

Στέλιος Χιωτάκης
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης
Πανεπιστημίου Κρήτης

Πολυπολιτισμικότητα ή Πολιτισμικός Πλουραλισμός και Παράδοση

1. Τι σημαίνει πολυπολιτισμικότητα ή πολιτισμικός πλουραλισμός;

Σ' όλες τις κοινωνίες οι διάφορες κοινωνικές ομάδες έχουν συχνά την τάση να αναγνωρίζουν και κάποτε να υπερεκτιμούν μόνο τα δικά τους ήθη και έθιμα, τη δική τους θρησκεία, τις δικές τους αξίες, τη δική τους τέχνη, ιδίως τη μουσική, ταυτόχρονα δεν κατανοούν, μάλιστα ακόμη και περιφρονούν τις διαφορετικές αξίες, τη θρησκεία και γενικά τα πρότυπα ζωής των άλλων που τους είναι άγνωστα και ξένα. Αυτή η τάση, να μην επιχειρεί να κατανοήσει και να αντιμετωπίζει αρνητικά, ακόμα και να χλευάζει ο άνθρωπος ό,τι είναι ξένο προς τη δική του, οικεία κουλτούρα ονομάζεται στις κοινωνικές επιστήμες **εθνοκεντρισμός**. Ο ίδιος όρος έχει στην τρέχουσα γλώσσα λιγότερο φορτισμένο και σίγουρα θετικότερο νόημα, αφού παραπέμπει σε μια συναισθηματική και εξωραϊσμένη εικόνα. Βέβαια ακόμη και η απλή εμπειρία και η φρόνηση δείχνουν ότι μπορούμε να δούμε τα ίδια πράγματα είτε συναισθηματικά και μεροληπτικά, είτε αντικειμενικά και κάπως ουδέτερα. Ας θυμηθούμε την κρητική μαντινάδα:

*«Μην την κοιτάς την αγαπώ με τα δικά σου μάτια,
με τα δικά μου να τη δεις και θα γενείς κομμάτια».*

Το να βλέπουμε τα αγαπημένα μας πρόσωπα, τις δικές μας αξίες, τη δική μας πατρίδα με συναισθηματικό τρόπο δεν είναι κακό, αρκεί να γνωρίζουμε ότι υπάρχει και μια, πιο αντικειμενική σκοπιά από όπου πρέπει να δούμε επίσης τα πράγματα. Αυτή η συμπαθής συναισθηματική εικόνα δεν βοηθάει στην κατανόηση των άλλων και κόσμου που μας περιβάλλει. Στην κοινωνική πραγματικότητα πρέπει να μάθουμε να βλέπουμε τους άλλους και «με τα δικά τους μάτια», με «τα δικά τους κριτήρια» και όχι μόνο με τα δικά μας τα οποία είναι μεροληπτικά. Όπως άκουσα, κάποτε ρώτησαν ένα πολύ καλό κρητικό λυράρη, ποια είναι η γνώμη του για το πιάνο. Ο λυράρης απάντησε ότι το πιάνο δεν είναι τίποτα μπροστά στη λύρα: είναι ένα *μουσικο-κούτι*. Ανεξάρτητα από την ακρίβεια του γεγονότος, η απάντηση αυτή είναι ενδεικτική μιας στάσης που εκπορεύεται από

μια μονοπολιτισμική και συναισθηματική-εθνοκεντρική οπτική: με όλη της την ευφορία και την μέχρι σημείου έπαρσης αίσθηση υπεραυτάρκειας προδίδει έλλειψη οικείωσης με διαφορετικά ακούσματα εκτός από τα τοπικά, δείχνει δηλαδή μάλλον άγνοιά όσον αφορά διαφορετικά μουσικά πρότυπα και διαφορετικά μουσικά όργανα. Από μίαν ευρύτερη άποψη, η άγνοια αυτή συνεπάγεται έλλειψη συγκρίσεων, ακόμη και πνευματική ένδεια, ενώ αυτού του είδους ο αυτάρεσκος αρνητισμός θα μπορούσε (με μεγάλη δόση αυστηρότητας) να εκληφθεί ως ασύνειδη ανασφάλεια και διάθεση περιφρούρησης των κεκτημένων κατά τη λαϊκή ρήση: «ο κάβουρας στην τρύπα του, άρχοντας μέγας είναι».

Με αφετηρία το παραπάνω παράδειγμα μπορούμε να πούμε ότι: Πολυπολιτισμικότητα σημαίνει ότι προσπαθείς να κατανοήσεις και να αναγνωρίσεις κατά το δυνατό ισότιμα ό,τι είναι ξένο προς τα δικά σου παραδοσιακά πρότυπα: δηλαδή τα διαφορετικά από τα δικά σου ήθη και έθιμα, τη διαφορετική μουσική τον διαφορετικό τρόπο ζωής, τις διαφορετικές θρησκείες και αξίες των άλλων.

Στην πραγματικότητα, όποιος βλέπει τα πράγματα στενά-εθνοκεντρικά αγνοεί ότι το μεγαλύτερο μέρος από όσα θεωρεί δεδομένα και απαραίτητα για μια καλή και άνετη ζωή, όπως π.χ η τεχνολογία, το αυτοκίνητο, ο τρόπος ενδυμασίας, πολλά εκλεκτά φαγητά κ.λπ. μπορεί να προέρχονται από άλλες χώρες με αρκετά διαφορετικό πολιτισμό. Από τη σκοπιά αυτή, όλες οι χώρες είναι πολυπολιτισμικές με την έννοια ότι έχουν πολλές επιδράσεις από διαφορετικούς πολιτισμούς (Gutmann 1993). Αυτό φαίνεται ανάγλυφα, όχι μόνο στον τρόπο ζωής, αλλά και σε άλλες εκδηλώσεις, όπως π.χ. στη λογοτεχνία: είναι χαρακτηριστικό ότι με την πρώτη ματιά τα δυο κλασσικά έργα της Κρητικής Λογοτεχνίας και παράδοσης, ο *Ερωτόκριτος* και η *Θυσία του Αβραάμ* φαίνεται πως αφομοιώνουν αφετηριακά στοιχεία από διαφορετικούς πολιτισμούς: Το πρώτο από τα ιπποτικά πρότυπα και μυθιστορήματα των Φράγκων της Δύσης, το δεύτερο από την εβραϊκή παράδοση.

Ιδιαίτερα σήμερα, στην εποχή της παγκοσμιοποίησης και της επικοινωνιακής διαδικτύωσης (με αποκορύφωμα το Internet), δεν υπάρχουν στεγανά μεταξύ των διαφόρων λαών και πολιτισμών. Παρά ταύτα, οι πολιτισμικές αντιθέσεις και οι εθνοκεντρισμοί δεν αμβλύνονται, μάλιστα η επικαιρότητα δείχνει πως τείνουν να οξύνονται επικίνδυνα. Κάθε κοινωνία αναπαράγει και καλλιεργεί, περισσότερο ή λιγότερο, μίαν ιστορικά διαμορφωμένη παράδοση και συλλογική ταυτότητα. Κάθε «συλλογικό εμείς» που καλλιεργείται από μίαν αντίστοιχη παράδοση περιέχει αναπόφευκτα κάποια στοιχεία εθνοκεντρισμού. Όπως είχε διαπιστώσει ο Sumner:

«Κάθε ομάδα συντηρεί την προσωπική της υπερηφάνεια και ματαιοδοξία. Θεωρώντας τον εαυτό της ανώτερο, εξαίρει τις δικές της θεότητες και αξίες, βλέποντας υποτιμητικά όσους είναι έξω από αυτήν. Ακόμη, κάθε ομάδα θεωρεί ότι τα στοιχεία της δικής της λαϊκής παράδοσης είναι τα μόνα αξιόλογα, αξιολογώντας τον εαυτό της ως ανώτερο, και αν διακρίνει ότι άλλες ομάδες έχουν διαφορετικές παραδόσεις, συνήθως τις περιφρονεί, συχνά επινοώντας υβριστικά ή κοροϊδευτικά επίθετα». (Sumner 1906, σελ. 2).

Τα αρχικά στοιχεία του εθνοκεντρισμού βασίζονται συνήθως σε συλλογικές μνήμες και προκαταλήψεις έναντι του ξένου και του διαφορετικού. Κάτω από ομαλές συνθήκες, τα αρχικά εθνοκεντρικά αυτά στοιχεία μπορεί να βρίσκονται μάλλον σε λανθάνουσα κατάσταση. Όπως έχει δείξει και η ιστορία του 20ού αιώνα, είναι δυνατόν ιδιαίτερα σε περιόδους οικονομικών κρίσεων και εθνικών απειλών να αφυπνιστούν και να γιγαντωθούν. Στις περιπτώσεις αυτές χρησιμοποιούνται συχνά με τέτοιο τρόπο, ώστε μάλλον να αποπροσανατολίζουν και να δημιουργούν την αυταπάτη ότι τα επιτεύγματα ενός πολιτισμού ή μιας κουλτούρας είναι τα ανώτερα στον κόσμο, αντί να δίνουν ερεθίσματα και ευκαιρίες να βλέπει ο άνθρωπος και άλλες, διαφορετικές κουλτούρες και να παίρνει ό,τι καλό απ' αυτές. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι ιδιαίτερα δικτατορικά και ολοκληρωτικά καθεστώτα αυτοανακηρύσσονται θεματοφύλακες της όποιας εθνικής παράδοσης, την οποία να προσλαμβάνουν με εθνικιστικό και σωβινιστικό τρόπο. Όμως και σε συνθήκες λειτουργίας των δημοκρατικών θεσμών έχουμε καθημερινά παραδείγματα στα οποία οι εθνοκεντρικές περιχαρακώσεις αναμορφώνονται και οξύνονται σκόπιμα από ορισμένους πολιτισμικούς και πολιτικούς φορείς, ιδιαίτερα από τα κεντρικά και τοπικά ΜΜΕ. Στο σημείο αυτό προκύπτει αβίαστα το ερώτημα, αν και σήμερα ο ακραίος πολιτισμικός και πολιτικός εθνοκεντρισμός ανακατασκευάζεται και αναπαράγεται σκόπιμα από κάστες ή συντεχνίες και ειδικότερα από πολιτισμικούς φορείς, ΜΜΕ και ορισμένους πολιτικούς, επειδή ακριβώς ευνοεί και διασφαλίζει ανάλογα τα κοινωνικοοικονομικά προνόμια και τη δύναμη και ακόμη την ακροαματικότητα ή την εκλογική πελατεία (βλ. Χιωτάκης 1999, Wiewiorka 2003). Η ερμητικότητα, η αμυντική εσωστρέφεια, η ωραιοποίηση και η μέχρι σημείου κολακείας και λαϊκισμού υπερεκτίμηση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών μιας πολιτισμικής ομάδας σε καμιά περίπτωση δεν ευνοεί οποιαδήποτε χειραφέτηση ή οποιαδήποτε αλλαγή μέσα στους κόλπους της.

