

Πολιτικές πρακτικές και πολυπολιτισμικότητα: η περίπτωση της Θεσσαλονίκης Πολιτισμικής Πρωτεύουσας της Ευρώπης 1997

Γιώργος Αγγελόπουλος

Οι κοινωνικές και πολιτισμικές διακρίσεις αποτέλεσαν αντικείμενο μελέτης και συζήτησης μεταξύ των Ελλήνων κοινωνικών επιστημόνων από τις αρχές του αιώνα. Η συζήτηση αυτών των διακρίσεων έχει κατά καιρούς πραγματοποιηθεί υπό την επιρροή διαφορετικών θεωρητικών κατευθύνσεων. Από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 πληθαίνουν και στην Ελλάδα οι μελέτες εκείνες που χρησιμοποιούν τον όρο πολυπολιτισμικότητα στην εξέταση των κοινωνικο-πολιτικών μεταβολών. Ο όρος πολυπολιτισμικότητα και τα παράγωγά του συνιστούν ένα νεολογισμό που υπαγορεύεται τόσο από σημαντικές κοινωνικές μεταβολές όσο από και θεωρητικές αναζητήσεις σε τοπικό και διεθνές επίπεδο. Το παρόν κείμενο εστιάζει στη δυναμική αλληλεξάρτηση των κοινωνικών πρακτικών και των θεωρητικών εργαλείων των κοινωνικών επιστημών με αφορμή το λόγο περί πολυπολιτισμικότητας όπως αυτός παρουσιάστηκε στη Θεσσαλονίκη στη δεκαετία του 1990.

Η γενίκευση της χρήσης του όρου πολυπολιτισμικότητα στην Ελλάδα γίνεται αποσπασματικά και ξεκινά από περιοδικά μόδας, αρχιτεκτονικών προτάσεων και διεθνούς μουσικής. Σε μια δεύτερη φάση ο όρος πολυπολιτισμικότητα εμφανίζεται στις συζητήσεις στο χώρο της παιδαγωγικής και της κοινωνιολογίας.¹ Ο αποσπασματικός χαρακτήρας της εισαγωγής του λόγου περί πολυπολιτισμικότητας συνίσταται στην επιλεκτική, ρητορική και ασαφή τεκμηρίωση του. Ο λόγος περί πολυπολιτισμικότητας εντοπίζεται σε κείμενα διανοούμενων - πιο συχνά δημοσιογράφων - χωρίς να έχει προηγηθεί μια συζήτηση για την αναγκαιότητα και τους όρους εφαρμογής του στην ανάλυση της ελληνικής κοινωνίας. Στη δεκαετία του 1990 ο λόγος περί πολυπολιτισμικότητας αποκτά νέες διαστάσεις καθώς συνδέεται με ένα μοντέλο κοινωνικής οργάνωσης και αλληλεγγύης που συχνά επικαλούνται πολιτικοί και ακτιβιστές Μ.Κ.Ο. και

¹ Ο ιδιαίτερα σημαντικός ρόλος που οι θεωρητικές ανησυχίες των εκπαιδευτικών έπαιξαν στην καθιέρωση μοντέλων πολυπολιτισμικότητας έχει επισημανθεί στη διεθνή βιβλιογραφία (βλ. M. Banks, *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Routledge, London, 1996. S. Modgil, Verma G., Mallick K., Modgil, C., *Πολυπολιτισμική Εκπαίδευση. Προβληματισμοί - Προοπτικές*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1997. Χ. Κατσίκης και Πολίτου Ε., 1999. *Εκτός τάξης το "διαφορετικό"*. Gutenberg Αθήνα, 1999).

μειονοτικών ομάδων. Παράλληλα, εμφανίζονται συστηματικές μελέτες από έλληνες κοινωνικούς επιστήμονες καθώς και μεταφράσεις κλασικών έργων της διεθνούς βιβλιογραφίας σχετικά με την πολυπολιτισμικότητα.²

Η συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα μεταφέρεται στην ελλαδική πραγματικότητα αφού πρώτα έχει αναπτυχθεί στις χώρες υποδοχής μεταναστών, δηλαδή στις ΗΠΑ, τον Καναδά και την Αυστραλία. Στις κοινωνίες αυτές αποτέλεσε βασικό άξονα ανάπτυξης τόσο των θεωρητικών συζητήσεων στις κοινωνικές επιστήμες όσο και της κοινωνικής και εκπαιδευτικής πολιτικής στη διάρκεια των τριών τελευταίων δεκαετιών.³ Η επισήμανση αυτή δεν υπονοεί ότι υπάρχει μια συγκροτημένη και κοινά αποδεκτή προσέγγιση για την πολυπολιτισμικότητα όπως αυτή εφαρμόζεται στο επίπεδο των θεσμών.⁴ Όπως τονίζει και ο Werbner, "υπάρχουν τόσα μοντέλα πολυπολιτισμικότητας όσα είναι και τα πεδία συλλογικής [πολιτικής] δράσης".⁵ Εκείνο που σίγουρα, όμως, έχει υπάρξει είναι αφενός ένα ιστορικό πλαίσιο ανάπτυξης του όρου και αφετέρου μια σειρά από βασικές παραδοχές.

Οι παραδοχές αυτές συνοπτικά θα μπορούσαμε να πούμε πως είναι οι εξής: (α) η άρση της αποκλειστικής ταύτισης μεταξύ ενός έθνους, ενός κράτους και ενός πολιτισμού ως αποτέλεσμα της συνεχώς αυξανόμενης παγκόσμιας κυκλοφορίας ατόμων, εικόνων, ιδεών και αγαθών. Υπενθυμίζω πως η ταύτιση αυτή υπήρξε

² J. Cummins, *Ταυτότητες υπό διαπραγμάτευση*, Gutenberg, Αθήνα, 1999. Μ. Δραγώνα - Μονάχου, "Ηθική και θρησκεία για μια παγκόσμια πολιτισμική κοινωνία: Το αίτημα μιας κοινής ηθικής", *Επιστήμη και Κοινωνία*, 2-3(1999) 145 - 170. Η. Κατσούλης, "Αντιστάσεις στην πολυπολιτισμικότητα", *Επιστήμη και Κοινωνία*, 2-3(1999) 53 - 104. Κ. Λαβδός, "Η πολυπολιτισμικότητα και η θεωρητική κληρονομία του εθνικού κράτους", *Επιστήμη και Κοινωνία*, 2-3(1999) 27 - 52. Κ. Παπαγεωργίου, "Προλογικό Σημείωμα" στο Taylor, Charles. *Πολυπολιτισμικότητα*, Πόλις, Αθήνα, 1997. Ξ. Παπαρηγόπουλος, "Η πολυπολιτισμικότητα ως σύγχρονο πρόβλημα", *Επιστήμη και Κοινωνία*, 2-3(1999) 1 - 26. Ε. Σκούρτου, "Εισαγωγή" στο Cummins ο.π. C. Taylor, *Πολυπολιτισμικότητα*, Πόλις, Αθήνα, 1997. Σ. Χιοτάκης, "Η πολυπολιτισμικότητα εναντίον της πολυπολιτισμικότητας; Ανασταλτικοί παράγοντες της ανοιχτής κοινωνίας", *Επιστήμη και Κοινωνία*, 2-3(1999) 105 - 144.

³ Η εξέλιξη αυτή συνδέεται με την ανάπτυξη των πολιτικών ταυτότητας σ' αυτές τις κοινωνίες από τα μέσα της δεκαετίας του 1960. Βλ. Ε. Παπαταξιάρχης, "Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας", *Τοπικά*, Β'(1996) 197 - 216, για μια κριτική ανάλυση των θεωρητικών προσεγγίσεων στη μελέτη των συλλογικών ταυτοτήτων.

