

Πολιτισμικό δίκαιο και τα όρια της διαφοράς: Απόψεις πάνω στην εθνότητα και την εθνικότητα*

Υπάρχει μια πλειάδα δύσκολων εννοιολογικών ζητημάτων τα οποία αφορούν τη σχέση του δικαίου με τη δημοκρατία, καθώς επίσης και ό,τι θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ακανθώδες ερώτημα που εγείρεται από τη σύγκρουση αυτών των δύο αξιών. Σε τούτο το κείμενο σκοπεύω να προσεγγίσω αυτά τα εννοιολογικά ζητήματα εξετάζοντας μερικά από τα συγκεκριμένα συγκείμενα, μέσα στα οποία αυτή η σύγκρουση έχει προσφάτως αναδειχθεί σε αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε ακανθώδεις περιπτώσεις. Αυτές αφορούν τις αξιώσεις των εθνοτικών μειονοτήτων για πολιτισμική ή γλωσσική αυτονομία. Ενώ σε μεγάλο βαθμό η κλασική συζήτηση σχετικά με τις πιθανές συγκρούσεις ανάμεσα στη δημοκρατία και το δίκαιο ασχολείται με την προστασία των δικαιωμάτων των ατόμων έναντι των πλειονοτήτων, οι προκείμενες ακανθώδεις περιπτώσεις εστιάζουν στο ζήτημα των ομαδικών ή συλλογικών δικαιωμάτων των μειονοτήτων. Αφού εξετάσω μερικές από αυτές τις ακανθώδεις περιπτώσεις, θα παρουσιάσω κάποιες πλευρές ενός θεωρητικού πλαισίου για την αντιμετώπισή τους· στη συνέχεια θα κάνω κάποιες συγκρίσεις ανάμεσα σε ορισμένες γαλλικές και σε ορισμένες αμερικανικές προσεγγίσεις αυτών των ζητημάτων.

Ειδικότερα, τα εφαρμοσμένα συγκείμενα της σύγκρουσης ανάμεσα στο δίκαιο και τη δημοκρατία με τα οποία θα ασχοληθώ αφορούν την απαίτηση των εθνοτικών ομάδων να εκφράσουν και να αναπτύξουν τους δικούς τους χαρακτηριστικούς πολιτισμούς μέσα στο πλαίσιο ενός διαφορετικού κυρίαρχου πολιτισμού. Η προκείμενη εδώ είναι ότι τέτοια δικαιώματα πολιτισμικής αυτονομίας υποστηρίζονται από τις απαιτήσεις του δικαίου, σύμφωνα με τις οποίες τα άτομα έχουν δικαίωμα να επιλέγουν και να αναπτύσσουν τις χαρακτηριστικές τους εθνοτικές ταυτότητες ως ένα προαπαιτούμενο για το ίσο δικαίωμά τους στην αυτοανάπτυξη. Θα ήθελα να διαχωρίσω το συγκεκριμένο ερώτημα της πολιτισμικής αυτονομίας μέσα σε έναν κυρίαρχο πολιτισμό από τα ευρύτερα ερωτήματα της εθνικής αυτοδιάθεσης, των δικαιωμάτων στην απόσχιση, καθώς και από τα ειδικά ζητήματα που τίθενται από γεωγραφικά γειτονικούς πληθυσμούς που είναι πολιτισμικά μειονοτικοί, όπως για παράδειγμα το δικαίωμά τους της πολιτικής αυτοκυβέρνησης μέσα σε μια ευρύτερη πο-

Η Carol Gould είναι καθηγήτρια στο Stevens Institute of Technology.

* Μια προηγούμενη εκδοχή αυτού του κειμένου παρουσιάστηκε στην ετήσια συνάντηση της Αμερικανικής Εταιρείας για την Έρευνα των Αξιών, στην Αμερικανική Φιλοσοφική Ένωση, Ανατολική Περιοφέρεια, Ατλάντα, Γεωργία, στις 28 Δεκέμβρη του 1994 και στο εθνικό Μετσόβειο Πολυτεχνείο, Αθήνα, στις 11 Μάη του 1994.

λιτεία. Αντί γι' αυτά, εδώ θα επικεντρώσω στο ερώτημα των πολιτισμικών δικαιωμάτων των μειονοτικών εθνοτικών ομάδων, οι οποίες υπάρχουν μέσα σε φιλελεύθερες δημοκρατικές κοινωνίες. Η σύγκρουση προκύπτει, όταν μια δημοκρατική πλειονότητα θεωρεί υποχρεωτικό τον κυρίαρχο πολιτισμό και τη γλώσσα της και υιοθετεί πολιτικές ενσωμάτωσης ή ολοκλήρωσης, πολιτικές που αγνοούνται σε τέτοιες μειονοτικές εθνοτικές ομάδες δικαιώματα πολιτισμικής αυτοέκφρασης και ανάπτυξης.

Υπάρχει ένα φάσμα περιπτώσεων που έχουν εμφανιστεί πρόσφατα, οι οποίες κυμαίνονται από ακανθώδεις έως όχι και τόσο ακανθώδεις. Ίσως, πράγμα που προκαλεί έκπληξη, έλκουν προς διαφορετικές κατευθύνσεις. Η πρώτη αφορά τη μάλλον συνηθισμένη σύγκρουση, σε μια σειρά κατά τα άλλα φιλελεύθερων δημοκρατικών κοινωνιών, ανάμεσα σε μια κυρίαρχη εθνική γλώσσα και στις εναλλακτικές ή συμπληρωματικές γλώσσες των εθνοτικών ομάδων που ενυπάρχουν σε αυτό το έθνος. Ένα παράδειγμα μαχητικού γλωσσικού ολοκληρωτισμού είναι αυτό της Γαλλίας, όπου μια επίσημη στάση αποθαρρύνει τη διατήρηση των γλωσσών και πολιτισμών των εθνοτικών μειονοτήτων, υπέρ της ενσωμάτωσης στο γαλλικό πολιτισμό ή γλώσσα. Προσφάτως, αναφέρθηκε πως ο Γάλλος υπουργός Πολιτισμού, Jacques Toubon, είχε πει ότι μιλώντας σε Σενεγαλέζους γνωστούς του δεν το βρήκε καθόλου ενοχλητικό να χρησιμοποιήσει τη φράση «οι πρόγονοί μας, οι Γαλάτες». Εδώ επίσης μπορούμε να σημειώσουμε και τον πρόσφατο νόμο που απαγορεύει τη χρήση πολλών αγγλικών όρων στη διαφήμιση, σε δημόσια έγγραφα και συμβόλαια, καθώς και σε διαλέξεις και συνέδρια.

Αντιθέτως, θα περίμενε κανείς πως όταν μια εθνοτική ή πολιτισμική μειονότητα αποκτήσει το status της πολιτισμικής αυτοδιάθεσης μέσα στη γεωγραφικά διακριτή περιοχή της, θα έχει μια φιλελευθεροποιημένη στάση απέναντι στους διαφορετικούς πολιτισμούς ή γλώσσες, που τώρα βρίσκονται εντός των ορίων της. Αλλά στην Καταλωνία, η οποία έχει πρόσφατα κατακτήσει αυτό το status στην Ισπανία, έχει μόλις ληφθεί η απόφαση να απαγορευτεί οποιαδήποτε διδασκαλία στα ισπανικά ή η χρήση τους στα σχολεία για τις ηλικίες από 3 έως 8 χρόνων, σε περιοχές όπου προηγουμένως ο κανόνας ήταν η διγλωσσία, παρότι εντός των ορίων της το 50% του πληθυσμού είναι ισπανόφωνοι. Η κυβέρνηση, όχι μόνο δίνει προτεραιότητα στα καταλανικά σε ό,τι αφορά το κοινοβούλιο της και τις δημόσιες υποθέσεις, αλλά επιπλέον σχεδιάζει να απαιτήσει όλες οι διαφημίσεις να γίνονται στα καταλανικά.