Την πολυπολιτισμικότητα ή με άλλα λόγια τον πολιτισμικό πλουραλισμό μπορούμε να τον δούμε από πολλές σκοπιές, όπως: α) Από τη σκοπιά εξωγενών ερεθισμάτων, παρατηρώντας για παράδειγμα τη διείσδυση των μεταναστών και αντίστοιχα την αντιμετώπισή τους στη χώρα υποδοχής και β) στη βάση εσωγενών

αναφορών, δηλαδή εξετάζοντας τις υφιστάμενες κοινωνικές και πολιτισμικές διαφορές και διακρίσεις στο πλαίσιο της υπάρχουσας κοινωνικής ιεραρχίας και της κουλτούρας που υπάρχει σε κάθε κράτος-έθνος: Από τη σκοπιά αυτή μπορούμε να δούμε τις διακρίσεις που υπάρχουν σε διάφορες ομάδες ανθρώπων, ανάλογα με το φύλο που έχουν, από το αν ανήκουν σε θρησκευτικές ή εθνοτικές μειονότητες και ακόμη από το αν αποκλίνουν από ό,τι θεωρείται εκάστοτε ως «κανονικό», σε κάθε ιστορικά προσδιορισμένη κοινωνία ανάλογα με το χωροχρονικό της στίγμα.

Για παράδειγμα, η στάση έναντι των ομοφυλοφίλων στην Ελλάδα διαφέρει σήμερα αρκετά, σε σύγκριση με το παρελθόν. Σε πανελλήνια έρευνα της VPRS στις 22-23 Νοεμβρίου 2004 και σε δείγμα 510 ατόμων φαίνεται ότι η πλειοψηφία των ερωτωμένων από όλη τη χώρα δεν ενοχλείται από το αν εργάζονται π.χ. οι ομοφυλόφιλοι στο δημόσιο (23% ενοχλείται, έναντι 72% που δεν ενοχλείται), στη δημοσιογραφία, ακόμη και στα σχολεία και τα Πανεπιστήμια (45% έναντι 51%). Ακόμη και η εργασία ομοφυλοφίλων στην αστυνομία ενοχλεί το 41%, ενώ δεν ενοχλεί το 53% των ερωτωμένων. Ωστόσο, στις ένοπλες δυνάμεις τα ποσοστά είναι αντίστροφα: 47% ενοχλείται και 45% των ερωτωμένων δεν ενοχλείται. Τελικά, φαίνεται ότι στην Ελλάδα υπάρχει κάποια ανεκτικότητα έναντι των ομοφυλοφίλων, εντός ορισμένων ορίων, με την προϋπόθεση όμως ότι η παραπάνω ιδιαιτερότητα δεν αφορά τα μέλη της οικογένειας των ερωτωμένων (69% μάλλον θα ενοχλούνταν και 23% μάλλον δεν θα ενοχλούνταν από την ύπαρξη ομοφυλόφιλου στην οικογένειά τους).

Οι διακρίσεις μπορεί όμως να συνδέονται και με την τοπικότητα, τα τοπικά στερεότυπα στο πλαίσιο μιας κακώς νοούμενης παράδοσης, όπως επίσης με τον κυρίαρχο καταμερισμό εργασίας. Ας θυμηθούμε εδώ τις διακρίσεις που γίνονται από τους ντόπιους έναντι εργαζομένων από άλλα μέρη της ίδιας χώρας, όπως επίσης τις διακρίσεις σε βάρος όσων έχουν κακοπληρωμένες και ανασφαλείς εργασίες, με χαμηλό κοινωνικό κύρος.

Βέβαια, μόνο στη θεωρία είναι ξεκάθαρα χωρισμένες οι παραπάνω περιπτώσεις. Στην πράξη οι πολιτισμικές και οι κοινωνικοοικονομικές διακρίσεις αναμειγνύονται και ανατροφοδοτούνται μεταξύ τους: Οι διακρίσεις έναντι των πολιτισμικά «ξένων» μεταναστών συμφύρονται με τα αρνητικά στερεότυπα που έχουμε, συνήθως, για τις ανειδίκευτες, κακοπληρωμένες και ανασφαλείς απασχολήσεις που έχουν στη χώρα υποδοχής. Έτσι, στην Αγγλία π.χ. οι άραβες – μουσουλμάνοι μετανάστες, που απασχολούνται - κατά κανόνα - σε δουλειές με λίγα χρήματα και πολύ χαμηλό κύρος, δεν μπορούν να συγκριθούν με έναν συμπατριώτη και ομόθρησκό τους, που είναι διάσημος γιατρός στην ίδια χώρα (τον Γιακούμπ.). Άρα, τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά συμβαδίζουν με τα

κοινωνικοοικονομικά κριτήρια, όπως η εκπαίδευση, το επάγγελμα και η οικονομική κατάσταση. Όταν αποδίδουμε όλες τις κοινωνικοοικονομικές διακρίσεις μόνο στο φύλο, στο χρώμα, τη φυλή ή το θρήσκευμα και την εθνοτική καταγωγή του «άλλου» καταλήγουμε να πλησιάζουμε στο επίπεδο του φυλετικού ή του συμβολικού ρατσισμού.

Εύλογα θα μπορούσε να ρωτήσει κανείς εδώ: Αφού είναι τόσο σύνθετα τα πράγματα, τότε γιατί χωρίζουμε με τον όρο πολυπολιτισμικότητα τα πολιτισμικά από τα κοινωνικά-οικονομικά και τα πολιτικά χαρακτηριστικά; Αποτελεί ο χωρισμός αυτός μian αντίφαση; Βέβαια, σχετικά εύκολα θα μπορούσε να προκύψει μια πρώτη θεωρητική-ιδεοτυπική διάκριση (βλ. Δεμερτζής 1994) που στηρίζεται στην παρατήρηση ότι τα χαρακτηριστικά που σχετίζονται με την κουλτούρα, την καλλιέργεια και τον τρόπο ζωής, τη φιλοκαλία, την ιδεολογία και την κοσμοθεώρηση ανήκουν περισσότερο στην προσωπική και ιδιωτική σφαίρα, ενώ αντίθετα τα κοινωνικά-οικονομικά και πολιτικά χαρακτηριστικά συγκαταλέγονται περισσότερο στη δημόσια σφαίρα. Τα ερωτήματα για τις προσωπικές ευαισθησίες, τα προσωπικά πιστεύω κ.λπ. είναι κυρίως ιδιωτικής φύσεως, στα οποία δεν μπορεί και δεν πρέπει να παρεμβαίνει άμεσα η πολιτεία, εκτός κι αν καταπατούνται ανθρώπινα δικαιώματα. Αντίθετα, ζητήματα οικολογικά και εργασιακά και, ακόμη, θέσεις για το τι είναι δίκαιο ή άδικο, θεμιτό ή αθέμιτο δεν αποτελούν (μόνο) προσωπικές-ιδιωτικές υποθέσεις ενός εκάστου, αλλά (πολύ περισσότερο) πολιτικά-κοινωνικά και οικονομικά ζητήματα που ανήκουν κυρίως στη δημόσια σφαίρα και τη νόμο κρατούσα πολιτεία. Τουλάχιστον στο πλαίσιο του ευρωπαϊκού κράτους δικαίου πρέπει να έχει προτεραιότητα η ισότητα όλων των πολιτών, ανεξάρτητα από τις όποιες πολιτισμικές διαφορές, όπως π.χ. το φύλο, το θρήσκευμα, η εκπαίδευση, η καταγωγή, η οικονομική κατάσταση, κ.λπ. Γι' αυτό, οι δημόσιες αρχές οφείλουν να βλέπουν τους πολίτες ως αφηρημένα άτομα, όχι ως συγκεκριμένα πρόσωπα. Από τη σκοπιά αυτή, η δικαιοσύνη οφείλει να είναι «τυφλή», με την έννοια ότι δεν επιτρέπεται να κάνει διακρίσεις ανάλογα από το αν είναι κανείς πλούσιος ή φτωχός, επώνυμος ή ανώνυμος, χριστιανός ορθόδοξος, καθολικός ή άθεος. Διαφορετικά - όπως επεσήμανε πρώτος ο **Αριστοτέλης** - καταργείται η ισοπολιτεία και η πολιτική, ενώ ανοίγονται διάπλατα οι πύλες της οικογενειοκρατίας και της διαφθοράς. Στη βάση αυτή παρουσιάζονται δυο διαφορετικές εκδοχές της πολυπολιτισμικότητας:

2. Διαφορετικές εκδοχές της Πολυπολιτισμικότητας

2.1. Πρώτη εκδοχή: Αναγνώριση της διαφορετικότητας στο πλαίσιο της ανοιχτής και πλουραλιστικής κοινωνίας

Από την πρώτη αυτή, μάλλον θεωρητική σκοπιά, μπορούμε να δούμε την πολυπολιτισμικότητα στο πλαίσιο μιας μακράιωνης ιστορίας αγώνων και ιστορικών επιτευγμάτων για ‘περισσότερη δημοκρατία’, για να χρησιμοποιήσουμε τη γνωστή έκφραση του Willy Brand. Η πολυπολιτισμικότητα προσεγγίζεται εδώ ως μια ευκαιρία για την αλληλοκατανόηση, την ανεκτικότητα και την αναγνώριση των εθνοτικών, θρησκευτικών ή άλλων πολιτισμικών και κοινωνικών διαφορών και, κατ’ επέκταση, την απάλειψη ή άμβλυνση των αντίστοιχων διακρίσεων από την πλευρά της κυρίαρχης κοινωνίας και κουλτούρας. Από τη σκοπιά αυτή, η έννοια της πολυπολιτισμικότητας μπορεί να αποτελεί μια μορφή ‘συνέχειας’ της πορείας προς περισσότερη και ουσιαστικότερη δημοκρατία. Η συνέχεια αυτή δεν μπορεί βέβαια να αποτελεί μια σταθερά γραμμική και νομοτελειακή εξέλιξη, η οποία είναι απαλλαγμένη από ανακολουθίες και οπισθοδρομήσεις.