⁴ Για μια συνοπτική ανάλυση των μοντέλων πολυπολιτισμικότητας (pluriculturalism, interculturalism, ethnoracialism, multiracialism, transculturalism, transracialism) βλ. D. Delafenetre "Interculturalism, Multiculturalism and Transculturalism", *Nationalism and Ethnic Politics*, 3 (1997) 89 - 109. P. Werbner, "Afterword: Writing Multiculturalism and Politics in the New Europe" στο Modood T. and Werbner P. (επιμ.) *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*, Zed Books, London, 1997. J. Kahn, *Culture, Postculture, Postculture*, Sage, London, 1995. J. Rex, "Multiculturalism in Europe and America", *Nations and Nationalism*, 1(1995), 243 - 259.

⁵ P. Werbner, ό.π., σ. 264.

βασική αρχή οργάνωσης των σύγχρονων κοινωνιών από την εποχή της Γαλλικής επανάστασης. (β) Η αναγνώριση της συγκρότησης της κοινωνίας ενός κράτους από διαφορετικές και διακριτές μεταξύ τους πληθυσμιακές ομάδες. Στην πλειοψηφία των περιπτώσεων οι ομάδες αυτές βαπτίζονται εθνικές. (γ) Η παραδοχή της υποχρέωσης που η ευρύτερη κοινωνία και το κράτος έχουν για την υποστήριξη της αναπαραγωγής αυτών των θεωρούμενων ως μεταξύ τους διακριτών πολιτισμικών ομάδων.⁶ Η υποχρέωση αυτή θεραπεύεται με διάφορα μέτρα εκπαιδευτικής, κοινωνικής και πολιτισμικής πολιτικής ή ακόμα και με την αναγνώριση διαφορετικών δικαιωμάτων ανάμεσα σε πολίτες που ανήκουν σε διαφορετικές κατηγορίες πληθυσμού.⁷

Στο βορειοελλαδικό χώρο ιδιαίτερα δημοφιλής εμφανίζεται ο λόγος περί πολυπολιτισμικότητας στα τέλη της προηγούμενης δεκαετίας. Τρεις παράγοντες συνέβαλαν σ' αυτήν την εξέλιξη: (α) η άφιξη ενός σημαντικού αριθμού μεταναστών από τις Βαλκανικές χώρες και κυρίως από τη νότια Αλβανία, (β) η αυξανόμενη δυναμική παρουσία ομάδων ελλήνων πολιτών που αυτοπροσδιορίζονται με όρους διαφορετικούς από την πλειοψηφία του πληθυσμού⁸ και (γ) η διοργάνωση της Πολιτιστικής Πρωτεύουσας της Ευρώπης 1997 (ΠΠΕ) στη Θεσσαλονίκη η οποία ενθάρρυνε μια προσέγγιση του παρελθόντος και του παρόντος της Θεσσαλονίκης μέσα από μια ρητορική περί πολυπολιτισμικότητας. Στα πλαίσια αυτού του κειμένου εστιάζω την προσοχή μου σε δύο από τους τρεις προαναφερόμενους παράγοντες, στην άφιξη των μεταναστών και στη διοργάνωση της ΠΠΕ. Η επιλογή αυτή δεν σημαίνει ότι υποτιμώ τη συμβολή των μειονοτικών κινήσεων του βορειοελλαδικού χώρου στην ανάπτυξη του δημόσιου διαλόγου περί πολυπολιτισμικότητας. Κατά την άποψή μου, όμως, η επιρροή αυτών των κινήσεων βασικά εντοπίζεται στην υπερατλαντική διασπορά, στα κέντρα λήψης αποφάσεων εξωτερικής πολιτικής στην Αθήνα και σε πολύ συγκεκριμένες αγροτικές περιοχές του βορειοελλαδικού χώρου. Υπό αυτήν την έννοια, η επιρροή των μειονοτικών κινήσεων είναι υποδεέστερη συγκριτικά με τις συζητήσεις και τις αντιδράσεις που προκλήθηκαν αφενός από τη μαζική εγκατάσταση 100.000 μεταναστών στη Θεσσαλονίκη και αφετέρου από τις πομπώδεις, εντυπωσιακές και συμβολικά επιβλητικές δραστηριότητες της ΠΠΕ.

⁶ Οι παραδοχές αυτές στην ουσία οδήγησαν στην επικράτηση της αρχής του "κουλτουραλισμού" (culturalism) ως βασικού άξονα σκέψης στο χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας και της κοινωνικής πολιτικής.

⁷ Αυτή είναι για παράδειγμα η περίπτωση κάποιων αφρικανικών κρατών στις οποίες το δίκαιο διαφοροποιείται για πολίτες που ανήκουν σε διαφορετικές φυλές.

⁸ Τέτοιες κινήσεις είναι, για παράδειγμα, η περίπτωση του Ουράνιου Τόξου στη Φλώρινα καθώς και οι διάφορες μειονοτικές κινήσεις Μουσουλμάνων στη Θράκη.

Η επιλογή του παραδείγματος της Θεσσαλονίκης δεν είναι τυχαία. Μέχρι το τέλος του Β' Π.Π., η Θεσσαλονίκη ήταν μια πόλη στην οποία συγκριτικά με τις υπόλοιπες περιοχές της Ελλάδας παρατηρούνταν μια αξιοσημείωτη παρουσία πληθυσμών με διαφορετικές πολιτισμικές καταβολές. Η επισήμανση αυτή δεν αναφέρεται μόνο στην περίπτωση των Εβραίων αλλά και σε άλλες λιγότερο γνωστές, ολιγάριθμες αλλά σαφώς διακριτές κοινότητες της πόλης των οποίων η παρουσία, για διαφορετικούς λόγους, μειώνεται μετά το Β' Π.Π.⁹

Με βάση λοιπόν, το παράδειγμα του λόγου περί πολυπολιτισμικότητας στη Θεσσαλονίκη της δεκαετίας του 1990 επιχειρώ να αναζητήσω όψεις της αλληλεξάρτησης των κοινωνικών πρακτικών και των εργαλείων των κοινωνικών επιστημών. Ένας από τους κεντρικούς άξονες ανάπτυξης του προγράμματος της ΠΠΕ ήταν η έμφαση στο πολυπολιτισμικό παρόν και παρελθόν της πόλης. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνεται στην πρώτη σελίδα ενός από τα βασικά ενημερωτικά φυλλάδια που εξέδωσε η ΠΠΕ: "η ανάδειξη του πολυπολιτισμικού χαρακτήρα της Θεσσαλονίκης και της φυσιογνωμίας μιας πόλης, που σ' όλη τη διάρκεια της μακράς ιστορίας της υπήρξε τόπος συνάντησης και συμβίωσης διαφορετικών εθνοτήτων, είναι μέσα στους βασικούς στόχους του Ο.Π.Π.Ε."¹⁰ Η επίτευξη αυτής της ανάδειξης βασίστηκε σε μια ιδιαίτερη προσέγγιση του παρελθόντος και του παρόντος της πόλης. Συγκεκριμένα, δόθηκε έμφαση στο ρόλο της Θεσσαλονίκης ως σημείου συνάντησης της "Δύσης", της "Ανατολής", των "Βαλκανίων", της "Μεσογείου" και του "Ευξείνου Πόντου".¹¹ Το πλαίσιο αυτής της συνάντησης θεωρήθηκε ότι μπορούσε να αποδοθεί με τη χρήση του όρου πολυπολιτισμικότητα. Πρόθεση μου είναι να υποστηρίξω ότι: (α) η ανάγνωση του παρελθόντος της Θεσσαλονίκης ως πολυπολιτισμικού είναι προβληματική, (β) οι πρόσφατες δημογραφικές μεταβολές στην πόλη δε συνιστούν από μόνες τους ένδειξη ύπαρξης κατοχυρωμένης πολυπολιτισμικότητας στο επίπεδο των θεσμών, (γ) στο κυρίαρχο προτεινόμενο παράδειγμα πολυπολιτισμικότητας υπονοείται μια ουσιοκρατική και εθνοκεντρική λογική βάσει της οποίας οι πολιτισμοί θεωρούνται μοναδικοί και σαφώς διακριτοί μεταξύ τους, οντότητες που καθορίζονται από ένα περιεχόμενο

⁹ Αξίζει να επισημάνουμε τη μεταπολεμική μετανάστευση πολλών Αρμενίων της Θεσσαλονίκης στις Η.Π.Α. και στη Σοβιετική Δημοκρατία της Αρμενίας. Θα μπορούσαμε επίσης να αναφερθούμε στην εξαφάνιση της Βουλγαρικής κοινότητας της πόλης μετά το Β' Π.Π. και στον εξελληνισμό της άλλοτε Βουλγαρικής ενορίας του Αγίου Ιωάννη του Χρυσοστόμου.

