλεκτικής 'αφέντη' και 'δούλου' σε σχέση με τον ξένο μετανάστη. Ο 'αφέντης' μετατρέπεται σε 'δούλο' μέσα από την ίδια την καταδίωξη του εισβολέα. Ο 'ξένος/άλλος' στην αρχή αντικείμενο φόβου και περιφρόνησης προάγεται από το τελευταίο σκαλοπάτι της κοινωνίας σε ισχυρό εχθρό απέναντι στον οποίο κρυσταλλώνεται ένα συμπαγές 'εμείς' που ζητάει εκδίκηση. Είναι αυτό το 'εμείς' —ταυτόχρονα 'θύμα' και θύτης, υποδουλωμένο και κυρίαρχο— που είναι τόσο ελκυστικό στη ρητορεία της Χρυσής Αυγής και που συμβάλλει στην αύξηση της δύναμής της.

Οι διαμάχες των πολιτικών φιλοσόφων γύρω από το σημείο συνάντησης και συνύπαρξης των εθνοπολιτισμικά διαφορετικών ομάδων παραγνωρίζουν το παράλογο του φόβου του 'άλλου' και την ισχύ των μηχανισμών που οδηγούν σε πρακτικές αποκλεισμού και διακρίσεων. Αυτό, κατά τον Bhabba (2001), οφείλεται στο ότι τα επιχειρήματα του φιλελευθερισμού μονοπωλούν ακόμη το πεδίο της πολυπολιτισμικότητας και εμμένουν σε δυαδικά σχήματα και ορολογίες όπως μέρος και όλον, εντός και εκτός, διαφορά και αφομοίωση, παραδοσιακό και νεωτερικό. Οι εθνοπολιτισμικά 'άλλοι', είτε πρόκειται για εδαφικές μειονότητες είτε για μετανάστες, ως φορείς υβριδικών ταυτοτήτων, προσφέρουν την ευκαιρία για ρήξη στη γραμμική ιστορία και την πολιτισμική ομοιογένεια —συνθήκες που είναι ούτως ή άλλως παρωχημένες στη μετανεωτερική εποχή μας. Το πρόβλημα είναι, πάλι σύμφωνα με τον Bhabba, ότι οι μειονότητες είναι πιο ανίσχυρα δρώντα υποκείμενα από ό,τι τα θέλει είτε το φιλελεύθερο είτε το κοινοτιστικό παράδειγμα κοινωνικής ένταξης. Μέσα από διαλεκτικές πρακτικές μεταξύ των εθνοπολιτισμικά 'άλλων' και της κυρίαρχης πλειονότητας και μέσα από αμοιβαίες μετατοπίσεις μπορεί να αξιοποιηθεί το δυνάμει που φέρουν οι υβριδικές ταυτότητες. Οι διεργασίες αυτές είναι επώδυνες και διαταρακτικές διότι, για να επιβιώσει κανείς στην

επιφάνεια, χρειάζεται να σκάψει βαθιά στα θεμέλια, να συμφιλωθεί με τη μνήμη και το τραύμα, να αναθεωρήσει το παρελθόν και να επινοήσει εκ νέου την παράδοση.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Augoustinos, M. & Walker, I. (1995). *Social Cognition*. London: Sage.
- Azzi, A. (2011). 'From identity and participation to integration or radicalization: a critical approach', στο A. Azzi, X. Chrysoschoou, B. Klandermans & B. Simon (επιμ.), *Identity and Participation in Culturally Diverse Societies*. Sussex: Wiley-Blackwell.
- Bhabha, H. J. (2001). 'Culture's in between', στο D. Bennett (επιμ.), *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*. Taylor & Francis, e-Library.
- Bion, W. (1962). *Learning from Experience*. London: Karnac Books.
- Bird, J. & Clarke, S. (1999). 'Racism, hatred, and discrimination through the lens of projective identification', *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, 4, 2: 332-335.
- Chodorow, N. (1998). 'The enemy outside: Thoughts on the psychodynamics of extreme violence with special attention to men and masculinity', *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, 3, 1: 25-38.
- Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. London: Duckwoth.
- Erikson, E. (1950). *Identity and the Life Cycle*. New York: International Universities Press.
- Eriksen, H. T. (2004). 'Ethnicity, class, and the 1999 Mauritian riots', στο S. May, T. Modood & J. Squires (επιμ.), *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fanon, F. (1952). *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Editions du Seuil.
- Frosh, S. (2005). *Hate and the 'Jewish Science': Anti-Semitism, Nazism and Psychoanalysis*. N.Y.: Palgrave, Macmillan.
- Klein, M. (1946). 'Notes on some schizoid mechanisms', *International Journal of Psycho-Analysis*, 27: 99-110.

- Kovel, J. (1995). 'On Racism and Psychoanalysis', στο A. Elliott & S. Frosh (επιμ.), *Psychoanalysis in Contexts*. London: Routledge.
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to Ourselves*, μτφρ. L. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Kymlica, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlica, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- May, S., Modood, T. & Squires, J. (2004). 'Charting the disciplinary debates', στο των ιδίων (επιμ.), *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouzelis, N. (2007). 'Nationalism: Restructuring Gellner's Theory', στο S. Malesevic & M. Haugaard (επιμ.), *Ernest Gellner and Contemporary Social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parekh, B. (2004). 'Redistribution or recognition? A misguided debate', στο S. May, T. Modood & J. Squires (επιμ.), *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. N.Y.: Palgrave.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rustin, M. (1991). *The Good Society and the Inner World*. London: Verso.
- Taylor, C. (1994). 'The politics of recognition', στο A. Gutmann (επιμ.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Young, I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zizek, S. (1993). *Tarrying with the Negative*. Durham: Duke University Press.
- Zizek, S. (1991). *Looking Awry: an introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

ABSTRACT

*Thalia Dragona***Multiculturalism:**
Psychosocial processes and politics of identity

The presence of the 'other' is by definition connected with the notion of difference. Yet difference is not only out there. It is at the heart of the unconscious. Thus, for the understanding of the political fate of multiethnic societies a double approach is deemed necessary. The first calls for the analysis of the psychological processes and the mechanisms that are involved in the construction of otherness. It is only through such an analysis that we can understand the magnitude of the passion with which the 'other' is invested. The second approach refers to the politics of identity adopted by contemporary nation-states that are faced with multiple dilemmas whenever they are called to deal with cultural diversity. The present paper analyses this double approach in firm belief that the separation of psychic from social processes is not only artificial, but also impossible if we are to fully understand the dynamics of identity and political integration in culturally diverse societies.