Όπως έδειξε ο Max Weber, στις κοινωνικές επιστήμες η έννοια της νομοτελειακής εξέλιξης κατά διαδοχικά στάδια αποτελεί μιαν θεωρητική σύνθεση στο πλαίσιο ενός μοντέλου (ιδεότυπου) που μας χρησιμεύει μάλλον ως ερευνητικό εργαλείο για την εξέταση της πραγματικότητας. Η ίδια η πραγματικότητα είναι αρκετά ρευστή, πολυσύνθετη και αντιφατική για να μπορεί να χωρέσει μόνο σε ένα εξελικτικό σχήμα. Έτσι βλέπουμε π.χ. ότι, ενώ η Ολλανδία εθεωρείτο και για ιστορικούς λόγους ως η ευρωπαϊκή χώρα με την κατ’ εξοχή μεγαλύτερη ανεκτικότητα έναντι της πολιτισμικής διαφορετικότητας, με την ανεξέλεγκτη αύξηση των μεταναστών και τις σχετικές αντιθέσεις που δημιουργήθηκαν κατά τα τελευταία χρόνια (βλ. π.χ. τη δολοφονία του σκηνοθέτη Βαν Γκογκ από φονταμενταλιστή ισλαμιστή), τα πράγματα άλλαξαν άρδην. Οι αντιφάσεις και οι οπισθοδρομήσεις αυτές είναι ενδεικτικές της πολυσημίας και της ρευστότητας που χαρακτηρίζουν τα αιτήματα για πολιτισμικό πλουραλισμό. Αν δούμε λοιπόν στην πράξη τα φαινόμενα από διαφορετικές κουλτούρες και τις αντίστοιχες πολιτισμικές ετερότητες, τότε διαπιστώνουμε αρκετές αντιφάσεις και αποκλίσεις από την εικόνα της σταθερής νομοτελειακής εξέλιξης του μοντέλου που παρουσιάζουμε.

Η ανάπτυξη του πολυπολιτισμικού προβληματισμού - πρώτα στην Αμερική, τον Καναδά και την Αυστραλία - και η διεξόδυσή του στην ευρωπαϊκή πραγματικότητα συνδέθηκε με την προσδοκία ότι με την προσέγγιση αυτή μπορεί να προωθείται η διαδικασία της χειραφέτησης και της εκδίπλωσης των

ενδιαφερόντων και των συμφερόντων από επιμέρους κουλτούρες που είχαν προσαρμοστεί, περισσότερο ή λιγότερο πειστικά, στο πλαίσιο της κυρίαρχης τάξης πραγμάτων και κουλτούρας. Από τη διαπολιτισμική αυτή σκοπιά μπορούμε να δούμε, χωρίς προκαταλήψεις και στερεότυπα, τις μορφές αντίστασης και τους αγώνες για την ισότιμη αναγνώριση και κοινωνική ένταξη κυριαρχούμενων ή περιθωριακών ομάδων, όπως είναι οι γυναίκες, οι ομοφυλόφιλοι, οι μετανάστες, οι θρησκευτικές ή άλλες μειονότητες, έναντι της κατεστημένης ισορροπίας δυνάμεων η οποία αντανακλάται, αντίστοιχα, στους κυρίαρχους πολιτισμικούς και κοινωνικούς θεσμούς (Neubert/Roth/Yildiz 2002, σελ. 16).

Στη βάση αυτή δεν είναι τυχαίο ότι ορισμένες ερευνητικές προσεγγίσεις θεωρούν την πολυπολιτισμικότητα ως μια μορφή συνέχειας των αγώνων των μαύρων για την απόκτηση ισότιμων αστικών δικαιωμάτων και κατ' επέκταση του Αντιαυταρχικού Φοιτητικού Κινήματος και των μορφών αντικουλτούρας που αναπτύχθηκαν ιδιαίτερα κατά τα τέλη της δεκαετίας του 1960 (Μάης του 1968). Ως γνωστό, από τότε άρχισε να ανασυντάσσεται και να αναδημιουργείται και το γυναικείο κίνημα, παίρνοντας τη γνωστή ριζοσπαστική και φεμινιστική εκδοχή του.

Οι αξίες που προβάλλονται για τη χειραφέτηση και την κοινωνική αναγνώριση των ομάδων αυτών δεν αναφέρονται μόνο σε πολιτισμικές ιδιαιτερότητες. Η αξιακή αναφορά των πολιτισμικών διεκδικήσεων επεκτείνεται, πολύ περισσότερο, στη συγκεκριμένη κοινωνικοοικονομική θέση και το κοινωνικό status των ομάδων ή των κοινοτήτων αυτών. Με άλλα λόγια, η αξιακή αναφορά των αιτημάτων από κυριαρχούμενες ή περιθωριακές ομάδες και μειονότητες είναι προπαντός οικονομικοκοινωνική, πολιτισμική και πολιτική. Το αίτημα π.χ. για την επίσημη αναγνώριση της συμβίωσης ομοφυλόφιλων ζευγαριών δεν συνδέεται μόνο με το δικαίωμα και την ευκαιρία για μια σταθερή σχέση. Παράλληλα με αυτό, η νομιμοποίηση της συμβίωσης ομοφυλόφιλων ζευγαριών θέτει ζητήματα για την ανακατανομή εισοδημάτων και την απάλειψη αρνητικών διακρίσεων για την πρόσληψη σε διάφορες θέσεις. Ως γνωστό, με το μέτρο αυτό εξασφαλίζονται συγχρόνως τα φορολογικά και κληρονομικά ατομικά δικαιώματα που έχουν και οι ομοφυλόφιλοι ως ισότιμοι πολίτες ενός συγκεκριμένου κράτους-έθνους. Στο πλαίσιο του σύγχρονου νεωτερικού κράτους η απόκτηση των ατομικών, των συλλογικών και πολιτικών δικαιωμάτων δεν επιτρέπεται να εξαρτάται από το φύλο, το θρήσκευμα, την καταγωγή ή τη σεξουαλική ταυτότητα ενός εκάστου –

με την προϋπόθεση βέβαια ότι δεν θίγει η τελευταία δικαιώματα άλλων ατόμων ή ομάδων, όπως π.χ. των ανηλίκων.

Είδαμε επίσης ότι κατά τον λεγόμενο 'πόλεμο των ταυτοτήτων' κατά το 2000, η κύρια αξιακή αναφορά για την κατάργηση της αναγραφής του θρησκειώματος στο δημόσιο έγγραφο της αστυνομικής ταυτότητας αφορούσε την απάλειψη των κοινωνικών διακρίσεων σε Έλληνες πολίτες οι οποίοι είχαν διαφορετικό θρήσκευμα ή δόγμα από την επικρατούσα θρησκεία στην συντριπτική πλειοψηφία του ελληνικού πληθυσμού (Μανιτάκης 2000. Βασιλάκης 2006). Αντίστροφα και οι υποστηρικτές της προαιρετικής αναγραφής του θρησκειώματος στις ταυτότητες, πίσω από τα ιδεαλιστικά επιχειρήματα έβλεπαν, όχι μόνο τις αξιακές και ηθικές διαστάσεις, αλλά και τα προνόμια ή τις θετικές διακρίσεις με τις οποίες συνδέεται η αναγραφή του προσδιοριστικού χαρακτηριστικού 'χριστιανός ορθόδοξος' στην ταυτότητα του φέροντος.

Με ανάλογο τρόπο μπορούμε να διαπιστώσουμε τις οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές προεκτάσεις που συνδέονται με το αίτημα για ισότιμη μεταχείριση των γυναικών, των μεταναστών, των ατόμων με ειδικές ανάγκες και άλλων.

Μπορούμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι από τη σκοπιά της αξιακής και κοινωνικής αναφοράς, η πολυπολιτισμική και διαπολιτισμική προσέγγιση μπορεί σε πολλές περιπτώσεις να συμπληρώνει τους θεσμούς που εκφράζουν τα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα και κατ' ακολουθία σηματοδοτούν περαιτέρω βήματα προς την επέκταση-εμβάθυνση της νεωτερικότητας και της δημοκρατίας.

2.2. Δεύτερη εκδοχή: Δυνατότητες περιχαράκωσης και αποκλεισμών στο πλαίσιο της πολυπολιτισμικότητας

Από τη σκοπιά ενός άλλου θεωρητικού μοντέλου (ή σεναρίου), την πολυπολιτισμικότητα μπορούμε να τη δούμε συνυφασμένη με τον κίνδυνο δημιουργίας ενός δρόμου ή μιας πορείας που, μέσω του αρχικού αιτήματος για την αναγνώριση της διαφορετικότητας, μπορεί να οδηγεί στην περιχαράκωση των μελών από συγκεκριμένες θρησκευτικές, εθνοτικές και άλλες πολιτισμικές κοινότητες έναντι των υπόλοιπων, πολιτισμικά διαφορετικών, μελών της κοινωνίας. Σε τελευταία ανάλυση, η περιχαράκωση αυτή μπορεί, κάτω από ανάλογες συνθήκες, να οδηγεί σε αυξανόμενες συγκρούσεις και αποσχιστικές

κινήσεις, αποβαίνοντας συγχρόνως σε βάρος των δημοκρατικών αρχών της ελευθερίας, της ανεκτικότητας, της ισονομίας και της ισοπολιτείας.

