

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ
ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

Παρατηρητήρια πολιτισμού: Μετακινήσεις ανθρώπων και Πολιτισμική
Δημιουργικότητα

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Ευφροσύνη Τσαφά

Αθήνα, 2021

Τριμελής Επιτροπή

Ευάγγελος Πρόντζας, Καθηγητής, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πάντειον
Πανεπιστήμιο (Επιβλέπων)

Παναγιώτης Δουκέλης, Καθηγητής, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πάντειον Πανεπιστήμιο

Παναγιώτης Ροϊλός, Καθηγητής, Τμήμα Πολιτισμικών Σπουδών, Πανεπιστήμιο
Χάρβαρντ



Copyright © Ευφροσύνη Τσαφά, 2021

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Συντομογραφίες

AECID - Spanish Agency for International Development

CDIS – Culture for Development Indicators

ENCC - European Network of Cultural Centers

ENO - European Network of Observatories in the Field of Arts and Cultural
Education

ICORN - International Cities of Refugees Network

INCD - International Network for Cultural Diversity

INCP - International Network on Cultural Policy

MC2CM - Mediterranean City to city Migration Project

NEMO - Network of European Museum Organization

ODC - L'Observatoire de la diversité culturelle

OCPA - Observatory of Cultural Policies in Africa

OECD - Organization for Economic Co-operation and Development

OPAM - Observatory of Public Attitudes to Migration

T.O.R.R.E. - Transnational Observatory for the Refugees' Resettlement in Europe

UCLG - United Cities and Local Governments

UN – United Nations

UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

UNHCR - United Nations High Commission on Refugees

WTO – World Trade Organization

Ευχαριστίες

Η παρούσα διπλωματική εργασία αποτελεί προϊόν δημιουργίας εντός της κρίσιμης πανδημικής περιόδου εμφάνισης και έξαρσης του ιού covid - 19, εντός μιας εποχής που χαρακτηρίζεται από έντονη κοινωνική απομόνωση παγκοσμίως. Και ενώ κανείς θα μπορούσε να προβλέψει έναν μοναχικό δρόμο για την εκπόνηση αυτής της διπλωματικής εργασίας, ειδικά κάτω από αυτές τις συνθήκες, η συμβολή που είχαν σε αυτή διάφοροι άνθρωποι, υπό διαφορετική ιδιότητα ο καθένας, ήταν σημαντική και θα ήθελα να τους αφιερώσω τις επόμενες ευχαριστήριες γραμμές.

Καταρχάς, ευχαριστώ θερμά τον κ. Ευάγγελο Πρόντζα, ο οποίος υπερέβη τον ρόλο του επιβλέποντα καθηγητή της εργασίας όταν εξ αρχής ανέλαβε τον ρόλο του ακαδημαϊκού δασκάλου απέναντι μου, δείχνοντας μου τους τρόπους με τους οποίους θα μπορούσα και εγώ με τη σειρά μου να παράγω ερευνητικό έργο εντός της ευρύτερης διεθνούς ακαδημαϊκής συζήτησης, όπως αυτή εξελίσσεται στο σύγχρονο πεδίο των κοινωνικών επιστημών. Τον ευχαριστώ θερμά για την αμέριστη υποστήριξη και τη διαρκή διάθεσή του να εμπλέξει εμένα, αλλά και τους συμφοιτητές μου, σε τολμηρά μονοπάτια σκέψης και επιστημονικής αναζήτησης. Στο σημείο αυτό, θα ήθελα να ευχαριστήσω τόσο τον κ. Δουκέλη, όσο και τον κ. Ροϊλό για την τιμή της συμμετοχής τους στην τριμελή επιτροπή και τις σημαντικές παρατηρήσεις και επισημάνσεις τους, που είναι βέβαιο ότι θα λειτουργήσουν προωθητικά ως προς το ζήτημα που θέτει η παρούσα μελέτη.

Ειδικότερα, όσον αφορά τους συμφοιτητές μου, δεν θα μπορούσα παρά να ξεχωρίσω την «ομάδα εργασίας» που δοκιμάσαμε με την Αναστασία και τον Γιάννη κατά τη διάρκεια αυτού του μεταπτυχιακού προγράμματος, που ξεκίνησε ως ένας ερευνητικός διάλογος μεταξύ μας με έντονη αλληλοτροφοδότηση για την συγγραφή των διπλωματικών μας εργασιών. Μια συνεργασία που εξελίχθηκε σε μια βαθιά και δυνατή φιλία.

Τέλος, δεν θα πρέπει να παραληφθούν και άλλοι φίλοι, φίλες και πιο δικοί μου άνθρωποι, με ιδιαίτερη μνεία στον σύντροφό μου, Κωστή, οι οποίοι με στήριξαν σε όλη τη διάρκεια της συγγραφής, αλλά και πριν από αυτή και συνεχίζουν να το κάνουν. Τους ευχαριστώ από καρδιάς.

Περιεχόμενα

Συντομογραφίες.....	3
Ευχαριστίες.....	4
Περίληψη.....	6
Abstract	7
Εισαγωγή	8
1. Πολιτισμός: Συμβολικά νοήματα, κυρίαρχες θεωρητικές προσεγγίσεις και πολιτισμικά μοντέλα.....	11
1.1. Ο ορισμός του πολιτισμού.....	11
1.2. Η πολιτικοποίηση – συμβολική αξία της έννοιας του πολιτισμού.....	18
1.3. Παλιά νοήματα της έννοιας του πολιτισμού	21
1.3.α. Ο αυθεντικός πολιτισμός.....	22
1.3.β. Ο εθνικός πολιτισμός και οι κοινές αξίες του ευρωπαϊκού πολιτισμού	23
1.4. Νέα νοήματα της έννοιας του πολιτισμού.....	26
1.4.α. Πολιτισμική ποικιλία - Το πολυπολιτισμικό μοντέλο.....	27
1.4.β. Πολιτισμός σε σχέση με την Ανάπτυξη	34
1.4.γ. Πολιτισμός και Δημοκρατία	37
2. Πολιτισμικές Διεργασίες στην Ευρώπη υπό το πρίσμα των μετακινούμενων (προσφυγικών και μεταναστευτικών) πληθυσμών.....	42
2.1. Παγκοσμιοποίηση – Μετακινήσεις Πληθυσμών.....	42
2.2. Αύξηση της μετανάστευσης.....	44
2.3. Η μεταναστευτική Πολιτική των Ευρωπαϊκών Κρατών στον πολιτισμικό διάλογο	46
2.3.α. Ο πρόσφυγας ως κακοποιητής – τρομοκράτης Ισλαμιστής	49
2.3.β. Ο πρόσφυγας ως θύμα που χρήζει ανθρωπιστικής βοήθειας	52
2.4. «Μεταίχμιακοί Χώροι» - «Liminal Places» και Χωρικός Διαχωρισμός.....	56
2.5. Το προσφυγικό υποκείμενο στην σύγχρονη Ευρώπη και η συνθήκη υποτέλειας (subaltern).....	58
3. Η ερευνητική πρόταση	62
3.1. Θεωρητική Θεμελίωση.....	62
3.2. Προτεινόμενη Μεθοδολογία – Προσφυγικό Πολιτισμικό Παρατηρητήριο.....	66
Επίλογος	71
Πηγές - Βιβλιογραφία.....	75
Πηγές.....	75
Βιβλιογραφία	78
Ελληνόγλωσση	78
Ξενόγλωσση	79

Περίληψη

Η σχέση υποδοχής προσφύγων, δημοκρατικής οργάνωσης και πολιτισμικού τόπου συνιστά μείζον ζήτημα για τους φορείς πολιτισμού και τους τρόπους παρακολούθησης και διάδοσης των αποτελεσμάτων των παρατηρήσεων. Η λειτουργία των πολιτισμικών παρατηρητηρίων σε διαφορετικά επίπεδα, ανταποκρινόμενα στις ραγδαία αυξανόμενες προσφυγικές συγκεντρώσεις στην Ευρώπη και τις πολιτισμικές τάσεις, συμμετέχει στην ανάπτυξη μελλοντικών πολιτισμικών και μεταναστευτικών πολιτικών. Τα ζητήματα αυτά εντάσσουμε στην παρούσα διπλωματική εργασία με την πρόταση ίδρυσης ενός ανεξάρτητου «Προσφυγικού Πολιτισμικού Παρατηρητηρίου» με αντικείμενο έρευνας την πολιτισμική δραστηριότητα των προσφυγικών πληθυσμών στις ευρωπαϊκές χώρες υποδοχής και με κριτική προσέγγιση των συμβολικών νοηματοδοτήσεων που λαμβάνουν τα πολιτισμικά στοιχεία στον ευρωπαϊκό χώρο.

Λέξεις - Κλειδιά: πολυπολιτισμικό μοντέλο, προσφυγική κρίση, πολιτισμικά παρατηρητήρια, αποδόμηση, σπουδές των υποτελών, δρώντες πολιτισμού

Abstract

The relationship between the reception of refugees, the democratic organization and the cultural place is a major issue for cultural institutions and the ways in which the results of observations are monitored and disseminated. The operation of cultural observatories at different levels, in response to the rapidly increasing refugee concentrations in Europe and the cultural trends, is involved in the development of future cultural and immigration policies. We include these issues in the thesis with the proposal to establish an independent "Refugee Cultural Observatory" to investigate the cultural activity of refugee populations in European host countries and to critically approach the symbolic meanings that cultural elements receive in Europe.

Keywords: multicultural model, refugee crisis, cultural observatories, deconstruction, subaltern studies, cultural actors

Εισαγωγή

Όταν συζητάμε για την υποδοχή των προσφύγων στις ευρωπαϊκές χώρες, η πρόσβασή τους στον πολιτισμό είναι υψίστης σημασίας, καθώς αποτελεί έναν βασικό μηχανισμό για την ισότιμη συμμετοχή τους στην κοινωνική και πολιτική ζωή και την μείωση του κοινωνικού αποκλεισμού τους ως εύαλπη κοινωνική ομάδα. Η μορφή και τα ποιοτικά χαρακτηριστικά, από τα οποία πρόκειται να οριστεί αυτή η πρόσβαση, εκκρεμούν ως πρόκληση για τη σύγχρονη μακροπρόθεσμη έρευνα στην ευρωπαϊκή μεταναστευτική «κρίση», όταν από το 2016 στην Ευρώπη υπάρχουν περισσότεροι από 2,5 εκατομμύρια πρόσφυγες. Το πιο σημαντικό ερώτημα που αδυνατεί να απαντήσει η μακροπρόθεσμη έρευνα στην προκείμενη μετακίνηση πληθυσμών δεν επιδέχεται ποσοτικές, αλλά ποιοτικές απαντήσεις σχετιζόμενες με την έννοια του «πολιτισμού».

Η σχέση μεταξύ της υποδοχής προσφύγων, της δημοκρατικής οργάνωσης και του «πολιτιστικού τόπου» είναι ένα σημαντικό ερευνητικό πρόβλημα για τα πολιτιστικά ιδρύματα και, ιδίως όσον αφορά τους τρόπους με τους οποίους τα αποτελέσματα των παρατηρήσεων παρακολουθούνται και διαδίδονται (cultural management). Στο ευρωπαϊκό πολιτιστικό πλαίσιο, η ανασυγκρότηση του δυισμού «παράδοσης - νεωτερικότητας» στον δυισμό «πολιτισμός - ανθρώπινη ανάπτυξη» εισάγει τον πολιτισμό ως *suí generis* πόρο της ανάπτυξης, γεγονός που καθίσταται εμφανές εάν ρίξουμε μια ματιά στην εφαρμογή των ευρωπαϊκών μεταναστευτικών πολιτικών αναφορικά με τις λεγόμενες πολιτικές «ενσωμάτωσης» και παλαιότερα «αφομοίωσης» των μεταναστών ή αντίστοιχα στις «αναπτυξιακές διαδικασίες» που δρώντες με τη μορφή διεθνών οργανισμών προωθούν σε ένα κράτος (μη δυτικό).

Θεωρούμε πως τόσο οι διαδικασίες ενσωμάτωσης των μεταναστών και δη των προσφυγικών πληθυσμών των τελευταίων ετών, που ακολουθούν τα ευρωπαϊκά κράτη, όσο και η παρέμβαση αυτών σε χώρες εκτός της «ανεπτυγμένης Δύσης» μέσω διεθνών ιδρυμάτων και οργανισμών διαπνέονται από το ίδιο αφήγημα του «Δυτικού πολιτισμού», αυτό της πολιτισμικής ανωτερότητας της «Δύσης», το οποίο ορίζεται γύρω από την δημοκρατική οργάνωση αυτής και την οικονομική (καπιταλιστική) ανάπτυξη. Κατά τη γνώμη μου, ο ρόλος που διαδραματίζουν τα εθνικά σύνορα σήμερα σηματοδοτεί μια διαδικασία ανακήρυξης τους ως πολιτισμικών ορίων (συμβόλων) που χωρίζουν τον κόσμο της ανάπτυξης και της προόδου από αυτόν της στασιμότητας ή της οπισθοδρόμησης.

Σε αυτό το πολιτισμικό περιβάλλον θεωρούμε ότι απαιτείται ένα «κίνημα διπλής αφήγησης» σχετικά με την ανάγνωση της έννοιας «των λαών του έθνους - χώρου» (people of the nation-space) (Bhabha, 1994), που να προσπαθεί να αναλύσει την ως άνω πολιτισμική συνθήκη στην Ευρώπη από την οπτική των προσφυγικών υποκειμένων όσον αφορά την πολιτιστική πρόσβαση αυτών στις χώρες υποδοχής. Θεωρούμε, εξάλλου, ότι σήμερα αυτή προσέγγιση περί διπλής ανάγνωσης του εθνικού χώρου θα μπορούσε να επεκταθεί στην έννοια των ευρωπαϊών πολιτών στον ευρωπαϊκό χώρο (European space). Στη θεωρητική ανάλυση του πολιτισμικού φαινομένου, των κυρίαρχων εννοιών διεθνών οργανισμών και συνθηκών, αλλά και των σχετικών κοινωνιολογικών ρευμάτων είναι αφιερωμένη η πρώτη ενότητα της παρούσας εργασίας.

Η δεύτερη ενότητα αφορά στην μετανάστευση ως μια κομβική μορφή μετακίνησης πληθυσμών και ατόμων, μεταξύ των πολλών που συντελούνται στην εποχή της παγκοσμιοποίησης. Ειδικότερα, πραγματεύεται την ταυτότητα του μετανάστη στις ευρωπαϊκές χώρες και τα ζητήματα κατασκευής της. Αντίστοιχα επιχειρεί να αποδομήσει τις υπάρχουσες μεταναστευτικές πολιτικές και να αντιτείνει μια ανάλυση επικεντρωμένη θεωρητικά στην δημιουργία χώρου πολιτισμικής έκφρασης για τους αποκλεισμένους από τις ευρωπαϊκές κοινωνίες πρόσφυγες, ως επί τω πλείστο μετανάστες από τις αραβικές χώρες.

Ο μεγάλος αριθμός αιτούντων άσυλο στην Ευρώπη, οι συνθήκες που τους ανάγκασαν να μεταναστεύσουν, η επιμονή των προσφύγων να έρθουν στην Ευρώπη παρά τα εχθρικά περιβάλλοντα που δημιουργούν οι πολιτικές που ακολουθούν τα κράτη μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης -οι οποίες αποδεικνύονται στην καλύτερη περίπτωση ανεπαρκείς και στη χειρότερη υπεύθυνες για την ένταση των ρατσιστικών αντανakλαστικών των ευρωπαϊών πολιτών και για την παράλυση των δημοκρατικών θεσμών στις ευρωπαϊκές χώρες- θα πρέπει να φέρουν στο επίκεντρο της κοινωνιολογικής μελέτης των διεθνών δικτύων και οργανισμών για τη μετανάστευση τα ίδια τα υποκείμενα της «προσφυγικής κρίσης», τους πρόσφυγες ως πολιτισμικούς δρώντες.

Η λειτουργία πολιτισμικών παρατηρητηρίων σε διαφορετικά επίπεδα, ανταποκρινόμενη στις συγκεντρώσεις των προσφύγων και στις πολιτιστικές τάσεις, εμπλέκεται στην ανάπτυξη των μελλοντικών μεταναστευτικών πολιτικών. Στο τρίτο μέρος, περιλαμβάνουμε αυτό το ζήτημα στην πρόταση για ένα "Προσφυγικό Πολιτισμικό Παρατηρητήριο" στην Ευρώπη ως αντικείμενο έρευνας με κριτική

προσέγγιση, προκειμένου να αναδείξουμε τα «πολιτισμικά δικαιώματα» των προσφύγων ως μονοπάτι σε μια πολιτική αλληλεπίδρασης αντί για τις κυρίαρχες πολιτικές ένταξης και για να ανοίξουμε επιτέλους έναν «διαπολιτισμικό διάλογο» χωρίς αποκλεισμούς, προτάσσοντας την έννοια της «πολιτισμικής υπηκοότητας» (cultural citizenship) και την θεωρία της «πολιτισμολογίας των πόλεων».

Η παρούσα εργασία επιχειρεί να εγείρει ερωτήματα αναφορικά με την σχέση πολιτισμού, ανάπτυξης και μετακίνησης πληθυσμών, ζήτημα ελάχιστα αναλυθέν, καθώς η υπό μελέτη σχέση ερευνάται συγχρονικά με τη γέννησή της ως φαινόμενο παρατηρήσιμο κυρίως από τη δεκαετία του 1990 έως και σήμερα, τον 21^ο αιώνα της παγκοσμιοποίησης, της ανάπτυξης του διαδικτύου και των μέσων επικοινωνίας, πληροφόρησης και τεχνολογίας. Η εργασία επιχειρεί να διερευνήσει τους τρόπους και τις αφηγήσεις εκείνες που μπορούν να προτείνουν λύσεις στο φαινόμενο του κοινωνικού αποκλεισμού και της περιθωριοποίησης του μετανάστη και του πρόσφυγα στον ευρωπαϊκό χώρο, και κυρίως του εξοστρακισμού¹ του από τους μηχανισμούς και την κοινωνική και οικονομική οργάνωση της σύγχρονης «ευρωπαϊκής κοινωνίας» ή «γειτονιάς».

Σε αυτό το πλαίσιο, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι οι απαντήσεις που δίνονται προς την ως άνω κατεύθυνση, προσπαθούν να αποδομήσουν τις κυρίαρχες πολιτικές και αφηγήσεις αναφορικά με την έννοια του πολιτισμού, της δημοκρατίας, της ενσωμάτωσης, της πολυπολιτισμικότητας ή πολιτισμικής ποικιλίας, της πολιτισμικής δημιουργικότητας και αντίστοιχα δομούνται με άξονα την πρόταση της αλληλεπιδραστικής συμβίωσης και το σεβασμό του φιμωμένου δικαιώματος του να έχεις δικαιώματα (Arendt, 1943/2015), ένα δικαίωμα που είχε ανακύψει στην Ευρώπη για τα μεταναστευτικά ρεύματα μετά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου.

Αντιμετωπίζοντας σκωπτικά το εργαλειοποιούμενο από τον δυτικό ηγεμονικό λόγο «δικαίωμα στη διαφορετικότητα», το βασικό ερώτημα στο οποίο προσπαθεί να απαντήσει η παρούσα εργασία είναι το πώς ο πολιτισμός μπορεί να αποτελέσει γέφυρα για την υποδοχή των μεταναστών και των αιτούντων άσυλο στις ευρωπαϊκές χώρες εντός ενός πλαισίου υπεράσπισης των πολιτισμικών δικαιωμάτων των «υποτελών» (subaltern) κοινωνικών ομάδων των σύγχρονων ευρωπαϊκών κοινωνιών.

¹ Αναφορά στην έννοια ως την ποινή εξορίας στην Αρχαία Ελλάδα: Στην Αθηναϊκή δημοκρατία με αρχή τον 6^ο αι. π.χ. και στη συνέχεια σε άλλες πόλεις που ακολουθούσαν το αθηναϊκό πολίτευμα, ο οστρακισμός αποτελούσε έναν θεσμό προστασίας του πολιτεύματος, σύμφωνα με τον οποίο αποφασίζονταν με ψηφοφορία (σε όστρακα) η εξορία κάποιου πολίτη από την πόλη για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα.

1. Πολιτισμός: Συμβολικά νοήματα, κυρίαρχες θεωρητικές προσεγγίσεις και πολιτισμικά μοντέλα

1.1. Ο ορισμός του πολιτισμού

Υπάρχουν δύο έννοιες στην αγγλική γλώσσα, που σχετίζονται μεταξύ τους, οι οποίες κάποιες φορές μάλιστα χρησιμεύουν γλωσσικά για να αποδώσουν το ίδιο νόημα: «culture» ως πολιτισμός και ως κουλτούρα και «civilization», ως (ο ανθρώπινος) πολιτισμός. Σύμφωνα με τον Cuche (1996/2001), οι Γάλλοι Διαφωτιστές συνέδεσαν την έννοια της κουλτούρας με την παιδεία και την πρόοδο της κοινωνίας και την χρησιμοποίησαν ως στοιχείο χαρακτηριστικό του ανθρώπου, συμβατό με τις Ουμανιστικές ιδέες που προωθούσαν. Η έννοια «κουλτούρα» προέρχεται από το λατινικά, όπου σήμαινε την καλλιέργεια τη φύσης και την φροντίδα των ζώων, μέχρι τα τέλη του 17^{ου} αιώνα, οπότε και άρχισε να χρησιμοποιείται μεταφορικά για να δηλώσει την καλλιέργεια του πνεύματος (Cuche, 1996/2001). Τον 18^ο αιώνα στη Γαλλία και την Αγγλία εμφανίστηκε η έννοια «πολιτισμός», προερχόμενη από το ρήμα «εκπολιτίζω» (civilize). Και αυτή χρησιμοποιήθηκε γενικά, μιλώντας για την παγκόσμια ανάγκη εκλέπτυνσης των ηθών.

Και οι δύο έννοιες χρησιμοποιούνταν στον ενικό αριθμό. Η πρώτη (κουλτούρα) αφορούσε την ατομική πρόοδο, την οποία υποστήριζε εκείνη την περίοδο ο Διαφωτισμός και ο φιλελευθερισμός. Η δεύτερη έννοια (πολιτισμός) αφορούσε στην συλλογική πρόοδο του ανθρώπινου γένους, καθώς, η προσφάτως αφιχθείσα στην εξουσία της Ευρώπης αστική τάξη, αφού βρήκε εν προκειμένω το πρόταγμά της για την επίτευξη της ατομικής προόδου, όφειλε να κατασκευάσει και μια αφήγηση και για τη λειτουργία της κοινωνίας διεθνώς. Εκείνη την περίοδο του Γαλλικού Διαφωτισμού, ο πολιτισμός, που αναφερόταν ως ένας και μοναδικός, εμφανίστηκε ως η πιο πολύτιμη δημιουργία του ανθρώπινου πνεύματος, που οφείλει να οδεύει προς την πρόοδο. Συνδεδεμένος με την εκβιομηχάνιση, τη λειτουργία των αστικών κέντρων (των πόλεων) και τη σύσταση των εθνών – κρατών και των δημοκρατικών πολιτευμάτων τους, το πολιτισμικό πρότυπο του Γαλλικού Διαφωτισμού συνδέθηκε με την υψηλή (την ανεπτυγμένη), δηλαδή, κουλτούρα ως πρότυπο εξέλιξης που θα έπρεπε να επεκταθεί παγκοσμίως.

Τον 19^ο αιώνα μεταξύ των Γάλλων διανοητών η έννοια της κουλτούρας αρχίζει να χρησιμοποιείται και στον πληθυντικό αριθμό και αποκτά έτσι και αυτή

συλλογική διάσταση, με αποτέλεσμα να αρχίζει να μοιάζει περισσότερο νοηματικά με την έννοια του πολιτισμού. Αυτή η επιρροή προήλθε από τη Γερμανία όπου η συλλογική αυτή διάσταση της πολιτισμικής ταυτότητας τον 19^ο αιώνα (Cuche, 1996/2001), συνδέθηκε εν τέλει με την ταυτότητα του λαού ενός έθνους και έτσι με τον εθνικισμό και τον φασισμό στη συνέχεια. Ως πρόδρομος μιας πιο σχετικιστικής έννοιας της κουλτούρας και υπέρμαχος του πλούτου που εισφέρουν στην ανθρωπότητα οι διάφορες κουλτούρες θεωρήθηκε ο Herder, ο οποίος απέναντι στον καθολικό ανθρωπισμό της γαλλικής διανόησης, πρότεινε τον θαυμασμό για κάθε εθνικό πολιτισμό, με πρώτο τον γερμανικό πολιτισμό (Cuche, 1996/2001).

Μετά τη βιομηχανική επανάσταση και την ίδρυση των εθνών – κρατών, ανακύπτουν στην ευρωπαϊκή και αμερικάνικη διανόηση ερωτήματα σχετικά με τη μαζική κουλτούρα και τους αυθεντικούς πολιτισμούς που κινδυνεύουν από αυτή, με τους ανθρωπολόγους, μεταξύ αυτών και ο Franz Boas κ.α., να κάνουν λόγο για την ανάγκη υπεράσπισης των πολιτισμικών δικαιωμάτων των ιθαγενών (Eriksen, 2001), που ζουν εκτός των νέων μεθόδων παραγωγής. Τη δεκαετία του 1950 οι δυτικές κοινωνίες εμπορευματοποιήθηκαν και παρατηρείται ευρεία διάδοση των Μ.Μ.Ε., ραγδαία τεχνολογική πρόοδος με μαζική διάδοσή της παγκοσμίως, αλλά και μεγάλη αύξηση της κατανάλωσης και των υλικών και άυλων πολιτιστικών προϊόντων.

Παράλληλα, τη δεκαετία του 1960 εμφανίστηκαν η Νέα Αριστερά, το φοιτητικό και φεμινιστικό κίνημα. Η Νέα Αριστερά απέδιδε στους κοινωνικούς αγώνες πολιτισμική διάσταση και τους προσέγγιζε ως πολιτισμικά φαινόμενα, ενώ ταυτόχρονα η άποψη πως η ιστορία στηρίζεται στην παράδοση σε ένα μεγάλο μέρος της αποκτούσε ολοένα και περισσότερους υποστηρικτικές, με αποτέλεσμα την γέννηση κοινωνιολογικών θεωριών που είχαν στόχο τον επαναπροσδιορισμό της ιστορίας.

Μεταξύ του ρεύματος των θεωρητικών της Νέας Αριστεράς, συγκαταλέγεται ο Raymond Williams, ο οποίος αναφερόταν στον πολιτισμό / κουλτούρα ως έναν ολόκληρο τρόπο ζωής (Williams, 1958), ενώ στη συνέχεια ασχολήθηκε και με την έννοια της Γκραμσιανής ηγεμονίας, την οποία θεωρούσε ως συγκροτητική της πραγματικότητας, ενός πολιτισμού βιωμένης κυριαρχίας και αντίστοιχα υπακοής στην εξουσία συγκεκριμένων κοινωνικών τάξεων (Brooker, Selden & Widdowson, 2005). Σύμφωνα με τους Brooker et al. (2005), ο Williams είναι σημαντικός γιατί συνέβαλε στην ανάπτυξη του πολιτικοποιημένου ιστορικού μοντέλου ανάλυσης του

«πολιτισμικού υλισμού» (cultural materialism), που υιοθετήθηκε από τις Βρετανικές πολιτισμικές σπουδές και ιδίως στην θεωρία και ανάλυση του Stuart Hall (1996).

Την περίοδο της Νέας Αριστεράς γεννήθηκε ο κλάδος των πολιτισμικών σπουδών, όταν το 1963 οι πολιτισμικές σπουδές (cultural studies) αποτέλεσαν για πρώτη φορά τμήμα της Αγγλικής Φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο του Birmingham. Λόγω των κοινωνικών ανατροπών της περιόδου στις «δυτικές» κοινωνίες «πολιτισμικής ηγεμονίας» των μεσαίων τάξεων και αμφισβήτησης των κυρίαρχων προτύπων από την νεολαία στη «Δύση», στόχος των πολιτισμικών σπουδών (cultural studies) αρχικώς αποτέλεσε η προβολή των πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις, αλλά και η ένταξη της έννοιας της «κουλτούρας» στην καθημερινότητα, για να μην δημιουργούνται συγκεκριμένες εκδοχές της (π.χ. «υψηλή κουλτούρα» και κυρίαρχη αντίληψη υπεροχής της σε σχέση με την «λαϊκή – μαζική κουλτούρα», λόγω της μεγάλης διάδοσης και απήχησης της «pop culture» εκείνη την περίοδο).

Παράλληλα, τις δεκαετίες αυτές της εμπορευματοποίησης των «δυτικών» κοινωνιών οι ανθρωπολόγοι αναπτύσσουν σημαντική συμβολή στην προσέγγιση του αντικειμένου του «πολιτισμού», χωρίς βέβαια να παραβλέπονται και αρκετές λανθασμένες αντιλήψεις. Μεταξύ των καθοριστικών ανθρωπολογικών συμβολών στις πολιτισμικές σπουδές συγκαταλέγονται τα έργα του Claude Levi – Strauss, ο οποίος και συνέγραψε δύο κείμενα για την UNESCO αναφορικά με τη θεωρητική ανάγνωση, τον ορισμό και την προστασία του πολιτισμού. Σύμφωνα με τον Eriksen (2001), στο πρώτο από τα δύο κείμενα με τον τίτλο «Race et histoire» (1961/1952), ο Levi – Strauss αναλύει τον πολιτισμό υπό την ανθρωπιστική οπτική, υπερασπιζόμενος για χάρη της προόδου της ανθρωπότητας την ανάγκη προστασίας όλων των διαφορετικών πολιτισμών ανεξαρτήτως «ανάπτυξης», ενώ στο δεύτερο κείμενό του για την UNESCO με τίτλο «Race et Culture» (1979/1971), υπερασπίζεται τον εθνοκεντρισμό και προτείνει ισχυρά εθνικά ιδεώδη (τα γαλλικά), προκειμένου να μπορούν να τα υιοθετήσουν οι μετανάστες ως απάντηση στο μεταναστευτικό ζήτημα στην Ευρώπη².

² Τα δύο κείμενα που συνέγραψε ο Levi-Strauss για την UNESCO: το «Race et histoire» (1961/1952) και το «Race et Culture» (1979/1971) αναφέρονται εδώ με την ανάλυση που παρατίθενται για αυτά στο Eriksen, T. (2001). Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture. Στο J. Cowan, M.B. Dembour & R. Wilson (επιμ.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* (σ. 127-148). U.K.: Cambridge University Press. Για τον λόγο αυτό και δεν περιλαμβάνονται στις βιβλιογραφικές αναφορές της παρούσας.

Έτσι, ο Eriksen (2001) εντοπίζει στην δουλειά του Levi – Strauss μια γενική δομιστική αφήγηση Ουνιβερσαλισμού για την ανθρώπινη πνευματική διεργασία, και ταυτόχρονα μια ειδική αφήγηση για την έννοια του πολιτισμού που εντάσσεται στο ρεύμα του κλασσικού πολιτισμικού Σχετικισμού (Eriksen, 2001). Ο ίδιος (Eriksen, 2001), θεωρεί ότι τα έργα του Levi – Strauss για την UNESCO, ο «πολιτισμικός σχετικισμός» του Boas, η ομιλία των ανθρωπολόγων στο όνομα και για λογαριασμό των ιθαγενών και η κριτική του Herder στον Γαλλικό Ουνιβερσαλισμό αφενός, αλλά και το εθνικιστικό πρόγραμμα της Le Pen και το Apartheid αφετέρου, μοιράζονται την ίδια οντολογία για τον «πολιτισμό», παρότι φυσικά ως αντιλήψεις ακολουθούν εντελώς διαφορετικές πολιτικές φιλοσοφίες. Η κοινή αντίληψη που ο Eriksen (2001) θεωρεί ότι μοιράζονται όλες αυτές οι διαφορετικές πολιτισμικές προσεγγίσεις είναι η Χερντεριανή θεώρηση του πολιτισμού ως ένα αρχιπέλαγος, όπου εντοπίζονται διακριτά πολιτισμικά συστήματα ως πολιτισμικές νησίδες διάσπαρτες εντός αυτού, σαφώς οριοθετημένες και απομονωμένες η μία από την άλλη (Eriksen, 1993).

