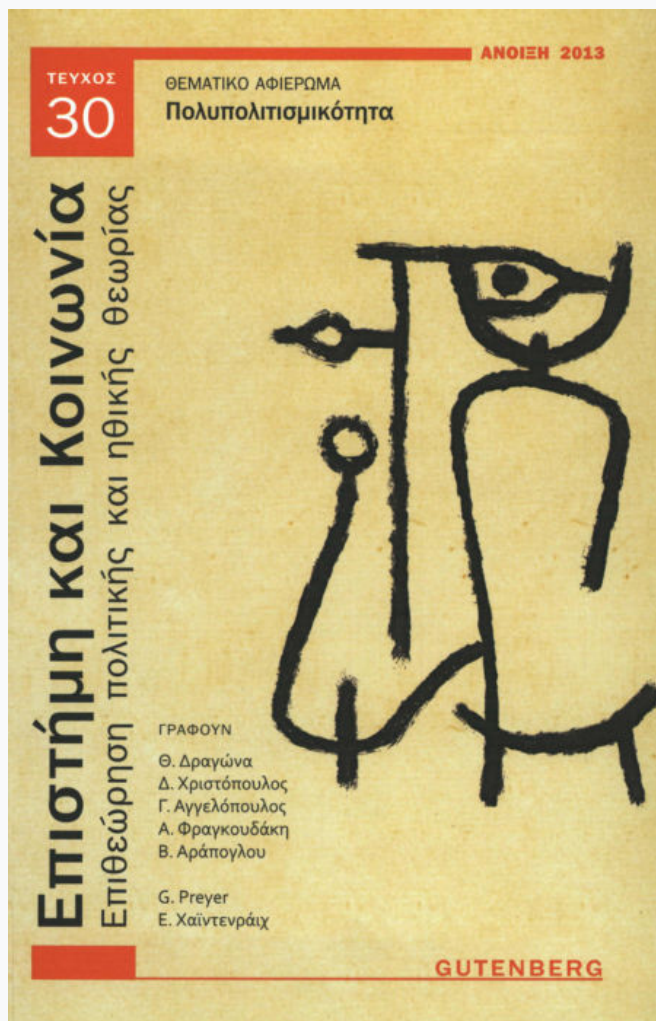


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 30 (2013)

Πολυπολιτισμικότητα



Αναζητώντας το ελάχιστο πολιτειακό (πολυπολιτισμικό;) όριο: η μετανάστευση στην Ελλάδα της κρίσης

Δημήτρης Χριστόπουλος

doi: [10.12681/sas.643](https://doi.org/10.12681/sas.643)

Βιβλιογραφική αναφορά:

Χριστόπουλος Δ. (2015). Αναζητώντας το ελάχιστο πολιτειακό (πολυπολιτισμικό;) όριο: η μετανάστευση στην Ελλάδα της κρίσης. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 30, 41–74. <https://doi.org/10.12681/sas.643>

Δημήτρης Χριστόπουλος*

ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΟ ΕΛΑΧΙΣΤΟ ΠΟΛΙΤΕΙΑΚΟ
(ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟ;) ΟΡΙΟ:
Η ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΤΗΣ ΚΡΙΣΗΣ

*Για να μην προκύψεις φασίστας,
ένας τρόπος υπάρχει: να γίνεις νέγρος.*

W. Faulkner

Το άρθρο διερευνά τις πιθανότητες εφαρμογής μιας θεωρίας και κοινωνικών πρακτικών ενσωμάτωσης για τους μετανάστες εστιασμένων στο οικονομικό και πολιτικό περιβάλλον της ελληνικής κρίσης χρέους των αρχών του 21ου αιώνα. Σε όλη τη διάρκεια της ιστορίας του, το ελληνικό μοντέλο ένταξης θεμελιώθηκε σε μια ιδιαίτερη ιακωβίνικη ιδεολογία προσαρμοσμένη στη μετα-οθωμανική πραγματικότητα της περιοχής. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, συγγενική με την αντίστοιχη γαλλική ή τουρκική, η ενσωμάτωση στην πολιτική κοινότητα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την απόλυτη αφομοίωση. Η απώλεια της ιδιαίτερης ταυτότητας λειτούργησε ως η μόνη διέξοδος που ανοίγει την πόρτα στο έθνος και το ευ ζην του πολιτικού σώματος. Το ίδιο μοντέλο —λειτουργικό σε όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα— άρχισε να εφαρμόζεται μετά το τέλος του Ψυχρού Πολέμου για τους μετανάστες που φτάνουν στη χώρα. Ωστόσο, παρουσιάζει ήδη συμπτώματα ιστορικής εξάντλησης. Στην πράξη, δεν αποδίδει. Σήμερα, σε εποχές μιας κρί-

* Επίκουρος Καθηγητής στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου <dimitrischristopoulos@yahoo.gr>.

σης χωρίς προηγούμενο, η αφομοίωση δεν φαίνεται να είναι ένας τόσο ελκυστικός στόχος για μετανάστες καθώς δεν μπορεί να προσφέρει παρά ελάχιστη ανταπόδοση με όρους πρόσβασης στα κοινωνικά αγαθά που συνεπάγεται η ιδιότητα του πολίτη. Για τον λόγο αυτόν, μια νέα στρατηγική ένταξης είναι το επείγοντως ζητούμενο.

Αντί εισαγωγής: μια δυσάρεστη συγκυρία

ΣΤΑ ΤΕΛΗ ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ 2012, η υφήλιος σείεται πάλι από τις αντιδράσεις που ξεσήκωσε σε τμήματα του μουσουλμανικού κόσμου η γνωστή ιστορία της αμερικάνικης τηλεταινίας που απαξιώνει τον Μωάμεθ. Σαν να μην έφταναν όλα τα υπόλοιπα στην Ελλάδα του 2012, βρεθήκαμε να αντιμετωπίζουμε τα απόνερα και αυτής της κρίσης. Έτσι, κατά τις αναταραχές που σημειώθηκαν στις Δικαστικές Φυλακές Κορυδαλλού, στις 23 Σεπτεμβρίου, προκλήθηκαν πολύ σοβαρές ζημιές στον χώρο της Θεραπευτικής Κοινότητας ΕΝ ΔΡΑΣΕΙ του ΚΕΘΕΑ. Όπως διαβάζουμε στο σχετικό δελτίο Τύπου του Κέντρου, ‘αν και, προφανώς, στόχος δεν ήταν το ΚΕΘΕΑ, η Θεραπευτική Κοινότητα καταστράφηκε σχεδόν ολοσχερώς, όταν εκδηλώθηκε πυρκαγιά κατά τη διάρκεια των επεισοδίων, τα οποία ουδεμία σχέση είχαν με το θεραπευτικό πρόγραμμα’.¹ Τον θυμό, επομένως, μουσουλμάνων κρατουμένων εξαιτίας της ταινίας βρέθηκε να πληρώνει μια δομή πρόνοιας, ένα σημαντικό ανάχωμα στον βιοτικό αποκλεισμό των αδύναμων ανθρώπων στην Ελλάδα, μουσουλμάνων και μη, μεταναστών και μη. Την επόμενη μέρα, ο Πρόεδρος της Ένωσης Μουσουλμάνων Ελλάδας δήλωσε πως ‘ο πρωθυπουργός της Ελλάδας είναι ρατσιστής’, ο κυβερνητικός εκπρόσωπος απάντησε, με τη σειρά του, ότι ο κύριος Ελγαντούρ ‘πρέπει να σέβεται τον Πρωθυπουργό και τους νόμους της χώρας που τον φιλοξενεί’ ενώ ο Άδωνις Γεωργιάδης, βουλευτής του κυβερνώντος κόμματος (πλέον), φωνασκώσε στον συνομιλητή του, Πρόεδρο της Ένωσης Μουσουλμάνων, σε κάποιο τηλεοπτικό παρά-

1. Δελτίο Τύπου της 24ης Σεπτεμβρίου 2012 στον ιστότοπο www.kethea.gr.

θυρο πως είναι 'persona non grata στη χώρα' υπονοώντας πως αν οι μετανάστες θίγουν τα δημόσια πρόσωπα —όπως κάνουν συστηματικά οι Έλληνες— είναι ανεπιθύμητοι στην επικράτεια. Σε αυτή τη συγκυρία γράφτηκε το ανά χείρας κείμενο.

Ι. Πολιτειακά, πολυπολιτισμικά αυτονόητα και ερωτήματα

Γιατί ξεκινάμε με τα προηγούμενα δυσάρεστα; Διότι, πολύ απλά, η όποια συζήτηση για το θέμα 'πολυπολιτισμικότητα, αφομοίωση, ένταξη και αποκλεισμός των μεταναστών στην Ελλάδα' δεν μπορεί ούτε σε κενό αέρος να διεξαχθεί ούτε να αποποιείται το ότι πραγματοποιείται εν θερμώ. Για το καλύτερο ή για το χειρότερο, η συζήτηση αυτή διεξάγεται —εάν διεξάγεται— σε μια ιστορική συνθήκη στην οποία, μετά από κάμποσα χρόνια, διακυβεύονται τα αυτονόητα της θεμελίωσης της πολιτικής κοινότητας. Σε ένα κράτος δηλαδή που πάσχισε για κάτι λιγότερο από δύο γενιές τώρα να πιστέψει ότι αντέχει κανονικές συγκυρίες μακράς διάρκειας, ξανασυζητάμε για τα στοιχειώδη. Σε αυτό το περιβάλλον το ζήτημα 'πολυπολιτισμικότητα' αποκτά καίριες πολιτειακές αναφορές: το ζητούμενο, με όσο γίνεται πιο εμφατικό τρόπο, είναι ο ελάχιστος κοινός παρονομαστής της κοινωνικής συμβίωσης όχι μεταξύ μεταναστών και γηγενών, αλλά μεταξύ όλων: μεταξύ αλλοδαπών, μεταξύ ημεδαπών και, τέλος, μεταξύ των δύο.

Θα ξεκινήσουμε με σχετικές θέσεις, θα θέσουμε, στη συνέχεια, κάποια ερωτήματα και θα καταλήξουμε πάλι με κάποιες σκέψεις σχετικά με το περιεχόμενο αυτού του ελάχιστου κοινού παρονομαστή στην Ελλάδα της κρίσης.

1η θέση: δεν υπάρχει μονοπολιτισμικότητα (και να θέλουμε)

Καμία χώρα, ακόμη και η πλέον εθνοτικά ομοιογενής, δεν μπορεί να αξιώνει σοβαρά τη μονοπολιτισμικότητά της. Και τούτο, διότι ο 'πολιτισμός' δεν είναι ένας ευθύγραμμο ταξινομημένος

κώδικας πρακτικών, αξιών και δράσεων αλλά μια συνάντηση όλων αυτών σε διαφορετική δοσολογία σε κάθε άνθρωπο ή ομάδα.

Η πολιτισμική ποικιλία δεν είναι φαινόμενο εξωτικών και ασύμμετρων 'άλλων' σε μακρινά μέρη και διαφορετικά επίπεδα ιστορικής ανάπτυξης, όπως η παλιά έννοια της κουλτούρας φανταζόταν. Όχι. Η πολιτισμική ποικιλία είναι εδώ και τώρα σε κάθε κοινωνία (Tully 1995: 11).

Το γεγονός ότι δεν υπάρχει 'καθαρός πολιτισμός', δηλαδή ένας τέτοιος κώδικας απαλλαγμένος από εξωγενείς επιρροές, καθιστά αυτές τις 'συναντήσεις' διαφορετικές. Οι διαβαθμίσεις σχετίζονται τόσο με το αντικειμενικό ιστορικό γεγονός της συνύπαρξης διαφορετικών πολιτισμών, όσο και με τη δεκτικότητα προσαρμογής και όσμωσης που αυτοί οι κώδικες παρουσιάζουν. Η προσαρμοστικότητα προκύπτει κατά κύριο λόγο από το κύρος και την ανταλλακτική αξία χρήσης που παρουσιάζει στην κοινωνία κάθε κώδικας ώστε να καταφέρνει να αποκτήσει δεσπόμενη θέση στη —συλλογική ή ατομική— 'πολυπολιτισμική' δοσολογία'.

2η θέση: είναι μύθος πως 'δεν ξέραμε'

Αν ισχύει το παραπάνω, ότι δηλαδή εξ ορισμού δεν υπάρχει μονο-πολιτισμός, η Ελλάδα δεν 'έγινε' πολυπολιτισμική, όπως λέει η κυρίαρχη αφήγηση (επιχαίροντας ή θρηνώντας) εξαιτίας της μεταψυχροπολεμικής μετανάστευσης. Αυτό που 'έγινε' είναι ότι άλλαξαν οι δείκτες και η ένταση της πολυπολιτισμικότητας.² Αυτό λοιπόν που μεταβλήθηκε με τη μετανάστευση στη δεκαετία του 1990 είναι μεν τα πράγματα αλλά κυρίως η άποψή μας για αυτά: η πρόσληψή τους από τους ανθρώπους. Κοι-

2. Σε κάποιες περιοχές —κυρίως του ελληνικού Νότου και των νησιών— καθώς στη βόρεια Ελλάδα πάντα επιβίωσε μια οσμή βαλκανικής συνύπαρξης έστω και εν μέσω παραδοσιακών αντιθέσεων και μειονοτικών ανταγωνισμών, κυρίως στη μακεδονική ενδοχώρα. Πρβλ. περιληπτικά σε Μπαλτσιώτης 1997: 89-95.

