

## Διαφοροποίηση και συλλογικές ταυτότητες: Υποθέσεις για την κατασκευή των ομάδων ένταξης στις σύγχρονες κοινωνίες.

Αντώνης Γεωργούλας\*

### Περίληψη

*Τα τελευταία χρόνια παρατηρείται μια ευρεία διάχυση των όρων "κοινωνική και συλλογική ταυτότητα". Αυτό το φαινόμενο πήρε τέτοιες διαστάσεις ώστε θα μπορούσε να γίνει λόγος για τη σταδιακή αντικατάσταση των ιδεολογιών της νεωτερικότητας, που συγκροτήθηκαν στη βάση του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, από μια ιδεολογία του "ταυτοτισμού". Η κύρια υπόθεση που παρουσιάζεται σ' αυτήν την εργασία, είναι πως η διάχυση της ιδεολογίας του "ταυτοτισμού" υποβαστάζεται από συγκεκριμένες κοινωνικές λογικές. Μέσα της αντανακλώνται συγκεκριμένα κοινωνικά συμφέροντα, τα οποία έχουν τις υλικές τους βάσεις στη δυναμική του καταμερισμού της εργασίας στο εσωτερικό των προηγμένων οικονομικά κοινωνιών και τις επιπτώσεις τους στο συνολικό σύστημα των σχέσεων δύναμης.*

### 1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

#### α. Αντίληψη της ένταξης και οργανωμένη συλλογικότητα

Όλοι χρησιμοποιούμε σε πολλές περιπτώσεις, αυθόρμητα ή ενσυνείδητα και ανεξαρτήτως από το πλαίσιο της αλληλεπίδρα-

---

\* Διδάκτωρας Κοινωνιολογίας

σης, το πρώτο πληθυντικό της προσωπικής αντωνυμίας ("εμείς"). Αρκετές απ' αυτές ενδιαφέρουν άμεσα την κοινωνιολογία γιατί δείχνουν τον τρόπο που οι άνθρωποι, μέσα από τη γλώσσα που τους κληροδοτήθηκε και την ανακατασκευάζουν συνεχώς, αντιλαμβάνονται την ύπαρξή τους σε σχέση με μια ή περισσότερες συλλογικότητες. Για παράδειγμα, όταν αναφερόμαστε, ενεργητικά ή παθητικά, σε συλλογικότητες που μέσα τους νιώθουμε ασφάλεια (: οικογένεια, τόπος, σόγι, θρησκεία, έθνος ή/και κράτος, κοινωνική ή/και σχολική τάξη, αλλά και άλλες μορφές θεσμικών τάξεων – ηλικία, ακαδημαϊκό έτος, στρατιωτική σειρά... – το κόμμα, το φύλο, το αθλητικό σωματείο...) χρησιμοποιούμε, συχνά εντελώς αυθόρμητα, το "εμείς". Όταν αναφερόμαστε, επίσης, σε σύνολα ανθρώπων που τα αντιλαμβανόμαστε σαν κάτι το διαφορετικό από αυτό που θεωρούμε πως "εμείς" είμαστε, χρησιμοποιούμε πληθυντικό, αλλά τώρα τα δύο άλλα πρόσωπα, ανάλογα με το πλαίσιο της αλληλεπίδρασης (π.χ., "αυτοί" όταν η αλληλεπίδραση εξελίσσεται στο πλαίσιο ενός "εμείς", "εσείς" όταν υπάρχει φυσική επικοινωνιακή – πολεμική ή ειρηνική – επαφή):

*Εμείς οι θορηδες, Εσείς οι γυναίκες, Αυτοί οι χαμουτζήδες,  
Εμείς οι εργάτες, Αυτοί οι δεξιοί, Εσείς οι κομμουνιστές, Αυτοί οι ολυμπιακοί,  
Εμείς οι ορθόδοξοι, Εσείς οι μουσουλμάνοι, Εμείς οι ευρωπαϊοί,  
Αυτοί οι πρωτοετείς, Αυτοί οι καπιταλιστές, Εσείς οι πλούσιοι,  
Αυτές οι αδελφές, κλπ.*

Συχνά το όνομα της ομάδας παίρνει τη θέση του υποκειμένου, κυρίως όταν χρησιμοποιεί το λόγο της ομάδας – ή/και αναφέρεται σ' αυτήν – ένας από τους "ηγέτες" της:

*Η Ελλάδα αξίζει κάτι καλύτερο, Η εργατική τάξη θα κερδίσει τούτη τη μάχη, Η ορθοδοξία αγωνίζεται για την ειρήνη, Το ΠαΣοΚ είναι το μέλλον του τόπου, Το γυναικείο κίνημα θα κερδίσει, Ο Ολυμπιακός θα υπερασπιστεί το δίκιο του, Το φεμινιστικό ή το ομοφυλοφυλικό κίνημα θα παλαίψει για ίσα δικαιώματα, Η Θεσσαλονίκη είναι επαρχία της Αθήνας.*

Φράσεις σαν τις προηγούμενες, που συνήθως βγαίνουν από τα χείλη επισήμων εκπροσώπων συνόλων ανθρώπων ή ακόμα και φορέων με αξιώσεις ισχύος, οι οποίοι διεκδικούν την επίσημη εκφορά του λόγου της ομάδας, ενώ προσλαμβάνονται σαν κάτι το εντελώς φυσιολογικό ή το αυτονόητο εντούτοις είναι έμπλεες πολυσημειών.

Είναι προφανές πως οι προηγούμενες φράσεις εκφέρονται γιατί είναι, σε βαθμό που ποικίλει, δραστικές. Η δρασικότητά

τους οφείλεται στο ότι τα άτομα έχουν κωδικοποιημένο τον κόσμο με τον ίδιο τρόπο και, συνεπώς, τον αντιλαμβάνονται με τον ίδιο τρόπο. Γιατί μοιράζονται κάποιες κοινές αναπαραστάσεις, μέσα από τις οποίες ή με τη βοήθεια των οποίων στοιχειοθετούν τις ματιές τους πάνω στον κοινωνικό κόσμο. Είναι, επίσης, μάλλον κοινός τόπος πως η αυτοαντίληψη ή η αυτοεικόνα, δηλαδή ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό, το εγώ ή τα εμείς στα οποία ανήκουμε και η ετεροαντίληψη ή η ετεροεικόνα, δηλαδή ο τρόπος που οι άλλοι μας αντιλαμβάνονται, δεν είναι παντού και πάντα οι ίδιες.

Η σπουδαιότητα της χρήσης των αντωνυμιών, ως ενδεικτών των εντάξεων, για την κοινωνιολογική ανάλυση ήρθε στο προσκήνιο της κοινωνιολογίας από το Ν. Elias<sup>1</sup>. Ο Elias ήταν αυτός που είδε πως η χρήση των αντωνυμιών απεικονίζει τις αντιλήψεις των ανθρώπων μιας εποχής για τον εαυτό τους, το εγώ τους και τις συλλογικότητες.

*Οι μετασχηματισμοί της ισορροπίας εγώ-εμείς ενθροπιοούνται από το Ν. Elias στη διαδικασία "εξατομίκευσης". Ο Ν. Elias σημειώνει: "...και αυτοί [μέλη "πρωτόγονων" κοινωνιών] έχουν βέβαια συνείδηση των εαυτών τους και των άλλων, αλλά δρουν ακόμα μέσα σε μια άμεση σχέση και σε άμεση συσχέτιση με τους άλλους. Δεν έχουν ακόμα πρόσβαση ούτε σε μια μορφή εμπειρίας ούτε σε ένα διάστημα αναπαραστάσεων που θα επέτρεπαν στον άνθρωπο να συνειδητοποιήσει, ταυτοχρόνως, τον εαυτό του ως εξωτερική μονάδα της ομάδας που ανήκει και ανεξάρτητο απ' αυτήν, ως, κατά κάποιο τρόπο, πρόσωπο που θα αντιτίθετο στην ίδια του την ομάδα. Δεν είναι "εξατομικευμένοι" με την έννοια που μπορεί να χρησιμοποιηθεί ο όρος όταν εφαρμόζεται στα μέλη πιο εξελιγμένων και συνθετότερων κοινωνιών. Μπορεί να ειπωθεί πως είναι ενσυνείδητοι χωρίς να έχουν συνείδηση του εαυτού"<sup>2</sup>.*

Η σκέψη και μόνο πως μπορούμε να σκεφτούμε πάνω στη συνειδητή —ή ακόμα και στη μη συνειδητή— ένταξή μας σε κάποια συλλογικότητα είναι ένα γεγονός που μας βάζει σε υποψίες για τον τρόπο που συγκροτείται η σκέψη και η αντίληψή μας για τις ομάδες που ήμαστε ενταγμένοι. Το ότι κάποιος αισθάνεται πως αποτελεί μέρος μιας συλλογικότητας δεν είναι ένα αίσθημα που βρίσκεται μέσα σε μια ανθρώπινη ουσία που, απλώς, αλλάζει φορεσιές μέσα στο χρόνο. Τα αισθήματα της ένταξης απορρέουν από το επίπεδο πολιτισμού και τον τύπο κοινωνικής οργάνωσης.

Κάνοντας μια μικρή ανάλυση των φράσεων που παραθέσαμε λίγο πιο πάνω και στις οποίες η ομάδα γίνεται υποκείμενο, θα

μπορούσαμε εύκολα να εντοπίσουμε κάποιες σταθερές. Καταρχάς όλες οι φράσεις παραπέμπουν σε λίγο-πολύ ευδιάκριτες εμπειρικά συλλογικότητες: Ελλάδα, υποδιαιρέσεις του πολιτικού ή κοινωνικού χώρου, θρησκευτικές, βιολογικές ή σεξουαλικές υποδιαιρέσεις ενός πληθυσμού, υποδιαιρέσεις του πληθυσμού με βάση τις αθλητικές-συλλογικές του εντάξεις, υποδιαιρέσεις του πληθυσμού με γεωγραφικά κριτήρια. Σ' όλες τις περιπτώσεις υπάρχει:

1. ένα σύνολο ανθρώπων που νοιώθουν πως αποτελούν τα μέλη μιας συλλογικότητας ("πιστοί"),
2. μια γραφειοκρατικοποιημένη οργάνωση που προωθεί τους στόχους της ομάδας (κράτος, κόμμα, ομοσπονδία κλπ, σύλλογος, κίνημα, δημοτικοί ή ιδιωτικοί θεσμοί),
3. μια ομάδα που ζεί από και για την εκπροσώπηση της ομάδας.

Είναι προφανές πως ο πολλαπασιασμός των "πιστών" επιφέρει τη διεύρυνση των δύο άλλων επιπέδων, όπως είναι ευνόητο ότι οι διαχειριστές των αναπαραστάσεων της ομάδας έχουν τα ιδιαίτερά τους συμφέροντα. Είναι επίσης προφανές πως οι υποδιαιρέσεις ενός πληθυσμού δε βρίσκονται μέσα στη φύση των πραγμάτων, αλλά είναι αποτέλεσμα κοινωνικών σχέσεων. Οι υποδιαιρέσεις ή οι κατηγοριοποιήσεις ενός πληθυσμού είναι σε συνάρτηση με μια συνεχώς μεταβαλλόμενη κατάσταση σχέσεων δύναμης, που η κοινωνιολογία καλείται να εντοπίσει τις συνθήκες γέννησής της και τη δυναμική της.

## β. Εισαγωγή στην προβληματική της ταυτότητας

Το ερώτημα που τίθεται, στην παρούσα εργασία, αφορά στις προϋποθέσεις συγκρότησης και στις συνθήκες αποδιάρθρωσης των διαφόρων σταθερών συλλογικοτήτων. Τούτες οι συλλογικότητες τοποθετήθηκαν τα τελευταία χρόνια στη γενικότερη έννοια της συλλογικής ταυτότητας. Προς το παρόν μπορούμε να σταθούμε σε μια μάλλον αδιαμφισβήτητη παρατήρηση: τόσο οι μείζονες (έθνος, τάξη, θρησκεία...) όσο και οι ελάσσονες (νεολαιίστικη πολιτιστική ομάδα, μειονότητες κάθε μορφής, αθλητικό σωματείο...) ομάδες ένταξης έχουν οι μεν τους επαγγελματίες διαχειριστές τους, οι δε τους φορείς με, συχνά, απωθημένες αξιώσεις ισχύος και πρόθυμους να ανοίξουν τους ασκούς του Αιόλου για ανακατατάξεις.

Είναι μάλλον προφανές πως η νεωτερική διαδικασία κοινωνικής ένταξης των ατόμων αναφορικά με τη θέση τους στον κοινω-

νικό καταμερισμό της εργασίας δεν ολοκληρώθηκε. Προηγούμενα συστήματα αναπαραστάσεων, αναφορικά με τα οποία συγκροτήθηκαν είτε μείζονες (θρησκεία, αλλά και έθνος) είτε ελάσσονες (συγγένεια, φυλή, τόπος) συλλογικότητες, δεν υποκαταστάθηκαν πλήρως από τα νεώτερα. Παρέμειναν δραστικά ή επαναδραστηριοποιήθηκαν και στις οικονομικά προηγμένες κοινωνίες. Οι συνθήκες της δραστηριοποίησής τους δεν μπορεί παρά να αναζητούνται στις πραγματικές συνθήκες ύπαρξης των ομάδων, όπως επίσης και κυρίως, στα συμφέροντα ή στα "διαφέροντα" των φορέων που διαχειρίζονται επαγγελματικά τις αναπαραστάσεις (κλήρος, πολιτικοί, διανοούμενοι...) της ομάδας. Και αυτό γιατί, θα μπορούσε, η δραστηριοποίηση παλαιότερων αναπαραστάσεων γύρω από τις οποίες συγκροτούνται "ιστορικά αντι-κινήματα"<sup>3</sup>, να μην είναι μόνο μια "άρνηση της άρνησης", όπως το θέλουν μερικές, αμυντικώς πλέον προσανατολισμένες, θεωρήσεις, αλλά και άρνηση των πρακτικών των επαγγελματιών διαχειριστών των νεωτερικών αναπαραστάσεων.

Επιπλέον, στις υπερδιαφοροποιημένες κοινωνίες εμφανίστηκαν νέα συστήματα αναπαραστάσεων τα οποία απέκοπταν τη συλλογική δράση όλο και περισσότερο από τις επαγγελματικές της ριζώσεις. Τούτες οι νέες ιδεολογίες, που συχνά γύρω τους συγκροτούνται τα *νέα κοινωνικά κινήματα*, αποκόπτονται από την οικονομική θεματική και σημασιοδοτούν καταστάσεις που αφορούν στην καθημερινή ζωή των υποκειμένων<sup>4</sup> (ισότητα των φύλων, δικαίωμα στην ευχαρίστηση, δικαιώματα μειονοτήτων, αντικαταναλωτισμός και προστασία του περιβάλλοντος, αποκέντρωση...). Αυτές οι νέες μορφές συλλογικότητας συγκροτούνται συχνά γύρω από την ιδέα της ταυτότητας (γυναικεία, ομοφυλοφιλική, φυλετική, περιφερειακή, τοπική...).