Από τη σκοπιά αυτή, η ιδιόμορφη αυτή πολυπολιτισμική πορεία μπορεί να σημαίνει όχι υπέρβαση, αλλά ισχυροποίηση των επιμέρους μεροληπτικών διακρίσεων και, κατ' επέκταση, διάσπαση της κοινωνίας, αλλά και του δημόσιου χώρου, σε ερμητικά κλειστές και εθνοκεντρικές ομάδες ή κάστες του τύπου 'εμείς' και οι 'άλλοι'. Για τα ευρωπαϊκά δεδομένα, μια τέτοια εξέλιξη θα σήμαινε, είτε τη δημιουργία και κλιμάκωση αποσχιστικών τάσεων επιμέρους εθνοκεντρικών-τοπικών ομάδων από το ενιαίο κράτος (π.χ. οι Βάσκοι στην Ισπανία, η Λίγκα του Βορρά στην Ιταλία), ή τον εσωτερικό κατακερματισμό του ενιαίου κράτους-έθνους σε επιμέρους κοινότητες που θέλουν να είναι σχεδόν αυτόνομες. Μια παρενέργεια της πορείας αυτής θα μπορούσε επίσης να είναι η απομάκρυνση από τις εκκοσμικευμένες-καθολικές και με τόσους αγώνες κατακτημένες αρχές της ισονομίας-ισοπολιτείας και της νεωτερικότητας.

Οι τάσεις αυτονόμησης της πολιτισμικής και κοινωνικής διαφορετικότητας δεν αποτελούν μόνο αφηρημένο θεωρητικό σενάριο. Στην εμπειρική πραγματικότητα συναντούμε συχνά παρόμοιες κλειστές κοινότητες που, κάτω από ιστορικές συνθήκες, διέπονται έντονα από στοιχεία εθνοκεντρισμού-φονταμενταλισμού και μιας απόλυτης *ηθικής του φρονήματος*.

Σύμφωνα με τον Max Weber (1987), όποιος δραστηριοποιείται στο πλαίσιο της ηθικής του φρονήματος ακολουθεί με δογματικό και άκαμπτο τρόπο απόλυτους στόχους, χωρίς να τους σταθμίζει ορθολογικά με τα μέσα που έχει στη διάθεσή του, χωρίς να προβληματίζεται για τις πιθανές επιπτώσεις, αλλά και τις παρενέργειες των πράξεών του (τις 'πανάπλευρες απώλειες', όπως χαρακτηρίστηκαν οι σχετικές δολοφονίες από μέλος της 17 Νοέμβρη στη σχετική δίκη). Η ακλόνητη πίστη του ότι μόνον αυτός και η ιδεολογία του μπορούν να 'σώσουν' τους άλλους, την πατρίδα κ.λπ. τον κάνουν αδίστακτο ως προς τα μέσα που χρησιμοποιεί. Δεν έχει ανεκτικότητα σε διαφορετικές αξίες και δεν αμφιβάλλει ποτέ για τις πράξεις του, αφού πιστεύει ότι είναι προορισμένος να 'σώσει' ή να 'φωτίσει' τον κόσμο και τους άλλους. Είναι απόλυτα πεπεισμένος ότι αποτελεί ο ίδιος κατά κάποιο τρόπο 'το χέρι' του όποιου 'θεού' του, οπότε δεν συναισθάνεται την ανάγκη να υπολογίσει υπεύθυνα τα αποτελέσματα, αλλά και τις παρενέργειες των πράξεών του. Το αντίθετο θεωρητικό μοντέλο έναντι της άκαμπτης *ηθικής του φρονήματος* είναι η *ηθική της ευθύνης*.

Έχω δείξει σε άλλη εργασία μου (Χιωτάκης 1999. βλ. και Wiewiorka 2003: 144) ότι η ανάπτυξη των ακραίων εθνοκεντρικών και φονταμενταλιστικών στοιχείων, στο πλαίσιο μιας ανάλογης ηθικής του φρονήματος οφείλεται, λιγότερο στις αυθόρμητες και πηγαίες αντιδράσεις των απλών μελών μιας πολιτισμικής κοινότητας και πολύ περισσότερο στην υποβολή και τη σκόπιμη δράση δευτερογενών φορέων και ειδικότερα από τις συγκεκριμένες πολιτισμικές οργανώσεις και τους λειτουργούς ή τα ιερατεία που τις καθοδηγούν. Οι εξειδικευμένοι αυτοί φορείς αναπτύσσουν τις αρχικές πολιτισμικές διαφορές σε σύστημα, με στεγανά και μισαλλόδοξες περιχαράκώσεις έναντι των 'άλλων' πολιτισμικών προτύπων και των αντίστοιχων διαφορετικών ομάδων.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα των δευτερογενών αυτών φορέων αποτελούν ορισμένες εθνοκοινοσκευτικές ή εθνικιστικές οργανώσεις μεταναστών σε ορισμένες ευρωπαϊκές χώρες. Οι οργανώσεις αυτές εκμεταλλεύονται τις όποιες υπαρκτές διακρίσεις και τη μη επιτυχή ενσωμάτωση των ομοθρήσκων ή/και ομοεθνών τους στις χώρες υποδοχής, με απώτερο στόχο να τους αξιοποιήσουν ως μέλη τους, καταστρέφοντας κάθε ευκαιρία ή 'γέφυρα' για την πλήρη κοινωνική τους ένταξη στην αντίστοιχη χώρα. Προς τον σκοπό αυτό προσφέρουν βοήθεια και δίκτυα προστασίας προς τα μέλη αυτά. Η βοήθεια αυτή αποτελεί στις περιπτώσεις αυτές ένα μέσον για άλλους, πολιτικούς σκοπούς: Βοηθώντας τους, προσπαθούν να εγχαράξουν στις συνειδήσεις τους τις ακραίες και υπερμεγεθυμένες διαφορές που τους χωρίζουν από τους 'άλλους' στη χώρα υποδοχής. Με τη χρησιμοποίηση π.χ. ακραίων μορφών εθνικιστικής-θρησκευτικής περιχαράκωσης και προπαγάνδας γίνεται προσπάθεια για πλήση εγκεφάλου και δημιουργία μιας ανάλογης ηθικής του φρονήματος, μέσω της οποίας χειραγωγούνται οι ομόθρησκοι και ομοεθνείς σε ακραίες κατευθύνσεις και συγχρόνως στο περιθώριο της χώρας υποδοχής. Ας δούμε τα πράγματα αυτά ειδικότερα:

Υπάρχει συναίνεση στο γεγονός ότι οι μετανάστες αντιμετωπίστηκαν στις χώρες της Ευρώπης, ιδίως αρχικά, μάλλον ως εργατικά χέρια. Δεν υπολογίστηκε από την αρχή το γεγονός ότι οι μετανάστες είναι, επίσης, άνθρωποι. Έτσι, ιδιαίτερα οι μετανάστες από μη ευρωπαϊκές χώρες και με διαφορετικό θρήσκευμα, ήσαν μέχρι και στις αρχές της δεκαετίας του 1990 ενταγμένοι στο σύστημα εργασίας, όχι όμως και στην κοινωνία. Σήμερα, στο πλαίσιο της ανεξέλεγκτης παγκοσμιοποίησης, έχει ήδη διαρραγεί ή κινδυνεύει και η ένταξη στο σύστημα

εργασίας. Είναι γεγονός ότι υπάρχουν από την πλευρά της χώρας υποδοχής, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, μορφές ξενοφοβίας, πολιτισμικού και φυλετικού ρατσισμού, καχυποψία ή άρνηση στην αποδοχή του 'άλλου' και στην κοινωνική του ένταξη.

Η αντιμετώπιση αυτή δημιουργεί, αντίστροφα, τάσεις αμυντικής ενδοστρέφειας και πολιτισμικής περιχαράκωσης στις ομάδες των μεταναστών, με αυξανόμενες τάσεις αναστροφής και *θετικής αποδοχής του στίγματος*. Με την έκφραση αυτή εννοούμε ότι, ενώ τα πολιτισμικά στοιχεία ορισμένων περιθωριακών ομάδων όπως π.χ. ομοφυλόφιλων, θρησκευτικών μειονοτήτων, μεταναστών κ.α. ήσαν συνδεδεμένα με στερεότυπα ντροπής και αρνητικών διακρίσεων, από ένα χρονικό σημείο και εξής οι διακρίσεις αυτές αρχίζουν από τις ομάδες αυτές να γίνονται αντικείμενα κατάφασης και θετικής αποδοχής, αποτελώντας τον κύριο συμβολισμό της ταυτότητάς τους. Οι αντίστροφες αυτές τάσεις παρατηρούνται π.χ. από τη δεκαετία του 1960 στην Αμερική με την επικράτηση της θετικής ονομασίας *Αφροαμερικάνοι*, αντί της αρνητικά φορτισμένης λέξης *Νέγροι*. Οι αντίστροφες αυτές τάσεις εμφανίστηκαν και στη Ευρώπη στο πλαίσιο του *Αντιανταρχικού Φοιτητικού Κινήματος* και της λεγόμενης *αντικουλτούρας*. Στη βάση αυτή βλέπουμε να αυτοχαρακτηρίζονται και να αυτοπροσδιορίζονται με θετικό τρόπο ορισμένες εθνοθρησκευτικές κοινότητες, όπως π.χ. οι Εβραίοι, ή άλλες πολιτισμικές ομάδες, όπως π.χ. οι ομοφυλόφιλοι, που ταυτίζονται με τα χαρακτηριστικά με τα οποία είχαν στιγματιστεί από την κυρίαρχη κοινωνία και τα προβάλλουν ιδιαίτερα και οι ίδιες.