¹⁰ Πολιτιστική Πρωτεύουσα της Ευρώπης. *Αλφαβητάρι κατά του κοινωνικού ρατσισμού*, Έκδοση της Πολιτιστικής Πρωτεύουσας της Ευρώπης, Θεσσαλονίκη, 1997, σ. 1.

¹¹ Ο ορισμός αυτής της διάκρισης "Δύσης" και "Ανατολής" βασίζεται σε μια λογική ανάλογη με την προσέγγιση που η Τοδογονα ονόμασε βαλκανισμό (Μ. Τοδογονα, *Βαλκάνια. Η δυτική φαντασίωση*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 2001).

χαρακτηριστικών το οποίο υπάρχει ανεξάρτητα από τα ιστορικά συγκείμενα.¹² Επιπλέον, η εξέταση του λόγου περί του πολυπολιτισμικού παρελθόντος και παρόντος της Θεσσαλονίκης συμβάλλει στην κατανόηση της συγκρότησης των μοντέλων πολυπολιτισμικότητας. Συγκεκριμένα, συνεισφέρει στη διευκρίνιση των διαδικασιών μέσω των οποίων προϋπάρχουσες μορφές πολιτικού, κοινωνικού και πολιτισμικού πλουραλισμού επηρεάζουν τη συγκρότηση των πεδίων της πολυπολιτισμικότητας στο παρόν.¹³

Οι υποθέσεις εργασίας και τα επιχειρήματα που θα αναπτύξω με αφορμή την περίπτωση της Θεσσαλονίκης μπορούν, σε κάποιο βαθμό, να γενικευτούν για το σύνολο της Ελληνικής κοινωνίας. Στα πλαίσια του παρόντος κειμένου θα περιοριστώ σε ορισμένες μόνο από τις γενικεύσεις που θα μπορούσαν να διατυπωθούν.¹⁴ Ένας επιπλέον περιορισμός της ανάλυσής μου συνδέεται με τους φορείς του λόγου που εξετάζω. Θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι παρόλο που τα περί πολυπολιτισμικότητας αναφέρονται στο σύνολο της κοινωνίας, εκφέρονται από ένα σχετικά περιορισμένο στρώμα της. Στην πραγματικότητα αυτοί που μιλούν για πολυπολιτισμικότητα είναι οι διανοούμενοι και όσοι εμπλέκονται στη διαμόρφωση της εξωτερικής, της μεταναστευτικής και της πολιτιστικής πολιτικής.

Αφετηρία της ανάλυσής μου αποτελεί μια σύντομη ανάγνωση της κοινωνικής συγκρότησης της πόλης από τον 19ο αιώνα μέχρι τις μέρες μας. Στη συνέχεια θα αναφερθώ στη σημασία της παρουσίας των μεταναστών και στις δραστηριότητες της ΠΠΕ.

*Η κοινωνία της Θεσσαλονίκης
από τα τέλη του 19ου μέχρι τα τέλη του 20ου αιώνα*

¹² T. Modood, "Introduction: The Politics of Multiculturalism in the New Europe" στο Modood and Werbner, ό.π., σ. 10.

¹³ Y. Samad, "The Plural Guises of Multiculturalism: Conceptualising a Fragmented Paradigm" στο Modood and Werbner, ό.π., σ. 241.

¹⁴ Στην πρόσφατη διεθνή βιβλιογραφία, σχετική με τις συνέπειες της διεθνούς μετανάστευσης, το ερευνητικό ενδιαφέρον συχνά εστιάζεται στη μελέτη συγκεκριμένων πόλεων που λειτουργούν ως εστίες υποδοχής μεταναστών. Βλ., για παράδειγμα, C. Roseman κ.α., *Ethnicity: Geographic Perspectives on Ethnic Change in Modern Cities*, Rowman and Littlefield, London, 1996 για μια γενική επισκόπηση του θέματος, Λ. Λαμπριανίδης και Λυμπεράκη Α., *Αλβανοί μετανάστες στη Θεσσαλονίκη*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 2001 για την περίπτωση της Θεσσαλονίκης και Ι. Ψημμένος, *Μετανάστευση από τα Βαλκάνια, κοινωνικός αποκλεισμός στην Αθήνα*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1995 για την περίπτωση της Αθήνας.

Η κοινωνία της Θεσσαλονίκης, όπως και ολόκληρη η οθωμανική επικράτεια, ήταν οργανωμένη σε μιλέτια. Οι πληθυσμοί διακρίνονταν ανάλογα με την πίστη τους και η θρησκεία αποτελούσε το κύριο ιδίωμα αναγνώρισης των προσώπων. Στα πλαίσια αυτής της κοινωνικής οργάνωσης η συλλογική αναπαράσταση που είχε τη μεγαλύτερη ανταλλακτική αξία δεν ήταν η όποια γλωσσική, εθνική, ταξική αλλά βασικά η θρησκευτική. Οι άνθρωποι επικαλούνταν τη θρησκευτική τους ιδιότητα στις σχέσεις τους με το κράτος και τη δικαιοσύνη. Επιπλέον, η θρησκευτική ιδιότητα όριζε τους κοινωνικά αποδεκτούς κανόνες ενδογαμίας και εξωγαμίας των ομάδων και καθόριζε τα δίκτυα κοινωνικής, πολιτικής και οικονομικής αλληλεγγύης. Ο Grillo χαρακτηριστικά επισημαίνει ότι σε αυτές τις συνθήκες "παρόλο που οι πολιτισμικές και εθνοτικές διαφορές δεν ήταν απύσυχες δεν αναγνωρίζονταν ως σημαντικές για τη λειτουργία της κοινωνίας".¹⁵ Το φαινόμενο αυτό στην ουσία επιβεβαιώνει τον ισχυρισμό ότι στις μη σύγχρονες κοινωνίες ο "πολιτισμός" - όπως γίνεται κατανοητός στα εθνικά κράτη - δεν είχε πολιτική σημασία και ανταλλακτική αξία. Τα σύνορα των μιλιέτ ήταν διακριτά και σημαντικά αλλά όχι ανυπέρβλητα. Η Οθωμανική αυτοκρατορία - όπως και το Βυζάντιο παλαιότερα - ενθάρρυναν το αμάγαμα των πληθυσμών. Ως συνέπεια, παρατηρούμε μια συνεχή ανταλλαγή γλωσσικών, θρησκευτικών, κοινωνικο-οικονομικών και πολιτισμικών πρακτικών που οι σημερινές κυρίαρχες αντιλήψεις για το έθνος και τη σχέση πολιτισμού και εθνικού κράτους αδυνατούν να κατανοήσουν. Ανάμεσα στα αρκετά σχετικά παραδείγματα στα οποία θα μπορούσαμε να αναφερθούμε, αξίζει να επισημάνουμε τους ελληνόφωνους Μουσουλμάνους της Δυτικής Μακεδονίας και τους Ντονμέδες της Θεσσαλονίκης (Μουσουλμάνους, εβραϊκών καταβολών, μετανάστες από την Ισπανία, ομιλούντες τη Ladino).