Πριν όμως περάσουμε στην προσέγγιση αυτών των σχετικά νέων φαινομένων διεκδίκησης ταυτότητας είναι χρήσιμο να ανατρέξουμε σε μια ιστορική – και πολύ γνωστή – διαδικασία διαμόρφωσης μείζονων συλλογικοτήτων: στη διαδικασία διαμόρφωσης εθνικών κρατών και εθνικής ταυτότητας. Τούτο το παράδειγμα θα μας επιτρέψει να κατανοήσουμε τις σχέσεις που δημιουργούνται ανάμεσα στη δυναμική της κοινωνικής διαφοροποίησης<sup>5</sup> και σε γεγονότα που τοποθετούνται στο χώρο του πολιτισμού, όπως αυτό της εθνικής συνείδησης. Θα μας δείξει δηλαδή πως τα πολιτισμικά γεγονότα δεν είναι ανεξάρτητα από την υλικότητα – δηλαδή τις επαγγελματικές θέσεις και τα συμφέροντα – που αναπτύσσεται στο πλαίσιο μιας ορθολογικής οργάνωσης της κοινωνι-

κής ζωής. Επιπλέον, θα μας δείξει πως η συλλογική ταυτότητα "δεν ορίζεται πλέον αποκλειστικά από ένα κοινό παρελθόν το οποίο μεταβιβάζει η συλλογική μνήμη, αλλά από ένα σχέδιο κοινού μέλλοντος που επιφέρει το μετασχηματισμό του παρόντος"<sup>6</sup>.

## 2. Ταυτότητα και διαφοροποίηση: Το παράδειγμα της εθνικής ταυτότητας.

Το πρωταρχικό ερώτημα που τίθεται αφορά στην κατανόηση της δημιουργίας της έννοιας του έθνους σε συνάρτηση με τη δράση των επαγγελματικών πεδίων που δημιουργούνται στο εσωτερικό του σύγχρονου κράτους. Θα μπορούσε άραγε να εικάσει κάποιος πως τούτο το τεράστιο πρόγραμμα δημιουργίας ενός πολιτισμικού κοινού παρονομαστή επιτεύχθηκε χωρίς την εργασία διαφόρων ειδικευμένων επαγγελματικών ομάδων; Μάλλον δύσκολα. Αυτό μπορεί να φανεί αν εξετάσουμε, έστω και συνοπτικά, τον τρόπο που οι κοινωνικές επιστήμες αντιλαμβάνονται τις οργανωμένες κοινωνίες, ή, κάτι που σημαίνει το ίδιο, ο τρόπος που η οργάνωση των τελευταίων απεικονίζεται στο εννοιολογικό δυναμικό των κοινωνικών επιστημών.

Στις κοινωνικές επιστήμες υπάρχει μια σχεδόν εγγενής τάση ταύτισης συνολικών κοινωνιών με τα γεωγραφικά όρια κυριαρχίας ενός, συνήθως, εθνικού κράτους<sup>7</sup>.

Στην προηγούμενη πρόταση σχετίζονται τρεις όροι (:κοινωνικές επιστήμες, κράτος, έθνος). Αυτοί οι όροι, ανεξαρτήτως από τις ιδιαίτερες σχέσεις που διατηρούν μεταξύ τους, φαίνεται να είναι σε στενή αλληλεξάρτηση με την ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας στο πλαίσιο, κυρίως, του Δυτικού πολιτισμού και των προεκτάσεων του.

Το έθνος, το κράτος ή το εθνικό κράτος δεν είναι έννοιες που μας παρέχονται από την ίδια τη φύση των πραγμάτων. Το ότι ένα σύνολο ανθρώπων έχουν τη συναίσθηση πως αποτελούν μια σχετικά ευδιάκριτη και σταθερή συλλογικότητα δεν είναι ένα απλό αποτέλεσμα των "κατασκευαστικών"<sup>8</sup> διαθέσεων και πράξεων μιας κυρίαρχης ή άρχουσας ομάδας που έτσι μόνο πετυχαίνει την κατοχύρωση ή τη διεύρυνση των ορίων μέσα στα οποία εξασφαλίζεται η πολιτική της κυριαρχία και η οικονομική της ευμάρεια.

Έθνος και κράτος είναι μάλλον δύο αλλοτροφοδοτούμενες

διαδικασίες, των οποίων ο κοινός παρονομαστής είναι οι ομάδες που αντλούν οφέλη από την ταύτισή τους.

*"... Αν δεν υπάρχει κράτος, δεν τίθεται προφανώς το ερώτημα του κατά πόσον τα σύνορά του συμπίπτουν με τα όρια των εθνών". Όπως, επίσης, φαντάζει μάλλον αδύνατη η ύπαρξη ενός έθνους από τη στιγμή που ένα σύνολο ανθρώπων δεν μοιράζονται κάποια κοινά πολιτιστικά στοιχεία (αναπαραστάσεις, σύμβολα, τρόποι συμπεριφοράς και επικοινωνίας) ή αν δεν υπήρχε κάποιος βαθμός σταθερής "αλληλοαναγνώρισης" "ορισμένων αμοιβαίων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων προς αλλήλους, εν ονόματι της κοινής ιδιότητάς τους ως μελών αυτής της ομάδας"<sup>9</sup>.*

Όμως, είναι δύσκολο να φανταστούμε τη συγκρότηση ή τη διεύρυνση των προηγούμενων ιδεών ή παραστάσεων για το εθνικό κράτος χωρίς την παράλληλη προώθηση ενός σχεδίου ορισμού όλων αυτών των κατηγοριών που, a posteriori, εμφανίζονται σαν φυσικές κατηγορίες αντίληψης της συνομάδωσης. Τούτο το σχέδιο ορισμού ή κατονομασμού των διαφόρων πραγματικοτήτων που συγκροτούν το εθνικό κράτος και αποτελεί ένα από τα υποπεδία του υπό διεύρυνση κρατικού πεδίου, καλύπτεται σε μεγάλο βαθμό από τις κοινωνικές επιστήμες. Για παράδειγμα, ο βεμπεριανός ή ο ουσιοκρατικός ορισμός του κράτους<sup>10</sup> δεν περιορίζονται στο να μεταγράψουν στην επιστήμη μια ήδη διαμορφωμένη πραγματικότητα. Καθώς αυτές οι ιδέες ή οι παραστάσεις υιοθετούνται από τους δρώντες φορείς, έχουν τη δύναμη να διαμορφώνουν την πραγματικότητα σύμφωνα με τις δικές τους αρχές θέασης των διαίρεσεων του κοινωνικού κόσμου<sup>11</sup>, εξασφαλίζοντας ταυτόχρονα και τη θέση αυτών που τις παράγουν. Ακόμα και αυτό το οποίο εμφανίζεται σαν ουσία είναι αποτέλεσμα κοινωνικών σχέσεων.

Βεβαίως, η ιστοριογέννηση της έννοιας του έθνους και, πολύ περισσότερο, η ταύτισή του με το κράτος και τη γλώσσα, είναι μια διαδικασία που παίρνει διαφορετικές αποχρώσεις στην Ευρώπη του 19ου αιώνα. Αν στηριχτούμε στις αναλύσεις του N. Elias, διαπιστώνουμε πως η κοινωνιογέννηση του κράτους προηγείται σαφώς της κοινωνιογέννησης του έθνους. Στην περίπτωση της Δυτικής Ευρώπης φαίνεται πως ο πολιτειακός παράγοντας (κράτος) έχει τον πρώτο ρόλο, ενώ ο πολιτισμικός (έθνος) προκύπτει κυρίως από τη δράση του πρώτου. Θα μπορούσε όμως ο πολιτειακός παράγοντας να είναι ανεξάρτητος από διάφορα υλικά συμφέροντα; Ο Elias δείχνει πως οι διάφορες νέες πραγματικότητες που δημιουργούνται –οικονομικές και πολιτικο-ιδεολογικές– είναι αποτέλεσμα σχέσεων αλληλεξάρτησης ανάμεσα σ' όλους

τους φορείς<sup>12</sup>. Απ' αυτήν την άποψη, η ανάπτυξη της ιδέας του έθνους είναι σε αλληλεξάρτηση με την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας στο εσωτερικό του σύγχρονου κράτους.

Η άποψη του E. Hobsbawm είναι σαφέστατη: "τα έθνη, συχνότερα είναι το επακόλουθο ιδρύσεως ενός κράτους παρά η βάση του"<sup>13</sup>. Παρά τις όποιες ενστάσεις ως προς το γεωγραφικό πεδίο εφαρμογής αυτής της άποψης, θα μπορούσαμε να πούμε πως η διαμόρφωση της εθνικής ταυτότητας (δηλαδή η αυτοαντίληψη και η ετεροαντίληψη μιας ξεχωριστής πολιτισμικής οντότητας) είναι σε συνάρτηση με τη λειτουργία ορισμένων πεδίων στο εσωτερικό του σύγχρονου κράτους. Τα εμφανέστερα κοινωνικά συμφέροντα που συγκροτούν τις λογικές γύρω από τις οποίες δομείται η διαδικασία διαχείρισης των εθνικιστικών αναπαραστάσεων απορρέουν από τη λειτουργία, κυρίως, του πολιτικού και του διοικητικού πεδίου, αν και το δεύτερο είναι μάλλον ετερόνομο και εξαρτάται από το πρώτο. Η πρόσβαση στο διοικητικό πεδίο, δηλαδή το πεδίο το οποίο συγκροτείται από φορείς των οποίων η επιβίωση ή το γόητρο εξαρτούνται από την εργασιακή τους σχέση με το κράτος, προϋποθέτει την εσωτερίκευση εθνικιστικών αναπαραστάσεων και την εγχάραξη εθνικιστικών διαιρετικών αρχών του κοινωνικού κόσμου (γλώσσα, ιστορία, εκπαίδευση, ιδεολογία της αξιολοκρατίας, κλπ)<sup>14</sup>. Τα συμφέροντα του πολιτικού πεδίου που συνδέονται με τη διαχείριση ή/και τη δραστηριοποίηση εθνικιστικών αναπαραστάσεων είναι εμφανέστερα. Καθώς ο κύριος μηχανισμός συγκρότησης αυτού του πεδίου, στο εσωτερικό πάντα διαφοροποιημένων ή υπό διαφοροποίηση κοινωνιών, είναι η αντιπροσωπευσιμότητα – και πέρα από την ειδική διαχείριση "ενοποιητικών" συμβόλων, επετείων ή παραστάσεων – οι κλασικές λογικές προάσπισης του εθνικού χώρου από τον εξωτερικό εχθρό (που καλύπτει ένα ευρύ φάσμα που εκτείνεται από τον οικονομικό προστατευτισμό ως την ένοπλη αναμέτρηση και από τον πατριωτισμό ως το ρατσισμό)<sup>15</sup>, είναι δυνάμει έκθετο στη δραστηριοποίηση αναπαραστάσεων που συγκροτούν τη σχέση *Εμείς-Αυτοί*<sup>16</sup>.

Επιπλέον, δεν μπορεί να παραγνωριστεί το γεγονός πως οι κοινωνικές επιστήμες δημιουργήθηκαν μέσα σε διαφορετικές συνθήκες, κάτι που τις έδωσε εξαρχής "εθνικές" αποχρώσεις<sup>17</sup>. Πέρα, επίσης, από τις διαφορετικές αφετηρίες και αναγκαιότητες που συνιστούν την υποδομή των επιστημών του ανθρώπου, από τη σύμπτωση εθνικών σχεδίων γνώσης του ανθρώπου και εθνικών αφετηριών προκύπτουν διαφορετικές ανθρωπολογίες και ξεχωριστοί τρόποι θέασης των κοινωνιών. Το προηγούμενο μας ωθεί



στο να αναρωτηθούμε για τους λόγους που το σχέδιο επιστημονικής γνώσης των κοινωνιών παίρνει τις διαφορετικές εθνικές του αποχρώσεις. Είναι άραγε τυχαίο;

Η εθνική ταυτότητα δε θα μπορούσε να συγκροτηθεί χωρίς τη δράση του πεδίου της διανόησης. Μια από τις περιοχές όπου η δράση τούτου του πεδίου είναι εμφανέστατη είναι αυτή της γλώσσας. Είναι μάλλον κοινός τόπος πως η γλώσσα "δεν είναι μόνο ένα σύστημα λέξεων. Έχει ένα ιδιαίτερο πνεύμα, μας επιβάλλει ένα κάποιο τρόπο αντίληψης, ανάλυσης, συντονισμού. Συνεπώς, μέσα από τη γλώσσα, η συλλογικότητα μας επιβάλλει τις κύριες μορφές της σκέψης μας"<sup>18</sup>. Η προηγούμενη αντίληψη για τη γλώσσα μας παραπέμπει σαφέστατα στις συλλογικές αναπαραστάσεις. Αλλά οι συλλογικές αναπαραστάσεις κοινωνιών με γραφή και ειδικά των σύγχρονων κοινωνιών στο εσωτερικό των οποίων δημιουργείται ένα ξεχωριστό πεδίο που διαχειρίζεται και ανακατασκευάζει τις παρελθούσες εμπειρίες της ομάδας (επιστήμες του ανθρώπου), υπόκεινται σε τροποποιήσεις ανάλογα με τις τροποποιήσεις των σχημάτων αντίληψης και θέασης των ομάδων που κυριαρχούν στο οικονομικο-πολιτικό επίπεδο. Απ' αυτήν την άποψη, η γλώσσα έχει, τουλάχιστον θεωρητικά, τη δυνατότητα κατασκευής μιας νέας κοινωνικής πραγματικότητας, η οποία επιβάλλεται, συχνά, στο άτομο εις βάρος παλαιότερων αναπαραστάσεων του κοινωνικού κόσμου.

Στο σημείο αυτό θα μπορούσε να τεθεί η ένσταση, στον "κοινωνικό κονστρουκτιβισμό", για το κατά πόσο η πραγματικότητα δημιουργείται κατ' αποκλειστικότητα σύμφωνα με τα νοήματα μιας κυρίαρχης ομάδας ή προκύπτει από ένα ανοικτό σύστημα αλληλεπιδράσεων, όπου οι θεωρητικά κυριαρχούμενοι αναπτύσσουν τις δικές τους στρατηγικές, με αποτέλεσμα τον αέναο μετασχηματισμό του πλαισίου μέσα στο οποίο διαδραματίζεται η αλληλεπίδραση<sup>19</sup>. Τούτη η επεξεργασία ιδιαίτερων στρατηγικών από τους κυριαρχούμενους έχει τις αντανakλάσεις της τόσο στην ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, όσο και στην αναδιάρθρωση του συνολικού συστήματος των σχέσεων δύναμης<sup>20</sup>.