Η τάση αυτή της *κατάφασης της διαφορετικότητας* επεκτάθηκε και στους μετανάστες, τόσο περισσότερο, όσο εντονότερα νοιώθουν να πιέζονται και να ωθούνται στο περιθώριο και την περιφρόνηση από την κοινωνία υποδοχής. Στη βάση αυτή, όλο και περισσότερα μέλη από ορισμένες ομάδες μεταναστών με τα μεγαλύτερα προβλήματα κοινωνικής ένταξης στη χώρα υποδοχής άρχισαν, ιδιαίτερα από τη δεκαετία του 1980 και του 1990 να γίνονται επίσης επιδεκτικοί στα κηρύγματα αλλά και την προστασία που προσφέρονταν από ακραίες φονταμενταλιστικές ή/και εθνικιστικές οργανώσεις, προερχόμενες από αντίστοιχες χώρες προέλευσης. Με τον τρόπο αυτό, οι οργανώσεις αυτές τείνουν να χρησιμοποιούν τους μετανάστες για δικούς τους σκοπούς που έρχονται σε πλήρη αντίθεση με τους στόχους της ομαλής ενσωμάτωσής τους στη χώρα υποδοχής. Έτσι όμως, οι κατηγορίες αυτές μεταναστών, από τη μια, και οι

κοινωνίες των χωρών υποδοχής, από την άλλη, τείνουν να ακολουθούν, στην πραγματικότητα, παράλληλες ή/και εντελώς αντίθετες πορείες. Το σενάριο αυτό επιβεβαιώνεται συχνά από τα γεγονότα, όπως παρουσιάζονται και στον ημερήσιο τύπο και, συγχρόνως, γίνονται αντικείμενο ερευνητικών προσεγγίσεων. (βλ. π.χ. Heitmeyer/Mueller/Schroeder 1997. Lemmes 1999. Wiewiorka 2003. Κατσούλης 1999. Μάρκου 1996. Γκότοβος 2002).

Μετά από τα δυο θεωρητικά μοντέλα που παρουσιάστηκαν ανακύπτουν πολλά επιμέρους ερωτήματα, όπως:

Ποιό στοιχείο έχει προτεραιότητα, η ελεύθερη ατομική επιλογή του κάθε προσώπου ή η κυριαρχία της πολιτισμικής ομάδας στην οποία ανήκει και η οποία μπορεί να επιβάλλει ή να απαγορεύει στα μέλη της διαφορετικές πολιτισμικές επιλογές; Είναι στη δυτική Ευρώπη τα άτομα εξαρτημένα από τις πολιτισμικές ομάδες στις οποίες ανήκουν, όπως στην Ανατολή; Υπάρχουν περισσότερες πολιτισμικές συλλογικές ταυτότητες ή υπάρχει μια κυρίαρχη συλλογική και μέσα από αυτήν προσεγγίζει το άτομο όλες τις άλλες; Υπάρχει ελευθερία στην επιλογή πολιτισμικής ταυτότητας ή των πολιτισμικών ταυτοτήτων; Τι εννοούμε όταν μιλούμε για αφομοίωση ή για κοινωνική ενσωμάτωση;

Πώς αντιμετωπίζονται, άραγε, σύμφωνα με τα παραπάνω ο ισλαμικός θείος νόμος (σαρία), η κλειτοριδοεκτομή σε δωδεκάχρονα κορίτσια από ορισμένες χώρες, η μαντίλα, τα εγκλήματα τιμής; Μπορούμε να εντάσσουμε με δογματικό και άκαμπτο τρόπο όλες τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες στην ιδιωτική σφαίρα, ανεξάρτητα από την κάθε περίπτωση; Είναι σωστό, για παράδειγμα, να αντιμετωπίζουμε, με παρόμοιο τρόπο το λεγόμενο θέμα της μαντίλας, που στην Γαλλία απαγορεύεται σε σχολεία και δημόσιους χώρους, με άλλες πρακτικές - όπως είναι π.χ. η κλειτοριδοεκτομή σε κορίτσια (ιδιαίτερα από τη Σομαλία), η ποινή του λιθοβολισμού κ.λπ. - που από τη σκοπιά του ευρωπαϊκού πολιτισμού προσβάλλουν βάνουσα τα ανθρώπινα δικαιώματα και τις αρχές της ισότητας;

Είναι νομίζω φανερό ότι είναι αναγκαία η διαφοροποίηση και η ξεχωριστή αξιολόγηση κάθε περίπτωσης, από τις παραπάνω. Η μαντίλα που φέρουν οι μουσουλμάνες, σε σύγκριση με τα άλλα παραδείγματα που ανέφερα είναι μια περισσότερο μια ήπια διαφοροποίηση που η απαγόρευσή της είναι δυνατόν να δημιουργεί μεγαλύτερα προβλήματα από την ανοχή της. Αυτό δεν σημαίνει πως δεν «καταδικάζει» για παράδειγμα τις μαθήτριες και φοιτήτριες που είναι μουσουλμάνες και είναι δυνατόν να υφίστανται και οικογενειακές πιέσεις σε μια όχι πάντα ελεύθερης επιλογής διαφοροποίηση (βλ. Κατσούλης 1999). Ωστόσο η απαγόρευση της σε δημόσιους χώρους και σε σχολεία στη Γαλλία προδίδει

μάλλον έναν ακραίο ιακωβινισμό, ο οποίος μπορεί να έχει και αρνητικές επιπτώσεις. Ας αναφέρω ένα παράδειγμα: Τα Χριστούγεννα του 2003, μετά την απαγόρευση της μαντήλας ως θρησκευτικού συμβόλου στα σχολεία της Γαλλίας, είχε στηθεί ένα χριστουγεννιάτικο δέντρο σε Λύκειο του Παρισιού. Δυο μουσουλμάνες μαθήτριες παρουσιάστηκαν λοιπόν στον Διευθυντή και του είπαν ότι από τη στιγμή που σύμφωνα με το νόμο απαγορεύονται τα θρησκευτικά σύμβολα στο σχολείο, το χριστουγεννιάτικο δέντρο στην αυλή του σχολείου ήταν παράνομο και ενοχλούσε τις δικές τους θρησκευτικές ευαισθησίες. Ο Διευθυντής, παρά το ότι επικαλέστηκε αρχικά τον μη θρησκευτικό χαρακτήρα και την καταγωγή του εθίμου από τους Ρωμαίους, στο τέλος – για να εκτονωθούν τα πάθη - απομάκρυνε το δέντρο από την αυλή. Την άλλη μέρα όμως, αντί για την πολυπόθητη εκτόνωση έγινε διαδήλωση των γάλλο-χριστιανών μαθητών (που δεν θεωρούνται ιδιαίτερα θρησκευόμενοι), οι οποίοι έστησαν και στόλισαν ένα δικό τους δέντρο στην αυλή του Λυκείου.... Η ισοπεδωτική εφαρμογή ενός μέτρου χωρίς, διαφοροποίηση και σύγκριση με άλλες περιπτώσεις, είναι δυνατόν να οδηγήσει σε αλυσίδα αντιδράσεων.

Από την ίδια σκοπιά και για παρόμοιους λόγους, πολιτισμικές πρακτικές, όπως π.χ. η κλειτοριδοεκτομή σε 12/χρονα κορίτσια ή οι αναγκαστικοί γάμοι, ακόμη και η απαγωγή γυναικών ή ανήλικων κοριτσιών ή τα λεγόμενα «εγκλήματα οικογενειακής τιμής» έρχονται σε καταφανή σύγκρουση με τα ανθρώπινα δικαιώματα και τις κοινωνικές-πολιτικές κατακτήσεις στην Ευρώπη. Γι αυτό δεν είναι δυνατόν να επιτραπούν ούτε στην καθαρά προσωπική και ιδιωτική σφαίρα, στον κλειστό χώρο της οικογένειας.

Από τη σκοπιά αυτή ήταν εντελώς ατυχείς και άστοχες οι δηλώσεις του Αρχιεπισκόπου της Αγγλικανικής Εκκλησίας, κ. Willianms, πριν από ενάμιση χρόνο, όταν πρότεινε, να εισαχθεί για τους Μουσουλμάνους που ζουν στην Αγγλία τουλάχιστον ένα μέρος από το Ισλαμικό Ιερό Δίκαιο (Σαρία) και συγκεκριμένα αυτό που αφορά τους γάμους, τα διαζύγια και την εκδίκαση των προσωπικών διαφορών (βλέπε Der Spiegel, αρ. 7/11 Φεβρ. 2008, σελ. 106-107) . Σύμφωνα με τον πνευματικό αρχηγό 80 εκατομμυρίων πιστών, τα αγγλικά δικαστήρια θα μπορούσαν να κάνουν αυτή την παραχώρηση. Από τις δηλώσεις αυτές δημιουργήθηκε σάλος στην Αγγλία. «Κίνδυνος για τη χώρα μας», έγραφε την άλλη μέρα η εφημερίδα *Sun* (στο ίδιο). Ο κ. Willianms φαίνεται ένας πολύ μορφωμένος άνθρωπος, όμως δεν στάθμισε τις επιπτώσεις και τις παρενέργειες των μέτρων που εισηγήθηκε.. Πώς θα μπορούσε, σε μια ευρωπαϊκή χώρα που εγγυάται την ισότητα των δυο φύλων, να διακανονίζονται οι διαφορές αντρών – γυναικών από τον θείο νόμο (Σαρία), που γράφτηκε πριν από αιώνες, μάλλον για τις γυναίκες των νομάδων που δεν είχαν κανένα δικαίωμα; Είναι ενδιαφέρουσα η αντίδραση του Ισλαμιστή πνευματικού αρχηγού στο Λονδίνο, Σείχη κ. Suhalb Hassan στην πρότασή του Αρχιεπισκόπου που είπε με σοβαρότητα στην τηλεόραση: «*Η Σαρία χτυπά την πόρτα της Αγγλίας και θα μπορούσε να την μεταμορφώσει σε παράδεισο της ειρήνης. Αν κοπεί μόνο μια φορά ένα χέρι, τότε*

κανείς πλέον δεν θα ξανακλέψει. Αν λιθοβοληθεί μόνο ένας μοιχός, κανείς πλέον δεν θα ατιμάσει το γάμο του»!! (στο ίδιο).