Οξεία διαμάχη έχει επίσης ξεσπάσει αναφορικά με τη διδασκαλία τόσο στα ισπανικά όσο και στα αγγλικά σε μερικά δημόσια σχολεία στη Νέα Υόρκη και την Καλιφόρνια, όπου ο μαθητικός πληθυσμός είναι σε μεγάλο βαθμό ισπανόφωνος. Σ' αυτή την περίπτωση, σε ό,τι αφορά το κατά πόσο το κράτος έχει υποχρέωση να υποστηρίξει δίγλωσσα ή πολύγλωσσα εκπαιδευτικά προγράμματα, εγείρεται το ερώτημα εάν πρόκειται για θέμα δικαίου ή δικαιωμάτων στην πολιτισμική αυτονομία. Αυτό δεν είναι και τόσο ακανθώδες ερώτημα και μου φαίνεται πως μπορεί να επιλυθεί υπέρ της δίγλωσσας διδασκαλίας. Ωστόσο, έχουν προβληθεί ενστάσεις, που διατείνονται ότι κάτι τέτοιο ζημιώνει τους ισπανόφωνους μαθητές, καθώς καθυστερεί και ίσως αναστέλλει μόνιμα τη γλωσσική τους ενσωμάτωση στον κυρίαρχο πολιτισμό, μια ενσωμάτωση που απαιτείται προκειμένου να βρουν δουλειά και να ασκήσουν με αποτελεσματικό τρόπο κοινωνική λειτουργία στο μέλλον. Επιπλέον, ακό-

μα κι αν υποθέσουμε ότι υπάρχει δημόσια υποστήριξη της δίγλωσσης διδασκαλίας, προκύπτει το ερώτημα ποια είναι τα όρια των υποχρεώσεων αυτού του είδους, όρια που τίθενται εξαιτίας του χρόνου αλλά και σχετίζονται με τον αριθμό των διαφορετικών γλωσσών και πολιτισμών, που οφείλουν να υποστηριχθούν κατ' αυτό τον τρόπο. από την άλλη πλευρά, δεν είναι πάλι τόσο δύσκολο να αποφασίσει κανείς, όσον αφορά την περίπτωση της Γαλλίας και της Καταλωνίας, ότι η πιθανώς δημοκρατικά ειλημμένη απόφαση να αποθαρρυνθεί ο πολιτιστικός και γλωσσικός πλουραλισμός οφείλει να περιοριστεί από τις απαιτήσεις του δικαίου. αλλά εδώ προβάλλει το πρακτικό παράδοξο ότι αυτή η ίδια πολιτισμική πλειονότητα, που έχει αποφασίσει σχετικά με αυτές τις πολιτικές ενσωμάτωσης, θα πρέπει να είναι εκείνη που οφείλει να υιοθετήσει περιορισμούς πάνω σε αυτές τις πολιτικές.

Θα ήθελα τώρα να στρωφώ σε μια δεύτερη ακανθώδη περίπτωση: Πέρνσι, σε ένα δικαστήριο του Παρισιού, η Bantu Fofana Diarra κατηγορούνταν για συνενοχή στον ακρωτηριασμό της κόρης της που ήταν τριών μηνών, στη διάρκεια μιας πράξης τελετουργικού γενετήσιου ακρωτηριασμού, που παρόλ' αυτά να προκαλέσει το θάνατο του μωρού. Η μηνύτρια, Linda Weil-Curier, είπε στο δικαστή και στους ενόρκους πως ο ακρωτηριασμός αυτού του είδους είναι «σφαγή που έχει επινοηθεί για τον έλεγχο των γυναικών»¹. Η Weil-Curiel, η κυριότερη ακτιβίστρια ενάντια σ' αυτή την πρακτική στη Γαλλία, συνέβαλε στο να παραπεμφθούν σε δίκη δεκαπέντε περιπτώσεις τέτοιου ακρωτηριασμού, στις οποίες ενέχονταν πάνω από τριάντα οικογένειες. Η κατηγορούμενη, όπως και η πλειοψηφία των υπολοίπων, είναι μια γυναίκα που έχει πρόσφατα μεταναστεύει —αυτή συγκεκριμένα από το Μαλί. Κατέθεσε, κατά την υπεράσπιση του εαυτού της, ότι είχε κάνει αυτή την πράξη για το καλό της κόρης της. Στη σχετική ειδησεογραφία που υπάρχει στον τύπο στη συνέχεια δηλώνεται ότι:

«Σύμφωνα με εκθέσεις των Ηνωμένων εθνών, ο σεξουαλικός ακρωτηριασμός πλήττει εκατομμύρια γυναικών, κυρίως μουσουλμάνων, σε περισσότερες από εικοσιπέντε χώρες από τη μια ως την άλλη άκρη της κεντρικής αφρικανικής ζώνης, καθώς και στην Υεμένη, το Ομάν, τη Μαλαισία και την Ινδονησία. Ο ακρωτηριασμός συνίσταται στην αποκοπή όλης ή μέρους της κλειτορίδας και των χειλών του αιδοίου του μικρού κοριτσιού, καθώς και στο ότι, σε κάποιες περιπτώσεις, μένει με ραφή κλειστός ο κόλπος της μέχρι το γάμο»².

Είναι σαφές ότι η πρακτική του τελετουργικού γενετήσιου ακρωτηριασμού των κοριτσιών παραβιάζει από κάθε άποψη την ισότητα των γυναικών και τα δικαιώματά τους στη σωματική ακεραιότητα. Είναι μια κραυγαλέα περίπτωση ανδρικής κυριαρχίας, αλλά επίσης, και αυτό είναι το προβληματικό σημείο, συνεργείας των ίδιων των γυναικών στην καταπίεση που υφίστανται. Ταυτόχρονα, εγείρει μια εν δυνάμει σύγκρουση με την αρχή του σεβασμού των πολιτισμικών διαφορών και της τήρησης της πολιτισμικής αυτονομίας, η οποία έχει έντονα υποστηριχτεί από τις φεμινίστριες. ιδίως στην πρόσφατη φεμινιστική θεωρία, σημειώνεται μια επιμονή στο να αναγνωριστεί η πολυμορφία των εμπειριών των γυναικών, από την άποψη των διαφορετικών τους κοινωνικών και οικονομικών καταστάσεων, των σεξουαλικών τους προσανατολισμών και των εθνοτικών και πολιτισμικών τους διαφορών. Η άποψη εδώ είναι να ξεπεραστούν οι περιορισμοί ενός φεμινισμού που βασί-

ζεται πρωτίστως στην εμπειρία και τις αξίες των λευκών γυναικών των μεσαίων τάξεων. Αλλά στην περίπτωση που εξετάζουμε, έχουμε να κάνουμε με μια ολέθρια διαφορά, από την άποψη της γυναικείας ισότητας, η οποία είναι ριζωμένη σε μια παραδοσιακή πολιτισμική πρακτική και την οποία επιπλέον υποστηρίζουν ή ανέχονται ή τουλάχιστον αποδέχονται πολλές γυναίκες σ' αυτό τον πολιτισμό.