νώσ, κανείς δεν μπορεί σοβαρά να μιλάει πλέον για μονοπολιτισμική κοινωνία. Εκείνο, λοιπόν, που δραστικά μετατόπισε η μετανάστευση δεν είναι τόσο το γεγονός ότι η Ελλάδα είναι μονοπολιτισμική κοινωνία αλλά κυρίως την πεποίθηση ότι είναι. Αυτό δεν πρέπει να το ξεχνάμε καθώς ο μύθος της ελληνικής μονοπολιτισμικότητας χρησιμοποιείται για να δικαιολογήσει την ‘αμηχανία’ με την οποία το ελληνικό κράτος αντιμετώπισε τις μεταναστευτικές ροές από τη δεκαετία του 1990 και ύστερα. Η αμηχανία ενώπιον του (υποτιθέμενου) καινοφανούς συγχωρεί όχι μόνο τις παραλείψεις και τις αβλεψίες αλλά και τις εγκληματικές αμέλειες της πολιτείας απέναντι στη μετανάστευση σε όλη τη διάρκεια της τελευταίας δεκαετίας του 20ού αιώνα.

Συναφές με το επιφανειακό —σε ό,τι αφορά το πραγματολογικό του εκτόπισμα αλλά βαθιά ριζωμένο ως ιδεολόγημα— αφήγημα της ‘ελληνικής μονοπολιτισμικής κοινωνίας που ήρθε αντιμέτωπη με την πολυπολιτισμικότητα μόλις με το τέλος Ψυχρού Πολέμου’ είναι και το αντίστοιχο αφήγημα της αιφνίδιας μετατροπής της Ελλάδας ‘από χώρα αποστολής σε χώρα υποδοχής μεταναστών’. Και εδώ πρέπει να είμαστε προσεκτικοί. Φυσικά, η Ελλάδα μετεξελίχθηκε με ραγδαίο τρόπο από ένα κράτος της ευρωπαϊκής περιφέρειας, που τροφοδοτούσε την εργατική δύναμη της βόρειας Ευρώπης με το δυναμικό του, σε καπιταλιστική μητρόπολη των Βαλκανίων, όπως με αντίστροφο —και πιο ραγδαίο— τρόπο έχει πάρει την ίδια πορεία ανάστροφα. Ωστόσο, αυτό δεν αλλάζει το γεγονός ότι αγγίζει τα όρια του ιστορικού σαρκασμού ο υπαινιγμός ότι η πρώτη χώρα της Ευρώπης που υπέστη νομικά συντεταγμένη ανταλλαγή πληθυσμών στον 20ό αιώνα, ‘έγινε’ χώρα υποδοχής στα τέλη του ίδιου αιώνα.

Αν δούμε τη μετανάστευση στη βάση του σύγχρονου τρόπου διοικητικής ρύθμισης και ελέγχου της ‘εισόδου ξένων πολιτών στη χώρα’, τότε όντως η Ελλάδα μετατράπηκε πολύ πρόσφατα από χώρα αποστολής σε χώρα υποδοχής μεταναστών (νωρίτερα πάντως από τη δεκαετία του 1990). Αν τη δούμε, όμως, στη βάση της κινητικότητας της εργασίας στην ιστορική της προοπτική, τότε η νέα μετανάστευση δεν αποτελεί παρά ένα νέο επεισόδιο

σε μια σειρά παρομοίων και διαφορετικών επεισοδίων (Παρσάνογλου 2006: 299).

Το 'δεν ξέραμε', λοιπόν, χρησιμοποιείται για να καμουφλάρει τις υποδόριες στρατηγικές που εξέθεσαν το ελληνικό κράτος σε μια δεκαετία απόλυτης απραξίας σε σχέση με τη μετανάστευση. Ακριβώς, όμως, επειδή η απραξία δεν σημαίνει πολιτικό κενό, για όλη τη δεκαετία του 1990, στη χώρα λειτούργησε ουσιαστικά ο απόλυτος νεοφιλελεύθερος τύπος στη μεταναστευτική αγορά εργασίας: το κράτος-νυχτοφύλακας και η αγορά εργασίας—η μαύρη αγορά—να καθορίζει τα πάντα. Αυτό δεν ήταν 'αβλεψία'. Ήταν πολιτική επιλογή κατεξοχήν για την Ελλάδα αλλά και για τις άλλες χώρες του ευρωπαϊκού Νότου. Τα κράτη, λοιπόν, 'καλωσώριζαν' τους απρόσκλητους μετανάστες (Joppke 1998: 266-293). Η έννομη τάξη ήταν μια φαινομενικά κλειστή πόρτα με σήμα απαγορευτικό, ενώ η αγορά εργασίας ήταν εξόχως φιλόξενη για το συγκριτικό πλεονέκτημα της ανασφάλιστης φθηνής εργασίας. Ειδικότερα για την Ελλάδα, η παράνομη είσοδος αποτέλεσε την αποκλειστική προϋπόθεση ένταξης των μεταναστών στην αγορά εργασίας.

Άρα, ακόμη και να δεχθούμε το 'δεν ξέραμε', θα μπορούσαμε, για την τιμή των όπλων, να αντιτείνουμε: 'δεν ξέραμε, δεν ρωτούσαμε;'. Φυσικά, 'δεν ρωτήσαμε': έτσι το θέλαμε το μεταναστευτικό, απολύτως ακανόνιστο· απολύτως αδιάβατο από οιονδήποτε μηχανισμό κρατικής λογοδοσίας και ελέγχου. Εν πολλοίς (και) αυτό πληρώνουμε σήμερα.

3η θέση: τα καταναγκαστικά μέσα ένταξης και αποκλεισμού διερευνώνται υπό το φως της στοχοθεσίας τους

Το ελληνικό κράτος έχει, στο διάβα της ιστορίας του, αναπτύξει μια σειρά μηχανισμών ιδεολογικής και θεσμικής αντιμετώπισης των μειονοτήτων: από τον αποκλεισμό δια της έξωσης ως την ένταξη δια της αφομοίωσης (Χριστόπουλος 2004: 350-356). Οι πολιτικές του ελληνικού κράτους, λοιπόν, μπορούν να ταξινομηθούν σε δύο κατηγορίες, όχι με δείκτη την ένταση βίας που

ασκήθηκε —καθώς βία υπάρχει και στις δύο περιπτώσεις— αλλά με δείκτη την πολιτική βούληση ενσωμάτωσης ή αποκλεισμού.

Το ακόλουθο σχήμα απεικονίζει αυτές τις κατηγορίες δίδοντας έμφαση όχι τόσο στα εργαλεία που χρησιμοποιήθηκαν για την ευδόωση των εν λόγω πολιτικών, αλλά στην ίδια τη στοχοθεσία τους, δηλαδή στη στρατηγική τους.

| I. ΕΝΤΑΞΗ | II. ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟΣ |
|------------------------|-----------------------|
| 1. δια της αναγνώρισης | 1. δια της έξωσης |
| 2. δια της αφομοίωσης | 2. δια της προστασίας |

Τα συγκριτικά πλεονεκτήματα της τυπολογίας αυτής είναι δύο. Το πρώτο: αναδεικνύει ότι πολυπολιτισμικότητα και ένταξη των ανθρώπων στην πολιτική κοινότητα δεν είναι μεγέθη που συνάδουν κατ' ανάγκη καθώς η προστασία μιας εθνοτικής κοινότητας —είτε είναι ιστορική μειονότητα είτε μεταναστευτική κοινότητα— μπορεί κατεξοχήν να οδηγεί στην περιχαράκωση και μάλιστα με συνοπτικές διαδικασίες. Αυτό δείχνει, εξάλλου, η ελληνική εμπειρία της μειονότητας της Θράκης πολλά χρόνια προτού οι σύγχρονες μεταναστευτικές σπουδές ξεκινήσουν, από τα μέσα της δεκαετίας του 1990, να τεκμηριώνουν τις επιφυλάξεις τους ως προς το θέσφατο αγαθό που ενσαρκώνει η πολυπολιτισμική αφήγηση.³ Το δεύτερο πλεονέκτημα, αντίστροφα, είναι ότι δείχνει πως στην υπηρεσία του αγαθού της κοινωνικής ένταξης τίθενται κατά καιρούς εξαιρετικά βίαιες πολιτικές καταναγκασμού των ανθρώπων, όπως μαρτυρά το παράδειγμα της άλλης ιστορικής μειονότητας της Ελλάδας, των σλαβόφωνων Μακεδόνων. Το ελληνικό κράτος τους έλεγε: 'θα σας κάνω ανθρώπους και για τον λόγο αυτόν θα σας κόψω, με κάθε τρόπο, τη γλώσσα' με τη εξαιρετικά αυτή βίαιη παρέμβαση εννοούσε ότι: 'αν συνέλθετε, είστε δικά μου παιδιά', ότι δηλαδή

3. Σχετικά με την πιο κατατοπιστική και πρόσφατη τεκμηρίωση της θέσης αυτής, πρβλ. Tsitselikis 2012: 175 και 535.

η βία ασκείται για το καλό τους. Αντίστροφα, στη μειονότητα της Θράκης το ελληνικό κράτος έλεγε: 'πάρτε τα τζαμιά σας και τα άθλια τούρκικα σχολικά βιβλία σας και αφήστε με ήσυχο' και με αυτό εννοούσε πως: 'ό,τι και να κάνετε, δικοί μου δεν είστε ούτε γίνεστε, γιατί ανεξάρτητα αν δεν σας λέω "Τούρκους", αυτό είστε, και ο Τούρκος Έλληνας δεν γίνεται'. Σε τελευταία ανάλυση, επομένως, η πολιτική διακύβευση δεν είναι, γενικά και αφηρημένα, το ζήτημα 'βία ή όχι' διότι η βία έχει τεθεί στην υπηρεσία (φερόμενων ως) ευγενών πολιτικών στοχεύσεων, όπως κατεξοχήν εκείνη της οικοδόμησης μιας ασφαλούς πολιτικής κοινότητας. Γράφει ο Benjamin (2011: 5):

Η βία απαντάται μόνο στην επικράτεια των μέσων, όχι των σκοπών. [...] Διότι αν η βία είναι μέσο, τότε εμφανίζεται δίχως άλλο ένα σταθερό μέτρο για την κριτική της. Μέτρο που επιβάλλει το ερώτημα κατά πόσον οι σκοποί της βίας σε δεδομένες περιπτώσεις είναι δίκαιοι ή άδικοι. [...] Το ερώτημα αν η βία εν γένει είναι ηθική ως μέσο για την επίτευξη των δίκαιων σκοπών παραμένει ανοιχτό. Το ερώτημα αυτό, για να απαντηθεί, απαιτεί ένα αυστηρότερο κριτήριο, μια διάκριση στη σφαίρα των ίδιων των μέσων, χωρίς να εξεταστούν οι σκοποί που αυτά υπηρετούν.

Αντίστοιχα, το ζήτημα 'πολυπολιτισμικότητα ή όχι' δεν μπορεί να τίθεται με όρους μεταφυσικά μανιχαΐστικους. Και τούτο διότι όπως μια χαρά γνωρίζουμε —και αδιαλείπτως συνεχίζουμε να μαθαίνουμε— ως πολιτικό σχέδιο η πολυπολιτισμικότητα έχει λανθάνουσες λειτουργίες που προσιδιάζουν τόσο στην ενσωμάτωση όσο και στον αποκλεισμό.⁴

Άρα, η κατεξοχήν πολιτική διακύβευση με την κλασική βεμπεριανή έννοια είναι το ποιοι θέλουμε και ποιοι δεν θέλουμε να ανήκουν στην πολιτική κοινότητα. Αν λοιπόν συμφωνήσουμε στην κλασική διατύπωση πως 'πολιτική είναι ο αγώνας [...] για να επηρεάσουμε τη διανομή της εξουσίας [...] μεταξύ των

4. Πρβλ. αναλυτικά την όλη συζήτηση σχετικά στο πλαίσιο της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας και τη σχετική βιβλιογραφική τεκμηρίωση σε Kymlicka, 2003: 448-502.

ομάδων μέσα σε ένα κράτος' (Βέμπερ 1957: 97), το καθεαυτό πολιτικό ερώτημα είναι πώς αντιλαμβανόμαστε τη σύνθεση της πολιτικής κοινότητας και, κατόπιν, πώς αντιλαμβανόμαστε την υλοποίηση αυτής της σύνθεσης. Η αυτονόμηση του δεύτερου ερωτήματος —αυτού της υλοποίησης— από το πρώτο —εκείνο της σύνθεσης του πολιτικού σώματος— οδηγεί σε αδιέξοδες έως και αφελείς συζητήσεις που λήγη τροφή για σκέψη μπορούν να δώσουν. Η συζήτηση για τα μέσα έχει φυσικά την αξία της, αλλά εάν διεξάγεται εκτός του ιστορικού πλαισίου που θέτει ο στόχος, τότε περιορίζει το ενδιαφέρον της περισσότερο στη θεολογία παρά στην ιστορία και την πολιτική επιστήμη.