### 3. Νεώτερες τομές της εθνικής ταυτότητας: τάξη και επάγγελμα

Στο εσωτερικό των σύγχρονων κοινωνιών δημιουργήθηκαν κά-

ποια νέα συστήματα συλλογικών αναπαραστάσεων. Τα τελευταία είχαν αναμφίβολα αναφορές και αφετηρίες σε υπαρκτές συνθήκες διαίρεσης του κοινωνικού κόσμου και, μέσα από τη διαλεκτική θεωρίας-πραγματικότητας, έπαιξαν ουσιαστικό ρόλο στη διαμόρφωση νέων, σταθερών και πολιτικά δραστικών συλλογικοτήτων. Η σημαντικότερη από τις νέες μείζονες συλλογικότητες είναι αυτή της κοινωνικής τάξης, η οποία, όπως παρατηρεί ο M. Halbwachs, "είναι αντικείμενο μιας συλλογικής αναπαράστασης"<sup>21</sup>.

Η κινητικότητα πληθυσμών – είτε μέσω του μηχανισμού της αγροτικής εξόδου, είτε των μεταναστεύσεων, είτε της συρρίκνωσης των παραδοσιακών μικροαστικών στρωμάτων εξ αιτίας της εκβιομηχάνισης – λειτούργησε σαν ανασταλτικός παράγοντας τόσο στη συγκρότηση ενός ομοτροχιακού εργασιακού έθους, όσο και στην εσωτερίκευση ίδιων συστημάτων αναπαραστάσεων από τα μέλη μιας κοινωνικής τάξης.

Στις σύγχρονες και διαφοροποιημένες κοινωνίες η παραγωγή μείζονων συλλογικοτήτων στη βάση οικονομικο-επαγγελματικών κριτηρίων είναι, κυρίως, αποτέλεσμα των σχέσεων ανάμεσα στις διάφορες ομάδες φορέων που επανδρώνουν τον παραγωγικό τους μηχανισμό. Η πρώτη μεγάλη διχοτόμηση έγινε ανάμεσα στην εργασία και στο κεφάλαιο και υποβαστάχθηκε κυρίως από την θεωρία της υπεραξίας. Στο βαθμό που ο παραγωγικός και ο διοικητικός μηχανισμός γίνονται περιπλοκότεροι δημιουργείται μια τάση "τριχοτόμησης" των εν λόγω κοινωνιών, μέσα κυρίως από τη συμβολική – αλλά και την πολιτική – εργασία του "τρίτου" (μεσαία τάξη, στελέχη...)<sup>22</sup>.

Η κοινωνική τάξη – και ειδικά η εργατική – ως διαλεκτική των αντικειμενικών συνθηκών ύπαρξης και της εργασίας της ομάδας στον εαυτό της, στην ιδεολογία και στην εικόνα της, – κάτι που επέτρεψε και τη γραφειοκρατικοποίηση της πολιτικής της έκφρασης – έγινε μια δραστικότερη πραγματικότητα, τόσο στο συνειδησιακό επίπεδο της αυτοαντίληψης, όσο και στο επίπεδο της κοινωνικο-πολιτικής πολεμικής<sup>23</sup>. Η αναπαράσταση της τάξης, μέσα στην οποία ενυπήρχαν πάντα – είτε ως αποτέλεσμα θεωρίας, είτε ως πρόβλημα αντιστοιχίσης εννοιών και εμπειρίας – οι αμφιβολίες για το κατά πόσο ήταν προσδεμένη στην επαγγελματική κατάσταση και στην αντιστοιχούσα ή μη σ' αυτή συνείδηση, συγκρότηση, ίσως παράλληλα και ταυτόχρονα με το επάγγελμα, μια διαιρετική τομή στο εσωτερικό των εθνικιστικών αναπαραστάσεων. Κατά κύριο λόγο η τάξη και, δευτερευόντως, το επάγγελμα συγκρότησαν δύο δευτεροβάθμιες συλλογικότητες στο πλαίσιο των σύγχρονων

κοινωνιών. Τούτες οι συλλογικότητες απέκτησαν μια γραφειοκρατική οργάνωση της επαγγελματικής τους έκφρασης και, ταυτόχρονα, συναρθρώθηκαν με τις διάφορες υποδιαιρέσεις του πολιτικού πεδίου. Κατ' αυτόν τον τρόπο συνεισέφεραν στη διεύρυνση των φορέων που επαγγέλονται τη διαχείριση των αναπαραστάσεων των επαγγελματικών ομάδων.

Τον τελευταίο καιρό, ο καπιταλιστικός καταμερισμός της εργασίας θεωρήθηκε σαν το κύριο αίτιο της εκθεμελίωσης των κοινωνιών ως σταθερών συλλογικοτήτων, *"καθώς προσδίδει στις ανισότητες μορφή ασυμφιλίωτων ανταγωνισμών"*<sup>24</sup>.

Είναι βέβαιο πως η ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας δεν φάνηκε να επαληθεύει την αισιόδοξη πλευρά της ντυρκειμανής θεωρίας. Ο καταμερισμός της εργασίας πήρε μάλλον τάσεις προς αυτό που ο E. Durkheim ονόμασε *"ανομικό καταμερισμό"*, παρά προς τις ηθικο-κανονιστικές θέσεις που αναπτύσσει ο συγγραφέας σχετικά με τον ρόλο της επαγγελματικής οργάνωσης στο πλαίσιο μιας διαφοροποιημένης κοινωνίας, η οποία αποκόπτεται όλο και περισσότερο από παλαιότερους τρόπους κοινωνικής ένταξης (οικογένεια, θρησκεία, αλλά και κράτος)<sup>25</sup>. Κατά δεύτερο λόγο, ενώ θεωρητικά ο ρόλος των τάξεων φάνηκε να παίζει σημαντικό ρόλο στη διάνοιξη μιας νέας προοπτικής της κοινωνικής συμβίωσης, εντούτοις δεν έπρεπε να φτάσουμε στο M. Olson για να διαπιστώσουμε τις δυσκολίες συγκρότησης μιας τάξης *"για τον εαυτό της"*<sup>26</sup>. Ο M. Weber παρατηρούσε, ήδη περισσότερο από μισό αιώνα νωρίτερα, πως βασική προϋπόθεση του ορισμού της ταξικής κατάστασης — και της ταξικής συνείδησης — είναι η παλαιότητα στο πλαίσιο μιας τάξης. Έθετε δηλαδή το πρόβλημα της ομοιοτροχιακής συγκρότησης της τάξης σαν προϋπόθεση της συγκρότησης μιας πολιτικά δραστηρής συλλογικότητας. Συνεπώς, στην πραγματικότητα, διαπιστώθηκαν μεγάλες δυσκολίες συγκρότησης σταθερών, μείζονων *Εμείς* και μέσα ακόμα σ' αυτήν την, υποτιθέμενη πολωτική, διαδικασία του καπιταλιστικού καταμερισμού της εργασίας.

Βέβαια, τα τελευταία χρόνια αυτό το πολωτικό μοντέλο ταξικής συγκρότησης εγκαταλείφθηκε και από τους πιο ένθερμους υποστηρικτές του. Όμως και οι προσπάθειες διεύρυνσης τούτου του μοντέλου, με την εισαγωγή μέσα του κάποιων *"εξωοικονομικών υλικών πρακτικών"* (γλώσσα, σεξουαλικότητα, γνώση) που υποτίθεται πως *"θέτουν όρια στον ιμπεριαλισμό της παραγωγικής σχέσης και το μετασχηματίζουν από μέσα"*<sup>27</sup>, φαίνεται να τροχοπεδούνται από τον αντικειμενισμό που αναπτύχθηκε στη θεωρητι-

κή βάση της παραγωγικής σχέσης. Κι αυτό γιατί είναι αμφίβολο για το κατά πόσο κάποιες υλικές πρακτικές, οι οποίες δεν υπάγονται στο πλαίσιο της συμπεριφοράς του *homo economicus*, θέτουν όρια στον ιμπεριαλισμό της παραγωγικής σχέσης ή τον μετασχηματίζουν από μέσα. Για παράδειγμα, το αγοραίο ιδίωμα (που αντιστοιχεί στην αγοραία ιδεολογία) μπορεί κάλλιστα να μετατεθεί και σε εξωαγοραίες σφαίρες της κοινωνικής ζωής, έστω και με τη μορφή ανώδυνων, από μια πρώτη ματιά, μεταφορών. Μπορεί δηλαδή να παράγει, ενσυνειδήτως ή υποδορίως, αναπαραστάσεις του κοινωνικού κόσμου που είναι μάλλον εκθεμελιωτικές παρά ομαδοποιούσες.

Όπως κάποια παραλλαγή του δαρβινικού ιδιώματος εκφράζει το μετασχηματισμό της θεοκρατικής αντίληψης του πεπρωμένου σε βιολογίζουσα – έως ανθρωποκεντρική – αντίληψη της προόδου (ή της εξέλιξης, της ανάπτυξης, κ.λπ.)<sup>28</sup>, έτσι και η διάχυση του αγοραίου ιδιώματος θα μπορούσε κάλλιστα να εκφράζει, τουλάχιστον για την επίκαιρη ατομικιστική προοπτική, τη βαθμιαία συγκρότηση μιας γενικευμένης εξατομίκευσης. Δηλαδή, την υπαγωγή του δούναι και λαβείν της συμμετοχής σε μια συλλογικότητα (από την οικογένεια μέσω τάξης, επαγγελματικής οργάνωσης, νεολαιίστικης πολιτισμικής ομάδας ή παράταξης στο έθνος) σε μια καθαρώς υπολογιστική βάση. Απ' αυτήν την άποψη, η ένταξη ή η αντίθεση ενός *Εγώ* σε μια σταθερή συλλογικότητα είναι αποτέλεσμα μιας υπολογιστικής πράξης: ένα *Εγώ* εντάσσεται σε μια συλλογικότητα αφού προηγουμένως έχει συνυπολογίσει τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα – είτε μέσα από το "δίλημμα του φυλακισμένου" είτε λειτουργώντας ως "ελεύθερος καβαλλάρης" – που του προσφέρει τούτη η ένταξη. Έτσι, ως προέκταση της προηγούμενης λογικής, η διαδικασία εξατομίκευσης που υποβασιμάζεται, ενσυνειδήτως ή υποδορίως, από το αγοραίο ιδίωμα και, ως συνέπεια, υιοθετεί την αγοραία αντίληψη των σχέσεων μπορεί, δύναμει, να εκθεμελιώνει όλες τις πιθανές εκφράσεις της συλλογικής ταύτισης.

Είναι πρόδηλο πως το τελευταίο συνιστά υπεραπλουστευτικό θεωρητικό σχήμα. Τούτο γιατί η γλώσσα μεταφέρει τρόπους σκέψης και αντίληψης του κόσμου και σχήματα δράσης πάνω στον ίδιο κόσμο. Αυτοί οι τρόποι και τα σχήματα δεν είναι βέβαια αμετάβλητα, αλλά υπόκεινται σε τροποποιήσεις οι οποίες είναι αποτέλεσμα της δράσης διαφόρων ομάδων δρώντων φορέων. Όμως αισθήματα όπως του έρωτα, της αγάπης ή της φιλίας, αλλά και η αλληλεγγύη ή η συντροφικότητα, παρά το ότι παίρνουν διαφορε-

τικές σημασιολογικές αποχρώσεις σε διαφορετικά κοινωνικά πλαίσια<sup>29</sup>, παρουσιάζουν μια μεγάλη χρονική διάρκεια, αλλά έχουν επίσης αφήσει το θεσμικό αποτύπωμά τους. Έχουν αποκρυσταλλωθεί, για παράδειγμα, στην οικογένεια, στους θεσμούς κοινωνικής πρόνοιας, σε κόμματα ή επαγγελματικές οργανώσεις, στην εκπαίδευση και, ως συνέπεια, έχουν συνυφανθεί με επαγγελματικές και επιβιωτικές ανάγκες μεγάλων ομάδων δρώντων φορέων. Συνεπώς, θα μπορούσαν να ενταχθούν στο αγοραίο ιδίωμα και να υιοθετήσουν τις αγοραίες λογικές της πλήρους εξατομίκευσης μόνο αν αποκόπτονταν πλήρως από τις κοινωνικές λογικές πύχουν κατατεθεί πάνω τους.

Πέρα όμως από τή διαδικασία παραγωγής μείζονων συλλογικοτήτων, δηλαδή το επάγγελμα, η παραγωγή ταυτίσεων ενυπάρχει και στις κατατακτήριες λογικές που έχουν κρυσταλλωθεί στο διοικητικό πεδίο του σύγχρονου κράτους. Εκτός από την υπηκοότητα, το επάγγελμα και συχνά το θρήσκευμα, στην αστυνομική ταυτότητα ενός ατόμου αναγράφονται το όνομα, το επώνυμο, το έτος και ο τόπος γέννησης, το φύλο<sup>30</sup>. Όλα τα προηγούμενα στοιχεία είναι, αναμφίβολα, ιστορικά παγιωμένες σχέσεις που απεικονίζονται στις λογικές της διοίκησης. Μέσα από τη συνένωσή τους με κάποια άλλα στοιχεία (πχ., της ηλικίας με την τεκνογονία, της καταγωγής, της φυλής ή του φύλου με τον αποκλεισμό) και τη συνάρθρωσή τους με κοινωνικές θεωρίες (πχ, ισότητα των φύλων) και με τις λογικές του πολιτικού πεδίου μπορεί να παράγουν, ενεργεία ή δυνάμει, κοινωνικές ομάδες "δικαιούχων". Καθώς όλα τα προηγούμενα συναρθρώνονται με ήδη συγκροτημένα και συνεχώς μετασχηματιζόμενα συστήματα συλλογικών αναπαραστάσεων, συγκροτούνται νέες κοινωνικές ταυτότητες και νέες συλλογικότητες.

Αλλά και έξω από το κράτος συγκροτούνται συλλογικότητες, οι οποίες συνεισφέρουν συχνά, με τη θεσμοποίηση των αιτημάτων τους, στην ανάπτυξη του καταμερισμού τις εργασίας και στην αναδιάρθρωση των σχέσεων δύναμης. Σ' αυτήν τη περίπτωση θα μπορούσαν να ενταχθούν ορισμένα "νέα κοινωνικά κινήματα" που στοχεύουν στην αλλαγή ή στην άρση κάποιων αρνητικών καταστάσεων που υποδείχτηκαν από τις κοινωνικές θεωρίες (ισότητα των φύλων, δικαίωμα στην ευχαρίστηση, στη γνώση ή στη διαφορά, ειρήνη, προστασία του περιβάλλοντος...). Κάποιες άλλες συλλογικότητες δημιουργούνται μέσα από την επαναδραστηριοποίηση των ουσιοκρατικών λογικών του κράτους (ρατσισμός) και στοχεύουν στην επαναδιευθέτηση του εθνικού οικονομικού χώρου<sup>31</sup>. Τέ-

λος υπάρχει και κάποια τρίτη κατηγορία συλλογικοτήτων οι οποίες είτε συνιστούν κλειστές αγορές που επιτρέπουν την επιβίωση των φορέων που επαγγέλλονται τις αναπαραστάσεις (πχ, κάποιες θρησκευτικές αιρέσεις ή σέκτες), είτε συναρθρώνονται με βιομηχανίες παραγωγής πολιτιστικών προϊόντων (μουσική, στυλ...)³², είτε τα μέλη τους γίνονται δίαυλοι μέσα από τους οποίους περνά η διαφήμιση (φανατικοί οπαδοί αθλητικών σωματείων).