Βέβαια, εκτός από τις θεωρητικές συμβολές που προσέγγιζαν τον πολιτισμό ως σύστημα εκείνη την περίοδο, υπήρχαν συγχρόνως και άλλες αναγνώσεις αναφορικά με την έννοια του πολιτισμού. Ο Geertz σε κείμενά του των δεκαετιών του '60 και '70, ήδη αναπτύσσει, σύμφωνα με την Ortner (2005), μια θεωρία ειδικά προσανατολισμένη στην υποκειμενικότητα, στην οποία και η ίδια αναγνωρίζει προτερήματα. Μεταξύ αυτών συγκαταλέγεται το γεγονός ότι συνιστά μια θεωρία για την πολιτισμική διαδικασία (cultural process), εμπνευσμένη από τον Wittgenstein και την έμφαση που αυτός αποδίδει στην κατασκευή του νοήματος μέσα από συμβολικές διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα στην κοινωνική ζωή (Ortner, 2005).

Επιπλέον, η πολιτισμική θεωρία του Geertz, που επικεντρώνεται στην υποκειμενικότητα, επειδή προσεγγίζει τον πολιτισμό ως διαδικασία, ανατρέπει τις προηγούμενες αναλύσεις των Boas, Mead, Benedict κ.α. που βασιζόνταν στην ιδέα ότι διαφορετικές πληθυσμιακές ομάδες έχουν τους δικούς τους πολιτισμούς και αξίες τις οποίες μοιράζονται όλα τα μέλη της ομάδας (Ortner, 2005). Η οπτική αυτή είναι πολύ κοντά στις κοινωνιολογικές αναγνώσεις της θεωρίας «της πράξης», όπως αυτή του Bourdieu, που εισάγει την μελέτη της δράσης των υποκειμένων εντός εσωτερικευμένων δομών που δημιουργούν το περίφημο *habitus*, ένα σύστημα θέσεων που προτείνει στους δρώντες τρόπους για να δράσουν, να σκεφτούν και να αισθανθούν με τρόπους αρμοστούς και χωρίς να υπερβαίνουν τα όρια της δομής (Ortner, 2005).

Ο ορισμός του πολιτισμού εγείρει μονίμως διαφωνίες στην έρευνα, γεγονός που πηγάζει από τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της έννοιας, δηλαδή την αφαιρετικότητα της, αλλά και την γενικευτική και ιδεολογική χροιά της. Κατά τη γνώμη μου, αυτό υποδεικνύει την αδυναμία βαθμονόμησης της έννοιας, μέτρησης και αξιολόγησής της με ποσοτικές μεθόδους. Η μόνη δίοδος προς τον χειρισμό αυτής ως μετρήσιμο μέγεθος είναι διά της εξειδίκευσής της σε σύνδεση με έννοιες όπως η αγορά, η ανάπτυξη, η δημοκρατία ή η πολυμορφία / ποικιλία. Η σύνδεση αυτών των εννοιών με τον πολιτισμό συνοδεύεται στις μέρες μας από τη σύσταση διάφορων πολιτισμικών οργανισμών (μεταξύ αυτών και των Παρατηρητηρίων Πολιτισμού), που επιχειρούν να συγκρίνουν και να αξιολογήσουν ως ποσοτικά μεγέθη διάφορες πολιτισμικές πρακτικές ως αναπτυξιακές, δημοκρατικές, πλουραλιστικές ή και οικονομικά ωφελείς (καλές πρακτικές) και αντίστοιχα να ορίσουν τις οπισθοδρομικές και αυταρχικές πρακτικές (κακές πρακτικές), βάσει των οποίων χαράσσονται οι μελλοντικές πολιτισμικές πολιτικές.

Όπως ορίζεται στην Δήλωση της Mondiacult, της παγκόσμιας συνόδου για την πολιτιστική πολιτική (politique culturelle) που διοργανώθηκε το 1982 στο Μεξικό:

Με την ευρεία του έννοια ο πολιτισμός αντιπροσωπεύει σήμερα το σύνολο των διαφοροποιών στοιχείων, πνευματικών και υλικών, διανοητικών και συναισθηματικών που χαρακτηρίζουν μία κοινωνία ή μία κοινωνική ομάδα. Συμπεριλαμβάνει, εκτός των γραμμάτων και των τεχνών, τον τρόπο ζωής, τα βασικά δικαιώματα του ανθρώπου, το σύστημα αξιών, τις παραδόσεις και τα δόγματα. (...) Με την στενή του έννοια εννοεί κυρίως το σύνολο των αξιών καθώς και τις γνωστικές και αισθητικές συνήθειες μίας κοινότητας και υπό αυτό το πρίσμα περιλαμβάνει την πολιτιστική κληρονομιά, τις τέχνες, τη λογοτεχνία και τα κινήματα σκέψης (Unesco, 1982).

Σύμφωνα με τον Triandis (2002), για τον ορισμό του πολιτισμού το πρώτα πράγμα που οφείλουμε να λάβουμε υπόψη είναι το εάν τα υποκείμενα μοιράζονται κοινές απαντήσεις σε κοινά ερωτήματα. Κατόπιν, θα πρέπει να αναλυθεί εάν οι κοινές απαντήσεις τους ανταποκρίνονται σε μια γλώσσα, μια χρονική περίοδο και μια γεωγραφική περιοχή. Για τον ίδιο (2002) ένας ευρύς ορισμός του πολιτισμού είναι ότι αποτελεί το φτιαγμένο από τον άνθρωπο μέρος του περιβάλλοντος και χωρίζεται σε υλικό και υποκειμενικό πολιτισμό. Ο πρώτος αποτελείται από στοιχεία όπως ο ρουχισμός, το φαγητό, τα σπίτια, οι λεωφόροι, τα εργαλεία και οι μηχανές, ενώ ο δεύτερος είναι ο χαρακτηριστικός τρόπος μιας κοινωνίας για να διατηρήσει τον κοινωνικό της περιβάλλον (Triandis, 2002).

Η συγκεκριμένη άποψη έχει πολλές αναφορές στην προσέγγιση του πολιτισμού ως ένα σύστημα κοινών στοιχείων, κλειστό και στατικό, όπου, βέβαια, ο Triandis (2002) αναγνωρίζει και υποκουλτούρες (subcultures) που δημιουργούνται εντός του ίδιου εθνικού πολιτισμού, επειδή οι άνθρωποι μοιράζονται το ίδιο επάγγελμα, τρόπο ζωής, εισόδημα, τα ίδιο κλίμα κλπ. Την προσέγγιση αυτή είχε εισάγει πρώτα ο Levi-Strauss (1966) μιλώντας για έναν ενιαίο (ανθρώπινο) πολιτισμό (civilization) που αποτελείται από πολλές κουλτούρες (cultures).

Ο Lin (2019), αναγνωρίζει τον διαχωρισμό του πολιτισμού σε δύο επίπεδα: το τεχνικό (superficial) και το ουσιαστικό (substantial), περιλαμβάνοντας στο μεν πρώτο επίπεδο τα ευκόλως παρατηρούμενα αντικείμενα που δεν έχουν σημαντικό αντίκτυπο στις θεμελιακές ταυτότητες των ανθρώπων και την αίσθηση του ανήκειν, σε αντίθεση με το δεύτερο επίπεδο του πολιτισμού, όπου περιλαμβάνονται τα συμβολικά νοήματα που αποδίδουν οι άνθρωποι στις πολιτισμικές διεργασίες και προϊόντα και τα οποία, κατά τη γνώμη μου, συγκροτούν τις πολιτισμικές ταυτότητες. Επισημαίνει, όμως, ο Lin (2019) ότι για αυτές τις δύο όψεις – επίπεδα απαιτείται μια οπτική πρίσματος παρά μια δυαδική οπτική, δίνοντας το παράδειγμα του pride φεστιβάλ, το οποίο αν και κάτι τεχνητό, μπορεί να ενσαρκώνει την ορατότητα των λοακτι δικαιωμάτων ή αντίστοιχα ένα θρησκευτικό φεστιβάλ την συμμετοχή της θρησκευτικής κοινότητας στην πολιτιστική ζωή. Η πρισματική προσέγγιση αυτή, καταφέρνει, έτσι, κατά τη γνώμη μου, να προσεγγίσει τον πολιτισμό σχεσιακά ως προς τη δυναμική των αναπτυσσόμενων ταυτοτήτων μέσα από τις πολιτισμικές δράσεις, τα πολιτισμικά προϊόντα και τους πολιτισμικούς δρώντες (cultural agents).

Ένα παράδειγμα που υποδεικνύει ως κατάλληλη την πρισματική προσέγγιση, κατά τον Lin, είναι η γλώσσα, η οποία, σύμφωνα με τον ίδιο, αποτελεί τον σύνδεσμο που δημιουργούν οι άνθρωποι μεταξύ των γλωσσών της παράδοσης με τον εαυτό τους, και για τον λόγο αυτό η προστασία της γλώσσας είναι απαραίτητη για την επιβίωση ενός πολιτισμού, καθώς αντανακλά τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι βλέπουν τον κόσμο (Lin, 2019). Επιπλέον, σύμφωνα πάλι με τον ίδιο (Lin, 2019), η γλώσσα συνδέεται με την εξουσία, τους οικονομικούς πόρους και το εισόδημα, καθώς σε πολλές κοινωνίες το κοινωνικό status, η αίσθηση του ανήκειν και η πρόσβαση σε αγαθά, πόρους και υπηρεσίες επηρεάζονται σε μεγάλο βαθμό από τη συμμετοχή των ανθρώπων στην κυρίαρχη γλώσσα της κοινωνίας, με παράδειγμα τα Καντονέζικα στο Χονγκ Κονγκ, τα Μανδαρινικά στην ηπειρωτική Κίνα και τα Αγγλικά σε πολλές δυτικές χώρες. Με αυτό τον τρόπο καταδεικνύεται η σημασία των

πολιτισμικών εκφάνσεων, όπως η γλώσσα, στην διαμόρφωση πολιτικών ταυτότητας (identity policies). Ένα άλλο παράδειγμα που δίνει ως προς τη σύνδεση της γλώσσας με συγκεκριμένο πολιτισμικό κεφάλαιο και ταυτότητα για τις ευρωπαϊκές χώρες είναι τα Σκωτσέζικα Αγγλικά στο Ηνωμένο Βασίλειο (Lin, 2019).

Άλλοι συγγραφείς επιλέγουν την σύλληψη του πολιτισμού ως εκείνον που εμπεριέχεται στον ελεύθερο χρόνο. Αυτός ο πολιτισμός έχει δομικά το στοιχείο της συναναστροφής με κάτι ξένο από το εγώ, αφού απαιτεί την επικοινωνία (Singh, 2007). Η πρόταση αυτή επικεντρώνεται στην μελέτη των τρόπων ζωής των πολιτών των δυτικών -de facto πολυπολιτισμικών- κοινωνιών (networked cultures) (Singh, 2007), όπως αυτές τοποθετούνται στο πλαίσιο της μαζικής κουλτούρας που αναδύεται από τα νέα διαδικτυακά μέσα επικοινωνίας και κοινωνικοποίησης. Αυτός ο ορισμός θα λέγαμε ότι πηγάζει από μία οπτική προσέγγισης του πολιτισμού περισσότερο ως διαδικασία (process), παρά ως σύστημα (system).

Όπως επισημαίνει σε άρθρο του ο Clammer (2005), η «πολιτισμική στροφή» (cultural turn) που παρατηρείται στις κοινωνικές επιστήμες τα τελευταία χρόνια έχει απομακρύνει τους μελετητές από την σύλληψη του πολιτισμού ως μια δομιστική ολότητα (σύστημα). Η άποψη αυτή ήταν επικρατέστερη τις δεκαετίες του '60 με '80, και, σύμφωνα πάλι με τον ίδιο (Clammer, 2005), απαντάται και σε θέσεις όπως αυτή του Huntington (1996) περί «σύγκρουσης των πολιτισμών», που βλέπει τον κόσμο χωρισμένο σε διακριτούς πολιτισμούς οριοθετημένους γεωγραφικά και γύρω από την ιστορία, την πολιτική, την οικονομία και κοινωνία των εθνών – κρατών. Η ως άνω «στροφή» γίνεται αντιληπτή ως μια μετάβαση στην πολιτισμική θεωρία από την μελέτη των πολιτισμών ως καθορισμένες, σαφώς οριοθετημένες και σταθερές ολότητες στην αντιμετώπισή τους περισσότερο ως σύνολα πρακτικών και διαδικασιών υποκείμενα στην αλλαγή.

Σηματοδοτείται, έτσι, στην πολιτισμική θεωρία μια μετατόπιση του κέντρου βάρους από την δομή (structure) στα δρώντα υποκείμενα (agency) (Clammer, 2005). Η τοποθέτηση των υποκειμένων στο κέντρο της πολιτισμικής έρευνας καταδεικνύει για τον Cornejo (2007) δύο τινά. Αφενός την κεντρικότητα που οφείλει να έχει θεωρητικά η διαδικασία απόδοσης νοήματος στην συζήτηση περί πολιτισμού, όση έχουν και τα ίδια τα πολιτισμικά προϊόντα. Αφετέρου μεθοδολογικά υποδεικνύει ως αναγκαία την ρήξη με τους περιορισμούς των ποσοτικών μεθόδων και το άνοιγμα προς τις ποιοτικές, ερμηνευτικές και ιστοριογραφικές μεθοδολογικές προσεγγίσεις Cornejo (2007).

Η μόνιμη διαφωνία πάντως επί ενός ορισμού της έννοιας του «πολιτισμού» οφείλεται στη διαρκή επαναφορά της σύλληψής του έως και σήμερα ως ένα σαφώς οριοθετημένο σύστημα, ως μία πλήρως δομημένη ολότητα οριζόμενη ως τέτοια με κριτήρια: α) είτε γεωγραφικά και ιστορικά με βάση τα όρια των εθνών - κρατών, β) είτε γλωσσικά, γ) είτε θρησκευτικά, δ) είτε πολιτειακά, με βάση το σύστημα διακυβέρνησης, ε) είτε με βάση ένα κοινό σύστημα αξιών ή και στ) με άξονα τον βαθμό συμμετοχής στην ανάπτυξη και εξέλιξη της ανθρώπινης υπόστασης και πνευματικότητας.

Οι μαζικές μετακινήσεις πληθυσμών των τελευταίων δεκαετιών, νομίζω, ότι έχουν πολλά να συνεισφέρουν στην πολιτισμική έρευνα, καθώς αποτελούν μια ευκαιρία προσέγγισης του πολιτισμού πολύ περισσότερο ως μια διαδικασία, παρά ως ένα σύστημα εκ των ανωτέρω παρατιθέμενων και τα οποία κατηγοριοποιούνται προκειμένου να συγκριθούν, αξιολογηθούν και εν τέλει να προβλεφθεί ο βαθμός κοινωνικής συνοχής που προσφέρουν. Κατά τη γνώμη μου, η προσέγγιση, μάλιστα, του «πολιτισμού» ως ένα σαφώς οριοθετημένο σύστημα έχει συμβάλει καθοριστικά στην χρήση της έννοιας ως ένα κρίσιμο πολιτικό εργαλείο. Οι «αναπτυξιακές» πολιτικές, οι μεταναστευτικές πολιτικές, οι εθνικές πολιτικές, οι πολιτικές ταυτοτήτων είναι μερικά πεδία, όπου ο πολιτισμός αντιμετωπίζεται ως σύστημα έχει αποκτήσει συγκεκριμένες ηγεμονικές συμβολικές συνδέσεις, στις οποίες και αναφερόμαστε στην ενότητα που ακολουθεί.

1.2. Η πολιτικοποίηση – συμβολική αξία της έννοιας του πολιτισμού

Ο «πολιτισμός» ως έννοια αποτελεί αντικείμενο συζήτησης για θεωρητικούς, κοινωνιολόγους, ανθρωπολόγους, πολιτικούς, εκπαιδευτικούς, την κοινή γνώμη κ.α. κατά την ανάλυση πολλών ζητημάτων, εντούτοις, μεταξύ τους οι ως άνω δεν αναφέρονται πάντα στο ίδιο σημεινόμενο ως πολιτισμό, όπως ήδη αναφέρθηκε. Σε ορισμένες περιπτώσεις, ο πολιτισμός μπορεί να χρησιμοποιείται για να κατηγοριοποιήσει ως μια γενίκευση του «Άλλου» (to label “other” people) (Lin, 2019). Ταυτόχρονα, όμως, η έννοια του πολιτισμού μπορεί να υπηρετήσει τον σκοπό της εξάπλωσης της πρακτικής του σεβασμού των διαφορών μεταξύ των ανθρώπων και της αποφυγής της πρακτικής της αφομοίωσης και του εξαναγκασμού σε ένα συγκεκριμένο σύστημα αξιών, πίστης, δράσης κλπ (Lin, 2019).

Ως κοινό στοιχείο πάντως των περισσότερων συλλήψεων και νοηματοδοτήσεων των εννοιών κουλτούρα – πολιτισμός, λειτούργησε η ιδέα του Ανθρώπου και ο Ουνιβερσαλισμός τον οποίο αυτή προάγει. Ειδικότερα, εν προκειμένω αναφερόμαστε στην πεποίθηση εκείνη που καλλιεργείται στον «δυτικό κόσμο» περί ύπαρξης μέτρων και πρακτικών ωφέλιμων για την πρόοδο των ατόμων και την εξέλιξη όλων των ανθρώπινων κοινωνιών ανεξαιρέτως ή αντίστοιχα καταστροφικών για την ανθρώπινη κατάσταση.

Η Ortner (2005) εντοπίζει 3 ρεύματα στην κοινωνική και πολιτισμική θεωρία που ασκούν γόνιμη και χρήσιμη κριτική στην ως άνω συνεκτική ιδέα του Ανθρώπου. Το πρώτο ρεύμα αφορά στις δομιστικές προσεγγίσεις του Durkheim και στη συνέχεια του Levi-Strauss που επικεντρώνονται στην «αποδόμηση του ανθρώπου» (*dissolving man*). Η δεύτερη ανάλυση είναι η φεμινιστική μετά-δομιστική, σύμφωνα με την οποία η ιδέα περί παγκόσμιας σύλληψη του νοήματος του Ανθρώπου αναφέρεται στην έμφυλη συγκρότηση αυτής. Η τρίτη και τελευταία προσέγγιση που αναφέρει η Ortner (2005), είναι η μετά-αποικιακή μετά-δομιστική, σύμφωνα με την οποία, η ιδέα του υποτιθέμενα ενιαίου - παγκόσμιου Ανθρώπου αποτελεί ένα «Δυτικό project» για την επίτευξη / διαιώνιση της κυριαρχίας (αποικιακής) των λευκών ανθρώπων.

Στο σημείο αυτό έχει μεγάλη αξία να αναφερθούμε στην μετά – αποικιακή θεώρηση του Bhabha, η οποία αναδεικνύει σχετικά με τον ως άνω Ουνιβερσαλισμό που περιγράφεται, ότι αυτά που γενικεύουμε (*universalize*) σε σύμβολα είναι απλά πολιτισμικά αυτοαναφορικά σήματα αξίας (LeBlanc & Jones Medine, 2012). Για τον λόγο αυτό έχουν και το χαρακτηριστικό ότι είναι στατικές αναπαραστάσεις και ως εκ τούτου μη δυνάμενα να επικοινωνηθούν εύκολα σε διαφορετικό χώρο και χρόνο (LeBlanc et al., 2012). Έτσι, ο Bhabha, αναγνωρίζει στο πολιτισμικό επίπεδο «συμβολικά συστήματα», τα οποία ανταγωνίζονται μεταξύ τους, αντί να συνδιαλέγονται. Η αξία των συμβόλων έγκειται στο γεγονός ότι προσφέρουν ταυτόχρονα συνέχεια στον χρόνο, αλλά και την απαραίτητη νομιμοποίηση για την υλοποίηση συγκεκριμένων μορφών διαχείρισης του χώρου (LeBlanc et al., 2012). Γι' αυτό και τα ηγεμονικά σύμβολα σε κάθε πολιτισμικό τόπο είναι σημαντικό να εντοπίζονται κατά την κοινωνιολογική ανάλυση, αφού διαμορφώνουν τις αξίες, τις προτιμήσεις, τις συμπεριφορές και πρακτικές των δρώντων υποκειμένων, λειτουργώντας ως πολιτισμικό παράδειγμα.

Δια μέσου της αποδόμησης επιχειρούμε να εντοπίσουμε αυτά τα σύμβολα και εν συνεχεία τους τρόπους με τους οποίους κατασκευάζεται ο ηγεμονικός λόγος (η

«αλήθεια»), χωρίς να επικεντρωνόμαστε στο λάθος του ηγεμονικού λόγου, αλλά κυρίως στη διαδικασία ανάδειξής της «αλήθειας» του ως αντικειμενικής, ενώ στην πραγματικότητα είναι απλά ηγεμονική μεταξύ άλλων. Για την ανάπτυξη των εργαλείων της αποδόμησης, που ως μέθοδος έχει συνδεθεί με τις μεταποικιακές σπουδές, η Spivak βασίστηκε στο «Περί Γραμματολογίας» του Derrida (1967/2016) το οποίο μετέφρασε η ίδια στην αγγλική γλώσσα το 1976.

Η αποδομητική κριτική βασίζεται στην παρατήρηση ότι στο δημόσιο λόγο μπορούμε να εντοπίσουμε τη δημιουργία μιας αντίθεσης μεταξύ συγκρουόμενων συμβόλων και αφηγήσεων, δια μέσου της οποίας κατασκευάζονται οι ηγεμονικοί λόγοι περί της «αλήθειας» και εμφανίζονται πανίσχυροι δυισμοί (binaries), δίπολα που εναλλάσσονται στον χρόνο. Μεταξύ αυτών συγκαταλέγονται και τα ζεύγη «παράδοση - μοντερνισμός», «πολιτισμική ανάπτυξη - στασιμότητα», «δημοκρατία - τρομοκρατία» κ.α. Σύμφωνα με τον Derrida (1981: 41),

Σε αυτά τα παραδοσιακά ζεύγη αντίθεσης δεν υπάρχει συνύπαρξη των αντιθετικών όρων, αλλά μια βίαιη ιεραρχία. Ο πρώτος όρος κυριαρχεί (αξιολογικά, λογικά κ.λ.π.) πάνω στον άλλο, κατέχει δηλαδή με λίγα λόγια τη δεσπόζουσα θέση. Το να αποδομείς την αντίθεση σημαίνει, πάνω απ' όλα, σε μια συγκεκριμένη στιγμή, να αντιστρέφεις την ιεραρχία.

Λαμβάνοντας αυτό υπόψη επιλέγουμε στις επόμενες σελίδες να προβούμε σε μια ανάλυση και ανάδειξη των νοημάτων και συμβόλων που έχουν εγκαθιδρυθεί ως σημαινόμενα των πολιτισμικών ταυτοτήτων και διεργασιών και να επιχειρήσουμε την αποδόμησή τους.

Η καθιέρωση των συμβολικών συστημάτων και ειδικότερα η αξία που αποδίδεται στα πολιτισμικά συστήματα οφείλει τη λειτουργία της σε μεγάλο βαθμό στην πολιτικοποίηση της έννοιας του πολιτισμού που λαμβάνει χώρα με διάφορους τρόπους ανά κοινωνικό πεδίο. Σε άρθρο της η Wright (1998) αναλύει τρόπους και διαδικασίες χρήσης της έννοιας του πολιτισμού ως πολιτικό εργαλείο κατά τη δεκαετία του '80 και έπειτα εκ μέρους θεσμικών οργάνων, πολιτικών, αλλά και ακαδημαϊκών συμβούλων. Η ανάλυσή της επικεντρώνεται σε 3 πεδία. Το πρώτο πεδίο αφορά την χρήση της έννοιας του πολιτισμού από την δεξιά πτέρυγα πολιτικών στη Βρετανία συνδέοντας αυτόν με τον εθνικισμό. Το δεύτερο σχετίζεται με την πρόταση νέων μορφών οργάνωσης της εργασίας από συμβούλους εταιρειών, όπου η χρήση των ανθρωπολογικών ιδεών του πολιτισμού προσφέρεται για την καθολική διαχείριση και άσκηση ελέγχου επί των εργαζομένων. Στο τρίτο πεδίο ανάλυσης η Wright (1998) πραγματεύεται την διαδικασία με την οποία ο πολιτισμός συνδέθηκε

με την συζήτηση περί παγκόσμιας ανάπτυξης. Κατά την ίδια, αυτό συνέβη σε μεγάλο βαθμό ως αποτέλεσμα της έκθεσης της UNESCO «Our Creative Diversity» (1995), στη διαμόρφωση των προτάσεων της οποίας οι ανθρωπολόγοι έπαιξαν σημαντικό ρόλο και η οποία αποτελεί την βάση περί ηθικής και αναπτυξιακής πολιτικής των κρατών παγκοσμίως (Wright, 1998).

Με άλλα λόγια, η Wright αποδομεί τα παλαιότερα, αλλά και σύγχρονα νοήματα της έννοιας του πολιτισμού, αναδεικνύοντας τις προβληματικές των ηγεμονικών αναγνώσεων περί πολιτισμού, ιδίως στην Ευρώπη και τις «δυτικές κοινωνίες». Με την μέθοδο της αποδόμησης που έχουν αναπτύξει οι μετααποικιακές σπουδές, θα επιχειρήσουμε και εμείς εν προκειμένω να αναλύσουμε την πολιτισμική διάσταση του προσφυγικού φαινομένου στον ευρωπαϊκό χώρο, εκκινώντας από τις ευρωπαϊκές ηγεμονικές αντιλήψεις περί πολιτισμού στη σύγχρονη Ευρώπη, όπου και καλούνται να ενταχθούν οι προσφάτως μετακινούμενοι πληθυσμοί.

1.3. Παλιά νοήματα της έννοιας του πολιτισμού

Στο παρελθόν, ο πολιτισμός ταυτίστηκε με τα έθνη και τους λαούς αυτών σε μια αφήγηση όπου θεωρούνταν ότι υπήρχαν διακριτοί πολιτισμοί ευρισκόμενοι σε διαφορετικά επίπεδα ανάπτυξης του ανθρώπινου πολιτισμού (civilization) ή εξέλιξης προς τον ευρωπαϊκό ορθολογισμό (Wright, 1998). Τη δεκαετία του '70 η ιδέα ενός λαού που έχει τον δικό του πολιτισμό θεωρούνταν ήδη απότοκη της αποικιοκρατίας. Η κριτική που ασκήθηκε σε αυτή την ιδέα ήταν, σύμφωνα με την Wright (1998), ότι δημιουργούσε δομημένες ολότητες στις οποίες η «Δύση» μπορούσε να παρέμβει.

Σε αυτή την προσέγγιση συνηγόρησε τόσο η σύλληψη των πολιτισμών ως α-ιστορικές, αυτό-συντηρούμενες ολότητες, όσο και η ανθρωπολογική αντιμετώπιση της έννοιας του πολιτισμού ως ένα σύνολο ιδεών τις οποίες μοιράζεται ένας ολόκληρος πληθυσμός ομογενών ατόμων κάτω από την μεγάλη ομπρέλα ενός αυθεντικού πολιτισμού αρχικά ή ενός έθνους στη συνέχεια (Wright, 1998). Η ομογένεια και η κοινωνική συνοχή βασιζόμενη στην κοινότητα αξιών και παραδόσεων όριζε στο παρελθόν ένα συμπαγές πολιτισμικό σύστημα, το οποίο στα πρώτα χρόνια ίδρυσης της UNESCO δεν αναγνώριζε την πολιτισμική ποικιλία, αλλά συνδεόταν με τους εθνικούς πολιτισμούς μεγάλης ιστορικής παράδοσης και βεληνεκούς.

Περί τη δεκαετία του '90 η αφήγηση αυτή αντικαταστάθηκε από την αφήγηση περί ενός «ενιαίου (ανθρώπινου) πολιτισμού» (civilization) με ποικιλία κουλτούρων να τον συναπαρτίζει, με κάποιες από αυτές να προωθούν την εξέλιξη και την ανάπτυξη του πολιτισμού (ανθρώπινη ανάπτυξη) και άλλες να την καθυστερούν και να την εμποδίζουν. Σε αυτή την ενότητα θα αναλύσουμε την πρώτη φάση της έννοιας του «πολιτισμού» στη σύγχρονη ιστορία, αυτή που ταυτίζεται ιδεολογικά με την παράδοση, γεννώντας την έννοια του «αυθεντικού πολιτισμού», αλλά και εκείνη της «εθνικής ταυτότητας».

1.3.α. Ο αυθεντικός πολιτισμός

Η αναζήτηση εκ μέρους των ερευνητών (ιδίως Βρετανών ανθρωπολόγων) του μοναδικού «αυθεντικού πολιτισμού» μίας άλλης κοινωνίας έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην εντύπωση περί των «άλλων πολιτισμών» και υποβάθμισε την παρατήρηση της πολιτισμικής διαδικασίας και των μεθόδων δημιουργίας πολιτισμικών νοημάτων και πολιτισμικών δραστηριοτήτων σε άλλες κοινωνίες πέραν των ευρωπαϊκών (Wright, 1998). Σύμφωνα με την Wright (1998), ο Asad υποστήριζε ότι οι ανθρωπολόγοι είχαν λανθασμένα επιδοκιμάσει ως «αυθεντικό πολιτισμό» ιστορικά συγκεκριμένες κυρίαρχες ιδεολογίες ή εξουσιαστικούς λόγους, οι οποίοι δεν ήταν ούτε άχρονοι ούτε ομοιόμορφα μοιραζόμενοι μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων.

Η αντίληψη περί «αυθεντικού πολιτισμού» υιοθετήθηκε και από την UNESCO στο report «Our Creative Diversity» (1995), το οποίο ήταν κομβικό για δύο λόγους:

Πρώτον, εισήγαγε το concept της «πολιτισμικής ποικιλομορφίας» ως ένα παγκόσμιο δημόσιο αγαθό υψίστης σημασίας και το αναγνώρισε ως μια απαραίτητη προϋπόθεση για την ορθή λειτουργία των δημοκρατικών κοινωνιών. Δεύτερον, το report υπογράμμισε την απειλή ομογενοποίησης των παραδοσιακών πολιτισμών υπό την πίεση των μιντιακών αγορών που προωθούν την διαδικασία της παγκοσμιοποίησης (Graber, 2006: 557).

Όπως εξηγεί ο Bhabha (1996), η μετανάστευση ανθρώπων, σημαίνει και τη μεταφορά του πολιτισμού των ατόμων αυτών ή μέρους αυτού στο νέο πολιτισμικό τόπο. Επομένως, είναι αδύνατο να θεωρούμε τον πολιτισμό ως ένα κλειστό και ανεπηρέαστο από εξωτερικούς παράγοντες σύστημα (βλ. «αυθεντικός πολιτισμός»). Ο ίδιος στοχεύει στην αποδόμηση της έννοιας του «αυθεντικού πολιτισμού», που έχει χρησιμοποιηθεί και χρησιμοποιείται ακόμη, κυρίως για να υπερασπιστεί την άρνηση του ευρωπαϊκού πολιτισμού να αναμιχθεί με οτιδήποτε μη ευρωπαϊκό. Για τον

Bhabha ο «υβριδισμός» είναι το αντίθετο της έννοιας του «αυθεντικού πολιτισμού» και προκύπτει ως αποτέλεσμα γενικά της μετακίνησης πληθυσμών και ειδικά και της μετανάστευσης.

Προτείνοντας τον «υβριδισμό» ως πρακτική, ο Bhabha (1996) επιχειρεί μια διαλεκτική μεταξύ υβριδικών πολιτισμικών στοιχείων που απέχει από το κυρίαρχο παράδειγμα επιδίωξης της ηγεμονίας μεταξύ ανταγωνιζόμενων πολιτισμικών συμβόλων και ανταποκρίνεται αποτελεσματικά στη διεθνή αύξηση της μετανάστευσης, αλλά και στο φαινόμενο της παγκοσμιοποίησης στη σύγχρονη εποχή, τα οποία αμφότερα θα αναλυθούν κατωτέρω. Ταυτόχρονα, η αναγνώριση των υβριδικών στοιχείων που εντοπίζονται ως πληθώρα στις ευρωπαϊκές χώρες σήμερα, αναδεικνύει και την έντονη πολυπολιτισμικότητα αυτών, ως βασικές χώρες υποδοχής των μαζικών μεταναστευτικών και προσφυγικών κυμάτων των τελευταίων ετών. Εντούτοις, οι ίδιες προωθούν πολιτικές ομογενοποίησης με άξονα τον εθνικό, αλλά και τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, αναντίστοιχες της κοινωνικής σύνθεσης αυτών.