Σήμερα είναι βέβαιο ότι, σε σχέση με την μετανάστευση, στόχος στις ευρωπαϊκές χώρες υποδοχής και την Ελλάδα πρέπει να είναι η κοινωνική ενσωμάτωση των μεταναστών με τις ιδιαιτερότητές τους, εφόσον οι τελευταίες δεν έρχονται σε σύγκρουση με τα ανθρώπινα δικαιώματα των άλλων. Η αφομοίωση και η πλήρης ισοπέδωση των μεταναστών και γενικά των μειονοτήτων σύμφωνα με την κουλτούρα της χώρας υποδοχής ή της πλειοψηφίας δεν αποτελεί σήμερα στόχο της πολιτείας όπως σε παλαιότερες εποχές. Μακροπρόθεσμα βέβαια και έπειτα από διαφορετικές γενιές, η κοινωνική ενσωμάτωση τείνει να καταλήγει μάλλον σε αφομοίωση. Είναι όμως εντελώς διαφορετικό όταν η αφομοίωση αποτελεί ένα αποτέλεσμα που γίνεται από τις πρακτικές ανάγκες της ζωής και με την ελεύθερη βούληση των ανθρώπων από όταν επιβάλλεται αναγκαστικά από το κράτος ήδη στις πρώτες γενιές μεταναστών.

Γι' αυτό και δημιούργησε δυσάρεστη έκπληξη ο Πρωθυπουργός της Τουρκίας, κ. Ερντογάν, όταν σε ομιλία του σε τούρκους μετανάστες στο στάδιο της Κολωνίας της Γερμανίας στις αρχές του Φεβρουαρίου 2008 χαρακτήρισε την ενδεχόμενη αφομοίωσή τους ως το «μεγαλύτερο έγκλημα». Παραθέτω κάποια σημεία από τον σχολιασμό ενός τούρκου μετανάστη όσον αφορά τη δαιμονοποίηση της αφομοίωσης των τούρκων μεταναστών στις χώρες υποδοχής από τον κ. Ερντογάν:

Αξιότιμε κ. Ερντογάν.

Φαντάζομαι πόσο χαίρεστε που την περασμένη Κυριακή ήρθαν τόσο πολλοί άνθρωποι στο στάδιο της Κολωνίας..... Οι «πατριώτες» σας, όπως προσφωνήσατε τους περίπου 18.000 ακροατές σας την Κυριακή, ήρθαν από όλη την Ομοσπονδιακή Γερμανία και τις μεθωριακές χώρες του εξωτερικού για να σας ακούσουν. Η ομιλία σας που κράτησε μian ώρα, δημιούργησε πράγματι ευφορία Οι άνθρωποι έφυγαν από το χώρο της συγκέντρωσης με πρόσωπα που έλαμπαν. Αντίθετα εγώ δεν ήμουν χαρούμενος, αλλά θυμωμένος μαζί σας.

Όπως εξηγήσατε, κάτω από τις ζητωκραυγές των οπαδών σας, «η αφομοίωση αποτελεί ένα έγκλημα κατά της ανθρωπότητας». Η διαπίστωση αυτή θα με είχε κάνει πολύ χαρούμενο, αν θα μπορούσε να κατανοηθεί ως κριτική για τον τρόπο επαφής της Τουρκίας με την κουλτούρα της μειονότητας, αφού η τελευταία υφίσταται, πραγματικά, εδώ και πολύ καιρό, μια βάνουση αφομοιωτική πολιτική. Αντίθετα όμως, η διαπίστωσή σας αυτή είχε, σαφέστατα, διατυπωθεί ως συμβολή στην γερμανική συζήτηση για την κοινωνική ενσωμάτωση της εδώ μειονότητας με τουρκική καταγωγή. Αυτό με φέρνει στη δυσάρεστη θέση, να πρέπει να υπερασπιστώ τη γερμανική πολιτική και τους γερμανούς πολιτικούς, παρόλο που δεν συμφωνώ καθόλου με κάποια σημεία από την πολιτική αυτή.

Είναι ξεκάθαρο ότι δεν είστε αρκετά ενημερωμένος για την πολιτική της κοινωνικής ενσωμάτωσης σ' αυτήν εδώ τη χώρα. Δεν απαιτείται σε καμιά περίπτωση από τους μετανάστες, ούτε και από τους τούρκους μετανάστες, να αφομοιωθούν στη γερμανική κοινωνία. Ομως, πολύ σωστά, απαιτείται, να μιλούν γερμανικά οι μετανάστες και τα συγγενικά τους πρόσωπα που τους ακολουθούν εδώ. (Μάλιστα, προς το σκοπό αυτό, θα έπρεπε ήδη από νωρίτερα να έχει δοθεί μεγαλύτερο βάρος, οπότε θα είχαμε εδώ λιγότερα προβλήματα στη συμβίωσή μας). Απαιτείται επίσης, να μην παντρεύουν οι γονείς τις κόρες τους, ενάντια στη θέλησή τους και ακόμη, να μην εμποδίζουν οι νέοι τις αδελφές τους όταν αυτές θέλουν να επιλέγουν μια διαφορετική ζωή, απ' αυτή που επιβάλλει εκ των προτέρων η οικογενειακή παράδοση. Με λίγα λόγια, πρόκειται για κοινές νόρμες συμβίωσης και κοινωνικής ενσωμάτωσης. Όποιος χρησιμοποιεί τη λέξη αφομοίωση υποδαυλίζει, εντελώς συνειδητά, φοβίες στους μετανάστες». (DIE ZEIT, αρ. 8, 14 Φεβρ. 2008).

Οι απόψεις αυτές του κ. Εντογάν ξεσήκωσαν σάλο στη Γερμανία και ενίσχυσαν τα επιχειρήματα εκείνων των κομμάτων και των δυνάμεων που δεν θέλουν την ένταξη της Τουρκίας στην Ευρώπη. Στην πραγματικότητα βέβαια, οι διαπιστώσεις αυτές αποτελούσαν μάλλον μια λαϊκιστική προσπάθεια αποπροσανοτολισμού των ΜΜΕ και της κοινής γνώμης από τις αντιθέσεις που είχαν τότε ξεσπάσει για την άρση της απαγόρευσης της ισλαμικής μαντίλας στα Πανεπιστήμια. Για τους ίδιους λόγους διέταξε ο τούρκος Πρωθυπουργός επίθεση και εισβολή στο Βόρειο Ιράκ, δηλαδή στο Ιρακινό Κουρδιστάν, εναντίον θέσεων Κούρδων της Τουρκίας. Δεν είναι η πρώτη φορά που βλέπουμε πολιτικούς να μεταφέρουν τα δικά τους εσωτερικά προβλήματα σε υποτιθέμενους ή υπαρκτούς εξωτερικούς κινδύνους και εχθρούς.

Η εθνικιστική περιχαράκωση αυτή καλλιεργείται συχνά από κόμματα ή συντεχνίες μάλλον για μικροκομματικούς λόγους που μπορεί βέβαια να αποβαίνουν τελικά σε βάρος του δημοσίου και του εθνικού συμφέροντος. Από τα σκοπιά αυτή, ο πρόεδρος του ΛΑΟΣ, κ. Καρατζαφέρης, επικαλέστηκε μετά την ενημέρωσή του από την Υπουργό Εξωτερικών για το όνομα των Σκοπίων, μεταξύ άλλων, τον παρακάτω μύθο: «Ο Ντε Γκωλ από τη δική του την πλευρά επέβαλε στην αυτοκρατορία της Μ. Βρετανίας να μπει στην Ευρώπη με το όνομα Ηνωμένο Βασίλειο, επειδή είχε και αυτός τη Γαλλική Βρετανία. Εάν έχεις δίκιο επιμένεις, εάν αισθάνεσαι ότι έχεις άδικο τότε κάνεις τη μία υποχώρηση μετά την άλλη» (σύμφωνα με άρθρο του Π. Μανδραβέλη: Καθημερινή, 25 Φεβρ. 2008). Είναι ενδιαφέρον ο σχολιασμός του έγκριτου δημοσιογράφου στο ίδιο άρθρο: «Άρες, μάρες, κουκουνάρες, που λέγαμε μικροί. Η Μεγάλη Βρετανία είναι μέρος της χώρας που ονομάζεται «Ηνωμένο Βασίλειο της Μεγάλης Βρετανίας και Βορείου Ιρλανδίας». Το όνομα υπάρχει από πολύ παλιά, πριν καν υπάρξει ΕΟΚ. Το «Ηνωμένο Βασίλειο» υπάρχει από το 1801 όταν ενώθηκε η Μεγάλη Βρετανία με την Ιρλανδία. Τότε το

όνομα ήταν «Ηνωμένο Βασίλειο της Μεγάλης Βρετανίας και Ιρλανδίας», για να αλλάξει μια τελευταία φορά το 1920, όταν μετά την επανάσταση των Ιρλανδών έγινε ανεξάρτητη χώρα η Ιρλανδία. Εκτοτε το όνομα της χώρας είναι «Ηνωμένο Βασίλειο της Μεγάλης Βρετανίας και Βορείου Ιρλανδίας» και δεν έχει καμιά σχέση ούτε με τα βέτο του Ντε Γκωλ ούτε με τη γαλλική Βρετάνη. Η αντίθεση της Γαλλίας του Ντε Γκωλ για είσοδο του «Ηνωμένου Βασιλείου» υπήρξε, αλλά για άλλους πολύ πρακτικούς λόγους....»