#### 4. Ταυτοτισμός: μόδα ή σύνθετο κοινωνικό φαινόμενο;

Η προβληματική της ταυτότητας, η οποία έλκει την καταγωγή της στην ψυχολογία³³ και αντικαθιστά κατά κάποιο τρόπο τον θρησκευτικής προέλευσης περσοναλισμό, είχε, τα τελευταία χρόνια, μια ευρεία απήχηση και στην κοινωνιολογία, σε σημείο που ο R. Gallissot κάνει λόγο για "*μόδα της ταυτότητας*". Στην *Παρουσίαση* ενός τεύχους του περιοδικού *Homme et Société* που είναι αφιερωμένο στην ταυτότητα, μπορούμε να απαριθμήσουμε μια πληθώρα επιθέτων που παίρνουν τη θέση του όρου συλλογική δίπλα στον όρο ταυτότητα: φυλετική, εθνική, θρησκευτική, πολιτιστική, περιφερειακή, τοπική, γενεαλογική³⁴. Σ' αυτές μπορούμε να προσθέσουμε την ταξική, την επαγγελματική, την του φύλου, τη σεξουαλική... Ο συγγραφέας διατυπώνει την άποψη πως στην έννοια της ταυτότητας εμπεριέχεται τόσο μια ουσιοκρατική, όσο και μια ανθρωπομορφική αντίληψη των "*κοινωνικών συλλογικοτήτων και των κοινοτικών μορφών*"³⁵.

Ο C. Levi-Strauss, αρκετά χρόνια νωρίτερα, κλείνοντας το *Σεμινάριό* του με θέμα την ταυτότητα, παρατηρεί: "*ταυτότητα είναι ένα είδος πλασματικής εστίας, στην οποία μας είναι απαραίτητο να αναφερθούμε για να εξηγήσουμε έναν κάποιον αριθμό πραγμάτων, αλλά χωρίς ποτέ να έχει πραγματική ύπαρξη*"³⁶. Θα αναρωτηθεί κάποιος: αφού τόσα υποκείμενα πιστεύουν πως αποτελούν μέλη μιας συλλογικότητας και ότι έχουν μια συγκεκριμένη εθνική ή πολιτιστική ταυτότητα και αφού τόσα κινήματα, ειδικά μειονοτήτων, έχουν συγκροτηθεί κάτω από τη σκέπη μιας συλλογικής ταυτότητας επιζητώντας την αναγνώριση της ιδιαιτερότητάς τους, πως είναι δυνατόν η ταυτότητα να συνιστά πλασματική πραγματικότητα; Ο C. Levi-Strauss οδηγείται σ' αυτήν τη θέση από τον αντικειμενισμό που χαρακτηρίζει τη σκέψη του. Η έννοια της ταυ-

τότητας δεν αντιστοιχεί σε μια εμπειρική πραγματικότητα που θα μπορούσε να αναλυθεί μέσα από τις αντικειμενικές σχέσεις που θα την όριζαν, όπως για παράδειγμα συμβαίνει με την τάξη. Απ' αυτήν τη σκοπιά, η ταυτότητα εντάσσεται στο χώρο των υποστασιοποιημένων κατηγοριών.

Σίγουρα η ταυτότητα –και ειδικά η συλλογική– δεν έχει τις αντιστοιχίες της σε ένα αντικειμενικό σύστημα κατατάξεων, παρόμοιο μ' αυτό στο οποίο αναφέρεται η έννοια της κοινωνικής τάξης. Όμως τούτο δε σημαίνει πως η διάχυση των αισθημάτων ένταξης σε συλλογικότητες με όρους ταυτότητας είναι αποτέλεσμα της άνευ λόγου και αιτίας διάχυσης μιας ουσιοκρατικής αντίληψης της ανθρώπινης ύπαρξης και των συλλογικοτήτων. Πως δηλαδή τούτη η διάχυση δεν είναι αποτέλεσμα κοινωνικών σχέσεων και πως μέσα της δε βρίσκονται συνυφασμένα επιβιωτικά συμφέροντα κάποιων ομάδων φορέων. Από τη στιγμή που η αναπαράσταση της συλλογικής ταυτότητας είναι κοινωνικά δραστική, δε μπορεί να είναι ούτε αυταπάτη, ούτε να αναφέρεται σε μια πλασματική πραγματικότητα. Ο αντικειμενισμός καταλήγει στη θέση της πλασματικής πραγματικότητας γιατί ξεχνά να ξαναβάλλει στην ανάλυση *"σε ένα δεύτερο χρόνο, αυτό που έπρεπε, σε ένα πρώτο χρόνο, να αποσιωπήσει ώστε να κατασκευάσει την αντικειμενική πραγματικότητα"*<sup>37</sup>. Εν προκειμένω, τις στρατηγικές των φορέων οι οποίοι αντιστοιχούν σε μια δεδομένη δομική συγχρονία.

Ο R. Gallissot χρησιμοποίησε τον όρο μόδα για να τοποθετήσει μέσα του την όλη συζήτηση που έγινε γύρω από την ταυτότητα. Ο Ph. Besnard δε δίστασε να εντάξει ένα από τα χαρακτηριστικά της προσωπικής ταυτότητας, το όνομα –που όμως είναι και δείκτης της κοινωνικής και της συλλογικής ταυτότητας ενός ατόμου– στην κατηγορία των φαινομένων της μόδας<sup>38</sup>. Μέσα από τη οπτική και τις λογικές της μόδας θα μπορούσαμε να δούμε και την όλη διαδικασία διάχυσης των αντιλήψεων της συλλογικής ταυτότητας. Τούτες οι λογικές συμπυκνώνονται στην έννοια της διάκρισης –και η πρόταξη της διαφορετικότητας εισέρχεται σαφώς σε τούτο το φαινόμενο– που χαρακτηρίζεται από την ιεραρχική διάχυση πολιτιστικών προτύπων, δηλαδή από το μιμητισμό. Κατά το υπόδειγμα της μόδας, θα μπορούσαμε να πούμε πως η ιδέα της συλλογικής ταυτότητας παράγεται αρχικά σε κάποια κέντρα παραγωγής κοινωνικής θεωρίας και στη συνέχεια διαχέεται σε όλες τις περιοχές όπου οι κοινωνικές επιστήμες βρίσκονται μπροστά σε εντάσεις που προκαλούνται γύρω από τη διαφορετικότητα<sup>39</sup>.

Το ερώτημα που τίθεται είναι αν μπορούμε να εξετάσουμε τη διάχυση της ιδέας της συλλογικής ταυτότητας κατ' αναλογία –ή έστω μεταφορικά– με τα φαινόμενα της μόδας. Για παράδειγμα, αυτά της ενδυματολογικής. Η απάντηση είναι αρνητική. Ο κυριότερος λόγος ανακύπτει από τον τρόπο που είναι δομημένα τα πεδία που παράγουν και διαχέουν τις δύο κατηγορίες φαινομένων. Η παραγωγή και η διάχυση της ενδυματολογικής μόδας μονοπωλείται από ένα αυστηρά επαγγελματικό και με τη μέγιστη αυτοαναφορικότητα πεδίο, δηλαδή από ένα σύνολο φορέων που ζουν για και από τη μόδα, όπως θάλεγε ο Μ. Βέμπερ. Η ύπαρξη και η αναπαραγωγή αυτού του πεδίου –δηλαδή των θέσεων, των σχέσεων και των κεφαλαίων που το ορίζουν– είναι σε συνάρτηση με τη συνεχή αλλαγή του ενδυματολογικού στυλ. Σ' αυτήν τη συνάρτηση βρίσκεται και η συνάρθρωση τούτου του πεδίου με τις κοινωνικές δομές τόσο σε εθνικό όσο και σε διεθνές επίπεδο, κυρίως από τη στιγμή που κυριαρχεί το *grêt-à-porter* (YSL vs Gaultier, Cardin vs Armani vs Boss και ρούχα *signés* vs ρούχα βιοτεχνίας ή σε τιμή ευκαιρίας). Η ενδυματολογική μόδα μονοπωλείται από ένα αυτόνομο πεδίο, η ιεράρχηση του οποίου συναρθρώνεται με τις διακριτικές προδιαθέσεις των διαφόρων κοινωνικών τάξεων<sup>40</sup>. Δεν είναι όμως αυτό το πεδίο που διαμορφώνει τις διακριτικές προδιαθέσεις.

Μπορούμε άραγε να εφαρμόσουμε το προηγούμενο σχήμα και στην περίπτωση της συλλογικής ταυτότητας; Μάλλον όχι. Οι λόγοι είναι πως οι αντιλήψεις για την ταυτότητα παράγονται με εντελώς διαφορετικό τρόπο και έχουν ενεργητική συμμετοχή τόσο στην ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, όσο και στην τροποποίηση του συστήματος των σχέσεων δύναμης. Κατ' αρχάς, η παραγωγή τους δε μονοπωλείται από ένα και μοναδικό πεδίο, αλλά είναι αποτέλεσμα διαπλοκής πολλών επαγγελματικών πεδίων: του πολιτικού, του διοικητικού, των κοινωνικών επιστημών και, γενικότερα, των επιστημών του ανθρώπου. Υπάρχουν δύο κύριες συνιστώσες της διαδικασίας παραγωγής συλλογικών ταυτοτήτων: η πρώτη είναι η συγκρότηση, σύμφωνα με τους όρους των Berger και Luckmann, μιας "*αγοράς ταυτότητας*" και η δεύτερη είναι οι ιδεολογικές και κοινωνικές ανακατατάξεις που προκλήθηκαν από τη διεύρυνση των μορφωμένων στρωμάτων και τη μερική άρση των εκπαιδευτικών ανισοτήτων, όπως και από τη διεύρυνση του πεδίου των κοινωνικών επιστημών.

Οι P. Berger και T. Luckmann κάνουν λόγο για την εμφάνιση, στις αρχές της δεκαετίας 1960, "*αγορών ταυτότητας*". "*Το άτομο,*



γράφουν, γίνεται ο καταναλωτής ταυτοτήτων που προσφέρονται στην αγορά... μερικές δε από τις επιχειρήσεις (προσφοράς ταυτότητας) βρίσκονται σε ανταγωνισμό μεταξύ τους – τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, οι θρησκευτικές οργανώσεις, διάφοροι οργανισμοί ειδικών πάνω στο γάμο, την εκπαίδευση των παιδιών και άλλων ιδιωτικών δραστηριοτήτων<sup>41</sup>. Η σημαντικότερη όμως αγορά ταυτότητας δημιουργείται, ειδικά στην περίπτωση της Δυτικής Ευρώπης, στο εσωτερικό του Κράτους: καλύπτεται από τους θεσμούς επιμόρφωσης των ενηλίκων<sup>42</sup> και από ορισμένους θεσμούς που διαχειρίζονται τα "άτομα με ειδικές ανάγκες" ή τους χρόνια αποκλεισμένους από την αγορά εργασίας<sup>43</sup>. Η έννοια της προσφερόμενης ταυτότητας είναι αυτή που ενοποιεί τόσο τις αντιλήψεις των επαγγελματιών που επανδρώνουν αυτούς τους θεσμούς, όσο και το κοινωνικά ετερόκλητο κοινό τους.

Η άλλη συνιστώσα της παραγωγής και της διάχυσης της έννοιας της συλλογικής ταυτότητας είναι πιο περίπλοκη. Καλύπτει τόσο τις δομικές (μετανάστευση, συγκρότηση νέων κοινωνικών στρωμάτων...) όσο και τις ιδεολογικές ανακατατάξεις (διεύρυνση του εκπαιδευτικού συστήματος...) που λαμβάνουν χώρα στις οικονομικά προηγμένες κοινωνίες κατά τη μεταπολεμική περίοδο. Οι μεν και οι δε βρήκαν την έκφρασή τους τόσο στο επίπεδο του καταμερισμού της εργασίας (νέες εξειδικεύσεις), όσο και στο πολιτικό επίπεδο (νέα κοινωνικά κινήματα, αναδιάταξη του πολιτικού πεδίου). Όλες αυτές οι ανακατατάξεις είχαν τις επιπτώσεις τους στο χώρο και στον τρόπο παραγωγής των κοινωνικών θεωριών. Η εμπειρική πραγματικότητα από την οποία αντλούν το υλικό τους αυτές οι νέες κοινωνικές θεωρίες είναι οι ανισότητες που εντοπίζονται στο εσωτερικό των διαφοροποιημένων κοινωνιών με πολυεθνική ή πολυ-πολιτιστική σύνθεση: οι γυναίκες, οι σεξουαλικές μειονότητες, το χρώμα του δέρματος, οι μετανάστες, η περιφέρεια, αλλά και διάφορες θρησκευτικές μειονότητες είναι οι νέες ομάδες προς τις οποίες στρέφεται η θεωρητική σκέψη και οι οποίες, μέσα από ποικίλους τρόπους, ενσωματώνονται στην πολιτική πρακτική. Κοντολογίς, οι άξονες μετατοπίζονται από την κλασική αντίθεση κεφαλαίου-εργασίας, γύρω από την οποία είχε συγκροτηθεί η μεγαλύτερη κοινωνικο-πολιτική διαμάχη των σύγχρονων κοινωνιών. Πολιτικός εκφραστής όλων αυτών των ανακατατάξεων ήταν αυτά που ονομάστηκαν, στη δεκαετία 1960, *νέα κοινωνικά κινήματα*, τα οποία αντλούν το δυναμικό τους κυρίως από τους, σε συνεχή αύξηση, φοιτητικούς πληθυσμούς. Ταυτόχρονα, ήδη από τις αρχές της ίδιας δεκαετίας, διευρύνεται η χρήση της έννοιας της ταυτότητας στο χώρο των κοινωνικών επιστημών.

Για παράδειγμα, ο E. Goffman χρησιμοποιεί την έννοια της κοινωνικής ταυτότητας για να ορίσει την ετερο-οριζόμενη κατάσταση των μειονεκτουσών ομάδων (αρνητική ταυτότητα)<sup>44</sup>.