Ας εξετάσουμε μια άλλη δέσμη πρόσφατων περιπτώσεων, οι οποίες αφορούν τις θρησκευτικές ή τελετουργικές απαιτήσεις σχετικά με τη γυναικεία ενδυμασία. Η πρώτη από αυτές είναι η απαίτηση οι γυναίκες να φοράνε σε δημόσιους χώρους το τσαντόρ, δηλαδή ένα ρούχο που καλύπτει όλο το σώμα από την κορφή ως τα νύχια, απαίτηση που οι φονταμενταλιστές στο Ιράν έχουν θεωρήσει ως νόμο του κράτους και έχουν προσπαθήσει να εφαρμόσουν. Και σ' αυτή την περίπτωση, μερικές γυναίκες έχουν οι ίδιες επιδοκιμάσει αυτή την πρακτική και πολλές περισσότερες την έχουν αποδεχτεί. Σύμφωνα με τις περισσότερες φεμινιστικές οπτικές, μπορεί κανείς με βεβαιότητα να χαρακτηρίσει αυτή την απαίτηση ως ένα ζωντανό παράδειγμα ανδρικής κυριαρχίας, που στοχεύει στο να κάνει τις γυναίκες υπάκουες και υποτελείς στους άνδρες. Έτσι, και εδώ, η απαίτηση για τη γυναικεία ισότητα έρχεται σε σύγκρουση με οποιαδήποτε ιδέα σεβασμού των πολιτισμικών ή θρησκευτικών διαφορών, που θα επιδοκίμαζε πρακτικές αυτού του είδους. Κάπως παρόμοιες περιπτώσεις έχουν προκύψει πρόσφατα σε σχέση με τον περιορισμό του δικαιώματος των γυναικών να οδηγούν ή να εντάσσονται στο εργατικό δυναμικό στη Σαουδική Αραβία.

Μια λιγότερο ευκρινής περίπτωση είναι αυτή που ήλθε στην επιφάνεια σ' ένα κολέγιο ή γυμνάσιο στη Nantua της ανατολικής Γαλλίας το περασμένο φθινόπωρο. Εκεί, κάποια κορίτσια από την Τουρκία και το Μαρόκο αποκλείστηκαν από την παρακολούθηση των μαθημάτων, επειδή επέμεναν να φορούν το καθιερωμένο μουσουλμανικό κάλυμμα της κεφαλής μέσα στην τάξη. Δεν επρόκειτο για τσαντόρ ή για πέπλο, αλλά για μια εσάρπα που τη φορούσαν, έτσι ώστε να καλύπτει το κεφάλι. Ο γαλλικός τύπος έδωσε μεγάλη δημοσιότητα στην περίπτωση, η οποία θεωρήθηκε, από τη μια πλευρά, ως μέρος της γενικής πολιτικής προσπάθειας που καταβάλλεται ενάντια στην ξένη μετανάστευση ή που αποσκοπεί στο να αφομοιώσει σθεναρά τους μετανάστες στο γαλλικό πολιτισμό και να απορρίψει τις φονταμενταλιστικές θρησκευτικές επιδράσεις ανάμεσά τους. Από την άλλη πλευρά, από τη μια ως την άλλη άκρη του πολιτικού φάσματος θεωρήθηκε επίσης ως μια ανεπιθύμητη πρόκληση ενάντια στον κοσμικό χαρακτήρα του γαλλικού εκπαιδευτικού συστήματος, για τον οποίο περηφανεύονται οι Γάλλοι. Αυτή η περίπτωση δεν αφορά μόνο τις αποφάσεις του διευθυντή του σχολείου της Nantua αλλά και της εθνικής κυβέρνησης, η οποία έθεσε σε κατ' οίκον περιορισμό έναν από τους μουλάδες που συμβούλευε τις οικογένειες αυτών των κοριτσιών, και απέλασε έναν ακόμη θρησκευτικό τους σύμβουλο.

Αυτή η περίπτωση είναι ενδιαφέρουσα, καθώς αναδεικνύει τουλάχιστον τέσσερα συγκρουσιακά στοιχεία. *Πρώτο*, πρόκειται για το δικαίωμα των κοριτσιών στην ελευθερία της έκφρασης σε ό,τι αφορά την ενδυμασία ως μια υπόθεση προσωπικής αυτονομίας. *Δεύτερο*, το οποίο εδώ τείνει στην ίδια κατεύθυνση, πρόκειται για το ζήτημα της ελευθερίας της πολιτισμικής ή θρησκευτικής έκφρασης ως ένα δικαίωμα τόσο ατομικό όσο και ομαδικό. *Τρίτο*, πρόκειται για τον καταπιεστικό χαρακτήρα των απαιτήσεων σχετικά με τη γυναικεία ενδυμασία στο μουσουλμανικό πολιτισμό, που σφραγίζει την υποταγή των γυναι-

κών. Και τέταρτο, πρόκειται για το ζήτημα της διατήρησης του κοσμικού χαρακτήρα σε ένα δημόσιο εκπαιδευτικό σύστημα, ένα από τα επιτεύγματα της γαλλικής εκπαίδευσης, που έχει κερδηθεί με πολλούς κόπους. Σ' αυτή την περίπτωση, εάν τη συγκρίνουμε με αυτές που προαναφέραμε, θα φαινόταν πως είναι τουλάχιστον βάσιμο να τεθεί κανείς υπέρ του δικαιώματος να φοράνε το κάλυμμα της κεφαλής, στη βάση της προσωπικής αυτονομίας ή της αυτοέκφρασης μέσα από την ενδυμασία, παρότι τις άλλες αξίες που διακυβεύονται.

Όλες οι περιπτώσεις που έχω συζητήσει αφορούν μουσουλμανικές πρακτικές, οι οποίες κατά βάση εκφράζουν ανδρική κυριαρχία ως προς τον ιδεολογικό τους χαρακτήρα, και αυτό μπορεί να δώσει την ατυχή εντύπωση ότι τα μόνα προβλήματα που αφορούν τις πολιτισμικές διαφορές και το φεμινισμό έχουν να κάνουν με το Ισλάμ. Ωστόσο, υπάρχουν περιπτώσεις τέτοιων πρακτικών και σε άλλους πολιτισμούς ή θρησκείες, π.χ. στους διάχυτους ενδυματολογικούς κώδικες κατά το πρόσφατο παρελθόν στη Δύση, όπου οι γυναίκες όφειλαν (ή οφείλουν) να «μην προκαλούν» ή να «μην αποσπούν την προσοχή» με την ενδυμασία και τη συμπεριφορά τους· ή στην Ανατολή, όπου η παλιά πρακτική της περιέδεσης των ποδιών των κοριτσιών έληξε μόλις νωρίτερα σ' αυτό τον αιώνα, ή όπου ακόμα σκοτώνουν τα βρέφη θηλυκού φύλου.

Αυτές οι περιπτώσεις αναδεικνύουν μια σειρά από ακανθώδη ερωτήματα για τη φεμινιστική θεωρία αλλά και για την πολιτική θεωρία γενικότερα. Αφορούν συγκρούσεις ανάμεσα στις αξίες του σεβασμού των διαφορών και της συγκλίνουσας αξίας της πολιτισμικής αυτονομίας, αφενός, και των οικουμενικών αξιών της γυναικείας ισότητας και των ατομικών ή ανθρώπινων δικαιωμάτων, αφετέρου. Αυτά τα ακανθώδη ερωτήματα απαιτούν να προχωρήσουμε πέρα από την τρέχουσα συζήτηση, η οποία κινείται διαδοχικά ανάμεσα σε ολιστικά και σε ειδικά (ή προσανατολισμένα στη διαφορά) πλαίσια, ή, επιπλέον, ανάμεσα στις οπτικές του δικαίου και της μέριμνας³. Αυτό που τίθεται υπό συζήτηση σ' αυτό εδώ το κείμενο είναι εκείνες οι πολιτισμικές διαφορές, οι οποίες έχουν ιδιαίτερη σημασία για το status των γυναικών και για τις οποίες θα φαινόταν πως υπάρχει υποτιθέμενος σεβασμός ως υπόθεση πολιτισμικού δικαίου, και το ενοχλητικό γεγονός πως μερικές από αυτές ακριβώς τις πολιτισμικές διαφορές είναι, από την άποψη των γυναικείων δικαιωμάτων, ολέθριες ή καταστρεπτικές.

