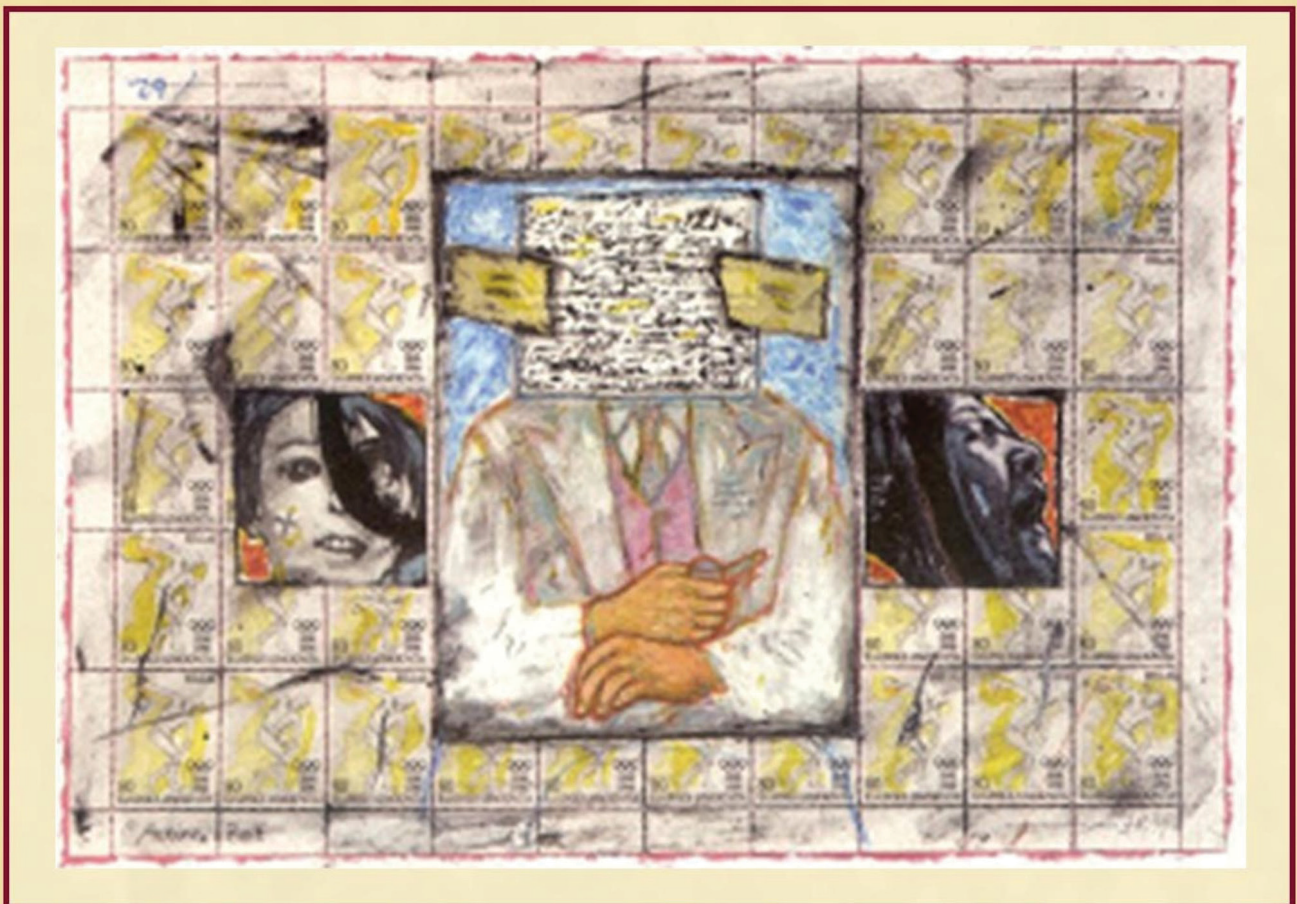


Μαριαγγέλα Βέικου – Βασιλική Λαλαγιάννη

Μετανάστευση

Κοινωνικές και Πολιτισμικές Εκφάνσεις

Θεωρητικά σχήματα, εννοιολογικοί προσδιορισμοί
και ορολογία



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά
Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

HEALLINK
Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών



Ευρωπαϊκή Ένωση
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο



ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑ ΒΙΟΥ ΜΑΘΗΣΗ
επένδυση στην κοινωνία της γνώσης
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΤΑΜΕΙΟ

ΜΑΡΙΑΓΓΕΛΑ ΒΕΙΚΟΥ – ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΛΑΛΑΓΙΑΝΝΗ

*Μετανάστευση
Κοινωνικές και Πολιτισμικές
Εκφάνσεις*

Θεωρητικά σχήματα, εννοιολογικοί προσδιορισμοί και ορολογία



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά
Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

Μετανάστευση
Κοινωνικές και Πολιτισμικές Εκφάνσεις
Θεωρητικά σχήματα, εννοιολογικοί προσδιορισμοί και ορολογία

Συγγραφή

Μαριαγγέλα Βέικου
Βασιλική Λαλαγιάννη

Κριτικός αναγνώστης

Αλεξάνδρα Τραγάκη

Συντελεστές έκδοσης

Γραφιστική Επιμέλεια: Σπυρίδων Παπαβασιλείου
Τεχνική Επεξεργασία: Σπυρίδων Παπαβασιλείου

ISBN: 978-960-603-272-1

Copyright © ΣΕΑΒ, 2015



Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά Δημιουργού - Μη Εμπορική Χρήση - Όχι Παράγωγα Έργα 3.0. Για να δείτε ένα αντίγραφο της άδειας αυτής επισκεφτείτε τον ιστότοπο <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/gr/>

ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΩΝ

Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο
Ηρώων Πολυτεχνείου 9, 15780 Ζωγράφου

www.kallipos.gr

Περιεχόμενα

Σημείωμα των συγγραφέων	9
Κεφάλαιο Πρώτο:	
«Εθνότητα και Φυλή»	10
Ατομικισμός και διαφορετικότητα (individualism and diversity)	10
Βιβλιογραφία	11
Εθνικισμός (nationalism)	11
Βιβλιογραφία	12
Έθνος (nation state)	12
Βιβλιογραφία	15
Εθνοτικότητα (ethnicity)	15
1. Εθνοτικότητα, Φυλή, Γλώσσα (ethnicity, race, language)	18
2. Εθνοτικότητα και Πατριαρχία (ethnicity and patriarchy)	19
3. Εθνοτικότητα και Χιούμορ (ethnicity and humor)	21
Βιβλιογραφία	22
Ρατσισμός (racism)	22
1. Ευρωπαϊκός ρατσισμός (european racism)	25
2. Θεσμικός ρατσισμός (institutional racism)	26
3. Ρατσισμός και περιβάλλον (racism and environment)	28
Βιβλιογραφία	29
Φυλή (race)	29
1. Φυλετικές διακρίσεις (racial discrimination)	31
2. Φυλετικός διαχωρισμός (segregation)	32
3. Φυλετική Παρενόχληση (racial harassment)	32
Βιβλιογραφία	33
Racialization	33
Βιβλιογραφία	33
Κεφάλαιο Δεύτερο	
«Μετανάστευση και Πολιτική»	35
Apartheid	35
Βιβλιογραφία	36
Αφομοίωση (assimilation)	36
Βιβλιογραφία	36
Διασπορά (diaspora)	37
Βιβλιογραφία	37
Ιδεολογία (ideology)	37
Βιβλιογραφία	39

Κοινωνική Ενσωμάτωση (social integration)	39
1. Ενσωμάτωση μεταναστών (migrant integration).....	39
Βιβλιογραφία.....	41
Νεοναζισμός (neo-nazism).....	41
Βιβλιογραφία.....	41
Μετανάστευση (migration)	41
Βιβλιογραφία.....	43
Μετανάστευση και εθνοτικότητα (migration and ethnicity)	43
Βιβλιογραφία.....	46
Πλουραλισμός (pluralism)	47
Βιβλιογραφία.....	48
Πολυπολιτισμικότητα (multiculturalism)	48
Βιβλιογραφία.....	51
Πρόγραμμα Θετικής Δράσης (affirmative action)	52
Βιβλιογραφία.....	52
Κεφάλαιο Τρίτο	
«Ταυτότητα και Ανήκειν»	55
«Άλλοι» («others»)	55
Βιβλιογραφία.....	56
Αποικιακός λόγος (colonial discourse)	56
2. Εσωτερική αποικιοκρατία (internal colonialism).....	57
3. Μεταποικιακός λόγος (postcolonial discourse)	57
Βιβλιογραφία.....	58
Γκέτο (ghetto)	58
Βιβλιογραφία.....	59
Habitus.....	59
Βιβλιογραφία.....	60
Δημόσιος διάλογος (public dialogue)	60
Βιβλιογραφία.....	61
Ενδυνάμωση (empowerment).....	61
Βιβλιογραφία.....	61
Εξουσία (power).....	61
Βιβλιογραφία.....	62
Ηγεμονία (hegemony)	62
Βιβλιογραφία.....	63
Ισότητα (equality)	63
Βιβλιογραφία.....	65
Κίνημα πολιτικών δικαιωμάτων (civil rights movement).....	65
Βιβλιογραφία.....	66

Κοινωνικό Φύλο (gender)	66
Βιβλιογραφία	69
Κοινωνικότητα, κοινωνίες και νέα μέσα	69
Βιβλιογραφία	72
Λευκότητα (whiteness)	72
Βιβλιογραφία	74
Μειονότητες (minorities).....	74
Βιβλιογραφία	74
Πολιτισμός (culture)	75
Βιβλιογραφία	76
Πολυφυλετικός / Διφυλετικός (multiracial/biracial).....	76
Βιβλιογραφία	77
Ταυτότητα (identity)	77
Βιβλιογραφία	78
Υβριδικότητα (hybridity).....	78
Βιβλιογραφία	78

Κεφάλαιο Τέταρτο

«Μετανάστευση και λογοτεχνική γραφή: ορισμοί, διαδράσεις, εννοιολογικοί σχηματισμοί»

.....	80
Αποεδαφοποίηση (déterritorialisation).....	80
Βιβλιογραφία	80
Επιπολιτισμός (acculturation)	80
Βιβλιογραφία	81
Ζώνη επαφής (contact zone)	81
Βιβλιογραφία	82
Μεταναστευτικός κινηματογράφος (migrant cinema)	82
Βιβλιογραφία	85
Μεταναστευτική λογοτεχνία (migrant literature/immigrant literature).....	86
Βιβλιογραφία	90
Μεταποικιακή κριτική (postcolonial criticism)	91
Βιβλιογραφία	94
Οριενταλισμός (Orientalism).....	94
Βιβλιογραφία	98
Πολιτισμικές υβριδικότητες (cultural hybridities).....	98
Βιβλιογραφία	101
Ριζωματικές ταυτότητες (identités rhizomatiques)	102
Βιβλιογραφία	103
Συνοριοχώρες (borderlands).....	103
Βιβλιογραφία	104

Προτεινόμενη Βιβλιογραφία για περαιτέρω μελέτη.....	105
Κεφάλαιο Πέμπτο	
«Από τη μετανάστευση στον διαπολιτισμό: μελέτες περιπτώσεων λογοτεχνικής γραφής».....	108
1. Η λογοτεχνία πέρα από τα σύνορα: η ελληνική περίπτωση.....	108
α) Ελληνική μετανάστευση και διασπορά	108
Λογοτεχνίες της ελληνικής μετανάστευσης και διασποράς	112
β) Ανάμεσα σε δύο γλώσσες και δύο κουλτούρες: η περίπτωση του Βασίλη Αλεξάκη.....	115
Βιβλιογραφία.....	121
2. Η λογοτεχνία δεύτερης γενιάς μεταναστών του Μαγκρέμπ στη Γαλλία	122
α) Η λογοτεχνία «beure».....	122
β) Ο Azouz Begag και το αυτοβιογραφικό μυθιστόρημα	125
γ) Η νεότερη γενιά των Beurs: <i>Kiffe kiffe demain</i> της Faïza Guène.....	128
δ) Ο κινηματογράφος <i>beur</i> και ο κινηματογράφος των προαστίων	130
ε) Ο κινηματογράφος <i>beur</i> : Azouz Begag, Mahdi Charef, Abdelatif Kechiche	131
Βιβλιογραφία.....	134
3. Μεταναστευτική λογοτεχνία και διαπολιτισμικότητα στη Μεγάλη Βρετανία. Η περίπτωση των Caryl Phillips και Zadie Smith.....	135
Βιβλιογραφία.....	138
4. Μετά την Τζέην Ένρ: γυναικείες υποκειμενικότητες στην Πλατιά Θάλασσα των Σαργάσων της Τζην Ρυς	139
Το γυναικείο αποικιοκρατούμενο υποκείμενο	141
Βιβλιογραφία.....	143
Κριτήρια Αξιολόγησης.....	145
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ.....	148
Φιλμογραφία με θέμα τη μετανάστευση και την εξορία (επιλογή).....	148
Α. Ελληνικός και διασπορικός κινηματογράφος.....	148
Β. Παγκόσμιος κινηματογράφος (επιλογή).....	149
Μουσεία της Μετανάστευσης	149
Index όρων και εννοιών.....	151
Αντιστοίχιση ελληνόγλωσσων και ξενόγλωσσων επιστημονικών όρων.....	155
Συντμήσεις	159

Εικόνα εξωφύλλου: Γιάννη Ψυχοπαίδη «Το γράμμα που δεν έφτασε...» (1999).
Μεικτή τεχνική.
Δημοσιεύεται με την ευγενική άδεια του δημιουργού.

Σημείωμα των συγγραφέων

Το εγχειρίδιο αυτό φιλοδοξεί να αποτελέσει ένα βοήθημα για τους φοιτητές και τις φοιτήτριες που μελετούν θέματα που άπτονται των κοινωνικών και πολιτικών επιστημών (μετανάστευση, διασπορές, ταυτότητες, κ.ά.) καθώς και των πολιτισμικών σπουδών μέσα από τη διάδρασή τους με τις ανθρωπιστικές επιστήμες και ειδικότερα τη φιλολογία και τη λογοτεχνική κριτική. Φιλοδοξεί ακόμη να συμβάλει θετικά στη διδακτική πράξη, καθώς δρα συμπληρωματικά με τις μελέτες και τα συγγράμματα που αναλύουν αντικείμενα σχετικά με τα παραπάνω γνωστικά πεδία.

Τα λήμματα που περιλαμβάνουν τα τέσσερα κεφάλαια, καθώς και οι αναλύσεις του πέμπτου κεφαλαίου, καλύπτουν τα θεωρητικά σχήματα και τους εννοιολογικούς προσδιορισμούς στον χώρο των μεταναστευτικών και των διασπορικών σπουδών και εστιάζουν κατά κύριο λόγο –εξαιτίας του ευρύτατου προς εξέταση αντικείμενου– στο ευρωπαϊκό παράδειγμα.

Τα τρία πρώτα κεφάλαια, με συγγραφέα την Μαριαγγέλα Βέικου, ερευνήτρια στο Ελληνικό Ίδρυμα Αμυντικής και Εξωτερικής Πολιτικής (ΕΛΙΑΜΕΠ) για θέματα μετανάστευσης και ασύλου, αναφέρονται στις κοινωνικές επιστήμες, ενώ τα υπόλοιπα δύο κεφάλαια, με συγγραφέα την Βασιλική Λαλαγιάννη, καθηγήτρια της ευρωπαϊκής λογοτεχνίας και του πολιτισμού στο Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου, αναφέρονται στις ανθρωπιστικές επιστήμες και τις πολιτισμικές σπουδές.

Κεφάλαιο Πρώτο: «Εθνότητα και Φυλή»

Σύνοψη κεφαλαίου

Αυτό το κεφάλαιο παρουσιάζει σύγχρονες θεωρητικές έννοιες της νεότερης επιστημονικής έρευνας που αναφέρονται στην ετερότητα σε σχέση με τη μελέτη των φαινομένων της εθνότητας και της φυλής. Η εθνοτικότητα και η φυλή θεωρούνται ευρέως ως οι πρωταρχικές κινητήριες δυνάμεις πίσω από κάθε κοινωνική σύγκρουση και αλλαγή. Κοινωνικά ζητήματα που εκ πρώτης όψεως φαίνονται να μη έχουν σχέση με φυλετικές ή εθνοτικές διαφορές βρίσκουν συχνά έκφραση σε κοινωνικές συγκρούσεις και δημιουργούν πολύ πιο σύνθετα προβλήματα. Αυτό το κεφάλαιο εξετάζει τους αναλυτικούς όρους που σχετίζονται με τις έννοιες της εθνοτικότητας και της φυλής με αναφορά στην ιστορική προέλευση αυτών των εννοιών και των κοινωνικών και επιστημονικών επιπτώσεών τους.

Ατομικισμός και διαφορετικότητα (individualism and diversity)

«Το 1964 είδα για πρώτη φορά ζαχαροκάλαμο και τάρο στους Παπούα στα Υψίπεδα της Νέας Γουινέας. Εικοσιπέντε χρόνια αργότερα, μπορώ να τα διαλέξω από τις διάφορες Αφρικανικές ποικιλίες σε ένα μέσο-αστικό σούπερμαρκετ στο Manchester. Στο μεταξύ, γίνονται συζητήσεις για την ιδιωτικοποίηση αστικών δρόμων και την τοποθέτηση φρουρών ασφαλείας ή περιπολιών από τους ίδιους τους κατοίκους – γιατί λέγεται ότι οι δημόσιοι χώροι καθιστούν πολύ δύσκολη την προστασία της ιδιωτικής περιουσίας» (Strathern, 1992).

Είναι ταυτολογία να πούμε ότι η κοινωνική αλλαγή προκύπτει από τα μικροτσίπ ή από την καταναλωτική προσφορά ή από την αστική παρακμή: αυτά είναι η αλλαγή. Αυτή τη μορφή παίρνει ο ατομικισμός του ύστερου εικοστού αιώνα. Εξάλλου κάθε ατομική δραστηριοποίηση θεωρείται ότι περιλαμβάνει μία εγγενή δυναμική προς την νεωτερικότητα (modernity). Η δραστηριοποίηση των ατόμων είναι αυτή που αποτελεί την πηγή κάθε καινοτομίας, ανάπτυξης και μετασχηματισμού της παράδοσης (tradition). Η μία αφηρημένη έννοια, η παράδοση, φαίνεται να λειτουργεί ενάντια και ταυτόχρονα να καλύπτει και να αποκαλύπτει την άλλη, τη νεωτερικότητα. Ένα παράδειγμα του τρόπου συγκρότησης αυτών των ιδεών, είναι το φαινόμενο της συγγένειας που αποτελεί μιαν επιτομή της παράδοσης κάτω από τις πιέσεις της κοινωνικής αλλαγής. Συμβατικά οι οικογενειακές σχέσεις θεωρούνται ως σωματοποιημένοι αρχέγονοι δεσμοί που με κάποιο τρόπο υπάρχουν έξω και πέρα από τις τεχνολογικές και πολιτικές επινοήσεις του κόσμου, που υφίστανται την αλλαγή μάλλον παρά αποτελούν κινητήριες δυνάμεις προς αλλαγή. Πράγματι, οι σταθεροί δεσμοί της συγγένειας μπορούν να θεωρηθούν ως αρχέτυποι και παραδοσιακοί σε αντίθεση με τις συνθήκες της σύγχρονης ζωής. Όσο πιο ευρύ και εκτεταμένο είναι το δίκτυο των συγγενικών σχέσεων ή όσο πιο έντονη είναι η αλληλεγγύη μέσα στην οικογένεια, τόσο πιο παραδοσιακοί φαίνονται να είναι αυτοί οι δεσμοί. Είναι ωστόσο δυνατό από την μία να δεχτούμε αυτήν την αντίληψη για την παράδοση και από την άλλη να αντιληφθούμε την σύγχρονη ισχύ της. Ακριβώς επειδή η συγγένεια υποτίθεται ότι αφορά αρχέγονες σχέσεις, τα ουσιαστικά γεγονότα που την συγκροτούν είναι εγγενή μέσα στις πολιτισμικές δραστηριότητες που συνέβησαν στη συνέχεια. Επομένως, οι απόψεις για το τι είναι φυσικό, αρχέγονο και ενσωματωμένο στις αλήθειες της οικογενειακής ζωής προσαρμόστηκαν στο παρόν και θα αναπροσαρμοστούν και στο μέλλον.

Υπάρχει μία αντίθεση μεταξύ της εκτεταμένης εμβέλειας των συγγενικών σχέσεων και της ατομικής δραστηριοποίησης, την οποία ο Alan Macfarlane (1978) ανάγει πολύ πίσω στη δυτική κοινωνία (ειδικά στο αγγλικό παρελθόν). Θεωρεί ότι τότε η αποχή από ευρύτερες σχέσεις συγγένειας, πέρα από το στενό οικογενειακό πλαίσιο, ήταν πολύ συνηθισμένη. Ο ατομικισμός είναι παραδοσιακό χαρακτηριστικό των Άγγλων. Αλλά, ενώ στην ανάλυσή του τονίζει την συνέχεια των ιδεών που είναι παλιές και πηγαίνουν βαθιά πίσω στην ιστορία, ή των τάσεων που κατά περιεργο τρόπο εξακολουθούν να διατηρούνται μέχρι σήμερα, είναι επίσης ιστορικό αξίωμα ότι οι παλιές ιδέες αντέχουν μόνο όσο μπορούν να αναπαράγονται με νέες μορφές (Ranger and Hobsbawm, 1983). Η παράδοση λοιπόν επανακαλύπτεται με κάθε αλλαγή. Με αντίστροφο τρόπο φθάνουμε στο αντίστοιχο συμπέρασμα, ότι δηλαδή οι νέες ιδέες μπορούν να αναδυθούν μόνο μέσα από τις προηγούμενες τους. Η παράδοση είναι αυτή που αλλάζει: και πραγματικά μόνον αυτή μπορεί να αλλάξει.

Το ενδιαφέρον στοιχείο στην ερμηνεία του Macfarlane δεν είναι τόσο τα επιχειρήματα για την ιστορική συνέχεια του ατομικισμού όσο η σύγχρονη εκδοχή που προτείνει για μια από τις μορφές του φαινομένου. Ένα

άτομο, κατά την άποψή του, είναι ένα πρόσωπο το οποίο μπορεί να θέσει τον εαυτό του/της σε απόσταση από την εγγύτητα στις σχέσεις με τους άλλους και έτσι να αναπτύσσεται απομακρυσμένο από τους περιορισμούς μιας συγκεκριμένης σχέσης. Η φυσική (σωματική) απομάκρυνση θα μπορούσε να υπονοεί ένα αίτημα ανεξαρτησίας. Η εικόνα ενός παιδιού που το διώχνει η οικογένειά του ή που ξεφεύγει από τα δεσμά των γονιών του αποτελεί μια πρόσκληση για να φανταστούμε πώς ένα άτομο μπορεί να αντιπαρατίθεται στα δεδομένα της κοινωνικής του/της κατάστασης και στις προϋπάρχουσες σχέσεις του. Η σημασία του ατομικισμού και της ατομικότητας των προσώπων δεν έγκειται απλώς και μόνον στο ότι εκφράζουν την απομόνωση των ατόμων ή την αντίστασή τους σε σχέσεις που θεωρούνται ως δεδομένες. Όπως η συνέχεια και η αλλαγή ή όπως η παράδοση και η νεωτερικότητα, η κοινωνία και το άτομο μπορεί να ερμηνευτούν ως αντιθετικές έννοιες. Η καθεμία από αυτές μπορεί να θεωρηθεί ως στοιχείο, κινητήρια δύναμη ή αρχή που έχει μια κανονιστική και ρυθμιστική επίδραση στη ζωή των ανθρώπων. Τα άτομα θεωρείται ότι διαθέτουν μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό ατομικότητας ανάλογα με τον βαθμό ελευθερίας που έχει κάποιος/α όταν ενεργεί με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Ενώ τα άτομα αγωνίζονται να εκφράσουν την ατομικότητά τους στον τρόπο με τον οποίο δημιουργούν την προσωπική ζωή τους, με τον ίδιο τρόπο παραμένουν ταυτόχρονα πιστά στην αντίληψη ότι ο κόσμος είναι πολύμορφος και διαφορετικός. Η τεράστια ετερογένεια του Δυτικού πολιτισμού δεν μπορεί να συσσωρευτεί σε μια ομοιογενή μορφή και έκφραση. Υπάρχουν ταξικές, γεωγραφικές, επαγγελματικές και, τον τελευταίο καιρό, εθνοτικές διαφορές. Από τη στιγμή που αυτή η ετερογένεια και διαφορετικότητα γίνεται αποδεκτή, μπορούμε να πούμε ότι ως αφετηρία έχει την ατομική εμπειρία και ότι πολλαπλασιάζεται λόγω των ποικίλων πληθυσμιακών ομάδων και των διαφορετικών μορφών κοινωνικής οργάνωσης. Ωστόσο, τελευταία η πολιτισμική διαφορετικότητα κινδυνεύει εξαιτίας των κοινωνικών αλλαγών που επισυμβαίνουν. Οι κοινωνικοί επιστήμονες πάντα είχαν προβλήματα στην ανάλυση των κοινωνικών αλλαγών. Ίσως αυτό συμβαίνει, επειδή κάθε κοινωνική αλλαγή προκύπτει συχνά με πολύ απλό τρόπο. Για να το θέσουμε πρακτικά, πρόκειται για μια προσπάθεια προώθησης και ανανέωσης των τρεχουσών αξιών. Τα άτομα κατόπιν ενεργούν σε συμφωνία με τις νέες αξίες, οι αναδυόμενες νέες αντιλήψεις γίνονται σαφείς και αυτό συνεπάγεται το γεγονός ότι γίνεται πολιτισμικά ορατή η κοινωνική αλλαγή που μπορεί έτσι να θεωρηθεί ως μια φυσική διαδικασία. Η αντίληψη ότι υπάρχουν νέες αξίες, νέες ιδέες, νέες εποχές προκύπτει από την συνειδητή προσπάθεια να γίνουν προφανείς και να δικαιωθούν οι αξίες και οι ιδέες που οι άνθρωποι ήδη εφαρμόζουν. Το να θεωρούμε τη σύγχρονη εποχή ως μια εποχή που βρίσκεται σε κρίση αποτελεί μέρος αυτής της αντίληψης: δεν υπάρχει επιστροφή προς τα πίσω. Οι καινούριες ιδέες πάντα προκύπτουν από τις παλιές. Ο δρόμος προς τα εμπρός σημαίνει επίσης την ανάκτηση των παραδοσιακών αξιών, μια που η παράδοση στάθηκε η αιτία της προόδου.