Ο E. Goffman, ο πρώτος που κατασκεύασε μια θεωρία της κοινωνικής ταυτότητας, παρατηρεί πως *"η προσωπική και η κοινωνική ταυτότητα ενός ατόμου απορρέουν από τη έγνοια που έχουν οι άλλοι να το ορίσουν"*<sup>45</sup>. Αλλά όταν ο "άλλος" ξεκινά από μια θέση συμβολικής ισχύος τότε δημιουργείται μια δυναμική ανάλογα με τις διαθέσεις και προδιαθέσεις του υποκειμένου που έχει συγκεντρώσει τις δυνατότητες ορισμού. Όσο ο κυρίαρχος "άλλος" μπορεί *"να εξηγήσει την κατωτερότητα [ενός προσώπου] και να επαληθεύσει τον κίνδυνο που αντιπροσωπεύει [αυτό το πρόσωπο] με την κατασκευή μιας θεωρίας του στίγματος"*<sup>46</sup>, άλλο τόσο μπορεί να ανακαλύψει τα στοιχεία εκείνα που συγκροτούν τη διαφορετικότητα, δηλαδή τις αναντιστοιχίες ανάμεσα στις εξωτερικές αναφορές και στον εσωτερικό κόσμο μιας ομάδας υποκειμένων. Όπως και αυτό ακόμα το μειονέκτημα ή το στίγμα, δηλαδή *"η κατάσταση που εμποδίζει κάποιο άτομο να γίνει πλήρως αποδεκτό από την κοινωνία"*<sup>47</sup>, γίνεται αντικείμενο διαμεσολαβήσεων, εργοληψιών και, τελικώς, η επαγγελματικοποίηση της διαχείρισής του συνιστά απαραίτητη προϋπόθεση της δημιουργίας μιας νέας κοινωνικής ταυτότητας, έτσι και η ιδεολογία της διαφορετικότητας θα μπορούσε να εμπεριέχει τις ελπίδες για ανακατατάξεις, στο εσωτερικό του πολιτικού πεδίου, μιας κατηγορίας φορέων που αισθάνονται ριγμένοι από τον κρατούντα καταμερισμό της εξουσίας.

Λίγα χρόνια αργότερα, ο A. Touraine εισάγει την έννοια της ταυτότητας για να ορίσει το κοινωνικό κίνημα<sup>48</sup>. Η σκέψη του τελευταίου είχε πολλές διακυμάνσεις κατά τη διάρκεια της πολύχρονης έρευνάς του γύρω από τα κοινωνικά κινήματα. Είχε όμως και σημαντικές επιρροές στη διαδικασία διάχυσης της έννοιας της ταυτότητας.

Για τον Touraine, οι *"μετακοινωνικές"* αντιλήψεις σχετικά με τον προσδιορισμό της κοινωνικής συγκρότησης, δεν έχασαν τη δραστηρικότητά τους στις διαφοροποιημένες, βιομηχανικές κοινωνίες. Εδώ το εξωτερικό ως προς την κοινωνία *Υποκείμενο*, δηλαδή *"ο μετακοινωνικός εγγυητής της κοινωνικής ευταξίας"* ακούει στο όνομα Κράτος, Κεφάλαιο, Ιστορία<sup>49</sup>. Ενώ στις προνεωτερικές κοινωνίες το εξωτερικό ως προς την κοινωνία *Υποκείμενο* άκουγε στο όνομα Θεός ή *Πρίγκιπας*, οι βουλήσεις των οποίων επιστεύετο πως προσδιόριζαν το σχέδιο πάνω στο οποίο συγκροτούνταν μια σταθερή συλλογικότητα, στις βιομηχανικές κοινωνίες τούτοι οι *"μετακοινωνικοί εγγυητές"* αντικαταστάθηκαν από το Κράτος, το *Κεφάλαιο* ή

την *Ιστορία*. Βεβαίως, τούτα τα συστήματα αναπαραστάσεων – και εδώ ο A. Touraine κάνει μια σημαντικότερη παρατήρηση – εμπειριέχουν μian αντίληψη της διχοτόμησης του κοινωνικού κόσμου σε élites και σε κοινούς θνητούς, δηλαδή "στους διευθύνοντες και στους ερμηνευτές των υψιπετών νόμων που ενώνουν τον κόσμο με τα μεγάλα δόγματα και στους κοινούς θνητούς"<sup>50</sup>. Τελικώς είναι τούτες οι κυρίαρχες ομάδες ή οι επαγγελματίες διαχειριστές των αναπαραστάσεων, όπως θάλεγε ο M. Weber, που ερμηνεύουν και διασφαλίζουν την εφαρμογή της βούλησης του μετακοινωνικού υποκειμένου. Τα κοινωνικά ή και πολιτιστικά κινήματα είναι αυτά που μεταφέρουν τη διαδικασία υποκειμενικοποίησης στο επίπεδο των "κοινών θνητών". Αλλά, ο A. Touraine δεν εφαρμόζει τούτη τη σημαντική διαπίστωση στη μελέτη των κοινωνικών κινήματων, τα οποία εγγράφονται εξ ορισμού στη δυναμική της υποκειμενικοποίησης. Έχουν και τα κοινωνικά κινήματα τις ηγεσίες τους, όπως επίσης στο εσωτερικό τους ή γύρω τους διακυβεύονται πολλά συμφέροντα. Η θεωρητική προοπτική του συγγραφέα δεν ανοίγει το παράθυρο προς την εμπειρική διερεύνηση των ηγετών τους.

Το κοινωνικό κίνημα ορίζεται από την αλληλεξάρτηση τριών αρχών: την ταυτότητα, την αντίθεση και την ολότητα. Το κοινωνικό κίνημα για να συγκροτηθεί σαν τέτοιο οφείλει να ορίσει τον εαυτό του με τρόπο συνειδητό, ώστε ο κάθε επιμέρους δράστης (acteur) να αντιλαμβάνεται με τον ίδιο τρόπο τη συλλογικότητα και τον εαυτό του μέσα στη συλλογικότητα. Αυτή η συνειδητοποίηση από τους επιμέρους δράστες ότι αποτελούν μια συλλογικότητα ("Εμείς") δεν είναι αποτέλεσμα της γνωστής "μεταφοράς του καθρέφτη" (αυτόματη ταύτιση με την ομάδα που ζει μέσα στις ίδιες συνθήκες), αλλά δημιουργείται σταδιακά μέσα στην ίδια τη διαμάχη. Η διαμάχη είναι αυτή που δίνει τη δυνατότητα στα επιμέρους δρώντα υποκείμενα να εκφράσουν έμπρακτα την αλληλεγγύη τους, κάτι, ακριβώς, που επιτρέπει τη συγκρότηση συλλογικής ταυτότητας. Δηλαδή, η συλλογική ταυτότητα εγγράφεται στη γενικότερη δυναμική της υποκειμενικοποίησης.

Όμως, όλη αυτή η διαδικασία συγκρότησης *Εμείς* συνοδεύεται από την προώθηση μιας οργάνωσης και μιας ιεραρχημένης γραφειοκρατικής δομής, αλλά και την ανάδειξη ηγετών στη βάση ορισμένων κρυσταλλωμένων ιδιοτήτων. Η "διεκδίκηση ταυτότητας" δεν έρχεται μόνο από "τους πολιτικούς και τους ιδεολόγους των κυριαρχούμενων χωρών", όπως σημειώνει ο Touraine<sup>51</sup>. Τούτη η διεκδίκηση είναι ένα από τα εγγενή στοιχεία λειτουργίας του πολιτικού πεδίου. Με άλλους όρους, ακόμα και στην περίπτωση μιας υπό θέσπιση συλλογικής ταυτότητας – είτε αυτό γίνεται αναφορικά με προνεωτερικές, νεωτερικές ή μετανεωτερικές αναπα-

ραστάσεις— υπάρχει αυτός ο διχοτομικός άξονας ανάμεσα στους "ερμηνευτές" ή στους "διαχειριστές" των αναπαραστάσεων και στους "απλούς πιστούς". Αλλά οι "στρατηγικές κατάφασης της ταυτότητας και κοινοτικής κινητοποίησης", σύμφωνα με τους όρους του M. Giraud<sup>52</sup>, δε θα είχαν καμιά τύχη αν δεν υπήρχαν οι αντικειμενικοί λόγοι (ανισότητες, κλπ) που τοποθετούν ένα σύνολο φορέων μέσα στις ίδιες συνθήκες ύπαρξης.

Με αφετηρία αυτές τις νέες πραγματικότητες συγκροτήθηκε και ο κοινωνικός κονστρουκτιβισμός, που κάλυψε όλο το φάσμα των επιστημών του ανθρώπου και ο οποίος έδωσε στην έννοια της ταυτότητας πρωταρχική θέση στο παράδειγμά του. Η εφαρμογή των κοινωνικών πολιτικών που στόχευαν στην άρση των ανισοτήτων δημιούργησε πολλές θέσεις εργασίας που καλύφθηκαν από φορείς που είχαν την ανάλογη ειδίκευση και τον ανάλογο προβληματισμό<sup>53</sup>, ενώ πολλά από τα δραστήρια μέλη αυτών των κινημάτων εντάχθηκαν στο πολιτικό πεδίο, σε ήδη υπάρχοντες ή σε νέους κομματικούς σχηματισμούς<sup>54</sup>.

Στις οικονομικά προηγμένες κοινωνίες των ημερών μας (κινητικότητα εργασίας, βίαιες ή ήπιες μεταναστεύσεις, αγροτική έξοδος και γκετοποίηση, segregation, zoning, ανωνυμία και κοινωνική επικοινωνία μέσω συμβόλων: ρούχα, προφορά, χρώμα, γειτονιά..., αλλά και πρόσβαση νέων κοινωνικών ομάδων στη γνώση) δημιουργούνται αναπόφευκτα τομές ανάμεσα σε διαφορετικά σύνολα χαρακτηριστικών πάνω στα οποία κατασκευάζεται τόσο η κοινωνική ταυτότητα, όσο και οι συλλογικές ταυτίσεις. Ορισμένοι κοινωνιολόγοι κάνουν λόγο για "κατατμημένη" ταυτότητα που δημιουργείται από τη δυσκολία άρθρωσης των εξωτερικών αναφορών και του εσωτερικού κόσμου του υποκειμένου<sup>55</sup>. Πέρα από τα προβλήματα άρθρωσης ανάμεσα σ' έναν ήδη διαμορφωμένο εαυτό και στον εξωτερικό κόσμο, οι προηγούμενες τομές, σε συνδυασμό με όλες της αναντιστοιχίες που προκύπτουν αναπόφευκτα ανάμεσα στα χαρακτηριστικά των ηγετών και σ' αυτά των μελών ενός ελάχιστου *Εμείς* (διαφορετικές ταξικές ή πολιτισμικές καταβολές, διαφορετικές κοινωνικές τροχιές... ακόμα και για τα μέλη της ίδιας οικογένειας)<sup>56</sup>, μπαίνει και το πρόβλημα της πολιτικής δραστηριοποίησης διαφορετικών και συχνά ετερόκλητων, συστημάτων αναπαραστάσεων. Τούτο δίνει τη θεωρητική —αλλά και την πρακτική— δυνατότητα σε ορισμένους δρώντες φορείς ώστε να προωθήσουν μια επιβιωτική στρατηγική που αναπτύσσεται γύρω από την ανάδειξη μειονεκτημάτων, διαφορών ή/και ρατσιστικών φαντασμάτων. Στηριγμένοι πάνω σ' αυτήν την ανάδειξη, μπορούν, στη

συνέχεια, –λόγω θέσης, έθους ή ειδοποιού κεφαλαίου– να περιχαρακώσουν είτε μια διευθύνουσα θέση στην "αγορά ταυτοτήτων", είτε να συμβάλουν στην αναδιάταξη του πολιτικού πεδίου και των σχέσεων δύναμης.

Συνεπώς, η δημιουργία νέων κοινωνικών ταυτοτήτων, οι οποίες, δυνάμει, μπορούν να δραστηριοποιηθούν, δηλαδή να συγκροτήσουν συλλογικές ταυτότητες, είναι σε συνάρτηση με την υπάρχουσα ή τη δυναμική ομάδα που είναι σε θέση να αναδεικνύει υστερήσεις, μειονεκτήματα, διαφορετικότητες, αλλά και να επεξεργάζεται νέες πολιτιστικές προτάσεις<sup>57</sup>.

Η σχέση ανάμεσα στη διάχυση της περιφερειακής (regionale) ταυτότητας και στην κοινωνική σύνθεση μιας επιστημονικής ομάδας (γεωγράφοι) που φέρνει στην επιφάνεια μια μελέτη του P. Bourdieu, θα μπορούσε να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε το βαθμό που η αναπαράσταση της συλλογικής ταυτότητας αποτελεί σημαντικό διακύβευμα στο παιχνίδι της κοινωνικής διαφοροποίησης και της αναδιάταξης των σχέσεων δύναμης. Στην περίπτωση της Γαλλίας, η αναπαράσταση της περιφέρειας δε συγκροτήθηκε ούτε έγινε πολιτικά δραστική μόνο μέσα από την αυτόνομη ή την αυθόρμητη εμφάνιση διεκδικήσεων ενάντια σ' ένα υπεσυγκεντρωτικό πολιτικό σύστημα, δηλαδή ως αποτέλεσμα της δράσης τοπικών πολιτικών φορέων ενάντια στον κεντρικό έλεγχο. Ήταν επίσης και αποτέλεσμα των αντιφάσεων που δημιουργήθηκαν στο ακαδημαϊκό πεδίο, κυρίως ανάμεσα στους προερχόμενους από τα κυρίαρχα στρώματα και προσανατολισμένους προς τις λογικές της κεντρικής διοίκησης ή αυτές των διεθνών θεσμών, πολιτικούς επιστήμονες και στους προερχόμενους από τα κυριαρχούμενα στρώματα και χωρίς ουσιαστικές ελπίδες ενσωμάτωσης στο κεντρικά δομημένο ακαδημαϊκό ή διοικητικό πεδίο, γεωγράφους<sup>58</sup>.

Δεν πρέπει, επίσης, να παραβλέπει κάποιος ότι ένα από τα κύρια διεκδικούμενα των "ρεζιοναλιστικών" κινημάτων είναι μια "νέα" ή μια "αυθεντική" ταυτότητα. Αλλά δεν πρέπει επίσης να παραβλέπεται πως και η αποκέντρωση είναι μια διαδικασία προώθησης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας: δημιουργούνται θέσεις που καλύπτονται από φορείς των οποίων τα ζωτικά συμφέροντα ή οι διαθέσεις τους για ισχύ, ενώ από μια πρώτη ματιά φαίνεται να δημιουργούν ρήγματα στην κεντρική πολιτική δόμηση (εθνική ή ταξική ταυτότητα), εντούτοις δεν ξεφεύγουν από τις λογικές που δομούν το πολιτικό πεδίο.

Είναι μάλλον προφανές ότι η συγκρότηση νέων συλλογικών ταυτοτήτων είναι, ως ένα βαθμό, αποτέλεσμα μιας πράξης δι-αί-

ρρησης των υφιστάμενων ιθαγενών σχημάτων θέασης του κοινωνικού κόσμου και αντιστοιχεί σε υπαρκτές ή/και βιωμένες καταστάσεις. Τούτη η πράξη διαίρεσης υπόκειται σε κάποιες θεσμικές προϋποθέσεις που έχουν συγκεντρωθεί κυρίως στο πολιτικό πεδίο, δηλαδή στο πεδίο που λειτουργεί με τους φορείς που ζουν για και από την πολιτική. Ή, καλύτερα και γι' αυτούς που θάβηλαν να ζήσουν για και από την πολιτική. Απ' αυτήν την σκοπιά, δυσαρέσκειες ή απωθημένες φιλοδοξίες που θα μπορούσαν να προκληθούν από τη γραφειοκρατικοποίηση και τη συγκέντρωση της εξουσίας, θα μπορούσαν επίσης να αναδείξουν στρατηγικές "υπέρβασης" του δεδομένου επιμερισμού της εξουσίας. Τούτο δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά μόνο μέσα από τη δραστηριοποίηση νέων αναπαραστάσεων (π.χ., περιφέρεια), γύρω από τις οποίες κατασκευάζεται μια νέα συλλογική ταυτότητα.