4η θέση: στην Ελλάδα της μετανάστευσης, νέα μέσα πραγμάτωσης του στόχου μιας ασφαλούς πολιτικής κοινότητας δεν είναι απλώς εφικτά, αλλά επιβεβλημένα

Το ερώτημα, λοιπόν, είναι: μπορούν να τεθούν σε λειτουργία άλλοι μηχανισμοί, από αυτούς που έχουν ιστορικά σφυρηλατηθεί στην Ελλάδα, ως προς τη συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας; Ή μήπως είμαστε δέσμιοι της ιστορίας μας σε τέτοιο βαθμό όπου το παρελθόν υπαγορεύει ατόφιες συνταγές συμπερίληψης ή αποκλεισμού; Μήπως όντως 'το παρελθόν δεν πεθαίνει, δεν είναι καν παρελθόν', όπως έχει γράψει ο Faulkner (Λιάκος 2011: 25);

Η απάντηση εδώ είναι ότι η ιστορία θέτει το πλαίσιο. Το πλαίσιο αυτό όμως δεν είναι ασφυκτικό. Η ιστορία υποβάλλει, δεν επιβάλλει ούτε ιδέες ούτε ατόφιες πρακτικές.⁵ Υπ' αυτήν την έννοια, είναι ανεδαφικό να πιστεύει κανείς ότι η Ελλάδα μπορεί

5. Γράφει ο Marx (1982: 15) στην αρχή του *18ης Μπρουνμαίρ*: 'Οι άνθρωποι κάνουν την ίδια τους την ιστορία, δεν την κάνουν όμως κάτω από ελεύθερες συνθήκες που διάλεξαν μόνοι τους, μα κάτω από συνθήκες που βρέθηκαν άμεσα, που δόθηκαν και κληρονομήθηκαν από το παρελθόν'. Βλ., συναφώς, τη διατύπωση του γάλλου ιστορικού του Μεσαίωνα Le Goff (2006: 14): 'Το παρελθόν υποβάλλει τις ιδέες, αλλά δεν τις επιβάλλει. Η τύχη και η ανθρώπινη ελεύθερη κρίση είναι εκείνες που δημιουργούν το παρόν και εξασφαλίζουν τη συνέχεια'.

να γίνει Καναδάς ως προς τον τρόπο αντιμετώπισης της ετερότητας διότι είναι πολλά αυτά που διαφέρουν μεταξύ των δύο κρατών στην πολιτειακή συγκρότηση και στην ιστορία τους. Από την άλλη, όμως, εξίσου ανεδαφικό είναι να πιστεύει κάποιος ότι η ιστορία αιχμαλωτίζει σε τέτοιο βαθμό ώστε να επαναλαμβάνεται. Είναι γνωστός, εξάλλου, ο κίνδυνος της μετάλλαξης της τραγωδίας σε φάρσα... Άρα, και να ήθελε η χώρα να ακολουθήσει, έναντι των μεταναστών πλέον, τις συνταγές ενσωμάτωσης ή απόρριψης που χρησιμοποίησε στον 20ό αιώνα έναντι των εθνικών και άλλων μειονοτήτων, δεν μπορεί. Δεν μπορούμε όμως και να ξεχνάμε ότι οι συνταγές αυτές συνιστούν ένα δοκιμασμένο εργαλείο συγκρότησης του *body politic* το οποίο, όση αποστροφή και να προκαλεί σε κάποιους εξ ημών, είναι η ιστορική πεπατημένη τα χνάρια της οποίας δεν γίνεται να σβήσουν εξ ολοκλήρου.

1ο ερώτημα: η αφομοίωση είναι τελικά όρος συμπερίληψης;

Το πρώτο, λοιπόν, ερώτημα στο οποίο αναπόδραστα καλούμαστε να απαντήσουμε είναι πολύ απλά το εξής: σε ποιον βαθμό νοείται κοινωνική ένταξη, συμπερίληψη ή ενσωμάτωση (οι λέξεις αναφέρονται ως συνώνυμες) χωρίς αφομοίωση στην Ελλάδα; Ή μήπως η αφομοίωση είναι απροϋπόθετα όρος συμπερίληψης; Εδώ θα απαντούσαμε ως εξής: η αφομοίωση είναι ένας σχετικός όρος ένταξης και, υπό την έννοια αυτή, για πολλούς μετανάστες σήμερα, το να γίνουν 'σαν και μας' είναι το απολύτως ζητούμενο. Τα εισαγωγικά χρησιμοποιούνται διότι και 'εμείς' μακράν απέχουμε από το να είμαστε ίδιοι. Θα επανέλθουμε στο τέλος σε αυτό το 'σαν και εμάς' διότι η αμφισημία του κρύβει ένα καθοριστικό ερώτημα: 'σαν ποιους "εμάς" δηλαδή;'.

Φαίνεται, πράγματι, ότι για ένα μείζον τμήμα του μεταναστευτικού πληθυσμού η μόνη διέξοδος για ένα στοιχειώδες ευζην στην Ελλάδα είναι η απεμπόληση όσων τους καθιστούν διαφορετικούς και η προσπάθεια οικειοποίησης της πολλαπλώς επιβαλλόμενης ελληνικής εθνικής κουλτούρας. Σταυροκοπήματα στις προσευχές των σχολικών αυλών, σημαιοφορίες στις εθνικές γιορτές, ελληνικά λαϊκό-πόπ ακούσματα και λοιπά κοιτάσματα νεο-

ελληνικής αισθητικής κοπής κ.λπ. Είναι γεγονός πως μεγάλο τμήμα του μεταναστευτικού πληθυσμού εμφανίζεται να διψάει για κάθε τι που θα το κάνει να δείχνει όσο πιο κοντά γίνεται σε αυτό που εκπροσωπεί στα δικά του μάτια ο σύγχρονος ελληνικός πολιτισμός. Αυτό, φυσικά, δεν είναι καθόλου καινοφανές ούτε ελληνική ιδιαιτερότητα: η προσπάθεια μεταναστευτικών πληθυσμών να παρουσιάσουν υψηλούς δείκτες κοινωνικής προσαρμοστικότητας παρατηρείται σχεδόν σε όλα τα κράτη υποδοχής μεταναστών. Τα κίνητρα είναι κοινά, τα αποτελέσματα διαφέρουν.

Η προσπάθεια αυτή εντείνεται όσο πιο πολύ επιβάλλεται το γηγενές εθνικό πρότυπο ως προϋπόθεση ταξικής κινητικότητας. Επισημαίνεται, λοιπόν, πως ανέκαθεν για τη μεταναστευτική εμπειρία,

η αφομοίωση και ταξική κινητικότητα είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένες μεταξύ τους και, αντιστρόφως, πως δεν υπάρχει αφομοίωση αν δεν έχει εμφανιστεί κινητικότητα (Alba & Nee 2011 [1993]: 79).

Η προσπάθεια, ωστόσο, αυτή σε κράτη όπως η Ελλάδα είναι ιδιαίτερη καθώς τμήματα του μεταναστευτικού πληθυσμού αντιλαμβάνονται την 'ελληνοποίησή' τους ως σχεδόν μονόδρομο κοινωνικής επιβίωσης και επιβράβευσης τόσο σε μεσο- όσο και σε μακροπρόθεσμο επίπεδο. Αν, για την πρώτη μεταναστευτική γενιά, συζητάμε όντως για προσπάθεια η οποία, για ένα τμήμα των μεταναστών (κυρίως Αλβανών), αγγίζει τα όρια της βουλιμίας, για ένα υπολογίσιμο κομμάτι της 'δεύτερης γενιάς' η 'ελληνοποίηση' είναι πλέον μια δεδομένη κατάσταση καθώς η γενιά αυτή εξομοιώνει τις κοινωνικές τις προσδοκίες με εκείνες των συνομήλικων Ελληνόπουλων και όχι με των γονιών της. Και αυτό ακριβώς είναι το πρόβλημα: η ματαιώση αυτών των προσδοκιών οδηγεί πολύ συχνά στην εθνοτική αναδίπλωση. Πάλι τίποτε το καινοφανές για την ελληνική εμπειρία: από τους Σιχ στην Καλιφόρνια, τους νέους της Καραϊβικής στη Φλόριντα και, πιο στα καθ' ημάς τους βορειοαφρικάνους στο Παρίσι,

το να παραμείνουν βολεμένοι στην ασφάλεια της ομοεθνοτικής κοινότητάς τους μπορεί να μην αποτελεί σύμπτωμα φυγής από

την πραγματικότητα αλλά την καλύτερη στρατηγική για την κεφαλαιοποίηση υλικών και ηθικών πόρων που ειδάλλως δεν είναι διαθέσιμοι (Portes & Zhou 2011 [1993]: 205-206).

Με δύο λόγια, αν το δει κάποιος ανάποδα, αυτό σημαίνει ότι η μόνη ασφαλής συνταγή εξόδου από την κοινότητα αποτελεί η μη αθέτηση της υπόσχεσης της ταξικής κινητικότητας. Και τούτο ισχύει από τη μια άκρη του Ειρηνικού ως την άλλη άκρη της Μεσογείου.

Ωστόσο, η ιδιάζουσα θέση της λεγόμενης ‘δεύτερης γενιάς’ δεν πρέπει να μας ωθήσει σε μια μανιχαϊστική χρήση του διπόλου ‘ένταξη-αποκλεισμός’. Αντιθέτως, ζητούμενο εδώ είναι να κατανοήσουμε πως η συνθετότητα των κοινωνικών διεργασιών της ένταξης και του αποκλεισμού είναι τέτοια ώστε στοιχεία της μιας ενυπάρχουν στον άλλο και αντίστροφα. Σπάνια μπορεί να νοηθεί ένταξη απαλλαγμένη από ψήγματα αποκλεισμού και αποκλεισμός χωρίς στοιχεία ένταξης. Η διαλεκτική αυτή είναι εξόχως χρήσιμη για την κατανόηση κυρίως των προβλημάτων της δεύτερης γενιάς.

Αναφερόμενος στην εξέγερση των παρισινών προαστίων, τον Νοέμβριο του 2005, ο Castel γράφει:

Οι νεολαίοι του προαστίου —και αυτό είναι το πιο σημαντικό για την κατανόηση της ματαίωσης της προσδοκίας τους— δεν είναι αποκλεισμένοι. [...] Τουναντίον, διαθέτουν πρόσβαση, αλλά μια πρόσβαση πολύ ιδιαίτερης φύσης, σε ορισμένα αγαθά και δικαιώματα της χώρας στην οποία οι περισσότεροι από αυτούς έχουν ζήσει από τη γέννησή τους και μετά. Αλλά βιώνουν τούτα τα προνόμια με έναν συγκεκριμένο τρόπο, μέσα από την αδυναμία της συγκεκριμένης υλοποίησής τους (Castel 2011 [2006]: 277).

Νομίζω ότι η αμφισημία που αναλύεται εδώ είναι καθοριστική για την κατανόηση των προβλημάτων ενσωμάτωσης της δεύτερης γενιάς που αντιμετωπίζει κάθε κράτος. Το σχήμα ‘αποκλεισμένος και συνάμα μη αποκλεισμένος’ είναι κλειδί για την αποκρυπτογράφηση της σύνθετης πραγματικότητας που βιώνεται από τη γενιά αυτή: κλειδί το οποίο μπορεί να βοηθήσει

και όσους εύκολα προστρέχουν σε κατάχρηση των όρων ‘γκέ-το’ για περιοχές που κάθε άλλο σαν no man’s land μπορούν να περιγραφούν. Αντιθέτως, τα ‘προάστια’ δεν είναι οι τόποι του αποκλεισμού, όπως μπορεί εύκολα να συναγάγει μια ερμηνεία του συρμού. Είναι το κοινωνικό σύνορο του αποκλεισμού και της ενσωμάτωσης· ο τόπος δηλαδή που η απειλή του μεν εκφυλίζει την προσδοκία της δε· εκεί που η βλέψη της ανόδου καθιστά πιο ανυπόφορη τη ματαίωση.

[Ο]ι νέοι των συνοικιών συμερίζονται σε μεγάλο βαθμό τις αξίες και τους πόθους ολόκληρης της κοινωνίας, κυρίως την έφεση στην κατανάλωση, το ενδιαφέρον για το χρήμα και τις εξωτερικές ενδείξεις του πλούτου. [...] Το σύνορο είναι ασαφές... (Castel 2011 [2006]: 285).

2ο ερώτημα: ποια αφομοίωση;

Είδαμε ότι, στην Ελλάδα, η παραδοσιακή συνταγή της αφομοίωσης δείχνει να είναι σχετικά αποτελεσματική καθώς εγγυάται την αποβολή και λήθη της (όποιας) ετερότητας. Συν τοις άλλοις, είναι και η πεπατημένη. Αρκεί αυτός ο συνδυασμός όμως προκειμένου να θεωρήσουμε πως αυτή θα μπορέσει να συμβάλει, χωρίς κραδασμούς, στην οικοδόμηση μιας συνεκτικής πολιτικής κοινότητας, όπως εξάλλου είναι η βασική της στοχοθεσία; Η απάντηση είναι αρνητική. Εξάλλου, είναι η αφομοίωση βέβαιη; Η απάντηση είναι επίσης αρνητική: η αφομοίωση δεν είναι αναπόφευκτη αλλά ‘ενδεχόμενη έκβαση, απόρροια της σωρευτικής επίδρασης των ατομικών επιλογών και της συλλογικής δράσης’ (Portes & Zhou 2011 [1993]: 135).