Το δίλημμα όμως της αφομοίωσης ή της ενσωμάτωσης αφορά όλους τους πολίτες μιας σύγχρονης χώρας, οι οποίοι μπορεί να παρουσιάζουν την μια ή την άλλη ιδιαιτερότητα. Μπορεί π.χ. να αναφέρεται σε ορισμένους νέους που περιχαρακώνονται σε ομάδες ή «φυλές» χωρίς να ενσωματώνονται στην ευρύτερη κοινωνία, στους κατοίκους μιας περιοχής, που - περιχαρακωμένοι γύρω από τον κώδικα της παράδοσής τους, όπως τον ερμηνεύουν και τον βιώνουν μόνον οι ίδιοι – αρνούνται τους κανόνες της σύγχρονης κοινωνίας και του κράτους δικαίου, εμμένοντας π.χ. στην βεντέτα και τα εγκλήματα τιμής.

Τελικά, φαίνεται ότι η πολυπολιτισμικότητα, δηλαδή ο ισότιμος πολιτισμικός πλουραλισμός, είναι περισσότερο εσωτερικό θέμα, παρά εξωτερικό.

Το τελικό ερώτημα είναι: πώς μπορεί η πολιτεία και συγκεκριμένα η εκπαίδευση και η γενικότερη παιδεία και παράδοση να επικεντρωθούν σε πολιτικές και μέτρα που δεν επιβάλλουν την αναγκαστική αφομοίωση, αλλά καλλιεργούν την κοινωνική ενσωμάτωση και τον ισότιμο πολιτισμικό πλουραλισμό;

3. Κοινωνιακή-πολιτική θέσπιση της πολιτείας και κοινοτιστική ιδέα του αγαθού

Από τα δυο σενάρια που αναπτύχθηκαν παραπάνω, το μεν πρώτο πλησιάζει περισσότερο στις θέσεις του πολιτικού φιλελευθερισμού, ενώ το δεύτερο είναι πιο κοντά στις κοινοτιστικές θέσεις. Συγκεκριμένα:

α) Κατ' αρχάς, ο φιλοσοφικός και πολιτικός φιλελευθερισμός θέλει τους δημόσιους θεσμούς αντικειμενικούς και πολιτισμικά ουδέτερους, ώστε να μπορούν να εγγυώνται σε όλους τους πολίτες ίσα δικαιώματα, ανεξάρτητα από φύλο, ιδεολογία, θρησκεία, και ακόμη ανεξάρτητα από άλλες υποκειμενικές ιδιαιτερότητές τους ως ιδιωτικών προσώπων. Στη βάση αυτή, η ευρεία αποσύνδεση της πολιτικής και του δημόσιου χώρου από τα υποκειμενικά ενδιαφέροντα και τις προσωπικές πεποιθήσεις ενός εκάστου παρουσιάζεται ως ένας ασφαλής τρόπος για την αποφυγή αντιθέσεων και συγκρούσεων στις

πολυσύνθετες σημερινές κοινωνίες. Με τον τρόπο αυτό, το πρόβλημα της παραγωγής και της κατανομής του εθνικού προϊόντος αντικειμενικοποιείται: παύει να αποτελεί θέμα που έχει να κάνει με το τι πιστεύει ή πώς θέλει να ζει κανείς στον ιδιωτικό του χώρο. Έτσι, η συμμετοχή στην ‘πίτα’ του εθνικού προϊόντος και στις διάφορες κοινωνικές θέσεις τείνει να εξαρτάται από την εργασία και το έργο του καθενός, στο πλαίσιο τυπικά οριοθετημένων κανόνων που ισχύουν το ίδιο για όλους, χωρίς πολιτισμικές ή άλλες διακρίσεις.

Αν εκλάβουμε τη φιλελεύθερη θεώρηση ως ακριβή απεικόνιση και συνταγή για την πραγματικότητα και όχι ως έναν αφηρημένο μοντέλο που μπορεί να χρησιμοποιηθεί μόνο ως εργαλείο, τότε ξεχνούμε τις ιστορικές-πολιτισμικές ιδιαιτερότητες κάθε χώρας και κάθε επιμέρους πολιτισμικής κοινότητας. Μια τέτοια προσέγγιση θα ήταν εσφαλμένη. Στην προσέγγιση της πολυπολιτισμικότητας δεν μπορούμε να οριοθετούμε τους στόχους μας με εντελώς αφηρημένο τρόπο και χωρίς να υπολογίζουμε την ιστορική πραγματικότητα και τα μέσα που έχουμε στη διάθεσή μας. Για παράδειγμα, η προσέγγιση ζητημάτων που αφορούν την μουσουλμανική μειονότητα στη Θράκη δεν μπορεί να γίνεται αόριστα, ανεξάρτητα από ιστορικές και συλλογικές μνήμες και –κυρίως- σαν να βρισκόταν η Ελλάδα, γεωγραφικά, στη Δυτική και όχι την Νοτιοανατολική Ευρώπη. Κάθε νέα προσέγγιση της παραπάνω μειονότητας προϋποθέτει ότι λαμβάνονται υπόψη οι ελληνοτουρκικές σχέσεις και οι προσπάθειες από την γειτονική χώρα να χρησιμοποιήσει τη μειονότητα για δικούς της σκοπούς.

β) Η εκδοχή του κοινοτισμού κατά τα τελευταία χρόνια διαμορφώθηκε ιδιαίτερα στην Αμερική, κάτω από την πίεση των προβλημάτων στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης και της πολυπολιτισμικής σύνθεσης της αμερικανικής κοινωνίας – μιας κοινωνίας μεταναστών. Σε θεωρητικό επίπεδο, οι θέσεις του κοινοτισμού αναπτύχθηκαν ως απάντηση στις θεωρητικές και αφηρημένες θέσεις του πολιτικού φιλελευθερισμού για την κοινωνική δικαιοσύνη (Ρωλς 2001). Αν και δύσκολα θα διακρίναμε μια ενιαία θεωρία του κοινοτισμού, ωστόσο κοινή αφετηρία των κοινοτιστών είναι η προτεραιότητα, όχι τόσο στις αφηρημένες αρχές δικαίου και τις διαδικασίες της ισονομίας-ισοπολιτείας, όσο στην κοινοτική-μεροληπτική πολιτισμική-ηθική διατύπωση της ιδέας του ‘αγαθού’. Οι κοινοτιστές τείνουν να βλέπουν το ερώτημα, τι είναι το ‘κοινό καλό’ ή το ‘κοινό συμφέρον’, στατικά και σαν να ήταν ένα ζήτημα αποκάλυψης, το οποίο

οφείλουμε να αναπαράγουμε αδιαπραγμάτευτα. Από τις απαντήσεις που δίνουν στο ερώτημα αυτό, φαίνεται ότι τείνουν να εξομοιώνουν τις σχέσεις που υπάρχουν σε μια - αν όχι προσωποπαγή - τουλάχιστον κλειστή πολιτισμική κοινότητα, με μονοσήμαντα αξιακά κριτήρια αναφοράς, με την κοινωνικοοικονομική και πλουραλιστική θέσπιση της ανοιχτής κοινωνίας. Από τη σκοπιά αυτή, αγίλλειος πτέρνα του κοινοτισμού είναι, νομίζω, ότι ταυτίζει και συγχέει τις προσωπικές-ιδιωτικές και εν πολλοίς μεροληπτικές αξιακές παραστάσεις με τις δημόσιες υποθέσεις, τείνοντας να καταλήγει στο απλουστευτικό αυτονόητο: *«μια πίστη, ένα έθνος, μια συλλογική ταυτότητα, ένα κράτος, μια πολιτική»*. Στο πλαίσιο αυτό μπορεί να καλλιεργείται, για παράδειγμα, η ψευδαίσθηση ότι ο άνθρωπος έχει μόνο ένα κύριο ρόλο (π.χ. του χριστιανού ορθόδοξου, του μουσουλμάνου κ.λπ.), σύμφωνα με τον οποίο μπορεί να κατευθύνει και να πραγματοποιεί τις ποικίλες και συχνά αντιφατικές μεταξύ τους δραστηριότητες σε όλους τους τομείς της ζωής του. Στη σημερινή πραγματικότητα τα πράγματα είναι διαφορετικά: Οι άνθρωποι ανήκουν συγχρόνως σε διαφορετικές και, συχνά, ανταγωνιστικές μεταξύ τους, οικονομικές-ταξικές, επαγγελματικές, κοινωνικές, θρησκευτικές και άλλες ομάδες αναφοράς, με ανόμοιους ρόλους και ανόμοια ή αλληλοσυγκρουόμενα συμφέροντα και ενδιαφέροντα.

Η κοινοτική ταύτιση μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού θα δημιουργούσε αναπόφευκτα διασπαστικές και συγκρουσιακές τάσεις μεταξύ των διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων. Αν για παράδειγμα επιβάλλονταν στην κοινωνία οι κοινοτιστικές απόψεις της επικρατούσας θρησκείας της συντριπτικής πλειοψηφίας, τότε οι πολίτες που ανήκουν σε θρησκευτικές μειονότητες θα ωθούνταν εκ των πραγμάτων σε μια από τις παρακάτω επιλογές: Είτε προσαρμόζονται παθητικά στα κυρίαρχα δεδομένα της ηγεμονικής πλειοψηφίας, είτε έρχονται σε σύγκρουση, σε μιαν ορισμένη συγκυρία, με τις κυρίαρχες νόρμες της πλειοψηφίας. Και στις δυο εναλλακτικές περιπτώσεις δημιουργούνται αντιθέσεις που μεγεθύνονται και οξύνονται από τη βασική αυτή αρχή του κοινοτισμού, να επεκτείνονται στη δημόσια σφαίρα και την πολιτική οι μεροληπτικές αξιακές αναφορές και επιλογές (που ανήκουν μάλλον στην ιδιωτική σφαίρα). Συγκεκριμένα, στην πρώτη περίπτωση υποχρεώνονται οι θρησκευτικές μειονότητες να προσαρμοστούν, έστω προσωρινά, στις κυρίαρχες νόρμες της επικρατούσας θρησκείας στο δημόσιο χώρο, με αποτέλεσμα να συσσωρεύονται

κοινωνικοοικονομικές διακρίσεις εις βάρος τους, οι οποίες μπορεί να μετεξελιχθούν σε αλυτρωτισμούς και συγκρούσεις. Στη δεύτερη περίπτωση, οι συγκρούσεις που ακολουθούν απειλούν σε συρρίκνωση και μετάλλαξη του ενιαίου δημόσιου φορέα σε ένα κατακερματισμένο κράτος των περιχαρακωμένων κοινοτήτων ή των κλειστών ομάδων.