## 5. Η διαχείριση των θρησκευτικών αναπαραστάσεων και νέες μορφές κοινωνικής ένταξης στις υπερδιαφοροποιημένες κοινωνίες: Παρέκβαση στο φιντεϊσμό.

Οι αναπαραστάσεις που διαχειρίζεται το θρησκευτικό πεδίο, αυτό που κατά τον Βέμπερ "μονοπωλεί τα αγαθά σωτηρίας", συχνά παίζουν πρωταγωνιστικό ρόλο στη συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας, ειδικά στο εσωτερικό μη επαρκώς εκκοσμικευμένων κοινωνιών<sup>59</sup>. Παρά το προηγούμενο γεγονός, οι θρησκευτικές αναπαραστάσεις έχουν καταχωρηθεί, αμετάκλητα από πολλούς κοινωνιολόγους, στα συστήματα κοσμοαντιλήψεων που είναι δραστικά στο πλαίσιο "παραδοσιακών" κοινωνιών<sup>60</sup>. Έτσι, στις μέρες μας, η συνάρθρωση θρησκευτικών και εθνικιστικών αναπαραστάσεων γίνεται αντιληπτή ως "πολιτικοποίηση της θρησκείας"<sup>61</sup> και όχι ως συμπληρωματική σχέση των λογικών που διέπουν και των φορέων που επανδρώνουν δύο διαφορετικά, αλλά αλληλεξαρτώμενα, πεδία ενός δεδομένου κοινωνικού σχηματισμού.

Πέρα από τις σχέσεις που μπορεί να υπάρχουν ανάμεσα στα διάφορα μεγάλα δόγματα και την πολιτική τοποθέτηση ακόμα και στο εσωτερικό εκκοσμικευμένων κοινωνιών<sup>62</sup>, το γεγονός της ύπαρξης "δύο θρησκείων": μιας λαϊκής και μιας των θεολόγων<sup>63</sup>, μας παραπέμπει σε δύο διαφορετικές, αν και συγκοινωνούσες,

πραγματικότητες. Αυτή των πιστών που αντλούν ορισμένα στοιχεία της κοινωνικής ή/και συλλογικής τους ταυτότητας από την πρόσδεση σε κάποιες αναπαραστάσεις, όπως και από τη στερεοτυπική υιοθέτηση κάποιων πρακτικών (πχ, το μυστήριο της βάπτισης και την πράξη ονοματοθεσίας που, ανεξίτηλα, εγγράφεται στην πορεία ενός ατόμου ή που επισημοποιεί την ταύτιση με τη συγκεκριμένη "εν Χριστώ κοινωνία") και αυτή των διαχειριστών, των οποίων η ύπαρξη είναι στενά προσδεμένη στην ομάδα των πιστών και στην αναπαραγωγή της<sup>64</sup>. Η αρχή του εξισωτισμού πάνω στην οποία στηρίζεται η θρησκευτική ταυτότητα και οι πολυσημείες στις οποίες είναι έκθετες οι αλληγορίες, παραβολές, αναπαραστάσεις ή εικόνες που απορρέουν από τη χωροχρονική διασπορά του κοινού που δομεί τα Ιερά Κείμενα, προσδίδουν μια κάποια επικαιρότητα στην θρησκευτική ταυτότητα. Ενώ, η τελευταία, απωθήθηκε από την κριτική κοινωνιολογία – και εδώ βρίσκεται ένας επιπρόσθετος λόγος για τη συγκρότηση μιας κοινωνιολογίας των κριτικών υποκειμένων για την οποία κάνει λόγο ο L. Boltanski<sup>65</sup> – ξαναγύρισε, με όλη τη δύναμη του απωθημένου, στις οικονομικά προηγμένες κοινωνίες, ως ελάσσων πλέον ταυτότητα.

Οι νέες μορφές θρησκευτικότητας που εμφανίστηκαν, κυρίως στις Ηνωμένες Πολιτείες στις αρχές της δεκαετίας 1970, έγιναν γρήγορα αντικείμενο μελέτης της κοινωνιολογίας της θρησκείας<sup>66</sup>. Για να οριστούν αυτά τα νέα φαινόμενα θρησκευτικότητας χρησιμοποιήθηκε ο όρος *νέα θρησκευτικά κινήματα*<sup>67</sup>. Ορισμένοι κοινωνιολόγοι θεώρησαν αυτά τα φαινόμενα σαν ενδείκτες της αμφισβήτησης του εκκοσμικευμένου εκσυγχρονισμού που προωθήθηκε στις νεωτερικές κοινωνίες<sup>68</sup>. Κάποιοι άλλοι, ειδικά στη Γαλλία, χρησιμοποιούν αυτά τα φαινόμενα για να στηρίξουν τη φιντεϊστική ανθρωπολογία τους.

Επιπλέον, στις μεταβιομηχανικές κοινωνίες, πρωτοεμφανίστηκαν, πέρα από ορισμένες σημαντικότερες δομικές τροποποιήσεις που συνεπέφεραν κοινωνικές ανακατατάξεις και επέτρεψαν την επεξεργασία στρατηγικών "παθητικής" διαμαρτυρίας<sup>69</sup>, ορισμένα "Εμείς" που φαίνεται να ανατρέπουν, τουλάχιστον από μια πρώτη ματιά, τους μεταφροϋδικούς μηχανισμούς της συλλογικής ταύτισης<sup>70</sup>. Φαίνεται να τους ανατρέπουν στο βαθμό που, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι κοινωνιολόγοι, το φαντασιακό εξουδετερώνει εντελώς τη δράση του συμβολικού. Αν τούτο συμβαίνει, έχουμε τη εμφάνιση μιας νέας διαδικασίας συλλογικών ταυτίσεων, που όμως μέσα της δε συναρθρώνεται η προηγούμενη εξουσιαστική δομή που εκφράζεται κυρίως από το συμβολικό (αλλαγή γλωσσι-

κών κωδίκων, ανατροπή της ενδυματολογικής συμβολικής τάξης, ανατροπή της ιεραρχικής δόμησης των νεωτερικών σταθερών συλλογικοτήτων, κλπ). Γι' αυτά τα νέα "Εμείς", στα οποία υποτίθεται πως ο φαντασιακός μηχανισμός ταύτισης παίζει τον πρωτεύοντα ρόλο, ο M. Maffesoli σημειώνει πως *"έχουν ένα περίγραμμα α-προσδιόριστο: το σεξ, η εμφάνιση, οι τρόποι ζωής, ακόμα και η ιδεολογία χαρακτηρίζονται με όρους ("υπερ...", "μετα...") που ξεπερνούν την απλή λογική της ταυτότητας..."*. Απ' αυτές τις νέες ομάδες ο συγγραφέας αντλεί, εξάλλου, το κύριο επιχείρημα για να υποστηρίξει τη θέση του για την *"πτώση του ατομισμού στις μαζικές κοινωνίες"* και την *"ανάδυση ενός βιταλιστικού λόγου"*<sup>71</sup>. Αυτή η άποψη χρησιμοποιεί ως μοντέλο τη θρησκευτική ζωή, η οποία υποτίθεται ότι χαρακτηρίζεται από την ασυνείδητη προσκόληση του ατόμου στις βασικές αξίες της ομάδας.

«Τα τελευταία χρόνια δημιουργήθηκε μια ολιστική αντίληψη για τη συλλογικότητα και συγκροτήθηκε στη συνέχεια της άρνησης των ανθρωπολογικών αρχών των νεωτερικών αντιλήψεων. Η κοινός ανθρωπολογικός παρονομαστής των νεωτερικών αντιλήψεων είναι ο σημαντικός ρόλος της διαφοροποίησης στη δυναμική των κοινωνιών. Η ορθότητα τούτης της ανθρωπολογικής αρχής αμφισβητείται. Στη θέση της προτείνεται μια βιταλιστική θεώρηση της ανθρώπινης συνύπαρξης, που στηρίζεται σε μια φιλοσοφία της ανάδυσης. Η κοινωνική συνύπαρξη διαιωνίζεται χάρη στο ψυχόρμητο της διατήρησης της ομαδικής ζωής. Οι διάφορες εκλογικεύσεις ή οιπίστεις που αιτιολογούν ή συνοδεύουν την κοινωνική συνύπαρξη χάνονται κάποιες εποχές για να αναδυθούν σε κάποιες άλλες, σχήμα που διατύπωσε ο Παρέτο με τη θεωρία των καταλοίπων και των παραγώγων<sup>72</sup>. Έτσι διατυπώνεται η άποψη πως, στις μέρες μας, τη βεμπεριανή *"απομάγευση του κόσμου"* διαδέχεται μια *"αναμάγευση του κόσμου"*, κάτι που επιτρέπει την ανάδυση προηγούμενων αισθημάτων ένταξης και προηγούμενων συλλογικοτήτων (βιταλιστική συμμετοχή στην κοινωνικότητα μικρών ομάδων – θρησκευτική σέκτα, τόπος, σεξ, νεολαιίστικη ομάδα...)<sup>73</sup>. Αλλά τούτη η άποψη μπορεί να εκφραστεί μόνο αν κάνουμε αφαίρεση όλων των πραγμάτων – των σχέσεων, των σχέσεων ή των συμφερόντων – που διακυβεύονται στη διαδικασία της *"αναμάγευσης"*<sup>74</sup>. Όμως, όταν βγάζει κάποιος από την κοινωνιολογική ανάλυση τις διαμάχες ανάμεσα στις διαφορετικές κοινωνικές ομάδες είναι σα να αρνείται την πραγματικότητα των χημικών στοιχείων και των ενώσεών τους: να υποστηρίξει πως πάντα υπήρχε σαν –έστω και υποβόσκουσα – πραγματικότητα ένα Χ *"οικολογικό"* σαμπουάν, μόνο που παρουσιάζεται με εναλλασσόμενες μορφές στο χρόνο. Στην πρώτη περίπτωση επιστρέφουμε στην ουσιοκρατία, στη δεύτερη στην αλχημεία.»



Βέβαια, η απλή παρατήρηση πως τα νέα Εμείς συγκροτούνται γύρω από μια καθαρά φαντασιακή, με αισθησιακές ή βιταλιστικές ορίζουσες, διαδικασία ταύτισης δε δικαιολογεί την οποιαδήποτε ερμηνεία που αγνοεί, εσκεμένα ή ακούσια, τις λογικές συγκρότησης της κοινωνικής ταυτότητας στο πλαίσιο των σύγχρονων κοινωνιών. Πολύ δε περισσότερο, όταν αγνοεί τις τομές που δημιουργούνται – και δημιουργούνται – ανάμεσα σ' αυτά τα νέα Εμείς και σε μείζονες νεωτερικές ταυτίσεις (έθνος, τάξη, κλπ) στο πλαίσιο των συγκαιρινών κοινωνικών συνθηκών. Εκτός κι αν η επίκληση του "βιταλιστικού λόγου" γίνεται απλά και μόνο για απολογητικούς λόγους, ώστε να αποκρυφθεί πίσω από το δάκτυλό της η έντονη διαδικασία κοινωνικού αποκλεισμού που καταρρακώνει τις κοινωνίες των ημερών μας.

Όμως, ακόμα και αυτές οι νέες ομάδες, που υποθετικά αποτελούν την υπέρβαση του "ολοκληρωτικού λόγου που καταδυνάστευσε τη νεωτερικότητα", δε μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα από τη δυναμική του σύγχρονου καταμερισμού της εργασίας. Για παράδειγμα, στην περίπτωση των νέων θρησκευτικών κινημάτων, τα οποία, σημειωτέον, στηρίζονται στις αρχές του εξισωτισμού και αναζητούν "να ορίσουν την αυθεντική θρησκεία"<sup>75</sup>, δημιουργείται ένα μοντέλο οργάνωσης και διαχείρισης της πίστης που δε διαφέρει απ' αυτό των κεντρικών θεσμών απόδοσης ταυτότητας<sup>76</sup>. Απ' αυτήν την άποψη, συνιστούν αγορές ταυτότητας, όπως αυτές που συγκροτούνται στο εσωτερικό ή υπό την αιγίδα του κράτους, ή όπως αυτές που συγκροτούνται στο εσωτερικό των νέων κοινωνικών κινημάτων. Η διεύρυνση της βάσης των πιστών αντανάκλαται στη συγκρότηση μιας περίπλοκης, ενδο-ομαδικής δομής του καταμερισμού της εργασίας (επαγγελματικά στελέχη...) και της κατανομής της εξουσίας<sup>77</sup>, παρόλο που συχνά οι εισροές και οι εκροές οικονομικών πόρων καλύπτονται από πλήρη αδιαφάνεια<sup>78</sup>.

Στην περίπτωση των νεολαιίστικων πολιτιστικών ομάδων ή ακόμη και στις ομάδες οπαδών αθλητικών σωματείων, τα πράγματα και τα διακυβεύματα είναι κάπως διαφορετικά. Εδώ κατισχύουν οι λογικές της έμμεσης διαφήμισης. Έτσι, ο οπαδός όταν δεν είναι σε θέση να πληρώσει – και να αλλάξει το κουστούμι της δουλειάς με ένα *signed* σπορ ρούχο πηγαίνοντας στο γήπεδο – γίνεται ο τσίχλος που πάνω του κολλάται η διαφημιστική αφίσα από την οποία αντλεί τη "βιταλιστική" του διάθεση τόσο ο *signed* παρακαθήμενός του, όσο και ο τηλεοπτικός μέτοχος που υποστηρίζει το "βιταλιστικό" *delirium* του οπαδού. Σ' αυτήν ακριβώς τη διάσταση της συλλογικής ταύτισης εισέρχεται αυτό που ο Ph. Besnard αποκάλυψε,

ερευνώντας το όνομα, *μόδα*. Τελικώς πρόκειται για μια έμμεση πληρωμή ενός πλασματικού χρέους, δηλαδή η αποπληρωμή του χρέους μιας σχέσης που κατορθώνει να εκλαμβάνεται σα χάρη, σα γενναιοδωρία ή σα χορηγεία στους ασήμαντους συμπολίτες.