Η εμμονική προσκόλληση στο αφομοιωτικό μοντέλο που διατρέχει τη νεότερη ελληνική ιστορία έχει αποτελέσει εστία βίαιων αντιπαραθέσεων έχοντας συσσωρεύσει έντονη αποστροφή και αγανάκτηση σε τμήματα των πληθυσμών που καταναγκάστηκαν να αποποιηθούν την ταυτότητά τους. Στις δεκαετίες του 1950 και του 1960, οι διεργασίες αυτές, πάρα το αφόρητο κόστος στις συνειδήσεις των ανθρώπων και στην οικοδόμηση ενός στοιχειώδους κράτους δικαίου στην Ελλάδα, μπόρεσαν τελικώς να κλη-

ροδοτήσουν μια στοιχειώδη ηρεμία και αίσθηση ασφάλειας. Κανείς, ωστόσο, δεν μπορεί να εγγυηθεί σήμερα ότι ο μονόδρομος της αφομοίωσης, την ίδια στιγμή που θέτει σε τροχιά ένταξης ένα τμήμα —έστω και το μεγαλύτερο— του μεταναστευτικού πληθυσμού, δεν θα οδηγήσει στον εξοστρακισμό και την εναντίωση ένα άλλο. Το μείζον πρόβλημα με την αφομοίωση είναι ότι ζητάει πολλά από τους ανθρώπους. Για την ακρίβεια, αυτή η 'παράδοσιακή' αφομοίωση τους τα ζητάει όλα: γλώσσα, συνήθειες, ήθη, συχνά θρησκεία κ.λπ. ουσιαστικά, το όλον της ανθρώπινης ταυτότητας. Αυτό, λοιπόν, με όρους rational choice, υπαγορεύει και μια ισχυρή ανταπόδοση που ισοδυναμεί με ισότιμη πρόσβαση στα όσα συμπεριλαμβάνονται στην ιδιότητα του πολίτη, αλλά κυρίως ισοδυναμεί με ένα ελάχιστο κοινωνικών αγαθών που εξασφαλίζουν ένα κεκτημένο ανθρώπινης αξιοπρέπειας σε όλους. Με δύο λόγια, το αφομοιωτικό μοντέλο δεν προϋποθέτει απλώς μηχανισμούς αναδιανομής ηθικού κύρους, αλλά και πόρων: πραγματικού πλούτου. Αλλιώς, η ανταπόδοση που υπόσχεται ως ανταμοιβή στην αφομοίωση είναι ισχνή και ελάχιστα πειστική: 'να αφήσω το χωριό μου, τη γλώσσα και την παράδοσή μου, διότι αυτά επιβαρύνουν τις προοπτικές του ευ ζην μου, αλλά τουλάχιστον κάτι να πάρω'.

Δεν είναι λοιπόν ιστορικά τυχαίο ότι ο ευρωπαϊκός Βορράς στα κρίσιμα μεταπολεμικά χρόνια στήριξε με επιτυχία την καπιταλιστική του ανάπτυξη με μεταναστευτικά χέρια τα οποία όμως, σε μεγάλο ποσοστό, κατάφεραν να ενταχθούν αφομοιώνοντας την κυρίαρχη κουλτούρα εξαιτίας της μαγικής λέξης ευρωπαϊκό 'κοινωνικό κράτος'. Χωρίς αυτό, αφομοίωση μόνο με εθνικές αφηγήσεις —όσο συναρπαστικές και να είναι— δεν γίνεται. Και όχι απλώς δεν γίνεται, αλλά καταλήγει σε μια αυταρχική καρικατούρα καταναγκασμών και βίας η οποία, τελικώς, οδηγεί την ομάδα στόχου με συνοπτικές διαδικασίες εκτός παιχνιδιού της ενσωμάτωσης. Οι φυγόκεντρες δυνάμεις του αποκλεισμού και της περιχαράκωσης έχουν ακριβώς αυτό το υπόβαθρο: την αγανάκτηση από τον βίαιο 'επιπολιτισμό' και τη ματαίωση από την ακύρωση των κοινωνικών προσδοκιών. Ο συνδυασμός, δηλαδή, που επιφυλάσσει με ακρίβεια η εθνικιστική

ρητορεία και η νεοφιλελεύθερη συνταγή της διάλυσης του κοινωνικού κράτους στην Ελλάδα σήμερα. Αν, λόγου χάρη, μειώνεται δραστικά ο αριθμός των δημόσιων παιδικών σταθμών (επειδή αίφνης μεγαλώνει ο αριθμός των παιδιών που στρέφεται σε αυτούς) και το κράτος δίνει προβάδισμα στα παιδιά που φέρουν τη γηγενή ιθαγένεια έναντι των αλλοδαπών, το κακό που γίνεται είναι διπλό: και ένας κατεξοχήν μηχανισμός κοινωνικής ένταξης δια της αφομοίωσης ισχυαίνει, καθώς τα παιδιά των μεταναστών δεν μπαίνουν σε διαδικασία κοινωνικοποίησης στην εθνική γλώσσα του κράτους όπου ζουν, αλλά και η πρόσβαση στο κοινωνικό αγαθό της εκπαίδευσης περιορίζεται σε τέτοιον βαθμό ώστε το κίνητρο της αφομοίωσης να γίνεται ολοένα και λιγότερο πειστικό καθώς η ανταπόδοση που υπόσχεται είναι σχεδόν κενή περιεχομένου.⁶

Τέτοιες επιλογές είναι ζητούμενο (και) στην Ελλάδα σήμερα. Διότι, σε αντίθεση με αυτό που γενικώς το κράτος εν τη αδρανεία του έχει αφηθεί να νομίζει, ενσωμάτωση με τον αυτόματο πιλότο της κοινωνίας και της ιστορίας δεν γίνεται. Η αφομοίωση δεν είναι μια ιστορικά γραμμική διαδικασία. Το γεγονός ότι εδώ και περίπου μια δεκαετία συζητείται στη διεθνή βιβλιογραφία των μεταναστευτικών σπουδών η ‘επιστροφή’ της ‘δεν σημαίνει επιστροφή στις παλιές κακές στιγμές της αλαζονικής αφομοίωσης. Και τούτο, διότι ενώ ο όρος “αφομοίωση” επέστρεψε, η έννοια έχει μεταβληθεί’ (Brubaker 2011 [2001]: 166).

Ασφαλώς, θα ήταν μάλλον αφέλεια να θεωρήσει κανείς πως η έννοια της αφομοίωσης ‘μεταβλήθηκε’ για πρώτη φορά τον 21ο αιώνα. Ήδη από το 1964, προτείνονται στις ΗΠΑ σημαντι-

6. Στη δεκαετία του 1950 ο νομός Φλώρινας είχε, κατ’ αναλογία, τα περισσότερα νηπιαγωγεία σε όλη τη χώρα. Το επίτευγμα αυτό του ελληνικού μετεμφυλιακού κράτους είχε ως αποκλειστική αποστολή να φύγουν τα παιδιά από τα σπίτια όπου μιλούσαν μακεδόνικα με τους γονείς ή με τους παππούδες τους και να μπουν μια ώρα αρχύτερα στην ελληνόφωνη εκπαιδευτική διαδικασία. Το κράτος, δηλαδή, αντιλαμβανόμενο ότι η αφομοίωση είχε ένα επιπλέον κόστος, αναλάμβανε τη σχετική επιβάρυνση σταθμίζοντας τα επερχόμενα οφέλη της επιλογής του (Κωστόπουλος 2001: 112-121).

κές διαβαθμίσεις του όρου, κάνοντας λόγο για 'δομική', 'πολιτισμική' αλλά, κυρίως, για 'μερική' αφομοίωση με τη σκιαγράφηση μεταβλητών της κυρίαρχης κουλτούρας που ο μετανάστης μπορεί να υιοθετήσει, χωρίς ωστόσο να αποδεχθεί εξ ολοκλήρου (Gordon 1964). Εύκολα μπορούμε να συμφωνήσουμε πως μια 'δόση' αφομοίωσης είναι αναπόδραστη, ακόμη και στην πιο ανεκτική πολιτεία και, υπ' αυτή την έννοια, είναι ευπρόσδεκτη. Γράφει ο ισραηλινός κοινωνιολόγος Ben-Rafael Elizier (1998: 115):

Ως τμήμα μιας μεγαλύτερης κοινωνίας, μια [μειονοτική] ομάδα απαραίτητως βιώνει ένα βαθμό εκπολιτισμού [acculturation] με την έννοια ότι επηρεάζεται από το περιβάλλον και αποκτά αυξητικές ομοιότητες με τα στρώματα εκείνα που ενσαρκώνουν τις κυρίαρχες αξίες και κανόνες στην κοινωνία. Προφανώς, η ομάδα θα υποστεί αφομοίωση, που σημαίνει ότι ο εκπολιτισμός θα συμπεριλάβει την ταυτότητα.

Η διαδικασία αυτή, επομένως, έχει στοιχεία συμφυή με την ανθρώπινη κοινωνία, η οποία δεν μπορεί να αξιώνει πολιτισμική ουδετερότητα. Για να θυμηθούμε την κλασική διάκριση του Tönnies μεταξύ κοινότητας [Gemeinschaft] και κοινωνίας [Gesellschaft], θα λέγαμε πως δεν υπάρχει κοινωνία χωρίς δόση κοινότητας. Δεν μπορεί, δηλαδή, να επιβιώσει ένα σύνολο που συγχροτείται στη βάση της ατομικής ιδιοτέλειας και στοχοθεσίας ιδιωτικού συμφέροντος χωρίς μια στοιχειώδη αίσθηση συνανήκειν που θεμελιώνεται σε αμοιβαίους δεσμούς αλληλεγγύης. Εδώ, συνεπώς, η αφομοίωση είναι καλοδεχούμενη ή έστω αξιολογικά 'αδιάφορη' (Barry 2001: 72) ως αναγκαίο παρακολούθημα της συνύπαρξης των ανθρώπων. Τα πράγματα δυσκολεύουν εκεί όπου η αφομοίωση βιώνεται όχι πλέον ως μια κοινωνική ανάγκη, αλλά ως κρατικός καταναγκασμός. Βέβαια, η μετάβαση από το ένα επίπεδο στο άλλο δεν μπορεί να ταξινομηθεί με αντικειμενικά μετρήσιμα δεδομένα, όσο με την ένταση της πρόσληψης της αφομοιωτικής διαδικασίας από το πρόσωπο που την υφίσταται. Για τον λόγο αυτόν, καθοριστική σημασία έχει για τις μεταναστευτικές σπουδές η μετάθεση του ενδιαφέροντος από τον μετανάστη, ως αντικείμενο που αποδέχεται την αφομοίωση,

σε υποκείμενο που συν-διαμορφώνει τους κοινωνικούς και ψυχικούς όρους της ενσωμάτωσής του. Εκεί τοποθετείται το κρίσιμο σταυροδρόμι μιας συνετής αφομοιωτικής διαδικασίας: να ξέρει να μη ζητά περισσότερα απ' όσα μπορεί να ανταποδώσει στους ανθρώπους και, κυρίως, να προσπαθεί να χτίζει πάνω σε αυτά που το πρόσωπο εκλαμβάνει ως ταυτότητά του και όχι να τα διαλύσει συθέμελα.

3ο ερώτημα: πού ακριβώς μεταξύ ένταξης και αποκλεισμού;

Ως ένταξη ή ενσωμάτωση μπορούμε να ορίσουμε μια κατάσταση επαρκούς πρόσβασης στα θεμελιώδη κοινωνικά αγαθά της εργασίας, της υγείας και της εκπαίδευσης και την ενεργή δυνατότητα άσκησης ατομικών δικαιωμάτων. Αποκλεισμός είναι η μη πρόσβαση, η στέρηση. Όπως προείπαμε, μεταξύ των δύο καταστάσεων, που δεν πρέπει να εκλαμβάνονται ως στατικά αλλά ως κινητικά μεγέθη —ανταγωνιστικά και συμπληρωματικά ταυτόχρονα—, δεν υπάρχει φυσικά το ιδεατό κενό, αλλά υβριδικές καταστάσεις διφυούς χαρακτήρα στις οποίες συνυπάρχει και η ένταξη και ο αποκλεισμός, ενίοτε ανταγωνιστικά ενίοτε όχι.⁷

Οι μετανάστες έχουν μια ιδιαίτερη θέση στο εκκρεμές 'ένταξη-αποκλεισμός'. Από τη μία πλευρά, είναι περισσότερο εκτεθειμένοι στον αποκλεισμό καθώς στερούνται των προνομίων που συνεπάγεται η ιθαγένεια του κράτους υποδοχής, έχουν μεγάλες δυσχέρειες επικοινωνίας, κυρίως λόγω γλώσσας, στερούνται των

7. Είναι προφανές ότι η συζήτηση περί ένταξης και αποκλεισμού δεν αφορά μόνο τους μετανάστες αλλά όλους τους ανθρώπους. Αυτό είναι, σε τελευταία ανάλυση, το υπαρξιακό ζήτημα της (όποιας) πολιτικής κοινότητας. Η συζήτηση δηλαδή αυτή δεν σχετίζεται με την καταγωγή ενός ανθρώπου, όσο με την κοινωνική-ταξική θέση του. Για μια από τις πρώιμες επανεστιάσεις στο ταξικό έναντι του πολιτισμικού, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1990, βλ. Gans 1992: 42-52. Στις μέρες μας είναι προφανές ότι, περισσότερο από ποτέ στην Ελλάδα, το διακύβευμα της κοινωνικής ένταξης και η απειλή του αποκλεισμού αφορούν τους πάντες, επομένως και τους μετανάστες.