Βιβλιογραφία

- Macfarlane, A. (1978). *The origins of English individualism: the family, property and social transition*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hobsbawm, E. and Ranger, T. (Eds) (2012). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. (1992). *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Εθνικισμός (nationalism)

Ο όρος αυτός αναφέρεται σε μια ιδεολογία η οποία διατυπώθηκε μετά τη Γαλλική Επανάσταση και έγινε σημαντικός καθοριστικός παράγοντας πολιτικής δράσης κατά τη διάρκεια του δέκατου ένατου αιώνα, σε όλη τη Δυτική Ευρώπη και, κατά τον εικοστό αιώνα, σε όλο τον κόσμο. Πολλοί συγγραφείς επιμένουν στην αυστηρή διάκριση μεταξύ της αντίληψης του εθνικισμού ως ιδεολογίας και της έννοιας του εθνικού συναισθήματος που αναφέρεται στην αίσθηση συλλογικής αλληλεγγύης που αναπτύσσεται εντός και υπέρ μιας συγκεκριμένης γεωγραφικής και πολιτισμικής περιοχής. Μια τέτοια διάκριση εξηγεί το πώς ένας συγκεκριμένος πληθυσμός μπορεί να αναπτύξει ένα αίσθημα εθνικής ταυτότητας, ακόμη κι όταν δεν υφίσταται μια συνεκτική και οργανωμένη πολιτική οντότητα (που μπορεί να είναι το κράτος) για να εγκαθιδρύσει ή να αναπαραγάγει νέα εδαφικά όρια εντός των οποίων θεσπίζει πολιτική εξουσία. Ως ιδεολογία, ο εθνικισμός περιέχει τρεις βασικές ιδέες. Πρώτον, υποστηρίζει ότι ένας ορισμένος πληθυσμός θα πρέπει να είναι σε θέση να διατυπώσει και να επιβάλλει θεσμούς και νόμους που θα επιτρέπουν τον προσδιορισμό του μέλλοντός του. Δεύτερον, υποστηρίζει ότι κάθε τέτοιος πληθυσμός έχει ένα μοναδικό σύνολο χαρακτηριστικών, τα οποία τον προσδιορίζουν ως έθνος. Τρίτον, και κατά συνέπεια, υποστηρίζει ότι όλος ο κόσμος είναι χωρισμένος, με φυσικό τρόπο, σε

μια σειρά από τέτοια διακριτά έθνη. Αυτός ο συνδυασμός ιδέων και απαιτήσεων αποτελούν τη βάση για τις πολιτικές στρατηγικές κινήσεις που, από τον δέκατο ένατο αιώνα και μετά, είχαν μεγάλη επιρροή στον τρόπο με τον οποίο ο κόσμος οργανώθηκε πολιτικά. Η διαμόρφωση και η αναπαραγωγή των εθνικών συνόρων, ως εκ τούτου, δεν είναι μια φυσική και αναπόφευκτη διαδικασία, αλλά είναι το αποτέλεσμα της ανθρώπινης δράσης σε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες. Πράγματι, ο εθνικισμός, όπως δείχνει το παράδειγμα της Αγγλίας, της Γαλλίας, της Ισπανίας και της Ολλανδίας και η κατοχύρωσή του ως ιδεολογία είναι συνδεδεμένος με αυτό που ορισμένοι συγγραφείς αποκαλούν εκβιομηχάνιση και άλλοι προσδιορίζουν ως καπιταλιστική ανάπτυξη. Σχετίζεται δηλαδή με την έννοια της ανισομερούς ανάπτυξης. Στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, η διαδικασία της εκβιομηχάνισης και της καπιταλιστικής ανάπτυξης σημειώθηκε σε συγκεκριμένες γεωγραφικές περιοχές της Ευρώπης, με αποτέλεσμα άλλες γειτονικές περιοχές να επιθυμούν να μιμηθούν τις προόδους που είχαν σημειωθεί, προκειμένου να αποκτήσουν και αυτές τα υλικά και πολιτικά πλεονεκτήματα που προέκυψαν. Η ιδεολογία του εθνικισμού ήταν ένα μέσο για την πολιτική κινητοποίηση των πληθυσμών και για την κατασκευή ενός συγκεκριμένου πολιτικού πλαισίου οικονομικής / καπιταλιστικής ανάπτυξης. Αυτή η διαδικασία συνεχίστηκε κατά τον εικοστό αιώνα, ιδίως σε σχέση με τις συνέπειες που είχε το τέλος της αποικιοκρατίας. Μια μάλλον διαφορετική διαδικασία συνέβη όσον αφορά την επαναχάραξη των πολιτικών συνόρων μετά τους δύο παγκόσμιους πολέμους στην Ευρώπη, αν και, πάλι, ο εθνικισμός ήταν ένας σημαντικός παράγοντας. Η ευρεία ποικιλία των περιπτώσεων όπου ο εθνικισμός έχει χρησιμοποιηθεί ως πολιτική δύναμη, ιδιαίτερα στον εικοστό αιώνα, εντείνει την άποψη ότι ο εθνικισμός μπορεί να συνδυαστεί με πολιτικά κινήματα τόσο της αριστεράς όσο και της δεξιάς, γεγονός που προκαλεί ιδιαίτερες δυσκολίες. Ο εθνικισμός, από τη μια, έχει συντελέσει στην άνοδο του φασισμού στην Ευρώπη αλλά, από την άλλη, υπέθαλψε απελευθερωτικά κινήματα στην Αφρική και τη Νοτιοανατολική Ασία. Επιπλέον, στις Ηνωμένες Πολιτείες κατά τη δεκαετία του 1960, αποτέλεσε πολιτική έμπνευση για τους μαύρους, οι οποίοι τον προέβαλαν ως πολιτική αντίσταση στον θεσμοθετημένο ρατσισμό. Για τους μαρξιστές, τα παραδείγματα αυτά δημιουργούν πρόβλημα, επειδή αυτοί υποστηρίζουν ότι οι κοινωνικές τάξεις αποτελούν την κύρια δύναμη για την επαναστατική αλλαγή. Η σχετική αποτυχία των μαρξιστών να εξηγήσουν την πολιτική σημασία του εθνικισμού στον εικοστό αιώνα έχει συνοδευτεί από τους έντονους ισχυρισμούς ορισμένων κοινωνιολόγων και πολιτικών επιστημόνων ότι ο εθνικισμός αποτελεί την κύρια πολιτική δύναμη του εικοστού αιώνα. Το γεγονός ότι ο εθνικισμός αναδείχθηκε ως μια συνεκτική και σαφής ιδεολογία την ίδια στιγμή που ο ρατσισμός διατυπώθηκε ως μία επιστημονική θεωρία έχει σημασία. Και οι δύο ιδεολογίες ισχυρίζονται ότι ο παγκόσμιος πληθυσμός από τη φύση του χωρίζεται σε διακριτές ομάδες, αν και τα κριτήρια για την υποτιθέμενη διάκριση διαφέρουν. Παρ' όλα αυτά, το γεγονός ότι ο ρατσισμός επενδύει την ντετερμινιστική σχέση μεταξύ αντικειμενικών ή βιολογικών χαρακτηριστικών με πολιτισμικά χαρακτηριστικά σημαίνει ότι τόσο αυτός όσο και ο εθνικισμός, ο οποίος δίνει φαινομενικά έμφαση στις πολιτισμικές και ιστορικές διαφορές, μπορούν να συγχωνευτούν. Στην περίπτωση των νεοφασιστικών κινήσεων, ο εθνικισμός προβάλλει έντονα την έννοια της φυλής ως κεντρικό πόλο της φασιστικής ιδεολογίας, όπως ακριβώς κάνει αντίστοιχα και ο ρατσισμός.

Βιβλιογραφία

- Blondel, J. (1997). Nation and Identity in Contemporary Europe. *European Review*, no 5/2: 205-206.
Guibernau, M. (1996). *Nationalisms: The nation-state and nationalism in the twentieth century*. London: Polity Press.

Έθνος (nation state)

Σημαντικές ημερομηνίες για την καθιέρωση των εθνών κρατών:

- 17^{ος} αι. (1648): Η Συνθήκη της Βεσφαλίας (Treaty of Westphalia) και το τέλος της Αυτοκρατορικής Αρχής.
- 18^{ος} αι. (1776 και 1789): η πολιτική χειραφέτηση του έθνους: η Αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας και η Γαλλική Επανάσταση.
- 19^{ος} αι.: Τα Ευρωπαϊκά έθνη-κράτη: Ελλάδα (1821), Ιταλία (1861), Γερμανία (1871).
- 19^{ος} αι.: Άνοδος της αποικιοκρατίας.
- 20^{ος} αι.: Πρώτος και Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος – τα όρια του έθνους-κράτους και τα αποτελέσματα του εθνικιστικού ανταγωνισμού.
- 20^{ος} αι.: Μεταπολεμικό κύμα εθνικο-απελευθερωτικών αγώνων – η αντι-αποικιοκρατική πάλη – Αλγερία, Ινδία, Κύπρος, Ινδονησία κτλ.

Το έθνος (nation/ethnie) είναι η εθνική βάση του έθνους-κράτους, δηλαδή το σύνολο των ιστορικών, πολιτισμικών και γλωσσικών χαρακτηριστικών του (Smith, 1986), ενώ το έθνος-κράτος (nation-state) είναι η πολιτική κοινότητα. Αντίστοιχα ο εθνικισμός (nationalism) είναι η ιδεολογία ότι το έθνος θα πρέπει να συμπίπτει με το κράτος (Gellner, 1983), ενώ εθνική ταυτότητα είναι οι διαφορετικές ερμηνείες που αποδίδονται στο περιεχόμενο του έθνους – δηλ. οι απαντήσεις στην ερώτηση τι σημαίνει να είμαι Έλληνας/Νιγηριανός/Αμερικανός κτλ.

Σχετικά με τις θεωρίες που αφορούν το έθνος-κράτος συναντούμε την «αρχέγονη» (primordial) προσέγγιση η οποία αμφισβητεί τον νεωτερικό χαρακτήρα του έθνους (modern state) και θεωρεί ότι η έννοια του έθνους υπήρχε και θα υπάρχει πάντα. Οι θεωρίες για το έθνος διακρίνονται σε δύο κατηγορίες: την κοινωνικο-βιολογική και την πολιτισμική προσέγγιση. Η κοινωνικο-βιολογική προσέγγιση (van den Berghe, 1987) θεωρεί ότι τα έθνη είναι εκτεταμένα δίκτυα συγγενών και ότι οι άνθρωποι προσπαθούν να μεγιστοποιήσουν τα οφέλη τους τείνοντας προς μια νεποτιστική συμπεριφορά, η οποία ευνοεί την παραχώρηση προνομίων και αξιωμάτων σε συγγενείς και φίλους. Τα κοινά χαρακτηριστικά (η γλώσσα, η θρησκεία, η κουλτούρα κτλ.) φανερώνουν βαθύτερα βιολογικά και γενετικά κοινά χαρακτηριστικά. Η πολιτισμική προσέγγιση προτάθηκε από τον ανθρωπολόγο θεωρητικό Clifford Geertz (1973) ο οποίος υποστήριξε ότι οι πολιτισμικές ιδιαιτερότητες και τα κοινά χαρακτηριστικά αποτελούν τη βάση του έθνους. Ο Geertz θεωρεί ότι οι άνθρωποι επιλέγουν να είναι μαζί με άλλους, πολιτισμικά παρόμοιους ανθρώπους και έχουν μια έμφυτη τάση να προτιμούν εκείνους με τους οποίους τους δένουν δεσμοί αίματος, γλώσσας και εθίμων (1973:259). Η αρχέγονη προσέγγιση στην ουσία δεν μπορεί να μας εξηγήσει την εξέλιξη του έθνους-κράτους ως οργανωτικής δομής, δεν μπορεί δηλαδή να εξηγήσει τις διάφορες αλλαγές, τις μετατοπίσεις των συμμαχιών, και γενικά τις διάφορες ιστορικές αλλαγές που συντελούνται στα έθνη. Έτσι ενώ η προσέγγιση αυτή μπορεί να εξηγήσει σε έναν βαθμό τα πάθη και τα έντονα συναισθήματα που δημιουργεί το έθνος, η μεν βιολογική άποψη φαίνεται αναγωγιστική (reductionist), καθώς ανάγει τα πάντα σε βιολογικούς λόγους, η δε πολιτισμική θεώρηση φαίνεται ντετερμινιστική γιατί παραβλέπει τον δυναμισμό του έθνους, της εθνικής οργάνωσης και της εθνικής κουλτούρας. Και οι δύο πλευρές της αρχέγονης θεώρησης παραβλέπουν τον ρόλο της ιστορίας. Από πολιτικής πλευράς, αν θεωρήσουμε ότι οι εθνοτικές και πολιτισμικές διαφορές είναι πράγματι απόρροια βαθύτερων πολιτισμικών και βιολογικών αιτιών, τότε το σημαντικότερο πρόβλημα που ανακύπτει αφορά τις πολιτικές που εφαρμόζονται απέναντι στη διαφορετικότητα. Η πιο πιθανή λύση που προσφέρουν τέτοιες προσεγγίσεις είναι ότι επειδή προέχει η δική μας κοινότητα, είναι φυσικό οι ξένοι να αποκλείονται, ή να τους εκμεταλλευόμαστε για το καλό της κοινότητάς μας. Απόρροια της αρχέγονης προσέγγισης είναι η αντίληψη πως αφού αυτή είναι η φυσική εξέλιξη των πραγμάτων, το καλύτερο θα ήταν να δημιουργήσουμε έναν κόσμο ο οποίος θα αποτελούνταν από αμιγείς εθνικά κοινότητες. Τέτοιες θέσεις προσομοιάζουν επικίνδυνα με τα ναζιστικά δόγματα περί οργανικών κοινοτήτων που έχουν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά τα οποία παραμένουν ιστορικά αναλλοίωτα.

Άλλες θεωρήσεις για το έθνος-κράτος είναι οι μοντερνιστικές. Το βασικό επιχείρημα εδώ είναι ότι το έθνος, το έθνος-κράτος και ο εθνικισμός προέκυψαν την ίδια εποχή την εκβιομηχάνιση (industrialization), τον καπιταλισμό (capitalism) και τη νεωτερικότητα (modernity). Ένας από τους βασικούς εκπροσώπους της θέσης αυτής, ο Ernest Gellner (1983) θεωρεί ότι η εθνική οργάνωση του κράτους ήταν απόρροια των αναγκών της εκβιομηχάνισης και του καπιταλισμού. Ωστόσο, η ύπαρξη εθνικιστικών κινήματων σε μη-βιομηχανοποιημένες κοινωνίες, όπως π.χ. στην Ελλάδα το 1821, δείχνει μια πιο πολύπλοκη σχέση σχετικά με τις απαρχές του εθνικισμού και τη λειτουργιστική (functionalist) θεώρηση ότι ο εθνικισμός είναι απόρροια του βιομηχανικού καπιταλισμού. Για τον Gellner, η εκβιομηχάνιση απαιτούσε μια τυποποιημένη εκπαίδευση, για να μπορεί το εργατικό δυναμικό να έχει την ίδια απόδοση και να μπορούν να έχουν συντονισμένη δράση και συνεννόηση μεταξύ τους. Επίσης, η αστικοποίηση (urbanization) έβγαλε τους ανθρώπους από τις παραδοσιακές τους κοινότητες απομακρύνοντάς τους από τους δεσμούς που είχαν δημιουργήσει μέχρι τότε. Έτσι, το έθνος κράτος ως δομή και ο εθνικισμός ως ιδεολογία δημιούργησαν νέους δεσμούς για τις νέες ανάγκες του πληθυσμού. Σύμφωνα με τον Gellner, ο εθνικισμός προηγείται της δημιουργίας του έθνους-κράτους, καθώς το τελευταίο χρειάστηκε μια εννοιολογική βάση. Το έθνος κράτος κατασκευάστηκε στη βάση υπαρχουσών παραδόσεων και εθίμων, αλλά χωρίς να αντιπροσωπεύει την λαϊκή κουλτούρα. Επιπλέον όμως, κατά τον Gellner, το έθνος-κράτος προϋποθέτει την επιβολή μιας συγκεκριμένης σειράς παραδόσεων, γλωσσικού ιδιώματος κτλ. Παρόλο που ο εθνικισμός ξεκίνησε ως υπηρέτης του βιομηχανικού καπιταλισμού, η άνιση διάδοσή του ανά τον κόσμο ανά τον κόσμο οδήγησε σε δύο σημαντικές πηγές εντάσεων που σχετίζονταν με εμπόδια στην επικοινωνία και με εμπόδια στην κοινωνική εντροπία (social entropy) και που τελικά ήταν αυτά που οδήγησαν στη δημιουργία των νέων εθνών κρατών. Συγκεκριμένα, τα εμπόδια στην επικοινωνία συνίστανται στο γεγονός ότι οι κάτοικοι του έθνους όφειλαν να μιλάνε την ίδια γλώσσα και τα εμπόδια στην εντροπία εστιάζονταν στην αδυναμία κάποιων κοινοτήτων να ενσωματωθούν στο έθνος λόγω φυλετικών ή θρησκευτικών διαφορών

(racial or religious differences). Ο Gellner προσπάθησε να επιχειρηματολογήσει σχετικά με τους δυνατούς τρόπους για να ξεπεραστούν τέτοιου είδους εντάσεις. Ενώ ο ίδιος αντιλαμβάνεται τον ρόλο της ιστορίας, η αντιπαράθεση μεταξύ της διαφορετικότητας και του έθνους θεωρεί ότι οδηγεί σε πολιτικό αδιέξοδο. Θα πρέπει κανείς να επιλέξει αν θα υπερασπιστεί την διαφορετικότητα ή το έθνος, επειδή υπάρχει ασυμβατότητα μεταξύ των δύο αυτών επιλογών.

Ο πολύ γνωστός ιστορικός Eric Hobsbawm (1992) εισηγείται την ίδια έμφαση στην ιστορία, θεωρώντας ότι τα έθνη-κράτη προκειμένου να νομιμοποιήσουν την ύπαρξή τους και τον πολιτικό έλεγχο και την εξουσία που ασκούν, αλλά και για να επιτύχουν την ομογενοποίηση του πληθυσμού, επινόησαν κάποιες συγκεκριμένες παραδόσεις και έθιμα, τα οποία κατόπιν θεωρήθηκαν ως άξονες κεντρικής σημασίας για το έθνος. Από αυτή του τη συλλογιστική προκύπτει η έννοια της επινοημένης παράδοσης (invented tradition) η οποία αναφέρεται στις πρακτικές, τα τελετουργικά και τα σύμβολα εκείνα που δημιουργούν την αίσθηση μια κοινής πολιτιστικής κληρονομιάς και αναπτύσσουν δεσμούς ανάμεσα στα μέλη μιας κοινότητας, όπως πχ. οι εθνικές γιορτές, οι σημαίες, ο εθνικός ύμνος, κτλ. στοιχεία που αποτελούν μέρος τέτοιων παραδόσεων. Ας αναλογιστούμε πως, ακολουθώντας τη λογική της επιβολής μιας συγκεκριμένης πολιτισμικής παράδοσης, ανακαλύπτουμε ότι η έννοια της διαφορετικότητας υφίσταται την πίεση για αφομοίωση (assimilation). Αφομοίωση σημαίνει ότι η διαφορετικότητα μπορεί να γίνει αποδεκτή μόνο στον βαθμό που καταλήγει να ενστερνιστεί τις ίδιες αξίες, παραδόσεις και τελετουργίες με τον λεγόμενο εθνικό κορμό. Μία τέτοια ρητορική είναι πολύ κοινή ακόμα και στις μέρες μας – πρόσφατο παράδειγμα οι δηλώσεις της Γερμανίδας καγκελαρίου Ά. Μέρκελ για τις γερμανικές αξίες, αλλά και του Έλληνα πρωθυπουργού Α. Σαμαρά για το ελληνικό έθνος.

Η θεώρηση του Hobsbawm αποτελεί μία πολύ χρήσιμη θεωρητική προσέγγιση που μας εισάγει στην αντίληψη ότι η ιστορία δεν είναι παρά μία τεχνητή κατασκευή. Ωστόσο, ο Hobsbawm έχει δεχτεί κριτική για την «εκ των άνω» (top down) αντίληψη της επιβολής των παραδόσεων. Η κριτική αυτή υποστηρίζει πως δεν υπάρχει λόγος να θεωρούμε ότι ο λαός απλώς δέχεται και επαναλαμβάνει αυτά που του επιβάλλουν, αφού υπάρχουν τάσεις για δημιουργική οικειοποίηση πολιτισμικών στοιχείων αλλά και δημιουργία διάφορων μορφών υπο-κουλτούρας που αμφισβητούν και απορρίπτουν τον κυρίαρχο εθνικό πολιτισμό.

Μια από τις σημαντικότερες θεωρίες για το έθνος κράτος είναι η θεώρηση του Benedict Anderson (1983), η οποία εισηγείται πως το έθνος είναι μια φαντασιακή πολιτική κοινότητα (imagined community) που είναι εγγενώς καθορισμένη (inherently limited) και κυρίαρχη (sovereign). Την αποκαλεί κοινότητα γιατί αυτή βασίζεται σε ένα πνεύμα βαθιάς οριζόντιας συντροφικότητας, ενώ είναι εγγενώς καθορισμένη γιατί το έθνος έχει πάντα κάποια όρια και σύνορα, κάποιοι ανήκουν σε αυτό και κάποιοι άλλοι όχι. Τέλος, την ονομάζει κυρίαρχη, γιατί συνέπεσε χρονικά με την πολιτική χειραφέτηση και την αλλαγή του καθεστώτος κατά τη Γαλλική (1789) και την Αμερικανική Επανάσταση (1776) αντίστοιχα.

Η πιο κρίσιμη θεωρητική συμβολή των Anderson, Hobsbawm και Gellner είναι το συνδυαστικό επιχείρημα ότι η βάση και η αρχή του έθνους εντοπίζεται στην άνοδο του έντυπου καπιταλισμού (print capitalism). Ο Anderson (1983) κατέδειξε πως η σύγκλιση της τεχνολογίας του τύπου και του καπιταλισμού οδήγησαν στη δημιουργία του έθνους, με τα έντυπα μέσα να κάνουν δυνατή τη δημιουργία των φαντασιακών κοινοτήτων (imagined communities). Ο Gellner (1983) επίσης έδωσε σημασία στον έντυπο λόγο ο οποίος συγκέντρωσε και τυποποίησε την επικοινωνία, τη γλώσσα και το στίλ και κατέστησε τα μέσα επικοινωνίας πιο σημαντικά ακόμη και από τα ίδια τα μηνύματα που μεταφέρονταν μέσω αυτών. Τέλος, ο Hobsbawm (1992) υποστήριξε ότι η καθημερινή επαφή με μια κοινή κουλτούρα είναι πολύ σημαντική για τη διατήρηση του έθνους. Συγκεκριμένα ο έντυπος καπιταλισμός τυποποίησε τη γλώσσα, παραγκωνίζοντας τις διάφορες διαλέκτους που υπήρχαν, και μέσω των εφημερίδων και των μυθιστορημάτων, δημιούργησε ένα κοινό χρονικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο το έθνος και τα μέλη του αυτοκαθορίζονται. Ταυτόχρονα, το γεγονός το γεγονός αυτό ενίσχυσε τη διασπορά των κοινών μύθων και αφηγήσεων περί έθνους, περί κοινής καταγωγής κτλ. Πολύ σημαντικό ήταν επίσης ότι τα έντυπα μέσα επέτρεψαν στους αναγνώστες να φανταστούν ότι ανήκουν στην ίδια κοινότητα με άλλους που ζούσαν πολλά χιλιόμετρα μακριά. Οι εξελίξεις αυτές επέτρεψαν στους ανθρώπους να φανταστούν τον εαυτό τους ως μέλη της ίδιας κοινότητας και κατόπιν να κινητοποιηθούν για να δημιουργήσουν πολιτικές κοινότητες. Επίσης σημαντικό είναι ότι η έμφαση του Anderson στον φαντασιακό χώρο θεωρείται ότι επιτρέπει τον δυναμισμό του έθνους-κράτους, δηλαδή, ανά πάσα στιγμή θα μπορούσε το έθνος-κράτος να μεταστραφεί εκ νέου, εξαιτίας της φαντασιακής του αυτής διάστασης, από μια ομοιογενή πολιτική κοινότητα, σε μια κοινότητα που να συμπεριλαμβάνει και τη διαφορετικότητα. Βέβαια από τον ορισμό του έθνους και της κυριαρχίας του προκύπτει ότι η όποια αποδοχή της διαφορετικότητας θα πρέπει να είναι περιορισμένη με βάση την επιβολή κανόνων που καθορίζουν ένα κοινό ανήκειν.

Στη νεότερη βιβλιογραφία η συζήτηση γύρω από το έθνος κράτος παίρνει πολλές διαφορετικές μορφές, κατευθύνσεις και κριτικές. Ένα σημαντικό κομμάτι αυτής της συζήτησης αφορά αυτό που ονομάστηκε μανάλ

(λαϊκός) εθνικισμός (Billig, 1995), δηλαδή οι καθημερινές, μπανάλ (λαϊκές) αναφορές στο έθνος που θεωρούνται ότι είναι πολύ ουσιαστικές για την ενίσχυσή του και την ενίσχυση των ταυτοτήτων που εντάσσονται σε έναν τέτοιου είδους εθνικισμό. Τέτοιες αναφορές μπορούν να μεταδίδουν τα επικοινωνιακά γεγονότα (media events) (Dayan & Katz, 1992), τα οποία καλλιεργούν μια κοινή εθνική κουλτούρα για την οποία γιορτάζει το έθνος, όπως για παράδειγμα η κάλυψη αθλητικών γεγονότων π.χ. οι Ολυμπιακοί Αγώνες, το παγκόσμιο κύπελλο ποδοσφαίρου, η Eurovision, οι βασιλικοί γάμοι και κηδείες κτλ. Τονίζεται λοιπόν ο σημαντικός ρόλος που παίζουν τα μέσα στο να ενισχύουν αυτό που ο Άντερσον χαρακτήρισε ως συντροφικότητα του έθνους.

Όσον αφορά τις σύγχρονες προκλήσεις για το έθνος-κράτος αυτές συνοψίζονται, σύμφωνα με πιο σύγχρονες μελέτες, στη μειωμένη ικανότητα του έθνους-κράτους να υπαγορεύει την πολιτική του. Η άνοδος των υπερ-εθνικών θεσμών (π.χ. τα Ηνωμένα Έθνη και η Ευρωπαϊκή Ένωση), τα μεγάλα οικονομικά ζητήματα, όπως η οικονομική κρίση και οι αυξανόμενες οικονομικές αλληλεξαρτήσεις, τα οικολογικά ζητήματα που ξεπερνούν τα όρια του έθνους και απαιτούν για τη λύση τους νέες μορφές κοινωνικής οργάνωσης, η κατανάλωση και διάδοση των παγκόσμιων αλλά και των νέων μέσων επικοινωνίας που προσφέρουν νέες βάσεις για ταυτότητα και υπονομεύουν την εθνική δημόσια σφαίρα, την εθνική πολιτισμική κληρονομιά, τη γλώσσα και την κοινωνική συνοχή- όπως επίσης η μετανάστευση και η de facto πολυπολιτισμικότητα, όλα είναι πολιτιστικές μορφές που αρχίζουν να υπερισχύουν.

Ο μελλοντικός ρόλος του έθνους-κράτους δεν είναι δεδομένος, υπάρχουν στοιχεία τόσο για την υποστήριξή του όσο και για την υπονόμησή του. Οι εξελίξεις είναι αμφίσημες. Έχουμε από τη μία πλευρά την ταυτόχρονη απώλεια της εθνικής δημόσιας σφαίρας (η οποία εγείρει ζητήματα νομιμότητας, εγκυρότητας της κοινής γνώμης και διακυβέρνησης) και την παγκοσμιοποίηση (globalization) της οικονομίας και της επικοινωνίας η οποία βασίζεται σε διακρατικούς θεσμούς και ακροατήρια (π.χ. το Bollywood, AlJazeera news, κτλ.) υποστηρίζει μια νέα κοινωνική οργάνωση στη βάση κοινών ενδιαφερόντων και όχι εθνικών ταυτοτήτων και συμφερόντων. Από την άλλη πλευρά έχουμε τους διαρκείς εθνικούς ανταγωνισμούς που καταδεικνύουν τη συνεχιζόμενη δύναμη των εθνικών ταυτοτήτων να κινητοποιούν εθνικιστικές εξελίξεις, ενώ παράλληλα έχουμε την οικονομική ανάπτυξη που ισχυροποιεί κάποια έθνη (π.χ. Κίνα, Ινδία) καθώς και τους συνοριακούς ελέγχους σε εθνικό επίπεδο, οι οποίοι ισχυροποιούν τον ρόλο του έθνους.

Βιβλιογραφία

- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Routledge.
- Billig, M. (1995). *Banal nationalism*. London: Sage Publications.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Vol. 5019. New York: Basic books.
- Gellner, E. (2008). *Nations and nationalism*. New York: Cornell University Press.
- Hobsbawm, E. & Ranger T. (Eds) (1992). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dayan D. & Katz, E. (1992). *Media events: The live broadcasting of history*. Cambridge: Harvard University Press.
- Smith, Anthony D. (1986). *The ethnic origins of nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Van den Berghe, P. L. (1987). *The ethnic phenomenon*. New York: Elsevier publications.

Εθνοτικότητα (ethnicity)

Ο όρος προέρχεται από τη λέξη «εθνότητα» που παράγεται από τη βασική ριζική λέξη «έθνος». Με το σύγχρονο νόημα, η εθνοτικότητα εξακολουθεί να διατηρεί τη βασική έννοια που υπονοείται με την αρχική λέξη έθνος, δηλαδή ότι περιγράφει μια ομάδα ή ένα λαό που διαθέτει κάποιο βαθμό συνοχής και αλληλεγγύης και που αποτελείται από άτομα που θεωρούν ότι έχουν κοινή προέλευση και συμφέροντα. Έτσι, μια εθνοτική ομάδα δεν είναι ένα απλό άθροισμα ανθρώπων ή μέρος ενός πληθυσμού, αλλά μια ενσυνείδητη ομάδα ανθρώπων συνδεδεμένων στενά από κοινές εμπειρίες. Αυτές οι εμπειρίες είναι συνήθως, αλλά όχι πάντα, εμπειρίες στέρησης, όπως για παράδειγμα, στις περιπτώσεις των μεταναστών και των απογόνων τους. Αρχικά οι μετανάστες αφήνουν την πατρίδα τους για να αναζητήσουν καλύτερη τύχη ή αναγκάζονται να φύγουν ή ακόμα και απάγονται από τις πατρίδες τους, όπως είναι η περίπτωση των αφρικανών σκλάβων. Στη συνέχεια και αφού συνειδητοποιήσουν την κοινή στέρηση και τα δεινά τους, μπορεί να αντιδράσουν επιδιώκοντας να δημιουργήσουν σταθερότητα, άνεση και υποστήριξη μεταξύ τους αλλά και άλλες πληθυσμιακές ομάδες που έχουν βιώσει παρόμοιες εμπειρίες. Δίνοντας έμφαση τόσο στο παρελθόν όσο και στο παρόν, καθορίζουν εξαρχής τα

όρια εντός των οποίων μπορούν να αναπτύξουν τη δική τους ιδιαίτερη ταυτότητα, τα έθιμα, τις ιδέες και τις πρακτικές, και εν ολίγοις, τον δικό τους πολιτισμό.