Μερικές από αυτές τις δυσκολίες έχουν επισημανθεί από θεωρητικούς του φεμινισμού, αλλά έχει γίνει εκπληκτικά μικρή ανάλυση και συζήτηση αυτών των ζητημάτων. Επίσης, στην πολιτική θεωρία, στο ερώτημα των δικαιωμάτων των πολιτισμικών και εθνοτικών μειονοτήτων και της αντιπροσώπευσής τους έχει δοθεί όλο και μεγαλύτερη προσοχή τα τελευταία λίγα χρόνια, π.χ. στο έργο των Michael Walzer, William Kymlicka και Charles Taylor⁴. Ωστόσο, η σημασία αυτών των ζητημάτων για τα γυναικεία δικαιώματα και για τη φεμινιστική θεωρία γενικότερα δεν έχει γίνει αντικείμενο ενασχόλησης. Ένα πρόβλημα που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ποια συμβολή μπορεί να έχει για την πολιτική θεωρία μια φεμινιστική ανάλυση αυτών των ερωτημάτων.

Η ύπαρξη πολιτισμικών διαφορών που είναι ολέθριες για τις γυναίκες, π.χ. η πρακτική του γενετήσιου ακρωτηριασμού των γυναικών, θέτει ένα ιδιαίτερο πρόβλημα για τη φεμινιστική θεωρία, ακριβώς εξαιτίας της κεντρικής έμφρασης που δίνει αυτή η θεωρία στο σεβασμό των διαφορών. Αυτές οι εκδοχές του φεμινισμού που απορρίπτονται ή καταφέρονται

ενάντια σε οικουμενικές σταθερές, για παράδειγμα από την οπτική γωνία του μεταμοντερνισμού ή του μεταστρουκτουραλισμού ή της κριτικής στην αφηρημένη ορθολογικότητα, δεν έχουν κανένα εμφανή φιλοσοφικό ή αναστοχαστικό τρόπο να ασκήσουν κριτική σ' αυτές τις πρακτικές, όσο έντονα απεχθείς κι αν τις βρίσκουν. Αυτές οι θεωρίες δεν αναγνωρίζουν κανένα ανεξάρτητο αξιολογικό κριτήριο, το οποίο να μπορεί κανείς να επικαλεστεί ως βάση κριτικής τέτοιων σεξιστικών πρακτικών. Άλλωστε, η ολέθρια διαφορά δε χρειάζεται να είναι τόσο εξαιρετικά απεχθής όσο η κλειτοριδεκτομή, εφόσον είναι επίσης χαρακτηριστικές ποικιλόμορφων πολιτισμών μορφές υποταγής των γυναικών, οι οποίες έχουν πιο κοσμικό χαρακτήρα αλλά είναι και ιδιόζουρες. Πώς μπορούν αυτές οι θεωρίες του σεβασμού της διαφοράς να κάνουν διαχωρισμό ανάμεσα στις πολιτισμικές διαφορές που είναι απαράδεκτες από τη σκοπιά του φεμινισμού και σ' εκείνες τις διαφορές που αξίζουν το σεβασμό, έχοντας μάλιστα ως δεδομένο ότι οι ίδιες οι γυναίκες σ' αυτούς τους πολιτισμούς συχνά επιδοκιμάζουν ή αποδέχονται τις απεχθείς πρακτικές; Κατά τον ίδιο τρόπο, το να βασίζει κανείς την κρίση ενάντια σε τέτοιες πολιτισμικές πρακτικές απλώς στα «ηθικά αισθήματα» ή σε μια συγκεκριμένη οπτική μέριμνα που εκφράζει συμπάθεια γι' αυτές που πάσχουν σε ορισμένες άλλες πολιτισμικές πρακτικές είναι ανεπαρκές, διότι αυτό που μπορεί να αντισταθμίσει αισθήματα αυτού του είδους είναι, εν προκειμένω, τα αισθήματα του ηθικά αποδεκτού και της μέριμνας για το μέλλον του κοριτσιού —π.χ., για τη δυνατότητά της να παντρευτεί—, τα οποία εμφανίζονται να αποτελούν το κίνητρο πολλών μητέρων και άλλων γυναικών που ακολουθούν τη συγκεκριμένη πρακτική. Επομένως, δε μου είναι σαφές ο τρόπος με τον οποίο μπορούν αυτού του είδους οι φεμινιστικές θεωρίες να αποφύγουν τόσο τον πολιτισμικό όσο και τον ηθικό σχετικισμό σε σχέση με αυτά τα ερωτήματα.

Ωστόσο, αυτό δε σημαίνει ότι η εναλλακτική λύση σ' έναν άκριτο σεβασμό για τις διαφορές *qua* διαφορές είναι μια επάνοδος σε μια εξίσου άκριτη θεώρηση των καθολικών αρχών της ισότητας ή των δικαιωμάτων —αρχών που είναι τυφλές ως προς τις διαφορές—, στο πλαίσιο της οποίας παραβλέπονται η ιδιαιτερότητα και οι διαφοροποιούμενες ανάγκες και ιστορίες των γυναικών, καθώς και των χαρακτηριστικών πολιτισμικών και εθνικών ομάδων. Πριν από είκοσι χρόνια πρότεινα μια εναλλακτική λύση σε μια τέτοια αφηρημένη καθολικότητα, που τη χαρακτηρίζα συγκεκριμένη καθολικότητα ή, αφοριστικά, «καθολικότητα με διαφορά»⁵. Ένα κίνητρο εκείνης της ανάλυσης ήταν να δείξει ότι η καταπίεση και η κοινωνική κυριαρχία συχνά συντελούνταν μέσα από την εσκεμμένη άρνηση των διαφορών — των κοινωνικά και ιστορικά διαφοροποιημένων αναγκών και των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων και κοινωνικών σχέσεων, κυρίως των γυναικών.

Σε μια κατοπινή ανάπτυξη αυτών των ιδεών⁶ πρότεινα την άποψη ότι μια επαρκής καθολική αρχή των ίσων δικαιωμάτων δε θα μπορούσε να συγκαλύπτει ή να αγνοεί τις διαφορές, αλλά απαιτεί έναν ίσο και αντίστροφο σεβασμό για τις διαφορές ως έναν όρο της ίδιας της καθολικότητας. Μ' άλλα λόγια, ισότητα σημαίνει ένα ίσο δικαίωμα που έχει κάποιος/α στην ανάπτυξη των δικών του/της ατομικών και πολιτισμικών διαφορών, δηλαδή ένα ίσο δικαίωμα στη διαφοροποίηση. Αυτό το χαρακτηρίζω ως μια αρχή ίσης θετικής ελευθερίας, η οποία νοείται ως ένα *prima facie* ίσο δικαίωμα στους όρους που απαιτούνται για την αυτοανάπτυξη και για τους πόρους από τους οποίους αντλούν ποικίλες μορφές συνεργατικών δραστηριοτήτων· και επίσης νοείται ως η βάση για διευρυμένα δικαιώματα

δημοκρατικής συμμετοχής. Υποστηρίζω την άποψη πως, ανάμεσα στους βασικούς όρους για μια τέτοια ελευθερία ως διαφοροποιημένη αυτοανάπτυξη, βρίσκεται η ελευθερία από την κυριαρχία και μια δέσμη ατομικών ή ανθρώπινων δικαιωμάτων (των βασικών, π.χ. στη ζωή, στην ελευθερία, στα μέσα συντήρησης, κ.λπ., και κάποιων μη βασικών, π.χ. στην επίσημη εκπαίδευση ή κατάρτιση). Η γυναικεία ισότητα και ελευθερία από την καταπίεση προβάλλουν εδώ ως μια ηθική και πολιτική επιταγή και ως ένα από τα βασικά ανθρώπινα δικαιώματα. Περαιτέρω, η ίση θετική ελευθερία συνεπάγεται το δικαίωμα των ατόμων να συνεχίζουν να αναπτύσσουν πολιτισμικά διαφορετικές μορφές ζωής, ως προς τη γλώσσα, την παράδοση, τελετουργικές, κοινωνικές πρακτικές κ.λπ., εφόσον αυτό προκύπτει από το δικαίωμά τους στην αυτοανάπτυξη. Αλλά εφόσον ο πολιτισμός, όπως η γλώσσα ή το επάγγελμα ή οι περισσότερες άλλες μορφές αυτοανάπτυξης, δεν είναι μια ιδιωτική ή μεμονωμένη υπόθεση και προφανώς αφορά σχέσεις με τους άλλους σε κοινές δραστηριότητες, μπορεί να θεωρηθεί ότι και αυτά τα ίδια τα ομαδικά δικαιώματα στην πολιτισμική ανάπτυξη απαιτούνται από την ίση θετική ελευθερία. Μια τέτοια προσέγγιση, ενθαρρύνοντας τον πολιτισμικό πλουραλισμό, αναγνωρίζει την ποικιλομορφία και τη διαφοροποίηση των πολιτισμών ως ένα αγαθό, και μάλιστα όχι μόνο ως προς την ανάπτυξη του ίδιου πολιτισμού κάποιου αλλά και αυτού των άλλων, του οποίου μπορεί κανείς να μετέχει.