Η κατάσταση βέβαια αλλάζει από την στιγμή που εμφανίζονται τα εθνικά κινήματα στην περιοχή. Υπό την επιρροή των ιδεών του Διαφωτισμού η ιδέα της εθνικότητας διαμορφώνεται σε κριτήριο και κίνητρο κοινωνικής οργάνωσης και πολιτικής δράσης. Η εθνική ιδεολογία απαιτεί μοναδικές και αποκλειστικές ταυτότητες. Κανείς δεν μπορεί να είναι ταυτόχρονα σλαβόφωνος και Έλληνας (όπως οι γραικομάνοι), ούτε ελληνόφωνος και Τούρκος (όπως οι Χασιώτες). Στα πλαίσια των εθνικών διαιρέσεων το άτομο οφείλει να έχει μια και μοναδική ταυτότητα η οποία θα πρέπει να είναι αναγνωρίσιμη σύμφωνα με τα κυρίαρχα εθνικά πρότυπα (γλωσσικά, θρησκευτικά, κ.α.) και ανταλλάξιμη στο επίπεδο της πολιτικής. Όλες οι πιθανές εκφάνσεις του πολιτισμού εθνοποιούνται (από τη μαγειρική έως τους κανόνες

¹⁵ R. Grillo, *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture and Ethnicity in Comparative Perspective*, O.U.P., Oxford, 1998, σ. 3.

υγιεινής) παρόλο που αυτό συχνά οδηγεί σε κραυγαλέες αντιφάσεις στο τοπικό και στο προσωπικό επίπεδο. Οι αντιφάσεις αυτές έγιναν πρωτίστως φανερές στα πλαίσια του Μακεδονικού Αγώνα όταν εμφανίστηκαν τα φαινόμενα της εθνικής κινητικότητας και της ασυμβατότητας εθνικών και πολιτισμικών διαφοροποιήσεων.¹⁶ Τα φαινόμενα αυτά αποδεικνύουν ότι στην πραγματικότητα η εθνική ή όποια άλλη ετερότητα δεν βασίζεται σε εγγενή χαρακτηριστικά των πληθυσμών αλλά στις πολιτικές συγκρότησης της καθημερινότητας από τον εθνικισμό.

Η κοινωνία της Θεσσαλονίκης εισέρχεται και επίσημα στον αιώνα της εθνικής νεωτερικότητας στις 23 Ιουλίου 1908. Το κράτος των Νεοτούρκων συνεχίζει να χρησιμοποιεί βέβαια τυπικά τη διάκριση των πληθυσμών σε μιλέτια. Όλοι όμως αναγνωρίζουν ότι τα μιλέτια αποτελούν πλέον εθνικές ομάδες¹⁷ και αυτό αποδεικνύεται πολύ γρήγορα και από την ίδια τη στάση του κράτους των Νεοτούρκων, από τις διώξεις δηλαδή των Αρμενίων και των Ελλήνων. Η ενσωμάτωση της Μακεδονίας στο ελληνικό κράτος μετά τους Βαλκανικούς Πολέμους και τον Α' Π.Π. ενισχύει την ευρύτερη εμπέδωση των εθνικών προτύπων. Οι θεωρούμενες ως μη ελληνικές πληθυσμιακές ομάδες που βρισκόνταν στην επικράτεια της νέας Ελλάδας είτε υπάγονται στο καθεστώς των μειονοτήτων όπως αυτό οριζόταν στην προπολεμική Ευρώπη - καθεστώς που δεν έχει καμία σχέση με διαδικασίες πολυπολιτισμικότητας - είτε δεν αναγνωρίζονται και καταπιέζονται με συνέπεια την υπερατλαντική μετανάστευση πολλών μελών τους, είτε τέλος αφομοιώνονται.

Οι πολιτικές αλλαγές και οι δημογραφικές ανακατατάξεις των δεκαετιών από το 1912 έως τα τέλη της δεκαετίας του 1980 ουσιαστικά δεν επηρεάζουν το θεσμικό πλαίσιο σχέσης μεταξύ πολιτισμού και εθνικού κράτους. Από το 1989 και μετά όμως η Θεσσαλονίκη αποτελεί πόλο συγκέντρωσης μεταναστών από την πρώην Ε.Σ.Σ.Δ. και τις χώρες της ανατολικής Ευρώπης. Αλβανοί πολίτες αλβανικής ή/και ελληνικής καταγωγής, Βούλγαροι, Γεωργιανοί, Πολωνοί, Αρμένιοι και Έλληνες από την πρώην Ε.Σ.Σ.Δ. αποτελούν μερικές μόνο από τις διακριτές ομάδες που σταδιακά εγκαθίστανται στην πόλη. Οι Αλβανικής καταγωγής μετανάστες

¹⁶ Για μια εκτενή ανάλυση αυτών των φαινομένων βλ. Γ. Αγγελόπουλος "Από τον Έλληνα ως πρόσωπο στο πρόσωπο ως Έλληνα", *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 9 (1997) 42 - 64, σ. 53.

¹⁷ Η δημιουργία ξεχωριστού μιλιέτ των οπαδών της Βουλγαρικής Εξαρχείας και ο Μακεδονικός Αγώνας είχαν βέβαια από καιρό κατοχυρώσει τις εθνικές διαιρέσεις στα πλαίσια του άλλοτε ενιαίου Ρουμ μιλιέτ.

αποτελούν τη συντριπτική πλειοψηφία και σύμφωνα με τη μελέτη των Λαμπριανίδη και Λυμπεράκη αντιπροσωπεύουν τα 3/4 του συνόλου των μεταναστών.¹⁸ Ας σημειωθεί ότι η παρουσία Πακιστανών και Ινδών μεταναστών είναι πολύ περιορισμένη βόρεια του κάμπου της Στυλίδας και ουσιαστικά ανύπαρκτη στο βορειοελλαδικό χώρο. Η γεωγραφική εγγύτητα της Βόρειας Ελλάδας με τη Νότια Αλβανία έχει συμβάλει σε μια προνομιακή σχέση εξάρτησης ανάμεσα στις δύο περιοχές.

Με βάση τις διαθέσιμες σχετικές μελέτες αλλά και συνεντεύξεις με εκπροσώπους μεταναστευτικών κοινοτήτων της Θεσσαλονίκης υπολογίζω ότι στο ευρύτερο πολεοδομικό συγκρότημα της πόλης ζουν σήμερα περίπου 100.000 μετανάστες.¹⁹ Ο αριθμός αυτός αντιστοιχεί στο 10% - 13% του συνόλου των μεταναστών που έχουν εγκατασταθεί στην Ελλάδα την τελευταία δεκαετία.

Οι συνέπειες της μετανάστευσης

Η ένταξη των μεταναστών στην κοινωνία της Θεσσαλονίκης εγκλωβίζεται από το θεσμικό πλαίσιο της (μη) αναγνώρισης τους. Οι εκπρόσωποι των μεταναστευτικών κοινοτήτων στη Θεσσαλονίκη αλλά και στην Ελλάδα γενικότερα έχουν τονίσει ότι τα δύο σχέδια Προεδρικών Διαταγμάτων του 1997 και 1998, οι πρόσφατες νομοθετικές ρυθμίσεις για τη μετανάστευση και η μαζική διαδικασία νομιμοποίησης που αρχικά σχεδιάστηκε να ολοκληρωθεί τον Αύγουστο του 2001 δημιούργησαν περισσότερα προβλήματα απ' όσα έλυσαν. Δεν θα αναφερθώ εδώ στις αντιφάσεις που εντοπίζονται στο σχεδιασμό της ελληνικής μεταναστευτικής πολιτικής, αντιφάσεις που έχουν αναλυθεί εκτενώς στη σχετική βιβλιογραφία.²⁰ Εκείνο που

¹⁸ Λ. Λαμπριανίδης και Λυμπεράκη Α., ό.π., σ. 144.