1.3.β. Ο εθνικός πολιτισμός και οι κοινές αξίες του ευρωπαϊκού πολιτισμού

Στη συνέχεια, η έννοια του «αυθεντικού πληθυσμού» αντικαταστάθηκε από την «εθνική ταυτότητα» και τον «εθνικό πολιτισμό», ως ένα αποτέλεσμα της έκκλησης για κοινωνική συνοχή που επιτυγχάνεται διά της κοινής αίσθησης του ανήκειν σε μια ενότητα ιδανικών, αξιών, πολιτισμικών αναφορών και κληρονομιάς. Τα δημογραφικά χαρακτηριστικά (γηγενών και μεταναστών) ενός πληθυσμού χωρικά και χρονικά εντοπισμένου: στην πόλη, στην γειτονιά, στο χωριό, στην ύπαιθρο, στους χώρους λατρείας, στα μουσεία, στα θέατρα, στο διαδίκτυο, μιας χώρας ή συσσωμάτωσης χωρών, σε κάθε τόπο και χρόνο όπου οι άνθρωποι αλληλεπιδρούν, διαμορφώνουν πολλαπλές ταυτότητες. Αυτή που ξεχωρίζει, όμως, ως προς τις φορές που έχει επιχειρηθεί να αναλυθεί είναι η εθνική. Και αυτό γιατί, διατηρεί το ιδιάζον χαρακτηριστικό να ορίζεται ως αέναη στο χρόνο και αντιστοίχως ως συνδεδεμένη άτοπα με έναν τόπο (Aterianus – Owanga, Djebbari & Salzbrunn, 2019).

Η ύπαρξη των «εθνικών ταυτοτήτων» και τα χαρακτηριστικά τους διαμορφώνονται βάσει πολύπλευρων διαδικασιών, ξεκινούν από και απλώνονται σε πολλούς χώρους και χρόνους, καθώς πρόκειται για κοινωνικές κατασκευές. Το «έθνος» ως έννοια έχει τη δυνατότητα να υπερβαίνει νοηματικά τα γεωγραφικά όρια συγκέντρωσης ενός πληθυσμού, γεγονός που δεν καταφέρνει η έννοια «χώρα». Για

τον λόγο αυτό ως έννοια το «έθνος» (nation) προέκυψε στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, σε μια περίοδο α) μαζικής μετανάστευσης προς τη «Δύση» και β) αποικιακής επέκτασης προς την «Ανατολή» (Hobsbawm, 2013). Όπως επισημαίνει ο Bhabha (1994), το «έθνος» λειτουργεί ως μία φαντασιακή κοινότητα (imagined community), αποτελούμενη από τους ανθρώπους που το απαρτίζουν (nation-people) και καθώς εκείνη την περίοδο επιτελεί αυτή τη λειτουργία, καλύπτει έτσι το κενό που δημιούργησε ο ξεριζωμός των μεταναστών από κοινότητες και συγγενείς του τόπου καταγωγής.

Όπως πρώτος είχε επισημάνει ο Anderson (1983/1997), οι «εθνικές ταυτότητες» αποτελούν «φαντασιακές κοινότητες» (imagined communities), μέσω των οποίων επέρχεται η αίσθηση ταύτισης του ατόμου με το εθνικό κράτος. Η προσπάθεια κατάκτησης της ταύτισης αυτής εκ μέρους των δυτικών κοινωνιών επήλθε μετά την γαλλική και την αμερικάνικη επανάσταση. Οι εθνικές ταυτότητες κατασκευάστηκαν στην πάροδο του χρόνου μέσα από την σύγκριση με τους άλλους, ιδίως με τους λαούς εκείνους όπου οι Δυτικοί, Βρετανοί και Γάλλοι αρχικά και οι Αμερικάνοι στην συνέχεια, είχαν εγκαταστήσει αποικίες ή στη νεότερη ιστορία στρατιωτικές βάσεις (βλ. ΗΠΑ στη Σαουδική Αραβία). Οι Βρετανοί αυτό-παρουσιάζονταν έχοντας συνδεδεμένη την βρετανική ταυτότητα με τον ορθό λόγο, την δημοκρατία και τον πολιτισμό, πάντα συγκρινόμενη με τις υποτιθέμενα βάρβαρες και απολίτιστες κουλτούρες των αποικιών της Βρετανικής αυτοκρατορίας.

Σε αυτό το σημείο της ανάλυσης αναφορικά με τον ρόλο των «εθνικών ταυτοτήτων» και την κατασκευή της έννοιας του «έθνους» οφείλουμε να σταθούμε και ειδικά στην Ευρώπη που μελετάμε. Μέσω αυτής της άχρονης ιδέας του έθνους, του οποίου η αφήγηση ξεδιπλώνεται ανά τους αιώνες και εις το διηνεκές, αντιλαμβάνεται η Ευρώπη τον εαυτό της ως υπέρμαχο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και του δημοκρατικού διαλόγου. Με αυτό τον τρόπο ο ευρωπαϊκός πολιτισμός δημιουργεί για το έθνος μια καθολική αναπαράσταση που ανταποκρίνεται σε αυτό που ο Althusser περιέγραφε ως «*Space without places, time without duration*», όπως παρατίθεται στο «*The Location of Culture*» του Bhabha (1994: 204).

Στις σύγχρονες ευρωπαϊκές κοινωνίες μετά την σύσταση της Ευρωπαϊκής Ένωσης και με την λειτουργία των θεσμών της, η νοηματική οντότητα του «έθνους» έχει, κατά τη γνώμη μου, μετουσιωθεί στην κοινή «ευρωπαϊκή ταυτότητα» και ο εθνικός χώρος λειτουργεί παράλληλα με τον ευρωπαϊκό χώρο σε μια μεταβατική κατάσταση. Ως παράδειγμα της ως άνω παρατήρησης μπορούμε να αναφέρουμε τη

Συνθήκη της Λισαβόνας (ίδρυση E.E.), όπου αποτυπώνονται οι κοινές αξίες που μοιράζονται και δεσμεύονται να προάγουν τα κράτη - μέλη της Ένωσης: δημοκρατία, ανθρώπινη αξιοπρέπεια, ελευθερία, ισότητα, το κράτος δικαίου, ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (Gruson, 2017). Θα προτείνουμε, λοιπόν, εν προκειμένω την εφαρμογή στον ευρωπαϊκό χώρο της θεωρίας της διπλής κατανόησης της φαντασιακής κοινότητας του έθνους που προτείνει ο Bhabha (1994), για να προσεγγίσουμε το πολιτισμικό τοπίο των ευρωπαϊκών χωρών και ειδικά των μητροπόλεων τους, και ιδίως την πολιτισμική ευρωπαϊκή πολιτική από την οπτική των αποκλεισμένων από αυτή προσφύγων και μεταναστών.

Σε ένα κόσμο, διαρκούς και συνεχώς αυξανόμενης μετακίνησης πληθυσμών πώς επανανοηματοδεύεται ο όρος «εθνική ταυτότητα»; Οι «φαντασιακές κοινότητες», στις οποίες αναφερόταν ο Anderson το 1983 (1997) μιλώντας για τα έθνη και την διαδικασία ομογενοποίησης του πληθυσμού του εδάφους ενός κράτους γύρω από την αφήγηση της παράδοσης του έθνους, αποτέλεσαν βαθιά συγκροτητικό στοιχείο για την ευρωπαϊκή κουλτούρα και μέσα από την λειτουργία της Ευρωπαϊκής Ένωσης, θεωρούμε ότι μετασχηματίστηκαν σε μια «φαντασιακή κοινότητα» των χωρών της Ευρωπαϊκής Ένωσης που υπερασπίζονται και προωθούν τις κοινές πολιτισμικές αξίες της Ένωσης, ενός δηλαδή, σύγχρονου κοινού «ευρωπαϊκού χώρου» (European space).

Στις μέρες μας οι τρόποι εμφάνισης των εθνών ενέχουν μια ποικιλομορφία, τόσο λόγω της διαφορετικής έννοιας του έθνους πολιτισμικά, εξαιτίας της τεχνολογίας και των διαφορετικών κοινωνικοπολιτικών οργανώσεων των χωρών παγκοσμίως, όσο και της διπλής αφήγησης που έχουν εντοπίσει οι ερευνητές σχετικά (Bhabha, 1994). Επιπλέον η έρευνα γύρω από τα εντεινόμενα μεταναστευτικά ρεύματα έχει δείξει ότι η αίσθηση της κοινότητας αναφορικά με το έθνος αποσυνδέεται από τον χώρο του εδάφους, καθώς οι μεταναστευτικές μειονότητες σε ένα κράτος φέρουν την εθνική ταυτότητα της χώρας καταγωγής τους και στις χώρες υποδοχής (Aterianus – Owanga et al., 2019).

Σε αυτό το σημείο αναδεικνύεται ως μεγίστης αξίας η έννοια του «πολιτισμικού κεφαλαίου», το οποίο κυκλοφορεί μαζί με τους φορείς τους, όπως οι πρόσφυγες και οι μετανάστες. Ταυτόχρονα, έχει παρατηρηθεί ότι εκτός του ως άνω «πολιτισμικού κεφαλαίου» που φέρουν, οι μετανάστες αποτελούν και υποκείμενα της ζωής στον νέο πολιτισμικό τόπο στον οποίο μεταναστεύουν, αφού δρουν (στα πλαίσια που τους δίνεται η δυνατότητα) τόσο στην κοινωνική, οικονομική και

πολιτισμική ζωή του τόπου υποδοχής, όσο και σε χώρους όπου διατηρούν και «ασκούν» πολιτισμικές δραστηριότητες με αναφορά στον πολιτισμικό τόπο καταγωγής τους.

Δημιουργούνται έτσι σήμερα «πολυτοπικές» ταυτότητες που *de facto* ξεπερνούν την ομογενοποίηση που προσπαθεί να πετύχει η εθνική ταυτότητα (Aterianus – Owanga et al., 2019). Η «πολιτισμική ποικιλομορφία» αποτελεί ως εκ τούτου ένα δεδομένο, ειδικά στις ευρωπαϊκές χώρες. Το γεγονός, βέβαια, αυτό έρχεται σε αντιδιαστολή με τις πολιτικές μετανάστευσης που ακολουθούν τα κράτη στην Ευρώπη, αφού ως κοινές αξίες της Ένωσης προωθούνται οι κάθε είδους σεβασμοί της διαφορετικότητας, εντούτοις υπό το πέπλο των κοινών αξιών συντηρείται η αφήγηση της ομογενοποίησης, αυτή τη φορά με επιπλέον παράγοντα την έννοια του Ευρωπαίου πολίτη.

Η αναδυόμενη πολυπολικότητα που παρατηρείται στον σύγχρονο κόσμο κατέστησε, έτσι παλιές και αναχρονιστικές τις ως άνω νοηματοδοτήσεις περί διακριτών πολιτισμικών συστημάτων. Νέα σύμβολα και ορισμοί ήρθαν να ηγemonεύσουν και να συνδεθούν με τον πολιτισμό σε έναν κόσμο, όπου η γλώσσα των διεθνών αγορών, οργανισμών και δικτύων έχει φέρει στις πολιτισμικές σπουδές έννοιες όπως «πολιτιστικά προϊόντα», «πολιτιστικές βιομηχανίες», «πολιτισμική διαχείριση», «πολιτισμική δημιουργία» κ.α. Η επόμενη ενότητα είναι αφιερωμένη σε αυτές τις νέες συλλήψεις του πολιτισμού στη σύγχρονη εποχή.

1.4. Νέα νοήματα της έννοιας του πολιτισμού

Από τη σύσταση του World Trade Organization (το 1994, με εφαρμογή της συνθήκης του Marrakesh από το 1995) όλα τα κράτη – μέλη του Διεθνούς Οργανισμού Εμπορίου όφειλαν να συμφωνήσουν στην αρχή της προοδευτικής φιλελευθεροποίησης της πολιτιστικής τους πολιτικής, παρότι, βέβαια, διατήρησαν το κυριαρχικό τους δικαίωμα διαχείρισης του εθνικού τους πολιτισμού (Graber, 2006). Έτσι, στα τέλη της δεκαετίας του 1990 εμφανίστηκε μία νέα έννοια στο διεθνές οικονομικό δίκαιο, αυτή της «πολιτισμικής ποικιλίας» (Graber, 2006), προκειμένου να ενσωματωθεί στις διαπραγματεύσεις για συμφωνίες εμπορίου στον οπτικοακουστικό πολιτισμό (π.χ. ταινίες, κινηματογράφος) και για να αντικαταστήσει την προηγούμενη έννοια της «πολιτισμικής εξαίρεσης», δηλαδή πολιτισμικών αγαθών προστατευόμενων και μη δυνάμενων να αποτελέσουν προϊόντα εμπορίου. Η

νέα έννοια, είχε, μεν, το προνόμιο ότι ήταν ουδέτερη σε σχέση με την προηγούμενη, και άρα, έτσι, θα μπορούσε να γίνει αντικείμενο στατιστικών μετρήσεων (Grabert, 2006), επιβεβαιώνει, δε, την εισαγωγή του πολιτισμού στην αγορά και το διεθνές εμπόριο, ανοίγοντας τον δρόμο για τις σύγχρονες πολιτιστικές βιομηχανίες.

Όπως υποστηρίζει η Wright (1998), το τέλος της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας και η συνεχόμενη επέκταση σε νέες σχέσεις παραγωγής και συναλλαγών βασισμένων στο κεφάλαιο, η διάδοση των παγκόσμιων δικτύων επικοινωνίας, η διεθνής οργάνωση της παραγωγής και της κατανάλωσης κ.α. διαμόρφωσαν νέα σύγχρονα νοήματα του πολιτισμού ανταποκρινόμενα στις νέες συνθήκες της αυξανόμενης μετακίνησης εργατικού πληθυσμού. Περιπτώσεις μεταναστών εργαζόμενων για χρόνια στην χώρα υποδοχής τους αποτελούν αυτό που ο Hall ονόμαζε *«εκτοπισμένες ιστορίες και υβριδικές εθνικότητες»* (Wright, 1998). *«Όπως οι ανθρωπολόγοι έχουν υποστηρίξει για πολλά χρόνια (...) οι πολιτισμικές ταυτότητες δεν είναι έμφυτες, οριοθετημένες ή στατικές. Είναι δυναμικές, ρευστές και κατασκευασμένες ανά περίπτωση, σε συγκεκριμένα μέρη και εποχές»* (Wright, 1998: 4).

Η ως άνω ανάλυση συγκαταλέγεται μεταξύ των νέων νοημάτων του «πολιτισμού», ως μια εκ νέου προσέγγιση αυτού: ως μια διαδικασία ανταγωνισμού μεταξύ ιδεών, συμβόλων και πρακτικών, μεταξύ των οποίων κάποιες επικρατούν έναντι άλλων σε μια κοινωνία ενός συγκεκριμένου χρόνου και χώρου (Wright, 1998). Η ανάλυση αυτή μπορεί να περιληφθεί μεταξύ των θεωριών της λεγόμενης πολιτισμικής στροφής που παρατηρείται, κατά την οποία τα τελευταία χρόνια τα πολιτισμικά υποκείμενα και οι πρακτικές τους εισέρχονται στο επίκεντρο της πολιτισμικής έρευνας. Εντούτοις, άλλες αναλύσεις είναι στην πράξη μέχρι στιγμής καθοριστικές για την ανάπτυξη μελλοντικών πολιτισμικών πολιτικών στις ευρωπαϊκές χώρες, παρά τις προβληματικές που μπορούμε να εντοπίσουμε σε αυτές. Στις υποενότητες που ακολουθούν επιχειρείται η αποδόμηση αυτών των κυρίαρχων στον επιστημονικό και δημόσιο διάλογο σύγχρονων νοημάτων και νοηματικών συνδέσεων της έννοιας του πολιτισμού.

1.4.α. Πολιτισμική ποικιλία - Το πολυπολιτισμικό μοντέλο

Διάφοροι δρώντες από διαφορετική θέση καθορίζουν κάθε φορά ποια σημασία του πολιτισμού θα επικρατήσει (Wright, 1998). Κατά τη γνώμη μου, στις μέρες μας μεταξύ των πιο σημαντικών εξ αυτών συγκαταλέγονται και διεθνείς διακρατικοί

οργανισμοί, όπως η UNESCO, η Παγκόσμια Τράπεζα, ο Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών, η Ευρωπαϊκή Ένωση κ.α., οι οποίοι σήμερα θα πρέπει να περιλαμβάνονται στους ηγεμονικούς δρώντες παγκοσμίως. Όπως υποστηρίζει η Wright (1998), ο πολιτισμός στην ηγεμονική του μορφή σήμερα εμφανίζεται ως συμπαγής, συστηματικός, υλικός και απτός, σαν ένα αντικείμενο πέρα από την ανθρώπινη δράση (μεταξύ των νέων αντιλήψεων αυτού), όχι ως ιδεολογικός, όπως στην παλαιότερη σύλληψη αυτού.

Αυτή τη νέα αντίληψη του πολιτισμού έχει υιοθετήσει και ένας πολύ σημαντικός διεθνής δρών, η UNESCO, η οποία χαρτογραφεί έναν κόσμο φτιαγμένο από πολιτισμούς ως διακριτές ολότητες, χωρίς να συνδιαλέγεται με το ζήτημα του ανταγωνισμού περί του πως και με ποια κριτήρια θα οριστούν αυτοί οι πολιτισμοί (Wright, 1998), κάτι το οποίο αποδεικνύεται τουλάχιστον παρωχημένο, αν σκεφτεί κανείς τις κάθε είδους μετακινήσεις πληθυσμών και ατόμων γενικά στις μέρες μας, αλλά και την μεγάλη αύξηση της διεθνούς μετανάστευσης ειδικά.

Το 1991 ιδρύθηκε η Παγκόσμια Επιτροπή για τον Πολιτισμό και την Ανάπτυξη (World Commission on Culture and Development) της UNESCO, η οποία το 1995 δημοσίευσε την έκθεση-κλειδί «Our Creative Diversity» (Graber, 2006). Για τον ορισμό της έννοιας του πολιτισμού διάφοροι γνωστοί ανθρωπολόγοι συμμετείχαν στην συγγραφή της έκθεσης. Στην ως άνω έκθεση αφενός λαμβάνεται ως δεδομένο ότι ο πολιτισμός δεν αποτελεί έναν μόνο τομέα της ζωής, όπως η οικονομία, η πολιτική ή η θρησκεία, αλλά ότι δημιουργείται και αποτελείται από όλες τις πλευρές της ζωής, συμπεριλαμβανομένης της οικονομίας και της ανάπτυξης. Αφετέρου, υιοθετεί την αντίληψη ότι ο κόσμος είναι φτιαγμένος από διακριτούς πολιτισμούς (Wright, 1998).

Η αντίληψη αυτή της UNESCO στηρίζεται ειδικότερα σε μια συγκεκριμένη ιδέα της πολιτισμικής ποικιλομορφίας (cultural diversity), σε αυτή την οποία επικαλείται το report όταν ορίζει τον πολιτισμό ως το «*συνολικό και ξεχωριστό τρόπο ζωής ενός λαού ή μιας κοινωνίας*» (UNESCO, 1995: 21, όπως παρατίθεται στο Wright, 1998: 12). Για την ίδια (Wright, 1998: 13), «*η συνταγή της ως άνω έκθεσης για δημιουργικότητα, πειραματισμό και τη δυναμική της προόδου είναι μια ποικιλία διακριτών ολοτήτων με ξεκάθαρα όρια*».

Με την έκθεση αυτή η UNESCO ορίζει μια νέα αφήγηση του πολιτισμού ως ηγεμονική. Αντί των παλαιότερων ιδεών των κρατών που προσπαθούσαν να δημιουργήσουν πολιτισμική ομοιογένεια κάτω από τις εθνικές ταυτότητες, από εδώ

και στο εξής όφειλαν να ενδυναμώσουν τις διαφορετικές εθνικές μειονότητες εντός των συνόρων τους για να συνεισφέρουν σε μία διεθνή πολιτική κοινότητα με κοινές αξίες. Αντίστοιχα, πλέον, η πολιτισμική ποικιλομορφία παγκοσμίως όφειλε να προστατεύεται από έναν κώδικα παγκόσμιας ηθικής, τον οποίο η έκθεση θεωρεί ότι μπορεί να ορίσει λαμβάνοντας διεθνή συναίνεση (Wright, 1998). Έτσι το report καταλήγει να κρίνει διάφορες πολιτισμικές αξίες ως ανθεκτικές ή απωθητικές και αντίστοιχα ποιες πολιτισμικές πρακτικές και κώδικες ηθικής θα πρέπει να προωθούνται και ποιες να καταδικάζονται (Wright, 1998), χωρίς να αναρωτηθεί με βάση ποιο κριτήριο ορίζονται ως καλά ή κακά τα διάφορα πολιτισμικά στοιχεία.

Κατά αυτόν τον τρόπο, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Eriksen (2001), το «Our Creative Diversity Report» (1995) αποτελεί ένα κείμενο που επιχειρεί να επιπλεύσει στα διεθνή ύδατα της πολιτισμικής πολιτικής ανάμεσα στην Σκύλα του νιχιλιστικού πολιτισμικού σχετικισμού και την Χάρυβδη της υπεροχής της εξοχότητας του Ουνιβερσαλισμού. Για τον ίδιο (2001), μια πολύ σύντομη περίληψη του report θα μπορούσε να συνοψισθεί στην αναγνώριση αφενός της παγκόσμιας πολιτισμικής ποικιλίας ως γεγονός στο σύγχρονο κόσμο και αφετέρου της αντίληψης ότι είναι απαραίτητο να αναπτυχθεί μια κοινή παγκόσμια ηθική πάνω σε αξίες κοινές στις περισσότερες θρησκείες και παραδόσεις. Ως κεντρικές αξίες αναδείχθηκαν ο σεβασμός και η ανεκτικότητα (tolerance).

Για δεκαετίες, σύμφωνα με τον Eriksen (2001), οι ανθρωπολόγοι επέμεναν ότι οι πολιτισμικοί δρώντες και αναπτυξιακοί παράγοντες θα πρέπει να λαμβάνουν υπόψη τις πολιτισμικές διαστάσεις των τοπικών κοινωνιών, καθώς θεωρούσαν ότι η επιτυχημένη ανάπτυξη εξαρτάται από τις τοπικές συνθήκες. Οπότε, το «Our Creative Diversity Report» (1995) υιοθέτησε και κατοχύρωσε αυτή την άποψη. Όμως, η επιμονή στην προστασία της πολιτισμικής διαφοράς και τον πλουραλισμό ως συστατικό των σύγχρονων κοινωνιών δεν ταιριάζει πολύ καλά με την εξίσου έντονη σύσταση για την ως άνω αναφερόμενη ανάγκη ύπαρξης μιας παγκόσμιας ηθικής (Eriksen, 2001).

Η ίδια αφήγηση περί ειδικών τοπικών πολιτισμικών συνθηκών εντοπίζεται και στο «Nara Document of Authenticity», στο οποίο αναφέρεται ότι *«η πολιτισμική κληρονομιά μπορεί να γίνει κατανοητή και να προστατευτεί στο συγκεκριμένο τοπικό κοινωνικό – πολιτιστικό πλαίσιο στο οποίο ανήκει»* (UNESCO, 1994). Το ως άνω report, σύμφωνα με τον Πούλιο (2015), εισήγαγε πρώτο την έννοια της «πολιτιστικής ποικιλομορφίας» (cultural diversity). Υπό αυτή την έννοια για την αναγνώριση ενός

έργου πολιτιστικής κληρονομιάς ως άξιο προστασίας από την UNESCO, θα πρέπει να λαμβάνονται υπόψη οι πολιτισμικές διαστάσεις εντός των οποίων αποδίδεται νόημα από τους τοπικούς κοινωνούς σε αυτό, και άρα να λαμβάνεται υπόψη ως κριτήριο προστασίας του έργου το πολιτιστικό σύστημα αναφοράς του.

Τη δημοσίευση του «Our Creative Diversity Report» (1995) ακολούθησε η έκδοση δύο σημαντικών World Culture Reports της UNESCO. Το 1998 δημοσιεύθηκε το «World Culture Report: Culture, Creativity and Markets» (UNESCO, 1998), στο οποίο θα πρέπει να εστιάσουμε κυρίως στην έννοια της «πολιτισμικής δημιουργικότητας» (cultural creativity), αλλά και την συνδεόμενη με αυτήν έννοια των αγορών (βλ. creative economy και creative industries). Έτσι, με το report αυτό καθίσταται σαφής ο προσανατολισμός του πολιτισμού στην οικονομική ανάπτυξη διαμέσου και της σύλληψης της έννοιας της δημιουργικότητας με το νόημα της καινοτομίας, μιας κομβικής έννοιας για την επιχειρηματική γλώσσα.

Το 2000 εκδίδεται το «World Culture Report: Cultural Diversity, Conflict and Pluralism» (UNESCO, 2000), όπου πλέον επαναφέρεται σαφώς η έννοια της «πολιτισμικής ποικιλίας» (cultural diversity), εισάγοντας την πλουραλιστική προσέγγιση σε αντίθεση με την προηγούμενη θεώρηση της σύγκρουσης των πολιτισμών, λαμβάνοντας κάποιες αποστάσεις από την ανάγνωση των πολιτισμικών συστημάτων που ως άνω αναφέρθηκε. Εντούτοις μπορούμε να παρατηρήσουμε στο report μια συμβολική κατασκευή ενός δυισμού μέσα από το αντιθετικό σχήμα της έννοιας της σύγκρουσης με αυτή του πλουραλισμού. Το ίδιο έτος (2000) το Συμβούλιο της Ευρώπης υιοθέτησε δήλωση για την πολιτισμική ποικιλομορφία και έναν χρόνο αργότερα, το 2001, η UNESCO υιοθέτησε την Παγκόσμια Δήλωση για την Πολιτισμική Ποικιλία (Universal Declaration on Cultural Diversity, δημοσίευση 2002), ανακηρύσσοντας την πολιτισμική ποικιλία σε δόρυ της ανάπτυξης και προάγοντας ως παγκόσμια ηθική την ανοχή στη διαφορετικότητα.

Ο Lin (2019) θεωρεί ότι η σύνδεση της βιοποικιλίας με την πολιτισμική ποικιλία που επιχείρησε η UNESCO με την Παγκόσμια Δήλωση για την Πολιτισμική Ποικιλία (2002), πετυχαίνει την ανάδειξη της προστασίας των διαφορετικών πολιτισμών ως τόσο σημαντική για την ανθρωπότητα όσο και η προστασία της ποικιλίας των ειδών και των οικοσυστημάτων στη φύση (UNESCO, 2002). Βέβαια, όπως θα επισημάνουμε και παρακάτω, η σύνδεση αυτή του πολιτισμού με τη φύση μέσω της βιοποικιλίας, προσφέρεται και για την αναγνώριση των δυτικών κοινωνιών

ως τα πρότυπα της ανθρώπινης ανάπτυξης και πολιτισμικής εξέλιξης σε σχέση με τις φυσικές κοινωνίες των «υποανάπτυκτων» χωρών.

Η πολιτική της «πολιτισμικής εξαίρεσης» αντικαταστάθηκε από αυτή της «πολιτισμικής ποικιλομορφίας» με την Σύμβαση για την Προστασία και την Προώθηση της Ποικιλίας των Πολιτισμικών Εκφράσεων (UNESCO, 2005), που ακολούθησε την Παγκόσμια Δήλωση της UNESCO για την πολιτισμική ποικιλία (UNESCO, 2001) (Singh, 2007: 41). Σύμφωνα με τον ίδιο, τα δύο βασικά δίκτυα που πίεσαν για την υπογραφή της Σύμβασης ήταν το INCP (International Network on Cultural Policy), το οποίο συστάθηκε το 2003 και το INCD (International Network for Cultural Diversity) (Singh, 2007), γεγονός που αποδεικνύει τη σημασία που ήδη είχε αποκτήσει η δράση των δικτύων και διεθνών οργανισμών, άσκησης διεθνούς πολιτισμικής πολιτικής εν προκειμένω, για την μελέτη της πολιτισμικής δράσης και την καθοδήγηση του ενδιαφέροντος της κοινωνιολογικής έρευνας προς την ανάλυση των πολιτισμικών δρώντων και των πρακτικών τους.

Το 2009 δημοσιεύεται το τρίτο World Culture Report της UNESCO «Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue», από τον τίτλο του οποίου καταλαβαίνει κανείς την σύνδεση που εμφανώς επιχειρείται μεταξύ της πολιτισμικής ποικιλίας και της οικονομικής ανάπτυξης. Εν προκειμένω, έχει μεγάλο ενδιαφέρον η έννοια «investing» (επενδύοντας), αν λάβουμε υπόψη την παγκόσμια οικονομική κρίση της περιόδου. Η οικονομία έρχεται σημαντικά στο προσκήνιο και η πολιτισμική ποικιλία εμφανίζεται ως μια «start-up» επιχείρηση ανάπτυξης. Σε αυτό το report εντοπίζουμε και τον διαπολιτισμικό διάλογο ως εργαλείο και όχημα ανάπτυξης, με το ρήμα «επενδύω» να παραπέμπει σαφώς στην οικονομική ανάπτυξη.

Η ίδρυση της UNESCO μετά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου είχε ως σκοπό την διάδοση της γνώσης για τους πολιτισμούς του κόσμου. Εντούτοις, ενδεχόμενα να μην λειτούργησε προωθητικά ως προς αυτό. Όπως επισημαίνει ο Graber (2006), η έννοια της πολιτισμικής ποικιλίας (cultural diversity), που καθιέρωσε την UNESCO ως όργανο προστασίας της, πρώτα εμφανίστηκε ως ένα πλαίσιο για την καθοδήγηση της ανάπτυξης της καλλιτεχνικής παραγωγής των κρατών – μελών της UNESCO, όμως, χρησιμοποιήθηκε από τις αρχές της δεκαετίας του '60 ως ένα πολιτικό εργαλείο κατά την περίοδο της αποαποικιοποίησης.

Κατά την δεύτερη φάση της ιστορικής εξέλιξης της έννοιας της πολιτισμικής ποικιλίας, όπως παρατηρεί ο Graber (2006), οι μοναδικές πολιτισμικές ταυτότητες των προσφάτως ανεξάρτητων κρατών παρουσιάστηκαν ως απόδειξη της

ανεξαρτησίας τους και της ύπαρξης και αναγνώρισης τους ως τέτοια διεθνώς. Κατά την τρίτη φάση, η οποία διήρκεσε έως τα τέλη της δεκαετίας του '70, η ιδέα της «ενδογενούς ανάπτυξης» προστέθηκε στην αφήγηση του πολιτισμού ως μια πολιτική δυναμική (Graber, 2006). Ο πολιτισμός σε αυτή τη φάση συνδέθηκε με την ανάπτυξη μέσα από την διεκδίκηση οικονομικής και οργανωτικής υποστήριξης προς τις αναπτυσσόμενες χώρες, για να χαράξουν οι τελευταίες τον δικό τους δρόμο ανάπτυξης (Graber, 2006). Στην τέταρτη και τελευταία φάση, τις δεκαετίες του '80 και '90, εισήχθη μια νέα σύνδεση του πολιτισμού με τη δημοκρατία, ενώ ενισχύθηκε και η σχέση του πολιτισμού με την ανάπτυξη (Graber, 2006).

Σχετικά με την έννοια της πολιτισμικής ποικιλίας, μπορούν να εντοπιστούν ενδιαφέρουσες προσεγγίσεις των πλεονεκτημάτων της για την κοινωνική θεωρία, όπως αυτή του Lin (2019), ο οποίος ορίζει την «πολιτισμική ποικιλία» ως:

έναν αμφισβητήσιμο (debatable), ανοιχτό όρο, που γενικά αναφέρεται σε μια πραγματικότητα συνύπαρξης μια ποικιλίας γνώσεων, πίστεων, τεχνών, ηθών, νόμων, εθίμων, θρησκειών, γλωσσών, ικανοτήτων και αδυναμιών, φύλων, εθνοτήτων, φυλών, εθνικοτήτων, σεξουαλικών προσανατολισμών κλπ, των ανθρώπινων όντων (Lin, 2019: 1).