Ωστόσο, όπως έχουμε σημειώσει, στο πλαίσιο αυτού του πλουραλισμού προκύπτουν πράγματι προβλήματα παραβιάσεων της γυναικείας ισότητας και των ανθρώπινων δικαιωμάτων γενικότερα. Και όπως βλέπουμε καθημερινά στα ΜΜΕ, τέτοιες πολιτισμικές και εθνοτικές διαφορές μπορούν να οδηγήσουν στον πολιτισμικό σφωβινισμό και στην υποταγή ή την παραβίαση των πολιτισμικών δικαιωμάτων μιας ομάδας από μια άλλη ή ακόμα και στην αμοιβαία καταστροφή και των δύο ομάδων σε έναν αλληλοκτόνο πόλεμο εθνοτήτων. Όταν τα δικαιώματα των γυναικών στην ίση μεταχείριση και στην ελευθερία από την κυριαρχία και τη σωματική βλάβη παραβιάζονται μέσα σ' ένα δοσμένο πολιτισμό ως μέρος της παράδοσής του, η προσέγγιση που προτείνεται εδώ δίνει κανονιστική προτεραιότητα στα δικαιώματα των γυναικών στην ισότητα και την ελευθερία από την κυριαρχία, ως μερικά από τα βασικά ανθρώπινα δικαιώματα, και όχι στην τήρηση μιας τέτοιας πολιτισμικής διαφοράς. Παρότι ένα γενικό δικαίωμα στη διατήρηση και την ανάπτυξη των πολιτισμικών διαφορών μπορεί να συγκαταλεγεί στα ανθρώπινα δικαιώματα, δεν μπορεί να συνεπάγεται ενέργειες που παραβιάζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα των άλλων. εν πάση περιπτώσει, η ισότητα του είδους εκείνου που συνεπάγεται με βάση τα δικαιώματα των γυναικών έχει προτεραιότητα εδώ. Κοντολογίς, υπάρχει ένα όριο στο δικαίωμα στη διαφορά. Οι ολέθριες διαφορές, δηλαδή αυτές που παραβιάζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα, δεν μπορούν να υποστηριχτούν ως μια υπόθεση πολιτισμικού δικαιώματος.

Όλα αυτά είναι ωραία και καλά στο επίπεδο της γενικής κανονιστικής ανάλυσης. Αλλά προκύπτει το ερώτημα: ποιος θα είναι αυτός που θα καθορίσει για κάποιον άνθρωπο ενός άλλου πολιτισμού ποια θα πρέπει να είναι η προτεραιότητα στις αξίες του πολιτισμού του; Ας υποθέσουμε πως οι μητέρες των κοριτσιών, που είναι συνένοχες στο γενετήσιο ακρωτηριασμό τους, επρόκειτο να βεβαιώσουν ότι η μελλοντική ευημερία των παιδιών τους μέσα σ' εκείνο τον πολιτισμό —η δυνατότητά τους να παντρευτούν, το οικονομικό τους status, οι πιθανότητές τους να γίνουν αυτές οι ίδιες μητέρες— εξαρτάται σ' εκείνο τον πολιτισμό

από αυτό που εμείς εκλαμβάνουμε ως ακρωτηριασμό, αλλά που εκείνες εκλαμβάνουν ως διατήρηση της σεξουαλικής αγνότητας. Ας υποθέσουμε ακόμα πως δεν πιστεύουν στην ισότητα των γυναικών και αντιθέτως θεωρούν πως οι γυναίκες βρίσκουν την πραγμάτωσή τους στην κατάλληλη υποταγή τους στους άνδρες. Κάποιες θεωρητικοί του φεμινισμού έχουν επισημάνει αυτή τη δυσκολία, που αφορά την εκούσια προσχώρηση ή συνεργία των γυναικών σ' αυτό που θα εκλαμβάναμε ως καταπίεση, αλλά λίγες έχουν προχωρήσει στο να αναλύσουν θεωρητικά αυτό το πρόβλημα ή να εξετάσουν εάν είναι θεμιτή η ανάληψη δράσης, ώστε να πραγματοποιεί μια έξωθεν παρέμβαση ενάντια σε τέτοιες πρακτικές. Έτσι, η Deborah Rhode γράφει στη *Stanford Law Review*:

«Ποια μπορεί να είναι η απάντηση των φεμινιστριών που επιμένουν στην εμπειρική ανάλυση, στις γυναίκες οι οποίες απορρίπτουν τις βασικές προκειμένες του φεμινισμού ως αντίθετες στην εμπειρία τους;»⁷.

Συνεχίζει παραθέτοντας την Catherine Mackinnon, η οποία γράφει:

«Ο φεμινισμός φιλοδοξεί να αντιπροσωπεύσει την εμπειρία όλων των γυναικών όπως τη βλέπουν οι γυναίκες, αλλά επικρίνει τον αντιφεμινισμό και το μισογυνισμό, συμπεριλαμβανομένων και των περιπτώσεων όπου αυτοί εμφανίζονται σε γυναικεία μορφή... [Οι συνήθεις απαντήσεις χειρίζονται τις απόψεις ορισμένων γυναικών ως ασυνείδητες εξαρτημένες αντανακλάσεις της καταπίεσής τους, ενεχόμενες σ' αυτή την καταπίεση...] Αυτή η προσέγγιση επικρίνει την ουσία μιας άποψης, επειδή μπορεί να εξηγηθεί από τους παράγοντες που την καθορίζουν. Αλλά εάν τόσο ο φεμινισμός όσο και ο αντιφεμινισμός αποτελούν απαντήσεις στην κατάσταση των γυναικών, πώς απαλλάσσεται ο φεμινισμός από την ακύρωση βάσει της ίδιας εξήγησης; Το ότι ο φεμινισμός είναι κριτικός, ενώ ο αντιφεμινισμός δεν είναι, δεν αρκεί, γιατί το ερώτημα είναι ποια είναι η βάση πάνω στην οποία γνωρίζουμε πως κάτι είναι το ένα ή το άλλο, όταν οι γυναίκες, όλες εκείνες που μοιράζονται την κατάσταση των γυναικών, διαφωνούν»⁸.

Η Rhode σημειώνει ωστόσο πως, παρότι η Mackinnon έχει θέσει το πρόβλημα, αρνείται να συνεχίσει την πραγμάτευσή του, παρατήρηση που έχουν επίσης κάνει και αρκετές άλλες φεμινίστριες κριτικοί. Όμως, αφού χαρακτηρίσει το πρόβλημα με έναν καυστικό τρόπο, και η ίδια η Rhode τελειώνει τη δική της συζήτηση πάνω σε αυτό, αφήνοντάς μας μόνο με μια διατύπωσή του.