Κατ' αρχάς, μπορούμε να συναινέσουμε στο ότι τα δικαιώματα και καθήκοντα ισχύουν για όλους τους πολίτες, ανεξάρτητα από φύλο, θρήσκευμα, ιδεολογία και άλλες ιδιωτικές ιδιαιτερότητες, εφόσον εντάσσονται οι τελευταίες στο πλαίσιο της έννομης τάξης πραγμάτων. Ωστόσο είναι καταφανές το εξής: Η ιδέα του αγαθού και ο ορισμός της δικαιοσύνης, όσο κι αν δεν πρέπει να αντανakλούν μονοδιάστατα-δογματικά μόνο μίαν αξιακή πλευρά, ωστόσο δεν είναι ανεξάρτητες μεταβλητές, μεταξύ τους. Η δικαιοσύνη δεν αποτελεί υβριδική σύνθεση που καλλιεργείται μέσα σε θεωρητικό και αποστειρωμένο εργαστήριο, ανεξάρτητα από τις συγκεκριμένες ιδέες του αγαθού σε μια συγκεκριμένη κοινωνία. Ο δικαιοσύνη έχει πάντοτε και έναν ιστορικό-εμπειρικό χαρακτήρα που βασίζεται στο κοινό περί δικαίου αίσθημα. Το τελευταίο είναι αρκετά ενσωματωμένο στους ισχύοντες θεσμούς, όπως π.χ. στους κανόνες και τις νόρμες του οικονομικού και κοινωνικού παιχνιδιού, στην εκπαίδευση και την παιδεία, το πολιτικό σύστημα, στις ισχύουσες θρησκευτικές αντιλήψεις, στα ήθη και τα έθιμα, στις καθημερινές πρακτικές. Όμως η έμμεση αυτή αλληλεπίδραση ανάμεσα στον κοινωνικό πολιτισμό και τους πολιτικούς ή τους δικαιοσύνη θεσμούς δεν σημαίνει σε καμιά περίπτωση ότι η δικαιοσύνη οφείλει να παίρνει άμεσα υπόψη τις μονοσήμαντες νόρμες και τις επιθυμίες μιας αξιακής πλευράς, όπως π.χ. της επικρατούσας θρησκείας. Στο πλαίσιο του σύγχρονου κράτους δικαίου, οι πολιτικοί-κοινωνικοοικονομικοί και δικαιοσύνη θεσμοί οφείλουν να υπερβαίνουν τους θρησκευτικούς και κοινοτιστικούς παρτικουλαρισμούς (ιδιαιτερότητες) (Sandel 2003: 69-78). Η υπέρβαση ή η αμεροληψία αυτή χαρακτηρίζεται από τον Kymlicka ως καλοπροαίρετη αμέλεια. Οι βασικές γραμμές του πολιτικού φιλελευθερισμού, όπως και του κοινοτισμού εκλαμβάνονται στην εργασία αυτή ως αφηρημένα ιδεοτυπικά σχήματα, τα οποία μπορούν να χρησιμεύουν ως βασικά σενάρια ή μέθοδοι σκέψης για να αξιολογήσουμε την πραγματικότητα και να προβληματιστούμε περί του πρακτέου. Ωστόσο, τα εργαστηριακά αυτά εργαλεία έρευνας δεν απεικονίζουν όλες τις δυνατικές πτυχές και τις διαστάσεις της πολύπλευρης πραγματικότητας,

ούτε και μπορούν να υπαγορευτούν με ακρίβεια τι οφείλουμε να πράττουμε στις διάφορες συγκεκριμένες περιπτώσεις, αφού για τον σκοπό αυτό είναι πολύ θεωρητικά και αφηρημένα. Σ' αυτό το πλαίσιο η συμβολή της επιστήμης είναι περισσότερο τεχνική, όσο κι αν είναι πολύτιμη. (Για συγκεκριμένες περιπτώσεις στην ελληνική πραγματικότητα βλέπε εκτός άλλων: Τσακυράκης 2005. Σωτηρέλης 1998. Ο ίδιος 2000. Κτιστάκης 2004. Προσφυγή Κοκκινάκη 1993)

Βιβλιογραφία

- Forst, R. (2003) *Toleranz in Konflikt. Geschichte und Gehalt eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/M., Suhrkamp
- Gutmann, A. (1993) The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics: *Philosophy and Public Affairs*, τ. 22, αρ. 3: 171-206
- Heitmeyer, W./Mueller, J./Schroeder, H. (1997) *Verlockender Fundamentalismus*. Frankfurt/M. Suhrkamp
- Holmes, St. (1985) Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus, στο: Luhmann, N. Soziale Differenzierung Zur Geschichte einer Idee. Westdeutsche Verlag
- Inglis, Ch. (1996) *Multiculturalism: New policy Responsensens to Diversity*. Most, UNESCO
- Kymlicka, W. (2005) *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας Μια εισαγωγή*. Μετάφρ. εισαγωγή Μολύβας, Γρ. Αθήνα, Εκδ. ΠΟΛΙΣ
- Κατσούλης, Η. (1999) Αντιστάσεις στην Πολυπολιτισμικότητα, *Επιστήμη και Κοινωνία 1999*
- Lemmen, Th. (1993) *Muslime in Deutschland*. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft
- Neubert, St./Roth, H.-J./Yildiz, E. (2002) Multikulturalismus – ein umstrittenes Konzept, στο: *Οι ίδιοι 2002*, Επιμ.
- Neubert, St./Roth, H.-J./Yildiz, E. (Επιμέλ., 2002) *Multikulturalitaet in der Diskussion. Neue Beitrage zu einem umstrittenen Konzept*. Opladen, Leske+Budrich.
- Sandel, M.J. (2003) Ο Φιλελευθερισμός και τα όρια της Δικαιοσύνης. Εισαγ. Επιμ. Γρ. Μολύβας. Αθήνα, εκδ. Πόλις
- Schaefers, von B. (επιμ.) (1998). *Grundbegriffe der Soziologie*. 5^η έκδοση, Opladen: Leske+Budrich.
- Sumner, W.G. (1906) *Folkways*. New York
- Wieviorka, M. (2003) *Kulturelle Differenzen und kollektive Identitaeten* (Μετάφρ. από γαλλικά) Hmburg, Hamburger Edition
- Βασιλάκης, Μ. (2006) Η μαστίγα του Θεού, Αθήνα, Εκδ. Γνώσεις
- Γκότοβος, Α. (2002) *Εκπαίδευση και Ετερότητα. Ζητήματα Διαπολιτισμικής Παιδαγωγικής*, Αθήνα, Μεταίχιμο
- Δεμερτζής, Ν. (Επιμ.) (1994) Η Ελληνική Κουλτούρα σήμερα. Αθήνα. Οδυσσεάς
- Δεμερτζής, Ν. (1994) Ελληνική Πολιτική Κουλτούρα, στο: Δεμερτζής, Ν. (Επιμ.) (1994)
- Επιστήμη και Κοινωνία - Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας (1999) *Πολυπολιτισμικότητα*, τ. 2-3 Εκδ. Αντ. Σάκκουλα

- Κτιστάκης, Γ. (2004) *Θρησκευτική Ελευθερία και Ευρωπαϊκή Σύμβαση Δικαιωμάτων του Ανθρώπου*. Αθήνα-Κομοτηνή, Εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα
- Λάβδας, Κ. (1999) Η πολυπολιτισμικότητα και η εθνική κληρονομιά του εθνικού κράτους, στο: *Επιστήμη και Κοινωνία 1999*
- Μανιτάκης, Α. (2000) *Οι σχέσεις της Εκκλησίας με το Κράτος-Έθνος (Στη σκιά των ταυτοτήτων)* Αθήνα, Νεφέλη.
- Μάρκου, Γ. (1996) *Η πολυπολιτισμικότητα της ελληνικής κοινωνίας, η διαδικασία διεθνοποίησης και η αναγκαιότητα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης*. Αθήνα, ΥΠΘ ΓΓΛΕ
- Ουόλζερ, Μ. (Walzer, M.) (1997) *Περί ανεκτικότητας Για τον εκπολιτισμό της διαφοράς*. Αθήνα, Εκδ. Καστανιώτη
- Προσφυγή Κοκκινάκη κατά Ελλάδος 25 Μαΐου 1993, Series A, No 260-A* (Τράπεζα Νομικών Πληροφοριών: Intracom-Nomos 260- A/1993 DEK (63645)
- Ρωλς, Τ. (2001) *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Αθήνα Εκδ. Πόλις
- Σωτηρέλης, Γ. (1998) *Θρησκεία και Εκπαίδευση κατά το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση. Από τον Κατηχησμό στην Πολυφωνία* Αθήνα-Κομοτηνή, Εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα
- Σωτηρέλης, Γ. (2000) *Σύνταγμα & Δημοκρατία στη εποχή της 'παγκοσμιοποίησης'*. Πρόλογος Μανιτάκη, Α. Αθήνα-Κομοτηνή, Εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα
- Ταίηλορ, Τ. (1997) *Πολυπολιτισμικότητα. Εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*. Σχόλια: Appiah, A.K./Rockefeller, S.C./Walzer, M/Wolf, S. Μετάφρ. Παιονίδης, Σ., Πρόλογος Παπαγεωργίου, Κ. Αθήνα, Πόλις.
- Τσακυράκης, Σ. (2005) *Θρησκεία κατά Τέχνης*. Αθήνα, Πόλις
- Χιωτάκης, Στ. (1999) *Η 'πολυπολιτισμικότητα' εναντίον της πολυπολιτισμικότητας; Ανοιχτοί παράγοντες της 'ανοιχτής κοινωνίας', στο: Επιστήμη και Κοινωνία 1999*