¹⁹ ό.π. σ. 145-147 και Θ. Λιανός κ.ά., "Παράνομη μετανάστευση και τοπικές αγορές εργασίας: η περίπτωση της Βόρειας Ελλάδας" στο *Κοινωνικές ανισότητες και κοινωνικός αποκλεισμός. Πρακτικά του έκτου συνεδρίου του Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα*, Εξάντας, Αθήνα, 1998.

²⁰ Για μια σφαιρική διεπιστημονική κάλυψη του ζητήματος βλ. Λιανός κ.ά., ό.π., Λαμπριανίδης και Λυμπεράκη, ό.π., Ψημμένος, ό.π., Η. Θεοδωρόπουλος και Συκιώτου Α. (επιμ.), *Τα δικαιώματα των μεταναστών εργατών και των οικογενειών τους*, Ίδρυμα Μαραγκοπούλου - Εστία, Αθήνα, 1994, Τ. Iosifides, "Immigrants in the Athens Labour Market: A Comparative Survey of Albanians, Egyptians and Filipinos" στο King R. and Black R. (επιμ.) *Southern Europe and the New Immigrations*, Sussex Academic Press, Brighton, 1997, Β. Καρύδης, *Η εγκληματικότητα των μεταναστών στην Ελλάδα*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1996, R. King κ.ά. "A Migrants' Story: From Albania to Athens", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24 (1998) 159 - 175, Α. Λυμπεράκη και Πελαγίδης Θ., *Ο φόβος του ξένου στην αγορά εργασίας*, Πόλι, Αθήνα, 2000, Μαρβάκης Α. κ.ά., *Μετανάστες στην Ελλάδα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2001, Μ. Πετρονιώτη, *Το πορτραίτο μιας διαπολιτισμικής σχέσης*, Ε.Κ.Κ.Ε. - Πλέθρον, Αθήνα, 1998, Π. Ρυλμόν, "Ζητήματα πολιτικής σχετικά με την νομιμοποίηση των αλλοδαπών στην Ελλάδα", *Τετράδια του ΙΝΕ*, 18/19 (2000) 73 - 86, S. Sitaropoulos, "The New Legal Framework of Alien Immigration in Greece: A Draconian Contribution to Europe's Unification", *Immigration and Nationality Law and Practice*, 69 (1992) 89 - 96, Α. Triandafyllidou, *National*

έγινε φανερό είναι ότι τα προβλήματα των μεταναστών και του ελληνικού κράτους πηγάζουν από την πολιτική διαχείριση του ζητήματος της μετανάστευσης παρά από την όποια "ετερότητα" των μεταναστών. Η επισήμανση αυτή αποδεικνύεται ποικιλοτρόπως. Καταρχήν, έχουν υπάρξει μεταναστευτικές κοινότητες που μετά την πρώτη διαδικασία νομιμοποίησης διαιρέθηκαν και οι νομιμοποιημένοι μετανάστες διαφοροποίησαν τη συλλογικότητά τους από τους "παράνομους" αγνοώντας τα όποια κοινά τους στοιχεία (την κοινή πολιτισμική τους "ταυτότητα") και τονίζοντας το δεδομένο της νόμιμης διαμονής τους στην Ελλάδα. Αφετέρου, το ίδιο το κράτος όταν διακρίνει ανάμεσα σε ομογενείς και μη ομογενείς αλλοδαπούς αδιαφορεί για τα όποια πολιτισμικά ή γλωσσικά στοιχεία που μοιράζονται ομογενείς και μη ομογενείς που προέρχονται από την ίδια περιοχή. Αναφορικά με το τελευταίο αυτό ζήτημα, θα μπορούσα να σημειώσω τις γραφικές διηγήσεις υπαλλήλων του Ε.Υ.Ι.ΑΠ.Ο.Ε. που περιγράφουν ακόμα και οικογένειες με Κορεάτικη εμφάνιση να αποκτούν την ελληνική ιθαγένεια βάσει πιστοποιητικών.

Οι μετανάστες καλούνται να ενταχθούν στο περιθώριο της κοινωνίας ενός εθνικού κράτους. Η μαζικότητα, όμως, της παρουσίας αυτών των μεταναστών δεν αφήνει άθικτο το μοντέλο του ομοιογενούς εθνικού κράτους. Το ζήτημα δεν είναι απλά ποσοτικό αλλά και ποιοτικό. Όπως έχει εύστοχα παρατηρήσει ο Π.Λ. Ρυλμόν "η αποδοχή της ύπαρξης νομίμων πληθυσμών μεταναστών... είναι κρίσιμο ζήτημα για να ορίσουμε τι εννοούμε πολιτισμό στην Ελλάδα... [και] απαιτεί σημαντικές αλλαγές σε καθιερωμένες προσεγγίσεις που αφορούν κατ' αρχήν την ίδια την συγκρότηση του ελληνικού κράτους...".²¹ Οι παλινωδίες και αντιφάσεις της μεταναστευτικής πολιτικής δεν αποδεικνύουν μόνο τη λειτουργική αδυναμία των κρατικών μηχανισμών αλλά και την πολιτική αγωνία διατύπωσης ενός πλαισίου εναλλακτικού από αυτό του ομοιογενούς έθνους - κράτους. Η διαπίστωση από τον ίδιο τον πρωθυπουργό στην ομιλία του για το *Έτος Κατά του Ρατσισμού* (1998) ότι "η Ελλάδα γίνεται μια πολυπολιτισμική κοινωνία" αντιπροσωπεύει μια όψη της προσπάθειας υπέρβασης της ιδεολογίας και των πρακτικών του ομοιογενούς έθνους - κράτους. Πέρα όμως από τις διακηρύξεις περί πολυπολιτισμικότητας που με αυξανόμενους ρυθμούς μπορούμε να εντοπίσουμε στον επίσημο πολιτικό λόγο, πρέπει να επισημάνουμε και το πολιτικό αίτημα της πολυπολιτισμικής οργάνωσης των θεσμών που διατυπώνεται από ακτιβιστές Μ.Κ.Ο., από τις κοινότητες των

identity and immigrants in Europe, Routledge, London, 2001, Ρ. Φακιολάς, "Μετανάστευση από και προς την Ελλάδα" στο *Essays in Honour of Constantine G. Drakatos*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1994. Για μια καταγραφή της σχετικής με την μετανάστευση στην Ελλάδα βιβλιογραφίας βλ. Μ. Petronoti and Kaftanzoglou R., "Recent Immigration Flows to Greece", *Modern Greek Society: A Social Sciences Newsletter*, XXV (1997) 4 - 60.

²¹ Π. Ρυλμόν, ό.π., σ. 82 - 83.

μεταναστών και από πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα. Το αίτημα αυτό με απτούς και καθημερινούς τρόπους αναζητά διεξόδους από το πρότυπο του ομοιογενούς εθνικού κράτους. Στη συνέχεια, με αφορμή την ΠΠΕ, θα επιχειρήσω να προσεγγίσω ορισμένες από τους τρόπους κατανόησης της κοινωνικής συγκρότησης, τρόπους που δεν εγκλωβίζονται στη μέχρι πρόσφατα κυρίαρχη εθνική ιδεολογία.