Ομοίως και η Alison Jaggar σημειώνει το εν λόγω πρόβλημα σε ένα πρόσφατο κείμενο. Σχολιάζοντας τη Narayan, η Jaggar γράφει:

«Η Uma Narayan έχει τονίσει ότι οι γυναίκες από τους υποτελείς πολιτισμούς μπορεί να επιθυμούν ιδιαίτερα διακαώς να συμμορφωθούν με τον κυρίαρχο πολιτισμό ή να ενσωματωθούν σ' αυτόν. Ή μπορεί να χάνουν τη δύναμή τους εξαιτίας ασθημάτων σχιζοφρένειας ή αλλοτρίωσης ή οι κριτικές τους ικανότητες μπορεί να ανακόπτονται ή να βλάπτονται και όχι να αναπτύσσονται. Η Narayan γράφει: “Ορισμένα είδη καταπιεστικών συγκεκριμένων, όπως εκείνα στα οποία ζούσαν γυναίκες που έχουν την ίδια προέλευση με τη γιαγιά μου, κατέστησαν τα υποκειμένα τους παντελώς στερημένα δεξιότητων απαραίτητων, προκειμένου αυτά να λειτουργήσουν ως ανεξάρτητες οντότητες μέσα στον πολιτισμό. Τα κορίτσια τα ξεφορτώνονταν παντρεύοντάς τα, μόλις περνούσαν την ηλικία της ήβης, δεν εκπαιδεύονταν για τίποτε πέρα από τις δουλειές του νοικοκυριού και το μέγαλωμα των παιδιών, και περ-

νούσαν από μια κατάσταση όπου ήταν οικονομικά εξαρτημένες από τον πατέρα τους στην οικονομική εξάρτηση από τους γιους τους, όταν έφταναν στα γηρατιά. Οι επικρίσεις τους ενάντια στην τύχη τους αρθρώνονταν, εάν αρθρώνονταν, με όρους που απέκλειαν μια επιθυμία για οποιαδήποτε ριζική αλλαγή. Έβλεπαν τους εαυτούς τους ως προσωπικά άτυχες, αλλά δεν εντόπιζαν τα αίτια της δυστυχίας τους σε ευρύτερες κοινωνικές διευθετήσεις»⁹.

Η Jaggar επίσης το θέτει αυτό ως πρόβλημα που πρέπει να γίνει αντικείμενο πραγματεύσεως μέσω ιδιαίτερα ευαίσθητων μορφών λόγου, μέσω του φεμινιστικού πρακτικού Λόγου, όπως τον αποκαλεί. Αλλά από εκεί και πέρα, ούτε αυτή δεν προχωράει σε μια παραπέρα ανάλυση του ερωτήματος.

Το πρώτο πράγμα που θα πρέπει να ειπωθεί είναι ότι, σε αντίθεση με τις σχετικιστικές προσεγγίσεις οι οποίες αποδίδουν ίση εγκυρότητα σε όλα τα είδη της εμπειρίας των γυναικών, η προσέγγιση που έχω προτείνει επιτρέπει μια κανονιστική κριτική πρακτικών, όπως ο γυναικείος γενετήσιος ακρωτηριασμός, ως πρακτικών που παραβιάζουν την ισότητα των γυναικών και τα ανθρώπινα δικαιώματα. *Δεύτερο*, όπου παραβιάζεται η σωματική ακεραιότητα, όπως σ' αυτή την περίπτωση, μπορεί κανείς να επιχειρηματολογήσει εναντίον της στη βάση του ότι αποκλείει ανεπιστρεπτί ένα σημαντικό φάσμα ανθρώπινων δραστηριοτήτων και επομένως περιθωριών για αυτοανάπτυξη, χωρίς να έχει το ίδιο το κορίτσι ή η γυναίκα τη δυνατότητα να επιλέξει να το κάνει αυτό ή όχι. Αυτή φαίνεται να είναι μια περίπτωση εξαναγκασμού και μπορεί να επικριθεί μ' αυτούς τους όρους, και ιδίως εφόσον πολύ συχνά σχετίζεται με τα δικαιώματα των παιδιών και όχι απλώς με το δικαίωμα της μητέρας ή της οικογένειας στις δικές τους πολιτισμικές πρακτικές. Το ζήτημα των δικαιωμάτων των παιδιών και των δικαιωμάτων τους απέναντι στους γονείς ή τις οικογένειες έχει ένα εδραιωμένο status στη νομοθεσία και υπάρχει επίσης και σχετική γραμματεία, η οποία θα ήταν σημαντική εν προκειμένω.

Περαιτέρω, και αυτό το σημείο είναι κάπως πιο προβληματικό, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι οι γυναίκες που αποδέχονται με τη θέλησή τους τους όρους της υποταγής τους θα σκέπτονταν διαφορετικά, εάν αποκτούσαν επίγνωση του καταπιεστικού χαρακτήρα της κατάστασης στην οποία βρίσκονται και εάν οι εναλλακτικές σ' αυτή λύσεις είχαν μικρότερο κόστος ή γίνονταν λιγότερο απειλητικές. Αυτή η προοπτική θα δικαιολογούσε τη δημοσιότητα και την προσπάθεια συνειδητοποίησης σε σχέση με την πρακτική, ακόμα και μέσα σ' έναν άλλο πολιτισμό. Μάλιστα, αυτό συμβαίνει εκ των ένδον σε κάποιες αφρικανικές χώρες, στο επίπεδο των λαϊκών μαζών, και ως εκστρατεία κάποιων τοπικών οργανώσεων προκειμένου να εξαλειφθεί η πρακτική. Επιπλέον, θα δικαιολογούνταν επίσης και μηνύσεις ενάντια στην εν λόγω πρακτική μέσα σ' αυτά τα έθνη.

Με αύξουσα ένταση, καθώς σημειώνεται μετανάστευση προς την Ευρώπη και την Αμερική από τις χώρες όπου συντελείται αυτός ο ακρωτηριασμός, η επέκταση της πρακτικής έχει σημάνει συναγερμό, όπως στη Γαλλία, έχει εγκριθεί νομοθεσία που θέτει αυτές τις πρακτικές εκτός νόμου στη Βρετανία, Σουηδία, Ελβετία και Γαλλία, καθώς επίσης έχει κατατεθεί στο Κογκρέσο των ΗΠΑ νομοθεσία που καθιστά παράνομη αυτή την πρακτική. Μια τέτοια νομοθεσία φαίνεται να μην παρουσιάζει κανένα πρόβλημα από ηθική και πολιτική άποψη και, για τους λόγους που έχω ήδη αναφέρει, φαίνεται επίσης να είναι σύμμορφη με τις απαιτήσεις του πολιτισμικού δικαίου.

το ερώτημα που απομένει είναι εάν, προκειμένου να εξαλειφθούν πρακτικές αυτού του είδους, δικαιολογείται η επέμβαση σ' έναν άλλο πολιτισμό, πέρα από τη σαφώς θεμιτή δημοσιότητα και τις προσπάθειες συνειδητοποίησης που σημειώσαμε προηγουμένως. Μια τέτοια επέμβαση —τουλάχιστον ενός μη στρατιωτικού τύπου— δε θα ήταν προβληματική, εάν τη ζητούσαν οι ίδιες οι γυναίκες που εξαναγκάζονταν να συμμετάσχουν σε τέτοιες πρακτικές. Αλλά αυτή δεν είναι ακόμη η παρούσα κατάσταση. Ο βαθμός και ο τρόπος επέμβασης σ' αυτές τις περιπτώσεις παραμένει ένα προβληματικό ερώτημα για μας, το οποίο θα χρειαστεί παραπάνω προσοχή. Παραμένει επίσης προς εξέταση το ειδικό ζήτημα του ρόλου των Ηνωμένων Εθνών σε ό,τι αφορά την υπεράσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ή των δικαιωμάτων του παιδιού, καθώς και των μέσων με τα οποία μπορεί ο οργανισμός να είναι σε θέση να δράσει αποτελεσματικά σε τέτοιες καταστάσεις.