Σύμφωνα με τον ίδιο, η έννοια της «πολιτισμικής ποικιλίας» θα μπορούσε να επεκταθεί στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αντιδρούν σε αυτή την πραγματικότητα και στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι επιλέγουν να ζουν μαζί με αυτή την πραγματικότητα (Lin, 2019).

Από την άλλη, θα πρέπει να αναφερθούν και πολύ σημαντικές κριτικές στην έννοια της πολιτισμικής ποικιλίας, όπως αυτή του Graber (2006), σύμφωνα με τον οποίο, η αυξανόμενη χρήση και σημασία της έννοιας της «πολιτισμικής ποικιλομορφίας» (cultural diversity) στην διεθνή πολιτική σκηνή της παγκοσμιοποίησης λαμβάνει χώρα κυρίως σε οικονομικό επίπεδο κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών του 20^{ου} αιώνα (Graber, 2006). Σύμφωνα με τον ίδιο (2006), για παράδειγμα, όπως επισημαίνει σε άρθρο του, όπου επιχειρεί να εντοπίσει πιθανές συνδέσεις της Σύμβασης της UNESCO για την ποικιλία των πολιτιστικών εκφράσεων (2005) με τον Διεθνή Οργανισμό Εμπορίου:

οι βασικοί στόχοι της CCD (Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions (CCD) (UNESCO, 2005), είναι η αναγνώριση της διπλής φύσης των πολιτιστικών εκφράσεων ως αντικείμενα εμπορίου (objects of trade) και ως έργα τέχνης με πολιτισμική αξία (artifacts of cultural value), αλλά και η αναγνώριση της κυριαρχικού δικαιώματος των κρατικών κυβερνήσεων να καθορίσουν και να εφαρμόσουν πολιτικές και μέτρα για την προστασία και την προώθηση της πολιτιστικής ποικιλίας (Graber, 2006: 553).

Όσον αφορά την εδώ αναλυόμενη έννοια της πολιτισμικής ποικιλομορφίας (cultural diversity), ο Cornejo (2007) κάνει μια σημαντική επισήμανση που καθίσταται ικανή να εξηγήσει την τάση επικράτησης της πολιτισμικής ομογένειας έναντι της πολυμορφίας στις ευρωπαϊκές κοινωνίες, παρά την τεράστια αύξηση της εισροής μεταναστών και προσφύγων σε αυτές. Τα θεσμικά όργανα της Ευρωπαϊκής Ένωσης έχουν υιοθετήσει την σύσταση των Ηνωμένων Εθνών για διαπολιτισμικό διάλογο (intercultural dialogue), ως απόρροια του σεβασμού της πολιτισμικής ποικιλίας, γεγονός το οποίο δεν παρατηρείται εντούτοις ως εφαρμοζόμενο στην πράξη στην μεταναστευτική πολιτική των κρατών.

Σύμφωνα με τον Cornejo (2007: 249), *«η ανεπάρκεια ενός μοντέλου του φαινομένου παράγει την εξάλειψη του φαινομένου. Για παράδειγμα όσο λέξεις όπως «φωνές», «διαλογικότητα» (...) δεν αξιολογούνται ως προς την φαινομενολογική τους βιωσιμότητα, ρισκάρουν να παράγουν περισσότερη σύγχυση παρά βοήθεια»*. Με άλλα λόγια είναι σημαντική η εγγραφή πρακτικής που να ακολουθεί την παραγωγή ενός λόγου. Διαφορετικά ο λόγος θα οδηγεί σε αποπροσανατολισμό.

Ταυτόχρονα, πολλές φορές η πραγματικότητα υπερβαίνει τα υφιστάμενα διεθνή κείμενα και τις περιλαμβανόμενες σε αυτά προσεγγίσεις. Για παράδειγμα, ο πλουραλισμός και ο σεβασμός στη διαφορετικότητα που προωθεί το ως άνω αναφερόμενο «Our Creative Diversity Report» (1995), δεν φαίνεται να μπορεί να ανταποκριθεί στις προσφάτως αναδυόμενες υβριδικές μορφές των εκατομμυρίων ατόμων και πληθυσμών παγκοσμίως που κατοικούν τόσο στις μεγαλουπόλεις, όσο και στις αγροτικές περιοχές πολλών χωρών, εκείνων που ζουν και δρουν, σύμφωνα με τον Eriksen (2001: 135), «neither-nor» ή «both-and» σε μεταιχμιακούς χώρους και συνθήκες.

Επιπλέον, αν και ο όρος «διαπολιτισμικός διάλογος» (intercultural dialogue) περιλαμβάνεται στην Σύμβαση της UNESCO για την Πολιτισμική Ποικιλομορφία, αλλά και στις προτεραιότητες του μεσοπρόθεσμου πολιτισμικού προγράμματος της Ευρωπαϊκής Ένωσης (Creative Europe Programme) (Gruson, 2017), εντούτοις αυτός δεν είναι σε καμία περίπτωση παρών στην δημόσια πολιτική των κρατών της Ευρώπης. Επίσης, το Συμβούλιο της Ευρώπης έχει ιδρύσει ομάδα εργασίας (MOC European working group ως μέρος του πολιτισμικού προγράμματος του Συμβουλίου 2015-2018) με σκοπό την εξερεύνηση τρόπων με τους οποίους θα έρθουν πιο κοντά οι λαοί, θα αυξηθεί η συμμετοχή τους στην πολιτισμική ζωή και θα προαχθεί ο διαπολιτισμικός διάλογος και η πολιτισμική ποικιλία με βάση την προώθηση του

πλουραλιστικού σύγχρονου πολυπολιτισμικού μοντέλου (Gruson, 2017). Εντούτοις, η πραγματικότητα διαψεύδει τις εξαγγελίες των κρατών και των θεσμών της Ευρωπαϊκής Ένωσης για έναν ανοιχτό διαπολιτισμικό διάλογο, αν ρίξει κανείς μια ματιά στις προβληματικές της λειτουργίας του μηχανισμού του Ευρωπαϊκού Ασύλου, στις οποίες θα αναφερθούμε στη συνέχεια, αλλά και τον αυστηρό έλεγχο των συνόρων με επίκληση των κυριαρχικών δικαιωμάτων των κρατών για άσκηση ελέγχου επί των εδαφών τους.

Ο Lin (2019) προκρίνει μια πολιτική που θα εφαρμόζει τον διάλογο μεταξύ των πολιτισμών, επισημαίνοντας, όμως, τους κινδύνους που ενέχει η συγκεκριμένη προσέγγιση, εφιστώντας την προσοχή μας στο γεγονός ότι ο διάλογος αυτός μπορεί να ελέγχεται από την πλειοψηφία, καθιστάμενος άνισος ως προς το μέρος της μειοψηφίας. Εντούτοις, θεωρώ πως θα πρέπει να επιχειρείται ως αλληλεπίδραση, με γνώση των διαδικασιών δόμησης της εξουσίας, αλλά και της επίδρασης που ασκεί η κοινωνική δομή στο άτομο και το άτομο στην δομή. Για αυτό, θεωρώ, πως ο προτεινόμενος διάλογος οφείλει να γίνεται εντός μίας σύλληψης του πολιτισμού ως μια διαδικασία που λαμβάνει χώρα σε συγκεκριμένο πολιτισμικό τόπο και ιστορικό χρόνο, όπου και συντελείται ο διάλογος, και όχι εντός ενός σαφώς οριοθετημένου πολιτισμικού συστήματος νοηματοδότησης.

Προκειμένου να ενισχύσουμε μιας τέτοιας ποιότητας διαπολιτισμικό διάλογο, στις υποενότητες που ακολουθούν, αναλύονται οι έννοιες της ανάπτυξης και της δημοκρατίας, που παρατηρούμε ότι αναδεικνύονται ως ηγεμονικές στα ως άνω πολιτισμικά κείμενα, συνέδρια, πολιτικές σημαντικών σύγχρονων πολιτισμικών δρώντων με την μορφή διεθνών οργανισμών και ιδρυμάτων κ.α. στα οποία θα αναφερθούμε και παρακάτω.

1.4.β. Πολιτισμός σε σχέση με την Ανάπτυξη

Η πρώτη πολύ σημαντική έννοια που απλώνεται, κατά τη γνώμη μου, σε όλη τη σύγχρονη δόμηση του επικρατέστερου στις ευρωπαϊκές πολιτικές πολυπολιτισμικού μοντέλου, είναι η έννοια της ανάπτυξης (πολιτισμικής ανάπτυξης με συμβολική διεύρυνση στην ανθρώπινη ανάπτυξη με την έννοια της εξέλιξης της πνευματικότητας τους ανθρώπινου πολιτισμού). Η κατηγοριοποίηση των χωρών σε Πρώτο, Δεύτερο και Τρίτο (ή και Τέταρτο) Κόσμο βασίζεται σε οικονομικά κριτήρια για να προσδιορίσει την λεγόμενη «ανθρώπινη ανάπτυξη». Τα τελευταία χρόνια, ο

πολιτισμός εμφανίστηκε ως πολύτιμος πόρος αυτής της ανάπτυξης και της ως άνω κατηγοριοποίησης σε διακριτούς «κόσμους» που βρίσκονται σε διαφορετική φάση ανάπτυξης προς το πρότυπο του δυτικού πολιτισμού. Απότοκο αυτής της αντίληψης αποτέλεσε η εμφάνιση μιας σειράς διεθνών δρώντων, ανεξάρτητων οργανισμών και μηχανισμών συνεργασίας μεταξύ των κρατών σε διεθνές επίπεδο, που καταγράφουν τις αναπτυξιακές διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα ανά την υφήλιο και ειδικά στις μη δυτικές κοινωνίες, όπως η AECID (Spanish Agency for International Development), ο OECD (Organization for Economic Co-operation and Development), το OCPA (Observatory of Cultural Policies in Africa), η World Bank, ενδεικτικά.

Σύμφωνα με το πρώτο Human Development Report των Ηνωμένων Εθνών το 1990, η ανθρώπινη ανάπτυξη *«αφορά την επέκταση του πλούτου της ανθρώπινης ζωής, και όχι απλώς τον πλούτο της οικονομίας στην οποία ζουν τα ανθρώπινα όντα. Είναι μια προσέγγιση που εστιάζεται στους ανθρώπους και στις ευκαιρίες και τις επιλογές τους»*. Το «Our Creative Diversity», (1995) ορίζει την ανάπτυξη (human development) ως *«(...) την διαδικασία διεύρυνσης των επιλογών των ανθρώπων που (...) ενισχύει την αποτελεσματική ελευθερία των εμπλεκόμενων ατόμων να επιδιώκουν ό,τι έχουν λόγο να εκτιμούν (αποδίδουν αξία)»*. Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η αξιολόγηση, η εκτίμηση των πολιτισμικών πρακτικών ως αναπτυξιακών και μη είναι και αυτή που αποδίδει νόημα στην έννοια της «πολιτισμικής αξίας» (cultural value) (Miralles, 2004).

Ο Ogbu σε άρθρο του περί σύνδεσης της πολιτισμικής ποικιλίας με την ανθρώπινη ανάπτυξη (1988), ορίζει τον πολιτισμό ως τον τρόπο ζωής που μοιράζονται τα μέλη ενός πληθυσμού, επικεντρώνοντας και ο ίδιος το ενδιαφέρον του στις διαδικασίες απόδοσης νοήματος που καθορίζουν τα πολιτισμικά στοιχεία ως τέτοια. Ο ίδιος αναφέρεται στη σημασία που έχουν οι «πολιτισμικές επιταγές» (imperatives of culture) των οικονομικών, πολιτικών, θρησκευτικών και κοινωνικών θεσμών για τον ορισμό του πολιτισμού, αφού αυτές μορφοποιούν ένα αναγνωρίσιμο πολιτισμικό μοτίβο το οποίο απαιτεί ικανότητες που καθοδηγούν τις συμπεριφορές των μελών ενός πολιτισμικού συστήματος (Ogbu, 1988).

Βασικό λάθος στην προσέγγιση των σπουδών ανθρώπινης ανάπτυξης (development studies), αποτελεί συχνά η μέτρηση της ανάπτυξης της γλωσσικής έκφρασης και άλλων συμπεριφοριστικών και κοινωνικών δεξιοτήτων χωρίς η μέτρηση αυτή και τα αποτελέσματά της να τοποθετούνται σε ένα πολιτισμικό περιεχόμενο (Ogbu, 1988). Για τον Ogbu (1988) το ως άνω αποτελεί λανθασμένη

προσέγγιση, αφού είναι σημαντικός παράγοντας η πολιτισμική διαφοροποίηση που παρατηρείται ως προς το π.χ. αν μια κοινωνία προάγει τον ανταγωνισμό ή την συνεργασία ως αξία για την κοινωνική κινητικότητα.

Η κριτική που θεωρούμε ότι πρέπει να ασκηθεί, βέβαια, στην προσέγγιση του Ogbu, αφορά στο γεγονός ότι ο ίδιος φαίνεται να μελετά τον πολιτισμό ως σύστημα, ως σύνολο ιδεών, προσδίδοντάς του κατά αυτόν τρόπο μία στατικότητα και τονίζοντας έτσι ή και δημιουργώντας ανυπέρβλητες πολιτιστικές διαφορές μεταξύ των συγκρινόμενων στο άρθρο του και οριζόμενων από τον ίδιο πολιτισμών. Ο Ogbu αναλύει τον πολιτισμό υπό την οπτική της ανάπτυξης και με τα εργαλεία των σπουδών αυτής. Παρά, λοιπόν, τις σωστές επισημάνσεις του, ως προς τα λανθασμένα συμπεράσματα των μετρήσεων ανάπτυξης, δεν υιοθετείται στην παρούσα εργασία η οπτική του, καθώς, κατά τη γνώμη μου, το πολιτισμικό περιεχόμενο που ελλείπει από τις μετρήσεις, δεν θα πρέπει να αναζητείται σε διαφορές πολιτισμικών συστημάτων, αλλά στις διαδικασίες διάδρασης των πολιτισμικών δρώντων σε ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό τόπο.

Για την Wright (1998) η έκθεση της UNESCO «Our Creative Diversity» (1995) σηματοδοτεί την κορύφωση της δεκαετίας των Ηνωμένων εθνών για τον πολιτισμό και την ανάπτυξη. Σε αυτό το πλαίσιο, η έκθεση προάγει τη λανθασμένη κυρίαρχη αντίληψη ότι *«ενώ η αποτυχημένη ανάπτυξη αυξάνει την καταστροφική πλευρά των πολιτισμικών ταυτοτήτων των «λαών», η επιτυχής ανάπτυξη θα είχε ως αποτέλεσμα την άνθιση του πολιτισμού, της δημιουργικότητας και της προόδου»* (Wright, 1998: 12). Έτσι, η UNESCO, αν και κάνει λόγο για έναν πλουραλιστικό κόσμο, την ίδια στιγμή αξιολογεί ως καλές ή κακές πολιτισμικές αξίες και πρακτικές, μέσα από τη αναγνώριση του πολιτισμού ως πολύτιμου πόρου της ανάπτυξης.

Ένα άλλο παράδειγμα της υιοθέτησης αυτού του νέου νοήματος για τον πολιτισμό από την UNESCO μέσα από την ενσωμάτωση της αντίληψης περί ανάγκης προστασίας της πολιτισμικής ποικιλίας μπορεί να εντοπιστεί και στην επισήμανση πως *«είναι πλέον καλά κατανοητό ότι οι παρεμβάσεις σε τομείς όπως η υγεία, η εκπαίδευση, οι επικοινωνίες, η κοινωνική ένταξη και η προστασία του περιβάλλοντος θα είναι πιο αποτελεσματικές εάν προσαρμόζονται στις πολιτιστικές διαστάσεις της κοινωνίας στην οποία εφαρμόζονται»*, που διαβάζουμε στις πρώτες σελίδες της έκδοσης της UNESCO (2014: 7) για την εφαρμογή 22 πολιτισμικών δεικτών που καταλαμβάνουν 7 βασικούς τομείς άσκησης πολιτικής σε 11 υπό μελέτη χώρες

παγκοσμίως με χαμηλό η μεσαίο εισόδημα³. Η ως άνω προσαρμογή των αναπτυξιακών παρεμβάσεων και πολιτικών στις «πολιτισμικές διαστάσεις» των χωρών όπου εφαρμόζονται, παραπέμπει στην αναγνώριση των διαφορών των πολιτισμικών συστημάτων, παρά στο σεβασμό της δικής τους πολιτισμικής φωνής και των πολιτισμικών δικαιωμάτων των «αναπτυσσόμενων» χωρών.

Ακόμη, ενδεικτικά της ηγεμονικής θέσης της έννοιας της ανάπτυξης στις δράσεις σημαντικών πολιτισμικών δρώντων, όπως η UNESCO, αποτελούν και κείμενα, όπως η «Budapest Declaration on World Heritage» (UNESCO, 2002) ή το «Nara+20 Document» (ICOMOS, 2014) τα οποία εστιάζουν στην έννοια της «βιωσιμότητας / βιώσιμης ανάπτυξης», συνδέοντας την προστασία της πολιτισμικής κληρονομιάς με τις πολιτιστικές διαδικασίες και τις αξίες των τοπικών κοινωνιών (Πούλιος, 2015).

Θεωρώ ότι η ως άνω αντίληψη που προωθεί την άποψη ότι ο πολιτισμός αποτελεί ιδιόμορφο πόρο της ανάπτυξης διαφαίνεται και στη λειτουργία των πρόσφατα εμφανισθέντων Πολιτισμικών Παρατηρητηρίων, στα οποία θα αναφερθούμε εκτενώς κατωτέρω, προτείνοντας μια νέα δομή, μορφολογία και θεματολογία έρευνας βασισμένη σε αυτά. Οι αναπτυξιακές διαδικασίες που προωθούν δρώντες με το χαρακτήρα διεθνών οργανισμών σε ένα κράτος μετασχηματίζουν το βασικό χαρακτηριστικό του κράτους, το έδαφος, και αποχρωματίζουν το δυισμό «παράδοση / νεωτερικότητα» στο δυισμό «πολιτισμός / ανάπτυξη» καθιστώντας τον πολιτισμό ιδιόμορφο «πόρο» της ανάπτυξης, αφού οι πολιτιστικές διεργασίες μπορούν να αποτελέσουν μηχανισμό για τη διάχυση αναπτυξιακών μηνυμάτων.

1.4.γ. Πολιτισμός και Δημοκρατία

Μαζί με την έννοια της ανάπτυξης, θεωρώ ότι η έννοια της δημοκρατίας τοποθετείται επίσης κεντρικά ως σημείο ορισμού του σύγχρονου δυτικού πολιτισμικού τοπίου ή της δυτικής πολιτισμικής ταυτότητας στη σύγχρονη εποχή. Στον προηγούμενο αιώνα,

³ Βλ. CDIS (UNESCO, 2014) αναφορικά με τις 7 διαστάσεις μέσω των οποίων ο πολιτισμός μπορεί να αποτελέσει, σύμφωνα με την UNESCO, σημαντικό όχημα της ανάπτυξης: 1) Οικονομική Διάσταση (Economy Dimension), 2) Εκπαίδευση (Education), 3) Διακυβέρνηση (Governance), 4) Κοινωνική Συμμετοχή (Social Participation), 5) Ισότητα των φύλων (Gender Equality), 6) Επικοινωνία (Communication) και 7) Κληρονομιά (Heritage), αλλά και τις μεθόδους και τα αποτελέσματα της έρευνας στις χώρες όπου εφαρμόστηκαν οι 22 πολιτισμικοί δείκτες της UNESCO για την μέτρηση της ανάπτυξης (project 2009-2014).

η έννοια του έθνους θα έπρεπε να τοποθετηθεί κεντρικά μεταξύ των πολιτισμικών συμβόλων της περιόδου. Στον αιώνα που διανύουμε, όμως, εκτίμησή μου αποτελεί το γεγονός ότι ο ρόλος του έθνους ως σημαινόμενο της «Δύσης» συμπληρώνεται ή και υπερβαίνεται σε πολλά συμβολικά πεδία από αυτόν της έννοιας της δημοκρατίας, λόγω της σύνδεσης αυτής με την τεχνολογία και την πολυπόθητη κοινωνία της γνώσης, αλλά και του de facto πολυπολιτισμικού πληθυσμού των δυτικών κοινωνιών, και πιο συγκεκριμένα των υπό μελέτη ευρωπαϊκών χωρών. Υπό αυτό το πρίσμα θα αναλυθεί κατωτέρω και η μετανάστευση ή αναζήτηση ασύλου εντός αυτών. Εξάλλου η ευρωπαϊκή ολοκλήρωση και η δράση διεθνών συσσωματώσεων χωρών, διεθνών οργανισμών και άλλων δρώντων του δυτικού πολιτισμικού τοπίου δεν μας αφήνει, κατά τη γνώμη μου, περιθώρια να περιοριστούμε σε μια ανάλυση δομημένη με κέντρο το έθνος - κράτος και μόνο.

Το τέλος του «Ψυχρού πολέμου» και η πτώση της ΕΣΣΔ (1989) έφεραν στο προσκήνιο των εξελίξεων στις διεθνείς σχέσεις μια σειρά κρατικών, διακρατικών και ενδοκρατικών δρώντων (συλλογικών μορφωμάτων), αλλά και μεμονωμένων ηγετικών μορφών υποκειμένων (ατόμων). Αυτό που ταίριαζε πλέον στην σύγχρονη παγκοσμιοποιημένη κοινωνία δεν ήταν ο επεκτατισμός των μεγάλων δυνάμεων μέσω ενός ενσώματου πολέμου στρατευμάτων, αλλά ένας «πολιτιστικός ιμπεριαλισμός» (Heywood, 2013) που επανανοηματοδοτεί την δημοκρατία μέσα από την ανάπτυξη και την τρομοκρατία μέσα από τη διεθνή ασφάλεια. Απότοκο της νέας κατάστασης των διεθνών σχέσεων αποτελούν δρώντες με τον χαρακτήρα διεθνών οργανισμών, μη κυβερνητικών οργανώσεων, η κοινωνία των πολιτών, ακτιβιστές, διανοούμενοι κ.α., που ξεπερνούν πολλές φορές τον ηγεμονικό ρόλο των εθνών-κρατών στις διεθνείς σχέσεις (Τσαφά & Ντρούβα, 2020).

Η ίδια η Ευρώπη προορίζει για τον εαυτό της έναν συμπαγή πολιτισμό, βασισμένο, σήμερα, στην έννοια της δημοκρατίας (μεταξύ άλλων). Όσο ομοιογενή φαντάζεται τον εαυτό της, άλλο τόσο και περισσότερο φαντάζεται τον Άλλο με τον οποίο συγκρίνεται (στη συγκεκριμένη περίπτωση τους «Μουσουλμάνους πρόσφυγες» των τελευταίων ετών) και από τον οποίο θεωρεί ότι υπερέχει οικονομικά, πολιτισμικά, πολιτικά και ως εκπρόσωπος ενός παγκόσμιου κώδικα ηθικής, οικονομίας, πολιτικής, μιλά πια εξ ονόματος για τα δικαιώματα όλων των ανθρώπων και όχι απλά των Ευρωπαίων πολιτών.

Ειδικότερα, συμβολικά ο ευρωπαϊκός πολιτισμός αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως πρεσβευτή του πλουραλισμού, επιδοκιμάζοντας την αξία κάθε γνώμης και

πνευματικής σκέψης, και ως εκ τούτου εμφανίζεται ως προστάτης όλων των προϊόντων του ανθρώπινου πολιτισμού ανεξάρτητα από την προέλευσή τους. Ο πυρήνας αυτού που αντιπροσωπεύει η ευρωπαϊκή διανόηση μπορεί να θεωρηθεί ως μια αναπαράσταση κατανόησης των διαφορετικών πολιτισμών, αποδοχής των διαφορών και αμφισβήτησης για το τι θεωρείται δεδομένο. Ενδεχόμενα, όμως, με αυτό το πρόσχημα, οι Ευρωπαίοι διανοητές υποθέτουν ότι ο πολιτισμός τους είναι ανοιχτόμυαλος και κυρίαρχος και ως αποτέλεσμα αυτού, συχνά παρασύρονται στο σημείο της σκέψης ότι θα μπορούσαν να κρίνουν και να κατανοήσουν εντελώς όλους τους πολιτισμούς, αλλά και να προτείνουν κατάλληλους τρόπους διακυβέρνησης για κάθε κοινωνικό σχηματισμό.

Ένα παράδειγμα, που, κατά τη γνώμη μου, εμφανίστηκε ως γενίκευση των αξιών του δυτικού πολιτισμού, όπως αυτή της δημοκρατίας, στην προσπάθεια για ορισμό μιας παγκόσμιας ηθικής, αποτελεί η ως άνω αναφερθείσα έκθεση «Our Creative Diversity» (1995), η οποία αναφέρει ότι *«τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν είναι μια ατομιστική έννοια, αλλά ένας αρμοστός τρόπος για την θεώρηση όλων των ανθρώπων ως ίσων»* (Wright, 1998: 13), αναγνωρίζοντας τον πολιτικό χρωματισμό αυτής της κατά τα άλλα πολύ χρήσιμης και προωθητικής έννοιας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Επιπλέον, μεταξύ των κειμένων διεθνών οργανισμών συνεργαζόμενων με την UNESCO, μπορούμε, επίσης, να παρατηρήσουμε τον προσανατολισμό της σύγχρονης πολιτισμικής πολιτικής στην έννοια της δημοκρατίας με πρότυπο τις μοντέρνες ευρωπαϊκές κοινωνίες. Από τα τέλη της δεκαετίας του 1990 έως και σήμερα, η «πολιτισμική διαχείριση» (cultural management) λαμβάνει υπόψη τις «δημοκρατικές συνθήκες» και τον βαθμό τήρησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων για την πολιτισμική αξιολόγηση των εθνικών κοινωνιών. Για παράδειγμα, σύμφωνα με τον Πούλιο (2015: 37) ο Χάρτης της Μπούρα το 1999 (Icomos, Australia, 1999) επιχειρήσει *«να καταστήσει «δημοκρατική» τη διαδικασία (πολιτισμικής) διαχείρισης με την ενεργό ενσωμάτωση των τοπικών κοινωνιών, ιδίως των ιθαγενών, στη διαδικασία»*.

Επιπλέον, αναφορικά τη σύνδεση της έννοιας του πολιτισμού με την «δημοκρατία», αξίζει να επισημανθεί εδώ η κατασκευή του αντίθετου αυτής, της «τρομοκρατίας» μετά τη λήξη του Ψυχρού Πολέμου, στην οποία θα αναφερθούμε και κατωτέρω. Ένα παράδειγμα που παραθέτει η Ortner (2005) για το πώς η ως άνω αναφερθείσα θεωρητική προσέγγιση περί διακριτών πολιτιστικών συστημάτων, που έχουν υιοθετήσει διεθνείς οργανισμοί σήμερα, μπορεί να καταλήξει μια επικίνδυνη

πολιτική θέση είναι οι αναπαραστάσεις του «αραβικού πολιτισμού» ή του «μουσουλμανικού πολιτισμού» που μετά την 11^η Σεπτεμβρίου 2001 είναι δεμένες με την τρομοκρατία.

Η υιοθέτηση και ανάλυση του Raymond Williams που βασίστηκε στην Γκραμσιανή έννοια της ηγεμονίας υπήρξε καθοριστική για τα συμβολικά νοήματα που ανταγωνίζονται για να επικρατήσουν ιδεολογικά σε μια κοινωνία (Ortner, 2005), μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και η προαναφερθείσα συμβολική σύνδεση του αραβικού πολιτισμού με το Ισλάμ και του Ισλάμ με την τρομοκρατία, η οποία έχει καταστεί ηγεμονική μεταξύ των αναπαραστάσεων για τους μετανάστες - εξαναγκασμένους και μη- από τις αραβικές προς τις ευρωπαϊκές χώρες. Για τον λόγο αυτό και θεωρούμε ότι οφείλουμε να μελετήσουμε το ηγεμονευόμενο από τις «δυτικές αρχές και αξίες» σε αυτή την πολιτισμική αναπαράσταση μέρους: το προσφυγικό υποκείμενο και την πολιτισμική του δράση και δυναμική.

Με άξονα τις σπουδές των υποτελών, οι οποίες μελετούν την ιστορία των μετααποικιακών και μετά-ιμπεριαλιστικών κοινωνιών με τη σκοπιά των «από κάτω», θα επιχειρήσουμε στις επόμενες ενότητες να προσεγγίσουμε την πολιτισμική δυναμική της μετανάστευσης των τελευταίων ετών προς την Ευρώπη. Δεν έχουμε στόχο να μιλήσουμε εξ ονόματος των υποτελών, εν προκειμένω των προσφυγικών πληθυσμών, αλλά να δημιουργήσουμε σε αυτούς τον χώρο προκειμένου να καταφέρουν να αρθρώσουν φωνή οι ίδιοι. Η λέξη «subaltern» εκκινεί από την ιδέα ανάγνωσης της «ιστορίας από τα κάτω», από την οπτική των «υποδεέστερων τάξεων». Δεν χρησιμοποιείται, ωστόσο, στις μετααποικιακές σπουδές για να δηλώσει γενικά τον καταπιεσμένο σε μια κοινωνία, σημαίνει ειδικότερα εκείνο το άτομο ή την κοινωνική ομάδα που έχει αποκλειστεί από τις πολιτικές δομές οργάνωσης και συμμετοχής, από τα μέσα και τις διαδικασίες με τα οποία οι άνθρωποι αποκτούν λόγο και έχουν φωνή σε μια κοινωνία.

Η μέθοδος της αποδόμησης ή αλλιώς της αποδομητικής κριτικής αποτελεί βασικό εργαλείο σκέψης των μετααποικιακών σπουδών. Μεταξύ των πιο σημαντικών εκπροσώπων αυτών τοποθετείται η Spivak, η οποία, όπως ήδη αναφέρθηκε, βάσισε τη σκέψη της στην «Γραμματολογία» του Derrida (1967/2016), την οποία μετάφρασε το 1976 και στη συνέχεια ανέπτυξε τη δική της οπτική αναφορικά με το υποκείμενο των «υποτελών», σε μια προσπάθεια δημιουργίας χώρου για τους ίδιους τους φιωμένους υποτελείς να αρθρώσουν την δική τους φωνή (Spivak, 1988/2018). Όπως η Spivak επισημαίνει για την επιλογή της μεθόδου της αποδόμησης, «τα μόνα που

πραγματικά μπορεί να κριτικάρει κάποιος είναι τα πράγματα μέσα στα οποία εμπλέκεται (εξευτελίζεται) (*mired*)» (Brooker et al., 2005: 226). Γι αυτό άλλωστε επιλέχθηκε ως άξονας μελέτης ο πολιτισμικός τόπος της Ευρώπης, και ειδικότερα, της Ελλάδας, όπου βρίσκεται η κατοικία και η εργασία μου.

Ειδικότερα, αναφορικά με την μελέτη της «προσφυγικής κρίσης» των τελευταίων ετών στην Ευρώπη, σε σύγκριση με τους «πολιτισμούς των προσφύγων» που καταφθάνουν στις ευρωπαϊκές χώρες, οι τελευταίες εμφανίζονται ως εγγυήτριες των διαφορετικών πολιτισμικών εκφράσεων, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, του πλουραλισμού και των δημοκρατικών αρχών. Αναλύοντας, αυτή τη διαφανόμενη σύνδεση του πολιτισμού ως αποκλειστικά ταυτόσημου της «δυτικής δημοκρατίας», είναι ιδιαίτερος ανησυχητικό το γεγονός ότι στην Ευρώπη, ιδίως τα τελευταία χρόνια των μαζικών προσφυγικών και μεταναστευτικών εισροών, παρατηρείται σημαντική οπισθοχώρηση αναφορικά με τη δημοκρατική οργάνωση. Ακόμη, εντοπίζεται μεγάλη άνοδος των πολιτικών κινήσεων και κομμάτων της ακροδεξιάς με ασφυξία των εθνικών συνταγμάτων. Ενώ βασικό θεμέλιο της δημοκρατικής οργάνωσης αποτελεί το εχέγγυο της ανεξαρτησίας της δικαστικής εξουσίας, οι καταδίδες χωρών από ΕΔΔΑ για την παρέμβαση της εκτελεστικής εξουσίας στην δικαστική είναι πολλές. Για παράδειγμα, είναι τραγικό το γεγονός ότι στην Έκθεση World Economic Forum για την ανεξαρτησία δικαστικού συστήματος το 2019 σε κατάταξη 84 κρατών διεθνώς, η Ελλάδα βρίσκεται στην εξευτελιστική 83^η θέση, η Γαλλία έρχεται στην 36^η θέση και η Γερμανία στην 31^η θέση (World Economic Forum, Global Competitiveness Report, 2019).