Ο λόγος περί πολυπολιτισμικότητας και η ΠΠΕ

Η δημιουργία του θεσμού της ΠΠΕ βασίζεται σε ψήφισμα του 1985 του Συμβουλίου Υπουργών για τις πολιτιστικές - πολιτισμικές υποθέσεις της Ευρωπαϊκής Οικονομικής Κοινότητας.²² Το θεσμικό πλαίσιο αναπτύχθηκε τα επόμενα χρόνια βάσει αποφάσεων για την πολιτιστική πολιτική και τις πολιτισμικές παρεμβάσεις της Ε.Κ. και της Ε.Ε. Το πλαίσιο αυτό παρέχει κάποιες γενικές αρχές και η κάθε διοργανώτρια πόλη αποφασίζει για το δικό της πρόγραμμα που διαρκεί δώδεκα μήνες.²³ Μέχρι το 1998 η ΠΠΕ οργανώνονταν σε μια πόλη της Ε.Ε. και σε διαφορετικό κράτος μέλος κάθε χρόνο. Η Ε.Ε. συμβάλει στις δαπάνες της διοργάνωσης των καλλιτεχνικών εκδηλώσεων και της εξασφάλισης της αναγκαίας υποδομής. Η διοργανώτρια πόλη συνήθως επιδιώκει να προβάλει τα στοιχεία του τοπικού πολιτισμού της και ταυτόχρονα να συμβάλει στην πολιτισμική όσμωση του Ευρωπαϊκού χώρου.

Η περίπτωση της Θεσσαλονίκης ΠΠΕ 1997 ξεκάθαρα αναδεικνύει το σημαντικό ρόλο των διανοούμενων στην κατασκευή του πολιτισμού που επικαλείται το κράτος. Η κατανόηση αυτού του ρόλου προϋποθέτει τη γνώση του πλαισίου που οδήγησε ορισμένους οργανικούς διανοούμενους της πόλης στην παραγωγή και κατανάλωση μιας πολυπολιτισμικής εικόνας του παρελθόντος και παρόντος της Θεσσαλονίκης.²⁴ Ο πολιτισμικός πλουραλισμός του παρελθόντος της πόλης - στον οποίο προηγουμένως αναφέρθηκα - αποτελεί ένα από τα βασικά σημεία αναφοράς της λογοτεχνικής και καλλιτεχνικής κοινότητας της πόλης και ουσιαστικά συγκροτεί ένα ιδίωμα που προσδίδει στη Θεσσαλονίκη την "ιδιαιτερότητά" της και τη διακριτότητά της από το Αθηναϊκό κέντρο. Η έμφαση στον πολιτισμικό πλουραλισμό του παρελθόντος ως βασικό χαρακτηριστικό της "ταυτότητας" της

²² Ψήφισμα EEC 153 της 22ας Ιουνίου 1985.

²³ Βλ. Λ. Λαμπριανίδης "Θεσσαλονίκη, πολιτιστική πρωτεύουσα της Ευρώπης 1997", *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, ΣΤ(2001) 65 - 98, σ. 67 για μια ανασκόπηση των αρχών βάσει των οποίων αρθρώνονται τα προγράμματα των Πολιτιστικών Πρωτευουσών της Ευρώπης.

²⁴ J. Kahn, ό.π., σ. 148.

Θεσσαλονίκης δεν περιορίζεται στο έργο των εντόπιων λογοτεχνών και καλλιτεχνών. Εμφανίζεται και σε πιο καθημερινές και άμεσα καταναλώσιμες όψεις της πόλης όπως, για παράδειγμα, οι αρχιτεκτονικές παρεμβάσεις στα Λαδάδικα και στην Άνω Πόλη, η "αναβίωση" της ανατολίτικης κουζίνας και των ανατολίτικων καφέ στη δεκαετία του 1980.²⁵ Αυτές ακριβώς οι αναφορές αποτυπώθηκαν το 1995 και στο βασικό υπότιτλο της διακήρυξης της ΠΠΕ με την χαρακτηριστική φράση "Η Δύση της Ανατολής / Η Ανατολή της Δύσης".

Με ποιόν όμως τρόπο υπηρετήθηκε το συγκεκριμένο όραμα; Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Λαμπριανίδης, οι παλινωδίες της διοίκησης του Οργανισμού ΠΠΕ 1997 "είχαν ως αποτέλεσμα να διοικηθεί ο ΟΠΠΕΘ με διαχειριστική λογική χωρίς δυνατότητα σύνθεσης αναπτυξιακού 'οράματος' για την πόλη".²⁶ Το αίτημα για μια συνάντηση Δύσης και Ανατολής που υποτίθεται ότι θα διέτρεχε τις εκδηλώσεις της ΠΠΕ κατέληξε σ' αυτό που ο Νίκος Ξυδάκης ονόμασε "αποθέωση του απ' όλα για όλους".²⁷ Μια σειρά από δράσεις της ΠΠΕ επιχείρησαν να παρουσιάσουν τη Θεσσαλονίκη ως λιμάνι της Μεσογείου και ως μια από τις παλαιότερες και λαμπρότερες πόλεις των Βαλκανίων. Η δημιουργία αυτής της εικόνας της πόλης ως χώρου συνάντησης πολιτισμών καθόρισε συγκεκριμένες καλλιτεχνικές προτεραιότητες όπως, για παράδειγμα, οι παραστάσεις χορού δερβίσιδων από τη Συρία, οι συναυλίες συγκροτημάτων παραδοσιακής μουσικής από χώρες της Μεσογείου και οι λογοτεχνικές βραδιές με Βαλκάνιους ποιητές και συγγραφείς. Παράλληλα, όμως, με αυτό το "πολυπολιτισμικό" πρόγραμμα, υπήρξαν μια σειρά από ιδιαίτερα σημαντικές εκδηλώσεις που εστίαζαν στον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό (για παράδειγμα, η έκθεση για τον Μέγα Αλέξανδρο και η έκθεση της αρχαιοελληνικής τεχνολογίας). Όπως χαρακτηριστικά δήλωσε ο τότε Υπουργός Πολιτισμού και βουλευτής Θεσσαλονίκης Ευάγγελος Βενιζέλος, "υπήρχαν δύο απόψεις για την Πολιτιστική... και όποτε επικρατούσε η μία, υπήρχαν αντιρρήσεις από την άλλη".²⁸ Οι δύο αυτές απόψεις έχουν διατυπωθεί σε δίπολα: "εθνική" vs. "Βαλκανική, Μεσογειακή, Παρευξείνια" προοπτική (Ε. Βενιζέλος), "ελληνορθόδοξη" vs. "κοσμοπολίτικη" (Σ. Βούγιας), "νεωτερική" vs. "προνεωτερική" (Θ. Ζιάκας),

²⁵ Βλ. Ν. Καλογήρου, "Η πόλη ως πεδίο πολλαπλών κοινωνικών αποκλεισμών. Μικρά σχόλια για ορισμένες πρόσφατες εξελίξεις στη Θεσσαλονίκη" στο *Κοινωνικές ανισότητες και κοινωνικός αποκλεισμός. Πρακτικά του έκτου συνεδρίου του Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα*, Εξάντας, Αθήνα, 1998, 770-773, C. Moutsou, *Urban definitions of Greekness: Selective Turkish fragments in Salonican popular expressions*, αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή, Department of Social Anthropology, L.S.E., 1994.

²⁶ Λ. Λαμπριανίδης, ό.π., σ. 66.

²⁷ Ν. Ξυδάκης, "Η Πολιτιστική τώρα αρχίζει", *Καθημερινή* (31/12/1997).

²⁸ Ε. Βενιζέλος, "Μια πρωτόγνωρη και εξαιρετικά πλούσια εμπειρία", *Εντευκτήριον* 42/43 (1998) 62 - 66, σ. 64.