Εν κατακλείδι, θα μπορούσαμε να πούμε πως, στο πλαίσιο των σύγχρονων κοινωνιών, η συγκρότηση νέων ταυτοτήτων δεν μπορεί να κατανοηθεί έξω από τη δυναμική της διαφοροποίησης, με όλα τα αποτελέσματα της τελευταίας στο επίπεδο της αναδιάταξης των σχέσεων δύναμης. Στις πλέον προηγμένες οικονομικά κοινωνίες τα *δίκτυα των αλληλεξαρτήσεων* έγιναν ιδιαίτερα περίπλοκα. Ο κοινωνικός χώρος των αντικειμενικών θέσεων γνώρισε νέες διαιρετικές τομές, οι οποίες προκλήθηκαν από τη διάχυση νέων συστημάτων αναπαραστάσεων<sup>79</sup> (φύλο, περιφέρεια, θρησκεία, χρώμα, εθνότητα...). Μια από τις συνεισφορές της κοινωνιολογίας στην κατανόηση των σημερινών κοινωνιών θα ήταν και η ανάλυση, σε μια πρώτη φάση, της διάχυσης των νέων αναπαραστάσεων σε συνάρτηση με τα αντικειμενικά χαρακτηριστικά των φορέων που καλύπτουν τις επαγγελματικές θέσεις που προκύπτουν από τη διάχυση.

## Σημειώσεις

1. N. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie*, Aube, Παρίσι, (μετ.), 1991, σ. 146-154.

2. N. Elias, *La société des individus*, Fayard, Παρίσι, 1991, (μετ.), σ. 146.

3. Ο όρος είναι του A. Touraine. Τα "*ιστορικά αντικινήματα*" είναι αυτά που κατασκευάζουν το πολιτιστικό τους σχέδιο αναφορικά με ιστορικά παρωχημένες θεματικές (εθνικιστικοί ή θρησκευτικοί φοντεμανταλισμοί). Βλ. κυρίως A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, Παρίσι, 1992, σ. 14, *passim*.

4. Στο ίδιο, σ. 284-288.

5. Εδώ η έννοια της διαφοροποίησης έχει τις σημασίες που της έδωσε ο Durkheim. Είναι δηλαδή συνώνυμη με την ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, η οποία εμπεριέχεται στο πρόγραμμα ορθολογικής ανάπτυξης της κοινωνίας. Τούτη τη θεωρητική παράδοση εμπλουτίζεται από τη θεωρία των πεδίων του P. Bourdieu, στην οποία θα αναφερθούμε αργότερα. Βλ. σχετικά, P. Bourdieu, "Μερικές ιδιότητες των πεδίων", *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 80(1991): 3-10 (μετ.).

6. J. Lapierre, "Identité collective object paradoxal: d'ou nous vient-il?", *Recherches Sociologiques*, 15/1984, σ. 198.

7. Επ' αυτού, όπου και μια σχολαστική κατάταξη των τρόπων πρόσληψης της κοινωνίας, βλ. F. Dubet, *Sociologie l' experience*, Seuil, Παρίσι, 1994, Κεφ. I, βλ. κυρίως, σ. 44-46. Σε κάθε περίπτωση και σ' όλες τις αναπαραστάσεις της κοινωνίας (νεωτερικότητα, σύστημα, διαμάχη, δράση...), η ταύτιση της με τα γεωγραφικά όρια ενός κράτους δεν εγκαταλείπεται ακόμα και από τους κοινωνιολόγους με τους προσανατολισμούς του F. Dubet.

8. Για την άποψη πως τα έθνη είναι αποτέλεσμα της "κατασκευαστικής" πράξης των κυρίαρχων ομάδων, βλ. E.J. Hobsbawm, *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1994, (μετ.), σ. 22-27.

9. E. Gellner, *Έθνη και εθνικισμός*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992, σ. 18 και σ. 23 κε.

10. "Κράτος, γράφει ο Μ. Βέμπερ, είναι μια πολιτική επιχείρηση θεσμικού χαρακτήρα όταν και όσο η διοικητική της διεύθυνση διεκδικεί επιτυχώς το μονοπώλιο της νόμιμης φυσικής βίας στην εφαρμογή των κανονισμών". Βλ. M. Weber, *Economie et société* (Τ.1), Plon, Παρίσι, 1971, (μετ.), σ. 57.

11. Για παράδειγμα η διεύρυνση της αντίληψης –η οποία στηρίζεται σε μια ουσιολογική αντίληψη του φίλου και του εχθρού– πως δεν μπορεί να υπάρξει κράτος χωρίς το σχέδιο της προάσπισης ενός χώρου από τον εξωτερικό εχθρό και της πάταξης του εσωτερικού εχθρού, έχει και τα αποτελέσματά της στο επίπεδο του καταμερισμού της εργασίας (διεύρυνση των μηχανισμών καταστολής ή πολέμου, ανάπτυξη στρατιωτικής έρευνας και βιομηχανίας, κλπ.).

12. N. Elias, *La dynamique de l' Occident*, Calmann-Levy, Παρίσι, 1974..

13. E.J. Hobsbawm, *Έθνη και εθνικισμός*, ο.π., σ. 113.

14. Οι διαδικασίες συγκρότησης του διοικητικού πεδίου των διαφόρων κρατών παρουσιάζουν μια μεγάλη χωροχρονική πολυμορφία (βλ. ενδεικτικά, A. Gellner, *Έθνη και εθνικισμός*, ό.π., σ. 25-77). Σ' αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί διοικητικό πεδίο του σύγχρονου κράτους, άλλοτε κρυσταλλώνονται προηγούμενα σχήματα σκέψης του κοινωνικού κόσμου και των διαιρέσεών του (βλ. ενδεικτικά, P. Bourdieu, *La noblesse d' Etat*, Ed. de Minuit, Παρίσι, 1989), άλλοτε κρυσταλλώνονται σχέσεις δύναμης που συγκροτούνται στη βάση των σχέσεων συγγένειας και της παραταξιακής συνάφειας (βλ. ενδεικτικά, A. Georgoulas, N. Katrivessis, "Identites collectives et la dynamique de la societe grecque", *Regards Sociologiques*, 7/1994, σ. 13-27), άλλοτε όταν η κυρίαρχη στοχοθεσία είναι ο "εκσυγχρονισμός", το διοικητικό πεδίο δομείται γύρω από μια ιδιαίτερη μορφή συμβολικού κεφαλαίου, το "υπερεθνικό (βλ. ενδεικτικά, B. Niane, "La transnational, signe d' excellence", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 95/1993, σ. 13-25). Η συνάρθρωση ιδιαίτερων κοινωνικών συμφερόντων και πραγματικών στοχοθεσιών ή φανταστικών προβολών των φορέων εθνικιστικών αναπαραστάσεων σε ένα υπό διαμόρ-

φωση πολιτικο-διοικητικό πεδίο, με όλες τις επαγόμενες ανακατατάξεις της κοινωνικής ιεραρχίας, εντοπίζεται από το Ν. Θεοδοκά στην περίπτωση της Επανάστασης του 1821 (Ν. Θεοδοκάς, «Παράδοση και νεοτερικότητα: Σχόλια για το "Εικοσιένα", *Τα Ιστορικά*, 17/1992, σ. 345-370, βλ. σ. 370).

15. Θα ήταν μάλλον λάθος η υιοθέτηση, από την κοινωνιολογία της ταυτότητας, της ιδέας σύμφωνα με την οποία ο οικουμενισμός "είναι η ένωση του λόγου και του έθνους" και όταν διαλύεται τούτη η ένωση έχουμε τη δημιουργία υπερτροφικών εθνικών ταυτοτήτων, δηλαδή την ανάδυση του ρατσισμού (Α. Touraine, "La racisme aujourd'hui" στο Μ. Wiewiorka (επιμ.), *Racisme et moderinté*, Ed. La Decouverte, Παρίσι, 1993, σ. 23-53, βλ. σ. 29-31). Αντίθετα, νομίζω πως ο ρατσισμός και πατριωτισμός (έννοια που δραστηριοποιήθηκε και από κατ' επίφαση διεθνιστικές πολιτικές ομάδες) αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος: του εθνικισμού. Το οποιοδήποτε σύστημα αναπαραστάσεων αναφορικά με το οποίο συγκροτείται εθνική ταυτότητα είναι εκτεθειμένο τόσο στην αμυντική διαχείριση της ταυτότητας (πατριωτισμός), όσο και στην επιθετική της διαχείριση (ρατσισμός).

16. Και αν ακόμα δεχθούμε τη θέση πως οι εθνικισμοί που εμφανίζονται στη "μετα-ψυχροπολεμική" εποχή, στο εσωτερικό, κυρίως, πρώην ομόσπονδων σοσιαλιστικών κρατών, στοχεύουν στην καλύτερη δυνατή διεθνή ενσωμάτωση "πραγματικών" ή "υπό συγκρότηση" εθνικών πληθυσμών (βλ. Π. Κονδύλης, *Το τέλος του ψυχρού πολέμου*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1992), ακόμα και τότε το πρόβλημα της συνάρθρωσης προσμονών για ιεραρχικές ανακατατάξεις (συμφερόντων) και δραστηριοποίησης ενθικιστικών αναπαραστάσεων παραμένει.

17. Βλ. J.C. Passeron, *Le raisonnement sociologique*, Nathan, Παρίσι, 1992, σ. 21-24.

18. P. Fauconnet, M. Mauss, "La sociologie: objet et methode", M. Mauss, *Essais de sociologie*, Ed. de Minuit, "Points", Παρίσι, 1969, σ. 11.

19. Τα ονόματα, για παράδειγμα, που χρησιμοποιεί ένας κυριαρχούμενος πληθυσμός αποκόπτονται από τις κυρίαρχες πολιτισμικές αναφορές. Η ονοματοθεσία των Μαύρων της Αμερικής μας δίνει ένα καλό παράδειγμα για τη συνειδητή επέμβαση των κυριαρχουμένων στο κυρίαρχα ιδεολογικά πρότυπα τα οποία νομιμοποιούν την κυριαρχούμενη θέση του. Βλ. ενδεικτικά J.L. Dillard, *Black Names*, Mouton, Χάγη, 1976.

20. Για μια παραπέρα ανάπτυξη, βλ. Α. Georgoulas, "Dénomination et transformations sociales: Note préliminaire sur l'importance du prénom pour la sociologie du changement" *Regards Sociologiques*, (υπό δημοσίευση).

21. M. Halbwachs, *Classes sociales et morphologie*, Ed. de Minuit, Παρίσι, 1972, σ. 44.

22. Βλ. σχετικά, L. Boltanski, "Taxinomies sociales et lutte de classe", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 29/1979, σ. 75-105.

23. Βλ. σχετικά, P. Bourdieu, "Espace social et gèneuse de «classes»", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 52-53/1984.

24. Ε. Μπαλιμπάρ, Ι. Βαλλερστάιν, *Φυλή, έθνος, τάξη: Οι διαφορούμενες ταυτότητες*, Πολίτης, Αθήνα, 1991, σ. 16 κε.

25. Βλ. την Εισαγωγή στη δεύτερη έκδοση, στο Ε. Durkheim, *De la division sociale du travail*, PUF, Παρίσι, 1986 (11η έκδ.), σ. I-XLIV.

26. Όπως φαίνεται να πιστεύουν ορισμένοι κοινωνιολόγοι που ισχυρίζονται πως η αντιπαράθεση ανάμεσα σε Marx και Olson συνιστά μια αντίθεση ανάμεσα σε δύο ξεχωριστές εποχές. Για παράδειγμα, ο J. Michel σημειώνει: "έτσι, αν ο Marx θα μπορούσε να είχε καλούς λόγους να πιστεύει πως η μάζα των εργαζομένων, «τάξη ως προς το κεφάλαιο», θα γινόταν μια τάξη «για τον εαυτό της», ο M. Olson θα μπορούσε εξίσου ορθά να κοιτάξει πως στον όρο της τάξης δεν υπάρχει παρά μόνο η υπόδειξη μιας «υποβόσκουσας ομάδας» που είναι ανίκανη να έχει πρόσβαση στην αποτελεσματικότητα και στο οποιαδήποτε ιστορικό αποτέλεσμα". (J. Michel, "La revanche du sujet dans la pensée sociologique, στο P. Bacot, C. Journes (επιμ.), *Les nouvelles idéologies*, Presses Universitaires de Lyon, Λυών, 1982, σ. 111-121, βλ. σ. 118.

27. Ε. Μπαλιμπάρ, Ι. Βαλλερστάιν, ό.π., σ. 18.

28. Βλ. ενδεικτικά, Κ. Κριμπάς, *Δαρβινικά*, Ερμής, Αθήνα, 1986.

29. L. Boltanski, *L' amour et la justice comme competences*, Metailie, Παρίσι, 1990.

30. Αντιγράφω από την *Ελευθεροτυπία* (31-8-1994) και από τη στήλη "Οι Αναγνώστες Γράφουν", ένα απόσπασμα από γράμμα αναγνώστη που, νομίζω, πως είναι ενδεικτικό του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι έχουν κωδικοποιημένο και αντιλαμβάνονται τον κόσμο: "Στη διπλανή μας Αλβανία, από αιώνες κατοικούν αδελφοί μας, Ορθόδοξοι Έλληνες, με χριστιανικά ονόματα και ελληνικά επίθετα, τους οποίους άθεοι και ισλαμιστές θέλουν να εξοντώσουν. Εμείς στη μητέρα πατρίδα..."

31. Ορισμένοι κοινωνιολόγοι πιστεύουν πως η "εθνοποίηση", όπως την αποκαλούν, των κοινωνικών σχέσεων οφείλεται στην κοινωνικο-πολιτική αποσύνθεση της εργατικής τάξης και στην πολυ-εθνωτική σύνθεση των εργατικών συνοικιών (βλ. F. Dubet, "Immigration, marginalités et minorités", *L' Evenement Européenne*, 11/1990, σ. 155-163). Όμως, για παράδειγμα, στη Γαλλία, η διάχυση των αναπαραστάσεων της *Νέας Δεξιάς* θα ήταν αδύνατη αν δεν υπήρχαν εκείνες οι πραγματικές συνθήκες που ευνοούν την αποδοχή αυτής της κοσμοαντίληψης (διατήρηση φυλετικής καθαρότητας, πολιτισμικής ομοιογένειας, κλπ.). Αν δεν υπήρχαν οι ευνοϊκές συνθήκες (ανεργία, οικονομική κρίση...), τούτη η κοσμοαντίληψη δε θα έβγαινε από τους περιορισμένους κύκλους του G.R.E.C.E., της *Nouvelle Ecole* και των *Elements*. Ούτε βέβαια οι αναπαραστάσεις από μόνες τους ή η στρατηγική ενός δεξιού γραμισανισμού θα ήταν σε θέση να δημιουργήσουν τη γραφειοκρατικοποίηση τούτης της πολιτικής άποψης.

32. Ο R. Gallissot θεωρεί τα κινήματα των νέων μεγαλουπόλεων σαν μια ένδειξη του περάσματος από μια *εθνικιστική κουλτούρα της ταυτότητας σε μια γενεακή διεθνή κουλτούρα* ("Pluralisme culturel en Europe:

Identités nationales et identité européenne. De l'intellectuel metis au metissage culturel de masse" *Social Science Informations*, 31/1992, σ. 117-127). Η διεθνοποίηση της γενεακής κουλτούρας (ροκ, ποπ, ραπ, κλπ.) είναι μάλλον ένα αναμφισβήτητο γεγονός. Αλλά, κατασκευάστηκε γύρω από αυτές τις γενεακές κουλτούρες (σταρ σύστημ, ρούχα, πολιτιστικά προϊόντα: δίσκοι, εκδόσεις...).