Η έννοια της κατάστασης υποτέλειας (*subaltern*) δεν θα πρέπει να λαμβάνεται ως ταυτότητα, καθώς είναι περισσότερο μια αίσθηση συλλογικότητας οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων με αντιφατικά στοιχεία, ανοίκεια με την οποιαδήποτε γενίκευση, που προσφέρεται, όμως, ως μία βάση για δράση. Καθώς θεωρούμε ότι το προσφυγικό υποκείμενο ως μια κατάσταση υποτέλειας μπορεί να προσφέρει μια βάση για πολιτισμική δράση και καθώς αντιμετωπίζεται στην Ευρώπη βάσει συγκεκριμένων ηγεμονικών πολιτισμικών αφηγήσεων, στην δεύτερη ενότητα που ακολουθεί, θα επιχειρήσουμε την αποδόμηση των ως άνω ηγεμονικών αφηγήσεων, προκειμένου να ανοίξουμε χώρο σε αυτό το, κατά τη γνώμη μας, *subaltern* υποκείμενο να συμμετάσχει σε έναν ισότιμο διαπολιτισμικό διάλογο.

2. Πολιτισμικές Διεργασίες στην Ευρώπη υπό το πρίσμα των μετακινούμενων (προσφυγικών και μεταναστευτικών) πληθυσμών

2.1. Παγκοσμιοποίηση – Μετακινήσεις Πληθυσμών

Η μετακίνηση ατόμων και πληθυσμών στις μέρες μας είναι μεγαλύτερη από ποτέ, οφείλεται σε ποικίλους λόγους και λαμβάνει χαρακτηριστικά διάρκειας και έντασης. Το ίδιο ισχύει και για την μεταφορά της γνώσης και κάθε λογής υλικού και άυλου πολιτισμικού προϊόντος. Σε μια τέτοια συνθήκη πώς εντοπίζονται τα όρια στα οποία τελειώνει ένας πολιτισμός και αρχίζει ένας άλλος; Η απάντηση δεν είναι εύκολη και σίγουρα δεν αρκείται εν προκειμένω στα γεωγραφικά – γεωπολιτικά σύνορα των κρατών. Όπως ορθά επισημαίνει ο Singh (2007: 37), *«η ιδέα των γεωγραφικά οριοθετημένων πολιτισμών είναι αυξανόμενα δυσκολότερο να διατηρηθεί απέναντι στα παγκόσμια δίκτυα που ενισχύουν τις γρήγορες ροές αναπαραστάσεων και άλλων μορφών πολιτισμικής γνώσης»*.

Αναδυόμενη κυρίαρχη τάση στην εποχή της παγκοσμιοποίησης αποτελεί η σύνδεση της τεχνολογικής ανάπτυξης με την αποτελεσματικότερη διάδοση της πληροφορίας, την ευχερέστερη κυκλοφορία χρήματος, ανθρώπων και, άρα πολιτισμικών κεφαλαίων διαπλανητικά. Κατά την Spivak, η ως άνω διαδικασία μπορεί να έχει επικερδή αποτελέσματα για τα βιομηχανικά έθνη - κράτη του «Πρώτου Κόσμου», επικαλύπτει, όμως, έτσι τα τραγικές συνθήκες φτώχειας, αποκλεισμού και καταπίεσης των πληθυσμών του «Τρίτου Κόσμου». Τι συμβαίνει, λοιπόν, όταν αυτές οι «υποτελείς» (subaltern) (Spivak, 2018) πληθυσμιακές ομάδες μεταναστεύουν στις ευρωπαϊκές χώρες κατά μεγάλα κύματα ή αναγκάζονται να εκτοπιστούν από τις χώρες προέλευσής τους προς την Δύση;

Σύμφωνα με τον Singh (2007: 39), τα τελευταία χρόνια παρατηρείται *«μία μετατροπή του βιομηχανικού καπιταλισμού σε έναν καπιταλισμό δικτύων, από τον οποίο δημιουργούνται κατακερματισμένες και πολλαπλές κοινωνικές ταυτότητες»*. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι *«η προσέγγιση της πολιτισμικής ποικιλομορφίας από την οπτική του έθνους – κράτους είναι προβληματική»* (Singh, 2007: 36), αφού η μέτρηση αυτής ανά γεωγραφική περιοχή οριζόμενη από τα σύνορα του έθνους – κράτους, μετατρέπει την πολιτισμική ποικιλία σε μια πολιτική ταμπέλα που υπερκαλύπτει τα αλληλεπιδραστικά και υβριδικά στοιχεία των πολιτισμών (Singh, 2007)

Σε μια τέτοια σύγκρουση του κριτηρίου του γεωγραφικού προσδιορισμού και κριτηρίων που το υπερβαίνουν, εντός μιας πολιτισμικής διεργασίας κατά την οποία οι πολιτισμικές αναμνήσεις, τα πολιτισμικά νοήματα και οι πολιτισμικές ταυτότητες επαναπροσδιορίζονται, η αναζήτηση διεθνών κανόνων άσκησης πολιτιστικών πολιτικών εντοπίζεται σε μια νέα χιλιετία που περιλαμβάνει κρατικούς και μη κρατικούς πολιτισμικούς δρώντες, αλλά και κοινωνικό-πολιτισμικά υβρίδια στα οποία το παραδοσιακό με το μοντέρνο ανακατεύονται μεταξύ τους (Singh, 2007).

Η μετακίνηση ανθρώπων τις τελευταίες δεκαετίες έχει αυξηθεί σημαντικά, όπως ως άνω επισημάνθηκε. Πολλοί είναι οι λόγοι αύξησης αυτής της μετακίνησης, είτε εργασιακοί (εργαζόμενοι στην άυλη οικονομία, είτε ψυχαγωγικοί (τουρισμός), είτε μεταναστευτικοί (με παράγοντες ώθησης την ανεργία, την φτωχοποίηση, τον πόλεμο κ.α.). Σε αυτή τη συνθήκη ο Appadurai εισήγαγε τα παγκόσμια «εθνοτοπία» τα οποία ενσαρκώνουν επιδράσεις των δικτύων που περιλαμβάνουν τα υπάρχοντα συστήματα νοήματος και παραγωγής στον κόσμο (Singh, 2007).

Η ταχύτητα και η ένταση των πολιτισμικών ροών και διάδοσης της πολιτισμικής πληροφορίας λόγω της παγκοσμιοποίησης υποδεικνύει ότι «οι πολιτισμικές ταυτότητες, που πάντα ήταν περίπλοκες και υβριδικές, τώρα αντιμετωπίζουν νέες προκλήσεις και επαναδιαπραγματεύσεις, ειδικά εφόσον οι πολιτισμικές ροές πάνε πακέτο με διάφορες μορφές μέσων διασκέδασης» (Singh, 2007: 40). Ο Singh (2007) αναφέρει για την παγκοσμιοποίηση, τη διαδικασία της, αλλά και τους δρώντες εντός αυτής, ότι ο ρόλος του κράτους, σήμερα, επαναπροσδιορίζεται, καθώς αναδύονται διεθνή δίκτυα μεγάλης σημασίας (international networks). Το γεγονός αυτό έχει ως αποτέλεσμα την μετεξέλιξη των ρόλων που διαδραματίζουν στην πολιτισμική πολιτική, τα κράτη, οι παίχτες της αγοράς και η κοινωνία των πολιτών, αφού μετασχηματίζονται τόσο οι δρώντες, όσο και η σχέση μεταξύ τους (Singh, 2007). Εντούτοις, οι προαναφερθείσες συμβάσεις και κείμενα της UNESCO αποτελούν διακρατικές συμφωνίες και ως εκ τούτου δεσμεύουν την πολιτισμική πολιτική των κρατών – μελών που τις υπέγραψαν. Στο νέο πλαίσιο των διεθνών δικτύων και των συνεχόμενων μετακινήσεων ατόμων, κεφαλαίων, αγαθών, γνώσεων και πληθυσμών, όλες εκείνες οι πολιτισμικές δραστηριότητες που εκφεύγουν του ελέγχου των κρατών πώς ρυθμίζονται;

Η έρευνα της ΚΕΑ για την οικονομία του πολιτισμού στην Ευρώπη, που διενεργήθηκε υπό την αιγίδα της Ευρωπαϊκής Επιτροπής και δημοσιεύθηκε το 2006, όπως και το σχετικό μανιφέστο της ΚΕΑ για την μοντέρνα πολιτιστική πολιτική, αλλά και η ευρωπαϊκή δήλωση (European Sentiment) για την πολιτισμική στρατηγική της Ένωσης, είναι φανερό ότι προσανατολίζονται στην οικονομική διάσταση των πολιτισμικών δραστηριοτήτων των ευρωπαϊκών κρατών και έτσι δεν καταφέρνουν να προτείνουν προτάσεις πολιτισμικής συμπερίληψης των νέων πολιτισμικών δρώντων και των πολιτισμικά αποκλεισμένων υποκειμένων.

2.2. Αύξηση της μετανάστευσης

Ειδικά όσον αφορά τη διεθνή μετανάστευση, η αύξηση αυτής είναι ιδιαίτερα σημαντική, αφού, το 1995⁴ το ποσοστό των ανθρώπων παγκοσμίως που είναι μετανάστες βρισκόταν στο 2,8% (United Nations), ενώ το 2019 η εκτίμηση των Ηνωμένων Εθνών εντοπίζει ως μετανάστες το 3,5% του παγκόσμιου πληθυσμού. Αναφορικά με τη μετανάστευση προς τις χώρες της Ευρώπης, μετά τις μαζικές μεταναστευτικές εισροές των ετών μετά την πτώση της ΕΣΣΔ, οι χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης υποδέχονται από το 2015 και έπειτα ένα νέο πολύ μαζικό μεταναστευτικό ρεύμα, αυτή τη φορά με εντελώς διαφορετικά χαρακτηριστικά σε σχέση με εκείνα των τελευταίων δεκαετιών του 20^{ου} αιώνα. Από το καλοκαίρι του 2015 εκατοντάδες χιλιάδες πολίτες του Ιράκ και της Συρίας έφθασαν στην Ευρώπη για να ξεφύγουν από τον πόλεμο στις χώρες τους (Gruson, 2017).

Η ραγδαία αύξηση των προσφυγικών εισροών στην Ευρώπη από το 2015-2016 που προέρχονταν κυρίως από χώρες της Μέσης Ανατολής και της Βορείου Αφρικής δημιούργησε ένα έντονο κοινωνικό, πολιτικό και οικονομικό πλαίσιο στην Ευρώπη και στην Ελλάδα ειδικότερα, το οποίο *«χαρακτηρίστηκε από το κλείσιμο των συνόρων, τη συμφωνία ΕΕ-Τουρκίας, τη δημιουργία προσωρινών δομών φιλοξενίας, συχνά ανεπαρκών, αλλά και από έντονη κοινωνική δυσαρέσκεια»* (Διανέοσις, έρευνα 2020: 9).

Σύμφωνα με την Ύπατη Αρμοστεία του ΟΗΕ για τους Πρόσφυγες, από τις αρχές του 2014 και μέχρι τον Οκτώβριο του 2019, περίπου 2.050.000 άτομα διέσχισαν τη Μεσόγειο αναζητώντας ένα καλύτερο μέλλον. Οι χώρες της Νότιας

⁴ Έτος κατά το οποίο δημοσιεύθηκε το Our Creative Diversity, UNESCO report

Ευρώπης αποτέλεσαν και αποτελούν τα κύρια σημεία εισόδου στην Ευρώπη. Η δε Ελλάδα, λόγω της γεωγραφικής της θέσης, βρίσκεται στο επίκεντρο αυτού του φαινομένου (Διανέοσις, έρευνα 2020: 9)

Το 2020, σύμφωνα με τα δεδομένα της Ύπατης Αρμοστείας για τους Πρόσφυγες, οι αφίξεις από χώρες της Μεσογείου ανήλθαν σε 95.031 και 1.401 εξαφανισμένους/νεκρούς, σε σύγκριση με το 2015, οπότε και είναι η χρονιά με τις περισσότερες αφίξεις από το 2014 έως σήμερα. Το 2015, σύμφωνα με τα ίδια δεδομένα, καταχωρήθηκαν στην Ευρώπη 1.032.408 αφίξεις από τις χώρες της Μεσογείου και 3.538 νεκροί/αγνοούμενοι. Το 2020 (ενδεχόμενα και λόγω του covid – 19) είναι η χρονιά με τις λιγότερες αφίξεις από το 2014 και έπειτα.

Όπως διαβάζουμε στην έκθεση που δημοσιεύθηκε τον Μάιο του 2019 από την «More in Common» σε συνεργασία με την «Social Change Initiative», (Dixon et al., 2019) το ισοζύγιο θετικής και αρνητικής καθαρής μετανάστευσης ήταν θετικό στην Ελλάδα τη δεκαετία του '70, ενώ το 2009 με το ξέσπασμα της οικονομικής κρίσης στη χώρα σημειώθηκε αρνητική καθαρή μετανάστευση. Σύμφωνα με τη μελέτη που διεξήγαγε το Ινστιτούτο Τοπικής Αυτοδιοίκησης για τον σχεδιασμό της στρατηγικής της ΚΕΔΕ απέναντι στο μεταναστευτικό πρόβλημα το 2016, που επικαλείται επίσημα στοιχεία:

περίπου 850.000 πρόσφυγες και μετανάστες έφτασαν στην Ελλάδα, το 2015, (από 41.000 περίπου το 2014) κυρίως μέσω των θαλάσσιων συνόρων με την Τουρκία. Μεταξύ αυτών το 59% ήταν Σύροι, το 24% Αφγανοί και το 8% Ιρακινοί. Κατά τη διάρκεια του 2015, οι ροές προσφύγων και μεταναστών κορυφώθηκαν το μήνα Οκτώβριο όταν και ανήλθαν σε 210.824 ενώ τους επόμενους μήνες μειώθηκαν σε 136.827 το Νοέμβριο και 103.338 το Δεκέμβριο (ΙΤΑ, ΚΕΔΕ, 2016).

Με βάση τα δεδομένα της Παγκόσμιας Τράπεζας το 2017, η καθαρή αναλογία μετανάστευσης ήταν θετική σχεδόν 50.000 ατόμων ανά έτος, όπως αναφέρεται στην προαναφερόμενη έρευνα του «More in Common» (Dixon et al., 2019), σύμφωνα με την οποία οι Έλληνες είναι ελάχιστα εξοικειωμένοι με τη μετανάστευση, αφού μόλις από τη δεκαετία του '90 και έπειτα η Ελλάδα έγινε μεταναστευτικός προορισμός αρχικά για μετανάστες κυρίως από την Ανατολική Ευρώπη⁵. Η συνθήκη αυτή έχει ως αποτέλεσμα την δημιουργία καχυποψίας μεταξύ των Ελλήνων για τους νεοεισερχόμενους (Dixon et al., 2019). Επιπλέον, μόνο το 2015 ψηφίστηκε στην

⁵ Βλ. σχετικά και την έρευνα Διανέοσις, 2020.

χώρα νόμος που δίνει τη δυνατότητα στους μετανάστες 2^{ης} γενιάς να αποκτήσουν την ελληνική ιθαγένεια και να αναγνωριστούν ως Έλληνες πολίτες. Ακόμη, όπως επισημαίνει η έρευνα, το 52% των ερωτηθέντων Ελλήνων απορρίπτει το επιχείρημα ότι η μετανάστευση έχει κάνει πιο πλούσια την ελληνική πολιτιστική ζωή. Βέβαια, στην πλειοψηφία τους οι ερωτηθέντες εμφανίστηκαν ως να έχουν θετικά συναισθήματα για τους πρόσφυγες (Dixon et al., 2019).

2.3. Η μεταναστευτική Πολιτική των Ευρωπαϊκών Κρατών στον πολιτισμικό διάλογο

Το Ψήφισμα του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου της 5ης Απριλίου 2011 σχετικά με τα μεταναστευτικά ρεύματα που οφείλονται στην αστάθεια (2010/2269) συνδέει σε μεγάλο βαθμό την μετανάστευση με την ανάπτυξη και καλεί για ακόμη μεγαλύτερη εμβάθυνση αυτής της σχέσης, καθώς θεωρεί ότι οι αναπτυξιακές διαδικασίες που προωθούνται από τα δυτικά κράτη και διεθνείς οργανισμούς στις λεγόμενες «αναπτυσσόμενες χώρες» αποτελούν λύση στις αιτίες της εξαναγκασμένης μετανάστευσης, που αυξάνεται τα τελευταία χρόνια από τις αραβικές χώρες προς την Ευρώπη. Ενδεικτικά στο Σημείο (14) του Ψηφίσματος το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο:

ζητεί από την Επιτροπή και την ΕΥΕΔ να καταβάλουν περαιτέρω προσπάθειες σχετικά με την ανάπτυξη και τον εκδημοκρατισμό των χωρών καταγωγής και να προωθήσει το κράτος δικαίου, ώστε να αντιμετωπίσει στη ρίζα τους τα προβλήματα που σχετίζονται με τη μετανάστευση (Ψήφισμα Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου, 2011: 10).

Ταυτόχρονα, σε άλλα σημεία του Ψηφίσματος (2011) επισημαίνεται ότι η σύνδεση της ανάπτυξης με τη μετανάστευση γεννά σε μεγάλο βαθμό την ανάγκη εφαρμογής μιας κοινής μεταναστευτικής πολιτικής που θα στηρίζεται στις κοινές αξίες της Ένωσης, όπως αυτές ορίστηκαν στην Συνθήκη της Λισαβόνας και όπως ως άνω παρατίθενται. Χαρακτηριστικό της άποψης αυτής που υιοθετεί το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο αποτελεί το Σημείο (34) του Ψηφίσματος, όπου ζητείται:

να θεσπιστεί μια συνεκτική μεταναστευτική πολιτική, η οποία θα διασυνδέεται με όλες τις αναπτυξιακές πολιτικές και τα μέσα και θα βασίζεται σε υψηλό επίπεδο πολιτικής και επιχειρησιακής αλληλεγγύης, αμοιβαίας εμπιστοσύνης, διαφάνειας, σύμπραξης, κοινής ευθύνης και κοινών προσπαθειών, βάσει κοινών αρχών και συγκεκριμένων δράσεων, καθώς και των αξιών που θεσπίζει η Συνθήκη της Λισαβόνας (Ψήφισμα Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου, 2011: 14).

«Η ραγδαία ποσοτική αύξηση των μεταναστών εργατών στις βιομηχανοποιημένες κοινωνίες έχει εγείρει το ερώτημα: σε ποιο βαθμό είναι απαραίτητη η ομοιογένεια προς διατήρηση τη κοινωνικής συνοχής στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες;» (Grabert, 2006: 554). Ήδη από τη δεκαετία του '90 το

πλουραλιστικό πολυπολιτισμικό μοντέλο είχε εμφανιστεί στη δημόσια συζήτηση ως ένα εναλλακτικό μοντέλο των πολιτικών αφομοίωσης ή ενσωμάτωσης των μεταναστών που ανήκαν σε μειονοτικούς πολιτισμούς (Graber, 2006).

Η πρόταση του πλουραλιστικού μοντέλου αν εφαρμοστεί στην πράξη καθιστά την προώθηση των πολιτισμικών εκφράσεων των μειονοτήτων μια πολιτισμική πολιτική *«η οποία μπορεί να υπηρετήσει τον σκοπό της ενδυνάμωσης της κοινωνικής συνοχής στις πολύ-εθνικές (multi-ethnic) κοινωνίες»* (Graber, 2006: 554). Την άποψη αυτή συμμερίζεται και γράφουσα, καθώς είναι φανερό πως σε κοινωνίες de facto πολυπολιτισμικές, όπως οι ευρωπαϊκές, η κοινωνική συνοχή θα επιτευχθεί με την αναγνώριση της πολυπλοκότητας των πολιτισμικών ταυτοτήτων, καθώς και της πολλαπλότητας αυτών, δίνοντας στις μειονότητες βήμα λόγου και δράσης και βάζοντας τέλος στην απομόνωση και την κοινωνική περιθωριοποίηση των υποκειμένων μεταναστευτικών πληθυσμών, αναγνωρίζοντας τους ως πολιτισμικούς δρώντες και πολίτες.

Όπως διαβάζουμε στην πολύ πρόσφατη έρευνα που διεξήχθη στην Ελλάδα από τον Οργανισμό Έρευνας και Ανάλυσης διαNEOσις (2020), τις δεκαετίες από το 1980 έως και το 2010 ενισχύθηκε το πολυπολιτισμικό πλουραλιστικό μοντέλο, ενώ ταυτόχρονα από το 2000 έως και το 2010 ενισχύθηκαν επίσης και οι υποχρεώσεις των κρατών των ευρωπαϊκών χωρών για πολιτική ενσωμάτωση των μεταναστών που κατέφθαναν σε αυτές. Το κυρίαρχο μοντέλο που επικρατεί, βέβαια, είναι αυτό της προώθησης πολιτικών «ενσωμάτωσης» των μεταναστών μέσω της ανοχής της διαφορετικότητας. Σύμφωνα με τον Barton (2014: 16), *«ο όρος ανεκτικότητα (tolerance) συνδέεται με το υποφέρω / υπομένω τον «άλλο» χωρίς να προσπαθεί να καταλάβει ή να συμπονέσει τους λαούς διαφορετικών πολιτισμών»*, και ως εκ τούτου πολύ συχνά δεν καταφέρνει να επιτύχει τον στόχο της ενσωμάτωσης των μεταναστών με την έννοια της μείωσης του φαινομένου περιθωριοποίησης και κοινωνικού αποκλεισμού τους.

Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με την ίδια ως άνω αναφερόμενη έρευνα της διαNEOσις (2020), μπορούν να εντοπιστούν τρία χαρακτηριστικά μοντέλα αντιμετώπισης της αφομοίωσης των μεταναστών στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Το πρώτο μοντέλο είναι αυτό της «εθνικής αφομοίωσης», το οποίο εφαρμόζει η Γερμανία στην μεταναστευτική πολιτική της και συνεπάγεται τη

δύσκολη πρόσβαση των μεταναστών στα πολιτικά δικαιώματα, αλλά και μια έντονη μορφή περιοριστικού κοινοτισμού στα πολιτισμικά δικαιώματα, με ενδεικτικό παράδειγμα την περιορισμό της δημόσιας χρήσης της μαντήλας σε κάποια κρατίδια της Γερμανίας ή και τον μικρό αριθμό Ισλαμικών σχολείων στην χώρα. Το δεύτερο μοντέλο είναι αυτό που εφαρμόζει η Γαλλία, το λεγόμενο μοντέλο «πολιτικής αφομοίωσης» (ως στόχευση της εθνικής μεταναστευτικής πολιτικής), όπου ναι μεν η πρόσβαση των μεταναστών στα πολιτικά τους δικαιώματα είναι εύκολη, τα πολιτιστικά τους δε δικαιώματα βρίσκονται σε δεύτερη μοίρα μπροστά στη διασφάλιση και την συνέχεια της προώθησης των γαλλικών «πολιτισμικών αξιών», με αποτέλεσμα την άσκηση και εδώ μιας πολιτικής περιοριστικού πολιτισμικού κοινοτισμού αναφορικά με την αντιμετώπιση των μεταναστών.

Το τρίτο μοντέλο είναι το εναλλακτικό των πολιτικών αφομοίωσης πολυπολιτισμικό μοντέλο, το οποίο παρέχει και εύκολη πρόσβαση στην πολιτική οργάνωση της κοινωνίας υποδοχής και στα σχετικά δικαιώματα των μεταναστών στην πολιτική ζωή αυτής, αλλά και μια πλουραλιστική οπτική των πολιτισμικών μεταναστευτικών δικαιωμάτων (διαΝΕΟσις, 2020)⁶. Εντούτοις, θα τολμήσουμε να επισημάνουμε ότι το εναλλακτικό πλουραλιστικό μοντέλο, αν και είναι επικαλούμενο συχνά από τις ευρωπαϊκές κυβερνήσεις και τους διεθνείς οργανισμούς, δεν εφαρμόζεται, ούτε έχει δοκιμαστεί στην πράξη στις μεταναστευτικές πολιτικές των κρατών. Για παράδειγμα, για την Ολλανδία, που γενικά συγκαταλέγεται μεταξύ εκείνων των χωρών που εφαρμόζουν το προαναφερόμενο πολυπολιτισμικό μοντέλο, δεν υπάρχει πλήρης συμφωνία ως προς αυτή τη διαπίστωση, αφού κάποιοι αναλυτές επισημαίνουν πως το Ολλανδικό μοντέλο απαιτεί την κατανόηση εκ μέρους των μεταναστών των ηθών, αξιών και εθίμων της Ολλανδικής κοινωνίας (διαΝΕΟσις, 2020: 18).

Η «ανοχή της διαφορετικότητας» που προωθείται από τους πολιτιστικούς οργανισμούς παγκοσμίως, και ειδικώς από την ευρωπαϊκή μεταναστευτική πολιτική, δεν αρκεί και πολύ περισσότερο σηκώνει τείχη μεταξύ των διαφόρων πολιτιστικών δρώντων και πολιτιστικών τόπων. Αυτό που απαιτείται για την μείωση του κοινωνικού αποκλεισμού, της περιθωριοποίησης και της φτώχειας, την διατήρηση της

⁶ Για μια πληρέστερη προσέγγιση των πολιτισμικών μοντέλων, διαπολιτισμικών και μεταναστευτικών πολιτικών βλ. Έρευνα διαΝΕΟσις (2020).

ειρήνης και της ανθρώπινης ανάπτυξης είναι ο σεβασμός του συνομιλητή μας σε έναν ισότιμο διαπολιτισμικό διάλογο (Barton, 2014).

Ένας τέτοιος διάλογος είναι, κατά τη γνώμη μου, αδύνατο να πραγματοποιηθεί μέσα από διάφορες όψεις των πολιτικών και του μηχανισμού του Ευρωπαϊκού Ασύλου, όπως η διαδικασία αυτού μπορεί να παρατηρηθεί κοινωνιολογικά. Σε άρθρο της η Walte – Franke (2018), επιχειρεί μέσω της εφαρμογής κριτικής ανάλυσης λόγου την αποδόμηση των στερεοτυπικών ταυτοτήτων που αναδύονται κατά την διαδικασία της εξέτασης των αιτήσεων ασύλου στις ευρωπαϊκές χώρες. Έτσι, η ίδια εντοπίζει δύο παραδείγματα - συμβολικές κατηγορίες που περιγράφουν τους αιτούντες άσυλο στην Ευρώπη: το παράδειγμα – γλώσσα του «ελέγχου» και αυτό της «προστασίας». Με βάση αυτά τα δύο παραδείγματα θα δομήσουμε και τις δύο υποενότητες που ακολουθούν, καθώς τα θεωρούμε κομβικά για την διαδικασία κατασκευής μιας πολιτισμικής ταυτότητας ετερότητας για τους πρόσφυγες και μετανάστες στην Ευρώπη των τελευταίων χρόνων. Πρόκειται περί δύο συμβόλων τα οποία ανταγωνίζονται, αλλά εν τέλει καταλήγουν και τα δύο στην επιβεβαίωση της πολιτισμικής υπεροχής των δυτικών κοινωνιών.

2.3.α. Ο πρόσφυγας ως κακοποιητής – τρομοκράτης Ισλαμιστής

Το πρώτο παράδειγμα που χρησιμοποιείται συμβολικά για την προσφυγική κατάσταση είναι αυτό που προορίζει για τον αιτούντα άσυλο μια αφήγηση δυνητικής πολιτισμικής απειλής που θα πλήξει την ομογένεια των ευρωπαϊκών εθνών. Η «γλώσσα ελέγχου» που εντοπίζει η Walte – Franke (2018) στη νομοθεσία της Ε.Ε. εν προκειμένω, είναι αποκλειστική και προς εσωτερική κατανάλωση. Ειδικότερα, «*το European Asylum System έχει σχεδιαστεί για να ανιχνεύει και να αποκλείει άτομα που θεωρούνται «καταχραστές» για να αποτρέψει την αντιληπτή κατάχρηση ενός γενναιόδωρου συστήματος ασύλου*» (Walte – Franke, 2018). Οι πρόσφυγες σε αυτή τη «γλώσσα ελέγχου» παρουσιάζονται ως δυνητική απειλή για την κοινωνική συνοχή των ευρωπαϊκών χωρών, ως θρησκόληπτοι λαοί με οπισθοδρομικές τάσεις που εισβάλλουν στην ευρωπαϊκή δημοκρατία και τον ατομικό φιλελευθερισμό.

Λόγω των μεταναστευτικών εισροών και ιδιαίτερα λόγω της αύξησης των αιτούντων άσυλο στην Ευρώπη τα τελευταία χρόνια, οι ευρωπαίοι πολίτες καθώς και

τα ευρωπαϊκά πολιτικά κόμματα μετακινούνται προς την «Ισλαμοφοβία», ως μια εύκολη, αλλά πολύ επικίνδυνη λύση απέναντι στην προσφυγική κρίση και τις πολιτικές ένταξης των μεταναστών. Όπως διαβάζουμε στην 6^η έκθεση (report on Islamophobia) του Organization of Islamic Cooperation (OIC) Observatory (Oct. 2013), τον Απρίλιο του 2013, σύμφωνα με το διαδικτυακό ιστολόγιο "Hate Speech Watch", το οποίο λειτουργεί υπό την αιγίδα του Συμβουλίου της Ευρώπης, η ακόλουθη τάση αναδείχθηκε ως γενική εκείνη την περίοδο: ένα νέο κύμα αντι-μουσουλμανικής μισαλλοδοξίας και ανταγωνισμού στην Ευρώπη.

Η ακροδεξιά πολιτική επίσης κέρδιζε και εξακολουθεί να κερδίζει ανησυχητικά μεγάλη υποστήριξη σε αρκετά μέρη της ευρωπαϊκής ηπείρου. Αντι-μεταναστευτικά, αντι-μουσουλμανικά και ακροδεξιά κόμματα φαίνεται να εξαργυρώνουν την δυσθυμία και την δυσχέρεια επιβίωσης που έφεραν οι οικονομικές δυσκολίες και τα μέτρα λιτότητας σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες. Σε έναν διπολικό κόσμο χωρισμένο σε «εμάς» και «αυτούς», στους μουσουλμάνους πολίτες της Ευρώπης έχουν βρεθεί οι «άλλοι» ως πόλος σύγκρισης των Ευρωπαίων πολιτών (OIC, 2013).

Η Ελλάδα είναι μία από τις ευρωπαϊκές χώρες που δέχεται μεγάλο αριθμό προσφύγων από τον αραβικό κόσμο, και εξαιτίας αυτού, μαζί με τα εχθρικά συναισθήματα, που ένα μεγάλο μέρος των Ελλήνων πολιτών μοιράζεται για την Τουρκία, μια ισχυρή χώρα μουσουλμανικής παράδοσης, ένα ποσοστό του 65% του ελληνικού πληθυσμού είχε μια δυσμενή άποψη για τους Μουσουλμάνους σε Έρευνα για το Pew Research Center που πραγματοποιήθηκε την άνοιξη του 2016 (Ρούσσος, 2019). Επίσης ένας πολύ σημαντικός λόγος για αυτήν την αρνητική αξιολόγηση είναι ότι στην Ελλάδα δεν υπήρχαν εκείνη την περίοδο αναγνωρισμένες μουσουλμανικές κοινότητες που να συνυπάρχουν με Έλληνες στα μεγάλα αστικά κέντρα, σε αντίθεση με το «Ηνωμένο Βασίλειο, Γερμανία, Γαλλία, Σουηδία και Ολλανδία όπου η πλειοψηφία των ερωτηθέντων στην παραπάνω έρευνα εξέφρασε για τους Μουσουλμάνους μια ευνοϊκή άποψη» το 2016 (Hackett, 2017, Pew Research Center).