"Ελλαδοκεντρική" vs. "Βαλκανική" (Γ. Καραμπελιάς)²⁹ ή πιο απλά "εθνική" vs. "πολυπολιτισμική" προοπτική όπως ορίζεται στο πλέον επίσημο σχετικό κείμενο της ΠΠΕ.³⁰

Οι δύο προτεινόμενες απόψεις για το πρόγραμμα της ΠΠΕ τελικά επιχείρησαν έναν αναγκαίο συμβιβασμό σ' ένα "ενδιάμεσο" χώρο.³¹ Ο χώρος αυτός, το Βυζαντινό παρελθόν και η Βυζαντινή κληρονομιά της πόλης, ήταν αρκούντως ελληνορθόδοξος και ταυτόχρονα εξασφάλιζε "πολυπολιτισμικούς" διόδους στη Μεσόγειο και τα Βαλκάνια. Είναι λοιπόν φανερό γιατί η πιο σημαντική καλλιτεχνική δράση της ΠΠΕ (η έκθεση για το Άγιο Όρος) είχε ένα κατεξοχήν Βυζαντινό θέμα και γιατί η εναρκτήρια τελετή της ΠΠΕ βασίστηκε σε Βυζαντινούς ύμνους και Βυζαντινή αισθητική. Η ανάγνωση, όμως, του Βυζαντινού παρελθόντος της πόλης ήταν επιλεκτική στο βαθμό που υποτιμούσε την παρουσία μη Ορθόδοξων πληθυσμών στη Βαλκανική Θεσσαλονίκη - όπως, για παράδειγμα, των Εβραίων.

Εν τέλει, η προσπάθεια ανάδειξης της Θεσσαλονίκης ως σημείου συνάντησης της Δύσης και της Ανατολής οδήγησε σε μια συγκεκριμένη κατανόηση της πολυπολιτισμικότητας. Μιας πολυπολιτισμικότητας που είτε επισκιάζονταν από ένα βασικά ελληνορθόδοξο παρελθόν (το Βυζάντιο), είτε παρουσιάζονταν να βιώνεται εκτός των ελληνικών συνόρων (δερβίσηδες, Βαλκάνιοι λογοτέχνες, κλπ.). Με ελάχιστες εξαιρέσεις το πρόγραμμα της ΠΠΕ δεν αναγνώρισε μια κάποια "πολυπολιτισμικότητα" στο πρόσφατο παρελθόν της πόλης (19ος αιώνας), αλλά ούτε και στο παρόν της. Οι αξιόλογες εξαιρέσεις - όπως το πρόγραμμα "Κόκκινη Κλωστή", ένα επιστημονικό συνέδριο για το ρατσισμό και μια συνάντηση διεθνούς κουζίνας και μουσικής όπου συμμετείχαν αρκετές από τις υπάρχουσες κοινότητες μεταναστών της πόλης - τονίζουν άλλωστε την απουσία αυτής της προβληματικής. Ακόμα, όμως, και η μοναδική αξιομνημόνευτη, προσπάθεια ανάδειξης ενός πολυπολιτισμικού παρόντος μέσα από τα διάφορα προγράμματα για τη συνοικία των τσιγγάνων του Δενδροποτάμου επιβεβαιώνει τον ελληνοκεντρισμό του μοντέλου πολυπολιτισμικότητας της ΠΠΕ. Η επιλογή αυτών των τσιγγάνων είναι ακίνδυνη για την εθνική κυριαρχία στο βαθμό που δεν υπάρχει κάποιο άλλο έθνος - κράτος με το οποίο οι τσιγγάνοι να ταυτίζονται.³²

²⁹ Βλ. το αφιέρωμα του περιοδικού *Εντευκτήριον*, 42/43 (1998).

³⁰ ΠΠΕ, ό.π.

³¹ Α. Ιωάννου, "Καταναλώνοντας τη Θρησκεία. Σημειώσεις σχετικά με την έκθεση Θησαυροί του Αγίου Όρους", *Δοκίμες*, 8 (1999), 24 - 39.

³² Δεν θα πρέπει, άλλωστε, να διαφεύγει της προσοχής μας ότι πολλά από τα προγράμματα για τους τσιγγάνους στόχευαν στην πελατειακή δέσμευση των ψήφων τους.

Ποια πολυπολιτισμικότητα για τη Θεσσαλονίκη;

Η έννοια της πολυπολιτισμικότητας αποτελεί αντικείμενο θεωρητικών συζητήσεων και πολιτικής διαπραγμάτευσης σε διεθνές επίπεδο. Αν εξαιρέσουμε λίγες βασικές αρχές που εντοπίζονται σε όλα τα προτεινόμενα μοντέλα πολυπολιτισμικότητας, "ο μόνος τρόπος για να κατανοήσουμε και να αναλύσουμε πως εφαρμόζεται... η πολυπολιτισμικότητα είναι μέσω συγκεκριμένων μελετών περιπτώσεων".³³ Η παρούσα μελέτη επιχειρεί μια συμβολή σε μια τέτοια προοπτική στο βαθμό που εστιάζει σε μια πόλη στη διάρκεια μιας συγκεκριμένης συγκυρίας. Όπως ήδη ανέφερα, η εγκατάσταση 100.000 μεταναστών στην πόλη και οι αδυναμίες της μεταναστευτικής πολιτικής ανέδειξαν την ανάγκη δημιουργίας θεσμών ισότιμης κοινωνικής ενσωμάτωσης των μεταναστών, θεσμών που συχνά επικαλούνται το αίτημα της πολυπολιτισμικότητας. Παράλληλα, η διοργάνωση της ΠΠΕ βασίστηκε σε μια επιλεκτική ανάγνωση του πολιτισμικού πλουραλισμού του παρελθόντος της πόλης για να παρουσιάσει το δικό της μοντέλο πολυπολιτισμικότητας. Ένα μοντέλο που αδιαφορεί για τη σημερινή συγκρότηση του πληθυσμού της Θεσσαλονίκης και τις πολιτικές της ετερότητας στην καθημερινότητα της πόλης. Το παράδοξο εντοπίζεται στην αδυναμία συνάντησης των δύο αυτών λόγων για την πολυπολιτισμικότητα.

Η πορεία του προγράμματος της ΠΠΕ θα πρέπει να γίνει κατανοητή ως διαδικασία διαπραγμάτευσης της συλλογικής αναπαράστασης της πόλης. Εξαιτίας του ότι δεν υπήρξε ουσιαστικά πρόγραμμα ή το πρόγραμμα μεταβάλλονταν συνεχώς λόγω των αλλαγών της διοίκησης του Ο.Π.Π.Θ. και των πολιτικών πιέσεων σε τοπικό και εθνικό επίπεδο, προβλήθηκαν τα πλέον κατάλληλα πρότυπα για τις ανάγκες της πολιτικής συγκυρίας. Όπως επισημαίνει και ο Λαμπριανίδης "σ' ένα τέτοιο πλαίσιο ήταν περίπου προδιαγεγραμμένο ότι θα ξεχνιόταν η ιστορία και η συμβολή μη ελληνικών εθνοτήτων [...στο παρελθόν και το παρόν της πόλης]".³⁴ Η εισαγωγή του λόγου περί πολυπολιτισμικότητας από επίσημους φορείς έγινε, άρα, κοινωνικά ανέξοδη εφόσον τα ίδια τα υποκείμενα στα οποία ο λόγος αυτός θα μπορούσε πρωτίστως να αναφέρεται (οι μετανάστες) αδυνατούσαν να εξαργυρώσουν κοινωνικά την ανταλλακτική αξία των πολιτισμικών τους ταυτοτήτων σε πολιτικό επίπεδο. Η φιλολογία για τον πολυπολιτισμικό χαρακτήρα της πόλης εγκλωβίστηκε σε ένα υποτιθέμενο ελληνοκεντρικό πολυπολιτισμικό παρελθόν και στην

³³ T. Modood, ό.π., σ. 5.