Τέλος, μπορεί να είναι χρήσιμο να διακρίνουμε ανάμεσα σε εναλλακτικές προσεγγίσεις της μεταχείρισης της εθνικής και εθνοτικής διαφοράς στα σύγχρονα κράτη. Πιστεύω πως υπάρχουν τέσσερις βασικές εναλλακτικές προσεγγίσεις. Ωστόσο, εφόσον καμιά τους δεν υλοποιείται πλήρως στην πραγματικότητα, και τα πρακτικά παραδείγματα είναι πολύ πιο μπερδεμένα, αυτές μπορούν να εκληφθούν μάλλον ως ιδεότυποι μιας τέτοιας μεταχείρισης. Οι δύο απ' αυτές τις προσεγγίσεις είναι υπό την ευρεία έννοια ολοκληρωτικές και οι δύο είναι με ποικίλες διαβαθμίσεις διαχωριστικές. Η *πρώτη προσέγγιση*, την οποία θα αποκαλέσω μονοπολιτισμικό ολοκληρωτισμό (ή πολιτισμικό αφομοιωτισμό), δέχεται μια ποικιλομορφία πολιτισμών εντός του εθνικού κράτους της υπό τον όρο ότι αυτές θα υιοθετήσουν το κυρίαρχο πολιτισμικό πλαίσιο σε όλα τα δημόσια, εκπαιδευτικά και γλωσσικά συγγεμένα και ότι οι ποικιλομορφοί πολιτισμοί των μειονοτικών ομάδων θα εξασκούνται ή θα εκτίθενται μόνο κατ' ιδίαν. Αυτό το κυρίαρχο πλαίσιο συνήθως παρουσιάζεται ως κοσμικό ή ακόμη και ουδέτερο, μολονότι στην πράξη συχνά αντιπροσωπεύει αντιθέτως έναν και μόνο πολιτισμό, εθνότητα ή εθνικότητα και κάποτε ακόμη και μια και μόνο θρησκεία.

Η *δεύτερη προσέγγιση* είναι αυτή του πολυπολιτισμικού ολοκληρωτισμού. Εδώ η βάση της υπηκοότητας είναι μάλλον ένα ορισμένο νομικό status, παρά μια συγκεκριμένη εθνοτική, πολιτισμική ή εθνική προέλευση. Ενώ όλοι οι ατομικοί πολίτες έχουν ίσο status ως πολίτες, η δημόσια πολιτική τακτική αναγνωρίζει την ποικιλομορφία των πολιτισμών, καθώς επιτρέπει να εκφράζεται αυτή η ποικιλομορφία όχι μόνο κατ' ιδίαν αλλά επίσης και σε ορισμένα δημόσια συγγεμένα, συμπεριλαμβανομένων των εκπαιδευτικών και των γλωσσικών. Ο κάθε άνθρωπος θεωρείται ως μέλος τόσο μιας πολιτισμικής ή εθνοτικής ομάδας όσο και ως φορέας ίσων δικαιωμάτων που απορρέουν από την ιδιότητά του ως πολίτη.

Η *τρίτη προσέγγιση* μπορεί να χαρακτηριστεί ως συνενωτική ή συνομοσπονδιακή. Εδώ, δύο ή περισσότερες διακριτές πολιτισμικές, εθνοτικές ή εθνικές ομάδες είναι ενωμένες ως πολίτες ενός και μόνο κράτους, με ορισμένα ίσα δικαιώματα που απορρέουν από την ιδιότητά τους ως πολιτών, αλλά ο κάθε πολιτισμός ή εθνότητα διατηρεί κάποια βασικά δικαιώματα αυτοδιάθεσης μέσα σ' αυτό το ευρύτερο πλαίσιο. Η καθεμία έχει ειδικά δικαιώματα πολιτισμικής αυτονομίας και ίσως ακόμη πιο διευρυμένοι τύποι αυτοδιεύθυνσης μέσα στη δική της επικράτεια και ορισμένα είδη αποφάσεων να απαιτούν τη συναίνεση ανάμεσα στους δύο ή στους περισσότερους διαφορετικούς πολιτισμούς ή εθνικότητες, προκειμένου να θεωρηθούν θεμιτές. Ενώ αυτή η προσέγγιση μπορεί να ισχύει για δύο ή περισσότερες

(χοντρικά) εξίσου ισχυρές πολιτισμικές ή εθνοτικές ομαδοποιήσεις, μπορεί επίσης να ισχύει και για συγκείμενα όπου σε έναν μειονοτικό πολιτισμό δίνονται ειδικά δικαιώματα σε σχέση με έναν πλειονοτικό.

Μια τέταρτη προσέγγιση μπορεί να χαρακτηριστεί ως προσέγγιση διαχωριστική. Αυτή η μάλλον ακραία θέση διαφέρει από την πρώτη, καθώς απορρίπτει συλλήβδην την ποικιλομορφία των πολιτισμών, εθνοτήτων ή εθνικοτήτων και επιδιώκει να διαμορφώσει ξεχωριστά εθνικά κράτη μέσα από δοσμένες εθνοτικές ή πολιτισμικές μονάδες, καθώς επίσης επιχειρεί να αποκλείσει τους άλλους πολιτισμούς από το κράτος.

Παρότι αυτές οι θέσεις μπορούν να διαχωριστούν στο επίπεδο της ανάλυσης, αξίζει να επαναλάβουμε ότι δεν υπάρχουν σε καθαρή μορφή. Ως κατά προσέγγιση παραδείγματα καθεμιάς προσέγγισης, θα έλεγα ότι η Γαλλία έχει σημειώσει την τάση να αναπτυχθεί με βάση το πρώτο μοντέλο, δηλαδή του μονοπολιτισμικού ολοκληρωτισμού, και οι ΗΠΑ έχουν σε ένα μικρό βαθμό κινηθεί στην κατεύθυνση του δεύτερου μοντέλου, δηλαδή του πολυπολιτισμικού ολοκληρωτισμού. Παραδείγματα της τρίτης προσέγγισης, του συνενωτισμού, είναι ίσως το Βέλγιο ή, κατά ένα διαφορετικό τρόπο, η μεταχείριση των αυτόχθονων πληθυσμών στον Καναδά ή, στο μέλλον, η Ευρωπαϊκή Κοινότητα. Η τέταρτη προσέγγιση αντιπροσωπεύεται στη σκέψη κάποιων εθνικοτήτων της πρώην Σοβιετικής Ένωσης ή της ανατολικής Ευρώπης.

Είναι σαφές ότι οι διαφορές ως προς την προσέγγιση είναι ενμέρει απότοκο των διαφορών ως προς το ιστορικό υπόβαθρο. Για παράδειγμα, συχνά επισημαίνεται πως οι ΗΠΑ διαμορφώθηκαν ως ένα «έθνος μεταναστών» και ότι, ως τέτοια, η ποικιλομορφία των πολιτισμών αντιπροσωπεύει μια κρίσιμη πλευρά της αυτοκατανόησης αυτού του κράτους. Φυσικά αυτή η εστίαση σε όσους, προερχόμενοι από άλλα έθνη, μετανάστευαν με τη θέλησή τους στις ΗΠΑ αναζητώντας ελευθερία και πόρους ζωής, παραβλέπει —κι αυτό είναι επικίνδυνο— τον ντόπιο πληθυσμό των αυτόχθονων αμερικανικών φυλών και το μεγάλο πληθυσμό των δούλων, τους οποίους έφεραν με τη βία στην Αμερική από την Αφρική. Η αναγνώριση των χαρακτηριστικών πολιτισμικών γνωρισμάτων αυτών των ομάδων έχει οδηγήσει κατά τα πρόσφατα χρόνια στις απαρχές μιας πιο περιεκτικής πολυπολιτισμικής προσέγγισης. Η πολιτική τακτική που κατευθύνεται στην ολοκλήρωση των πολιτισμών έχει στραφεί από την παλαιότερη προσέγγιση της «χοάνης» ως προς την αφομοίωση των μεταναστών και από την εξαιρετικά αμφιταλαντευόμενη συμπερίληψη/αποκλεισμό των αυτόχθονων Αμερικανών και των Αφροαμερικανών, προς τις απαρχές μιας νεότερης «πολυπολιτισμικής» θεώρησης· σύμφωνα μ' αυτήν, οποιαδήποτε πολιτισμική διαφορά, που δεν αποτελεί βάση κυριαρχίας πάνω σε άλλους ούτε ανατροπής ίσων δικαιωμάτων που απορρέουν από την ιδιότητα του πολίτη, θεωρείται πως έχει μια έγκυρη αξίωση να εκφραστεί ακόμα και σε δημόσια συγκείμενα. Επομένως, το να είναι κάποιος ελεύθερο άτομο και πολίτης ενμέρει σημαίνει να είναι μέλος ενός δοσμένου πολιτισμού. Βεβαίως, αυτό αφήνει ανοικτές πολυάριθμες δυσκολίες σχετικά με το πώς μπορεί κανείς να καθορίσει τα ορθά όρια μιας τέτοιας πολιτισμικής έκφρασης. Εντούτοις, είναι σαφές ότι το να έχει κανείς ένα συγκεκριμένο πολιτισμό, εθνότητα ή εθνικότητα δεν αποτελεί τη βάση για να αποκτήσει την ιδιότητα του μέλους του κράτους, αλλά αυτή η βάση μάλλον συνίσταται στην εκ μέρους του κατοχή ενός ορισμένου νομικού status υπηκοότητας. Αυτό δεν είναι ακόμη ανεξάρτητο από