Η εθνοτική ομάδα είναι ένα πολιτισμικό μόρφωμα που μπορεί ενίοτε να βασίζεται σε κοινές αντιλήψεις και εμπειρίες δυσμενών συνθηκών. Πολλοί είναι εκείνοι που έχουν υποστηρίξει να αντικατασταθεί η λέξη φυλή με την ονομασία εθνοτική ομάδα, ωστόσο η άποψη αυτή πηγάζει από μια ουσιαστική σύγχυση εννοιών. Οι εθνοτικές ομάδες είναι δυνατό να ευημερούν ακόμη και σε καιρούς αντιξοοτήτων. Έτσι ενώ η φυλή αντιπροσωπεύει τα χαρακτηριστικά που έχουν αποδοθεί σε μια ομάδα από άλλους, η εθνοτική ομάδα αντιπροσωπεύει τη δημιουργική αντίδραση ενός πληθυσμού που αισθάνεται ότι βρίσκεται στο περιθώριο της επικρατούσας κατάστασης σε μια κοινωνία. Δεν υπάρχει ουσιαστική σχέση μεταξύ των δύο εννοιών, αν και, στην πραγματικότητα, συμβαίνει συχνά μια έντονη επικάλυψη μεταξύ τους, με το νόημα ότι μια φυλετική ομάδα συχνά ωθείται έξω από τους κύριους τομείς δραστηριότητας της κοινωνίας και αναγκάζεται να υποβληθεί σε στερήσεις, σε συνθήκες δηλαδή που ακριβώς ευνοούν την ανάπτυξη της συνείδησης μιας εθνοτικής ομάδας. Μια τέτοια ομάδα ανθρώπων είναι πιθανόν να συνασπιστούν για να τονίσουν την ενότητά τους ή την κοινή τους ταυτότητα στην προσπάθειά τους να θεμελιώσουν έναν τρόπο επιβίωσης. Ο Michael Banton (1967) συνόψισε την ουσιαστική διαφορά μεταξύ μιας εθνοτικής ομάδας και της φυλής λέγοντας ότι η πρώτη αντανάκλα τις θετικές τάσεις της αναγνώρισης και ένταξης ενώ η δεύτερη αντανάκλα τις αρνητικές τάσεις του διαχωρισμού και του αποκλεισμού. Η Floya Anthias (1992) γράφει ότι η κοινή εμπειρία του ρατσισμού μπορεί να λειτουργήσει έτσι ώστε να παραγάγει κοινή εθνοτική αντίληψη σε διαφορετικούς πολιτισμούς, όπως στην περίπτωση των Μαύρων στη Βρετανία. Η Anthias επισημαίνει ότι η εθνοτικότητα καμιά φορά μπορεί να στρατευτεί στην προώθηση και την ενίσχυση πολιτικών στόχων, ιδίως των στόχων που σχετίζονται με την κοινωνική τάξη και το φύλο. Η εθνοτικότητα μπορεί να αποτελέσει όχημα για διαφορετικά πολιτικά σχέδια, υποστηρίζει η ίδια, προσθέτοντας ότι συχνά παρατηρούμε πως η εθνοτικότητα είναι ασυμβίβαστη με την ιδέα της χειραφέτησης, ενώ είναι υποστηρικτική των ανισοτήτων μεταξύ των κοινωνικών φύλων. Άρα ο εθνοτικός πλουραλισμός δεν μπορεί να θεωρηθεί ως εργαλείο για την καταπολέμηση του ρατσισμού.

Η εθνοτικότητα γίνεται το κυρίαρχο χαρακτηριστικό μιας εθνοτικής ομάδας η οποία θεωρεί τον εαυτό της διαφορετικό από πολλές απόψεις και αυτή η συνείδηση της διαφορετικότητας μεταδίδεται από γενιά σε γενιά. Η διακριτή γλώσσα, οι θρησκευτικές πεποιθήσεις γίνονται μέρος μιας πολιτισμικής κληρονομιάς με την οποία μεγαλώνουν τα παιδιά και μαθαίνουν να την αποδέχονται. Αυτή η κληρονομιά μπορεί να αποδυναμωθεί φυσικά μέσα στον χρόνο με τη διαδοχή των μεταγενέστερων γενεών που αμφισβητούν την εγκυρότητα της εθνικής ομάδας. Ένα παράδειγμα είναι οι αντιδράσεις πολλών παιδιών μεταναστών που μετακινήθηκαν από το Μαρόκο στην Ολλανδία. Η δεύτερη γενιά θεώρησε τις πολιτισμικές απαιτήσεις της εθνοτικής τους ομάδας (που κυμαίνονται από τους προσυμφωνημένους γάμους μέχρι τους περιορισμούς στο ντύσιμο κτλ.) υπερβολικές και σε έντονη αντίθεση με τον σύγχρονο τοπικό πολιτισμό που τους περιβάλλει, όταν είναι μακριά από τις οικογένειές τους. Ενώ η πρώτη γενιά μεταναστών θεωρούσε τη διατήρηση του πολιτισμού τους ως άκρως απαραίτητη, τα παιδιά τους αυτό το θεώρησαν ως κάτι άνευ σημασίας. Ωστόσο, οι εθνοτικοί δεσμοί δεν μπορούν να θεωρηθούν ως μια απλή πολιτισμική επιλογή την οποία μπορούμε ελεύθερα να τη διαλέγουμε ή να την αφήνουμε στην άκρη. Συχνά, είναι βαθιά ριζωμένη στη συνείδηση μέσα από χρόνια ζωής και κοινωνικοποίησης μέσα στην ίδια εθνοτική ομάδα. Το εθνικό σύνορο είναι δύσκολο να χαλαρώσει σε αυτή την περίπτωση. Από την άλλη πλευρά, η εθνοτική συνείδηση μπορεί πολλές φορές σκόπιμα και εμπρόθετα να προωθήσει ενεργητικά και να εξυπηρετήσει άμεσα ορισμένους σκοπούς. Η ανάπτυξη του κινήματος Chicano το πιστοποιεί αυτό. Ξεχωριστές ομάδες Μεξικανών και άτομα μεξικανικής καταγωγής διδάχτηκαν την κοινή τους κληρονομιά και απόκτησαν επίγνωση των κοινών τους δεινών κυρίως χάρη στις προσπάθειες ανθρώπων όπως ο Cezar Chávez (1927-1993) ο οποίος κινητοποίησε τους εργάτες και τους μετέτρεψε σε ένα ισχυρό εργατικό συνδικάτο με δυνατή εθνοτική βάση. Στην περίπτωση αυτή, η εθνοτικότητα χρησιμοποιήθηκε ανοιχτά ως μέσον για την προώθηση του αισθήματος διαφοροποίησης του εμείς από αυτούς (τους λευκούς επιχειρηματίες-ιδιοκτήτες που τους εκμεταλλεύονταν) σε μια προσπάθεια επίτευξης τόσο των βραχυπρόθεσμων αλλά και των μακροπρόθεσμων στόχων τους. Η δημιουργία του εμείς προκάλεσε αντιπαράθεση και εκδηλώθηκε με απεργίες, καθιστικές διαμαρτυρίες, μποϊκοτάζ και διαδηλώσεις. Εδώ δηλαδή έχουμε μια σκόπιμη χειραγώγηση των αντιλήψεων των ανθρώπων σχετικά με την κατάστασή τους.

Με αυτό το νόημα, η εθνοτικότητα μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως μέσο για την επίτευξη σαφώς καθορισμένων στόχων. Σε άλλες περιπτώσεις, η εθνοτική ταυτότητα μπορεί να είναι, όπως το έθεσε η Sandra Wallman (1979), όχι απλώς άσχετη αλλά ακόμη χειρότερα ένα χαρακτηριστικό που σε φέρνει σε δυσάρεστη θέση και σου δημιουργεί ευθύνες. Η έντονη έμφαση και ο υπερβολικός τονισμός των πολιτισμικών διαφορών μπορεί όχι μόνο να καταστήσουν μια ομάδα δαικριτή από τον υπόλοιπο πληθυσμό, αλλά επίσης να την επιβαρύνουν με την οργή της ευρύτερης κοινωνίας. Αυτό το μαρτυρούν οι εμπειρίες των πολλών Ρωσσοεβραίων που κα-

ταδικάστηκαν σε εξορία στη Σιβηρία για το 'έγκλημα' της διατήρησης της εβραϊκής εθνικότητας μέσω της διδασκαλίας της εβραϊκής γλώσσας, ιστορίας και πολιτισμού. Ο δυτικός αντισημιτισμός εξακολουθεί να επιβιώνει, βασισμένος στην άποψη ότι οι Εβραίοι συσπειρώνονται θεωρώντας την ομάδα τους ως ανώτερη. Παρά την κοινωνική κινητικότητα των Εβραίων, η πρόοδος τους ακόμα, σε έναν βαθμό, αναστέλλεται από τέτοιες αντιλήψεις. Τέτοιου είδους φαινόμενα σημαίνουν ότι η εθνοτική ομάδα αναγνωρίζεται ξεκάθαρα από άλλες που είναι διαφορετικές απ' αυτήν. Η ομάδα αποκτά μian υπόσταση που υπερβαίνει τις προτιμήσεις των μελών της, αυτό όμως δεν την καθιστά λιγότερο ή περισσότερο πραγματική με ένα αντικειμενικό νόημα του όρου.

Το όλο ζήτημα σχετικά με την εθνοτικότητα έγκειται στο ότι αυτή είναι τόσο πραγματική όσο οι άνθρωποι επιθυμούν να είναι. Η εθνοτική ομάδα η ίδια δεν έχει καμία σημασία πέρα από τις αντιλήψεις των ίδιων των μελών της ομάδας και την υποκειμενική τους συνείδηση η οποία τους κινητοποιεί να δρουν ως μέλη αυτής της ομάδας. Ο Terence Ranger (1996) χρησιμοποίησε τον όρο «φαντασία της παράδοσης» για να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο οι εθνοτικότητες αποκτούν υπόσταση. Για παράδειγμα, ως εξετάσουμε το κίνημα Rastafari. Οι οπαδοί του, οι Rastas αισθάνονται ενωμένοι από μια κοινή κληρονομιά καθώς και από τις σύγχρονες υλικές συνθήκες της ζωής τους. Οι δεσμοί που τους κρατούν μέσα στην αδελφότητα έχουν τις ρίζες τους σε μια αντίληψη για την αρχαία Αφρική, που πιστεύουν ότι υπήρξε ενωμένη και ένδοξη σε μια παλαιά χρυσή εποχή. Το γεγονός ότι πολλές από τις ιδέες των Rastas μπορεί να είναι λανθασμένες δεν αποδυναμώνει τους εθνοτικούς δεσμούς τους, επειδή οι ίδιοι οι Rastas τους θεωρούν γεμάτους νόημα και οργανώνουν τη ζωή τους σύμφωνα μ' αυτούς. Η δύναμη της εθνικότητας έγκειται στην υποκειμενική σημασία που της αποδίδουν τα μέλη της ομάδας. Υπάρχει ένας σαφής παραλληλισμός μεταξύ αυτού του παραδείγματος των Rastas με τους μαύρους Αμερικανούς της δεκαετίας του 1960. Προηγούμενες γενιές μαύρων είχαν προσπαθήσει να μιμηθούν τον τρόπο ζωής των λευκών της μεσαίας τάξης, προσπαθώντας να μετακινηθούν φυσικά και πνευματικά μακριά από τη ζωή των γκέτο και να αποδιώξουν όλους τους συνειρμούς με το παρελθόν. Χλωμό δέρμα και ίσια μαλλιά συμβόλιζαν την προσπάθεια να αφαιρεθεί το 'μίασμα' του μαύρου χρώματος σύμφωνα με το λευκό πρότυπο. Νεαροί μαύροι στη δεκαετία του 1960 το ανέτρεψαν αυτό. Ξαναγύρισαν στις ιστορικές πηγές και μαρτυρίες αναζητώντας τις ρίζες τους, και, για να το δηλώσουν αυτό ξεκάθαρα, άφησαν τα μαλλιά τους στο στιλ Afro και άλλαξαν τα ονόματά τους με αντίστοιχα αφρικανικά, ενώ την ίδια στιγμή κήρυτταν ότι το «μαύρο είναι όμορφο». Για τους ίδιους τους μαύρους σημασία είχε ότι ανακάλυπταν το παρελθόν τους και, ως εκ τούτου, τον ίδιο τους τον εαυτό, ενώ για τους άλλους σημαντικό ήταν ότι δημιουργούσαν μια εθνοτική ομάδα εξαρχής. Πράγματι αυτή η εθνοτικότητα βασίστηκε στην αντίληψη μιας κοινής καταγωγής, αλλά ο τρόπος με τον οποίο αυτή αναδιατυπώθηκε ήταν προϊόν της φαντασίας των ατόμων που ανήκαν σ' αυτή. Γι' αυτό η εθνοτικότητα σε αυτή την περίπτωση ήταν ένα υποκειμενικό φαινόμενο που απέκτησε αξιοπιστία χάρη στις πολλές χιλιάδες μέλη που προσέλκυσε.

Αρα η ανάπτυξη εθνοτικών αισθημάτων μπορεί να προκύψει από ποικίλους διαφορετικούς λόγους. Μπορεί να είναι ένας αμυντικός μηχανισμός, όπως αυτός των Ελλήνων που μετανάστευσαν στην Αμερική και, αντιμετώπιζοντας ανταγωνισμό και εξαθλίωση, στράφηκαν στον εαυτό τους για να αναδημιουργήσουν τη δική τους ελληνική κουλτούρα στο νέο κοινωνικό πλαίσιο. Τα βασικά χαρακτηριστικά αυτής της κουλτούρας μετανάστευσαν και αυτά και απέκτησαν μια καινούρια σημασία. Συνεπώς, το συμπέρασμα είναι ότι η εθνοτικότητα είναι βασικά μια αντίδραση που εκδηλώνεται και διαμορφώνεται μέσα από τους περιορισμούς και τις ευκαιρίες που παρουσιάζονται σε δεδομένες συνθήκες στα μέλη μιας εθνοτικής ομάδας. Όταν αυτά αντιληφθούν ότι ο πολιτισμός που τους περιβάλλει είναι εναντίον τους είτε συσπειρώνονται για να οργανωθούν (επιβίωση) είτε συσπειρώνονται για να αναπτυχθούν και να προωθήσουν τον εαυτό τους και την ομάδα τους (επίτευξη). Παραμένει όμως το γεγονός ότι η εθνοτική ομάδα είναι πάντα μια αντίδραση στις επικρατούσες συνθήκες και όχι η αυθόρμητη δημιουργία δεσμών μεταξύ ανθρώπων που αισθάνονται ξαφνικά την ανάγκη να εκφραστούν ως ομάδα.

Η εθνοτικότητα εμφανίζεται κυρίως ως πολιτισμικό φαινόμενο, αλλά είναι επίσης μια αντίδραση σε υλικές συνθήκες. Η εθνοτική αναβίωση, (ethnic revival) όπως εγραψαν οι Nathan Glazer και Daniel Moynihan (1975), επιτελείται, επειδή η εθνοτικότητα έχει εκτοπίσει την κοινωνική τάξη ως την κύρια μορφή του καταμερισμού στη σύγχρονη κοινωνία. Η εθνοτικότητα, καταλήγουν, είναι μια πιο θεμελιώδης πηγή της κοινωνικής διαστρωμάτωσης. Ενώ δεν γίνεται αποδεκτό να απορρίψουμε εντελώς την κοινωνική τάξη ως τον κρίσιμο παράγοντα σε όλες τις μορφές κοινωνικής σύγκρουσης, υπάρχει σίγουρα αρκετό ερευνητικό υλικό που υποστηρίζει πως η εθνοτικότητα και η εθνοτική σύγκρουση είναι τουλάχιστον το ίδιο σημαντικές όσο και η ταξική πάλη. Βέβαια καλό θα ήταν να μη ξεχωρίσουμε τις δύο μορφές πάλης παρά μόνο για αναλυτικούς σκοπούς, επειδή συχνά υπόκειται μια πολύ στενή σχέση ανάμεσα στην ταξική θέση και στις εθνοτικές αντιδράσεις. Οι εθνοτικές ομάδες είναι πολύ συχνά μέλη της εργατικής τάξης, μιας κατώτερης τάξης, που είναι ιδιαίτερα ευάλωτη σε μορφές εκμετάλλευσης στο καπιταλιστικό σύστημα.

Για να συνοψίσουμε: (1) η εθνοτικότητα είναι ο όρος που χρησιμοποιείται για να ενθυλακώσει τα διάφορα είδη δράσης ποικίλων ομάδων (2) η εθνοτική ομάδα βασίζεται στην κοινότητα υποκειμενικών αντιλήψεων είτε πρόκειται για την καταγωγή, τα συμφέροντα ή τα μελλοντικά σχέδια, είτε για ένα συνδυασμό όλων αυτών (3) η υλική στέρηση είναι η πιο βασική προϋπόθεση για την ανάπτυξη της εθνοτικότητας (4) η εθνοτική ομάδα δεν είναι απαραίτητα μια φυλή, υπό την έννοια ότι θεωρείται από τους άλλους ως κατώτερη σε έναν βαθμό, αν και υπάρχει μια πολύ έντονη επικάλυψη μεταξύ ομάδων που οργανώνονται οι ίδιες εθνοτικά αλλά και θεωρούνται από τους άλλους ως μία φυλή (5) η εθνοτικότητα μπορεί να χρησιμοποιηθεί για διαφορετικούς σκοπούς, άλλοτε ως κατάφωρο πολιτικό εργαλείο και άλλοτε ως μια απλή αμυντική στρατηγική απέναντι σε αντιξοότητες (6) η εθνοτικότητα μπορεί να αποτελέσει μια ιδιαίτερα σημαντική αιτία σύγκρουσης στην κοινωνία, αν και ποτέ δεν είναι εντελώς ασύνδετη με παράγοντες ταξικής πάλης.

1. Εθνοτικότητα, Φυλή, Γλώσσα (ethnicity, race, language)

Η μελέτη των τρόπων με τους οποίους η γλώσσα επηρεάζεται από τη φυλή και την εθνότητα εγείρει ερωτήματα που σχετίζονται με τον εθνικισμό και την αποικιοκρατία. Όπως, κατά τη διάρκεια του δέκατου ένατου αιώνα, αναπτύχθηκαν ταξινομήσεις των φυλών με βάση φαινοτυπικές διαφορές με παρόμοιο τρόπο κάποιες έρευνες επιχείρησαν να αποδείξουν και να στηρίζουν τέτοιες θεωρίες από τη σκοπιά της μελέτης της γλώσσας. Οι ερευνητές προσπάθησαν να συγκροτήσουν οικογένειες γλωσσών με βάση γλωσσολογικά χαρακτηριστικά. Οι ευρωπαϊκές γλώσσες και οι ινδικές γλώσσες ταξινομήθηκαν μαζί στην ινδοευρωπαϊκή ομάδα γλωσσών. Παράλληλα, δημιουργήθηκε ο μύθος της χαμένης Ινδο-ευρωπαϊκής φυλής ή αλλιώς της Αρίας φυλής, που μιλούσε μια αρχαϊκή γλώσσα, την ινδοευρωπαϊκή, της οποίας πρώτοι χρήστες ήταν οι Σλάβοι, οι Ρωμαίοι, οι Γερμανοί, και άλλες Ευρωπαϊκές φυλές. Το επιχείρημα ότι η φυλή, ο πολιτισμός και η γλώσσα είναι στοιχεία στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους είναι προφανώς λανθασμένο, αλλά συχνά είναι αρεστό στους πολιτικούς πολλών κρατών. Ο όρος φυλή ως αναλυτική κατηγορία είναι απροσδιόριστος και ανεπαρκής για την έρευνα, και συναντάμε τα ίδια προβλήματα, όταν προσπαθούμε να υποβάλουμε τον όρο γλώσσα σε παρόμοια έρευνα. Ο όρος γλώσσα έχει ένα πλήθος νοηματοδοτήσεων: μπορεί να αναφέρεται στη μητρική γλώσσα ενός ατόμου, στις γλωσσολογικές καταγραφές των γλωσσολόγων στα λεξικά, στη γλώσσα και τη λογοτεχνία μιας συγκεκριμένης κοινότητας, ή στην επίσημη γλώσσα ενός συγκεκριμένου έθνους. Τέλος, αναφέρεται στην κοινή γλώσσα που μιλούν και γράφουν οι άνθρωποι. Ο όρος γλώσσα, όπως και ο όρος φυλή, αντλεί τα νοήματά της από το συμβολισμό της, όσο ασαφής και αν είναι αυτός. Στην κοινωνιογλωσσολογία, είναι αυτονόητο ότι ο όρος γλώσσα δεν μπορεί να εξηγηθεί επαρκώς σε σχέση μόνο με γλωσσολογικά κριτήρια. Υπάρχουν πάρα πολλά παραδείγματα σε όλο τον κόσμο, όπως π.χ. στη Σκανδιναβία, όπου πολιτικές ή κοινωνικές δυνάμεις δημιουργούν σχεδόν αυθαίρετα χωριστές γλώσσες από τοπικές διάλεκτους. Η συντριπτική πλειοψηφία των κοινωνιών σε όλο τον κόσμο είναι πολύγλωσσες και όχι μονόγλωσσες. Ένας σημαντικός λόγος για την πολυγλωσσία, σε πολλά μέρη του κόσμου σήμερα, είναι ο ιμπεριαλισμός (ένα από τα αίτια είναι και η μετανάστευση). Στην Καραϊβική, τη Νότια Αμερική, την Αφρική και την Ασία, οι ευρωπαϊκές γλώσσες (συμπεριλαμβανομένων της αγγλικής, της γαλλικής, της ισπανικής και της πορτογαλικής) καθιερώθηκαν μέσα από τις τάξεις τις αποικιακής διακυβέρνησης στο δέκατο όγδοο και δέκατο ένατο αιώνα. Όταν συρρικνώθηκε η Βρετανική Αυτοκρατορία, μετά το 1945, η εξάπλωση της αγγλικής γλώσσας διατηρήθηκε λόγω της αυξανόμενης οικονομικής και τεχνολογικής δύναμης των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής. Ο αποικιακός ιμπεριαλισμός μπορεί σήμερα να έχει εξασθενήσει, αλλά ο γλωσσικός ιμπεριαλισμός συνεχίζεται. Τα αγγλικά είναι πλέον η διεθνής γλώσσα της επιστήμης και της τεχνολογίας, των επιχειρήσεων, του κόσμου των επικοινωνιών και των διεθνών ακαδημαϊκών ερευνών. Συνέπεια της αποικιοκρατίας είναι και το γεγονός ότι έως σήμερα μεγάλος αριθμός κατοίκων της Αφρικής και της Ασίας μιλούν τις αρχικά ευρωπαϊκές γλώσσες. Σε πολλές περιπτώσεις, πολλές από αυτές τις γλώσσες έχουν γίνει τοπικές γλώσσες, έτσι μιλάμε π.χ. για νιγηριανά αγγλικά, ινδικά αγγλικά, αγγλικά Σιγκαπούρης κτλ. Παρόλο που αυτοί που ομιλούν την ίδια γλώσσα δεν είναι απαραίτητα μέλη της ίδιας φυλής, η γλώσσα διαδραματίζει καίριο ρόλο στον συμβολισμό που σηματοδοτεί την ένταξη σε μια συγκεκριμένη εθνοτική ομάδα. Κεντρικό στοιχείο της σχέσης μεταξύ γλώσσας και εθνότητας είναι η αντίληψη ότι η γλωσσική συμπεριφορά ενός ατόμου συνδέεται στενά με την αυτο- αντίληψη του ατόμου για την ταυτότητά του. Αυτός ο συσχετισμός εκφράζεται συνεκτικά στο έργο του Βρετανού κοινωνιογλωσσολόγου Robert Le Page (1985), ο οποίος διατύπωσε μια θεωρία για τη χρήση της γλώσσας από τη σκοπιά των πράξεων ταυτότητας. Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία, το άτομο δημιουργεί τη δική του/της γλωσσική συμπεριφορά, έτσι ώστε να μοιάζει με εκείνη της ομάδας ή των ομάδων στις οποίες επιθυμεί να συγκαταλέγεται, στον βαθμό βέβαια που έχει ένα τέτοιο κίνητρο και είναι σε θέση να προσαρμόσει ανάλογα τη συμπεριφορά του. Με τον τρόπο αυτό το άτομο μπορεί να τοποθετήσει τον εαυτό του στον πολυδιάστατο χώρο που ορίζεται από παράγοντες όπως η φυλή, η ηλικία,

η κοινωνική τάξη, το επάγγελμα αλλά και από άλλες παραμέτρους για την ένταξη των κοινωνικών ομάδων, συμπεριλαμβανομένης και της εθνικότητας. Γλωσσικά ζητήματα που σχετίζονται με την εθνότητα μπορεί κανείς να δει στις συγκρούσεις μεταξύ των μειονοτικών γλωσσικών ομάδων σε πολύγλωσσες κοινωνίες, όπως στην περίπτωση του γαλλόφωνου πληθυσμού στον Καναδά. Η σημασία της εθνότητας μπορεί επίσης να φανεί στον τρόπο με τον οποίο εκφράζεται η ξεχωριστή ταυτότητα εθνοτικών ομάδων όχι μόνο μέσα από τις διάφορες γλώσσες, αλλά επίσης και μέσα από τις διαφορετικές ποικιλίες της ίδιας γλώσσας. Το παράδειγμα των Black English Vernacular (ή BEV, των αγγλικών που μιλούν οι Μαύροι) τόσο στις Ηνωμένες Πολιτείες όσο και στη Βρετανία είναι χαρακτηριστικό. Πρωτοπόρος της μελέτης της γλώσσας BEV ήταν ο αμερικανός κοινωνιογλωσσολόγος William Labov (1972) ο οποίος μελέτησε την προφορά και τη γραμματική της. Υπάρχει διαφωνία μεταξύ των γλωσσολόγων σχετικά με το αν η BEV κατάγεται από μια κρεολική ποικιλία αγγλικών ή αποτελεί μια ποικιλία συγκεκριμένης γλώσσας. Σημειώνουμε εδώ ότι το λεξιλόγιο μιας κρεολικής γλώσσας αποτελείται από συγγενικές λέξεις που υπάρχουν και στις αρχικές γλώσσες αλλά παρατηρούνται φωνητικές και νοηματικές αλλαγές. Από την άλλη η κρεολική γλώσσα μπορεί να έχει γραμματικά χαρακτηριστικά των αρχικών γλωσσών, τα οποία όμως μπορούν να διαφέρουν σε σημαντικό βαθμό. Πολύ συχνά, το λεξιλόγιο προέρχεται από την κυρίαρχη εθνική ομάδα και η γραμματική από την δευτερεύουσα ή υποτελή πληθυσμιακή ομάδα. Η τζαμαϊκανή κρεολική γλώσσα, για παράδειγμα, χαρακτηρίζεται κυρίως από αγγλικές λέξεις πάνω σε μια δυτική αφρικανική γραμματική. Όποια και αν είναι, πάντως τα γλωσσολογικά επιχειρήματα όσον αφορά τη γλώσσα BEV, πρέπει να σημειωθεί ότι σε μιαν ιστορική δίκη, τη λεγόμενη Black English Trial, η οποία έλαβε χώρα στο Ann Arbor του Michigan το 1979, ο δικαστής έκρινε ότι η παράλειψη των σχολείων να αναγνωρίσουν τα Black English ως μια ξεχωριστή γλώσσα είχε παρεμποδίσει την εκπαιδευτική πρόοδο των μαύρων παιδιών στην περιοχή. Ωστόσο ένα πράγμα είναι σαφές: η υιοθέτηση κρεολικών γλωσσών από τους νέους συνδέεται στενά με την εθνοτική ταυτότητά τους καθώς επίσης και με τα ενδιαφέροντα και δραστηριότητες των μαύρων (όπως π.χ. το κίνημα του ραφαριανισμού rastafarianism και η μουσική reggae). Επιπλέον, η χρήση κρεολικών γλωσσών ή τοπικών διάλεκτων συνδέεται με τις αξίες της αλληλεγγύης και της εθνοτικής υπερηφάνειας, εκφράζει τη συμβολική αντίσταση σ' αυτό που πολλοί νεαροί μαύροι θεωρούν ως καταπιεστική και ρατσιστική κοινωνία. Την ίδια στιγμή, σε όλο τον κόσμο, τα θέματα της φυλής και εθνοτικότητας έχουν πλέον συνδεθεί με το ζήτημα των γλωσσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου. Οι τοπικές διάλεκτοι έχουν εκτοπιστεί από τις εθνικές γλώσσες, ως αποτέλεσμα των οικονομικών εξελίξεων και των επιπτώσεων της δημόσιας εκπαίδευσης και των μέσων μαζικής ενημέρωσης. Οι ερευνητές που ασχολούνται με το ζήτημα των γλωσσικών δικαιωμάτων ανησυχούν όχι μόνον από την προβλεπόμενη εξαφάνιση πολλών γλωσσικών διαλέκτων, αλλά και από την άνιση μεταχείριση που παρέχεται σήμερα στους ομιλητές των μειονοτικών γλωσσών, ιδιαίτερα στον τομέα της εκπαίδευσης, από τις κυβερνήσεις και τους κρατικούς θεσμούς. Το θέμα γλωσσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου έχει αποκτήσει μεγάλη σημασία, όχι απλώς ως ένα γλωσσικό ζήτημα, αλλά ως ένα θέμα έρευνας σχετικά με το τι συμβαίνει στις γλωσσικές μειονότητες σε όλες τις πτυχές της ζωής τους, στα πλαίσια των εθνικών κρατών σε όλο τον κόσμο.