άτυπων δομών κοινωνικής υποστήριξης που αντισταθμίζουν την απουσία κοινωνικού κράτους σε χώρες όπως η Ελλάδα και, κατά κανόνα, στιγματίζονται με ρατσιστικά στερεότυπα από την κοινή γνώμη. Από την άλλη πλευρά όμως, οι μετανάστες, σε συνθήκες κρίσης, εμφανίζουν αντοχές που δεν υπάρχουν στον γηγενή πληθυσμό. Είναι πιο ανθεκτικοί στην κακομεταχείριση διότι την έχουν υποστεί περισσότερο και έχουν πιο νωπές τις μνήμες της, ενώ έχουν θέσει πολύ χαμηλότερα τον δείκτη της κοινωνικής προσδοκίας του ευ ζην σε αντίθεση με μερίδες του γηγενούς πληθυσμού που, με απλά λόγια, έχουν 'μάθει' καλύτερα. Η κρίση, δηλαδή, για τους μετανάστες έχει παραδόξως αντιφατικά αποτελέσματα. Από τη μια, εκθέτει και ωθεί στην περιθωριοποίηση αλλά, από την άλλη, θέτει μερίδες του μεταναστευτικού πληθυσμού σε συγκριτικά καλύτερη θέση από τους ντόπιους που εξωθούνται με πιο δραστικό τρόπο στον αποκλεισμό λόγω του ότι έχουν χαμηλότερες δεξιότητες να αντεπεξέλθουν στη σκληρή κοινωνική δοκιμασία της ύφεσης και της λιτότητας.

Την ίδια στιγμή, όμως, η ανατροπή της βιοτικής υπόσχεσης προς τους μετανάστες έχει πολύ δυσάρεστες συνέπειες. Στη θέση της προσδοκίας τίθεται η ματαιώση. Στη θέση της υπομονής, η αγανάκτηση. Στην ελπίδα, η διάψευση. Στην εξωστρέφεια προς την κοινωνία, η αναδίπλωση προς την κοινότητα. Με δύο λόγια: τη θέση της ενσωμάτωσης καταλαμβάνει ο αποκλεισμός, διότι στην πολιτική και στην κοινωνία δεν υπάρχουν καρέκλες αδειανές. Και τότε, κατά κανόνα, συμβαίνουν δύο ακραία τινά. Το πρώτο, και ευρέως διαδεδομένο, είναι η ολίσθηση προς τον ολοκληρωτικό φυλετισμό υπό την καθοδήγηση μιας 'φωτισμένης' ελίτ που επενδύει στην πολιτική της έντασης σε διεθνές ή σε εθνικό επίπεδο. Ουσιαστικά, εδώ έχουμε να κάνουμε με καθοριστική ήττα της ίδιας της ιδιότητας του πολίτη καθώς τα πρόσωπα πλέον προσλαμβάνουν εαυτούς ως μέλη μιας ομάδας —συνηθέστατα της θρησκευτικής— και όχι ως υποκείμενα πολιτικής κοινότητας.⁸ Σε αυτό ακριβώς συνί-

8. Το αποτέλεσμα είναι πως οι αξιώσεις τους πηγάζουν από το ανήκουν στη (θρησκευτική) κοινότητα καθώς σε όλα τα υπόλοιπα πλαίσια εκ-

σταται και το θεμελιώδες έλλειμμα της ιδιότητας του πολίτη, ο φόβος μήπως το έλλειμμα αυτό καταστήσει τελικώς την πολιτειότητα ένα δύσσομο 'άδειο κουφάρι'... Ο φόβος, δηλαδή, οι νέοι αυτοί να 'αντιστρέψουν το στίγμα διεκδικώντας την περηφάνια της φυλής ενάντια στις απατηλές υποσχέσεις της δημοκρατίας' (Castel 2011 [2006]: 300, 312). Με τον τρόπο αυτόν τίθεται επιτακτικά το ζήτημα της δημοκρατίας, το πολιτειακό ζήτημα στο οποίο, σε τελευταία ανάλυση, εκβάλλει αναπόφευκτα αυτή η συζήτηση. Με δύο λόγια, και προκαταβάλλοντας ήδη τα συμπεράσματα, αξιολογούμε πως μια ειλικρινής συζήτηση χειραφέτησης της όλης κοινότητας σε σχέση με τα της πολυπολιτισμικότητας πρέπει να κινηθεί στην κατεύθυνση 'της ανάλυσης του τι πραγματικά σημαίνει η έννοια της "πολιτικής κοινότητας"' (Hall 2000: 231-232) αναζητώντας τον ελάχιστο κοινό τόπο για τη συμβίωση και αλληλοπροσαρμογή διαφορετικών ομάδων —όχι κατ' ανάγκη εθνοτικών— σε ένα δοσμένο πολιτειακό πλαίσιο.

II. Η ελληνική εμπειρία στον χάρτη: ατελής αφομοίωση και η δημοκρατία ως όριο

*1η θέση: ο κίνδυνος του εκφασισμού
αφορά και τους μετανάστες*

Αν η μία απάντηση στην αθέτηση της βιοτικής υπόσχεσης στην κοινωνία υποδοχής είναι ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός, η δεύτερη έχει ακόμη πιο ολέθρια χαρακτηριστικά. Πρόκειται ουσιαστικά για τον εκφασισμό ενός τμήματος της 'δεύτερης' ή της 'μιάμισης' γενιάς —της ανδρικής, κατά κανόνα, νεολαίας των

φοράς κοινωνικών αξιώσεων υπάρχει ματαιώση. Έτσι, οι άνθρωποι γίνονται όντα άλογα: καίνε τις εγκαταστάσεις του ΚΕΘΕΑ στις φυλακές επειδή ένας αμερικανός σκηνοθέτης έθιξε τον Μωάμεθ και άλλα τέτοια. Πιο εύφορο έδαφος για την ανάπτυξη του θρησκευτικού φονταμενταλισμού από αυτό που δημιουργεί ο βιοτικός αποκλεισμός μουσουλμάνων μεταναστών στις δυτικές χώρες δύσκολα βρίσκουμε.

αστικών κέντρων— ένα κομμάτι του μεταναστευτικού πληθυσμού με σαφή οριοθετημένα δημογραφικά, έμφυλα και ηλικιακά χαρακτηριστικά. Για τους νεαρούς αυτούς, η διέξοδος που δίνει ο ανερχόμενος νεοναζισμός⁹ στην Ελλάδα της κρίσης έχει στοιχειά οδηγού επιβίωσης. Χωρίς, απ' όσο γνωρίζουμε, να έχει γίνει κάποια ολοκληρωμένη έρευνα σε αυτό το πεδίο —με την εξαίρεση δημοσιογραφικών υπαινιγμών—, ήδη από τις δημοτικές εκλογές του 2010 έχει αρχίσει να διαρρέει ότι η Χρυσή Αυγή στρατολογεί στα μέλη της κυρίως νεαρούς Αλβανούς ή Ποντίους από την πρώην ΕΣΣΔ οι οποίοι περιφέρονται ως εμπροσθοφυλακή της συμμορίας στον αντιμεταναστευτικό αγώνα που διεξάγει στους δρόμους της Αθήνας. Αν για τους νεαρούς 'Ρωσοποντίους', το 'ελληνικό' τους αίμα παρέχει ασφαλείς ενδείξεις για την άνευ άλλου τινός συμπερίληψή τους στο έθνος, με τους Αλβανούς τα πράγματα χρειάζονται περισσότερη επεξεργασία. Σχετικό υλικό υπάρχει και αφορά το 'ομόαιμον' Ελλήνων και Αλβανών ήδη από τα μέσα του 19ου αιώνα (Μπαλτσιώτης 2004). Η Χρυσή Αυγή υπέκυψε καθολικά στη γοητεία της σχετικής ρητορείας από την αρχή της λειτουργίας της.¹⁰ Φυσικά, στο διά-

9. Το περί ου ο λόγος πολιτικό μόρφωμα, η Χρυσή Αυγή, ο πυρήνας του οποίου παραπέμπει σε δομές εγκληματικής οργάνωσης και όχι σε πολιτικό κόμμα, δεν είναι γενικά ένα φασιστικό, αλλά ένα ναζιστικό κόμμα. Ο στόχος της ναζιστικής δράσης είναι η κατάκτηση και η ενδυνάμωση του έθνους-φυλής μέσω και της φυσικής εξόντωσης των αντιπάλων. Για την τεκμηρίωση της θέσης αλλά και ζητήματα σχετικής πολιτικής στρατηγικής, βλ. Ψαρράς 2012.

10. Ο αρχηγός του κόμματος δεν διστάζει να δηλώσει σε σχετική συνέντευξη (<http://www.youtube.com/watch?v=PYHHITXVqxN4>) ότι "Έλληνες και Αλβανοί είναι δύο έθνη που για περισσότερα από χίλια χρόνια βρισκόταν σε στενή σχέση ... Κατά τούτο, λοιπόν, ένα μεγάλο μέρος των Αλβανών είναι Έλληνες. Αυτή είναι μια πραγματικότητα που δεν μπορούμε να απορρίψουμε". Ενώ η σχετική θεωρία του 'ομόαιμου' ανατρέχει ακόμη πιο πίσω, στις πρώτες δημόσιες καταγραφές του κόμματος: το επίσημο όργανο του κόμματος Χρυσή Αυγή το 1986 (περίοδος β', τεύχος 8, 10/1986) κυκλοφορεί με πηχναίο τίτλο "Έλληνες και Αλβανοί: ένας λαός, μια φυλή, μια πατρίδα". Είναι προφανές ότι ο ηθικός πανικός που δημιούργησε στην ελληνική κοινωνία, την αμέσως επόμενη δεκαετία, η αλβανική με-

βα του χρόνου και υπό το βάρος του ανερχόμενου ρατσισμού στην Ελλάδα εναντίον των αλβανών μεταναστών, οι θεωρίες αυτές έδωσαν εύκολα τη θέση τους στο γνωστό σύνθημα ‘Δεν θα γίνεις Έλληνας ποτέ...’ το οποίο έσειε τη χώρα ύστερα από μια ήττα της ελληνικής εθνικής ποδοσφαίρου στα Τίρανα την 4η Σεπτεμβρίου 2004 (Γκολφινόπουλος 2007).

Ήδη, πάντως, από τα μέσα της πρώτης δεκαετίας του 21ου αιώνα, η επικοινωνιακή αλλά και κοινωνική ένταση σε σχέση με το μεταναστευτικό έχει ‘αποαλβανοποιηθεί’ λόγω του αυξανόμενου πληθυσμού που έρχεται χωρίς ταξιδιωτικά έγγραφα από την Ινδική Χερσόνησο, την Κεντρική Ασία και τη Μέση Ανατολή και της σιωπηρής διαδικασίας ενσωμάτωσης μείζονος τμήματος του αλβανικού πληθυσμού. Το αποτέλεσμα είναι μια ραγδαία μετατόπιση του αντιμεταναστευτικού λόγου. Πλέον, ο ‘μετανάστης’ είναι οριακά ο Αλβανός. Η μεταναστευτική ιδιότητα σαν να ξεχάστηκε και από τον ίδιο αλλά και από το περιβάλλον του. Ο ‘Αλβανός’ είναι πλέον νοικοκύρης, ενταγμένος, ‘δικός μας’ ο οποίος ‘φιλότιμα’ αγωνίζεται για το βιος του. Προβλήματα υπάρχουν βέβαια, ριζωμένα σε ένα παραδοσιακό έλλειμμα εμπιστοσύνης που διέπει τις ελληνοαλβανικές σχέσεις, αλλά το ‘πρόβλημα’ πλέον δεν είναι αυτός, είναι οι άλλοι. Εκείνοι ‘δεν εντάσσονται’. Η ριζωμένη πεποίθηση ότι το Ισλάμ αποτελεί μια καθοριστική ανάσχεση σε οποιαδήποτε διαδικασία κοινωνικής ενσωμάτωσης στην Ελλάδα αντλεί επιβράβευση από την ευρωπαϊκή άνοδο της ισλαμοφοβίας η οποία, με άλλου είδους πρώτη ύλη από την ελληνική, εμφανίζει περίπου ως αυταπόδεικτο γεγονός ότι οι μουσουλμάνοι είναι οργανικά ξένα σώματα στις δυτικές δημοκρατίες. Η εδραιωμένη ισλαμοφοβική αντίληψη στην Ευρώπη προφανώς ενισχύεται τόσο από τις συνθήκες κοινωνικής κρίσης και ύφεσης, σαν αυτή που διάγει η ελληνική κοινωνία από το 2009 και ύστερα.¹¹

τανάστευση προς την Ελλάδα οδήγησε σε άτακτη οπισθοχώρηση αυτών των απόψεων που ανέκαθεν είχαν το κοινό τους προφανώς όχι αποκλειστικά στον χώρο της άκρας Δεξιάς.