Πάντως, η κατασκευή αρνητικών στερεοτύπων για τους Μουσουλμάνους πολίτες της Ευρώπης προωθείται και μέσα από τα media που γενικεύουν κάποια μειοψηφικά εξτρεμιστικά υποκείμενα ως την κυρίαρχη φιγούρα κάθε Μουσουλμάνου πιστού που διαμένει στην Ευρώπη. Πλάι στην έννοια της δημοκρατίας, η έννοια της

τρομοκρατίας, που ήρθε για να αντικαταστήσει την έννοια του «Ψυχρού Πολέμου», δεν είναι παρά ένα ακόμη στοιχείο υβριδισμού, γέννημα του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού, αφού όπως, πολύ εύκολα, απαγκιστρώθηκε από την έννοια του Ισλάμ, παραδείγματος χάριν, κατά τη διάρκεια των εξεγέρσεων της Αραβικής Άνοιξης, με την ίδια ευκολία επαναταυτίστηκε με τον «κάθε μουσουλμάνο», ως μια άβολη γενίκευση της σύνδεσής της με τον «μουσουλμάνο εξτρεμιστή» (τζιχαντιστή), όταν η επόμενη μέρα της «Αραβικής Άνοιξης» έφερε την επικράτηση των μουσουλμανικών κομμάτων στις περισσότερες χώρες όπου σημειώθηκαν οι εξεγέρσεις. Έτσι, όπως επισημαίνει στο κείμενό της η Lurdes Vidal (2016), *«αν και το κράτος του Daesh (Ισλαμικό Κράτος – ISIS) γεννήθηκε το 2003 με την επέμβαση του Ιράκ, παρουσιάζεται ως το αποτέλεσμα των εξεγέρσεων του 2011»*.

Είναι χαρακτηριστικό ότι ο αυτό-πυρπολισμός που λαμβάνει χώρα εντός του συμβολικού πεδίου μιας δυτικής πρωτεύουσας ταυτίζεται με την τρομοκρατία και τις μνήμες της 13^{ης} Νοέμβρη 2015 στο θέατρο Μπατακλάν του Παρισιού ή και της 11^{ης} Σεπτεμβρίου 2001 στο World Trade Center των Η.Π.Α., σε αντίθεση με τον αυτοπυρπολισμό του πλανόδιου Τυνήσιου πωλητή στην περίπτωση της «Αραβικής Άνοιξης», ο οποίος, λαμβάνοντας χώρα εντός του συμβολικού πεδίου μιας αραβικής χώρας, ταυτίστηκε αυτόματα με την απαρχή μιας «δημοκρατικής άνοιξης» που καταδίκασε το Ισλάμ και επιζητούσε τη δυτικά προσδιορισμένη δημοκρατία, τον δυτικά οριοθετημένο πολιτισμό (Τσαφά & Ντρούβα, 2020).

Αναφερόμαστε σε όλα τα παραπάνω παραδείγματα συμβολικής νοηματοδότησης, προκειμένου να τονίσουμε ότι για όσο διάστημα οι πολιτισμικές διεργασίες διαχωρίζονται από σταθερά κατασκευασμένα εμπόδια και συμβολικούς διαχωρισμούς στερούμενοι πραγματικών διαδικασιών αλληλεπίδρασης, είμαστε καταδικασμένοι σε γενικεύσεις και παρανοήσεις, όπως η κυρίαρχη ψευδή ευρωπαϊκή αντίληψη ότι οι Μουσουλμάνοι δεν ενσωματώνονται επειδή είναι μουσουλμάνοι» και το Ισλάμ θα συνεχίσει να θεωρείται ασυμβίβαστο με τον δυτικό πολιτισμό και τις αξίες του. Επομένως, δεν αποτελεί έκπληξη το ότι το Ισλάμ έχει κατασκευαστεί ως πρόβλημα. Αυτή η μετατόπιση της αντίληψης είναι συγχρονισμένη με την έλευση, από το 1979, της λεγόμενης ισλαμικής αναγέννησης (Khader, 2016).

Έτσι, ορίζεται μια διαδικασία κατά την οποία η προσφυγική ταυτότητα εμφανίζεται ως απειλή για την κοινωνική συνοχή, ως αλλοτριωτική της εθνικής

ταυτότητας και του εθνικού πολιτισμού που αδυνατεί να ενσωματωθεί στις δημοκρατικές, θρησκευτικές και πολιτισμικές αξίες των χωρών υποδοχής. Ένας ακόμη τρόπος αποκλεισμού του «άλλου» που ωφελεί την συμπαγή συγκρότηση του ευρωπαϊκού «εγώ» είναι και η θυματοποίηση της προσφυγικής ετερότητας που κατωτέρω αναλύεται.

2.3.β. Ο πρόσφυγας ως θύμα που χρήζει ανθρωπιστικής βοήθειας

Το δεύτερο παράδειγμα πολιτισμικής ταυτότητας που επιβάλλει ο ευρωπαϊκός πολιτισμός για τους πρόσφυγες, είναι αυτό των θυμάτων που χρήζουν προστασίας από τις προοδευτικές δημοκρατίες απέναντι στα βάρβαρα καθεστώτα, από όπου εξαναγκάστηκαν σε μετανάστευση. Η «γλώσσα προστασίας» που εντοπίζεται στη νομοθεσία της Ε.Ε., σύμφωνα με την Walte – Franke (2018), είναι καθολική και γενικεύει για να εμφανίσει τις ευρωπαϊκές χώρες ως να επιθυμούν και να επιχειρούν την κοινωνική ένταξη των προσφύγων μέσα από μία στάση γενναιοδωρίας και ανθρωπισμού. Το European Asylum System *«περιλαμβάνει μια σειρά ενισχυμένων δικαιωμάτων και προϋποθέσεων για άτομα που χαρακτηρίζονται ως «ευάλωτα», αξίζουν προστασίας λόγω συγκεκριμένων χαρακτηριστικών, αναγκών ή τραυματικών εμπειριών»* (Walte – Franke (2018: 45-46).

Η προστασία αυτή παρέχεται με συγκεκριμένα πολιτικά εργαλεία και αφήγηση, που στόχο έχει να αναδείξει την υπεροχή του ευρωπαϊκού πολιτισμού έναντι των αυταρχικών χωρών προέλευσης. Και αυτή η αντιμετώπιση ταυτίζει τον δικαιούχο ασύλου στην Ευρώπη με πολίτη δεύτερης κατηγορίας, αφού η γραφειοκρατία και τα εμπόδια που βρίσκει στην αναζήτηση εργασίας και στην πρόσβαση στο Κράτος Πρόνοιας στη συνέχεια συνοδεύουν την ταυτότητα του ως αιτούντα άσυλο, δημιουργώντας προβλήματα στην συμμετοχή του στην κοινωνική και οικονομική ζωή των χωρών υποδοχής. Ακόμη, η προστασία αυτή έχει στόχο τη δημιουργία ευγνωμοσύνης στους πρόσφυγες για την στάση των χωρών προέλευσης, που επιδεικνύουν ανθρωπισμό και εμφανίζονται ως εγγυήτριες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Πρόκειται για μια διαδικασία που αποτελεί κοινό σημείο αναφοράς τόσο για την ευρωπαϊκή μεταναστευτική πολιτική, όσο και για τις αναπτυξιακές παρεμβάσεις στην πολιτική και κοινωνική οργάνωση των «αναπτυσσόμενων χωρών» στα πλαίσια

της ανθρωπιστικής βοήθειας των ευρωπαϊκών χωρών. Εξάλλου, είναι χαρακτηριστικό ότι η πολιτισμική πολιτική στον αναπτυσσόμενο κόσμο κυρίως ρυθμίστηκε από τα έθνη – κράτη στην μετααποικιακή περίοδο. Η δόμηση των νέων κρατών αντανακλούσε «σχέδια χτισίματος του κράτους» (state-building projects) και πολιτικές προστασίας των «νεογνών» πολιτιστικών βιομηχανιών (Singh, 2007).

Με την ανάλυσή του ο Singh (2007) επιχειρεί να αναδείξει εμπειρικά στοιχεία των πολιτισμικών σπουδών, όπως το γεγονός ότι τα έθνη - κράτη εκείνα που βρίσκονται στην προμετωπίδα του κινήματος προστασίας της πολιτισμικής ποικιλομορφίας, ταυτόχρονα αποτελούν και τους κορυφαίους εξαγωγείς πολιτισμικών προϊόντων. Επιπλέον, τα ως άνω κράτη που ισχυρίζονται ότι υπερασπίζονται την πολιτισμική ποικιλία συχνά ομιλούν εξ ονόματος των «αναπτυσσόμενων χωρών», όπως εύστοχα παρατηρεί ο Singh (2007). Σε αυτό το ιδεατό του ανθρωπισμού στηρίζονται και οι πολιτικές ενσωμάτωσης, στην «αποπολιτισμοποίηση» (deculturation) των προσφύγων, με την υπόσχεση ότι αφήνοντας τα πολιτισμικά στοιχεία του τόπου καταγωγής τους θα αποτελέσουν μέρος μιας νέας κοινότητας, ένα τίμημα που πρέπει να πληρώσουν αφού η νέα πατρίδα τους φέρθηκε τόσο γενναιόδωρα. τους παρέχει άσυλο και προστατεύει τα δικαιώματά τους.

Όπως επισημαίνει ο Gruson (2016) σε άρθρο του, το οποίο πραγματεύεται την υποδοχή των μεταναστών στη Γαλλία, η τελευταία εφαρμόζει, κατά τον ίδιο, μια πολιτική αντιμετώπισης των μεταναστευτικών πληθυσμών σαν υποκείμενα που δεν έχουν κανένα πολιτισμό και γι' αυτό θα πρέπει να αποκτήσουν τις «δικές μας» (υπονοεί συγκεκριμένα τις γαλλικές) πολιτισμικές αξίες. Παρακάτω συνεχίζει με μια σημαντική επισήμανση περί κοινών πολιτισμικών αξιών της Γαλλίας με τις Η.Π.Α., αυτές, δηλαδή, του δυτικού πολιτισμού, αναλύοντας, εν προκειμένω, πως ο ως άνω ισχυρισμός του περί αντιμετώπισης των μεταναστών στη Γαλλία ομοιάζει με το αμερικάνικο μοντέλο άσκησης μεταναστευτικής πολιτικής, του οποίου ο στόχος είναι να δημιουργήσει στους πολίτες της Αμερικής ένα ισχυρό αίσθημα υπερηφάνειας για όλους τους μετανάστες που «έχτισαν το Έθνος για δύο αιώνες» («*who have built the Nation for two centuries*») (Gruson, 2016: 35).

Ένα παράδειγμα της εφαρμογής της συγκεκριμένης μεταναστευτικής πολιτικής στην Γαλλία, που μάλιστα προωθείται και από τους θεσμούς της

Ευρωπαϊκής Ένωσης μπορούμε να εντοπίσουμε στο Annual Report on the Situation of Asylum in the European Union (2020: 192), όπου διαβάζουμε ότι ανάμεσα στις θετικά αξιολογήσιμες μεταναστευτικές πολιτικές των ευρωπαϊκών κρατών περιλαμβάνονται και δράσεις της γαλλικής κυβέρνησης, όπως:

η υποχρεωτική εκπαίδευση των πολιτών που περιλαμβάνεται στο CIR στοχεύει στην καλύτερη κατανόηση και υιοθέτηση των αξιών της Γαλλίας. Από τον Μάρτιο του 2019, διαρκεί τέσσερις ημέρες αντί για δύο με μεγαλύτερη χρήση διαδραστικότητας, ιδίως μέσω τεχνολογιών επικοινωνίας. Παρουσιάζονται πέντε βασικά θέματα: ένα πορτρέτο της Γαλλίας, η απασχόληση, η υγεία, η στέγαση, οι γονείς και οι αξίες της Γαλλίας.

Έτσι, είναι χαρακτηριστικό ότι οι ευρωπαϊκές χώρες, ενώ δέχονται μεγάλα μεταναστευτικά και προσφυγικά κύματα, είναι εθνικά ομογενείς σε αντίθεση με τις χώρες προέλευσης των ως άνω κυμάτων, όπως αυτές της Μέσης Ανατολής, όπου εντοπίζεται ευρεία ποικιλία (Fisher, 2013). Παραδείγματος χάριν, σύμφωνα με τον Hubinette (2003), η Σουηδία, η οποία αυτό-παρουσιάζεται (αυτήν την εικόνα έχουν οι πολίτες της) ως η πιο δημοκρατική χώρα στον κόσμο, ως αποτέλεσμα της πρόσμιξης της με πλήθος πολιτισμικών ομάδων, λόγω της έντασης των μεταναστευτικών εισροών, υπέγραψε συμφωνία, σύμφωνα με την οποία δεν δέχεται μη λευκούς μετανάστες, μεταξύ αυτών και Ασιάτες, καθιστάμενη έτσι στην πραγματικότητα η πιο ρατσιστική χώρα της Δύσης, σύμφωνα με τον ίδιο αρθρογράφο.

Αναφορικά με την επιλογή της αντίληψης της πολιτισμικής αφομοίωσης που υιοθετούσαν και σε μεγάλο βαθμό ακόμη υιοθετούν τα ευρωπαϊκά κράτη, ο Lin, εφαρμόζοντας την ως άνω περιγραφόμενη πρισματική προσέγγισή του περί πολιτισμού, επισημαίνει ότι θα πρέπει να γίνεται διαχωρισμός μεταξύ μιας υπεραπλουστευτικής οπτικής και μιας οπτικής που προσπαθεί να κατανοήσει τον πολιτισμό (Lin, 2019). Η πρώτη οπτική σχετίζει τα εύκολα παρατηρούμενα πολιτισμικά αντικείμενα (superficial culture) με μια συγκεκριμένη ομάδα ανθρώπων, παραβλέποντας τις μη εύκολα παρατηρήσιμες διαφορές με στόχο την προώθηση της ουσιαστικής (substantial) ομογενοποίησης και την δικαιολόγηση των «πολιτικών αφομοίωσης». Για τον λόγο αυτό, ο ίδιος θεωρεί ότι είναι αναγκαία μια δεύτερη οπτική, μια πιο κατανοητική συνδυαστική πρισματική οπτική ως προς τη σύλληψη του πολιτισμού, προκειμένου να μην ενισχύονται, συντηρούνται ή δημιουργούνται στερεότυπα απέναντι στις μειονότητες μιας κοινωνίας (Lin, 2019).

Σύμφωνα με τον Lin (2019), η έννοια της «αφομοίωσης» παίζει καθοριστικό ρόλο στη διαδικασία ομογενοποίησης, καθώς λαμβάνει ως δεδομένο ότι η κοινωνία έχει μια ενιαία πολιτισμική και αξιακή δομή, όπου η κοινωνική συνοχή και η σταθερότητα υπερτερούν έναντι άλλων, αναπαράγοντας την αντίληψη ότι η συντήρηση αναφορικά με τις νόρμες και οι αξίες μιας κοινωνίας μπορεί να κρατήσει τους ανθρώπους μαζί. Η διαδικασία μέσα από την οποία οι «πολιτικές αφομοίωσης» προσπαθούν να πετύχουν την ομογενοποίηση μιας κοινωνίας, επιτελείται μέσα από την δημιουργία της αίσθησης ότι η ομογένεια (homogeneity) είναι φυσιολογική (normal) και εκτιμάται, και έτσι, μόλις οι άνθρωποι εγκαταλείψουν την πολιτισμική ταυτότητα που τους καθιστά μειοψηφία εντός της κοινωνίας, *«τότε μπορούν να γίνουν αποδεκτοί και καλοδεχούμενοι ως μέρος της πλειοψηφίας χωρίς διάκριση ή προκατάληψη»* (Lin, 2019:3).

Η διαδικασία που επιτελείται στην εκπαιδευτική διαδικασία μέσω των «πολιτικών αφομοίωσης», όπου ζητείται από τα παιδιά των μεταναστευτικών μειονοτήτων να χάσουν την γλώσσα καταγωγής τους και τα στοιχεία σύνδεσης με την πολιτισμική τους κληρονομιά, ονομάζεται «αποπολιτισμοποίηση» (“deculturation”) (Lin, 2019). Προκειμένου να αποφευχθεί η κυρίαρχη διαδικασία απαλλαγής των μετακινούμενων ατόμων και πληθυσμών από τα πολιτισμικά στοιχεία του τόπου καταγωγής τους, οι πρόσφυγες δεν θα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως θύματα, αλλά ως ενεργά υποκείμενα, τα οποία θα συμμετέχουν στον νέο πολιτισμικό τόπο διαμονής τους (Νιτσιάκος, 2010). Επιπλέον, σύμφωνα με τον ίδιο (Νιτσιάκος, 2010), παρότι από τη δεκαετία του '80 και έπειτα έχουν αμφισβητηθεί επιστημολογικά οι αφομοιωτικές αντιλήψεις και έχουν επικρατήσει οι πλουραλιστικές προσεγγίσεις με την αποδοχή της έννοιας της «πολυπολιτισμικότητας», όπως ως άνω εκτενώς αναφέρθηκε, η μετανάστευση ακόμη προσεγγίζεται υπό το πρίσμα του εθνικού κράτους.

Να σημειώσουμε ότι και στα δύο παραδείγματα το κράτος διατηρεί τα κυριαρχικά του δικαιώματα επί της απόφασης χορήγησης ασύλου, εντούτοις, και άλλοι διεθνείς και ενδοκρατικοί δρώντες συμμετέχουν στον ανταγωνισμό μεταξύ των ως άνω περιγραφόμενων συμβόλων για τον καθορισμό των καλών και κακών πρακτικών άσκησης μεταναστευτικής πολιτικής, όπως ακτιβιστές, ΜΚΟ, άλλες ανεξάρτητες δομές, διεθνείς οργανισμοί κ.α. Έτσι, στην αφήγηση και την ανάλυση της διαδικασίας του ασύλου απαντώνται υβριδικές μορφές προσέγγισης της

ετερότητας. Επίσης, και οι δύο κατηγορίες δημιουργούν προβλήματα στην κοινωνική συμπερίληψη του αιτούντα άσυλο ή αντίστοιχα του απορριφθέντα.

Το ίδιο δίπτυχο περί περιορισμού της δυνητικής απειλής αφενός και ανθρωπισμού αφετέρου εντοπίζει και ο Hamilakis (2016) στην δημόσια κοινή γνώμη, με τον ανθρωπισμό να κινητοποιεί μεν τη συμπόνια απέναντι στον μετανάστη, όχι όμως και τη δικαιοσύνη, ενώ η αντιμετώπιση του πρόσφυγα ως απειλή έχει ως αποτέλεσμα να εμφανίζονται οι μετανάστες ως παραβιάζοντες την κυριαρχία του κράτους και των συνόρων, να «κλέβουν» τις δουλειές από τους ντόπιους και να αλλοιώνουν την εθνική ταυτότητα.

2.4. «Μεταιχμιακοί Χώροι» - «Liminal Places» και Χωρικός Διαχωρισμός

Ένα επιπλέον σημείο αναφοράς για την ανάλυσή μας θα πρέπει να αποτελέσει και ο χωρικός διαχωρισμός (spatial segregation) που υφίστανται οι πρόσφυγες κατά την παραμονή τους στην χώρα υποδοχής (Arvanitidis et al. 2019). Προκειμένου να λάβει χώρα ένας διαπολιτισμικός διάλογος, κρίνεται απαραίτητη η αναγνώριση και η προώθηση εκ μέρους της χώρας υποδοχής της κινητικότητας των πολιτισμικών κεφαλαίων και αγαθών. Όταν οι πρόσφυγες τοποθετούνται σε «κέντρα φιλοξενίας» εκτός του αστικού ιστού, στα νησιά ή στα περιθώρια των πόλεων, μακριά από την οποιαδήποτε πιθανότητα συναναστροφής τους με τους ντόπιους πρακτικά η πολιτισμική κινητικότητα εμποδίζεται.

Αναφορικά με τους μετανάστες, έχουν προταθεί δύο εξηγήσεις για τον χωρικό διαχωρισμό τους από την βιβλιογραφία. Η πρώτη εξήγηση είναι οικονομική και υποστηρίζει ότι οι μετανάστες συγκεντρώνονται στις φθηνότερες και υποβαθμισμένες περιοχές, επειδή αυτές ανταποκρίνονται στην βιοποριστική τους κατάσταση (Arvanitidis et al. 2019). Η δεύτερη εξήγηση που προτείνει η βιβλιογραφία είναι κοινωνικοπολιτισμική και υποστηρίζει ότι οι μετανάστες συγκεντρώνονται κοντά ο ένας στον άλλο προς διατήρηση της πολιτισμικής τους παράδοσης, της γλώσσας, της θρησκείας και προς εκμετάλλευση των ευκαιριών που τους παρέχουν τα κοινωνικά τους δίκτυα (Arvanitidis et al. 2019).

Ένα γεγονός που αναδεικνύει την πολυπολικότητα της κατασκευής της ταυτότητας των μετακινούμενων πληθυσμών είναι ότι τοποθετούνται ταυτόχρονα σε τρεις κόσμους: τον πολιτιστικό χώρο της χώρας καταγωγής τους, τον παγκόσμιο

τοπίο και τον πολιτιστικό τόπο των χωρών υποδοχής (Hobsbawm, 2013). Στην περίπτωση των προσφύγων, η διαρκής διαβίωση τους σε «μεταιχμιακούς χώρους» (liminal spaces) (Sutton et al., 2011) στις χώρες υποδοχής επηρεάζει σε μεγάλο βαθμό την πρόσβασή τους στους τρεις αυτούς πολιτιστικούς τόπους που αναφέρονται. Ειδικότερα, χρησιμοποιούμε εδώ την έννοια του μεταιχμιακού χώρου για τα camps ή Κέντρα Φιλοξενίας Προσφύγων, αλλά και τις προσωρινές δομές φιλοξενίας σε ξενώνες και κατοικίες, λόγω της προσωρινότητας και της αβεβαιότητας εξασφάλισης αξιοπρεπούς διαβίωσης, που τα χαρακτηρίζει και δεν δημιουργεί σε καμία περίπτωση χώρο για την οποιαδήποτε πολιτισμική δραστηριότητα.

Όπως πρόσφυγες διαμένοντες στα camps της Αττικής (Ελαιώνα, Ελληνικό, Πειραιά και Σχιστό) απάντησαν σε έρευνα της ΕΝΠΕ το 2016:

Οι 7 στους 10 κρίνουν προβληματική την κατάσταση του χώρου που διαμένουν προσωρινά (Πειραιάς, Ελληνικό, Σχιστό, Ελαιώνας) κυρίως ως προς τις συνθήκες αξιοπρεπούς στέγασης, δηλαδή μπάνια/τουαλέτες (81,3%), κρεβάτι/χώρος ύπνου (58,5%) και τα χρήματα (37,4%). (...) Τα αστικά κέντρα – και ιδιαίτερα η πρωτεύουσα- αποτελούν τον επιθυμητό τόπο εγκατάστασης: το 49,7% των προσφύγων θα προσπαθούσε να βρει στέγη στην περιοχή της Αθήνας και γύρω από αυτήν (Έρευνα ΕΝΠΕ, 2016).

Ένα βασικό χαρακτηριστικό των camps και δομών φιλοξενίας των αιτούντων άσυλο είναι ότι οι διαμένοντες σε αυτά βρίσκονται σε αναμονή (waiting) (Sutton et al., 2011), καθώς περιμένουν να δουν με ποιον τρόπο θα εξελιχθεί η διαδικασία της αίτησής τους για Άσυλο στις ευρωπαϊκές χώρες υποδοχής. Λόγω, λοιπόν, των μη αξιοπρεπών συνθηκών διαβίωσης σε συνδυασμό με την αναμονή που εδώ περιγράφεται, αλλά και την κατασκευή στερεοτυπικών ταυτοτήτων για αυτούς χωρίς αυτούς, οι μετακινούμενοι πληθυσμοί αποκλείονται από την κοινωνική, πολιτική και πολιτισμική συμμετοχή. Σε αυτό συνηγορεί και η απομάκρυνσή τους από την ζωή των πόλεων και η παραμονή τους σε camps εκτός του αστικού ιστού κατασκευασμένα σε στρατόπεδα.

Ειδικά τα camps, θεωρούμε ότι θα μπορούσαν να συγκαταλεχθούν μεταξύ των «ετεροτοπιών» που περιγράφει ο Foucault, αφού βρίσκονται μακριά από την καθημερινή ζωή της πόλης και αποκλείουν τον συγκεντρωμένο σε αυτά πληθυσμό τους από την συναναστροφή του με την κοινωνική και πολιτισμική ζωή των ευρωπαϊκών πόλεων. Το refugee camp καθιερώθηκε ως μια κανονικοποιημένη και γενικευμένη τεχνολογία της εξουσίας στην διαχείριση των εξαναγκασμένων σε

μετακίνηση πληθυσμών προς το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου (Malkki, 1995), οπότε και οι ευρωπαϊκές χώρες κλήθηκαν να διαχειριστούν τους πρόσφυγες που έφευγαν από το ναζιστικό μπλοκ χωρών και από τότε αποτελεί σύμβολο και φορέα κανονικοποίησης μιας μεταιχμιακής πραγματικής κατάστασης διαβίωσης των εκτοπισμένων προσφυγικών πληθυσμών.

Επιπλέον, εκτός του πραγματικού τόπου όπου διαβιούν οι πρόσφυγες, όπως ανωτέρω αυτός αναλύθηκε, ως μεταιχμιακός ορίζεται και ο φαντασιακός πολιτισμικός τους τόπος, αφού δεν ταξιδεύουν αναζητώντας καλύτερους όρους εργασίας κλπ, αλλά εξαναγκάζονται βιαίως και εκδιωγμένοι, αναζητώντας άσυλο στην Ευρώπη με την ελπίδα να επανενωθούν με τον τόπο καταγωγής και τις οικογένειές τους. Έτσι, όπως διαβάζουμε στην ίδια έρευνα της ΕΝΠΕ (2016):

Οι δεσμοί με την χώρα προέλευσης διατηρούνται μέσω της οικογένειας καθώς οι 9 στους 10 έχουν αφήσει πίσω κάποιο συγγενικό τους πρόσωπο (...) το 53,1% διατηρεί ακόμη περιουσία στην περιοχή που άφησε. Κατά συνέπεια, η πλειοψηφία δηλώνει ότι θα ήθελε κάποια στιγμή να επιστρέψει στην πατρίδα όταν τελειώσει ο πόλεμος.

Ο Borer (2006), επισημαίνει πως υπάρχει μία σημαντική σχέση ανάμεσα στον πολιτισμό/κουλτούρα και στα μέρη (places) όπου τα κοινά νοήματα κατασκευάζονται και ανακατασκευάζονται. Η συγκεκριμένη θεωρία που εντάσσεται στο ρεύμα της «urban cultural perspective» προσεγγίζει τις πόλεις, όχι μόνο ως πεδία οικονομικών και πολιτικών ανταγωνισμών και διαπραγματεύσεων, αλλά και ως πολιτισμικούς τόπους, όπου κατασκευάζονται οι συλλογικές ταυτότητες και δημιουργούνται κοινότητες νοήματος μέσα στην καθημερινή ζωή (Borer, 2006). Σε αυτό το σημείο, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι εάν βαδίσουμε με τα συγκεκριμένα εργαλεία ανάλυσης, ο χωρικός διαχωρισμός και ο εκτοπισμός των μεταναστών και προσφύγων εκτός του αστικού ιστού, γεγονός που παρατηρείται σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες (banlieu, προάστια Παρισιού ή camps προσφύγων), αποκλείει τις ως άνω πληθυσμιακές ομάδες τόσο από την οικονομική και πολιτική ζωή των ευρωπαϊκών πόλεων, όσο και από τη συμμετοχή τους διαμόρφωση της συλλογικής ταυτότητας της τοπικής κοινωνίας και την αίσθηση του ανήκειν σε μια νέα πολιτισμική κοινότητα.

2.5. Το προσφυγικό υποκείμενο στην σύγχρονη Ευρώπη και η συνθήκη υποτέλειας (subaltern)

Η ταυτότητα του πρόσφυγα στην Ευρώπη αποτελεί μία πολυτοπική ρευστή πολιτισμικά ταυτότητα, αφού ο ίδιος φέρει συγκεκριμένα στοιχεία ως πολιτισμικό κεφάλαιο του τόπου καταγωγής του και ταυτόχρονα εγκυμονεί την υιοθέτηση πολιτισμικών στοιχείων του τόπου υποδοχής του, χωρίς, όμως, να του παρέχεται δυνατότητα δράσης στο νέο πολιτισμικό τοπίο. Καταρχάς, είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι το υποκείμενο «πρόσφυγας», σύμφωνα με τον Malkki (1995), πρωτοεμφανίστηκε ιστορικά στην Ευρώπη μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Για τον ίδιο συγγραφέα, εκείνη την περίοδο και στην συγκεκριμένη περιοχή υλοποιήθηκαν τα πρώτα μέτρα, τεχνικές και πολιτικές για την διαχείριση τεράστιων κυμάτων μετακίνησης πληθυσμών, που τότε είχαν εξαναγκαστεί να μεταναστεύσουν από όλη την Ευρώπη. Ο Malkki συνεχίζει λέγοντας πως ναι μεν πρόσφυγες υπήρχαν διαχρονικά, ωστόσο η ταυτότητα «πρόσφυγας ως συγκεκριμένη κοινωνική κατηγορία και νομικό πρόβλημα παγκόσμιων διαστάσεων δεν υπήρχε στην ολοκληρωμένη μοντέρνα μορφή της πριν από αυτή την περίοδο» (Malkki, 1995: 498).

Πολλά από τα διεθνή κείμενα νόμων, ρυθμίσεων και συμβάσεων προέρχονται από την μεταπολεμική περίοδο και δείχνουν με ποιους τρόπους «η χωρική απομόνωση και η διαχείριση των προσφύγων και των εκτοπισμένων ατόμων σε *camps* εκτοπισμένων, καθώς και οι πρακτικές που κατέληξαν να χαρακτηρίζουν τη ζωή στα *camp*, πρώτα ανέκυψαν ως κατεπείγοντα, προσωρινά μέτρα που βασίζονταν σε μεγάλο βαθμό στον αυτοσχεδιασμό» (Malkki, 1995: 498 - 499). Όπως επισήμανε αρχικά η Hannah Arendt (1943/2015), πολλά από τα στρατόπεδα εργασίας και συγκέντρωσης στην Γερμανία, όταν τελείωσε ο πόλεμος, αποτέλεσαν κέντρα φιλοξενίας των προσφυγικών πληθυσμών της μεταπολεμικής περιόδου. «Το στρατόπεδο συγκέντρωσης ήταν το ίδιο σχεδόν στρατιωτικό στον σχεδιασμό και ειδικά διαμορφωμένο για την άσκηση μαζικού ελέγχου επί ατόμων. Αμέσως μετά την απελευθέρωση, η αρχιτεκτονική του *camp* επέτρεπε αποτελεσματικές καθολικές απομονώσεις πληθυσμών για την πρόληψη επιδημιών» (Malkki, 1995: 499 - 500).