μια συγκεκριμένη κοινή γλώσσα και ένα από κοινού πολιτισμικό υπόβαθρο. Όμως, συγκεκριμένες πολιτισμικές διαφορές μπορεί να φτάσουν να αποτελέσουν όχι μόνο αντικείμενο ανοχής αλλά και ενθάρρυνσης, εάν δε συνιστούν βάση διακρίσεων. Η πραγματικότητα της πράξης μπορεί βεβαίως να είναι πολύ διαφορετική, καθώς παγκοσμίως ακούγονται οι ίδιες φωνές να περιοριστεί η μετανάστευση και τα δικαιώματα των μεταναστών· αλλά εδώ επικεντρώνω στις βασικές προσεγγίσεις της διαφοράς.

Εάν έλθουμε τώρα στις γαλλικές προσεγγίσεις της πολιτισμικής διαφοράς, θα δούμε την επικυριαρχία της προσέγγισης του μονοπολιτισμικού ολοκληρωτισμού, με τις απαρχές ίσως μιας πιο πολυπολιτισμικής προσέγγισης. Οι ακανθώδεις περιπτώσεις που παρατέθηκαν παραπάνω υποδηλώνουν ότι τα άτομα εξακολουθούν να κατανοούνται υπό το πρίσμα της υπηκοότητάς τους ως αφηρημένα άτομα, είτε χωρίς καμιά αναφορά σ' ένα συγκεκριμένο πολιτισμό —και μ' αυτή την έννοια ίσα— είτε, εναλλακτικά, ως φορείς του γαλλικού πολιτισμού, και επομένως ως ίσα απ' αυτή την άποψη. Ο διαχωρισμός συγκεκριμένων πολιτισμών από το δημόσιο στίβο μπορεί να χρησιμεύσει στο να προστατεύσει τα δικαιώματα των ατόμων που ανήκουν σε μειονότητες από την καθιέρωση ενός αληθινά κοσμικού δημόσιου πολιτισμού. Από την άλλη πλευρά, μπορεί επίσης να αρνηθεί στα άτομα θεμιτές και μη κυριαρχικές πολιτισμικές εκφράσεις.

Τα παραπάνω δε σημαίνουν ότι οι ΗΠΑ αντιπροσωπεύουν ένα μοντέλο που θα πρέπει να ακολουθήσουν όλες οι χώρες. *Πρώτα απ' όλα*, η προσκόλλησή τους στις ίδιες τις δικές τους αρχές του διαχωρισμού εκκλησίας και κράτους και του σεβασμού των μειονοτικών ατόμων και πολιτισμών είναι ελαττωματική. *Δεύτερο*, η ιδιότυπη ιστορία και ανάπτυξη τους δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο αντιγραφής από άλλους. *Τρίτο*, και ίσως πιο σημαντικό, είναι δύσκολο να προσδιορίσουμε ακριβώς ποιες εκφράσεις πολιτισμικής διαφοράς πρέπει να επιτραπούν, επειδή δεν απειλούν την ίση υπηκοότητα, και ποιες δεν πρέπει. Είναι σαφές πως εδώ θα ήταν σημαντική μια ισχυρή θεωρία των βασικών δικαιωμάτων του ατόμου ή του ανθρώπου, καθώς θα έθετε ένα όριο στις θεμιτές δημόσιες εκφράσεις της ιδιότητας του μέλους ενός πολιτισμού. Αλλά αυτό δεν τακτοποιεί ακόμα όλα τα ακανθώδη ερωτήματα, τα οποία μπορεί να προκύψουν σε πρακτικά συγκείμενα που αφορούν αυτά τα ζητήματα: πιο συγκεκριμένα, δε μας λείπει εάν θα πρέπει να επιτρέψουμε ομαδικά δικαιώματα στην αυτοδιάθεση όσον αφορά συγκεκριμένους πολιτισμούς, πράγμα που ασπάζεται η τρίτη προσέγγιση που περιέγραφα πιο πάνω. Η πολυπολιτισμική προσέγγιση του δεύτερου τύπου σε γενικές γραμμές προσπαθεί να αποφύγει τέτοια ειδικά ομαδικά δικαιώματα, εκτός εάν είναι απαραίτητα, προκειμένου να αποκατασταθούν ιστορικές βλάβες, ή εκτός εάν προκύπτουν από τα ατομικά δικαιώματα στην πολιτισμική έκφραση. Αλλά αυτό το ερώτημα των ειδικών δικαιωμάτων είναι ένα περίπλοκο ερώτημα και θα πρέπει να αφήσω την περαιτέρω συζήτησή του για μια μελλοντική ευκαιρία.

Σημειώσεις

1. *The International Herald Tribune*, 24 Νοέμβρη 1993.

2. *Ibid.*

3. Άλλού έχω υποστηρίξει την άποψη ότι ο κάθε πόλος αυτών των διχοτομιών, εάν τον δούμε μόνο του, είναι μονόπλευρος και ανεπαρκής. Δες Carol C. Gould, «Philosophical Dichotomias and Feminist Thought: Towards a Critical Feminism», στο Herta Nagl (επ.), *Feministische Philosophie, Wiener Reiche*, Band. 4, Vienna, R. Oldenbourg Verlag, 1990, σσ. 184-190 και «Fenism and Democrativ Community Revisited» στο *Democratic Community, MOMOS XXXV*, New York, New York University Press, 1993, σσ. 396-413.

4. Charles Taylor, *Multiculturalism and «The Politics of Recoqnition»*, Princeton, Princeton University Press, 1992, Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989 και Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983, κεφάλαιο 2 και «Comment», στο Taylor, *Multiculturalism and «The politics of Recognition»*, σσ. 99-103.

5. Carol C. Gould, «The Woman Question: Philosophy of Liberation and the Liberation of Philosophy», *The Philosophical Forum*, Τόμος V, v. 1-2 (Fall-Winter, 1973-74), σσ. 25-31.

6. Carol C. Gould, *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, κυρίως κεφάλαια 1 και 5.

7. Deborah Rhode, «Feminist Critical Theories», *Stanford Law Review*, τόμ. 42: 617, σ. 622.

8. Catherine Mackinnon, «Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory», 7 *Signs* 637 v. 5 (1982), όπως παρατίθεται στο D. Rhode, *Feminist Critical Theories*, σσ. 622-23.

9. Alison M. Jaggar, «Toward A Feminist Conception of Moral Reasoning», στο M. Fisk, W. Galston, C. Gould, et al., *Morality and Social Justice*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, προσεχές 1994. το απόσπασμα της Narayan είναι από το Uma Narayan, «The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist», στο *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, επ. από τους A.M. Jaggar και S.R. Bordo, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, σσ. 267-8.

Μετάφραση: Χρυσούλα Μητσοπούλου