11. Ειδικό ρόλο, ωστόσο, στην ηθική πόλωση που διεγείρει στην ελληνική κοινή γνώμη είναι το γεγονός ότι ήδη από καιρό, η κατάσταση στο

Σε αυτή λοιπόν τη συγκυρία, όπου ο κίνδυνος του εκφασισμού υφέρπει για ένα μείζον τμήμα της ελληνικής κοινωνίας, το εκκρεμές μεταξύ κοινωνικής ένταξης και βιοτικού αποκλεισμού εκθέτει ένα υπολογίσιμο τμήμα του μεταναστευτικού πληθυσμού στον πειρασμό του ολοκληρωτισμού, είτε αυτός φορά τον μανδύα του θρησκευτικού φονταμενταλισμού είτε τη νεοαζιτιστική ιδεολογία. Τίποτε το καινοφανές εδώ: είναι γνωστό ότι, σε συνθήκες συγκρουσιακών πολιτικών, η πόλωση αποτελεί μια διέξοδο για υπολογίσιμες πληθυσμιακά μερίδες (Dancygier 2010). Σε αυτή τη συγκυρία, όπου μια μη ανιχνεύσιμη αλλά εμφανώς υπαρκτή δυναμική σύγκρουσης καταγράφεται με ευκρίνεια στην ελληνική κοινωνία, η συζήτηση περί μετανάστευσης και πο-

κέντρο της Αθήνας έχει γίνει ανυπόφορη εξαιτίας του ότι όλοι όσοι εισέρχονται χωρίς έγγραφα στην ελληνική επικράτεια συγκεντρώνονται στο ιστορικό κέντρο της πόλης. Ο κυρίαρχος λόγος στα ελληνικά ΜΜΕ αλλά και στην κοινή γνώμη σχετικά με αυτή την κατάσταση αποδίδει συλλήβδην στους μετανάστες την ευθύνη για την εικόνα του ιστορικού κέντρου της πρωτεύουσας. Σχηματικά απεικονίζοντας τον λόγο αυτόν θα λέγαμε ότι μεταθέτει στον χώρο του αιτίου το αποτέλεσμα. Θεωρεί ότι οι Έλληνες έφυγαν επειδή ήρθαν οι μετανάστες, ενώ δεν θέλει και μεγάλη οξυδέρκεια ή βαθιά μνήμη να φέρει κανείς στο νου ότι η διαδικασία εγκατάλειψης του ιστορικού κέντρου και μιας ευρύτερης αστικής ζώνης που εκτείνεται κυρίως στο 4ο, 5ο και 6ο διαμέρισμα του Δήμου της Αθήνας (Σεπόλια, Αχαρνών, Πατήσια, Κυψέλη), είναι μια διεργασία που είχε ξεκινήσει ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 από τα μικροαστικά και μεσαία αθηναϊκά στρώματα. Είναι γνωστό τοις πάσι ότι τα στρώματα αυτά, ευκαιρίας δοθείσης, μετακόμισαν βορειότερα ή ανατολικότερα στην Αθήνα. Ο ακατοίκητος χώρος που αφήνεται καταλαμβάνεται από τους νέους κατοίκους, ακριβώς επειδή ο αστικός ιστός, ως χώρος συνένυσης και ζωτικής συνύπαρξης των κατοίκων, η 'γειτονιά' δηλαδή, ανήκει στο παρελθόν. Μόνο σε έναν διαρρηγμένο και θνησιγενή τέτοιο ιστό μπορούν να χωρέσουν οι απόκληροι αλλοδαποί του ιστορικού κέντρου. Έχει επομένως καθοριστική σημασία να αντιστρέψουμε το κυρίαρχο σχήμα κατανόησης. Δεν είναι τόσο ότι 'οι Έλληνες έφυγαν επειδή ήρθαν οι ξένοι' όσο το ότι 'οι ξένοι ήρθαν επειδή έφυγαν οι Έλληνες'. Αυτό βεβαίως δεν αναιρεί το γεγονός ότι ισχύει και το αντίστροφο: καθώς οι συνθήκες διαβίωσης καθίστανται ολοένα και πιο ανυπόφορες και οι λιγοστοί Έλληνες που έχουν παραμείνει στις περιοχές του ιστορικού κέντρου αναζητούν τρόπους να μεταικήσουν.

λυπολιτισμικότητας οφείλει με καθοριστικό τρόπο να ανταποκριθεί στην εύρεση μιας βιώσιμης ισορροπίας ανάμεσα σε δύο βαρύνοντα μεγέθη. Από τη μία πλευρά, τα πολύ στοιχειώδη πολιτειακά αγαθά που οριοθετούν, στο πλαίσιο μιας πολιτικής κοινότητας, τη συνύπαρξη ανθρώπων διαφορετικών καταβολών αλλά κοινών συμφερόντων ως προς τις βλέψεις τους στο ευ ζην. Από την άλλη, δεσπόζει η ανάγκη της ανάσχεσης των ολοκληρωτικών ιδεολογιών και των βίαιων πρακτικών τους. Αυτό είναι το μείζον ζητούμενο στην Ελλάδα της κρίσης σήμερα. Ειδήλλως, σε μια συνθήκη αναγέννησης του νεοαζιτισμού, με την πρόσοψη του αντιμεταναστευτικού ρατσισμού, μπορεί να ενισχυθεί το γεγονός η εμπροσθοφυλακή του βίαιου ρατσισμού εναντίον των μεταναστών να είναι ένα εκφασισμένο τμήμα της ίδιας της μεταναστευτικής κοινότητας, όπως έχει ήδη σποραδικά παρατηρηθεί στις μέρες μας.

Αυτό είναι λοιπόν το ιδιόμορφο ‘πολυπολιτισμικό’ στοίχημα στην Ελλάδα σήμερα, όσο και αν δημιουργεί κάπως ανορθόδοξους ιστορικούς συνειρμούς: η δημοκρατική άμυνα, η θωράκιση του πολιτεύματος. Ο αγώνας εναντίον της υπονόμησης του φιλελεύθερου-δημοκρατικού χαρακτήρα του πολιτεύματος και η με κάθε τρόπο συστράτευση για τη συντήρηση των εγγυήσεων που μόνο αυτό διαθέτει. Ουσιαστικά και προφανέστερα από άλλοτε, η κρίση μεταθέτει το πεδίο συζήτησης από την κλασική δεξίωση της έννοιας ‘πολυπολιτισμικότητα’ με όρους εθνοτικούς ή πολιτισμικούς στην πολιτειακή πρόσληψή της: δηλαδή, στην εμφαντική αναζήτηση όχι ακριβώς του προσήκοντος μοντέλου υπό την προστασία του οποίου τίθενται οι προσδοκίες των εθνοπολιτισμικών ομάδων (Levy 1997), αλλά του μοντέλου εκείνου που μπορεί στοιχειωδώς να διασφαλίσει τον σκληρό πυρήνα όσων καθιστούν ικανή την ανθρώπινη συμβίωση σε συνθήκες δημοκρατίας ενάντια σε εκείνους που την υπονομεύουν.¹²

12. Κατά την άποψή μας, ο λεγόμενος ‘συνταγματικός πατριωτισμός’, ως ‘κρατικογενής θεωρία’ ή ως ‘πολιτειακή θρησκεία’ (Müller 2012: 136-152), δεν συνιστά επαρκή απάντηση καθώς δύσκολα αυτή η αντίληψη μπορεί να συμφιλιωθεί με τη ριζοσπαστική αμφισβήτηση των πολιτειακών

Θα αντιτάξει κανείς —και εύλογα— ότι μια τόσο μινιμαλιστική απόδοση του πολυπολιτισμικού προγράμματος θέτει εξ αντικειμένου σε δεύτερη μοίρα τη δυνατότητα αναγνώρισης των μεταναστευτικών βιοτικών πτυχών ενός πολιτισμού που, έτσι, καταδικάζεται στη λήθη. Χωρίς περιστροφές: φυσικά έτσι είναι. Αλλά έτσι —και χειρότερα μάλιστα— ήταν ούτως ή άλλως. Από τη στιγμή που το κυρίαρχο νεοφιλελεύθερο μοντέλο έχει θέσει εκτός τροχιάς στοιχειώδεις πολιτικές αναδιανομής —αναγκάιο παρακολούθημα της πολιτικής της λεγόμενης αναγνώρισης (Kymlicka 2005: 455)—, αυτό το μινιμαλιστικό πολυπολιτισμικό πρόγραμμα πολιτειακής αναφοράς είναι το ελάχιστο ανάχωμα απέναντι όχι απλώς στον κοινωνικό κατακερματισμό, αλλά στον κοινωνικό κανιβαλισμό τον οποίο, με μαθηματική βεβαιότητα, εγγυάται ο εκφασισμός της δημόσιας ζωής.

2η θέση: η ‘ισχνή’ αφομοίωση ως ελάχιστο πολυπολιτισμικό όριο στην Ελλάδα της κρίσης

Η πρώτη απάντηση, λοιπόν, θα μπορούσε να είναι αυτό που ο Balibar ονομάζει ‘πολιτοφροσύνη’:

την πολιτική [που] διευθετεί τις συγκρούσεις των ταυτίσεων ανάμεσα στα ανέφικτα όρια μιας ολοκληρωτικής ταύτισης και μιας κυμαινόμενης ταύτισης. Η πολιτοφροσύνη υπ’ αυτήν την έννοια δεν αποτελεί ασφαλώς μια πολιτική που εξαλείφει κάθε βία: αλλά απομακρύνει τις ακρότητές της, αφήνοντας χώρο στην πολιτική... (Μπαλιμπάρ 2005).¹³

θεσφάτων μιας κοινότητας. Από την άλλη πλευρά, όμως, ένα μίνιμουμ αίτημα αφοσίωσης σε κάποιους πολιτειακούς θεσμούς (Παπαστελιανός 2012: 16-21) φαίνεται αναγκάιο για τη διεξαγωγή μιας ασφαλούς συζήτησης πάνω σε αυτό που ονομάσαμε στο πρώτο κεφάλαιο αυτής της μελέτης ‘πολιτειακό αυτονόητο’ και επέκεινα.

13. Ο όρος ‘ταύτιση’ ουσιαστικά χρησιμοποιείται εδώ ως υποκατάστατο του όρου ‘ταυτότητα’ ‘καθότι μια ταυτότητα δεν είναι μια για πάντα δεδομένη ή κεκτημένη (μπορεί να είναι εντούτοις παγιωμένη, αλλά αυτό δεν είναι το ίδιο πράγμα)...’ (Μπαλιμπάρ 2005: 48)

Μια δημοκρατία, δηλαδή, η οποία, μακριά από μεταπολιτικά (μεταφυσικά, θα τα χαρακτηρίζαμε) οράματα, μάχεται διαρκώς να διευθετεί τις εγγενείς συγκρούσεις εντός του σώματός της. Εξηγούμαστε: όταν μιλάμε για 'μαχόμενη' δημοκρατία, δεν εννοούμε αυτή που γενικά θέτει εκτός νόμου την πολιτική δράση των εχθρών της, που δεν επιτρέπει στους αρνητές της να την υπονομεύσουν. Συζητούμε για μια δημοκρατία γενναιόδωρη στην κανονιστική της περιφέρεια, αλλά αυστηρή στον σκληρό αξιακό της πυρήνα. Μια δημοκρατία που κάνει οικονομία δυνάμεων ρεπουμπλικανισμού. Δεν υπάρχει λόγος να συμφωνούμε παρά στα ελάχιστα με τους ανθρώπους που μοιραζόμαστε την ίδια επικράτεια. Δεν χρειάζεται να συγκλίνουμε πολιτικά, θρησκευτικά, αισθητικά και στα λοιπά. Η προσπάθεια να συμφωνήσουμε είναι μεγάλη, εγκλείει εξ αντικειμένου τον ανθρώπινο καταναγκασμό, κουράζει και αυτούς που την επιχειρούν αλλά, κυρίως, αγανακτεί εκείνους που την υφίστανται. Αυτό είναι το αναπόδραστο πρόβλημα της, κατά τα λοιπά, ιστορικά δοκιμασμένης τουλάχιστον στην Ελλάδα, αφομοίωσης: ότι κοστίζει σε πραγματικό και σε ανθρώπινο κεφάλαιο. Βέβαια, όπως είπαμε νωρίτερα, κάτι υποσχόταν: την επί ίσοις όροις κοινωνική ένταξη και ταξική κινητικότητα. Όταν όμως, πλέον, η υπόσχεση αυτή διαρκώς αθετείται, η διαδικασία της αφομοίωσης είναι μια βάσανος χωρίς αντίκρισμα. Ή, για να είμαστε πιο σαφείς, από τη στιγμή που το αντίκρισμα δεν είναι πλέον η εξάλειψη της ανισότητας δια της εξάλειψης της ετερότητας, τότε τα πράγματα δυσκολεύουν. Αν η ετερότητα σβήνει και η ισότητα δεν έρχεται, τότε ο κόσμος δεν είναι ευχαριστημένος στην πολιτική κοινότητα και έχει λόγους να εξεγείρεται.