2. Εθνοτικότητα και Πατριαρχία (ethnicity and patriarchy)

Η πατριαρχία είναι μία μορφή κοινωνικής οργάνωσης της αρχαιότητας που εξακολουθεί να υπάρχει με διάφορους τρόπους και σε σύγχρονες κοινωνίες. Τη συναντούμε σε διάφορους τύπους εθνών-κρατών, αλλά είτε πρόκειται για φεουδαρχικό, είτε για καπιταλιστικό, είτε για σοσιαλιστικό κράτος, οι βασικές αρχές αυτής της κοινωνικής οργάνωσης δεν διαφοροποιούνται. Σε όλα τα πατριαρχικά μορφώματα, η δύναμη και η εξουσία είναι ανδροκρατούμενες, αποβλέπουν στην κυριαρχία επί των γυναικών, με τον έλεγχο του φύλου και τις οικονομικές διακρίσεις. Η προέλευση της πατριαρχίας μπορεί να εντοπιστεί στον πρωτόγονο καταμερισμό της εργασίας κατά φύλα, ο οποίος προκύπτει από τη μετάβαση σε διαφορετικό τρόπο επιβίωσης, δηλαδή από την τροφοσυλλεκτική (όπου μετέχουν άνδρες και γυναίκες) στην κυνηγετική (μόνο για άνδρες) φάση. Οι γυναίκες δεν μπορούν κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης και τις περιόδους ανατροφής των παιδιών να συμμετάσχουν στο κυνήγι μεγάλων ζώων. Αργότερα η οικονομική δύναμη των ανδρών ενισχύθηκε με την εξημέρωση των ζώων και την κατοχή κοπαδιών κι έτσι ο πλούτος συνδέθηκε και εξυπηρέτησε το καθεστώς της πατριαρχίας. Η εμφάνιση της ιδιοκτησίας ήταν σημαντικός παράγοντας στη δημιουργία σχέσεων υποτέλειας μεταξύ των δύο φύλων. Η δημιουργία της ιδιωτικής περιουσίας ανέτρεψε την ισότιμη σχέση των φύλων λόγω της αλλαγής των τρόπων με τους οποίους οργανώθηκαν οι βασικές λειτουργίες της οικογένειας. Η εργασία των γυναικών μετατράπηκε από προσφορά βασικών υπηρεσιών επιβίωσης σε ενέργειες για την αύξηση του πλούτου της οικογένειας. Πολλές φορές η πατριαρχική οργάνωση της οικογένειας αρνήθηκε στις γυναίκες το δικαίωμα να αποκτούν και να κατέχουν περιουσία. Σε ορισμένες κοινωνίες η γυναικεία σεξουαλική υποταγή καθοριζόταν

από κώδικες δικαίου που ήταν σεβαστοί όχι μόνο από την οικογένεια αλλά και από το κράτος. Εκτός από τους νόμους, οι άνδρες κατέφευγαν στη χρήση βίας, στην οικονομική εξάρτηση, στον εξευτελισμό των γυναικών, προκειμένου να διασφαλίσουν τον έλεγχο πάνω σ' αυτές. Η πατριαρχία συνεπάγεται ότι το δικαίωμα των γυναικών για κατοχή, χρήση και εκμετάλλευση περιουσίας είναι περιορισμένο ή και αμφισβητούμενο, πράγμα που εξακολουθεί να είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα της γυναικείας υποταγής σε πολλά έθνη-κράτη σήμερα.

Στον αρχαίο κόσμο, όπως επίσης και σήμερα, η πατριαρχία εκφράστηκε με διάφορους τρόπους. Μέσα σε μια πατριαρχική οικογένεια, ένας άνδρας είχε δικαίωμα ζωής και θανάτου πάνω στις γυναίκες. Οι κύριοι μηχανισμοί υποταγής που χρησιμοποιούσαν οι άνδρες ήταν η επιβράβευση της υπακοής ή αντίστοιχα η τιμωρία, ακόμα και σωματική, για την ανυπακοή. Σε κάθε περίπτωση, ο άνδρας αποτελούσε τον αρχηγό και την απόλυτη μορφή εξουσίας στην οικογένεια. Οι πόλεις-βασίλεια της Μεσοποταμίας θέσπισαν μερικούς από τους πρώτους θεσμούς του κράτους για να στηρίξουν και να δικαιολογήσουν την πατριαρχική ιδεολογία και την άνιση διαστρωμάτωση των δυο φύλων. Οι γυναίκες στη Μεσοποταμία εκδιώχονταν από την οικογενειακή κατοικία που ήταν ιδιοκτησία των ανδρών τους για λόγους στειρότητας, απιστίας και κάθε άλλης μη εγκριμένης συμπεριφοράς, ενώ οι ανταμοιβές και οι τιμωρίες υπαγορεύονταν από τους άνδρες. Παντρεμένες γυναίκες παραδίδονταν σε πιστωτές του συζύγου τους, προκειμένου να πληρωθεί ένα χρέος. Ωστόσο, από την άλλη πλευρά, οι γυναίκες της Μεσοποταμίας είχαν τη δυνατότητα να κατέχουν περιουσία και να συμμετέχουν σε εμπορικές επιχειρήσεις ανεξαρτήτως του ελέγχου των ανδρών.

Πολλές πρώιμες κηπευτικές κοινωνίες, για παράδειγμα, ήταν δομημένες γύρω από την κυριαρχία των γυναικών. Αν η μητριαρχία ορίζεται ως το ακριβώς αντίθετο της πατριαρχίας όσον αφορά την εξουσία και τον έλεγχο, η ιστορία δεν παρέχει ένα παράδειγμα μητριαρχικής κοινωνικής οργάνωσης. Ο ελληνικός και ο ρωμαϊκός πολιτισμός ήταν κοινωνίες στις οποίες επικράτησε η πατριαρχία. Οι ευρωπαϊκές κοινωνίες τον δέκατο έβδομο αιώνα ήταν πατριαρχικές στη δομή τους και κάποιες όψεις της πατριαρχίας παραμένουν ακόμη και στα τέλη του εικοστού αιώνα.

Στην πραγματικότητα, εκφράσεις της πατριαρχίας που εξακολουθούν να υπάρχουν στη σύγχρονη κοινωνία αναφέρονται ως *de facto* πατριαρχία, αφού το κράτος δεν παρεμβαίνει όταν ορισμένα γυναικεία δικαιώματα, μέσα στο σπίτι ή στον χώρο εργασίας, έχουν καταπατηθεί από άνδρες οι οποίοι αυθαίρετα επιβραβεύουν όποια θεωρούν ως αποδεκτή συμπεριφορά των γυναικών και τιμωρούν όποιες θεωρούν ως απρεπείς πράξεις. Αφρο-Αμερικανοί ερευνητές υποστηρίζουν ότι στην αфро-αμερικανική οικογενειακή δομή η πατριαρχία αποτελεί εξαίρεση, με το επιχείρημα ότι η αфро-αμερικανική οικογενειακή ζωή μαρτυρεί την ύπαρξη ενός μητριαρχικού συστήματος. Η άποψη αυτή προέρχεται από την πεποίθηση ότι οι Αφρο-Αμερικανές γυναίκες ήταν αναγκασμένες να αναλάβουν τον έλεγχο της δύναμης και εξουσίας στην οικογένεια. Αυτές οι γυναίκες, από την περίοδο της δουλείας μέχρι τη σύγχρονη εποχή, αναγκάστηκαν να διεκδικήσουν την κυριαρχία ως συνέπεια της ανάγκης να διατηρηθεί η οικογενειακή ενότητα, λόγω της απουσίας ή παρατεταμένης ανεργίας των ανδρών που ήταν επικεφαλής του νοικοκυριού. Επίσης, η αфро-αμερικανική μητριαρχική κουλτούρα ενισχύεται από τους τρόπους με τους οποίους κατανέμεται η σύγχρονη κυβερνητική βοήθεια προς αυτές τις οικογένειες. Πιο συγκεκριμένα, η οικονομική βοήθεια παρέχεται στις οικογένειες με μικρά παιδιά, οι επιχορηγήσεις δίδονται βάσει κριτηρίων που εξαρτώνται την απουσία ενήλικων ανδρών στην οικογένεια.

Η αфро-αμερικανική οικογένεια είναι ελαστική και η εσωτερική λειτουργία της παράγει συμπεριφορές που επιτρέπουν σε ένα μεγάλο βαθμό προσαρμοστικότητα σε κρίσεις, όπως η ανεργία, η περικοπή των μισθών καθώς και η έλλειψη μόνιμης κατοικίας, που επιβάλλουν τη συχνή μετακίνηση της οικογένειας. Στα δίκτυα της αфро-αμερικανικής συγγένειας οι ενήλικες γυναίκες διαδραματίζουν καίριο ρόλο στην απόκτηση των πόρων για την κάλυψη των αναγκών, αλλά δεν κατέχουν την απόλυτη δύναμη και εξουσία μέσα στη δομή της συγγένειας. Τα αфро-αμερικανικά δίκτυα συγγένειας είναι σαν συνεταιριστικές μονάδες: όλα τα μέλη, άνδρες, γυναίκες, παιδιά καλούνται να βοηθήσουν ώστε να επιβιώσει η συγγένεια. Όλα τα μέλη καταβάλλουν προσπάθειες για να αποκτήσουν πόρους και να υπερβούν τα πολλαπλά μειονεκτήματά τους. Ο ρόλος της γυναίκας μέσα σ' αυτά τα δίκτυα είναι τόσο πολιτισμικός όσο και διαρθρωτικός: οι ενήλικες γυναίκες, κυρίως οι μητέρες, μεταδίδουν τις παραδοσιακές πολιτισμικές αξίες και συμμετέχουν σε όλες σχεδόν τα θέματα λήψης αποφάσεων για τη δημιουργία οικογένειας και συγγενικών δεσμών καθώς και για την απόκτηση πόρων. Στις χώρες της Ευρώπης και της Αμερικής, σήμερα, οι νέες μαύρες γυναίκες κοινωνικοποιούνται έτσι ώστε να επιδεικνύουν τη δύναμή τους και να γίνονται ενεργά μέλη της κοινωνίας με χαρακτηριστικά αυτοπεποίθησης, πρωτοβουλίας, αυτονομίας, και αποφασιστικότητας. Μια σημαντική πτυχή της διαδικασίας κοινωνικοποίησης είναι μια εκπαίδευση των γυναικών τέτοια ώστε να μαθαίνουν να ενεργούν ανεξάρτητα από τους άνδρες.

Ένας άλλος ισχυρός παράγων που προκάλεσε την πατριαρχία και διατήρησε την ύπαρξή της μέχρι σήμερα είναι η θρησκεία. Θρησκείες όπως ο Ιουδαϊσμός, ο Χριστιανισμός, ο Ινδουισμός και το Ισλάμ, οδήγησαν στην ανάπτυξη δογμάτων και πρακτικών που ενίσχυσαν τις υφιστάμενες πατριαρχικές ιδεολογίες. Μέσω της

θρησκείας και χρησιμοποιώντας μια μεταφυσική λογική, οι άνδρες νομιμοποίησαν την ανωτερότητά τους και κατέστησαν κατώτερες τις γυναίκες δίνοντάς τους μια επισφαλή θέση στην κοινωνία. Στη συνάφεια αυτή σημαντική ήταν η ιδέα ότι η γυναίκα δημιουργήθηκε για να εξυπηρετεί τους άνδρες και να γεννά παιδιά. Στο τελετουργικό της Ιουδαϊκής και της Χριστιανικής θρησκείας, οι γυναίκες δεν χειροτονούνται ιερείς, ειδικά μάλιστα σε θρησκευτικές τελετές, καλύπτουν το κεφάλι τους, για να υποδηλώσουν την ταπεινότητά τους και την υπεροχή των ανδρών. Στην παραδοσιακή ινδουιστική κοινωνία, όλα τα περιουσιακά στοιχεία που προέρχονται από γυναίκες μεταφέρονται στην ιδιοκτησία των ανδρών. Το ίδιο ίσχυε και στην αρχαία Ελλάδα, τη Ρώμη, το Ισραήλ, την Κίνα και την Ιαπωνία. Επίσης, στην Αγγλία και την Αμερική, το δικαίωμα της ιδιοκτησίας για τις γυναίκες δεν υπήρχε μέχρι σχετικά πρόσφατα. Σήμερα στο ισλαμικό Ιράν και τη Σαουδική Αραβία, τα δικαιώματα ιδιοκτησίας των γυναικών εξακολουθούν να είναι ανύπαρκτα.

Οι φεμινίστριες οπαδοί της σοσιαλιστικής-μαρξιστικής ιδεολογίας αποδέχονται τη θεωρία της πατριαρχίας με το επιχείρημα ότι η καπιταλιστική οργάνωση της κοινωνίας οφείλεται στην πατριαρχία η οποία βασίζεται στη διαφορά των φύλων τον καταμερισμό της εργασίας, όπου ούτε ο φόρτος ούτε οι αμοιβές της εργασίας αλλά ούτε και η παραγωγική αξία της είναι ισότιμες μεταξύ των φύλων. Η πατριαρχία συντηρείται με τον ίδιο τρόπο που συντηρούνται και οι ταξικές σχέσεις. Οι ταξικές σχέσεις και ο φυλετικός καταμερισμός της εργασίας είναι αμοιβαία υποστηρικτικές σχέσεις στον καπιταλισμό. Η πατριαρχία επομένως είναι ένα καθολικό οργανωτικό σύστημα που δεν θα αλλάξει, αν δεν πραγματοποιηθεί μια ριζική αναδιάρθρωση της κοινωνίας. Ορισμένες φεμινίστριες στράφηκαν στην ψυχανάλυση για να εξηγήσουν την εμφάνιση της πατριαρχίας. Σημειώνουν ότι από τη στιγμή που επινοήθηκε η διάκριση μεταξύ των δύο φύλων, ένα διπλό πρότυπο δημιουργήθηκε και οι γυναίκες απέκτησαν χαμηλότερη θέση στην κοινωνία.

Μια άλλη ομάδα θεωρητικών, με λιγότερο ριζοσπαστικές απόψεις, υποστηρίζουν ότι η πατριαρχία ήταν, και εξακολουθεί να είναι, απλώς ένα από τα πολλά συστήματα οργάνωσης των κοινωνικών φύλων. Η άποψή τους στηρίζεται στη θέση ότι η πατριαρχία λειτουργεί ανεξάρτητα από πολιτικά συστήματα και είναι αυτόνομη. Υπάρχει μια γενική αποδοχή ότι δεν ήταν όλες οι κοινωνίες του παρελθόντος απόλυτα πατριαρχικές, δεν υπήρχαν οργανωμένα μητριαρχικά συστήματα, ενώ πράγματι ένας αριθμός κοινωνιών του παρελθόντος ήταν πολιτισμικά πολύ πιο δίκαιες και ο ρόλος των γυναικών ήταν ευρύτερος από την φροντίδα των παιδιών. Είναι γνωστό όμως ότι, μέχρι πρόσφατα, σε όποια μορφή κοινωνικής οργάνωσης οι γυναίκες μπορούσαν να αποκτήσουν θέσεις επιρροής, αυτές δεν τις κέρδιζαν για να τις χρησιμοποιήσουν προκειμένου να αναλάβουν μια δεσπόζουσα θέση εξουσίας και δύναμης.

3. Εθνοτικότητα και Χιούμορ (ethnicity and humor)

Το εθνοτικό χιούμορ είναι ένα είδος χιούμορ όπου το αστείο προέρχεται από τη συμπεριφορά, τις συνήθειες, την προσωπικότητα ή άλλα χαρακτηριστικά γνωρίσματα μιας εθνοτικής ομάδας και της ιδιαίτερης κοινωνικο-πολιτισμικής της ταυτότητας. Το χιούμορ και τα ανέκδοτα αντικατοπτρίζουν τις κοινωνικές στάσεις. Αποτελούν μια μορφή κοινωνικού ελέγχου ο οποίος ενισχύει το αίσθημα ανωτερότητας αυτών που κάνουν το αστείο. Το αστείο μπορεί να μεταφέρει όχι μόνο τη ρατσιστική νοοτροπία του αφηγητή, αλλά στην πραγματικότητα μπορεί και να ενθαρρύνει περαιτέρω τον ρατσισμό: αστειωόμαστε δηλαδή με την περιθωριοποίηση ενός ατόμου. Το χιούμορ μπορεί ακόμη να λειτουργήσει και σαν μια πηγή συνοχής για μία μειονοτική ομάδα και, μ' αυτή την έννοια, το χιούμορ χρησιμεύει ως πράξη αντίστασης. Η κωμωδία υποκρύπτει μία διάθεση αντιποίνων και λειτουργεί ως εκδίκηση και ως συμβολική νίκη των μειονοτήτων έναντι της ομάδα της πλειοψηφίας. Οι Μαύροι, για παράδειγμα, έχουν επίσης τους δικούς τους στόχους στο εθνοτικό χιούμορ. Αντίστοιχα με το anti-Negro χιούμορ, όπως εκφράζεται από τους Λευκούς, για να αντικατοπτρίσει την υποτιθέμενη υπεροχή και την κυριαρχία τους, υπάρχει το anti-white χιούμορ, στο οποίο απεικονίζονται οι Λευκοί να παγιδεύονται με πονηριά από τους Μαύρους. Κεντρικός χαρακτήρας του χιούμορ των Μαύρων είναι ένας χαρακτήρας επιτήδειου και απατεώνα Μαύρου που χλευάζει τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται σ' αυτόν, εκθέτοντας με τον τρόπο αυτό τις προκαταλήψεις των Λευκών. Έτσι, αυτός ο Μαύρος χαρακτήρας γίνεται σύμβολο του εμπαιγμού των αξιών και του τρόπου ζωής των Λευκών μέσω της αντιστροφής των ρόλων και της παρωδίας της κοινωνίας των Λευκών. Αυτή η παραδοσιακή χρήση του χιούμορ παίζει με την πραγματικότητα της καθημερινής ζωής και τον αυτοσαρκασμό. Αυξανόμενο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο τα μέσα μαζικής ενημέρωσης επιβεβαιώνουν ή τροποποιούν χιουμοριστικά τα εθνικά στερεότυπα. Έτσι επιβεβαιώνεται η λειτουργία επιβολής κανόνων μέσα από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης τα οποία αντανάκλουν την αμφιθυμία της κοινωνίας σχετικά με τις εθνοτικές μειονότητες. Η χιουμοριστική απεικόνιση των μειονοτήτων μπορεί επίσης να λειτουργήσει και σαν βαρόμετρο για την κατάσταση που ενδεχομένως μεταβάλλει την κατάσταση μιας συγκεκριμένης ομάδας έναντι της ευρύτερης κοινωνίας. Ένα τέτοιο παράδειγμα ήταν η φαινομενική

επιτυχία του «The Cosby Show», της πιο δημοφιλούς αμερικανικής τηλεοπτικής κωμικής σειράς μεταξύ 1984 και 1992 που εξέφραζε την αμφισβήτηση των στερεοτύπων για τους Αφροαμερικανούς και αποτελούσε χαρακτηριστικό παράδειγμα της πρόσφατης απόκτησης θέσεων εξουσίας από Αφροαμερικανούς, οι οποίοι ως παραγωγοί τηλεόρασης και σκηνοθέτες στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, αποκτούσαν τη δυνατότητα να παρουσιάσουν για πρώτη φορά τις πολιτισμικές τους απόψεις με διαφορετικό από τον συνήθη τρόπο. Παρά το γεγονός αυτό, η απεικόνιση του πρωταγωνιστή Bill Cosby ως εύπορου μεσήλικα γιατρού, πατέρα τριών παιδιών, δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να επαναβεβαιώνει τις πεποιθήσεις της μεσαίας τάξης των Λευκών ότι οι Μαύροι πρέπει να είναι ατομικιστές, φυλετικά αόρατοι, επιτυχημένοι και ανερχόμενοι. Θα πρέπει, ωστόσο, να επισημανθεί το γεγονός ότι γενικά απουσιάζουν οι χιουμοριστικές εκφράσεις των φυλετικών συγκρούσεων στις κοινότητες των Μαύρων.

Βιβλιογραφία

- Afshar, H. (Ed.) (1996). *Women and politics in the Third World*. London: Routledge.
- Anthias F. & Davies Nira, Y. (1992). *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. London: Routledge.
- Banton, M. (1967). *Race relations*. London: Tavistock publications.
- Crane, D. (1992). The production of culture: Media and the urban arts. In G. S. Jowett (Ed.), *Foundations of Popular Culture. Vol. 1*, Newbury Park CA: Sage.
- Finney, G. (Ed.). (1994). *Look who's laughing: gender and comedy*. New York: Gordon and Breach.
- Glazer, N. & Moynihan, P. (1975). *Ethnicity: Theory and experience*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Labov, W. (1972). *Language in the inner city: Studies in the Black English vernacular*, vol. 3, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Le Page, B. & Tabouret-Keller, A. (1985). *Acts of identity: Creole-based approaches to language and ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lerner, G. (1986). *Women and history*. Vol. 1: "The creation of Patriarchy". Oxford: Oxford University Press.
- Ranger, T., Samad, Y. and Stuart, W. (Eds) (1996). *Culture, Identity and Politics: ethnic minorities in Britain*. Aldershot: Avebury.
- Wallman, S. (Ed.) (1979). *Ethnicity at work*. London: Macmillan.

Ρατσισμός (racism)

Μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1960 τα περισσότερα λεξικά όριζαν την έννοια ως ένα δόγμα, μια ιδεολογία ή ένα σύνολο πεποιθήσεων. Το βασικό στοιχείο αυτού του όρου είναι ότι η φυλή είναι αυτή που καθορίζει το επίπεδο του πολιτισμού και επομένως θεωρείται εύλογη η φυσική ανωτερότητα ή κατώτερότητα της φυλής. Στη δεκαετία του 1960 ο όρος αυτός χρησιμοποιείται με μια πιο ευρεία έννοια για να ενσωματώσει το πολύπλοκο σύνολο των παραγόντων, των πρακτικών και των συμπεριφορών, που παράγουν τις φυλετικές διακρίσεις. Η επέκταση του καπιταλισμού στον Νέο Κόσμο απαιτούσε την εκμετάλλευση της εργασίας των Αφρικανών. Αυτό θα μπορούσε να επιτευχθεί πιο αποτελεσματικά, εάν η μαύρη εργασία αντιμετωπιζόταν απλώς ως εμπόρευμα, και για να εφαρμοστεί αυτό επινοήθηκε ένα ολόκληρο σύστημα ιδεών, ο ρατσισμός, που πρέσβευε την κατώτερότητα των μαύρων. Οι ρατσιστικές πεποιθήσεις, λοιπόν, μπορούν να κατανοηθούν μόνον ως μέρος αυτών των νέων ιστορικών και οικονομικών συνθηκών. Τα τελευταία χρόνια, η λέξη ρατσισμός έχει χρησιμοποιηθεί με τόσο πολλούς τρόπους που τελικά το νόημά του συγχέεται. Μερικοί θεωρούν ότι ο ρατσισμός αναφέρεται μόνο στην ιδεολογία που αναπτύχθηκε στη Δυτική Ευρώπη και υποστηρίζει τις φυλετικές διακρίσεις. Πιστεύουν ότι ρατσισμός είναι η θεωρία του δέκατου ένατου αιώνα που, με βάση την ιδέα της φυλής, εισήγαγε μια τυπολογική κατάταξη του ανθρώπινου είδους υποστηρίζοντας ότι τα βιολογικά χαρακτηριστικά καθορίζουν τα πολιτισμικά και τα ψυχολογικά χαρακτηριστικά των ανθρώπων. Από το 1945 κ.ε., οι παραπάνω αντιλήψεις εκφράζονται όλο και πιο σπάνια, αυτό όμως δε σημαίνει ότι εκλείπει ο ρατσισμός, επειδή νέα επιχειρήματα έχουν πάρει τη θέση τους, τα οποία δικαιολογούν με άλλους τρόπους την άνιση μεταχείριση των φυλετικών ομάδων. Τα επιχειρήματα αυτά υποστηρίζουν ότι ο ρατσισμός ως ιδεολογία εγκαθιδρύει μία ντετερμινιστική σχέση μεταξύ μιας φυλετικής ομάδας και των πραγματικών ή υποτιθέμενων χαρακτηριστικών της. Ένας τέτοιος ορισμός του ρατσισμού διευρύνει την εφαρμογή του, γιατί η ιδεολογική ντετερμινιστική απόδοση βιολογικών χαρακτηριστικών σε συγκεκριμένες φυλετικές ομάδες είναι ευρέως

διαδεδομένη και γι' αυτό πολλές διαφορετικές ομάδες γίνονται στόχοι του ρατσισμού. Για παράδειγμα, ο αποκλεισμός των γυναικών από ένα ευρύ φάσμα δραστηριοτήτων συχνά αιτιολογείται με την ντετερμινιστική απόδοση μιας σειράς υποτιθέμενων χαρακτηριστικών σ' αυτές (π.χ. σωματικά αδύναμες, πολύ συναισθηματικές και με ανορθόλογη σκέψη) – εδώ όμως πώς μπορούμε να διαχωρίσουμε τον ρατσισμό από τον σεξισμό; Οι περισσότεροι σύγχρονοι θεωρητικοί συμφωνούν ότι η απόδοση κοινωνικής σημασίας σε συγκεκριμένους τύπους φαινοτυπικών ή/και γενετικών διαφορών ή ακόμα και η ντετερμινιστική απόδοση κάποιων πραγματικών ή υποτιθέμενων χαρακτηριστικών σε μία φυλετική ομάδα λόγω ακριβώς της ιδιαίτερης καταγωγής της είναι το κυρίαρχο χαρακτηριστικό του ρατσισμού ως ιδεολογία. Τα χαρακτηριστικά χαρακτηρίζονται ως απολύτως αρνητικά και αποτελούν τον λόγο που δικαιολογεί τη μειωτική και επιθετική μεταχείριση της συγκεκριμένης ομάδας. Έτσι, ο ρατσισμός δεν βασίζεται σε πραγματικά βιολογικά χαρακτηριστικά αλλά, για παράδειγμα, ο εβραϊκός και ο ιρλανδικός λαός έγιναν αντικείμενα της ρατσιστικής ιδεολογίας, επειδή αυθαίρετα επιφορτίστηκαν με υποτιθέμενα βιολογικά χαρακτηριστικά που αξιολογήθηκαν με αρνητική διάθεση. Ο ρατσισμός παίρνει διαφορετικές μορφές σε διαφορετικές κοινωνίες και σε διαφορετικές χρονικές περιόδους και στοχοποιεί ποικίλες πολιτισμικές ομάδες σε συνδυασμό με την επέκταση της οικονομικής και πολιτικής δραστηριότητας του καπιταλιστικού συστήματος. Ωστόσο, η ειδική σχέση μεταξύ της παραγωγής και της αναπαραγωγής του ρατσισμού και της ανάπτυξης του καπιταλισμού, που εξαρτώνται από τον ιμπεριαλισμό, παραμένει το αντικείμενο μιας συνεχιζόμενης συζήτησης ειδικά στα πλαίσια της σύγχρονης μαρξιστικής ερμηνευτικής του ρατσισμού.