³⁴ Λ. Λαμπριανίδης, ό.π., σ. 68.

πραγματικότητα ενθάρρυνε μια λαογραφικού τύπου κατανόηση του πολιτισμού, μια τάση δηλαδή αναγωγής της πολιτισμικής ετερότητας στο επίπεδο του γραφικού "φοκκλόρ". Μια τέτοια προσέγγιση επιδεικτικά αγνοεί τις όποιες ταξικές και πολιτικές διακρίσεις. Παρόμοια φαινόμενα έχουν πολλάκις επισημανθεί στη διεθνή βιβλιογραφία.³⁵ Σ' αυτές τις περιπτώσεις ο πολιτισμός ανάγεται σ' ένα αγαθό και οι πολιτισμικές ετερότητες καλούνται να καλύψουν τις ανάγκες "κάθε γούστου".³⁶ Η διαδικασία της κατανάλωσης του πολιτισμού ως αγαθό επιτρέπει τη συγκρότηση του εαυτού και τη δόμηση σχέσεων με τους Άλλους. Υπό αυτήν την έννοια, είναι κατανοητή η απουσία των μεταναστών από το μοντέλο πολυπολιτισμικότητας της ΠΠΕ. Η παρουσία τους θα δημιουργούσε δυσάρεστες αναπαραστάσεις για το παρόν της Θεσσαλονίκης.

Η αναγωγή του πολιτισμού σε αγαθό, όμως, επιβάλλει την ομογενοποίησή του. Η ομογενοποίηση καθίσταται απαραίτητη για να παρουσιάσει τους πολιτισμούς ως ξεκάθαρα διακριτούς στα πλαίσια μιας συνάντησης χορευτικών ομίλων, παραδοσιακών μουσικών συγκροτημάτων ή ακόμα και "γιορτών παραδοσιακών γεύσεων". Μια τέτοια προσέγγιση του πολιτισμού αδυνατεί να συλλάβει το δυναμικό, δημιουργικά μεταβαλλόμενο και συχνά αντιφατικό πολιτικό χαρακτήρα της παραγωγής του πολιτισμού μέσα από τις κοινωνικές σχέσεις της καθημερινότητας. Επιπλέον, η ομογενοποίηση του πολιτισμού ενέχει κινδύνους για τα ίδιους τους φορείς της κοινωνικής δράσης εφόσον τους κατατάσσει σε συγκεκριμένες πολιτισμικές κατηγορίες με παγιωμένα χαρακτηριστικά και επιβάλλει μια ουσιοκρατική σύλληψη του εαυτού.³⁷ Η πολυπολιτισμικότητα δηλαδή οδηγεί σε μια κατάσταση όπου υπάρχουν περισσότεροι τρόποι συγκρότησης μιας μεταμοντέρνας αναπαραστάσης του εαυτού αλλά εξίσου περιοριστικοί με το πλαίσιο του εθνικού κράτους.³⁸ Η αναγνώριση των συνεπειών της πολυπολιτισμικότητας έχει, άλλωστε, οδηγήσει πολλούς αριστερούς

³⁵ S. Castles κ.ά., *Mistaken Identities: Multiculturalism and the Demise of Nationalism in Australia*, Pluto, Sydney, 1990, T. Goldberg, "Multicultural Conditions" στο Goldberg T. (επιμ.) *Multiculturalism: A Critical Reader*, Blackwell, London, 1994.

³⁶ J. Kahn, ό.π., σ. 125.

³⁷ M. Strathern "The Nice Thing About Culture is that Everyone Has it" στο Strathern M. (επιμ.) *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*, Routledge, London, 1995, σ. 154 - 156.

³⁸ Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του L. Danforth που αναφέρεται στους Σλαβόφωνους Έλληνες πολίτες που ζουν ως μετανάστες στην Αυστραλία. Με δεδομένη την υποχρέωση δημόσιας έκφρασης μιας εθνοτικής ταυτότητας - για λόγους που απορρέουν από την πολυπολιτισμική λειτουργία του Αυστραλιανού κράτους - οι μετανάστες αυτοί με "διχασμένη" ή πολλαπλή πιθανόν ταυτότητα αναγκάζονται να επιλέξουν μεταξύ της "ελληνικής και της μακεδονικής καταγωγής" (L. Danforth, *Η Μακεδονική Διαμάχη*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1999). Αναγκάζονται δηλαδή να αποποιηθούν κάποια στοιχεία της προσωπικότητάς τους.

διανοούμενους στη διατύπωση μιας αυστηρής κριτικής στην πολυπολιτισμικότητα. Οι ίδιοι διανοούμενοι οδηγούνται σε μια προσπάθεια απόδρασης από την μεταμοντέρνα εμμονή στην πολιτισμική ετερότητα και επιχειρούν την αναζήτηση εναλλακτικών τρόπων συγκρότησης της κοινωνικής αλληλεγγύης.³⁹

Υπάρχουν όμως άλλες εναλλακτικές προσεγγίσεις του πολιτισμικού πλουραλισμού της σημερινής Θεσσαλονίκης πέρα από το μοντέλο του έθνους - κράτους και από την ελληνοκεντρική πολυπολιτισμικότητα της ΠΠΕ; Η απάντηση σ' αυτό το ερώτημα θα έπρεπε να λάβει υπόψη της την ύπαρξη πολιτισμικών παρεμβάσεων από σχετικά ολιγάριθμες κινήσεις πολιτών που επιδιώκουν την ανάδειξη του συκρητησμού που συχνά βιώνουν οι κάτοικοι της Θεσσαλονίκης. Τέτοιες πρωτοβουλίες θα μπορούσαμε, για παράδειγμα, να εντοπίσουμε στις παλαιότερες καλλιτεχνικές εκδηλώσεις της «Φωτογραφικής Συγκυρίας» και στις δραστηριότητες που αναπτύσσει το «Στέκι των Μεταναστών». Ο λόγος που εκφέρεται στο πλαίσιο ανάλογων πρωτοβουλιών αδυνατεί, προς το παρόν, να τοποθετηθεί με όρους ηγεμονίας στην κοινωνία της πόλης.

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι εμπειρίες της δεκαετίας του 1990 στη Θεσσαλονίκη μας φέρνουν αντιμέτωπους με μια σειρά από θεωρητικά ζητήματα και πολιτικά διλήμματα. Ο λόγος περί πολυπολιτισμικότητας εκφέρεται ως μια προσπάθεια υπέρβασης του μοντέλου κοινωνικής συγκρότησης που βασίζεται στη λογική του έθνους-κράτους. Το κυρίαρχο προτεινόμενο μοντέλο πολυπολιτισμικότητας περιορίζεται σε φιλάρεσκες ελληνοκεντρικές αναφορές και ευχολόγια για ένα ιδανικό υποτιθέμενο πολυπολιτισμικό παρελθόν και προφανώς αδυνατεί να προσφέρει λύση στο ζήτημα της ισότιμης κοινωνικής ένταξης των μεταναστών. Το ζητούμενο κατά τη γνώμη μου είναι να στοιχειοθετήσουμε τους τρόπους κοινωνικής και θεσμικής αναγνώρισης των κοινωνικών ιδιωμάτων που δεν θα οδηγούν τα υποκείμενα σε αναγκαστικές περιοριστικές αντιλήψεις της ατομικότητάς τους και θα συνδράμουν στη συγκρότηση της κοινωνικής αλληλεγγύης.

³⁹ T. Gitlin, *The Twilight of Common Dreams*, An Owl Book, New York, 1995, R. Hughes, *Culture of Complaint*, O.U.P., Oxford, 1993, R. Jacoby, *Dogmatic Wisdom*, Doubleday, New York, 1994.