Αυτό είναι το ζήτημα που τίθεται ως προς τους μετανάστες με τη συνταγή της ένταξης δια της αφομοίωσης στην Ελλάδα σήμερα: ουσιαστικά δεν είναι ένταξη διότι δεν υπάρχει κοινωνική ανταπόδοση, όπως στοιχειωδώς υπήρχε μέχρι πρόσφατα: δεν υπάρχει ούτε καν ένα πειστικό αφήγημα έναντι αυτής της ανταπόδοσης... Άρα, τι κάνουμε; Αφήνουμε τα πράγματα στη τύχη τους; Ή προσπαθούμε με τα πενιχρά μέσα που διαθέτουμε, σε ένα κράτος de facto χρεοκοπημένο, να αποτρέψουμε τα

χειρότερα που πιθανώς έρχονται; Η απάντηση, κατά την άποψή μας, είναι ότι φυσικά παλεύουμε, ακόμη και σε αυτή τη συγκυρία —μάλλον, καλύτερα, κυρίως σε αυτή τη συγκυρία— να σώσουμε τον πυρήνα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της συνοχής της κατακεραματισμένης πολιτικής κοινότητας που διάγει δύσκολες στιγμές. Αυτό σημαίνει πολιτοφροσύνη. Συνεπάγεται όμως να αναγνωρίσουμε ότι η αλά ελληνικά ρεπουμπλικανική συνταγή του παρελθόντος δεν μπορεί να υιοθετηθεί: ότι πρέπει να προσαρμοστεί στην πραγματικότητα των καιρών, να γίνει δηλαδή πιο ‘συνετή’, να περιλαμβάνει λιγότερη αφομοίωση, λιγότερο καταναγκασμό. Με δυο λόγια, μια εύλογη ‘αξίωση αδιαφορίας’ (Χριστόπουλος 2002: 130) απέναντι στις επιμέρους πολύχρωμες ψηφίδες της ζωής μας που μας κάνουν να διαφέρουμε. Εφόσον το κράτος όχι απλώς δεν διαθέτει τα μέσα για να εισάγει σε διαδικασία ομογενοποίησης αυτά που καθιστούν τους ανθρώπους διαφορετικούς αλλά, συν τοις άλλοις, δεν έχει και τίποτε να τους υποσχεθεί αν τελικώς αυτοί, με τα χίλια ζόρια, το καταφέρουν, η όλη συζήτηση καταλήγει απλή καρικατούρα.¹⁴ Επισημαίνεται, λοιπόν, πως

στον βαθμό που οι μετανάστες και οι άλλες εθνοπολιτισμικές μειονότητες πιέζονται να ενταχθούν στο έθνος, το είδος της κοινωνικοπολιτισμικής ενσωμάτωσης που απαιτείται για την ιδιότη-

14. Εν είδει παραδείγματος: εδώ και μερικά χρόνια, το ελληνικό κράτος έχει ουσιαστικά παραιτηθεί από τη διαδικασία έκδοσης αδειών επί μακρόν διαμενόντων μεταναστών λόγω του ότι δεν λειτουργεί μηχανισμός πιστοποίησης γνώσης της ελληνικής γλώσσας ο οποίος, κατά τον νόμο, είναι απαραίτητος για την έκδοσή τους. Σε αυτή τη συγκυρία, όπου ο κρατικός μηχανισμός υπολείπεται των πολύ θεμελιωδών, έως και συμβατικών υποχρεώσεων του έναντι των κατά τεκμήριο κοινωνικά ενταγμένων ανθρώπων, οποιαδήποτε άλλη συζήτηση παρέλκει. Τι νόημα έχει, δηλαδή, το αν η κοινότητα των Αλβανών, των Πακιστανών, των Γεωργιανών, των Ουκρανών ή άλλων μεταναστών μπορεί να ζητάει τη συμβολή της ελληνικής πολιτείας στο να μαθαίνουν τα παιδιά τη γλώσσα τους, όπως θα υπαγόρευε μια στοιχειώδης αίσθηση πολυπολιτισμικής ευγένειας; Τι να ζητάει, δηλαδή, από ένα κράτος που δεν προβαίνει στα νόμιμα για να μάθουν οι μετανάστες τη δική του γλώσσα; Να τους βοηθήσει να μάθουν τη δική τους;

τα του μέλους του έθνους πρέπει να γίνεται κατανοητό με 'ισχνή' έννοια, να αφορά δηλαδή πρωταρχικά τη θεσμική και γλωσσική ένταξη και όχι την υιοθέτηση οποιουδήποτε συγκεκριμένου συνόλου εθίμων, θρησκευτικών πεποιθήσεων ή τρόπων ζωής (Kymlicka 2005: 490).

Εφόσον ο αγώνας δρόμου της αφομοίωσης δεν οδηγεί στο έπαθλο της κοινωνικής καταξίωσης, αλλά πολύ πιθανώς στη ματαίωση, τότε δεν έχει λόγο να γίνεται με τέτοια ένταση και διάρκεια. Ας αρκεστούμε, επομένως, στα ελάχιστα που καθιστούν αξιοπρεπή τη συμβίωσή μας και για τα υπόλοιπα 'laissez faire'. Με δυο λόγια, δεν μπορούμε να περιμένουμε ότι σε τέτοιους καιρούς ύφεσης οι αφομοιωτικοί ιδεολογικοί και άλλοι μηχανισμοί θα αποδίδουν το ίδιο. Αντιθέτως, έχουμε επαρκείς λόγους να αντιλαμβανόμαστε ότι μπορούν να οδηγήσουν στο ακριβώς αντίθετο: στην εντατικοποίηση της εθνοτικής εσωστρέφειας ως αντίδραση στην αθέτηση. Και τότε, τα πράγματα θα είναι πιο δύσκολα. Η χαλάρωση, επομένως, των αφομοιωτικών μηχανισμών είναι ενδεδειγμένη ακριβώς για να κρατάμε σε απόσταση βολής την κοινωνική ενσωμάτωση. Διότι, αυτή είναι το εμφιατικά ζητούμενο στην εποχή του κοινωνικού κατακερματισμού που διάγουμε.

Το γεγονός, ωστόσο, ότι χαμηλώνουμε την ένταση της αφομοίωσης διότι αναγνωρίζουμε ότι έχει δυσανάλογο κόστος και ότι πλέον η προτίμησή της έχει περισσότερα ρίσκα απ' ό,τι παλαιότερα, δεν σημαίνει καθόλου πως το κράτος εγκαταλείπει το πολιτικό σχέδιο της ένταξης. Ουσιαστικά, όπως είδαμε και πριν, ο υπαινιγμός είναι ότι ακριβώς για να μείνει ζωντανό το σχέδιο της ένταξης, χαμηλώνει η ένταση της αφομοίωσης. Άρα, αναγνωρίζουμε εκ των προτέρων πως προϋπόθεση της συμβίωσης του γηγενούς με τον αλλοδαπό πληθυσμό δεν είναι η απόλυτη λήθη της ετερότητας αλλά η συνύπαρξή μας με ένα όριο —ακόμη και δραστηκής— διαφορετικότητας η οποία, και αυτή από την πλευρά της, αναγνωρίζει αμοιβαία ότι καλείται να συμβιώσει ήρεμα σε ένα κοινωνικό περιβάλλον το οποίο ακόμη και αν δεν την αποδέχεται, δεν την καθιστά αντικείμενο θηικής απαξίωσης ή κολασμού.

3η θέση: η αποεθνικοποίηση του ερωτήματος

Αυτή τη 'δραστική' διαφορετικότητα, ωστόσο, σε ποια ένταση την αποδεχόμαστε; Ποιο είναι το σημείο εκείνο ένθεν του οποίου η δημοκρατία την αρνείται; Αυτό είναι το ερώτημα που αμείλικτα έρχεται και επανέρχεται όταν διερευνούμε τις πολιτικές ενσωμάτωσης. Ένας καλός δρόμος να ξετυλίξουμε τον μίτο της απάντησης είναι να αποεθνοτικοποιήσουμε το ερώτημα. Να 'ξεχάσουμε', δηλαδή, ότι αφορά μετανάστες και γηγενείς, αποσυνδέοντας την όλη προβληματική από τις σχέσεις ημεδαπών και αλλοδαπών. Πρόκειται για προσέγγιση που μπορεί να ξενίσει. Και όμως, αν το επανεξετάσουμε, δεν κομίζει κάτι καινοφανές. Απλώς, απομυθοποιεί κάπως τόσο το αντιθετικό δίπολο 'μετανάστης-γγηγενής' όσο και τη συζήτηση που διεξάγεται με κτητικούς συλλογικούς όρους για τη 'δικιά μας' και 'δικιά τους' κουλτούρα. Ορθώς στηλιτεύεται από τη Λ. Βεντούρα (2011: 20) πως

η κοινωνία υποδοχής και οι μετανάστες αντιμετωπίζονται από τον πολιτικό και τον επιστημονικό λόγο ως δύο ενιαία σύνολα, απολύτως διακριτά μεταξύ τους, με διαφορετικά πολιτισμικά συστήματα, που πρωτοέρχονται σε επαφή με την είσοδο των ξένων στην κρατική επικράτεια. Οι πιο διαδεδομένες θεωρίες ενσωμάτωσης των μεταναστών προϋποθέτουν ότι όλοι οι γηγενείς μοιράζονται κοινούς κανόνες και αξίες. [...] Αντίστοιχα, η ορισμένη βάση της εθνικής συνήθως καταγωγής εθνοτική ομάδα μεταναστών αντιμετωπίζεται ως μια φυσική και αυτονόητη μονάδα...

Με απλά λόγια, με κάποιους μετανάστες μοιάζουμε περισσότερο από ό,τι με κάποιους Έλληνες και αντιστρόφως. Τίποτε το καινοφανές (και) εδώ... Διότι είναι μάλλον αφέλεια να υποθέσουμε ότι εμείς έχουμε 'μία' κουλτούρα, οι εθνικές μεταναστευτικές ομάδες από μία εκάστη και ότι όλες αυτές συναντιούνται με δυνητικό αποτέλεσμα τη ρευστοποίηση των αλλοδαπών πολιτισμών στον γηγενή. Και αυτό διότι ούτε 'μία' μεταναστευτική κουλτούρα υπάρχει ούτε 'μία' γηγενής. Αυτή είναι μια παγίδα στην οποία συχνά πέφτουν οι αναλυτές κυρίως επειδή οι

σύγχρονες συζητήσεις για τη μετανάστευση, τουλάχιστον στην Ευρώπη, σχεδόν μονοπωλούνται από το ισλαμικό σκιάχτρο. ‘Μπορούμε να ενσωματώσουμε τους μουσουλμάνους;’ ‘Γιατί αυτοί, περισσότερο από άλλους, παρουσιάζουν τέτοιες αντιστάσεις προσαρμογής ακόμη και σε κράτη με αποικιακό παρελθόν και μητροπολιτικό παρόν;’ Δεν υπαινισσόμαστε ότι στα ερωτήματα αυτά υπάρχουν εύκολες απαντήσεις. Είναι δεδομένο ότι, στους καιρούς μας, οι θρησκείες —και δη το Ισλάμ— λειτουργούν ως κατεξοχήν μηχανισμός πολιτικής ριζοσπαστικοποίησης των πιστών για μια σειρά από λόγους που εκφεύγουν των ορίων αυτής της μελέτης. Είναι επίσης βέβαιο πως στη σημερινή γεωπολιτική συγκυρία τα πάθη δύσκολα θα κατασιγαστούν και πως φαινόμενα όπως αυτό που περιγράφηκε στην αρχή του κειμένου θα επαναλαμβάνονται. Είναι, όμως, αυτή η κατάσταση ικανή να μας αποκρύψει πως ούτως ή άλλως τίθεται ζήτημα συνεννόησης μεταξύ των ανθρώπων ανεξαρτήτως θρησκειών; Η διακύβευση αυτή εκτείνεται πέραν των εθνοτικών ή θρησκευτικών συσσωματώσεων. Αφορά τον σκληρό πυρήνα των πολιτικών και ιδεολογικών στρατηγικών που προκρίνονται για τη θεμελίωση της πολιτικής κοινότητας. Με πιο απλά λόγια: τι είναι αυτό που καθιστά μία και ενιαία τη δική μου κουλτούρα με εκείνη ενός μέλους της Χρυσής Αυγής, ώστε υπό τη σκέπη του ότι είμαστε Έλληνες και οι δύο, να μπορούμε να μιλάμε για κάτι ‘δικό μας’; Και η μέγιστη ειρωνεία είναι πως ούτε αυτός που ομνύει στην ελληνικότητα αντιλαμβάνεται την παραμικρή κοινότητα στοχεύσεων και αξιών μεταξύ της δικής του κουλτούρας και εκείνης ενός πολιτικού του αντιπάλου.¹⁵ Δεν είναι επίσης κατανοητό γιατί οι αποκλίσεις που υπάρχουν μεταξύ του πολιτισμού του ενός και του άλλου είναι λιγότερο σημαντικές από κάποιες άλλες, όπως υπαινίσσεται ένας ρηχός περί πολυπολιτισμικότητας λόγος. Εδώ μπορεί να αντιτάξει κανείς το εξής:

15. Παρατηρείται, δηλαδή, το εξής παράδοξο: οι κατεξοχήν θιασώτες της μονολιθικής ενότητας του ‘ελληνικού’ —και του όποιου άλλου εθνικού— πολιτισμού είναι και οι κατεξοχήν θιασώτες της διάφρασης του έθνους σε εχθρούς και φίλους.