Η μαρξιστική συζήτηση για τη σχέση των ταξικών διακρίσεων και των μορφών κοινωνικής διαφοροποίησης, με βάση τις φυλετικές και εθνοτικές κατηγορίες, έχει γίνει έντονη κατά τη διάρκεια των δύο τελευταίων δεκαετιών. Η μακρά μαρξιστική συζήτηση για το θέμα αυτό έρχεται σε αντίθεση με το συχνά διατυπωμένο επιχείρημα ότι ο μαρξισμός προτιμά να αντιμετωπίζει τις μη ταξικές μορφές κοινωνικής ιεράρχησης είτε με σιωπή είτε με την προσπάθεια να ερμηνεύσει την πολύπλοκη πραγματικότητα με στενά ντετερμινιστικά μοντέλα. Μια σειρά από καίρια ερωτήματα κυριαρχούν στις πρόσφατες συζητήσεις. Πρώτον, υπάρχει η υποτιθέμενη αποτυχία των Marx και Engels να αναλύσουν συστηματικά αυτό το ζήτημα. Δεύτερον, υπάρχει το πρόβλημα του πώς η μαρξιστική έννοια της κοινωνικής τάξης μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τη δυναμική των κοινωνιών που έχουν διαμορφωθεί από τις φυλετικές και εθνοτικές κατηγοριοποιήσεις. Τρίτον, υπάρχει το ζήτημα του πώς οι πρόσφατες μαρξιστικές συζητήσεις σχετικά με την ιδεολογία και την ηγεμονία, μπορούν να μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε την εξέλιξη του ρατσισμού ως μια σημαντική ιδεολογική τάση στις σύγχρονες κοινωνίες. Τέταρτον, υπάρχει το ζήτημα του πώς οι σημαντικές συζητήσεις για τη θέση των γυναικών και για τον σεξισμό διασυνδέεται με την ανάλυση των φυλετικών διακρίσεων. Τέλος, υπάρχει το ζήτημα της εικαζόμενης ευρωκεντρικής μεροληψίας της μαρξιστικής θεωρίας.

Οι περισσότερες πρόσφατες μαρξιστικές προσεγγίσεις σχετικά με τη δυναμική σχέση ανάμεσα στη φυλή και την κοινωνική τάξη υποστηρίζουν ότι ο κλασικός μαρξισμός δεν περιέχει καμία συστηματική επεξεργασία του ζητήματος αυτού. Έχει επισημανθεί ότι έστω και αν στα έργα των Marx και Engels εμπεριέχονται αποσπασματικές αναφορές στις φυλετικές και εθνοτικές σχέσεις και στην επίδραση που αυτές ασκούν στις κοινωνικές κατηγορίες (π.χ. η αναφορά στη φυλή ως οικονομικού παράγοντα ως προς το φαινόμενο της δουλείας, ωστόσο δεν περιλαμβάνουν σχεδόν κανένα ιστορικό ή θεωρητικό προβληματισμό σχετικά με το ρόλο αυτών των κοινωνικών κατηγοριών στο καπιταλιστικό μοντέλο παραγωγής στο σύνολό του. Μάλιστα πολλοί κριτικοί της παραδοσιακής μαρξιστικής σκέψης έχουν υποστηρίξει ότι πολλές από τις δηλώσεις των Marx και Engels σχετικά με τη φυλή αναπαράγουν τα κυρίαρχα φυλετικά στερεότυπα της εποχής τους και κάνουν άκριτη χρήση της κοινής λογικής σχετικά με τον ρατσισμό. Επιπλέον, η εξάρτηση των μαρξιστών από την έννοια της κοινωνικής τάξης τους εμπόδισε να αναλύσουν τον ιδιαίτερο χαρακτήρα των φυλετικών και εθνοτικών φαινομένων καθώς και να τα εντάξουν στο πλαίσιο των ευρύτερων κοινωνικών σχέσεων. Στα έργα των Marx και Engels, οι αναφορές σε φυλετικές και εθνοτικές διαιρέσεις, μαζί με τα συναφή ζητήματα των θρησκευτικών διαφορών, οργανώνονται γύρω από δύο κεντρικά θέματα. Το πρώτο είναι το ζήτημα των εσωτερικών διαιρέσεων μέσα στην εργατική τάξη. Το δεύτερο είναι το ζήτημα του έθνους. Τόσο ο Marx όσο και ο Engels συχνά τόνισαν τη σημασία της εθνικής ταυτότητας και τη σχέση της με τις ταξικές διακρίσεις. Τα ιστορικά τους έργα είναι διαποτισμένα με αναφορές στην εμφάνιση, την ανάπτυξη ή τη διάλυση των εθνικοτήτων. Η ανάλυσή τους όμως δεν είναι επαρκώς λεπτομερής, αλλά απλώς παρέχει τις βάσεις για τις μετέπειτα προσπάθειες των ερευνητών να αναλύσουν τις επιπτώσεις του εθνικισμού και του ρατσισμού στην κατάσταση της εργατικής τάξης. Η μαρξιστική θεωρία αναφέρθηκε στις εθνοτικές και φυλετικές διαιρέσεις μόνο στο βαθμό που αυτές αφορούσαν τους τρόπους εκμετάλλευσης της εργατικής τάξης. Ένα πρώιμο παράδειγμα ανάλυσης αυτής της πλευράς της μαρξιστικής θεωρίας ήταν το έργο του Oliver Cox (1948). Ο Cox ενδιαφερόταν πρωτίστως για τον ρατσισμό και τα συμφέροντα που παράγουν ιστορικά την ρατσιστική εκμετάλλευση, καθώς και παρόμοιες

ιδεολογίες, και εξήγησε τη φυλετική ανισότητα ως αποτέλεσμα αυτών των συμφέροντων της καπιταλιστικής τάξης, ειδικά σε βάρος της εργατικής τάξης. Θεώρησε τις ταξικές διαφορές ως τη βασική πηγή εκμετάλλευσης στην κοινωνία, ενώ η κύρια συμβολή του ήταν ότι κατανόησε τη φυλετική εκμετάλλευση ως μια ειδική μορφή ταξικής εκμετάλλευσης. Το μοντέλο του άσκησε βαθιά επίδραση στην μετέπειτα αναγέννηση της μαρξιστικής σκέψης, ειδικά όσον αφορά την προσέγγιση που προσπάθησε να ξεπεράσει τον οικονομικό αναγωγισμό στην ανάλυση της κοινωνικής τάξης. Συνέβαλε στην αύξηση της πολιτικής συνείδησης του γεγονότος ότι οι σύγχρονες φυλετικές ανισότητες αναπαράγονται με ένα πολύπλοκο τρόπο ο οποίος δεν μπορεί να εξηγηθεί μόνο με την οικονομική προσέγγιση της κοινωνικής τάξης. Η επανεξέταση της μαρξιστικής θεωρίας, σχετικά με το ιστορικό πλαίσιο του συσχετισμού φυλής και ταξικών σχέσεων, είναι εμφανής στις έρευνες σχετικά με τη δουλειά, στις μελέτες για τον ρατσισμό και τον κατακερματισμό της αγοράς εργασίας, στην ανάλυση του θεσμικού ρατσισμού και στις έρευνες για την μεταναστευτική εργασία. Από το 1960 και μετά, οι έρευνες αυτές απέδωσαν ένα μεγάλο πλήθος αναλύσεων και μια σειρά από βασικά προβλήματα που επικεντρώνονται στα εξής:

- στο ζήτημα της αυτονομίας του ρατσισμού έναντι των ταξικών σχέσεων,
- στον ρόλο των θεσμών και της πολιτικής όσον αφορά τα φυλετικά και εθνοτικά θέματα,
- στις επιπτώσεις του ρατσισμού στη δομή της εργατικής τάξης, τη δυναμική της ταξικής πάλης και την ταξική πολιτική οργάνωση,
- στις διαδικασίες μέσω των οποίων παράγονται και αναπαράγονται οι ρατσιστικές ιδεολογίες.

Το ζήτημα της αυτονομίας της φυλής έναντι της κοινωνικής τάξης έθεσε θεωρητικά προβλήματα τα οποία είχαν αρχικά τεθεί κατά την ανάλυση του σχηματισμού των κοινωνικών τάξεων στο καπιταλιστικό σύστημα. Στο έργο του Stuart Hall και άλλων μαρξιστών συγγραφέων, η επίδραση αυτής της προσέγγισης είναι ιδιαίτερα εμφανής. Στο έργο του Hall είναι κυρίαρχος ο ισχυρισμός ότι δεν είναι σωστό να αντιπαραβάλουμε τη φυλή με την κοινωνική τάξη, δεδομένου ότι το καίριο ζήτημα είναι ακριβώς η ερμηνεία τόσο της μίας όσο και της άλλης σε διαφορετικές ιστορικές στιγμές. Για παράδειγμα, στη μελέτη του για την Jamaica, τονίζει τον τρόπο με τον οποίο η κοινωνική τάξη υπερπροσδιορίζεται από τη φυλή, το χρώμα και τον πολιτισμό. Έτσι, ο ίδιος υποστηρίζει ότι, ενώ δεν μπορούμε να υποβιβάσουμε τον ρατσισμό σε απλή ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων, εξίσου δεν μπορούμε να τον κατανοήσουμε επαρκώς, αν δεν εξετάσουμε τους ευρύτερους οικονομικούς, πολιτικές και ιδεολογικούς παράγοντες. Αντλώντας εν μέρει από την πρόσφατη μαρξιστική συζήτηση σχετικά με τη φύση του καπιταλιστικού κράτους, μια σειρά από μελέτες έχουν αναλύσει την αλληλεπίδραση ανάμεσα στην πολιτική και τον ρατσισμό σε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες. Μελέτες πάνω στον ρόλο των κρατικών θεσμών ως προς τη διατήρηση φυλετικοποιημένων δομών σε ορισμένες κοινωνίες, ιδιαίτερα στις Ηνωμένες Πολιτείες και τη Νότια Αφρική, έχουν τονίσει τη σημασία του πολιτικού πλαισίου που οικοδομεί τον ρατσισμό. Αυτό έχει προκαλέσει σημαντικά ερωτήματα και προβλήματα: ποιος είναι ο ακριβής ρόλος του κράτους στην αναπαραγωγή των φυλετικά δομημένων κοινωνικών σχέσεων; Σε ποιον βαθμό το κράτος μπορεί να μετατραπεί σε όργανο αντιρατσιστικής πολιτικής δράσης; Αυτά και άλλα ερωτήματα βρίσκονται στο στάδιο της εξέτασης και της συζήτησης. Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, ο ισχυρισμός ότι ο ρατσισμός είναι μια πηγή διαμάχης μέσα στην εργατική τάξη βρισκόταν στο επίκεντρο της έρευνας στην πρώιμη μαρξιστική σκέψη. Αυτό το θέμα έχει και πάλι αποκτήσει κεντρικό ενδιαφέρον στα πλαίσια των σύγχρονων συζητήσεων σχετικά με τον ρατσισμό και το σχηματισμό των τάξεων, εν μέρει ως αποτέλεσμα της αυξημένης υποστήριξης που η εργατική τάξη δίνει σε ρατσιστικές πολιτικές ομάδες αλλά και της εμφάνισης της πολιτικής των μαύρων. Στο βιβλίο τους, οι Miles και Phizacklea (1980) ασχολούνται με τον τρόπο με τον οποίο το κράτος παρεμβαίνει υπέρ της δημιουργίας των διακριτών στρωμάτων της εργατικής τάξης μέσω του συστήματος των συμβάσεων εργασίας, που δεν αναγνωρίζουν πολιτικά δικαιώματα στους ξένους χαμηλής κοινωνικής τάξης. Τα γραπτά τους αντανακλούν μια βαθιά ανησυχία για τη γεφύρωση των δυνητικά διχαστικών επιπτώσεων του ρατσισμού στην οργάνωση και ριζοσπαστική πολιτική δράση των κοινωνικών τάξεων. Ένα πρόσφατο θέμα που προέκυψε από τη μαρξιστική θεωρία για την φυλή και την κοινωνική τάξη είναι σχετικό με την έννοια της ιδεολογίας. Η ανάπτυξη των ρατσιστικών ιδεολογιών παραδοσιακά δεν είναι ένα θέμα που συγκέντρωνε την προσοχή των μαρξιστών. Αλλά το ανανεωμένο ενδιαφέρον σχετικά με την ανάλυση της ιδεολογίας καλύπτει αυτή την παράλειψη, ξεκινώντας με ερωτήματα που αφορούν τις ιστορικές, πολιτισμικές, λογοτεχνικές και φιλοσοφικές ρίζες των ιδεολογιών που αναφέρονται στο ζήτημα της φυλής. Συγκεκριμένα προκύπτουν ερωτήματα που εξετάζουν τον ρόλο της ιδεολογίας στην άρθρωση των ρατσιστικών ιδεολογιών και πρακτικών. Μια σημαντική πτυχή των πρόσφατων συζητήσεων σχετικά με την καταλληλότητα του μαρξισμού για την ανάλυση της φυλής και του ρατσισμού είναι το ερώτημα του κατά πόσον υπάρχει μια εγγενής ευρωκεντρική προκατάληψη στον πυρήνα της μαρξιστικής θεωρίας. Αυτό είναι ένα θέμα που έχει λάβει αρκετά μεγάλη έκταση τα τελευταία χρόνια από πολλούς κριτικούς του μαρξισμού και άλλους

που πρόσκεινται στη μαρξιστική παράδοση. Ίσως η πιο σημαντική εκδήλωση αυτής της προσέγγισης είναι το βιβλίο του Cedric Robinson (1983) που υποστηρίζει σθεναρά ότι ο μαρξισμός είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με τις Δυτικοευρωπαϊκές φιλοσοφικές παραδόσεις που δεν μπορούν εύκολα να ενσωματώσουν την εμπειρία του ρατσισμού και των εθνοτικών διαιρέσεων. Προς το παρόν, όμως, η ευρύτερη κριτική στη μαρξιστική θεωρία έχει ως αποτέλεσμα την ανάπτυξη νέων προοπτικών που σαφώς υπερβαίνουν τον μαρξισμό. Κυρίως όμως, οι πρόσφατες πρόοδοι στην κατανόηση του ρόλου της φυλετικής ιδεολογίας και της φυλετικοποίησης των κοινωνικών και πολιτικών συζητήσεων αποτελούν τέτοια παραδείγματα και προέρχονται από ανάλυση ποικίλων πολιτισμικών μορφών έκφρασης, συμπεριλαμβανομένων της λογοτεχνίας, του κινηματογράφου και άλλων δημοφιλών πολιτιστικών εκδηλώσεων. Οι αναλύσεις αυτές προσπαθούν να αποδείξουν ότι στο εσωτερικό των σύγχρονων κοινωνιών οι αντιλήψεις σχετικά με την φυλή και την άρθρωση των ρατσιστικών ιδεολογιών δεν μπορούν να περιοριστούν μόνο στην ανάλυση των οικονομικών, πολιτικών ή ταξικών σχέσεων. Το έργο των ερευνητών τα τελευταία χρόνια έχει αρχίσει να εξετάζει με σοβαρότητα το θέμα της φυλής και του ρατσισμού και έχει οδηγήσει σε αθρόα παραγωγή μεταδομιστικών και μεταμοντέρνων μελετών για την προσέγγιση των σύνθετων μορφών των φυλετικοποιημένων ταυτοτήτων σε αποικιακές και μετα-αποικιακές κοινωνίες. Εκτός από τις μελέτες των σύγχρονων τάσεων παρουσιάζεται επίσης μια αύξηση ενδιαφέροντος για την ιστορική έρευνα σχετικά με την προέλευση των ιδεών για τη φυλή και τη δυναμική των σχέσεων μεταξύ της φυλής, του χρώματος και του κοινωνικού φύλου κυρίως κατά τη διάρκεια της αποικιακής περιόδου που αναδεικνύει τους τρόπους με τους οποίους πολλοί συγγραφείς, που είχαν κάποτε επηρεαστεί από τον μαρξισμό, έχουν αρχίσει να αμφισβητούν την ορθότητα της μαρξιστικής σκέψης σε σχέση με την ανάλυση της φυλής και του ρατσισμού στις σύγχρονες κοινωνίες.

1. Ευρωπαϊκός ρατσισμός (european racism)

Στις αρχές του 1990, ένα από τα βασικά φαινόμενα της σύγχρονης πολιτικής πραγματικότητας, τόσο στη Δυτική όσο και στην Ανατολική Ευρώπη, ήταν η αύξηση του ρατσισμού και της αυξανόμενης δημόσιας συζήτησης για τη μετανάστευση. Αυτή η τάση ήταν διαφορετική σε κάθε κράτος της Δυτικής Ευρώπης, αλλά υπήρχε έντονη ούτως ή άλλως, ιδίως στη Γαλλία, τη Γερμανία, την Αυστρία, το Βέλγιο και την Ιταλία. Στην μετακομμουνιστική κοινωνία υπήρχε μια πραγματική άνθηση των ρατσιστικών και εθνικιστικών κινημάτων στις πρώην κομμουνιστικές χώρες, ιδιαίτερα στην Ουγγαρία, τη Ρουμανία, την Πολωνία, την Τσεχική Δημοκρατία καθώς και σε όλη την πρώην Σοβιετική Ένωση. Η διάλυση της Γιουγκοσλαβίας συνοδεύτηκε από οργανωμένες προσπάθειες για εκδίωξη ολόκληρων εθνοτικών και θρησκευτικών ομάδων, μέσω της εθνοκάθαρσης και της τρομοκρατίας. Λαμβάνοντας υπόψη αυτές τις τάσεις δεν προκαλεί καμία έκπληξη το γεγονός ότι το ζήτημα του ρατσισμού είναι συνεχώς αυξανόμενο θέμα πολιτικής ανησυχίας και ότι πολλοί άνθρωποι ανησυχούν ανοιχτά από την αύξηση των νεοφασίστικων πολιτικών κινήσεων. Από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 και εξής, υπήρχαν απτές αποδείξεις της αύξησης του ρατσισμού και της εχθρότητας προς τους μετανάστες, με νεοφασίστικα και δεξιά πολιτικά κόμματα να χρησιμοποιούν την μετανάστευση ως ένα θέμα με το οποίο θα μπορούσαν να προσελκύσουν περισσότερους οπαδούς. Σε ένα τέτοιο κοινωνικοπολιτικό περιβάλλον, δεν φαίνεται να υπάρχει καμία αμφιβολία ότι τα ρατσιστικά κινήματα αποτελούν μια σημαντική πολιτική δύναμη σε όλη την Ευρώπη. Στο πλαίσιο της Δυτικής Ευρώπης, δύο συγκυριακοί παράγοντες συχνά ξεχώρισαν ως έχοντες άμεση συμβολή στη διαμόρφωση των εξελίξεων. Πρώτον, υποστηρίζεται ότι οι εξελίξεις στην Ανατολική Ευρώπη και την πρώην Σοβιετική Ένωση συνέβαλαν στη δημιουργία του φόβου σχετικά με την πιθανότητα μαζικής μετανάστευσης από τις πρώην κομμουνιστικές χώρες σε χώρες όπως η Γερμανία, η Ιταλία και η Αυστρία. Δεύτερον, το θέμα της μετανάστευσης από τη Βόρεια Αφρική έγινε ένα βασικό πολιτικό ζήτημα στη Γαλλία και σε άλλες ευρωπαϊκές κοινωνίες. Προβάλλεται έντονα το επιχείρημα ότι η πολιτική αστάθεια και οι δημογραφικές αλλαγές ενδέχεται να οδηγήσουν σε πιέσεις για τη μαζική μετανάστευση ολόκληρων περιοχών της Βόρειας Αφρικής και ότι αυτό θα είχε σημαντικές επιπτώσεις σε ολόκληρη την Ευρώπη. Στην Ανατολική Ευρώπη, η κατάρρευση του κομμουνισμού δημιούργησε ένα πολιτικό κενό και έφερε στην επιφάνεια καταστροφική οικονομική κατάσταση σε πολλές χώρες. Αυτό οδήγησε σε μαζική οικονομική και κοινωνική αποδιοργάνωση, που ανέδειξε το ρήγμα που δημιουργήθηκε μεταξύ των προσδοκιών που προκάλεσαν οι πολιτικές μεταρρυθμίσεις και των καθημερινών στερήσεων που αντιμετώπιζαν μεγάλα τμήματα αυτών των κοινωνιών. Στο πλαίσιο αυτό, ακραίες εθνικιστικές και ρατσιστικές κινήσεις απέκτησαν την υποστήριξη πολιτών κατηγορώντας τις μειονότητες, όπως οι Ρομά και οι Εβραίοι, για τα οικονομικά και κοινωνικά δεινά. Στις πολυεθνικές κοινωνίες, όπως η Δημοκρατία της Τσεχίας, η Ρουμανία και η πρώην Γιουγκοσλαβία, τα κινήματα αυτά ήταν σε θέση να κινητοποιήσουν οπαδούς με τη χειραγώγηση ομάδων που διαμαρτύρονταν σχετικά με τις εθνοτικές διαιρέσεις και τα εθνικά σύνορα. Στην ανατολική και τη δυτική Ευρώπη, στις αρχές του 1990, υπήρχε

μεγάλη σύγχυση ως προς τα όρια της εθνοτικής ταυτότητας και τον ρόλο των πολιτιστικών, θρησκευτικών και γλωσσικών διαφορών. Αυτό σήμαινε ότι μια σειρά πολιτικών και κοινωνικών κινημάτων κινητοποιήθηκαν χρησιμοποιώντας σύμβολα και ιδεολογίες που αναβίωναν παλιές και νέες μορφές ρατσισμού. Το Vlaams Blok στο Βέλγιο και το Εθνικό Μέτωπο στη Γαλλία χρησιμοποίησαν τη μετανάστευση και τον αντισημιτισμό ως βασικά σύμβολα στις πολιτικές τους κινητοποιήσεις. Στη Γερμανία, ομάδες όπως η Republikaner και η Deutsche Volkunion χρησιμοποίησαν ένα παρόμοιο πολιτικό σχέδιο δράσης και προσέλκυσαν υποστηρικτές βάσει της εναντίωσης στη μετανάστευση από την Ανατολική Ευρώπη. Το παραδοσιακό ναζιστικό σύνθημα της απαλλαγής από τους Εβραίους judenfrei μετατράπηκε στη Γερμανία στο σύνθημα να γίνει η Γερμανία ausländerfrei, δηλαδή να απαλλαγεί από τους ξένους. Μία από τις πιο καταστροφικές πτυχές της ανανέωσης των ρατσιστικών κινημάτων ήταν η αύξηση των επιθέσεων κατά των αλλοδαπών και η χρήση της τακτικής τρόμου από νεοφασιστικές ομάδες. Αν και μεγάλο μέρος της δημοσιότητας σχετικά μ' αυτό το φαινόμενο αφορούσε τη Γερμανία, η αύξηση των επιθέσεων κατά των φυλετικών και εθνοτικών μειονοτήτων ήταν μια πολύ ευρύτερη τάση που επηρέασε πολλές χώρες σε ολόκληρη την Ευρώπη. Το πολιτικό κλίμα που παρήγαγε την αναβίωση της εκλογικής στήριξης των ρατσιστικών κινημάτων συνοδεύτηκε από ένα κύμα σωματικών επιθέσεων και βίας. Οι στόχοι αυτών των επιθέσεων δεν ήταν μόνο ομάδες μεταναστών, όπως οι Τούρκοι στη Γερμανία, αλλά και μειονότητες, όπως οι Ρομά στην Ουγγαρία και τη Ρουμανία. Εκτός από τη διάδοση των ρατσιστικών κοινωνικών κινημάτων υπήρξε επίσης μια εντατικοποίηση της ιδεολογικής και πολιτικής πάλης γύρω από την έκφραση του ρατσισμού που συχνά ισχυρίζεται ότι αυτές οι εκδηλώσεις δεν είναι ρατσιστικές. Ενώ πολλές ομάδες χρησιμοποιούν ανοιχτά φυλετικά σύμβολα, παρ' όλα αυτά παρουσιάζονται οι ίδιες ως υπερασπιστές των εθνικών συμφερόντων και προσπαθούν να αποστασιοποιηθούν από τον ρατσισμό απορρίπτοντας δήθεν την ιδεολογία της υπεροχής της βιολογικής διαφοράς. Θα πρέπει να γνωρίζουμε ότι η συνήθης ερμηνεία του ρατσισμού, που προέρχεται από ένα συγκεκριμένο κοινωνικο-ιστορικό πλαίσιο, δεν μπορεί να εξηγήσει αναλυτικά και επαρκώς τον ρόλο της ρατσιστικής ιδεολογίας και των συναφών κινημάτων στη Νέα Ευρώπη. Οι ερευνητές γενικά πρέπει να συνδυάζουν αυτά τα δύο επίπεδα, καθημερινής ζωής και επιστημονικής ανάλυσης, για να εξηγήσουν και να περιγράψουν την ανάπτυξη των νέων μορφών ρατσισμού. Ίσως όμως το πιο κραυγαλέο ζήτημα που αντιμετωπίζουν οι ευρωπαϊκές κοινωνίες, από τη δεκαετία του 1990 και μετά, να είναι η έλλειψη σοβαρής συζήτησης σχετικά με τους τρόπους αντιμετώπισης της αύξησης του ρατσισμού και της διάθρωσης των κατάλληλων αντιρατσιστικών δραστηριοτήτων, όπως διαπιστώνουμε από τις συγκεχυμένες και αντικρουόμενες αναφορές όσον αφορά την αντιρατσιστική κινητοποίηση στις ευρωπαϊκές κοινωνίες. Θα πρέπει ακόμη να σημειωθεί ότι το πρόσφατο κύμα επιθέσεων κατά των μεταναστών και των μειονοτήτων έχει επίσης συμβάλει στην κινητοποίηση και την αρκετά μεγάλη ανταπόκριση από αντιρατσιστικές κινήσεις αλλά και από τις ίδιες τις μειονοτικές κοινότητες. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την αύξηση των κινητοποιήσεων κατά της Άκρας Δεξιάς στην Ευρώπη και στην Ελλάδα αλλά και των προσπαθειών των μειονοτικών κοινοτήτων να οργανώσουν οι ίδιες στρατηγικές αυτοάμυνας. Στον απόηχο των βίαιων επιθέσεων εναντίον αλλοδαπών στην Ελλάδα διοργανώθηκαν μαζικές διαδηλώσεις από αντιρατσιστικές οργανώσεις που δραστηριοποιήθηκαν σε όλη τη χώρα. Οι εκδηλώσεις αυτές ενίσχυσαν τη συνειδητοποίηση των κινδύνων που προκύπτουν από τις δραστηριότητες των ρατσιστικών οργανώσεων. Αυτό που είναι επίσης ενδιαφέρον, όμως, είναι ότι οι μη κυβερνητικές οργανώσεις άρχισαν να αναλαμβάνουν δράση. Επίσης, πολύ πρόσφατα ποδοσφαιρικές ομάδες και ομοσπονδίες διοργάνωσαν εκδηλώσεις στα πλαίσια διεθνών αγώνων για την αντιμετώπιση των προσπαθειών των νεοναζιστικών ομάδων να αποκτήσουν την υποστήριξη νέων οπαδών.

2. Θεσμικός ρατσισμός (institutional racism)

Ενώ ο ρατσισμός, με ένα γενικό νόημα, χαρακτηρίζει συγκεκριμένες πεποιθήσεις και ιδέες των ατόμων, στη θεσμική του έννοια αναφέρεται στην απρόσωπη λειτουργία των διακρίσεων που ασκούνται σε οργανισμούς, επαγγέλματα ή ακόμα και σε ολόκληρες κοινωνίες. Η λειτουργία αυτή είναι απρόσωπη, επειδή κάποια άτομα, που έχουν έναν θεσμικό ρόλο, μπορούν, κατά την άσκηση των καθηκόντων τους, να εφαρμόζουν διακρίσεις, επικαλούμενα δήθεν τους νόμους, αλλά αρνούνται ότι είναι οι ίδιοι ρατσιστές θεωρώντας ότι απαλλάσσονται έτσι από κάθε ευθύνη. Ωστόσο, εφόσον εξακολουθεί να υπάρχει μια κατάσταση κοινωνικού αποκλεισμού, τα αίτια πρέπει να αναζητηθούν στα κρατικά θεσμικά όργανα των οποίων τα άτομα αποτελούν μέρος: τελικά όμως είναι τα άτομα εκείνα στα οποία οι εν λόγω οργανισμοί βασιζονται τις πρακτικές τους. Ο ίδιος ο όρος επινοήθηκε το 1967 από μαύρους ακτιβιστές: ο ρατσισμός είναι διάχυτος και διαπερνά την κοινωνία σε ατομικό και θεσμικό επίπεδο, κρυφά και φανερά. Αργότερα συγγραφείς όπως ο Josua Glasgow (2009) έγραψε ότι ο θεσμικός ρατσισμός ο οποίος επιβάλλει τα γκέτο στο εσωτερικό των πόλεων, τις διακρίσεις στα εκπαιδευτικά ιδρύματα, τις συλλήψεις των μειονοτικών από την αστυνομία και τους περιορισμούς στις ευκαιρίες και τις φι-

λοδοξίες αυτών των ατόμων, δεν προκαλεί μόνο μείωση στις επενδύσεις αλλά μειώνει τα προσωπικά κίνητρα και, στην πραγματικότητα, δημιουργεί νέους ανθρώπους επαγγελματικά υποβαθμισμένους και ψυχολογικά προετοιμασμένους να αποδεχτούν τις θεσμικές αδικίες που υφίστανται. Ο θεσμικός ρατσισμός συνήθως καμουφλάρεται σε σημείο που οι αιτίες του να είναι σχεδόν αόρατες, ενώ τα αποτελέσματά του είναι ορατά. Ο ίδιος ο ρατσισμός υφέρπει στη βιομηχανική οργάνωση, τα πολιτικά κόμματα, το εκπαιδευτικό σύστημα κτλ. Η ισχύς του θεσμικού ρατσισμού θεμελιώνεται στον τρόπο με τον οποίο ολόκληρες κοινωνίες, ή τμήματα της κοινωνίας, επηρεάζονται από τις ρατσιστικές ιδέες. Ο ρατσισμός που υποκρύπτεται και λειτουργεί, έστω και ασυνείδητα ή ακούσια, αν δεν αποκαλυφθεί ποτέ, θα εξακολουθήσει να αναπτύσσεται χωρίς διακοπή.