33. Ο S. Freud ήταν ο πρώτος που έδωσε μια κοινωνιολογική διάσταση στη δικιά του ψυχολογική θεωρία της ταύτισης. Ο S. Freud υπέθεσε πως ο μηχανισμός ταύτισης του "Εγώ" με κάποιον "Άλλο" δεν υπάρχει μόνο σε κάποιο περιορισμένο πλαίσιο (π.χ., γιός με πατέρα), αλλά επεκτείνεται και στους τρόπους που ένα "Εγώ" γίνεται μέλος "μιας φυλής, ενός λαού, μιας κοινωνικής τάξης, ενός θεσμού..., ενός πλήθους ανθρώπων που είναι οργανωμένο σε μάζα ή σε ομάδα" (S. Freud, *Εκλεκτά έργα*, ο.π., σ. 8). Στην κοινωνιολογία η χρήση της έννοιας γενικεύεται από τον κουλτουραλισμό (εθνικός χαρακτήρας, εθνική ταυτότητας).

34. R. Gallissot, "Au-dela de la mode identitaire", *Homme et Societe*, 83/1987, σ. 7-11.

35. Στο ίδιο, σ. 8 κε.

36. C. Levi-Strauss, *L'identité*, Grasset, Παρίσι, 1977, σ. 332.

37. P. Bourdieu, *Choses dites*, Ed. du Minuit, Παρίσι, 1987, σ. 155.

38. Ph. Besnard, "Pour une étude empirique du phenomène de mode dans la consommation des biens symboliques", *Archives Européennes de Sociologie*, 20(1979): 343-351, Ph. Besnard, G. Desplanques, *La côte des prénoms en 1995*, Balland, Παρίσι, 1994.

39. Είναι άραγε τυχαίο πως το έσχατο επιχείρημα στον "πόλεμο της σεξουαλικότητας" αντλείται από τη βιολογία, όπως ακριβώς συμβαίνει και στις διάφορες διαμάχες των "εθνοτήτων" στο πλαίσιο τόσο "πολυ-εθνωτικών κοινωνιών" (ΗΠΑ), όσο και κοινωνιών με εμφανείς και δρώσες πολιτιστικές μειονότητες (Βουλγαρία για να μην πάμε στη Βοσνία όπου η λογική της συλλογικής ταυτότητας έφτασε στο έσχατο όριό της). "Σεξουαλική βαλκανοποίηση", σύμφωνα με τον όρο του M.S. Kimmel, από το ένα μέρος και μια "αναβαλκανοποίηση" στην περιοχή απ' όπου έλκει την καταγωγή η έννοια. Βλ. M. S. Kimmel, "Sexual balkanisation: Gender and sexuality as the new ethnicities", *Social Research*, 60/1993, σ. 571-587, T. Gueorguieva, A. Jeliaskova, "L'identité en periode de changement: Observations sur certaines tendances du monde mixte des Rhodopes", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XCVI/1994, σ. 125-143.

40. Σχετικά, P. Bourdieu, Y. Delsaut, "Le couturier et sa griffe: Contribution a une théorie de la magie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1/1975, σ. 7-36.

41. P. Berger, T. Luckmann, "Social mobility and personal identity", *Archives Europeenes de Sociologie*, 5/1964, σ. 337.

42. Ch. de Montlibert, *L'institutionnalisation de la formation permanente*, PUS, Στρασβούργο, 1991.

43. Βλ. ενδεικτικά, S. Paugam, *La disqualification sociale*, PUF, Παρίσι, 1993.

44. E. Goffman, *Stigma*, Prentice-Hall, Νέα Υόρκη, 1963.
45. E. Goffman, *Stigmate: Les usages sociaux des handicaps*, Ed. de Minuit, Παρίσι, 1975 (μετ.), σ. 127.
46. Στο ίδιο, σ. 15.
47. Στο ίδιο, σ. 7.
48. A. Touraine, *Sociologie de l'action*, Seuil, Παρίσι, 1965. A. Touraine, *La société post-industrielle*, Denöel, Παρίσι, 1969 και A. Touraine, *La production de la société*, Seuil, Παρίσι, 1973.
49. Βλ. A. Touraine, *Pour la sociologie*, Ed. du Seuil, "Points", Παρίσι, 1974, σ. 211-213.
50. Στο ίδιο, σ. 213 κε.
51. A. Touraine, *Critique de la modernité*, ο.π., σ. 350 κε.
52. M. Giraud, "Assimilation, pluralisme, "double culture": L'ethnicité en question", *Social Science Informations*, 31/1992, σ. 395-405, βλ. σ. 401 κε.
53. Βλ., λ.χ. R. Castel, "La "guerre à la pauvreté" aux Etats-Unis", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 19/1978, σ. 47-60, σ. 57.
54. Βλ., για παράδειγμα, F. Chazel, "La place du du politique dans les mobilisations contestataires: Une decouverte progressive", F. Chazel, *Action collective et mouvements sociaux*, PUF, Παρίσι, 1993, σ. 145-159. Βλ. κυρίως, σ. 148 κε.
55. J. Remy, "Identité segmentée et postsecularisation", στο *Revue de l' Institut de Sociologie*, 1992-93, σ. 49-64.
56. Βλ. ενδεικτικά, V. de Gaulejac, *Η ταξική νεύρωση*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1987 (μετ.), σ. 91-101 και Κεφάλαιο Τρίτο.
57. Βλ. ενδεικτικά, A. Millan, "Identité collective et innovation alimentaire" *Social Science Informations*, 30/1991, σ. 739-755.
58. Βλ. σχετικά, P. Bourdieu, "L' identite et la representation. Elements pour une reflexion critique sur l' idee de region", στο *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35/1980, σ. 63-72.
59. Για παράδειγμα, στην Ελλάδα η Ορθοδοξία συνιστά, ακόμα και σήμερα, συστατικό στοιχείο της εθνικής ταυτότητας. Επιπλέον, θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως το θρησκευτικό πεδίο συναρθρώνεται μ' έναν ιδιαίτερο τρόπο με τα υπόλοιπα πεδία που λειτουργούν στο κράτος. Σε συμβολικό επίπεδο, δεν υπάρχει μόνο η συνάρθρωση πολιτικού και εκκλησιαστικού πεδίου (επέτειοι, ορκομωσίες πολιτικών, εγκαινίαση δημόσιων έργων και αγιασμοί...), αλλά το τελευταίο διεκδικεί ακόμα με επιτυχία την παρουσία του σε διάφορες πράξεις θέσπισης (ορκομωσίες πτυχιούχων, αγιασμοί σε σχολικούς θεσμούς ή σε επιχειρήσεις ή σε νέα σπίτια, βαπτίσεις και ονοματοθεσίες...). Για τη συνάρθρωση θρησκευτικών και εθνικιστικών αναπαραστάσεων, βλ. Π. Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, ΕΜΝΕ, Αθήνα, 1992, σ. 155-168. Για μια παρουσίαση των γενικών σχέσεων ανάμεσα στην εκκοσμίκευση ή κοσμικοποίηση και την πολιτική ανάπτυξη, βλ. Π. Τερλεξής, *Πολιτική ανάπτυξη και κοινωνική αλλαγή*, ΕΚΚΕ, Αθήνα, 1976, σ. 269-294.

60. Η κλασική κοινωνιολογία συγκροτήθηκε γύρω από δύο κύριους άξονες τη θεμελίωση της κοινωνικής δικαιοσύνης στο πλαίσιο ενός εθνικού κράτους και την κριτική αντιμετώπιση, συχνά ειρωνική, της θρησκείας. Ακόμα και ο Ε. Durkheim, ο οποίος ήταν ιδιαίτερα ευαίσθητος σε θέματα ηθικής που διασφαλίζουν την κοινωνική συνοχή και ευταξία, προτείνει την αποσύδεση της ηθικής από τη "θρησκευτική αυταπάτη" και τη σύνδεσή της, π.χ., με το επαγγελματικό ήθος και την αποδοχή του Άλλου μέσω της αναγνώρισης της αναγκαιότητας της επαγγελματικής του λειτουργίας. Επ' αυτού, βλ. L. Boltanski, *L' amour et la justice comme competences*, ο.π., σ. 42 κε.

61. Π. Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία*, ο.π., σ. 167 κε.

62. Τις σχέσεις ανάμεσα στο δόγμα και την πολιτική τοποθέτηση η πολιτική επιστήμη τις εντάσσει, συνήθως εξ αιτίας της βεμπεριανής κληρονομιάς, στην κοινωνιολογία της θρησκείας. Για τα παραπάνω, όπως και για τη σχέση δόγματος και ψήφου, βλ. A. Cournot, F. Dreufus, *Les forces religieuses dans la société française*, Armand Colin, Παρίσι, 1965.

63. F.-A. Isambert, *Le sens du sacre. Fête et religion populaire*, Ed. de Minuit, Παρίσι, 1982, σ. 112 κε.

64. Οι λογικές που καθιστούν το όνομα διακύβευμα αγώνων ανάμεσα σε διαχειριστές ανταγωνιστικών συστημάτων αναπαραστάσεων, αναλύονται σε μια άλλη εργασία: A. Georgoulas, "Denomination et transformations sociales", ο.π.

65. L. Boltanski, *L' amour et la justice comme competences*, ο.π., σ. 54-63.

66. Για παράδειγμα, ο Th. Robbins παραθέτει 800 τίτλους μελετών που αναφέρονται στις νέες μορφές θρησκευτικότητας στις ΗΠΑ, ενώ J. Saliba παραθέτει 2200 αναφορές. Βλ. Th. Robbins, *Cults, converts and charisma: The sociology of new religious movements*, Sage Publ., Beverly Hills, 1987; J. Saliba, *Social science and the cults: An annotation bibliography*, Garand, Νέα Υόρκη, 1990.

67. Βλ. σχετικά, όπου και μια πλούσια βιβλιογραφία, Th. Robbins, D. Bromley, "New religious movements in the United States", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 83/1993, σ. 91-125.

68. Βλ. ενδεικτικά, R. Bellah, "New religion consciousness and the crisis of modernity", Ch. Glock, R. Bellah (ed.), *The new religion consciousness*, University of California Press, Berkeley, 1976, σ. 332-253. J. Hunter, "The new religions: Demodernization and the protest against modernity", B. Wilson (ed.), *The social impact of new religious movements*, Mellen Press, Νέα Υόρκη, 1981.

69. Βλ. σχετικά M. Zafiroopoulos, P. Pinell, "Drogues, déclassement et stratégies de disqualification", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 42/1982, σ. 61-75.

70. Σύμφωνα μ' αυτήν την άποψη, η ταύτιση επιτελείται πρωταρχικά στο φανταστικό επίπεδο (εικόνα), επικυρώνεται στη συνέχεια στο συμβολικό (γλώσσα), για να γίνει τελικώς πραγματικότητα. Σχετικά με τη σχέ-



ση ανάμεσα σε φαντασιακό-συμβολικό-πραγματικό στη διαδικασία ταύτισης, βλ. Θ. Λίποβατς, "Η διχασμένη ελληνική ταυτότητα του εθνικισμού", στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1994, σ. 115-132. Βλ. κυρίως σ. 115-117.

71. M. Maffesoli, *Le temps des tribus: Le declin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Meridiens, Παρίσι, 1988, σ. 23.

72. Τούτη η αντίληψη μεταφέρεται στην κοινωνιολογία από το M. Maffesoli. Οι ομολογημένες, εξάλλου, επιρροές του G. Durand στην κοινωνιολογική προσέγγιση του M. Maffesoli φαίνονται στον: M. Maffesoli, *La conquête du présent*, PUF, 1979. Σε τούτο το βιβλίο γίνεται η παρουσίαση ενός φιντεϊστικού κοινωνιολογικού μοντέλου ερμηνείας του συγκαιρινού κοινωνικού κόσμου. Συνοπτικά ο συγγραφέας πιστεύει πως δεν είναι ο Λόγος (Ratio και rationnel) που δομεί την καθημερινή ζωή των ανθρώπων αλλά η πίστη τους σε κάποιες πρωταρχικές αξίες και ο τρόπος που τις εκδηλώνουν στην κοινωνική τους ζωή. Σε ένα άλλο έργο του (*La violence totalitaire*, PUF, Παρίσι, 1979) επιχειρεί να δείξει πως οι μεγάλες έλλογες "μορφές" (πρόοδος, επανάσταση, γραφειοκρατία, εξουσία) καταδυναστεύουν την καθημερινή ζωή των ανθρώπων και έχουν χρεωκοπήσει. Κοιτολογίζ, ο Maffesoli πιστεύει πως στις μεταβιομηχανικές κοινωνίες, αναδύεται ένας "πολυθεϊσμός των αξιών" και ένας "ηδονισμός", στη θέση του ολοκληρωτικού Λόγου που κατίσχυσε στους νεώτερους χρόνους (*L' ombre de Dionysos: Contribution à une sociologie de l' orgie*, Meridiens, Παρίσι, 1984 και *Le temps des tribus*, ό.π.). Σχετικά με τα προηγούμενα και τις σχέσεις τους με προηγούμενα ρεύματα σκέψης, βλ. Ο. Έκο, Τα όρια της ερμηνείας, Εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1993, (μετ.), σ. 53-128. Βλ. ειδικά, σ. 56-57 και σ. 66.

73. M. Maffesoli, *Le temps des tribus*, ό.π., σ. 51-52.

74. Δεν είναι τυχαίο που M. Maffesoli χρησιμοποιεί τον όρο "αναμάγευση". Τον χρησιμοποιεί γιατί θεωρεί πως η νέα θρησκευτικότητα που εμφανίζεται στις υπερδιαφοροποιημένες κοινωνίες (πολλαπλασιασμός σεκτών, κ.λπ.) ενισχύει τη βιταλιστική του θέση, καθώς πιστεύει πως δείχνει τη δύναμη του ψυχόρμητου και την ασημαντότητα της ιδεολογίας. (Βλ., στο ίδιο, κυρίως σ. 125-132).

75. J. Beckford, *Cult controversies*, Tavistock, Λονδίνο, 1985, σ. 289.

76. Βλ. ενδεικτικά, Ph. Hammond, D. Machacek, "Organizational development of cult and sects", D. Bromley, J. Hadden (ed.), *The handbook of cults and sects in America*, JAI Press, Greenwich, 1993.

77. Βλ. σχετικά, J. Hadden, A. Shupe (ed.), *Prophetic religion and politics: Religion and the political order*, Paragon House, Νέα Υόρκη, 1986.

78. Th. Robbins, "Profits for prophets: Legitimate and illegitimate economics practices in new religious movements", J. Richardson, *Money and power in new religions*, Mellen Press, Νέα Υόρκη, 1988, σ. 117-140.

79. Βλ. σχετικά, P. Bourdieu, *Choses dites*, ό.π., σ. 157.