‘Καταλαβαίνω ότι οι έλληνες φασίστες προκαλούν την ίδια και μεγαλύτερη αποστροφή από τους φονταμενταλιστές μετανάστες, ωστόσο οι πρώτοι είναι πολίτες, οπότε εξ αντικειμένου θα πρέπει να τους ανεχθούμε, ενώ τους άλλους που ήρθαν δεν χρωστάμε τίποτε να τους υποστούμε και αυτούς. Πολλώ δε μάλλον όταν κάποιοι μετανάστες γίνονται η εμπροσθοφυλακή ναζιστικών συμμοριών’. Το επιχείρημα έχει σοβαρά ερείσματα και ο μόνος τρόπος να το αντικρούσει κανείς είναι να προσφύγει σε μια επιχειρηματολογία καντιανού κοσμοπολιτισμού ή προλεταριακού διεθνισμού. Και η δόμηση ενός τέτοιου επιχειρήματος φαντάζει ακρούντως ελκυστική. Επειδή πάντως η προσφυγή σε αυτή τη βαριά θεωρητική αρματωσιά δεν ανήκει στις βλέψεις του παρόντος κειμένου, θα πρέπει να επιστημόνουμε ότι όποια απάντηση και να δώσουμε στην ως άνω ένσταση —ακόμη, δηλαδή, και να την αποδεχθούμε— αυτό δεν ακυρώνει ούτε περιορίζει την εγκυρότητα του επιχειρήματος που λέει ότι το ‘εμείς’ και ‘αυτοί’ δεν είναι τομή που συνάπτεται της διαίρεσης μεταξύ αλλοδαπού και ημεδαπού πληθυσμού, αλλά την τέμνει οριζόντια σε όλη της την έκταση.

Η μινιμαλιστική αυτή λοιπόν εκδοχή της πολιτοφροσύνης ουσιαστικά αφορά τις αντοχές και ανοχές της απέναντι σε αυτούς που υπονομεύουν την πολιτική κοινότητα, ανεξάρτητα από την καταγωγή τους. Αυτό είναι το διακύβευμα σήμερα, το οποίο η μετανάστευση, όπως παντού, το βάζει σε έναν μεγεθυντικό φακό οξύνοντας τις αντιθέσεις του και καθιστώντας δυσκολότερο τον συγκερασμό τους. Η δημοκρατία επομένως που αμύνεται μαχόμενη εναντίον του εκφασισμού της κοινωνίας δεν στρέφεται γενικά και αφηρημένα εναντίον των ‘δραστικά’ διαφορετικών ή των εσωτερικών εχθρών της, είτε αυτοί την απειλούν στο όνομα μιας πολιτικής στόχευσης για την ανατροπή της είτε την πολεμούν στο όνομα των πολιτισμικών τους παραδόσεων. Η δημοκρατία υπαγορεύει πως υπάρχουν διαβαθμίσεις αξίας και απαξίας, ουσιαστικά διαφορετικοί δείκτες διαπραγματεύσεως του ηθικού βάρους των έννομων αγαθών. Σε αυτή την ιεράρχηση, δεσπόζουσα θέση στους δείκτες απαξίας έχει η βία: είτε οι θύτες είναι αλλοδαποί είτε ημεδαποί.

Η θεολογικο-πολιτική πραγματεία του Spinoza (κεφάλαια 16 και 20), αυτό το ‘δημοκρατικό μανιφέστο’ της νεωτερικότητας, λέει:

Σκοπός του κράτους [Republica] είναι στην πραγματικότητα η ελευθερία. Είδαμε επίσης ότι, για να σχηματιστεί το κράτος, ένα μόνο πράγμα είναι απαραίτητο: η εξουσία λήψης αποφάσεων να ανήκει είτε σε όλους συλλογικά είτε σε μερικούς είτε σε έναν. Επειδή πράγματι η ελεύθερη κρίση των ανθρώπων διαφέρει πάρα πολύ, ο καθένας πιστεύει ότι μόνο αυτός τα ξέρει όλα και είναι αδύνατον όλοι να σκέφτονται με τον ίδιο τρόπο και να μιλούν ομόφωνα, οι άνθρωποι δεν μπορούν να ζήσουν ειρηνικά αν ο καθένας δεν παραιτηθεί από το δικαίωμά του να ενεργεί μόνο ακολουθώντας την απόφαση του πνεύματός του. Επομένως, ο καθένας παραιτείται μόνο από το δικαίωμά του να ενεργεί με δική του απόφαση και όχι από το δικαίωμα να συλλογίζεται και να κρίνει. [...] [Το δημόσιο δίκαιο θα είναι] τέτοιο ώστε μόνον οι πράξεις να διώκονται, ενώ τα λόγια να μην τιμωρούνται ποτέ (Spinoza από Μπαλιμπάρ 1996: 45 και 12).

Στους καιρούς που ζούμε, τα παραπάνω, πιστεύω, είναι υπεραρκετά ως το ελάχιστο πολιτειακό (πολυπολιτισμικό;) όριο για τη μετανάστευση στην Ελλάδα της κρίσης.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Alba, R. & Nee, B. (2011). ‘Θεωρία της αφομοίωσης, παλιά και νέα’, στο Α. Βεντούρα (επιμ.), *Μετανάστευση και κοινωνικά σύνορα. Διαδικασίες αφομοίωσης, ενσωμάτωσης ή αποκλεισμού*. Αθήνα: Νήσος.
- Balibar, E. (2005). *Πολιτική και αλήθεια*. Αθήνα: Νήσος.
- Barry, B. (2004). *Culture and Equality - An egalitarian Critique of Multiculturalism*. Oxford: Polity Press.
- Βέμπερ, Μ. (1957). *Η Πολιτική ως επάγγελμα*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Benjamin, W. (2011). *Για μια κριτική της βίας*. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
- Βεντούρα, Α. (επιμ.) (2011). ‘Γηγενείς/μετανάστες: Οροθέτηση και μετατόπιση κοινωνικών συνόρων’, στο της ιδίας (επιμ.), *Με-*

- τανάστευση και κοινωνικά σύνορα. Διαδικασίες αφομοίωσης, ενσωμάτωσης ή αποκλεισμού, Αθήνα: Νήσος.
- Bommes, M. & Geddes, A. (2000). 'Introduction. Immigration and the Welfare State', στο των ιδίων (επιμ.), *Immigration and Welfare: Challenging the Borders of the Welfare State*. London: Routledge.
- Brubaker, R. (2011). 'Η επιστροφή της αφομοίωσης; Αλλάζοντας προσεγγίσεις για τη μετανάστευση και τα παρεπόμενά της στη Γαλλία, τη Γερμανία και τις Ηνωμένες Πολιτείες', στο Λ. Βεντούρα (επιμ.), *Μετανάστευση και κοινωνικά σύνορα. Διαδικασίες αφομοίωσης, ενσωμάτωσης ή αποκλεισμού*. Αθήνα: Νήσος.
- Castel, R. (2011). 'Οι δυσμενείς διακρίσεις. Το έλλειμμα της ιδιότητας του πολίτη στους νέους των προαστίων', στο Λ. Βεντούρα (επιμ.), *Μετανάστευση και κοινωνικά σύνορα. Διαδικασίες αφομοίωσης, ενσωμάτωσης ή αποκλεισμού*. Αθήνα: Νήσος.
- Γκολφινόπουλος, Α. (2007) 'Έλληνας ποτέ ...'. *Αλβανοί και ελληνικός Τύπος τη νύχτα της 4ης Σεπτεμβρίου 2004*. Ιωάννινα: Ισνάφι.
- Dancygier, R. M. (2010). *Immigration and Conflict in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elizier, B. R. (1998). 'The Israeli experience in Multiculturalism', στο R. Baubock & J. Rundell (επιμ.), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*. Aldershot: Ashgate.
- Fangen, K., Fossan, K. & Mohn, F. A. (επιμ.) (2010). *Inclusion and Exclusion of Young Adult Migrants in Europe: Barriers and Bridges*. London: Ashgate.
- Freedman, J. (2004). *Immigration and Insecurity in France*. London: Ashgate.
- Gans, H. (1992). 'Comment: Ethnic invention and acculturation, a bumpy-line approach', *Journal of American Ethnic History*, 12, 1: 42-52.
- Gordon, M. (1964). *Assimilation in American Life, the Role of Race, Religion and National Origin*. New York: Oxford University Press.
- Hall, S. (2000). 'The Multi-cultural Question', στο B. Hesse (επιμ.), *Un/settled Multiculturalism*. London: Zed Press.
- Joppke, C. (1998). 'Why Liberal States Accept Unwanted Immigration', *World Politics* 50: 266-293.

- Kymlicka, W. (2005). *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*. Αθήνα: Πόλις.
- Le Goff, J. (2006). *Η Ευρώπη γεννήθηκε τον Μεσαίωνα*; Αθήνα: Πόλις.
- Λιάκος, Α. (2011). *Αποκάλυψη, Ουτοπία και Ιστορία. Οι μεταμορφώσεις της ιστορικής συνείδησης*. Αθήνα: Πόλις.
- Μαρξ, Κ. (1982). *Η 18η Μπρουνμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Μπαλιμπάρ, Ε. (1996). *Ο Σπινόζα και η πολιτική*. Αθήνα: Εστία.
- Μπαλτσιώτης, Λ. (1997) 'Η πολυγλωσσία στην Ελλάδα', *Σύγχρονα Θέματα*, 63: 89-95.
- Μπαλτσιώτης, Λ. (2004), 'Εκδοχές της ελληνικής εθνικής ιστορίας του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα στο λόγο των αρβανίτικων κοινοτήτων σήμερα', πρακτικά συνεδρίου 'Η ιστορία ως διακύβευμα. Μορφές σύγχρονης ιστορικής κουλτούρας', *Historein/Ιστορείν*, 4.
- Müller, J.-W. (2012). *Συνταγματικός πατριωτισμός*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Παπαστυλιανός, Χ. (2012). 'Πρόλογος', στο J.-W. Müller, *Συνταγματικός πατριωτισμός*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Παρσάνογλου, Δ. (2009) 'Όταν οι κοινωνικές επιστήμες αναπαράγουν ιδεολογικά άλλοθι του "ξαφνιάσματος" της ελληνικής κοινωνίας από τη μετανάστευση', στο Μ. Παύλου & Α. Σκουλαρίκη (επιμ.), *Μετανάστες και μειονότητες-Λόγος και πολιτικές*, Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Tsitselikis, K. (2012). *Old and New Islam in Greece. From Historical Minorities to Immigrant*. Herndon, VA: Brill.
- Tully, J. (1995). *Strange Multiplicity. Constitutionalism in the age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Χριστόπουλος, Δ. (2002). *Η ετερότητα ως σχέση εξουσίας*. Αθήνα: Κριτική.
- Χριστόπουλος, Δ. (2004). 'Οι μετανάστες στην ελληνική πολιτική κοινότητα', στο: Μ. Παύλου & Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Η Ελλάδα της μετανάστευσης*. Αθήνα: Κριτική.
- Ψαρράς, Δ. (2012). *Η Μαύρη Βίβλος της Χρυσής Αυγής. Ντοκουμέντα από την ιστορία και τη δράση μιας ναζιστικής ομάδας*. Αθήνα: Πόλις.

ABSTRACT

Dimitris Christopoulos

In quest of a minimum civic (multiculturalist?)
integration model:

Migration in Greece in the turmoil of the financial crisis

The article explores the possibilities of an integration theory for migrants adapted to the Greek socio-economic and political environment in the turmoil of the ongoing financial crisis. Throughout its history, the Greek integration model was founded on a particular Jacobin ideology adapted to the post-Ottoman realities of the region. According to this pattern, similar to the French or the Turkish one, integration goes in tandem with absolute assimilation. Erasing one's identity has proved to be the only way for opening the gate to nationhood and well-being within the political community. This very same model (functional during the 20th century vis-à-vis national minorities) started to apply after the end of the Cold War for migrants arriving in Greece. Nevertheless, it already presents symptoms of historical exhaustion. In practice, it cannot deliver. Today, in the midst of this unprecedented crisis, assimilation does not seem to be such an attractive goal for migrants since it offers no rewards in terms of equal access to social rights citizenship. Therefore, new integration strategies are urgently required.