Από μια διαφορετική οπτική γωνία, τα άτομα που εφαρμόζουν πρακτικές διακρίσεων στις θέσεις εργασίας τους δεν είναι δυνατό να κατηγορηθούν ως ρατσιστές - μόνο το αφηρημένο ίδρυμα στο οποίο εργάζονται είναι αξιολογούμενο. Οι κριτικοί επιμένουν ότι τα θεσμικά ιδρύματα είναι προϊόντα της ανθρώπινης δραστηριότητας και είναι λάθος να υποθέτουμε ότι γι' αυτά ευθύνεται ο θεσμικός ρατσισμός. Παραδείγματα θεσμικού ρατσισμού που έχουν έρθει στο φως τα τελευταία χρόνια αναφέρονται, μεταξύ άλλων, στην πιστωτική πολιτική των τραπεζών που εμποδίζει τη χορήγηση στεγαστικών δανείων στα άτομα που ζουν σε γειτονίες πυκνοκατοικημένες από εθνοτικές μειονότητες, στις περιοριστικές κρατικές πολιτικές όσον αφορά τις άδειες εργασίας, σε συνδυασμό με τις χαμηλές αμοιβές των συμβάσεων εργασίας, την έλλειψη κοινωνικής ασφάλισης την μερική απασχόληση που συνοδεύεται από άρνηση πρόσθετων παροχών. Το τελευταίο μάλιστα καθιστά δύσκολο σ' αυτούς που έχουν μονογονεϊκές οικογένειες, οι περισσότεροι από τους οποίους είναι γυναίκες, να αναλάβουν και να διατηρήσουν θέσεις εργασίας, εξαιτίας της εφαρμογής τυποποιημένων κριτηρίων, τα οποία είναι προσαρμοσμένα στα πολιτισμικά και εκπαιδευτικά πρότυπα για λευκούς άνδρες της μεσαίας τάξης κτλ.. Χαρακτηριστικά παραδείγματα των προβλημάτων που ανακύπτουν σχετικά με ζητήματα που αφορούν τον θεσμικό ρατσισμό αντιλαμβανόμαστε εύκολα αν λάβουμε υπόψη τον όγκο των καταγγελιών που προέρχονται από τη Βόρεια Αμερική και τη Δυτική Ευρώπη. Είναι δύσκολο, για παράδειγμα, κανείς να αποφύγει το συμπέρασμα ότι οι εθνοτικές μειονότητες εξακολουθούν να είναι στην πρώτη γραμμή σκληρών και αμφιλεγόμενων πρακτικών αστυνόμευσης. Υπάρχουν μερικές διακριτές αλλά και αλληλένδετες κατηγορίες ρατσιστικών αστυνομικών πρακτικών που μπορούν να προσδιοριστούν είτε ως υπερβολική αστυνόμευση των μειονοτικών ομάδων είτε ως υποαστυνόμευση σε σχέση με τον νόμο, την τάξη και τις ανάγκες αυτών των ομάδων. Οι ισχυρισμοί για υπερβολική αστυνόμευση σχετίζονται με τη μεροληπτική εφαρμογή της αστυνομικής εξουσίας, όταν αντιμετωπίζονται μέλη μειονοτικών κοινοτήτων, ιδιαίτερα σε περιπτώσεις σύλληψης και κράτησης νεαρών μαύρων ανδρών, καθώς έχει αποδειχθεί στατιστικά ότι αυτοί είναι πιθανότερο από ό,τι οι λευκοί ομόλογοί τους, να ελεγχθούν από αστυνομικούς και μάλιστα με πιο βίαιο τρόπο.

Εκτός από τις μεμονωμένες παρενοχλήσεις, οι μειονοτικές κοινότητες υφίστανται υπερβολική αστυνόμευση από εξειδικευμένες μονάδες της αστυνομίας, εισβολές σε πολιτιστικά και πολιτικά γεγονότα καθώς και επιδρομές για ελέγχους σχετικά με τη μετανάστευση. Σημαντικά τμήματα των κοινοτήτων αυτών, ιδίως οι νέοι, έχουν εχθρική στάση προς την αστυνομία ως αποτέλεσμα των ενεργειών που αντιλαμβάνονται ως συνεχείς παρενοχλήσεις και διακρίσεις. Η δεύτερη πτυχή των φυλετικών διακρίσεων κατά την αστυνόμευση αφορά την προβαλλόμενη άρνηση της αστυνομίας να παράσχει επαρκή βοήθεια στις ανάγκες των μειονοτικών κοινοτήτων. Φαίνεται ότι η αστυνομία ανταποκρίνεται με μειωμένη ετοιμότητα στις ανάγκες των κατοίκων σε περιοχές-γκέτο στο κέντρο των πόλεων, που μαστίζονται από εγκληματικότητα, σε σχέση με την ετοιμότητα με την οποία ανταποκρίνεται στις ανάγκες των κατοίκων σε 'αξιοπρεπείς' γειτονίες. Έτσι, με πρόφαση τη διατήρηση της γενικότερης δημόσιας τάξης, η αστυνομία έχει σχεδόν εγκαταλείψει ορισμένες γειτονίες.

Επίσης έχει εντοπιστεί μία σταθερή στάση της αστυνομίας όσον αφορά επιθέσεις με ρατσιστικά κίνητρα, δηλαδή επιδεικνύει πλήρη έλλειψη ανταπόκρισης και ενδιαφέροντος, σε συνδυασμό με αποφυγή δίωξης του δράστη, προσδιορισμό της πράξης ως μη ρατσιστικής, αντιμετώπιση του θύματος ως εγκληματία και αποτρεπτική αντιμετώπιση των προσπαθειών της μειονοτικής κοινότητας για αυτοπροστασία. Με την άνοδο του ακροδεξιού εξτρεμισμού στην Ευρώπη και την αυξανόμενη σοβαρότητα των επιθέσεων στους μετανάστες και τους πρόσφυγες, η προφανής έλλειψη προστασίας από την αστυνομία έχει γίνει καίριο ζήτημα διαμαρτυριών. Αυτή η έλλειψη παρέμβασης έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την υπερβολική αστυνόμευση την οποία οι μειονοτικές ομάδες ισχυρίζονται ότι συνήθως υφίστανται. Η τελική εκδήλωση της πλήρους κατάρρευσης της σχέσης μεταξύ της αστυνομίας και της κοινότητας είναι η εξέγερση. Διάφορες εξηγήσεις έχουν προταθεί για να ερμηνεύσουν τις συνεχιζόμενες συγκρούσεις μεταξύ της αστυνομίας και των μειονοτικών ομάδων. Η πιο μετριοπαθής θέση είναι ότι η αστυνομία τείνει να αγνοήσει το πρόβλημα των φυλετικών διακρίσεων και της ρατσιστικής παρενόχλησης.

Εκπρόσωποι της αστυνομίας υποστηρίζουν ότι η πραγματική πηγή του προβλήματος είναι ότι ορισμένες εθνοτικές ομάδες εμφανίζονται πολύ συχνά στα στατιστικά στοιχεία για ποινικά αδικήματα. Έτσι, ισχυρίζο-

νται, η εγκληματικότητα ορισμένων παθολογικών κοινοτήτων ή ορισμένων παθολογικών κοινόωτων έχει ως αποτέλεσμα τις προληπτικές πρακτικές αστυνόμευσης και ότι στον πόλεμο κατά του εγκλήματος θα υπάρχουν και απώλειες. Άλλοι υποστηρίζουν ότι το πρόβλημα των φυλετικών προκαταλήψεων έγκειται στη στάση μειονομένων αστυνομικών και όχι σε θεσμική διακριτική μεταχείριση. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι υπάρχουν προκαταλήψεις σε πολλούς από τους κατά πλειοψηφία λευκούς υπαλλήλους των αστυνομικών δυνάμεων, οι οποίοι υποστηρίζουν αυτές τις θέσεις. Μία άλλη εναλλακτική εξήγηση υποστηρίζει ότι η πηγή αυτής της συγκρουσιακής σχέσης βρίσκεται αφενός στην κοινωνική θέση των μειονοτικών ομάδων και αφετέρου στο σύνολο των κανόνων με τους οποίους λειτουργεί η αστυνομία. Από αυτή την άποψη η ανταγωνιστική σχέση μεταξύ της αστυνομίας και των εθνοτικών μειονοτήτων δεν είναι πρόσφατο φαινόμενο. Ωστόσο, από τα τέλη της δεκαετίας του 1960 και μετά, ο ανταγωνισμός έχει οξυνθεί λόγω της μεταβαλλόμενης κατάστασης των Δυτικών κοινωνιών. Υπό την πίεση της αυξανόμενης σε δύναμη ακραίας δεξιάς, γίνεται μια συντονισμένη προσπάθεια να αναδιαμορφωθούν αυτές οι κοινωνίες προς όφελος μιας νέας οικονομικής κατάστασης που δεν θα απασχολείται με δαπάνες για κοινωνική πρόνοια και όλα τα παρεπόμενα της φιλελεύθερης πρακτικής. Αυτοί που υποφέρουν περισσότερο από αυτή την αναδιάρθρωση είναι οι μειονοτικές κοινότητες. Αυτές δεν έχουν πλέον κανένα ρόλο να διαδραματίσουν στο πλαίσιο της νέας οικονομικής κατάστασης και υφίστανται σε δυσανάλογο ποσοστό τις συνέπειες της διαρθρωτικής ανεργίας, τις επιπτώσεις των περικοπών στην κοινωνική πρόνοια και τις αστικές παροχές. Είναι από κάθε άποψη πολιτικά και κοινωνικά αδύναμοι και οικονομικά εξαθλιωμένοι, υπάρχουν έξω από τον νέο σχεδιασμό της ιδιότητας του πολίτη.

Μέσα σε αυτό το σενάριο, η αστυνομία έχει τον θεσμικό ρόλο να ελέγχει και να περιορίζει την αντίδραση των κατοίκων των γκέτο, που πλήττονται περισσότερο από τις κοινωνικές και οικονομικές αλλαγές. Αυτός ο θεσμικός ρόλος φέρνει την αστυνομία σε συνεχή σύγκρουση με ορισμένες μειονοτικές ομάδες. Σύμφωνα με την ίδια άποψη, η ακραία δεξιά προφασίζεται ότι υπάρχει μια ισχυρή ιδεολογική σχέση μεταξύ των μη λευκών φυλών και της εγκληματικότητας και με αυτόν τον τρόπο δίνει λόγο ύπαρξης στη έντονη αστυνόμευση των ομάδων αυτών. Ως αποτέλεσμα, οι μειονοτικές κοινότητες ποινικοποιούνται ή θεωρούνται παθολογικές περιπτώσεις.

Από αυτή την άποψη οι προτάσεις που γίνονται για τη βελτίωση της εκπαίδευσης των αστυνομικών με την παροχή μαθημάτων σχετικά με τις φυλετικές σχέσεις, την πρόσληψη αστυνομικών υπαλλήλων από μειονοτικές ομάδες, την μετατροπή του ρατσισμού σε πειθαρχικό παράπτωμα και τα παρόμοια δεν μπορούν να αποδώσουν, επειδή η πηγή του προβλήματος είναι θεσμική και δεν έχει να κάνει με ατομικές συμπεριφορές. Μόνο όταν υπάρξουν ευρύτερες πολιτικές αλλαγές που θα προωθήσουν την υπεύθυνη αστυνόμευση και τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα είναι δυνατό να τεθεί υπό έλεγχο η αυθαίρετη αστυνόμευση των μειονοτικών ομάδων. Προς το παρόν οι πολιτικοί σχολιαστές είναι μάλλον απαισιόδοξοι για το αν θα υπάρξουν ριζικές και εκτεταμένες αλλαγές στην πολιτική, στο ευρύτερο κοινωνικό σύνολο ή στη λειτουργία του συστήματος ποινικής δικαιοσύνης. Σχετική με αυτήν την προοπτική είναι και η παρατήρηση ότι οι αστυνομικές δυνάμεις έχουν πράγματι χρησιμοποιήσει τους υπάρχοντες φόβους για τις υποτιθέμενες εγκληματικές τάσεις των εθνοτικών μειονοτήτων για να δικαιολογήσουν την απόκτηση πολιτικών μέσων που ενισχύουν την επαγγελματική τους αυτονομία. Ο θεσμικός ρατσισμός, παρά την εννοιολογική ελαστικότητά του, μπορεί να αποδειχθεί χρήσιμος στην ανάλυση του τρόπου με τον οποίο ορισμένα κρατικά ιδρύματα είναι δυνατό να λειτουργούν με ρατσιστικές αρχές, χωρίς ωστόσο αυτές να αναγνωρίζονται ξεκάθαρα καθώς αυτό λαμβάνει χώρα παράλληλα με τις επίσημες πολιτικές που διακηρύσσουν την εξάλειψη των διακρίσεων.

3. Ρατσισμός και περιβάλλον (racism and environment)

Ο όρος αυτός έχει τις ρίζες του σε μια Έκθεση που συνέταξε το 1987 η Αμερικανική Επιτροπή για τη Φυλετική Δικαιοσύνη, η οποία θεώρησε ότι ενυπάρχουν στοιχεία περιβαλλοντικού ρατσισμού στη χωροθέτηση των τοξικών χωματερών και των αποτεφρωτήρων απορριμμάτων. Η Έκθεση κατέληξε στο συμπέρασμα ότι οι περισσότερες από τις μεγαλύτερες και πιο επικίνδυνες χωματερές ήταν κοντά σε κοινότητες με πλειοψηφία το μαύρου πληθυσμού. Πρόσφατα, ο όρος αναφέρεται γενικότερα στους κινδύνους που απειλούν τη διαβίωση των μειονοτήτων και των υποβαθμισμένων ομάδων πληθυσμού εξαιτίας της αλλοίωσης του δομημένου περιβάλλοντος, της κακής ποιότητας της στέγασης, των υψηλών επιπέδων θορύβου και των τοξικών επιπέδων χημικής ρύπανσης. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειώσουμε αφενός ότι ο εθνοτικός διαχωρισμός είναι κοινό χαρακτηριστικό πολλών σύγχρονων κοινωνιών και αφετέρου ότι, παρότι υπάρχει σαφής επιθυμία να κατανεμηθεί ισότιμα η κοινή κληρονομιά του οικιστικού χώρου, το πρόβλημα είναι ότι οι μειονοτικές ομάδες διαφέρουν ως προς τον βαθμό στον οποίο μπορούν να πραγματοποιήσουν αυτή τη επιθυμία. Για διάφορους λόγους, οι μειονότητες αυτές είναι αναγκασμένες σε μεγάλο βαθμό να ζουν σε περιβάλλον με φτωχές γειτο-

νίες, παραμελημένη, καταρρέουσα αστική υποδομή και υψηλά επίπεδα ρύπανσης. Σε τέτοια περιβάλλοντα παρουσιάζεται έλλειψη επενδύσεων από το κράτος ή το εξωτερικό και ως εκ τούτου εκλείπουν οι ευκαιρίες απασχόλησης. Όλα αυτά τα θέματα, επομένως, έχουν σημαντικές επιπτώσεις στην υγεία των συγκεκριμένων ανθρώπων, λαμβάνοντας υπόψη την εδραιωμένη σχέση μεταξύ των κακών συνθηκών στέγασης και ορισμένων πηγών υψηλής νοσηρότητας (και θνησιμότητας).

Βιβλιογραφία

- Carmichael, S. & Hamilton, V. (2001). Black power: The politics of liberation in America. In E. Cashmore & J. Jennings (Eds). *Racism: Essential Readings*, no 1/18. London: SAGE Publications Ltd, pp:111-122.
- Cashmore, E. & McLaughlin, E. (1991). *Out of Order?: Policing Black People*. London: Routledge.
- Castles S. & Miller Mark J. (1993). *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. New York: Basingstoke Macmillan Press Ltd.
- Commission for Racial Equality (1994). "Environmental Health and Racial Equality", Annual report. London.
- Cox, O. (1948). *Race, caste and class: A Study in Social Dynamics*. Garden City-New York: Doubleday.
- Glasgow, J. (2009). "Racism as Disrespect*", in *Ethics*, no120/1:64-93.
- Hall, S. (Ed.) (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage
- Phizacklea, A. & Miles, R. (1980). *Labour and racism*. London: Routledge.
- Ratcliffe, P. (1992). Renewal, regeneration and 'race': issues in urban policy". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, no18/3: 387-400.
- Robinson, J. (1983). *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*. London: University of North Carolina Press.
- Wieviorka, M. (1995). *The arena of racism*. London: Sage.
- Wrench, J. and Solomos, J. (Eds) (1993). *Racism and Migration in Western Europe*. Oxford: Berg.

Φυλή (race)

Η λέξη άρχισε να χρησιμοποιείται στην Αγγλία από τον δέκατο έκτο αιώνα κ.ε. και υποδηλώνει την ταξινόμηση μιας ομάδας ή κατηγορίας ατόμων που συνδέονται με κοινή καταγωγή. Από τότε και μέχρι τις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα χρησιμοποιήθηκε, κατά κύριο λόγο, για να αναφερθεί στα κοινά χαρακτηριστικά που ορίζουν την κοινή καταγωγή των μελών μιας ομάδας και συχνά ως συνώνυμο για το έθνος, αν και σήμερα αυτός ο συσχετισμός ηχεί πολύ παρωχημένος. Στη συνέχεια η λέξη έχει χρησιμοποιηθεί με πολλά διαφορετικά νοήματα, χωρίς όμως να παρουσιαστεί ένας επιστημονικά έγκυρος τρόπος που να δικαιολογεί τη χρήση της. Τα διαφορετικά φυσικά χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν σε ορισμένες ομάδες είναι ένα πρόχειρο πειστικό κριτήριο και γι' αυτό το κύριο ζήτημα δεν είναι τι είναι φυλή, αλλά πώς χρησιμοποιείται ο όρος αυτός. Οι άνθρωποι διαμορφώνουν τις πεποιθήσεις τους σχετικά με τη φυλή με τον ίδιο τρόπο που αντιμετωπίζουν την εθνικότητα, την εθνότητα, την κοινωνική τάξη και γενικά την ταυτότητα μιας ομάδας. Έτσι οι αλλαγές στον τρόπο με τον οποίο ο όρος φυλή έχει χρησιμοποιηθεί κατά καιρούς αντικατοπτρίζουν τις αλλαγές στις αντιλήψεις που διαμορφώνουν οι άνθρωποι για τα αίτια και την εξήγηση φυσικών και πολιτισμικών διαφορών. Μέχρι τον δέκατο όγδοο αιώνα τουλάχιστον, οι εξηγήσεις αυτές προέρχονταν από τη θρησκεία. Αυτή όριζε την γενεαλογία και τις σχέσεις των διαφορετικών ανθρώπινων ομάδων ανά τον κόσμο. Οι διαφορές στην εξωτερική εμφάνιση ερμηνεύονταν επομένως είτε ως μέρος του σχεδίου του Θεού για τον κόσμο, είτε ως συνέπεια περιβαλλοντικών διαφορών. Στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα αποκτήθηκαν περισσότερες γνώσεις σχετικά με τις διαφορές μεταξύ των λαών και αποτελούσαν μέρος μιας γενικότερης μελέτης των φυσικών διαφορών που παρουσιάζονταν στο ζωικό και το φυτικό βασίλειο, οι οποίες αποτελούσαν τα κριτήρια διαφορετικών τύπων φυσικών ταξινομιών. Η φυλή άρχισε να χρησιμοποιείται με το νόημα κάποιου ανθρώπινου τύπου, για να δηλώσει δηλαδή διαφορετικές ομάδες ανθρώπων, οι οποίοι διέφεραν ως προς την φυσική τους κατάσταση αλλά και τις διανοητικές τους ικανότητες. Αυτή η αντίληψη επιβιώνει μέχρι σήμερα και αποτελεί τον πυρήνα των θεωριών που χαρακτηρίζονται ως «επιστημονικός ρατσισμός». Ο Charles Darwin έδειξε ότι δεν υπάρχουν τέτοιοι μόνιμοι τύποι στη φύση. Η έρευνά του οδήγησε σε μια νέα ερμηνεία σύμφωνα με την οποία οι φυσικές διαφορές μεταξύ των ανθρώπων προέρχονται από διαφορετικά γονίδια που κληρονομούνται από γενεά σε γενεά. Η θεωρία της φυσικής επιλογής και η καθιέρωση της γενετικής ως πεδίο της πειραματικής έρευνας είχαν επαναστατικές συνέπειες για τη μελέτη των φυλετικών διαφορών, αλλά χρειάστηκαν περίπου δύο γενιές για να εκτιμηθούν σωστά οι επιπτώσεις αυτών των μελετών. Επί μισό αιώνα μετά τη δημοσίευση του βιβλίου

του Darwin με τίτλο «On the Origin of Species» το 1859, οι φυσικοί ανθρωπολόγοι συνέχισαν να προτείνουν τις φυλετικές ταξινομήσεις του Homo sapiens κ.τλ., με την πεποίθηση ότι έτσι η φύση των διαφορών θα μπορούσε να γίνει καλύτερα κατανοητή. Μεταγενέστερες έρευνες δείχνουν, αντιθέτως, ότι οι ταξινομήσεις αυτές βασίζονται σε φαινοτυπικές διακυμάνσεις με πολύ περιορισμένη αξία. Το 1935, ο Sir Julian Huxley και ο Alfred Cort Haddon υποστήριξαν ότι οι πληθυσμοί της Ευρώπης, οι οποίοι μέχρι τότε ονομάζονταν φυλές, θα ήταν καλύτερο να ορίζονται ως εθνικές ομάδες. Έγραφαν μάλιστα ότι είναι πολύ επιθυμητό ο όρος φυλή, όταν εφαρμόζεται σε ομάδες ανθρώπων, να διαγραφεί από το λεξιλόγιο της επιστήμης, να αποφεύγεται σκόπιμα και να αντικατασταθεί από τον όρο εθνοτική ομάδα ή λαός. Ωστόσο, δεν σταμάτησε η χρήση της λέξης φυλή ως μία κοινωνική κατασκευή που πολλές φορές υποκαθιστά την αναφορά στην εθνικότητα ή την εθνότητα. Γενικά, η αποφυγή χρήσης της έννοιας της φυλής είναι σημαντική για την καταπολέμηση των φυλετικών διακρίσεων και, ακόμη, ως αναλυτική κατηγορία η έκφραση φυλετικές σχέσεις θεωρείται εσφαλμένη, αν όχι και ρατσιστική. Σε ορισμένες ευρωπαϊκές χώρες, η νομοθεσία απαγορεύει τους περιορισμούς λόγω φυλετικών διακρίσεων και παρέχει προστασία στα πρόσωπα που δεν ανήκουν στην ίδια φυλετική ομάδα. Η χρήση του όρου φυλή, κατά τον νόμο, μπορεί να γίνει σε δημόσιες απογραφές και επίσημα έγγραφα, για να προσδώσει κρατική επικύρωση σε μια ταξινόμηση η οποία όμως δεν είναι πλέον ερμηνευτικής αξίας και φυσικά δεν επιδιώκει να αναβιώσει την δαρβινική πεποίθηση ότι είναι σημαντική διάκριση για την κατανόηση των διαφορών που έχουν κοινωνικό, πολιτιστικό και οικονομικό χαρακτήρα.

Σε αντίθεση με άλλες προσεγγίσεις του όρου φυλή, η θεωρία και η μέθοδος της ανάλυσης λόγου αντιμετωπίζει την φυλή ως μια σημαίνουσα έννοια - μια έκφραση, έναν ήχο ή μια εικόνα που η σημασία τους αποκαλύπτεται μόνο με την εφαρμογή ορισμένων κωδίκων. Έτσι, το νόημα της φυλής μπορεί να αποκωδικοποιηθεί μόνο στο πλαίσιο των κοινωνικών δομών εντός των οποίων δομούνται εξουσιαστικές σχέσεις και υποταγές και διαμορφώνονται κοινωνικά σύνολα και ταυτότητες. Η αοριστία του νοήματος της φυλής πηγάζει από την πολυσημία της και το εύρος της ερμηνείας της. Η φυλή σημαίνει διαφορετικά πράγματα, σε διαφορετικούς τόπους, σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους και σε διαφορετικές κοινωνικές συνθήκες, πράγμα που ακυρώνει κάθε προσπάθεια μιας οριστικής ερμηνείας έξω από τα συγκεκριμένα πλαίσια. Για παράδειγμα είναι εντελώς αυθαίρετη η χρήση του όρου φυλή για να προσδιοριστούν κάποια σταθερά και αμετάβλητα φυσικά χαρακτηριστικά τα οποία υποτίθεται ότι αποτελούν διαφοροποιητικά όρια μεταξύ πολιτισμών ή γλωσσικών ομάδων. Εξίσου αυθαίρετες είναι άλλωστε οι ιδέες για υπεροχή και ανωτερότητα της λευκής φυλής και, αντίστοιχα, για αποκλίνουσα συμπεριφορά και κατωτερότητα της μαύρης φυλής, επειδή, με έναν ασαφή και ασυνάρτητο τρόπο συσχετίζονται το χρώμα του δέρματος και άλλα φαινοτυπικά χαρακτηριστικά με τη νοητική κατάσταση και την κοινωνική θέση των ατόμων που ανήκουν στις φυλές αυτές. Η χρήση του όρου φυλή αποσκοπεί να περιγράψει τη διαφορά. Ταυτόχρονα όμως αποτελεί έκφραση των πεποιθήσεων και μεταφορών που ενσωματώνει: δηλαδή της έμφασης στην πολιτισμική και βιολογική διαφορά, και της διατήρησης μιας απόστασης μεταξύ 'ανώτερων' και 'υποδέστερων' ομάδων. Τελικά είναι η ίδια η γλωσσική εκφορά αυτή που παράγει τη φυλετική διάκριση. Ο W.E.B. Du Bois (1903) αναζήτησε μια δημιουργική λύση για την έννοια της φυλής που την απέρριπτε μεν ως μονάδα ιεραρχίας, αλλά θεωρούσε ότι εκφράζει ένα σύνολο πρακτικών και συμπεριφορών που προσιδιάζουν στα άτομα που περιλαμβάνει. Σήμερα, ούτε η βιολογία ούτε καμία άλλη επιστήμη δέχεται την φυλή ως διαφοροποιητικό παράγοντα του ανθρώπινου γένους. Ο όρος απλώς υποστασιοποιεί έναν τρόπο κατανόησης και ερμηνείας της φυσικής διαφοράς μέσω συγκεκριμένων κοινωνικών δεικτών. Έτσι, όταν θέτουμε το ζήτημα της φυλής στο φως αυτής της προβληματικής, έχουμε τη δυνατότητα να ανατρέψουμε την από μακρού υποτιθέμενη ιδεολογική βάση της χρήσης της ως διαφοροποιητικού κοινωνικού δείκτη.