Το 1948 υπεγράφη η Universal Declaration of Human Rights (1948), σε μια περίοδο συλλογικοποίησης των τύψεων και της ντροπής για το Ολοκαύτωμα από την Γερμανία σε όλη την ανθρωπότητα. Μετά το τέλος του πολέμου (1951) συστήνεται και η Ύπατη Αρμοστεία για τους Πρόσφυγες (United Nations High Commission on Refugees) (Malkki, 1995). Έτσι, το φαινόμενο «πρόσφυγας» από στρατιωτικό ζήτημα

μετατράπηκε σε ανθρωπιστικό, καθώς συχνά οι υπόλοιπες χώρες αρνούνταν την είσοδο στους αιτούντες άσυλο παρά την απόγνωση των τελευταίων. (Malkki, 1995)

Επιπρόσθετα, καθώς οι σύγχρονοι πρόσφυγες προέρχονται από την «Ανατολή» και τις αραβικές χώρες, οφείλουμε να εισάγουμε στην ανάλυσή μας το εξής στοιχείο: ότι το σημερινό υποκείμενο «πρόσφυγας» καθορίζεται και από τη σύγχρονη εκδοχή του παλαιότερου Οριενταλιστικού Παραδείγματος της αποικιοκρατίας. Το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου έφερε και το τέλος των αυτοκρατοριών που αναμετρούνταν με άξονα την στρατιωτική υπεροχή (Barton, 2014). Έτσι, μετά την αποικιοκρατία και τον ιμπεριαλισμό, την σκυτάλη από τον Οριενταλισμό έλαβε ο Ψυχρός Πόλεμος. Στην σημερινή του μορφή ο Οριενταλισμός εμφανίζει το Ισλάμ ως τον ιδανικό Άλλο της Δύσης και εχθρό αυτής, αφού π.χ. είναι χαρακτηριστικό ότι μετά την πτώση των Δίδυμων Πύργων την 11^η Σεπτεμβρίου 2001 και πιο πρόσφατα τις επιθέσεις στη Γαλλία, οι αναταραχές και οι πόλεμοι στη Μέση Ανατολή προβάλλονται από τα media προάγοντας τον φόβο και το μίσος για τους «Άλλους», δημιουργώντας ένα εχθρικό περιβάλλον για όποιον άνθρωπο με καταγωγή από την Μέση Ανατολή (Barton, 2014).

Προκειμένου να καταφέρουμε να προσεγγίσουμε θεωρητικά λύσεις και προτάσεις στο τρίτο μέρος της παρούσας, σχετικές με την δημιουργία χώρου στις μειονοτικές ομάδες των προσφυγικών πληθυσμών που καταφθάνουν στην Ευρώπη τα τελευταία χρόνια, και προκειμένου να αναλύσουμε την αλληλεπίδραση γηγενών-προσφύγων στις ευρωπαϊκές χώρες, θεωρούμε αναγκαίο να επισημάνουμε τη σχέση Δύσης - Ανατολής, η οποία αποτελεί και το υπό συζήτηση πολιτισμικό ζήτημα. Καταρχάς, θα πρέπει να αναφερθούμε στο γεγονός ότι οι πρόσφυγες δημιουργούνται από πόλεμο (σε περιπτώσεις και ασώματο μάλιστα) που εξαπολύουν ή στον οποίο εμπλέκονται οι τεχνολογικά αναπτυγμένες δυτικές δυνάμεις.

Σύμφωνα με την ανάλυση για τον Οριενταλισμό που ανέπτυξε ο Said (1979/1996), εκκινώντας από την περίοδο της αποικιοκρατίας, αναπαράγεται από τη «Δύση» μια διπολική σχέση «Δύσης – Ανατολής», όπου η πρώτη αυτοπροσδιορίζεται ως ο κυρίαρχος πόλος και ως εκ τούτου η ίδια προσδιορίζει την «Ανατολή» ως τον μειονεκτικό πόλο. Έτσι, δημιουργείται μια αναπαράσταση όπου οι λαοί της «Ανατολής» παρουσιάζονται ως οπισθοδρομικοί και μη ορθολογιστές. Οι φωνές των «υποτελών» (subaltern) παραμερίζονται από τον κυρίαρχο δυτικό λόγο και η

ευρωπαϊκή βοήθεια επιβάλλεται ως αναγκαία, προκειμένου να εκμοντερνιστεί η «Ανατολή» βάσει των ευρωπαϊκών, στη συγκεκριμένη περίπτωση, προτύπων. Η σχέση αυτή θεμελιώθηκε πριν τον 19^ο αιώνα προκειμένου να αποτελέσει δικαιολογητικό λόγο της αποικιοκρατίας, η οποία και εξελίχθηκε στη συνέχεια στον σύγχρονο ιμπεριαλισμό μετά τον 19^ο αιώνα. Θα πρέπει να σημειωθεί ο ρόλος που παίζει η έννοια της «διαφοράς» στην αφήγηση αυτή, η οποία αποτελεί βασικό εργαλείο ανάδειξης της υπεροχής της «Δύσης» σε σύγκριση με την «Ανατολή».

Επίσης, θα πρέπει να επισημάνουμε τον ρόλο των τεχνών (λογοτεχνία, ζωγραφική) στην οικοδόμηση του ως άνω αφηγήματος εκ μέρους των δυτικών διανοούμενων την περίοδο της αποικιοκρατίας, αφού βασικό επιχείρημα τόνωσης της πόλωσης αποτέλεσε η πολιτισμική παραγωγή ανωτάτου επιπέδου που καταλογιζόταν στη «Δύση» σε σχέση με την απολίτιστη Ανατολή. Ταυτόχρονα, η ρομαντική λογοτεχνία στην Ευρώπη του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα, ως ένα παράδειγμα της τότε δυτικής πολιτισμικής παραγωγής, δημιουργούσε μυθοπλασία βασισμένη στην εξωτική και μυστήρια «Ανατολή». Τέλος, σημαντικά έδρασε και το αντικείμενο της γεωγραφίας, αφού οι Ευρωπαίοι κατασκεύασαν μια «φαντασιακή» γεωγραφία πριν από και κατά την αποικιοκρατία, βάσει προσχηματισμένων εικόνων για τους άγριους και τρομακτικούς τόπους που βρίσκονταν πέρα από τον «γνωστό» κόσμο, που ενισχύονταν από τις αφηγήσεις των περιηγητών όταν επέστρεφαν στην Ευρώπη.

Ο Said στο περίφημο έργο του «Οριενταλισμός» (1979/1996) υποστηρίζει ότι η αναπαραγωγή των ως άνω στερεοτύπων χρησιμοποιήθηκε από τη «Δύση» ώστε οι πολιτισμικές και τεχνολογικές «διαφορές» να αποτελέσουν μια αποδεκτή δικαιολογία για την αποικιοκρατία και μετέπειτα άσκηση εξουσίας στο εσωτερικό των λεγόμενων «υποανάπτυκτων» χωρών (Barton, 2014). Ο Said βασίστηκε στην ανάλυση του Γάλλου φιλόσοφου Michel Foucault, ο οποίος, όπως επισημαίνει ο Barton (2014), έκανε λόγο για την κατασκευή ενός Οριενταλιστικού Παραδείγματος, σύμφωνα με το οποίο οι «Δυτικοί» ισχυρίζονται ότι μπορούν να γνωρίζουν για και να ασκούν εξουσία πάνω στους λαούς και τις κοινωνίες της «Ανατολής». Το ως άνω παράδειγμα επέτρεψε στη «Δύση» να επανακαθορίσει και να ελέγξει την ιδεολογία και την ταυτότητα των λαών της «Ανατολής» (Barton, 2014). Έτσι, η αποικιοκρατία και στη συνέχεια οι ιμπεριαλιστικές επεκτάσεις, ντύθηκαν με τον ιδεολογικό μανδύα του εκπολιτισμού με απαρχή την εκστρατεία του Ναπολέοντα μαζί με επιστήμονες, στρατιώτες και διανοούμενους σε κατακτημένες περιοχές της Οθωμανικής

Αυτοκρατορίας (Συρία και Αίγυπτο, 1798) προκειμένου να καταγράψουν τις «πολιτισμικές διαφορές» (Barton, 2014).

Παρατηρείται, λοιπόν, μια αλλαγή, θα λέγαμε, του Οριενταλιστικού Παραδείγματος τα τελευταία χρόνια, όπως επισημαίνει και ο Barton (2014), η οποία και καθορίζει τη νέα προσφυγική ταυτότητα. Το νέο «αντι-αραβικό» παράδειγμα γενικεύει την απειλητική και τρομακτική φιγούρα του Ισλαμιστή τρομοκράτη (Barton, 2014) σε κάθε μετανάστη ή πρόσφυγα από την Μέση Ανατολή που καταφθάνει στην Ευρώπη, γεγονός το οποίο οφείλουμε να λαμβάνουμε υπόψη όταν αναλύουμε την πρόσβαση αυτών των ομάδων πληθυσμού στην πολιτιστική ζωή της χώρας υποδοχής τους. Αντίστοιχα, θα πρέπει να επιμείνουμε και στα στοιχεία πολιτισμικής ταυτότητας των «υποτελών» (subaltern) που εσωκλείει πολιτιστικά η μεταναστευτική ή προσφυγική ταυτότητα των υποκειμένων που έρχονται στην Ευρώπη από τις αραβικές χώρες, αφού για την φιλόσοφο Gayatri Chakravorty Spivak, *«με μετααποικιακούς όρους, κάθε τι που έχει περιορισμένη η καθόλου πρόσβαση στον πολιτισμικό ιμπεριαλισμό είναι υποτελής (subaltern)»* (Barton, 2014: 6, de Kock, 1992).

Στην τρίτη και τελευταία ενότητα που αμέσως έπεται, αναλύονται όλες εκείνες οι θεωρητικές προσεγγίσεις, τα ρεύματα σκέψης και οι ερευνητικές προτάσεις που μπορούν να προσαρμόζονται και να περιγράφουν την πολύπλοκη και ρευστή πολιτισμική διάσταση του προσφυγικού υποκειμένου στη σύγχρονη Ευρώπη, αναδεικνύοντας την ανάγκη μελέτης αυτού και δημιουργίας ενός βήματος διαλόγου με τις αποκλεισμένες από την πολιτισμική ζωή κοινωνικές ομάδες.

3. Η ερευνητική πρόταση

3.1. Θεωρητική Θεμελίωση

Η ιδέα της «πολιτισμικής υπηκοότητας» (cultural citizenship) (Stevenson: 2017) προέκυψε ως ανάδυση στη βιβλιογραφία μιας αντίληψης που επιχειρεί να επεκτείνει την έννοια του πολίτη και των δικαιωμάτων των οποίων αυτός είναι φορέας στις εθνικές κοινωνίες, περιλαμβάνοντας σε αυτήν και την πολιτισμική διάσταση, μιλώντας αντίστοιχα και για τα λεγόμενα «πολιτισμικά δικαιώματα» (cultural rights).

Σύμφωνα με τον Stevenson (2017), ο ακαδημαϊκός διάλογος γύρω από τη λεγόμενη «cultural citizenship» (πολιτισμική υπηκοότητα) ξεδιπλώθηκε σε τρεις φάσεις ως εξής:

Αρχικά η έννοια αναδύθηκε μέσω τη σύνδεσης των πολιτισμικών σπουδών με την κοινωνιολογία που επιχείρησαν συγγραφείς όπως ο Raymond Williams και Stuart Hall, οι οποίοι αναφέρθηκαν στη συμμετοχή των πολιτών σε ένα συγκεκριμένο εθνικό πολιτισμό, αναδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο ζητήματα συμπερίληψης και αποκλεισμού που προκύπτουν εν προκειμένω. Μάλιστα, σύμφωνα με τον Stevenson (2017), κατά τη διάρκεια αυτής της φάσης πολλοί συγγραφείς υποστήριξαν ότι η συμπερίληψη και ο αποκλεισμός ως κοινωνικά φαινόμενα δεν συνδέονται μόνο ως αιτιατά με την αγορά εργασίας, την οικογένεια ή την μετανάστευση (που έως τότε αποτελούσαν τις πλέον αναγνωρισμένες αιτίες των ως άνω φαινομένων), αλλά επίσης σχετίζονται και με την λειτουργία *«πολιτισμικών οργανισμών και δρώμενων, όπως οι βιβλιοθήκες, τα αθλήματα, οι μουσειακές εκθέσεις, η εκπαίδευση και τα μέσα επικοινωνίας και ενημέρωσης»*. Σε αυτή την φάση εντάσσεται και η ανάκυψη ερευνητικών ερωτημάτων σχετικά με θέματα πολιτισμικής αξίας (cultural value), που προέκυψαν λόγω της ανάδυσης πιο πολιτικών μορφών της λαϊκής κουλτούρας κατά τη δεκαετία του '60 (Stevenson, 2017).

Η δεύτερη οριζόμενη από το Stevenson (2017) φάση του ακαδημαϊκού διαλόγου περί της έννοιας της «πολιτισμικής υπηκοότητας» σχετίστηκε, σύμφωνα με τον ίδιο, με την έννοια της «πολιτισμικής αναγνώρισης» («cultural recognition»). Στο πλαίσιο της παρακμής του Κράτους Πρόνοιας, της υποχώρησης των εργατικών οργανώσεων και του μεταμοντερνισμού, η δημόσια συζήτηση για την πολιτισμική υπηκοότητα όφειλε να αναγνωρίζει πιο ανοιχτά ζητήματα σχετιζόμενα με την πολυπολιτισμική φύση των σύγχρονων κοινωνιών. Σε αυτό το σημείο το δικαίωμα συμμετοχής και (άρθρωσης) φωνής συνδέθηκε με το δικαίωμα να είσαι διαφορετικός» (Stevenson, 2017).

Μέσα από την δεύτερη φάση που ως άνω περιγράφηκε, αναδύθηκαν ζητήματα προστασίας των μειονοτικών ταυτοτήτων από την άλωσή τους από τα κυρίαρχα πολιτισμικά πρότυπα των μοντέρνων κοινωνιών. Όμως, σύμφωνα με τον ίδιο (Stevenson, 2017), το βασικό ζητούμενο πέρα από την αποδόμηση της κυρίαρχης αφήγησης κατασκευής του «άλλου», κάτι το οποίο επιχειρείται μέσα από τις

μεταμοντέρνες θεωρίες της δεύτερης φάσης (τις οποίες δεν υιοθετεί ο ίδιος), είναι η εξερεύνηση των τρόπων μέσα από τους οποίους η «πολιτισμική υπηκοότητα» μπορεί να αποκτά νόημα για τους ανθρώπους στην καθημερινή τους ζωή.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να αναγνώσουμε μια σημαντική παρατήρηση που προκύπτει κατά την ανάλυση της δεύτερης φάσης, την πολιτικοποίηση της έννοιας του πολιτισμού. Ένα σημαντικό στοιχείο που επισημαίνει ο Stevenson (2017) ως αναδυόμενο στη δεύτερη αυτή φάση είναι η σχέση του πολιτισμού με τη φύση⁷. Σε αντιπαράθεση με τις «δυτικές» κοινωνίες που εμφανίζονται ως οι σύγχρονες μορφές του (ανθρώπινου) πολιτισμού, οι «λιγότερο αναπτυγμένες» κοινωνίες αντιμετωπίζονται ως «φυσικές», αντί ως φορείς δικών τους πολύπλοκων πολιτισμικών στοιχείων (Stevenson, 2017: 3), δικαιολογώντας έτσι την παρέμβαση του πολιτισμού στον φυσικό κόσμο, και άρα την παρέμβαση των πρώτων στα κοινά των τελευταίων (ο λεγόμενος παλιότερα εκπολιτισμός).

Η τρίτη και τελευταία φάση που περιγράφει ο Stevenson (2017: 3) αναφορικά με την θεωρητική εξέλιξη της έννοιας της «πολιτισμικής υπηκοότητας» έγκειται στην εστίαση της βιβλιογραφίας στο κατά πόσον η παγκοσμιοποίηση έχει προάγει τη νεοφιλελεύθερη ιδεολογία υπό το πρίσμα της προώθησης στις πολιτισμικές σχέσεις μιας διαδικασίας υποβάθμισης της δημόσιας σφαίρας (υποτίμηση της αξίας των «κοινών») και της δημοκρατίας, αλλά και μέσω της εφαρμογής «*πολιτικών ιδιωτικοποίησης, εμπορευματοποίησης και εξατομίκευσης της ευθύνης*» (Stevenson, 2017: 3). «*Από την γκαλερί τέχνης έως την τηλεόραση και από την φροντίδα των πάρκων έως τις βιβλιοθήκες υπάρχει μια αυξανόμενη ανησυχία για την ανάδυση μιας πιο επιθετικής μορφής καπιταλισμού που επιχειρεί να μετατρέψει τον πολιτισμό σε ένα αποκλειστικό προϊόν*», καταλήγει ο Stevenson στο επίμαχο άρθρο του (2017).

Σε αυτό το πλαίσιο η θεωρητική προσέγγιση της «πολιτισμικής υπηκοότητας» (cultural citizenship) αποκτά μια δυναμική σημασία σήμερα, αφού φέρνει στο επίκεντρο της ακαδημαϊκής συζήτησης τα πολιτισμικά δικαιώματα των εκτοπισμένων από τον πολιτισμικό τόπο των ευρωπαϊκών χωρών προσφυγικών πληθυσμών. Έτσι, απέναντι στην κυρίαρχη διαδικασία πολιτικής εργαλειοποίησης του πολιτισμού, που λαμβάνει χώρα στις «δυτικές» κοινωνίες μέσω της γενίκευσης της έννοιας ώστε να

⁷ βλ. σχετικά και τη σύνδεση της βιοποικιλίας με την πολιτισμική ποικιλομορφία που επιχειρεί η UNESCO με το Our Creative Diversity Report (1995).

περιλαμβάνει κάθε ανθρώπινη πολιτισμική παραγωγή, προτείνουμε μια πρόσφατη θεωρητική προσέγγιση, αυτή της «πολιτισμολογίας των πόλεων» (urban culturalist perspective).

Η προσέγγιση αυτή εστιάζει στην μελέτη της βιωμένης κουλτούρας των αστικών κέντρων, και καταρχάς απαντάται στον πληθυντικό αριθμό ως «οι κουλτούρες των πόλεων», ανάλογα με το μέρος ή την κοινότητα εντός της οποίας τα άτομα δρουν: στα μουσεία, στα θέατρα, στα γήπεδα, στις ηλεκτρονικές πλατφόρμες κοινωνικής δικτύωσης (social media), στους χώρους θρησκευτικής λατρείας, στον χώρο εργασίας, στη γειτονιά κ.α. Όπως επισημαίνει ο Borer (2006), οι τρόποι με τους οποίους οι άνθρωποι κατανοούν και αποδίδουν νόημα στον κόσμο εντός του οποίου ζουν είναι δεμένοι με τα μέρη όπου ασκούν (practice) τον πολιτισμό τους.

Το πλεονέκτημα αυτής της «πολιτισμικής θεωρίας των πόλεων» έγκειται στο ότι εστιάζει στις πρακτικές των υποκειμένων, αναλύοντας τις πολιτισμικές δράσεις που λαμβάνουν χώρα σε ένα ειδικά προσδιορισμένο και συγκεκριμένο πολιτισμικό τόπο, υπερβαίνοντας, έτσι, κατά πολύ την ανάγνωση των πολιτισμικών συστημάτων. Με αυτόν τον τρόπο καταφέρνει να ανοίγει έναν δυναμικό πολιτισμικό διάλογο, ο οποίος καθορίζεται από την δράση των πολιτισμικών δρώντων σε αυτόν. Βέβαια, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι πρόκειται για μια θεωρία εμπνευσμένη από τα βιομηχανικά κέντρα των «δυτικών» κοινωνιών και φτιαγμένη στα μέτρα τους. Για τον λόγο αυτό, αν και στην παρούσα εργασία χρήζει εφαρμογής, αφού αντικείμενο μελέτης μας αποτελούν οι ευρωπαϊκές πόλεις και χώρες, δεν είναι δυνατό να γενικευτεί ως εργαλείο σκέψης για όλα τα πολιτισμικά πεδία που παρατηρούνται διεθνώς. Εντούτοις, το πιο σημαντικό εργαλείο σκέψης που μας παρέχει είναι η απόρριψη των ολιστικών πολιτισμικών θεωριών και η πρόταση ανάλυσης επί του συγκεκριμένου, ειδικού και δυναμικού αντί του αφηρημένου, γενικού και στατικού.

Σύμφωνα με την ίδια θεωρία, ο όρος «πολιτισμός» θα πρέπει να προσεγγίζεται από τους κοινωνικούς επιστήμονες τόσο ερευνώντας τα νοήματα και τις αξίες που ενυπάρχουν στις καθημερινές κοινωνικές πρακτικές των υποκειμένων (subjects), όσο και μέσω της μελέτης της οργάνωσης και των αποτελεσμάτων εξειδικευμένων οργανισμών και μεθόδων της πολιτισμικής παραγωγής (structure) (Borer, 2006). Κοινωνιολογικά εξάλλου, οφείλουμε να αναγνωρίζουμε ότι η δομή επιδρά στο άτομο και αντίστοιχα το άτομο στη δομή.

3.2. Προτεινόμενη Μεθοδολογία – Προσφυγικό Πολιτισμικό Παρατηρητήριο

Βασιζόμενοι στην ανάπτυξη του ως άνω προτεινόμενου θεωρητικού πλαισίου, εκτιμούμε ότι είναι χρήσιμο να επιλέξουμε μεθοδολογικά ένα εργαλείο που ανταποκρίνεται στις σύγχρονες «πολιτισμικές τάσεις», προσανατολισμένο, όμως, στη σκοπιά των «από κάτω», στην υπεράσπιση, δηλαδή, των πολιτισμικών δικαιωμάτων του προσφυγικού πληθυσμού στην Ευρώπη. Για τον λόγο αυτό και προτείνουμε τη δημιουργία ενός Ερευνητικού Κέντρου – Ανεξάρτητου Παρατηρητηρίου, το οποίο θα δίνει χώρο στην πολιτισμική δραστηριότητα των ίδιων των προσφύγων, καταγράφοντας τόσο ποιοτικά, όσο και ποσοτικά στοιχεία εντοπισμένα στις μεθόδους πολιτισμικής αλληλεπίδρασης μεταξύ ντόπιων και μεταναστευτικών πληθυσμών.

Μέσα από τη σύγχρονη πραγματικότητα, όπως αυτή εξελίσσεται σε ευρωπαϊκό και παγκόσμιο επίπεδο, όπου η αξιολόγηση και κατάταξη των πολιτισμικών στοιχείων (μέσω και της αναγνώρισης πολιτισμικών τάσεων) με άξονα την ανάπτυξη και τη δημοκρατία, αποδίδει μια αξία (Miralles, 2004) και καθιστά τα πολιτισμικά γεγονότα προϊόντα εμπορευματικής συναλλαγής, έχει εμφανιστεί το φαινόμενο των Παρατηρητηρίων Πολιτισμού. Το 1998 στο Διακυβερνητικό Συνέδριο στις Πολιτισμικές Πολιτικές για την Ανάπτυξη (Intergovernmental Conference on Cultural Policies, Stockholm, 1998), η UNESCO προωθούσε την ιδέα ίδρυσης ευρωπαϊκών πολιτισμικών παρατηρητηρίων, οπότε και σηματοδοτήθηκε η εκκίνηση της δημόσιας συζήτησης σχετικά.

Τα τελευταία χρόνια παρατηρείται μια σημαντική αύξηση στα ερευνητικά ιδρύματα με αναφορά στον πολιτισμό, και ιδίως εκείνων που έχουν τη δομή και τη λειτουργία των πολιτιστικών παρατηρητηρίων ή των ιδρυμάτων έρευνας που λειτουργούν εντός δικτύων (Plebanczyk, 2014). Αντίστοιχα αυξάνεται τόσο το ερευνητικό ενδιαφέρον για την λειτουργία αυτών των οργανισμών από κοινωνιολογική σκοπιά, όσο και το ενδιαφέρον διεθνών οργανισμών όπως η UNESCO, το Συμβούλιο της Ευρώπης ή η EU για τη συμπερίληψή τους στην δράση τους (Plebanczyk, 2014). Μερικά από αυτά που αξίζει να αναφέρουμε είναι το UNESCO's Culturelink Network: Network of Networks for Research and Co-operation in Cultural Development, το International Network of Observatories in Cultural Policies, καθώς και το ευρωπαϊκό ENCC: European Network of Cultural Centres ως Lab For Culture Network, το ENCATC, το CIRCLE και το ENO:

European Network of Observatories in the Field of Arts and Cultural Education (ENO).

Συν τις άλλους, Παρατηρητήρια συναντάμε και στο αντικείμενο μελέτης της μετανάστευσης, όπως το OPAM (Observatory of Public Attitudes to Migration), το Transnational Observatory for the Refugees' Resettlement in Europe (T.O.R.R.E.) (project of European Commission 2012-2013) ή το Παρατηρητήριο της Προσφυγικής και Μεταναστευτικής Κρίσης στο Αιγαίο. Επιπλέον, υφίστανται και οργανισμοί που διεξάγουν στατιστικές έρευνες και συγκριτικές μελέτες με άξονα την πολιτισμική ποικιλία όσον αφορά την χάραξη μελλοντικών πολιτισμικών πολιτικών. Μεταξύ αυτών περιλαμβάνονται οργανισμοί όπως το Compedium, το L'Observatoire de la diversité culturelle (ODC), το European Observatory for Plurilingualism ή οι International Federations of Coalitions for Cultural Diversity, τα οποία λειτουργούν και διεξάγουν έρευνα ακολουθώντας τις αρχές του UNESCO Framework for Cultural Statistics (UNESCO, 2009) ή του πιο πρόσφατου CDIS framework of analysis (UNESCO, 2014).

Τέλος, λειτουργούν και Παρατηρητήρια με αναφορά σε εθνικούς πολιτισμούς, συνήθως ως κρατικοί δρώντες ή ως επιδοτούμενα και υπό τον έλεγχο ης Ευρωπαϊκής Ένωσης Ιδρύματα, όπως το Observatory of Syrian Cultural Heritage (UNESCO, funded by European Union), το προσφάτως ανακοινωθέν (2018) στην Ελλάδα Παρατηρητήριο Εθνικού Πολιτισμικού Κεφαλαίου ή το Blanquerna Observatory of Communication, Religion and Culture στην Ισπανία.

Θεωρούμε πώς σε μία εποχή συνεχούς μετακίνησης ανθρώπων, προϊόντων, γνώσεων και πληροφοριών η μελέτη του πολιτισμού, των διαδικασιών, των οργανισμών και των υποκειμένων του αποκτά νέα στοιχεία αναφοράς. Τα μεγάλα μεταναστευτικά κύματα προς την Ευρώπη, η σχεδόν καθολική διαθεσιμότητα του διαδικτύου κ.α. διαμορφώνουν νέες συνθήκες και πρότυπα, τα οποία οφείλουν να λαμβάνουν υπόψη τα πολιτιστικά ιδρύματα. Σύμφωνα με την/τον Plebanczyk (2014), τα πρώτα παρατηρητήρια πολιτισμού που εμφανίστηκαν τη δεκαετία του 1970 κυρίως επεξεργάζονταν δεδομένα και, κατόπιν, στη δεκαετία του 1990 προχώρησαν στη διεξαγωγή έρευνας με ανάθεση.

Στη σύγχρονη εποχή, όμως, οι εξελίξεις στον ψηφιακό πολιτισμό και οι πολιτικές που εφαρμόζονται που συνδέουν την πολιτισμική ανάπτυξη ως παράγοντα

της οικονομικής και εν γένει της ανθρώπινης ανάπτυξης διεύρυναν τον χαρακτήρα των πολιτισμικών παρατηρητηρίων. Έτσι, σήμερα, τα τελευταία διαθέτουν τις συλλεγόμενες πληροφορίες προς το σκοπό της πολιτισμικής διαχείρισης (cultural management) και της χάραξης πολιτισμικής πολιτικής, καθώς και της διευκόλυνσης της πολιτιστικής συνεργασίας σε όλα τα επίπεδα (Plebanczyk, 2014).

Όπως διαβάζουμε στο website Lab for Culture, τα Πολιτισμικά Παρατηρητήρια (Cultural Observatories) έχουν ως αντικείμενο όχι μόνο την παρατήρηση και καταγραφή των πολιτισμικών φαινομένων, αλλά και την ανάδειξη τάσεων στον πολιτισμικό τομέα. Τα αποτελέσματα των μετρήσεων και παρατηρήσεών τους αντανακλώνται τόσο σε «παλιές πολιτισμικές τάσεις», όσο και στην ανάπτυξη μελλοντικών πολιτικών και τη δράση διεθνών δρώντων, κυβερνήσεων, οργανισμών κ.α. στο πολιτισμικό πεδίο. Άλλα λειτουργούν σε παγκόσμια κλίμακα, άλλα είναι περιφερειακά ή εθνικά και άλλα δρουν σε τοπικό επίπεδο. Για παράδειγμα, το Παρατηρητήριο της Grenoble (Observatoire des politiques culturelles, ίδρυση 1989), το οποίο θεωρείται και ως αρχέτυπο για τα Πολιτισμικά Παρατηρητήρια, αξιολογεί και κάνει μακροπρόθεσμη ανάλυση των πολιτισμικών δραστηριοτήτων σε τοπικό επίπεδο, συγκρίνοντας τες με τα εθνικά και διεθνή επίπεδα.

Όπως επεσήμανε ο Schuster (2007), βάσει της έρευνας που του ανατέθηκε από το Pew Charitable Trust το 1999, η οποία αφορούσε σε ανάλυση των τρεχόντων συστημάτων και μοντέλων πολιτιστικών πληροφοριών, είναι αδύνατο να μιλήσουμε για οποιοδήποτε είδος συστήματος ή λογικής οργάνωσης των πολιτισμικών ιδρυμάτων, φορέων, οργανισμών και υπηρεσιών. Τα περισσότερα από τα παραδείγματα συνδυάζουν τα στοιχεία πολλών μοντέλων. Εντούτοις, οι μορφές που εντοπίζουμε αναφορικά με τη δομή τους συνοψίζονται στις παρακάτω αναλυόμενες (Plebanczyk, 2014).

Πέρα από τα τμήματα των Υπουργείων Πολιτισμού ή αντίστοιχων κρατικών υπηρεσιών, αλλά και της Εθνικής Στατιστικής Υπηρεσίας, που στις περισσότερες χώρες επεξεργάζεται πολιτισμικά δεδομένα, εντοπίστηκαν στην έρευνα του Schuster (2002) και μοντέλα πολιτισμικών ιδρυμάτων ανεξάρτητων από το Κράτος και την κυβερνητική πολιτική, όπως αυτό του μη κυβερνητικού μη κερδοσκοπικού Ινστιτούτου (παράδειγμα του ολλανδικού ιδρύματος Boekman). Σε μια ενδιάμεση

κατάσταση των ως άνω βρίσκονται τα χρηματοδοτούμενα από την κυβέρνηση πανεπιστημιακά ερευνητικά κέντρα (βλ. Γαλλικό Εθνικό Κέντρο Επιστημονικής Έρευνας (Center National de la Recherche Scientifique), ενώ ένα άλλο μοντέλο αποτελεί η μορφή της ιδιωτικής εταιρείας συμβούλων επί θεμάτων πολιτισμικής διαχείρισης (εμπορικού σκοπού) (Plebanczyk, 2014).

Τα προσφάτως αναδυόμενα *«Παρατηρητήρια Πολιτισμού είναι μια μορφή συγχώνευσης διαφορετικών μοντέλων (...) που συνήθως δεν λειτουργούν εντός κυβερνητικών δομών. (...) Ο αυξανόμενος αριθμός τέτοιων ιδρυμάτων επέστησε την προσοχή της UNESCO, η οποία είχε την ιδέα να τα συνδυάσει όλα μαζί σε ένα δίκτυο»* (Plebanczyk, 2014: 172), το Culturelink: Network of Networks for Research and Cooperation in Cultural Development της UNESCO. Τα παρατηρητήρια επιδιώκουν να είναι ενεργός παίκτης στην πολιτιστική αγορά, εξ ου και ο ολοένα και περισσότερο χρησιμοποιούμενος αναδυόμενος όρος εργαστήριο πολιτισμού (culture laboratory). Από τους πιο σημαντικούς οργανισμούς για την ευρωπαϊκή πολιτιστική πολιτική είναι το ERICarts - Ευρωπαϊκό Ινστιτούτο Έρευνας για τη Συγκριτική Πολιτιστική Πολιτική και τις Τέχνες, που παρακολουθεί όλες τις πτυχές του πολιτισμού (π.χ. πολιτιστική πολιτική, πολιτιστική αγορά εργασίας, πολιτιστική βιομηχανία και μέσα ενημέρωσης, διαχείριση τέχνης και συλλογών, εκπαίδευση τέχνης). Μεταξύ των κύριων τομέων δραστηριότητάς του συγκαταλέγονται η σύγκριση πολιτιστικών πολιτικών και συστημάτων διαχείρισης, έρευνες τάσεων και αναγκών, ανάπτυξη της πολιτιστικής βιομηχανίας κ.α. (Plebanczyk, 2014).