Η έννοια της φυλής έχει χρησιμοποιηθεί ως αντικείμενο πολιτικής δράσης με διάφορους τρόπους σε διάφορες χώρες. Με άλλα λόγια, μπορεί κανείς να εντοπίσει διάφορες περιπτώσεις στις οποίες η πολιτική δράση έχει μετατραπεί σε φυλετική διάκριση. Στη συντριπτική πλειονότητα αυτών των περιπτώσεων, η ιδέα της φυλής έχει χρησιμοποιηθεί για να δικαιολογήσει ή να νομιμοποιήσει κάθε είδους διακρίσεις. Σε ακραίες περιπτώσεις, όπως στην περίπτωση της Γερμανίας τη δεκαετία 1930 και 1940, η ιδέα της φυλής είχε χρησιμοποιηθεί από το ναζιστικό κόμμα για να δώσει λύση σε οικονομικά και πολιτικά προβλήματα χρησιμοποιώντας ως συγκάλυψη την ενοχοποίηση και τη μαζική καταδίωξη των Εβραίων. Στη Νότια Αφρική, από τις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα έως τη δεκαετία του 1950, η έννοια της φυλής χρησιμοποιήθηκε για να δικαιολογηθεί η φυσική απομόνωση και η ακραία εκμετάλλευση των αφρικανών. Αυτά τα παραδείγματα αποτελούν περιπτώσεις του εικοστού αιώνα που χαρακτηρίζουν την ευρωπαϊκή αποικιακή κυριαρχία και την επέκτασή της κατά τον δέκατο όγδοο και δέκατο ένατο αιώνα. Σε αυτές τις περιπτώσεις, η κυρίαρχη τάξη δικαιολογούσε την οικονομική και πολιτική της δραστηριότητα, ισχυριζόμενη ότι εκείνοι των οποίων την εργασία εκμεταλευόταν ανήκαν σε μια κατώτερη φυλή. Η πολιτική επίκληση της φυλής συνοδευόταν ρητά από την ρατσιστική ιδεολογία: οι Αφρικανοί, τόσο στην Αφρική όσο και στις Ηνωμένες Πολιτείες, ορίστηκαν ότι ανήκουν στη Μαύρη

φυλή η οποία θεωρήθηκε κατώτερη, βιολογικά και πολιτιστικά, σε σύγκριση με την Λευκή φυλή στην οποία ανήκαν οι εκμεταλλευτές τους. Το γεγονός ότι ο ίδιος ρατσισμός χρησιμοποιήθηκε για να δικαιολογήσει μαζικές διώξεις και στην ευρωπαϊκή ήπειρο, η οποία εθεωρείτο, από τις άρχουσες τάξεις των διαφόρων εθνών της ως επιτομή του πολιτισμού και της δημοκρατίας, αποτέλεσε έναν από τους λόγους για τους οποίους έπρεπε να αλλάξει η φυλετική πολιτική στην Ευρώπη μετά το 1945. Ένας άλλος, εξίσου σημαντικός, παράγοντας για την αλλαγή της πολιτικής ήταν η διαδικασία της αποαποικιοποίησης, που ήταν σε εξέλιξη από τη δεκαετία του 1950 και εξής. Αν και εγκαταλείφθηκε ο άμεσος πολιτικός έλεγχος πάνω στις αποικίες, συχνά μετά από ένοπλο αγώνα, τα ευρωπαϊκά και βορειοαμερικανικά κεφάλαια θέλησαν να διατηρήσουν τον οικονομικό έλεγχο όσο ήταν δυνατόν, αλλά γι' αυτό δεν χρειαζόταν πλέον να θεωρούνται οι αναδυόμενες άρχουσες τάξεις ως μέλη μιας κατώτερης φυλής. Η διαδικασία αλλαγής της πολιτικής δεν ήταν ούτε ομοιόμορφη ούτε καθολική, ούτε σήμαινε ότι η ιδέα της φυλής εξαφανίστηκε από τον πολιτικό λόγο. Αντίθετα, αν ο βιολογικός ρατσισμός έπαυε να υπάρχει στην αστική πολιτική, ο κοινωνικός ρατσισμός παρέμεινε και συνοδεύτηκε από ισχυρισμούς περί πολιτισμικής κατωτερότητας. Μόνο η νεοφασιστική δεξιά διατήρησε τους ισχυρισμούς του παλιού ρατσισμού, ενώ οι πολιτικοί του κοινοβουλίου διατύπωναν επιχειρήματα υπέρ ενός νέου ρατσισμού. Η διαδικασία είναι ιδιαίτερα σαφής στη Δυτική Ευρώπη, όπου, από το 1945, άρχισε το racialization (μία φυλετικοποίηση) της εσωτερικής πολιτικής. Πριν από τις μεγάλες εργατικές μεταναστεύσεις, η φυλετική πολιτική αφορούσε κυρίως τις αποικιακές υποθέσεις. Η πολιτική αντίδραση σε αυτές τις μεταναστεύσεις ήταν αρχικά διαφορετική από την οικονομική αντίδραση: οι καπιταλιστές χρειάζονταν εργατική δύναμη και έτσι εξέφραζαν την ικανοποίησή τους για το μεταναστευτικό εργατικό δυναμικό ως λύση στο πρόβλημά τους. Αλλά υπήρχε μια εχθρική πολιτική αντίδραση από την αρχή και αυτή ισχυροποιήθηκε κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960. Η εχθρότητα εκφράστηκε με έμφαση στις πολιτισμικές διαφορές και επαναφορά της έννοιας της φυλής (λόγω του γεγονότος ότι οι μετανάστες γίνονταν πρωτίστως αναγνωρίσιμοι από ορισμένα φαινοτυπικά χαρακτηριστικά). Βάσει αυτής της πολιτικής στροφής, ένα ευρύ φάσμα ρατσιστικής νομοθεσίας ψηφίστηκε σε διάφορες ευρωπαϊκές χώρες, για να κρατήσει, νομικά και ιδεολογικά, τους μετανάστες στο περιθώριο. Σε ορισμένες περιπτώσεις, η νομοθεσία προηγήθηκε της είσοδου των μετανάστων. Ως αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας, η φυλή επανήλθε ως κρίσιμο πολιτικό πρόβλημα στην Ευρώπη. Αυτό συμβαίνει σε μια εποχή που δεν γίνεται αποδεκτός πια στον επίσημο πολιτικό λόγο ο επιστημονικός ρατσισμός του δέκατου ένατου αιώνα και οι εκλεγμένες κυβερνήσεις κατ'επανάληψη αρνούνται ότι υποκινούνται από ρατσισμό ή ότι θεσμοθετούν νομίμως τον ρατσισμό. Το επίσημο πρόβλημά τους είναι οι μετανάστες, αλλά οι γλωσσικές εκφορές και οι αναπαραστάσεις που χρησιμοποιούνται από όλες τις κοινωνικές τάξεις για να συζητήσουν αυτό το πρόβλημα απηχούν έντονα τις ρατσιστικές αναπαραστάσεις του δέκατου όγδοου και δέκατου ένατου αιώνα.

1. Φυλετικές διακρίσεις (racial discrimination)

Οι φυλετικές διακρίσεις είναι συνώνυμο του όρου «φυλετισμός» (racialism) και σημαίνει την ενεργή έκφραση του ρατσισμού που έχει ως στόχο τη δραστική παρεμπόδιση των μελών συγκεκριμένων πληθυσμιακών ομάδων από την ίση πρόσβαση σε κοινωνικές υπηρεσίες και παροχές. Συχνά, ο ρατσισμός και ο φυλετισμός αλληλοενισχύονται και αυτοεκπληρώνονται, διότι, όταν αποκλείεται σε ορισμένες ομάδες η πρόσβαση σε παροχές και υπηρεσίες, τότε δημιουργούνται συνθήκες κατά τις οποίες οι εν λόγω ομάδες δεν μπορούν να κάνουν τίποτε άλλο παρά να επιβεβαιώνουν τα στερεότυπα που ενέπνευσαν τις αρχικές ρατσιστικές πεποιθήσεις. Οι φυλετικές διακρίσεις, σε αντίθεση με πολλές άλλες μορφές διακρίσεων, λειτουργούν σε ομαδική βάση: εστιάζονται δηλαδή στα συλλογικά χαρακτηριστικά και τα μειονεκτήματα των ομάδων, και όχι σε εξατομικευμένα χαρακτηριστικά. Έτσι στοχοποιούνται τα μέλη ορισμένων ομάδων για λόγους άσχετους με τις δυνατότητές τους, την απόδοση και τη συνολική τους αξία: κρίνονται αποκλειστικά και μόνο επειδή συμπεριλαμβάνονται σε μια αναγνωρίσιμη ομάδα, η οποία λανθασμένα πιστεύεται ότι έχει μια φυλετική βάση. Οι φυλετικές διακρίσεις εκφράζονται με σκόπιμες και εμπρόθετες ενέργειες που μπορεί να κυμαίνονται από την χρήση προσβλητικών λεκτικών ετικέτων, όπως το 'nigger' (ρατσιστικό προσωνύμιο για τους μαύρους) ή το 'kike' (ρατσιστικό προσωνύμιο για τους Εβραίους), μέχρι την απαγόρευση της πρόσβασης σε θεσμούς όπως η κατοικία, η εκπαίδευση, η δικαιοσύνη, η πολιτική συμμετοχή κ.ο.κ.. Η χρήση των όρων «φυλετισμός» και «φυλετικές διακρίσεις» έχει, τα τελευταία χρόνια, αντικατασταθεί από τους όρους «ρατσισμός» και «θεσμικός ρατσισμός». Ο θεσμικός ρατσισμός, ειδικότερα χρησιμοποιείται ευρέως σήμερα για να περιγράψει την ανάληψη δράσεων υπέρ των φυλετικών διακρίσεων από πολλές οργανώσεις σε ολόκληρες κοινωνίες.

2. Φυλετικός διαχωρισμός (segregation)

Υπάρχουν δύο τύποι φυλετικού διαχωρισμού: κατά τον νόμο (de jure) και εκ των πραγμάτων (de facto). Στην πρώτη περίπτωση απομονώνονται επισήμως κάποιες κοινωνικές ομάδες βάσει του νόμου περί των υποτιθέμενων φυλετικών ή εθνοτικών διαφορών τους. Τα γνωστότερα παραδείγματα είναι το apartheid στη Νότια Αφρική και οι νόμοι Jim Crow στις νότιες πολιτείες των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής την εποχή που ο οικιστικός διαχωρισμός μεταξύ των μαύρων και λευκών κοινοτήτων ήταν εξαιρετικά έντονος, μετά την κατάργηση του καθεστώτος της δουλείας. Πολλοί πίστεψαν ότι αυτή η κατάσταση ήταν αποτέλεσμα του φόβου μήπως υπάρξουν συγκρούσεις μεταξύ των δύο κοινοτήτων, αν έρχονταν σε επαφή οι απελευθερωμένοι σκλάβοι και τα πρώην αφεντικά τους. Στην πραγματικότητα όμως ήταν σίγουρα ένας τρόπος για τη διατήρηση ενός συστήματος υποταγής που βασιζόταν στην έννοια μιας φυλετικής ιεραρχίας. Στη Νότια Αφρική, από το 1948 έως τη δεκαετία του 1990, το apartheid επεκτάθηκε και επισημοποιήθηκε ως διαδικασία αυστηρού οικιστικού διαχωρισμού. Και στα δύο παραδείγματα, ο κατά τον νόμο διαχωρισμός εξαπλώθηκε σε πολύ περισσότερους τομείς πέραν του χώρου κατοικίας των δύο κοινοτήτων. Οι μη λευκοί δεν επιτρέπτο να μοιράζονται με τους λευκούς ένα ευρύ φάσμα θεσμών και υπηρεσιών. Ο διαχωρισμός υπήρχε στην εκπαίδευση, την εργασία και την υγεία, στους χώρους των δημόσιας διασκέδασης, όπως εστιατόρια, καφετέριες, κινηματογράφους, κέντρα διασκέδασης, μέσα μαζικής μεταφοράς και πισίνες ή παραλίες. Έφτασε μάλιστα στο σημείο να προβλέπει ξεχωριστές εισόδους σε δημόσια κτίρια, ξεχωριστά παγκάκια στις πλατείες κ.ο.κ.. Μερικές φορές, ακόμη και μετά την επίσημη κατάργηση του εκ του νόμου διαχωρισμού ακολουθεί ένας εκ των πραγμάτων διαχωρισμός. Για παράδειγμα, η φτώχεια, τα υψηλά ποσοστά ανεργίας και η θεσμοθετημένη πρακτική διακρίσεων στην αγορά κατοικίας σήμαινε ότι η κινητικότητα των Αφροαμερικανών ήταν σοβαρά περιορισμένη, και για εκείνους ακόμη που η κοινωνική ανέλιξη ήταν δυνατή, η απειλή της βίας με φυλετικά κίνητρα ήταν μεγάλη και αποθαρρυντική. Εξάλλου οι Αφροαμερικανοί που μετανάστευαν από τον αγροτικό Νότο προς τις βόρειες πόλεις σε αναζήτηση εργασίας δεν είχαν άλλη επιλογή από το να συγκεντρώνονται στα αστικά γκέτο. Είναι σημαντικό, ως εκ τούτου, να επισημάνουμε ότι ο εκ των πραγμάτων διαχωρισμός δεν μπορεί να ερμηνευτεί ως εκούσιος διαχωρισμός. Υπάρχουν επίσης ορισμένες γκρίζες ζώνες στη σφαίρα της πολιτικής, που επιτρέπουν σε παγιωμένες συνήθειες και πρακτικές να παράγουν και να διαιωνίζουν έναν συγκεκριμένο διαχωρισμό, ακόμη και όταν δεν υπάρχει καθορισμένο νομικό πλαίσιο. Σ' αυτό το πλαίσιο του εκούσιου διαχωρισμού, χωρίς δηλαδή το επίσημο νομικό πλαίσιο, συντελείται και η διαδικασία η οποία έχει γίνει γνωστή κατ' ευφημισμό ως «εθνοκάθαρση». Με βάση συχνά τη συστηματική εθνοτική γενοκτονία, όπως συνέβη στη Βοσνία και σε άλλα μέρη της πρώην Γιουγκοσλαβίας στις αρχές της δεκαετίας του 1990, απομονώθηκαν, συνειδητά, σκόπιμα και με γνώμονα την τότε πολιτική βούληση, ολόκληροι πληθυσμοί, ενώ, στη συνέχεια, ειρηνευτικά σύμφωνα (όπως για παράδειγμα η Γενική Συμφωνία Πλαίσιο για την Ειρήνη στη Βοσνία και Ερζεγοβίνη, γνωστή ως Dayton Peace Accord), επανακαθόρισαν τα εθνικά σύνορα και έτσι επήλθε και ο εκ του νόμου διαχωρισμός.

3. Φυλετική Παρενόχληση (racial harassment)

Ενας ορισμός του τι συνιστά «φυλετική παρενόχληση» (και άλλους συγγενείς όρους, όπως φυλετικά περιστατικά, φυλετικός τραμπουκισμός, ρατσιστικές επιθέσεις, φυλετική βία, και φυλετικές συγκρούσεις) παραμένει ασαφής. Οι λειτουργικοί ορισμοί της φυλετικής παρενόχλησης που επικρατούν σήμερα σε κρατικές υπηρεσίες, στην αστυνομία, την κεντρική και την τοπική αυτοδιοίκηση, οδηγεί σε ευρείες ερμηνείες. Συχνά ένα επεισόδιο φυλετικής βίας υπάρχει η τάση να παρουσιασθεί απλώς ως επίθεση εναντίον ενός ατόμου ή μιας ομάδας και των περιουσιών τους χωρίς να ληφθούν υπόψη οι πιο δυσδιάκριτες, αλλά εξίσου εκφοβιστικές εκφράσεις παρενόχλησης, όπως είναι η λεκτική κακοποίηση, η έλλειψη σεβασμού προς τις διαφορετικές προτιμήσεις στη μουσική, στην διατροφή, στην ένδυση κτλ. Ένα άλλο σημαντικό ζήτημα είναι ότι συχνά μπερδεύουμε τους όρους «φυλετικός» και «ρατσιστικός» (racial και racist). Ως εκ τούτου, στο επίπεδο της εμπειρικής ανάλυσης, ο ευρύς και ελαστικός χαρακτηρισμός των συγκρούσεων μεταξύ μαύρων και λευκών ως φυλετικών περιορίζει την ακρίβεια της ερμηνείας ως προς το τι είναι παρενόχληση στον τομέα αυτό. Οι μαύροι είναι πιο πιθανό να αντιμετωπίσουν μια παρενόχληση με ρατσιστικά κίνητρα απ' ό,τι αντίστοιχα οι λευκοί και, επίσης, τα παιδιά των μαύρων, λόγω της φυλετικής τους καταγωγής, αντιμετωπίζουν επιθέσεις πιο συχνά από ό,τι τα παιδιά των λευκών. Οι ρατσιστικές επιθέσεις (από λευκούς εναντίον μαύρων) στοιχειοθετούν μέρος της ιδεολογίας της καταπίεσης, ενώ δεν συμβαίνει το ίδιο, όταν μαύροι επιτίθενται σε λευκούς, ή, ακόμη, όταν υπάρχει σύγκρουση μεταξύ μελών διαφόρων εθνοτικών μειονοτικών ομάδων. Άρα πρέπει να αναγνωρίσουμε την ασυμετρία που υπάρχει στις σχέσεις μεταξύ λευκών και μαύρων πολιτών καθώς και μεταξύ των παιδιών τους και να παραδεχθούμε με ευαισθησία ότι οι διαστάσεις που έχουν λάβει οι παρενοχλήσεις και οι επιθέσεις λευκών

εναντίον μαύρων εκφράζουν ακριβώς το γεγονός ότι, πίσω από αυτές τις επιθετικές σχέσεις, υποκρύπτεται μια ιδεολογική στάση που είναι ο ρατσισμός.

Βιβλιογραφία

- Banton M. & Harwood, J. (1975). *The Race Concept*. New York: Praeger.
- Du Bois, W. E. B. (1903). *The souls of black folk*. Oxford: Oxford University Press.
- Finney, N. & Simpson L. (2007). *Internal migration and ethnic groups: evidence for the UK from the 2001 Census*. CCSR Working Paper. www.ccsr.ac.uk
- Goldberg, T. (1998). The new segregation. *Race and Society*, no 1/1:15-32.
- Hesse, B. et al. (1992). *Beneath the surface: Racial harassment*. Aldershot: Avebury.
- Malik, K. (1996). *The meaning of race: Race, history and culture in Western society*. New York: New York University Press.
- Marger, M. (2009). *Race and ethnic relations: American and global perspectives*. 9th Edition. Wadsworth, Cengage Learning.
- Massey, S. & Denton A. (1987). Trends in the residential segregation of Blacks, Hispanics, and Asians: 1970-1980. *American Sociological Review*, no 52:802-825.

Racialization

Ένας όρος που προέκυψε κατά το 1970 για να αναφερθεί σε εκείνη την πολιτική και ιδεολογική διαδικασία με την οποία συγκεκριμένοι πληθυσμοί αναγνωρίζονται και προσδιορίζονται από τους άλλους με την άμεση ή έμμεση αναφορά στα πραγματικά ή φανταστικά φαινοτυπικά χαρακτηριστικά τους, με τέτοιο τρόπο, ώστε να υποδηλώνεται ότι ο πληθυσμός αυτός πρέπει να γίνεται αντιληπτός μόνο ως ένα υποτιθέμενο βιολογικό σύνολο. Η διαδικασία αυτή συνήθως αξιοποιεί την ιδέα της φυλής για να περιγράψει ή να παραπέμψει στον εν λόγω πληθυσμό. Η χρήση και η σημασία του όρου προκύπτει από μια ιστορική αναδρομή που δείχνει ότι η ιδέα της φυλής δεν είναι μια καθολική έννοια, αλλά ότι εμφανίζεται σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή της δυτικοευρωπαϊκής ιστορίας, και, με την πάροδο του χρόνου, χρησιμοποιείται για να αναφερθεί σε δήθεν σταθερές και διακριτές βιολογικές κατηγορίες του παγκόσμιου πληθυσμού. Αυτό αποδεικνύει ότι η φυλή δεν είναι ένα βιολογικό γεγονός, αλλά μια κοινωνική κατασκευή. Η πρώτη χρήση του όρου racialization εμφανίζεται σε ευρωπαϊκά ιστορικά και επιστημονικά έγγραφα μεταξύ του δέκατου όγδοου και δέκατου ένατου αιώνα. Σταδιακά και μέσα από μια διαδικασία που δεν είναι ακόμη επαρκώς κατανοητή, η κοινωνική κατασκευή της φυλής πέρασε στο επίπεδο της καθημερινής επικοινωνίας και αλληλεπίδρασης. Στη συνέχεια χρησιμοποιήθηκε ο όρος racialization για να χαρακτηρίσει οποιαδήποτε διαδικασία ή κατάσταση όπου εισάγεται η έννοια της φυλής για να προσδιορίσει έναν συγκεκριμένο πληθυσμό, τα χαρακτηριστικά και τις δράσεις του. Ως εκ τούτου, η αναφορά και η απόδοση κοινωνικής σημασίας στις φαινοτυπικές / γενετικές παραλλαγές σε όλες τις διαστάσεις της κοινωνικής ζωής, καθώς και το ιδεολογικό περιεχόμενο αυτής της διαδικασίας δεν είναι απαραίτητα ρατσιστικά. Πριν τα χαρακτηρίσουμε ως ρατσιστικά, πρέπει να αναλύσουμε το περιεχόμενο κάθε αναφοράς και τη σημασία της για τον συγκεκριμένο πληθυσμό.

Βιβλιογραφία

- Miles, R. (1982). *Racism and migrant labour*. London: Routledge and Kegan Paul.

Προτεινόμενη Βιβλιογραφία για περαιτέρω μελέτη

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Bhabha, H. (Ed.) (1990). *Nation and narration*. London: Routledge.
- Hroch M. (1985). *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castles, S. & Miller M. (2009). *The Age of Migration*. New York: The Guilford Press.
- Karydis, V. (1998). "Criminality or Criminalization of Migrants in Greece? An Attempt at Synthesis". In V.Ruggiero, N. South & I. Taylor (Eds). *The New European Criminology. Crime and Social Order in Europe*. London and New York: Routledge, pp: 350-367.
- Fragouli-Papantoniou, M. (1999). "Modes of Insertion of Illegal Migrants in the Labour Market: The Case

- of Greece". In *Metropolis International Workshop Proceedings*, Lisbon: Luso-American Development Foundation, pp:121-140.
- Kokkinos, D. (1991). The Greek State's Overview of the Pontian Issue. *Journal of Refugee Studies*, no 4/4: 312-314.
- Lianos, T., Sarris, A. & Katseli L. (1996). Illegal Immigration and Local Labour Markets: The Case of Northern Greece. *International Migration*, no 34/3: 449-483.
- Madianou, M. & Miller D. (2011). *Migration and New Media: transnational families and polymedia*, London: Routledge.
- Madianou, M. (2005). *Mediating the Nation: News, audiences and the politics of identity*, London: UCL Press/Routledge.
- Markova, E. & Sarris, A. (1997). The Performance of Bulgarian Illegal Immigrants in the Greek Labour Market. *South European Society and Politics*, no 2/2: 57-79.

Βιβλιογραφία στην ελληνική γλώσσα

- Balibar E. και Wallerstein I. (1993). *Φυλή, έθνος, τάξη. Διφορούμενες Ταυτότητες*. Αθήνα:Πολίτης.
- Βερέμης Θ. (Επιμ.) (1997). *Εθνική Ταυτότητα και Εθνικισμός στη Νεότερη Ελλάδα*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Μουζέλης Ν. (1994). *Ο Εθνικισμός στην Ύστερη Ανάπτυξη*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Μιχαλοπούλου, Α., Τσάρτας, Π., Γιαννησοπούλου, Μ., Καφετζής, Π., και Μανώλογλου, Ε. (1998). *Μακεδονία και Βαλκάνια. Ξενοφοβία και ανάπτυξη*. Αθήνα: ΕΚΚΕ-Αλεξάνδρεια.
- Μουσούρου, Α. (1991). *Μετανάστευση και μεταναστευτική πολιτική στην Ελλάδα και την Ευρώπη*. Αθήνα: Gutenberg.
- Πανουργιά, Ν. (1992). Ο ρατσιστικός λόγος στην Ελλάδα: Οι ιθαγενείς στοχασμοί. *Ο Πολίτης*, no 117: 38-43.
- Παπαφιλίππου, Δ. (1998). «Η ευρωπαϊκή σύμβαση των δικαιωμάτων του ανθρώπου και η προστασία των προσφύγων και των μεταναστών». Στο *Κοινωνικές ανισότητες και κοινωνικός αποκλεισμός*. Αθήνα: Εξάντας & Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, σελ. 423-432.
- Πετρινώτη, Ξ. (1995). Η ετερογένεια των μεταναστών και η εθνική ετερότητα. Μια ανολοκλήρωτη εικόνα. *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 54: 44-48.
- Πετρονώτη, Μ. (1996). Η φιλανθρωπία και η αρωγή ως συμβολικοί μηχανισμοί κοινωνικού αποκλεισμού. *Ο Πολίτης*, τ. 22:43-45.
- Πετρονώτη, Μ. (2000). Ο πολιτισμός ως αντίσταση: Ο μετασχηματισμός του ξεριζωμού των Ερυθραίων προσφύγων. Στο Γ. Βγενόπουλος (Επιμ.). *Πληθυσμιακές μετακινήσεις και Ανάπτυξη*. Αθήνα: Παπαζήσης, σελ.45-53.
- Ψημμένος, Ι. (1998). «Δημιουργώντας χώρους κοινωνικού αποκλεισμού: Η περίπτωση των Αλβανών ανεπίσημων μεταναστών στο κέντρο της Αθήνας». Στο Κ. Κασιμάτη (Επιμ.). *Κοινωνικός αποκλεισμός: Η ελληνική εμπειρία*. Αθήνα: Gutenberg, σελ. 221-273.
- Schnapper, D. (2000). *Η Κοινωνία των Πολιτών*. Αθήνα: Gutenberg.
- Woolf, S. (1995). *Ο εθνικισμός στην Ευρώπη*. Αθήνα: Θεμέλιο.

Κεφάλαιο Δεύτερο «Μετανάστευση και Πολιτική»

Σύνοψη κεφαλαίου

Αυτό το κεφάλαιο εξετάζει τους αναλυτικούς όρους και φαινόμενα που σχετίζονται με το θέμα της διεθνούς μετανάστευσης, την πραγματικότητα της μετανάστευσης και της μεταναστευτικής πολιτικής στην Ευρώπη καθώς και τις τάσεις εξέλιξης του φαινομένου στον 21^ο αιώνα. Η αναγκαστική μετανάστευση, οι πρόσφυγες, οι αιτούντες άσυλο είναι ζητήματα που έχουν αυξηθεί σημαντικά σε αριθμό αλλά και πολιτική σημασία τα τελευταία χρόνια. Συνδέονται στενά με τις τρέχουσες εξελίξεις των παγκόσμιων κοινωνικών ανακατατάξεων και τις πρόσφατες ανησυχίες σχετικά με την απώλεια του ελέγχου από το κράτος και την ασφάλεια. Το κεφάλαιο θα παρακολουθήσει τις ιδιαιτερότητες του σχεδιασμού και εφαρμογή των μεταναστευτικών πολιτικών και πώς αυτές αλλάζουν καθώς αλλάζει και η φυσιογνωμία της οικονομίας και κοινωνίας στην Ευρώπη στη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα και μέχρι τις μέρες μας. Θα συζητήσει τις έννοιες που σχετίζονται και εν μέρει συγκρούονται με την πραγματικότητα της διεθνούς μετανάστευσης και τους ορισμούς των βασικών εννοιών που χρησιμοποιούμε για την ανάλυση του φαινομένου, την εθνική και εθνοτική ταυτότητα, το θέμα των μειονοτικών πληθυσμών και της λεγόμενης «διασποράς». Επίσης το κεφάλαιο θα ασχοληθεί με τις σύγχρονες πραγματικότητες και προκλήσεις στον τομέα της μετανάστευσης, όπως το θέμα της ένταξης και της κοινωνικής περιθωριοποίησης των μεταναστών στη χώρα εγκατάστασης, το ζήτημα των διακρίσεων και την έννοια της πολυπολιτισμικής κοινωνίας.