Όπως παρατηρούμε από την ως άνω ανάλυση της λειτουργίας του ERICarts, η οποία απαντάται στα περισσότερα πολιτισμικά παρατηρητήρια, παρατηρείται ότι γενικά τα τελευταία είναι προσανατολισμένα στην ανάπτυξη και στην επίτευξη της νέας κοινωνίας της γνώσης και των ανεπτυγμένων τεχνολογιών (Ortega & Claudio, 2012). Γι' αυτό και συχνά αυτοπροσδιορίζονται ως αρμόδια να ορίσουν καλές και κακές πρακτικές κατά τις μετρήσεις που διεξάγουν με αντικείμενο: την πολιτισμική ποικιλία, τη συγκριτική ανάλυση πολιτισμικών πολιτικών κ.α. Με κριτική ματιά ως προς αυτή την αναδυόμενη ηγεμονική συνύφανση των εννοιών του πολιτισμού και της ανάπτυξης (μία από τις σύγχρονες πολιτισμικές τάσεις), που προσπαθεί να μετρήσει με ποσοτικά εργαλεία (ανάπτυξη) ποιοτικές έννοιες (πολιτισμός), θεωρούμε πως καθίσταται αναγκαίο και χρήσιμο να προτείνουμε την εστίαση στην πολιτισμική

δραστηριότητα των προσφύγων και άλλων νέων αναδυόμενων δρώντων αντί της μετρήσεως αναπτυξιακών πολιτισμικών δραστηριοτήτων και μη.

Σε ένα πρώτο επίπεδο, στον πολυπολικό κόσμο που ζούμε, η ανάλυσή μας οφείλει να λαμβάνει υπόψη την πολιτισμική δραστηριότητα όχι μόνο των κρατών, αλλά και πολλών άλλων νέων δρώντων που έχουν αναδυθεί και αναδύονται στο σύγχρονο ευρωπαϊκό πολιτισμικό τοπίο αναφορικά με το «προσφυγικό ζήτημα» και την πολιτισμική του διαχείριση. Η ίδρυση ενός ανεξάρτητου Παρατηρητηρίου Προσφυγικού Πολιτισμού, την οποία και προτείνουμε, οφείλει να αναζητεί και να καταγράφει τα πολιτισμικά ιδρύματα και τους δρώντες, κρατικούς και μη, που δρουν στην Ευρώπη προωθητικά υπέρ του διαπολιτισμικού διαλόγου.

Ενδεικτικά, μερικοί εκ των ως άνω δρώντων που θα πρέπει να μελετά το Παρατηρητήριο είναι: 1) Ανθρωπιστικά, εθελοντικά δίκτυα πολιτισμού, που ενδεχόμενα δεν έχουν ως βασική δράση τις πολιτισμικές δραστηριότητες, αλλά τη λεγόμενη «αλληλεγγύη» και παροχή βοήθειας και δημιουργία μιας κοινότητας συμπερίληψης για τους πρόσφυγες. Τα δίκτυα αυτά αναπτύσσονται σε επίπεδο γειτονιάς συνήθως. 2) Οργανισμοί και δίκτυα όπως το NEMO (Network of European Museum Organization) που αναπτύσσουν προτάσεις για τον προσανατολισμό των μουσείων στα μεταναστευτικά δεδομένα και την πολιτισμική ποικιλία ή την καταγραφή των δεδομένων που παράγει το πρόγραμμα Creative Europe. 3) Τα μουσεία, οι βιβλιοθήκες, τα σχολεία, οι χώροι θεάτρου, μουσικής και τεχνών ως πολιτισμικοί δρώντες, αναφορικά με το έργο και τη θεματολογία των εκθεμάτων, παραστάσεων και πολιτισμικών δράσεων που φιλοξενούν.

Επιπλέον, σε ένα δεύτερο επίπεδο απαιτείται να καταγράφεται από το προταθέν Παρατηρητήριο μέσω συνεντεύξεων και συμμετοχική παρατήρησης η πολιτισμική δραστηριότητα των ίδιων των προσφύγων στη δομή, τη γειτονιά, την πόλη όπου ζουν ή τα camps (πιο σύνθητες) που διαμένουν. Ακόμη είναι κρίσιμο και χρήσιμο να γίνεται εντοπισμός και καταγραφή των καλλιτεχνών, διανοούμενων, δημοσιογράφων και γενικά των επαγγελματιών στο τομέα του πολιτισμού μεταξύ των προσφύγων (Gruson, 2017). Στην αποστολή αυτή σίγουρα οφείλουμε να λάβουμε υπόψη τα δεδομένα του ICORN (International Cities of Refugees Network), το δίκτυο των πόλεων που παρέχουν προσωρινό άσυλο σε πρόσφυγες συγγραφείς και

καλλιτέχνες, πολλές από τις οποίες είναι και μέλη του δικτύου ευρωπαϊκών πόλεων EUROCITIES.

Τις δύο αυτές λειτουργίες θα μπορούσε να επιτελέσει η ίδρυση στην Ευρώπη ενός Προσφυγικού Πολιτισμικού Παρατηρητηρίου, το οποίο συνεργαζόμενο με δίκτυα αναφοράς τις πόλεις, θα καταγράφει τους δρώντες και τις κινήσεις αυτών αναφορικά με την πολυπολιτισμική διάσταση του προσφυγικού φαινομένου. Ένα project, το οποίο τώρα βρίσκεται στη δεύτερη φάση του (2018-2020) και στοχεύει στην συμπερίληψη των μεταναστών σε επίπεδο πόλεων είναι το Mediterranean City – to – city Migration Project (MC2CM) που ξεκίνησε το 2015 (1^η φάση 2015-2018), το οποίο αναπτύσσεται υπό την αιγίδα του δικτύου United Cities and Local Governments (UCLG). Σε συνεργασία με τέτοια δίκτυα πόλεων, το Προσφυγικό Παρατηρητήριο Πολιτισμών θα μπορούσε να δράσει ως ένας χώρος έρευνας αφιερωμένος στη δημιουργία χώρου πολιτισμικής δράσης για τους πρόσφυγες, αναδεικνύοντας τα πολιτισμικά τους δικαιώματα και έτσι να ανοίξει έναν διαπολιτισμικό διάλογο προς την αλληλεπίδραση ντόπιων και μεταναστών (Voices of Culture (2016), Brainstorming Report).

Κάνοντας την εκτίμηση ότι οι προσφυγικές και μεταναστευτικές ροές προς την Ευρώπη δεν θα σταματήσουν για τα πολλά επόμενα χρόνια και, άρα, λόγω της χρησιμότητας που προσφέρει για την έρευνα, προτείνουμε την ίδρυση ενός ανεξάρτητου μη κερδοσκοπικού ερευνητικού παρατηρητηρίου (Independent nonprofit research institute) (Plebanczyk, 2014), με αντικείμενο μελέτης το πολιτισμικό κεφάλαιο και την πολιτισμική δραστηριότητα των προσφύγων στην Ευρώπη, αλλά και τις σχέσεις αλληλεπίδρασης με τον «δυτικό» πολιτισμό. Η εξειδίκευση της πρότασης ευελπιστούμε να αποτελέσει αντικείμενο μελλοντικού ερευνητικού project.

Επίλογος

Συμπερασματικά, προκειμένου να αναλύσουμε την πρόσβαση των προσφύγων στον πολιτισμό, είναι αναγκαίο να θέσουμε το ερώτημα: σε ποιον πολιτισμό; Η απάντηση που δίνεται από τα κράτη – μέλη της Ε.Ε. είναι στον «δικό μας» πολιτισμό, είτε αυτό σημαίνει τον εθνικό πολιτισμό, είτε τον κοινό ευρωπαϊκό πολιτισμό και τις «αξίες»

του. Ένα παράδειγμα αυτής της συνθήκης αποτελούν οι πολιτικές αφομοίωσης και ενσωμάτωσης των μεταναστών που ακολουθούν τα ευρωπαϊκά κράτη.

Η έννοια του «πολιτισμού» έχει το ιδιαίτον χαρακτηριστικό ότι: αν και μπορεί να οριστεί και να αποτελέσει μετρήσιμο μέγεθος μόνο αν εξειδικευτεί μέσα από τη σύνδεσή της με άλλες έννοιες, εντούτοις παρουσιάζεται ως σύστημα, ως μια δομή βασιζόμενη στις κοινά μοιραζόμενες «αξίες» και παραδόσεις. Βέβαια, η πολυεθνική σύσταση των σύγχρονων κοινωνιών άνοιξε τον δρόμο στη λεγόμενη «πολιτισμική στροφή», σε μια αλλαγή ρότας στις πολιτισμικές σπουδές, μια στροφή συγχρονική με την εποχή της παγκοσμιοποίησης προς την ανάγνωση του πολιτισμού περισσότερο ως μια διαδικασία παρά ως ένα σύστημα.

Όπως εξάλλου παρατηρείται, οι όποιες αφηγήσεις έχουν προσεγγίσει τον πολιτισμό ως σύστημα, είναι και αυτές που τον χρησιμοποίησαν ή τον χρησιμοποιούν ως πολιτικό εργαλείο. Από εκεί άλλωστε προέρχονται και οι τόσο πολλοί και διαφορετικοί ορισμοί της έννοιας του πολιτισμού. Καθώς επιχειρούμε να εστιάσουμε στην πολιτισμική διαδικασία και στους δρώντες αυτής και την δραστηριότητά τους, η μέθοδος της αποδόμησης των μεταποικιακών σπουδών προκρίθηκε για να αναλύσουμε τα κυρίαρχα νοήματα της έννοιας του πολιτισμού και των ηγεμονικά συνδεόμενων με αυτή συμβολικών νοημάτων και εννοιών. Μεταξύ των σύγχρονων (νέων) ηγεμονικών νοημάτων του πολιτισμού συγκαταλέγεται και η έννοια της «πολυπολιτισμικότητας» ή «πολιτισμικής ποικιλίας», η αποδόμηση της οποίας μας ενδιαφέρει από την άποψη της δημιουργίας χώρου στο προσφυγικό υποκείμενο για να χαράξει την δική του πολιτισμική παρέμβαση.

Μεταξύ των παλιών νοημάτων του πολιτισμού συγκαταλέγεται η ανθρωπολογική συζήτηση περί αυθεντικών πολιτισμών που υιοθετήθηκε και στις αρχές της ίδρυσης της UNESCO (1948). Έτσι, καθιερώθηκε στη συνέχεια και το δικαίωμα της πολιτισμικής εξαίρεσης από την προστασία της UNESCO κάποιων προϊόντων εθνικού πολιτισμού (κυρίως Γαλλία και Καναδάς). Ταυτόχρονα αυτή η παραδοσιακή νοηματοδότηση περί αυθεντικότητας του πολιτισμού, η οποία όφειλε να προστατεύεται, συγγενεύει με μία άλλη έννοια, αυτή του έθνους, των κοινών αξιών και της παράδοσης του εθνικού πολιτισμού. Η διατήρηση της κοινωνικής συνοχής μιας εθνικής κοινωνίας και η προώθηση της ομοιογένειας μέσα από την αφήγηση της ένταξης σε μία συλλογική κοινότητα αποτέλεσε το χαρακτηριστικό των

εθνικών ταυτοτήτων και την απαρχή πολιτικών αφομοίωσης ή και αποπολιτισμοποίησης (deculturation) των μεταναστών.

Το 1995 η UNESCO εισάγει μια νέα ανάγνωση του πολιτισμού, ο οποίος, ναι μεν ακόμη αντιμετωπίζεται ως σύστημα, πλέον, όμως, αναγνωρίζει διαφορετικές δομημένες ολότητες – κουλτούρες εντός ενός ενιαίου ανθρώπινου πολιτισμού (civilization). Έτσι, εμφανίστηκε η έννοια του σεβασμού της πολιτισμικής ποικιλίας (Our Creative Diversity Report, UNESCO, 1995). Η UNESCO, αφού καθιερώθηκε ως το θεσμικό όργανο για την προστασία της ανάπτυξης και εξέλιξης του κοινού ανθρώπινου πολιτισμού, άρχισε να αξιολογεί ως καλές και κακές πολιτισμικές πρακτικές, αναπτυξιακές και μη. Επιπλέον, παρατηρούμε ότι τα κράτη που είναι οι μεγαλύτεροι εξαγωγείς πολιτισμικών προϊόντων, είναι και αυτά που ηγούνται των αναπτυξιακών παρεμβάσεων σε «μη ανεπτυγμένα» κράτη προσφέροντας ανθρωπιστική βοήθεια. Ο ευρωπαϊκός πολιτισμός αντιμετωπίζεται, έτσι, ως το πιο εξελιγμένο στάδιο του ανθρώπινου πολιτισμού ως ταυτόσημος των αρχών – εννοιών της δημοκρατίας και της ανάπτυξης.

Η ραγδαία πρόοδος της τεχνολογίας και η διάδοση αυτής παγκοσμίως εισάγουν έννοιες όπως οι «κοινωνίες της γνώσης» ως τα σύγχρονα αναπτυξιακά μοντέλα πολιτισμικών πρακτικών. Σε αυτή την κατεύθυνση δρουν και νέοι οργανισμοί έρευνας και παρατήρησης, που έχουν εμφανιστεί τα τελευταία χρόνια, όπως τα Παρατηρητήρια Πολιτισμού, σκοπός της λειτουργίας των οποίων αποτελεί, μεταξύ άλλων, η μέτρηση και αξιολόγηση των πολιτισμικών τάσεων ειδικά στις σύγχρονες πολιτισμικές βιομηχανίες ή και η μέτρηση της πολιτισμικής ποικιλίας και η πρόταση καλών πρακτικών για την πολιτισμική και εν γένει την ανθρώπινη ανάπτυξη.

Ο σεβασμός της πολιτισμικής ποικιλίας, η πρόταση του οποίου ακολουθείται από συστάσεις περί πολιτισμικού διαλόγου, όταν δεν εφαρμόζεται στην πράξη στην ευρωπαϊκή μεταναστευτική πολιτική, καταλήγει κενό γράμμα και ένας όρος αποπροσανατολιστικός. Ένας επί ίσοις όροις διαπολιτισμικός διάλογος καθίσταται αναγκαίος στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές χώρες και στην αναζήτηση προτάσεων αντιμετώπισης της προσφυγικής κρίσης των τελευταίων ετών στην Ευρώπη. Βασικό θεμέλιο ενός τέτοιου διαλόγου θα πρέπει να αποτελέσει ο σεβασμός των

πολιτισμικών δικαιωμάτων των προσφύγων (subaltern subjects) και η δημιουργία χώρων προκειμένου να μπορούν οι ίδιοι να αναπτύσσουν πολιτισμική δραστηριότητα.

Ειδικότερα, καθώς η πλειοψηφία των προσφύγων προέρχεται από τις αραβικές χώρες, θα πρέπει να τονίσουμε το νέο Οριενταλιστικό πολιτισμικό Παράδειγμα που προάγει την «Δύση» στη σύγκρισή της με την «Ανατολή» και τις δημοκρατικές δυνάμεις σε αντιπαραβολή με τους οπισθοδρομικούς λαούς των αραβικών χωρών. Η είσοδος της τρομοκρατίας στη διεθνή πολιτική μετά το 2001 και την πτώση των δίδυμων πύργων έχει ευρέως συνδεθεί με κάθε πιστό Μουσουλμάνο, ο οποίος εμφανίζεται ως δυνητική απειλή για την δημοκρατική ευρωπαϊκή κοινωνία. Αυτό είναι εμφανές τόσο στην αύξηση του ελέγχου των εθνικών συνόρων και των παράνομων επαναπροωθήσεων στο Αιγαίο, αλλά και στον μηχανισμό του ευρωπαϊκού ασύλου, το οποίο ταυτίζει τους καταχραστές του, τους πρόσφυγες ως μια επικίνδυνη πιθανότητα πλήγματος στον εθνικό πολιτισμό, αλλά και τις κοινές αξίες του ευρωπαϊκού πολιτισμού.

Η προσφυγική πολιτισμική ταυτότητα είναι ρευστή και μεταιχμιακή, όπως άλλωστε και η κατάσταση διαβίωσης των προσφύγων. Με άξονα την πόλη και την προώθηση πολιτικών που θα φέρουν την εγκατάσταση των προσφύγων εντός του αστικού ιστού, θεωρούμε ότι μπορούν να δημιουργηθούν εκείνοι οι χώροι για έναν ανοιχτό διαπολιτισμικό διάλογο. Ταυτόχρονα, υπάρχουν ήδη υποκείμενα, συλλογικότητες, οργανισμοί και ιδρύματα που λειτουργούν σε επίπεδο γειτονιάς και πόλεων, τα οποία δρουν προωθητικά υπέρ της ως άνω κατεύθυνσης και είναι χρήσιμο να καταγραφούν. Ομοίως, η πολιτισμική δραστηριότητα των προσφύγων, η οποία δεν αλληλεπιδρά με αυτή των πόλεων και των δομημένων πολιτικών, οικονομικών και πολιτισμικών θεσμών των ευρωπαϊκών κοινωνιών, θα πρέπει να καταγραφεί, σε τόπους λατρείας, στις χωρικά διαχωρισμένες από τον ντόπιο πληθυσμό προσφυγικές γειτονιές και γειτονιές μεταναστών, στους χώρους συγκέντρωσης προσφυγικών πληθυσμών: τα camps και τις δομές φιλοξενίας, στην εκπαίδευση κ.α. Τον σκοπό αυτό μπορεί να επιτελέσει η ίδρυση ενός ανεξάρτητου Προσφυγικού Πολιτισμικού Παρατηρητηρίου στην Ευρώπη, την οποία και προτείνουμε, θεωρώντας την μια αξιόπιστη μέθοδο προσέγγισης της πρόσβασης των προσφύγων στον πολιτισμό, όπως τέθηκε ως ζήτημα στην παρούσα εργασία.

Ακολουθώντας την σύγχρονη κοινωνική θεωρία της «πολιτισμολογίας των πόλεων», η οποία αποδίδει μεγάλη σημασία στα μέρη όπου οι άνθρωποι ασκούν τον πολιτισμό τους, θεωρούμε απαραίτητη τη σύσταση ενός ερευνητικού Παρατηρητήριου, το οποίο θα καταγράφει τα μέρη όπου οι πρόσφυγες ασκούν τον πολιτισμό τους (με την έννοια μιας ρευστής πολιτισμικής διεργασίας, όμοιας της προσφυγικής ταυτότητας), τις πολιτισμικές δραστηριότητες που λαμβάνουν χώρα σε αυτούς τους χώρους, αλλά και τους διαπολιτισμικούς πολιτισμικούς τόπους που εμφανίζονται ως χώροι αλληλεγγύης και πολιτισμικής αλληλεπίδρασης στις σύγχρονες ευρωπαϊκές πόλεις.

Πηγές - Βιβλιογραφία

Πηγές

Blanquerna Observatory of Communication, Religion and Culture (Ισπανία)
<http://www.obsblanquerna.com/observatory/>

Compedium (European Countries) <https://www.culturalpolicies.net/statistics-comparisons/comparisons/diversity/#1563285573209-ef22b4d3-9a32>

Council of Europe (2000), *European Sentiment on Cultural Diversity* -
<https://culturalfoundation.eu/strategy/>

Creative Europe https://ec.europa.eu/programmes/creative-europe/node_en

ΔιαΝΕΟσις, 2020, Έρευνα σε Πρόσφυγες

EASO (2020), *Annual Report on the Situation of Asylum in the European Union* -
<https://easo.europa.eu/sites/default/files/EASO-Asylum-Report-2020.pdf>

ENCC: European Network of Cultural Centres: LabforCulture.org
<https://encc.eu/resources/database/labforcultureorg>

ENO: European Network of Observatories in the Field of Arts and Cultural Education (ENO) <https://www.eno-net.eu/>

ENCATC Working Group: Cultural Observatories and Cultural Information and Knowledge

ENΠΕ, 2016, Έρευνα σε πρόσφυγες

European Observatory for Plurilingualism

<https://www.observatoireplurilinguisme.eu/en-us/>

ICOMOS (1999), *Χάρτης της Μπούρα*, Australia

ICOMOS (2014), *Nara+20 Document*, Japan

ICORN (International Cities of Refugees Network) <https://www.icorn.org/>

Intergovernmental Conference on Cultural Policies (1998), Stockholm

International Federations of Coalitions for Cultural Diversity <https://ficdc.org/en/>

KEA, Μανιφέστο για την μοντέρνα πολιτιστική πολιτική <https://keanet.eu/wp-content/uploads/Manisfesto-for-a-modern-cultural-policy-KEA.pdf>

KEA (2006), Η οικονομία του πολιτισμού στην Ευρώπη, έρευνα της Ευρωπαϊκής Επιτροπής, <https://keanet.eu/>

L'Observatoire de la diversité culturelle (ODC). URL: <http://www.xn--diversit-culturelle-izb.org/>

Mediterranean City – to – city Migration Project (MC2CM) <https://www.icmpd.org/our-work/migration-dialogues/mtm-dialogue/city-to-city-mc2cm/>

NEMO (Network of European Museum Organisation) <https://www.ne-mo.org/>

Observatory of Syrian Cultural Heritage (UNESCO, funded by European Union) <https://en.unesco.org/syrian-observatory/initiatives/other-initiatives>

Organization of Islamic Cooperation (OIC) Observatory (Oct. 2013), *Report on Islamophobia, Hate Speech Watch*

OPAM – Observatory of Public Attitudes to Migration <https://migrationpolicycentre.eu/opam/>

Παρατηρητήριο Εθνικού Πολιτισμικού Κεφαλαίου, Κυβέρνηση, ίδρυση 2018, Ελλάδα, <https://www.culture.gov.gr/el/Information/SitePages/view.aspx?nID=2418>

Παρατηρητήριο της Προσφυγικής και Μεταναστευτικής Κρίσης στο Αιγαίο
<http://repository-refugeeobservatory.ekt.gr/refugeeobservatory/>

Pew Research Center (επιμ. Hackett), έρευνα 2017

Transnational Observatory for the Refugees' Resettlement in Europe (T.O.R.R.E.)
(project of European Commission 2012-2013) <https://ec.europa.eu/migrant-integration/intpract/transnational-observatory-for-the-refugees-resettlement-in-europe-torre>

United Nations (1990), *1st Human Development Report*

UNESCO (1982), *Conférence mondiale sur les politiques culturelles*, Rapport final, Paris

UNESCO (1994), *Nara Document of Authenticity*, Paris

UNESCO (1995), *Our Creative Diversity*, Report, Paris

UNESCO (1998), *World Culture Report: Culture, Creativity and Markets*, Paris

UNESCO (2000), *World Culture Report: Cultural Diversity, Conflict and Pluralism*, Paris

UNESCO (2002), *Universal declaration on cultural diversity: a vision, a conceptual platform, a pool of ideas for implementation, a new paradigm*, Paris

UNESCO (2002), *Budapest Declaration on World Heritage*

UNESCO (2005), *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity Cultural Expressions*, Paris

UNESCO (2009), *Framework for Cultural Statistics*, <http://www.unesco.pl/>.

UNESCO (2009), *World Culture Report: Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue*, Paris

UNESCO (2014), *CULTURE FOR DEVELOPMENT INDICATORS (CDI): Methodology Manual*, Paris

UNESCO's Culturelink Network: Network of Networks for Research and Co-operation in Cultural Development <https://www.culturelink.org/>

UNESCO-United Nations: International Network of Observatories in Cultural Policies <https://uia.org/s/or/en/1100025029>

UNHCR: Most common nationalities of Mediterranean sea and land arrivals
https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean#_ga=2.30302134.809028841.1572511578-553484577.1542298728

Voices of Culture (2016), Brainstorming Report: The Role of Culture in Promoting inclusion in the Context of Migration. September 2016

World Economic Forum (2019), *Global Competitiveness Report*

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Anderson, B. (1997). *Φαντασιακές Κοινότητες: Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού* (μτφρ. Χ. Ποθητή). Αθήνα: Νεφέλη (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1983).

Arendt, H. (2015). *Εμείς οι Πρόσφυγες – Τρία Κείμενα* (μτφρ. Ν. Κούρκουλος – Α. Γαβριηλίδης – Κ. Δεσποινιάδης). Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1943).

Cuche, D. (2001). *Η έννοια της κουλτούρας στις κοινωνικές επιστήμες* (μτφρ. Φ. Σιατίτσας). Αθήνα: Τυπωθήτω (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1996).

Heywood, A (2013), *Διεθνείς Σχέσεις και Πολιτική στην Παγκόσμια Εποχή*, (μτφρ. Χ. Φραγκονικολόπουλος – Φ. Προέδρου). Αθήνα, Κριτική

Νιτσιάκος, Β. (2010). *Στο σύνορο: Μετανάστευση, σύνορα και ταυτότητες στην αλβανο – ελληνική μεθόριο*. Αθήνα: Οδυσσέας

Πούλιος, Ι. (επιμ.) (2015). *Πολιτισμική Διαχείριση, Τοπική Κοινωνία και Βιώσιμη Ανάπτυξη*, Αθήνα: ΣΕΑΒ, Ανάκτηση από: www.kallipos.gr

Spivak, G. C. (2018). *Μπορούν οι υποτελείς να ομιλούν;* (μτφρ. Καλοκύρη, Τσιτσιμπίρδας). Τρίκαλα: Επέκεινα (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1988).

Said, Edward (1996). *Οριενταλισμός*, (μτφρ). Αθήνα: Νεφέλη (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1979).

Ρούσσο, Σ. (2019). Τα τέσσερα σημεία του ισλαμοφοβικού αφηγήματος στην Ευρώπη. Στο Βιτζηλαίος Β. (επιμ.) *Η Ευρώπη στο μεταίχμιο: Θέσεις και προτάσεις για το ευρωπαϊκό εγχείρημα*, Ινστιτούτο Εναλλακτικών Πολιτικών ΕΝΑ

Τσαφά, Ε., Ντρούβα, Ε. (2020), *Δρώντες στην Μεταιχμιακότητα του Κοινωνικού Στοχασμού*, Ανακοίνωση στα Πρακτικά του 4^{ου} Συνεδρίου ΠΕΔΙΣ (επιμ. Σ. Κονιόρδος), Κόρινθος: Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης & Διεθνών Σχέσεων Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

Ξενόγλωσση

Arvanitidis et al. (2019) Immigrant and Refugee Segregation Dynamics: Briefing Report, Hellenic Observatory Research Calls Programme

Aterianus - Owanga, A., Djebbari, E. & Salzbrunn, M. (2019) Introduction: Towards an anthropology of music dance performances in a transnational context (trans. K. Booth, A. Poméon O'Neill). *Revue européenne des migrations internationales*, 35, 15-32, Ανάκτηση από: <https://www.cairn-int.info/journal-revue-europeenne-des-migrations-internationales-2019-3-page-15.htm>

Barton, C. C. (2014), *Domination or Dialogue: Civilizations at the Brink, Globalization, Cultures, Identities and Education*

Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*, New York: Routledge.

Bhabha, H. (1996). Culture's In-Between. Στο S. Hall, P. du Gay (επιμ.) *Questions of cultural identity*, New Delhi: SAGE Publications

Borer, M. I. (2006). The Location of Culture: The Urban Culturalist Perspective, *City & Community*, 5 (2), 173-197, Washington: American Sociological Association

Brooker, P., Selden, R., & Widdowson, P. (2005). *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. U.K.: Pearson Education Limited.

Clammer, J. (2005). Culture, Development, and Social Theory: On Cultural Studies and the Place of Culture in Development. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 6:2, 100-119.

Cornejo, C. (2007). The Locus of Subjectivity in Cultural Studies. *Culture & Psychology*, 13(2), (σ. 243–256), Los Angeles, London, New Delhi and Singapore: SAGE Publications

de Kock, L. (1992). Interview With Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Afr. *Ariel: A Review of International English Literature*, 23 (3), 31-47

Derrida, J. (1981), *Dissemination*, Chicago, The University of Chicago Press

Derrida, J. (2016). *Of Grammatology* (trans. G. C. Spivak). John Hopkins University Press (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1967).

Eriksen, T. H. (2001). Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture. Στο J. Cowan, M.B. Dembour & R. Wilson (επιμ.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* (σ. 127-148). U.K.: Cambridge University Press.

Eriksen, T. H. (1993). Do cultural islands exist?. *Social Anthropology*, 1, 133 – 147.

Fisher, M. (2013). *A revealing map of the world's most and least ethnically diverse countries*, Washington Post

Graber, C. B. (2006). The new UNESCO Convention on cultural diversity: A counterbalance to the WTO. *Journal of International Economic Law*, 9 (3), 553–574.

Gruson, L. (2017). Comment mettre la culture au service de l'accueil des migrants?. *Hommes & migrations*, 1316, 171-179, Ανάκτηση από: <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/3826>

Hall, S. (1996). *Critical Dialogues in Cultural Studies*. (ed.) D. Morley & K. H. Chen. London: Routledge.

Hamilakis, Y. (2016). Archeologies of Forced and Undocumented Migration, *Forum of Journal of Contemporary Archeology*, 3 (2), 121-139

- Hobsbawm, E. (2013), *Fractured Times: Culture and Society in the twentieth century*, New York, The New Press
- Hubinette, T. (2003), *Orientalism Past and Present. An Introduction to a Postcolonial Critique*, *The Stockholm Journal of East Asian Studies*, 13, σ. 73-80
- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Khader, B. (2016), *Muslims in Europe: The Construction of a Problem*, The search for Europe: Constructing Approaches, BBVA
- LeBlanc J.R. & Jones Medine C.M. (2012). The Transitive “In-Between”: Culture, Meaning and the Political in Voegelin and Bhabha, Στο LeBlanc J.R. & Jones Medine C.M. (επιμ.) *Ancient and Modern Religion and Politics: Negotiating Transitive Spaces and Hybrid Identities* (σ.135-149). Switzerland: Springer Nature
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lin, C. (2019). Understanding Cultural Diversity and Diverse Identities. Στο W. Leal Filho et al. (επιμ.), *Quality Education, Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals* (σ. 1- 10). Switzerland: Springer Nature.
- Malkki, L. (1995). Refugees and Exile: From "Refugee Studies" to the National Order of Things, *Annual Reviews Anthropology*, 24, 495-523
- Miralles, E. (2004), *Evaluation Creates Value*, Eurocult 21, Spanish National Workshop, Barcelona, October 2004 (Included into the Bilbao Reader)
- Ogbu J. (1988), Cultural Diversity and Human Development. Στο D.T.Slaughter (επιμ.), *Black Children and Poverty: A Developmental Perspective*, *New Directions for Child Development*, 42, 11-28, San Francisco: Jossey - Bass
- Ortner, S.B. (2005). Subjectivity and Cultural Critique. *Anthropological Theory*, 37-66.
- Ortega, C. & Claudio, M. (2012). Cultural observatories and the transfer of scientific knowledge. *Cultural Policy Update*, 2 (1)

- Plebanczyk, K. (2014). The Idea of Cultural Observatories – Overview, *Acta Academia e Artium Vilnensis*, 72, 169-180
- Schuster J. M. (2007). *Informing Cultural Policy. Research and Information Infrastructure*, Krakow
- Singh, J. P. (2007). Culture or Commerce? A Comparative Assessment of International Interactions and Developing Countries at UNESCO, WTO, and Beyond. *International Studies Perspectives*, 8, 36–53.
- Stevenson, N. (2017). Cultural Citizenship, *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. John Wiley & Sons, Ltd. DOI: 10.1002/9781405165518.wbeosc200.pub2
- Sutton R., Vigneswaran D. & Wels H. (2011) Waiting in liminal space: Migrants' queuing for Home Affairs in South Africa, *Anthropology Southern Africa*, 34, (1-2), 30-37, DOI: 10.1080/23323256.2011.11500006
- Triandis, H. C. (2002). Subjective Culture. Online Readings in Psychology and Culture, 2 (2), 1-12.
- Vidal, L. (2016), 7 Myths about the Arab Spring, *European Institute of the Mediterranea*, διαθέσιμο σε <https://www.iemed.org/sala-de-premsa-en/iemed-als-mitjans/7-falsos-mites-sobre-la-201cprimavera-arab201d>
- Walte – Franke, M. (2018), Building a European asylum regime in discordance: Polarized representations of refugees in the discursive process of policy making. *Politique Europeune*, 60 (2), 34-70
- Williams, R. (1958). *Culture and Society, 1780 - 1950*. London: Chatto & Windus.
- Wright, S. (1998). The Politicization of Culture. *Anthropology Today*, 1-21