Apartheid

Μια λέξη της Νότιας Αφρικής, που σημαίνει καθεστώς πλήρους φυλετικού διαχωρισμού. Το καθεστώς αυτό αποτέλεσε κατά το παρελθόν επίσημη πολιτική της Νοτίου Αφρικής, η οποία αναφερόταν στον διαχωρισμό των λευκών και των μη λευκών κατοίκων και βασιζόταν στην φιλοσοφική τάση/θεωρία που υποστήριζε την υπεροχή της λευκής φυλής. Το apartheid είχε τις ρίζες του στις σχέσεις μεταξύ των λευκών αφεντικών (masters) και των εντοπίων σκλάβων (slaves) κατά την εποχή της αποικιοκρατίας του δέκατου έβδομου αιώνα στην Αφρική. Συγκεκριμένα η Ολλανδία εγκατέστησε μια μικρή αποικία σκλάβων στο Κέιπ Τάουν, στις ακτές του Ατλαντικού, στα 1650 και άρχισε να εμπορεύεται φρέσκα προϊόντα με τα πλοία που ταξίδευαν από την Ευρώπη προς την Ασία. Στον δέκατο όγδοο και δέκατο ένατο αιώνα, Ολλανδοί άποικοι, γνωστοί ως Boers (αγρότες), μεταφέρθηκαν σε εσωτερικές περιοχές της Νότιας Αφρικής. Οι επιδρομές των Boers προκάλεσαν σοβαρές συγκρούσεις με τους αυτόχθονες λαούς, οι οποίοι όμως υποτάχθηκαν τη δεκαετία του 1870 και έτσι οι Boers εγκαθίδρυσαν μια σειρά από δημοκρατίες λευκών αποίκων. Το δυτικό ενδιαφέρον για την περιοχή αυτή αυξήθηκε μετά την ανακάλυψη χρυσού στο Johannesburg και τότε ξέσπασε σφοδρή αντιπαράθεση μεταξύ των Βρετανών και των Boers. Σ' αυτήν υπερίσχυσε η Βρετανία η οποία, μετά τη νίκη της, οικειοποιήθηκε την περιοχή ως αποικία της με το όνομα: Νοτιοαφρικανική Ένωση. Η κυριαρχία των λευκών που επακολούθησε από το 1910 κ.ε. απέκλεισε τους μαύρους από όλους τους τομείς της πολιτικής εξουσίας. Ο διαχωρισμός μεταξύ μαύρων και λευκών συνεχίστηκε και το apartheid θεσμοθετήθηκε πλήρως το 1948, όταν το Αφρικανικό Εθνικιστικό Κόμμα κέρδισε τις εκλογές και ο ολλανδικής καταγωγής Hendrik Verwoerd (1901-1966) έγινε Υπουργός της Νότιας Αφρικής για θέματα Αυτοχθόνων Υποθέσεων και ο οποίος, από το 1958, χαρακτηρίστηκε ως ο σημαντικότερος αρχιτέκτονας του apartheid. Το 1961, η Νότια Αφρική έγινε δημοκρατία. Οι μαύροι αποτελούσαν περίπου το 72% του συνολικού πληθυσμού αλλά τους είχε διατεθεί μόνον το 12% της γης, ενώ οι λευκοί αποτελούσαν περίπου το 17% του πληθυσμού. Για τη στήριξη της οικονομίας, το κυβερνητικό καθεστώς ήταν αναγκασμένο να επιτρέπει στους μαύρους να μεταναστεύσουν προσωρινά σε αστικές περιοχές των λευκών. Οι μαύροι εξέδειδαν βιβλιάρια και υποχρεούνταν να τα μεταφέρουν μαζί τους ανά πάσα στιγμή, ενώ η μη επίδειξή τους στην αστυνομία, όταν τους ζητείτο, αποτελούσε αξιόποινη πράξη. Οι μαύροι είχαν τη δυνατότητα να εισέλθουν στις περιοχές των λευκών μόνο για τον συγκεκριμένο σκοπό της εργασίας και έκαναν ταπεινωτικές δουλειές τις οποίες οι λευκοί αρνούσαν να κάνουν, ενώ οι λευκοί κέρδιζαν έως και δώδεκα φορές μεγαλύτερες αμοιβές από τους μαύρους. Μετά την εργασία τους, οι μαύροι είχαν τη νομική υποχρέωση να επιστρέφουν στις περιοχές τους. Η ρύθμιση αυτή ξεκίνησε τον δέκατο ένατο αιώνα, οπότε έπρεπε να βρεθεί λύση στο πρόβλημα του φθηνού εργατικού δυναμικού για τα τοπικά μεταλλεία, χωρίς να εγκαταλείπεται το Apartheid. Επιπλέον όλων αυτών, όμως, προστέθηκαν και ορισμένα άλλα στοιχεία στο καθεστώς του Apartheid, (όπως π.χ. ότι ήταν παράνομες οι σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ λευκών και μαύρων

καθώς και ότι οι μαύροι δεν είχαν πολιτικά δικαιώματα) τα οποία ενίσχυσαν τη νομιμοποίηση και την ολοκληρωτική εδραίωση του φυλετικού διαχωρισμού. Έτσι, το όλο πνεύμα του συστήματος apartheid ήταν: (1) να εξασφαλίσει την αυστηρή νομική γεωγραφική και κοινωνική διάκριση σε όλους τους τομείς της ζωής μεταξύ λευκών και μαύρων και (2) να διατηρήσει ένα άκαμπτο πρότυπο ανισότητας στην οποία οι μαύροι ήταν και συνεχώς παρέμεναν ουσιαστικά ανίσχυροι και χωρίς πλούτο. Η διάλυση του apartheid άρχισε το 1990, όταν ο τότε λευκός Πρωθυπουργός της Νότιας Αφρικής, Frederik Willem De Klerk, αποφάσισε την απελευθέρωση του επί χρόνια φυλακισμένου, για την απελευθερωτική δράση του, ηγέτη των μαύρων Nelson Mandela και ανακοίνωσε την απόπειρα μετάβασης από μια κατακερματισμένη κοινωνία σε ένα φιλελεύθερο, πολυεθνικό, δημοκρατικό έθνος. Όσα άφησε πίσω του το καθεστώς του apartheid, η απομόνωση της χώρας και η φτώχεια κατέστησαν την οικοδόμηση ενός φιλευθερου έθνους εξαιρετικά δυσχερές έργο. Το 1996, μια κρίσιμη τελεσίδικη δικαστική υπόθεση απαγόρευσε τη συνέχιση του apartheid στη δημόσια εκπαίδευση και έτσι τερματίστηκε και ένα από τα τελευταία απομεινάρια του apartheid.

Βιβλιογραφία

Norval, J. (1996). *Deconstructing apartheid discourse*. London: Verso.

Αφομοίωση (assimilation)

Η έννοια αυτή σημαίνει τη διαδικασία ομογενοποίησης ενός κοινωνικού συνόλου με την [πρόσληψη](#) και την ενσωμάτωση ξένων πολιτισμικών στοιχείων, τα οποία βαθμιαία μετασχηματίζονται και χάνουν πια την ιδιαιτερότητά τους. Στην αρχική του σημασία το νόημα της λέξης δηλώνει την πρόσληψη ξένων στοιχείων από έναν φυσικό οργανισμό, όπως είναι π.χ. η απορρόφηση και η αφομοίωση της τροφής από το σώμα μας. Η μεταφορά της αναλογίας αυτής από την φύση στην κοινωνία έγινε στις αρχές του εικοστού αιώνα χάρη στην ανάπτυξη της επιστήμης της κοινωνιολογίας λόγω της αναταραχής που προκλήθηκε στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής εκείνη την εποχή εξαιτίας της μαζικής εισροής μεταναστών από την Ανατολική Ευρώπη και τις χώρες της Μεσογείου. Έτσι, κάτω από αυτές τις συνθήκες, ο όρος αφομοίωση έφθασε να σημαίνει αμερικανοποίηση ακριβώς όπως αργότερα, τη δεκαετία του 1960, στη Βρετανία η ίδια έννοια ταυτίστηκε με την αγγλοποίηση. Γενικά πάντως η έννοια της αφομοίωσης αναφέρεται στη διαδικασία με την οποία οι μετανάστες υποχρεώνονται να συμμορφώνονται με τις πρακτικές της κυρίαρχης ομάδας στη χώρα υποδοχής. Μια ανάλογη έννοια ήταν η έννοια του *melting pot*, του «χωνευτηρίου», που είχε το μεταφορικό νόημα της ανάμειξης των ποικίλων πολιτισμικών χαρακτηριστικών διαφορετικών κοινωνικών ομάδων, μία διαδικασία κατά την οποία όλες οι ομάδες μιας κοινωνίας εξομοιώνονται και παράγουν ένα καινούριο αμάλγαμα. Η εξομοίωση αυτή μπορεί να θεωρηθεί ως ένα είδος πολιτισμικής αλλαγής κατά την οποία όλα τα άτομα μιας κοινωνίας ομοιομορφοποιούνται, σε αντίθεση με τις έννοιες του πολυπολιτισμού και του σεβασμού της ετερότητας, σύμφωνα με τις οποίες οι διαφορετικές ομάδες μιας κοινωνίας τονίζουν τις ιδιαιτερότητές τους, δίνοντας έμφαση στα διακριτικά σημεία και σύμβολά τους. Βέβαια κάποια μέλη μιας κοινωνίας τα οποία διαφοροποιούνται ως προς έναν τομέα (όπως, ας πούμε, οι μουσουλμάνοι κατά το θρήσκευμα) είναι δυνατό να αφομοιωθούν σε έναν άλλο τομέα (όπως π.χ. στη χρήση της τοπικής γλώσσας). Μερικές μειονότητες συνειδητά υιοθετούν πρακτικές σχεδιασμένες έτσι ώστε να αντέχουν στις πιέσεις για αφομοίωση που προέρχονται από το εθνικό κράτος: διάφορες θρησκευτικές ομάδες ιδρύουν δικά τους σχολεία για τα μέλη τους, ενώ οι Ρομά κρατούν τα παιδιά τους μακριά από τα δημόσια σχολεία, επειδή φοβούνται ότι αυτά απειλούν τους πολιτισμικούς δεσμούς τους. Σε άλλες περιπτώσεις, τα μέλη της πλειοψηφίας μπορεί να εμποδίζουν την αφομοίωση των μειονοτικών ομάδων με τον κοινωνικό τους αποκλεισμό. Οι κοινωνιολόγοι, επομένως, γνωρίζουν ότι η αφομοίωση δεν αποτέλεσε ποτέ ενιαία διαδικασία και ούτε ποτέ προϋπέθετε πως η μειονότητα θα εξομοιωθεί πολιτισμικά με την πλειοψηφία ούτε ακόμη πως και η ίδια η πλειοψηφία δεν θα αλλάξει συμβιώνοντας με διαφορετικούς πολιτισμούς.

Βιβλιογραφία

Banton M. (1983). *Racial and ethnic competition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, M. (1964). *Assimilation in American life: The role of race, religion and national origins*. Oxford: Oxford University Press.

Διασπορά (diaspora)

Ως κοινωνική κατηγορία ο όρος διασπορά αναφερόταν παλιότερα κυρίως στην εμπειρία των Εβραίων κατά την τραυματική εξορία τους από την πατρίδα τους και τη διασπορά τους σε πολλά διαφορετικά εδάφη. Γενικά οι εμπειρίες της διασποράς δηλώνουν κατάστάσεις αρνητικές, καθώς συνδέονται με αναγκαστική μετακίνηση, θυματοποίηση, αποξένωση και γενικά με απώλειες. Παράλληλα υπάρχει πάντα το όνειρο της επιστροφής σε μιαν ιδεατή πατρίδα. Τον όρο αυτόν τον χρησιμοποιούμε σήμερα για πληθυσμούς όπως οι Αρμένιοι και οι Αφρικανοί, ενώ συγχρόνως ο όρος διασπορά χρησιμοποιείται συχνά για να περιγράψει σχεδόν κάθε κοινότητα η οποία είναι διεθνιστική, με το νόημα ότι τα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτικά της δίκτυα και οι σχέσεις διαπερνούν και υπερβαίνουν τα σύνορα των εθνών-κρατών. Ως αποτέλεσμα διαπιστώνουμε τη χρήση του όρου για τον προσδιορισμό κοινωνικών κατηγοριοποιήσεων όπως είναι οι μετανάστες, οι αλλαδαποί εργάτες, τα μέλη εθνοτικών μειονοτήτων, οι πρόσφυγες, οι απόδημοι κτλ. Η χρήση αυτή όμως περιορίζει την εμβέλεια και τη χρησιμότητα του όρου. Αν όμως ερμηνεύσουμε τον όρο αυτόν ως μια κατάσταση της συνείδησης, τότε, με άμεση αναφορά στην έννοια της διπλής συνείδησης, την οποία εισηγήθηκε ο W.E.B. Du Bois, η διασπορά αναφέρεται στη συνείδηση των ατόμων που βιώνουν μια ταυτόχρονη διπλή δέσμευση να ζουν και να ανήκουν την ίδια στιγμή και στην πατρίδα τους και μακριά από την πατρίδα, εδώ και ταυτόχρονα εκεί. Με τον ίδιο τρόπο ο Paul Gilroy (1993) στο βιβλίο του περιγράφει εμπειρίες ατόμων που αφηγούνται τις ιστορικές διαδρομές και τις ρίζες τους και προτείνει τη θέση ότι δεν έχει σημασία από ποιο μέρος είναι κάποιος, αλλά το μέρος όπου βρίσκεται. Η διασπορά, ως τρόπος πολιτισμικής αναπαραγωγής, παρουσιάζει τη ρευστότητα των ταυτοτήτων όπως αυτή χαρακτηριστικά βιώνεται από τους ανθρώπους της διασποράς. Αν μελετήσουμε την παραγωγή και αναπαραγωγή των εντύπων που συγγράφονται ή/και διακινούνται από άτομα της διασποράς, διαπιστώνουμε εμφανώς αυτή τη ρευστότητα και γι' αυτό συχνά τέτοια έντυπα χαρακτηρίζονται με επίθετα όπως *cut'n'mix*, δηλαδή υβριδικά ή εναλλακτικά. Ένα βασικό σημείο στο οποίο πρέπει να σταθούμε είναι το επιχείρημα του Stuart Hall (1990) ότι οι πολιτισμικές ταυτότητες προέρχονται από κάπου, έχουν ιστορίες και υπόκεινται σε συνεχή αναπροσαρμογή μέσω της αλληλοδιαπλοκής της ιστορίας, του πολιτισμού και της εξουσίας. Για τον Hall, το βίωμα της διασποράς συγκροτείται από συνεχώς μεταβαλλόμενες αναπαραστάσεις που δημιουργούν μια φαντασιακή συνοχή των ατόμων όσον αφορά την αίσθηση του ανήκειν. Γι' αυτόν τον λόγο συνήθως οι οπαδοί συντηρητικών αντιλήψεων θεωρούν ότι μέλη της κοινωνίας που διατηρούν σχέσεις με άλλες χώρες, πατρίδες και πολιτισμούς δεν είναι δυνατό να αποδίδουν πίστη στο έθνος-κράτος στο οποίο διαμένουν και έτσι αποτελούν απειλή για την ασφάλεια του κράτους. Επίσης, οι υβριδικές πολιτισμικές αντιλήψεις, όπως αυτές που εκφράζονται από νέους καλλιτέχνες της διασποράς, πολλές φορές αντιμετωπίζονται από την κοινωνία υποδοχής (ειδικά μάλιστα από τα συντηρητικά μέλη της) ως αποτέλεσμα των ανεπιθύμητων αλλαγών που επιφέρει η παγκοσμιοποίηση με την παραγωγή νέων γλωσσικών μορφών και υβριδικών ταυτοτήτων οι οποίες τονίζουν και δίνουν αξία στην κοσμοπολιτική διαφοροποίηση και πολυμορφία.

Βιβλιογραφία

- Clifford, J. (1994). *Diasporas*. *Cultural Anthropology*, no 9/3:302-338.
- Du Bois, W. E. B. (1903). *The souls of black folk*. Oxford: Oxford University Press.
- Gilroy, P. (1993). *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. New York: Harvard University Press.
- Hall, S. (1990). "Cultural identity and diaspora". In L.Rutherford & Wishart (Eds). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, pp:222-37.

Ιδεολογία (ideology)

Αυτή η έννοια είναι το αντικείμενο μεγάλης συζήτησης και συνεχιζόμενης αντιπαράθεσης, αν και όλες οι χρήσεις του όρου δείχνουν ότι πρόκειται για ένα σύμπλεγμα ιδεών. Στις μέρες μας, στη συντηρητική πολιτική σκέψη και την λαϊκή λογική, ο όρος χρησιμοποιείται μερικές φορές με μια υποτιμητική έννοια για να αναφερθεί σε αφηρημένες ή δογματικές ιδέες που δεν έχουν πρακτική εφαρμογή και αγνοούν τα γεγονότα. Καμία από αυτές τις χρήσεις όμως δεν έχει άμεση σχέση με το φιλοσοφικό και αναλυτικό περιεχόμενο του όρου. Οι σύγχρονες θεωρητικές αναλύσεις αντανακλούν τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους η έννοια αυτή χρησιμοποιείται από τον Μαρξ. Στα έργα του Μαρξ διαπιστώνουμε δύο διαφορετικές χρήσεις. Με την πρώτη αναφέρεται σε ψευδείς και απατηλές περιγραφές της πραγματικότητας και είναι συνώνυμη με την έννοια της ψευδούς συνείδησης. Αυτό είναι και το νόημα που έχει η ιδεολογία στο έργο «Η Γερμανική Ιδεολογία», που

έγραψαν οι Marx και Engels το 1846. Αυτή η έννοια της ιδεολογίας χρησιμοποιείται τόσο από τους μαρξιστές όσο και από τους κριτικούς του μαρξισμού. Αυτό είναι εμφανές στους ισχυρισμούς ότι η ιδεολογία είναι αντανάκλαση και προϊόν των συμφερόντων της άρχουσας τάξης και η λειτουργία της είναι να αποκρύπτει από την εργατική τάξη την πραγματική φύση της κυριαρχίας και της εκμετάλλευσής της από τους κεφαλαιοκράτες. Η δεύτερη χρήση της ιδεολογίας στα έργα του Marx είναι ότι παραπέμπει στο σύμπλεγμα των ιδεών που αντιστοιχούν σε συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες που έχουν ταξικά συμφέροντα. Αυτή τη χρήση τη βρίσκουμε στο μεταγενέστερο έργο του Marx, κυρίως στο «Κεφάλαιο» και έχει μια διπλή σημασία. Από τη μία πλευρά, η ιδεολογία χρησιμοποιείται για να αναφερθεί γενικά στο περιεχόμενο της συνείδησης που αναπαράγεται κατά τη διάρκεια της υλικής ύπαρξης της κοινωνίας. Από την άλλη, χρησιμοποιείται για να αναφερθεί στη συνείδηση ως συστατικό της ίδιας της ιδεολογίας κατά τη διαδικασία του κοινωνικού μετασχηματισμού. Ωστόσο, και οι δύο χρήσεις συνήθως ταυτίζονται όταν επιχειρείται η διάκριση μεταξύ ιδεολογίας και επιστήμης. Η χρήση της έννοιας της επιστήμης είναι αναγκαία προκειμένου να μπορέσουμε να αξιολογήσουμε κριτικά την φύση και το περιεχόμενο της ιδεολογίας. Το έργο του Luis Althusser και του Νίκου Πουλαντζά υπήρξε η αφετηρία της νεότερης συζήτησης πάνω σ' αυτό το θέμα, από την οποία έχουν προκύψει σημαντικές διευκρινίσεις και εξελίξεις. Μία από αυτές είναι χρήσιμη για την ανάλυση του ρατσισμού και του εθνικισμού ως ιδεολογιών. Έχει υποστηριχτεί πρόσφατα ότι αν και οι ιδεολογίες είναι ψευδείς αναπαραστάσεις του κόσμου, θα πρέπει παρ' όλα αυτά να αναλυθούν και να κατανοηθούν, ακριβώς επειδή οι άνθρωποι που τις υποστηρίζουν κατανοούν τον κόσμο μέσα από αυτές. Αυτό σημαίνει ότι η παραγωγή της ιδεολογίας όπως και η αναπαραγωγή της δεν μπορεί να αναλυθεί απλά και μόνο μέσω μιας θεωρίας που αναφέρεται στην έννοια της ψευδούς συνείδησης ή της ταξικής κυριαρχίας. Είναι πιο σημαντικό να εξηγήσουμε γιατί και πώς οι ιδεολογίες λειτουργούν σε συνάφεια με τις βασικές οικονομικές σχέσεις των τρόπων παραγωγής. Αυτό επιτρέπει μια σχετική αυτονομία στον σχηματισμό και την αναπαραγωγή της ιδεολογίας. Οι ιδεολογίες μπορεί να είναι κοινωνικά ανωφελείς όχι τόσο λόγω της ψευδούς συνείδησης ή της προπαγάνδας που προκαλούν, αλλά λόγω του ιδιαίτερου τρόπου με τον οποίο τα άτομα βιώνουν τις οικονομικές σχέσεις και ο οποίος διαφέρει από άτομο σε άτομο και από ομάδα σε ομάδα. Επίσης σημαντικό για το νόημα της ιδεολογίας είναι και το πρόσφατα ανανεωμένο ενδιαφέρον για το έργο του Antonio Gramsci, από το οποίο προέκυψε η ιδέα της κοινής λογικής. Η κοινή λογική αναφέρεται στο σύμπλεγμα των ιδεών και αντιλήψεων, το οποίο είναι αποτέλεσμα τόσο της ιστορικής παράδοσης όσο και της άμεσης εμπειρίας με την οποία οι άνθρωποι διαχειρίζονται την καθημερινή τους ζωή. Ο Gramsci υποστηρίζει ότι η πραγματική δύναμη του συστήματος δεν βρίσκεται στη βία της άρχουσας τάξης ή στην κατασταλτική εξουσία των κρατικών μηχανισμών, αλλά στην αποδοχή από τους αρχόμενους μιας κοσμοαντίληψης, η οποία ανήκει στους κυρίαρχους. Η φιλοσοφία της κυρίαρχης τάξης περνά διαμέσου ενός ιστού σύνθετων εκλαϊκεύσεων που εμφανίζεται ως κοινή λογική: αυτό είναι η φιλοσοφία των μαζών, που αποδέχονται την ηθική, τα έθιμα, τη θεσμοποιημένη συμπεριφορά της κοινωνίας μέσα στην οποία ζουν. Ο όρος ιδεολογία λοιπόν συχνά αναφέρεται σ' αυτήν την κοινή λογική η οποία δεν χαρακτηρίζεται μόνο από πρακτικές διαπιστώσεις αλλά και από εσωτερικές ασάφειες. Η ιδεολογία, επομένως, μπορεί να είναι ένα συστηματικό και ολοκληρωμένο σύνολο ιδεών, αλλά, επίσης, μπορεί να είναι ένα ασυνάρτητο συνονθύλευμα ιδεών με εσωτερικές αντιφάσεις που παράγεται από και αντανάκλαται πάνω στις εμπειρίες της καθημερινής ζωής. Με βάση αυτούς τους ορισμούς της ιδεολογίας αναλύεται και ο ρατσισμός ως ιδεολογία. Στην κλασική, μαρξιστική παράδοση θα υποστηρίζαμε ότι ο ρατσισμός είναι μια ιδεολογία που δημιουργήθηκε από την άρχουσα τάξη της καπιταλιστικής κοινωνίας για να δικαιολογήσει την εκμετάλλευση των αποικιακών πληθυσμών και να διαιρέσει την εργατική τάξη. Αυτό αναπαράγει σαφώς την έννοια της ιδεολογίας ως ψευδούς συνείδησης που εξυπηρετεί την ανάπτυξη της αστικής τάξης. Τελευταία, ωστόσο, οι ρατσιστικές ιδέες παρουσιάζουν μian αυτόνομη ανάπτυξη και διάδοση, παρότι βέβαια αντανάκλουν τις υλικές συνθήκες του σύγχρονου κοινωνικού μετασχηματισμού. Αυτή η εξέλιξη βρίσκεται πολύ κοντά στον δεύτερο πιο γενικευμένο ορισμό της ιδεολογίας που μας έδωσε ο Marx: ο ρατσισμός δηλαδή μπορεί να ερμηνευθεί ως μια ιδεολογία που συγκροτείται από τα γεγονότα και τις εξηγήσεις τους, που απηχούν την ιδιαίτερη εμπειρία της διαβίωσης μέσα στο καθεστώς της παγκοσμιοποιημένης καπιταλιστικής οικονομίας. Με βάση αυτό το επιχείρημα, ο ρατσισμός αποτελεί μία περαιτέρω διάσταση του ευρύτερου ιδεολογικού φορτίου που καλύπτει τον κοινωνικό μετασχηματισμό του δυτικού κόσμου, μέσα στον οποίο εντοπίζεται και η ιδεολογική σύγκρουση μεταξύ των ρατσιστών και των αντιρατσιστών, δύο τάσεις και ομάδες οι οποίες όμως δεν μπορούν απλώς να χαρακτηριστούν ως καθαρά αστικές και προλεταριακές δυνάμεις.

Βιβλιογραφία

- Althusser, L. (1984). *Essays on Ideology*, London: Verso.
- Gramsci, A. (1988). *Philosophy, common sense, language and folklore. An Antonio Gramsci reader*. New York: Schocken.
- Marx, K. & Engels F. (1973). *The Communist Manifesto*. Harmondsworth: Penguin.
- Poulantzas, N. (1969). The problem of the capitalist state. *New Left Review*, no 58/1:67-78.

Κοινωνική Ενσωμάτωση (social integration)

Στο πεδίο των κοινωνικών και πολιτισμικών σπουδών ο όρος περιγράφει μια κατάσταση κατά την οποία διαφορετικές εθνοτικές ομάδες, ενώ διατηρούν τα χαρακτηριστικά της ομάδας τους και τη μοναδικότητά τους, συμμετέχουν επίσης στις βασικές δομές της οικονομίας και της διακυβέρνησης της χώρας όπου διαμένουν μόνιμα. Παρότι δηλαδή διατηρείται η πολιτισμική πολυμορφία, αυτό δεν σημαίνει ότι μερικές κοινωνικές ομάδες θα έχουν μεγαλύτερη ισχύ και αυτονομία από ό, τι άλλες. Μια κοινωνία, για να είναι πλήρως ενσωματωμένη, θα πρέπει να έχει απαλείψει τις ιεραρχικές εθνοτικές διακρίσεις, να επιτρέπει την είσοδο και αποδοχή κάθε διαφορετικού και να ενθαρρύνει τη συμβολή όλων των ομάδων στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Η κοινωνική ενσωμάτωση παρουσιάζεται ως μια ιδανική πολιτική πρακτική που διαφοροποιείται από την ισοπεδωτική διαδικασία της αφομοίωσης ενώ ταυτόχρονα οι ίσες ευκαιρίες για τα άτομα μέσα στην κοινωνία συνοδεύονται από πολιτισμική ποικιλομορφία μέσα σε μιαν ατμόσφαιρα αμοιβαίας ανοχής. Η αντίθεση με την αφομοίωση είναι σημαντική. Η ενσωμάτωση δεν απαιτεί την απορρόφηση του ενός πολιτισμού από τον άλλο, αντίθετα συνεπάγεται τη διατήρηση ή ακόμη και την ενίσχυση της διαφοράς των εθνικών ομάδων. Η δημοφιλής μεταφορική έκφραση για την αφομοίωση είναι το χωνευτήρι, ενώ για την ενσωμάτωση είναι η σαλατιέρα, όπου το κάθε συστατικό παραμένει διακριτό αλλά είναι εξίσου πολύτιμο όπως όλα τα άλλα. Μια καταλληλότερη έννοια είναι ίσως αυτή του εθνοτικού μωσαϊκού, πάνω στο οποίο τα διάφορα τμήματα της κοινωνίας ενώνονται σε ένα σύνολο. Πολλές φορές η ενσωμάτωση θεωρείται συνώνυμη του πλουραλισμού, ειδικά μάλιστα του εξισωτικού πλουραλισμού, όπου μεταξύ των διαφόρων ομάδων διατηρείται η ισορροπία και η συνοχή και δεν διακρίνονται οι εθνοτικές μειονότητες, γιατί δεν υπάρχουν ιεραρχικές εθνοτικές διακρίσεις. Κατά μία έννοια, οι εθνοτικές ομάδες μεταβάλλονται σε ομάδες πίεσης με πολιτική δύναμη και ανταγωνίζονται μεταξύ τους για κοινωνικά πλεονεκτήματα. Αλλά αυτές οι ανταγωνιστικές διαφορές δεν οδηγούν αναγκαστικά σε σύγκρουση, επειδή οι συγκεκριμένες διαφορές αποτελούν ουσιαστικό μέρος της κοινωνικής οργάνωσης και υπάρχει αμοιβαίος σεβασμός μεταξύ τους - χρειάζεται απλώς να υπάρχει μια συμφωνία σχετικά με το πώς θα κατανέμονται με δίκαιο τρόπο οι οικονομικοί πόροι και πώς θα οργανώνονται διοικητικά οι παραγωγικές διαδικασίες. Ενσωμάτωση ακόμη σημαίνει και περισσότερο από συνύπαρξη: αυτή προϋποθέτει την ενεργό συμμετοχή όλων των κοινωνικών ομάδων και την συμφωνία για τις κατάλληλες μεθόδους οργάνωσης τους στην κατανομή της εξουσίας, των προνομίων, των δικαιωμάτων, των αγαθών και των υπηρεσιών χωρίς να κινδυνεύουν να εξαφανιστούν οι πολιτισμικές διαφορές. Τόσο στη Ευρώπη όσο και στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, η ενσωμάτωση εξακολουθεί πάντως να είναι ένα ιδανικό περισσότερο παρά μια πραγματικότητα. Παρά την πληθώρα των πολιτισμικά διαφορετικών ομάδων, σημειώνεται αργή πρόοδος όσον αφορά τη συμμετοχή τους στην πολιτική, το εμπόριο, την επαγγελματική δραστηριότητα καθώς και σε άλλους βασικούς τομείς της κοινωνίας. Αντιδρώντας στις βίαιες ρατσιστικές εκδηλώσεις που εμποδίζουν κάθε πρόοδο σε αυτό το πλαίσιο, οι εθνοτικές ομάδες οι ίδιες επικεντρώνονται και επικαλούνται την εθνική τους ταυτότητα για να ασκήσουν πολιτική πίεση, και να προωθήσουν κάποια μέτρα ενσωμάτωσης.

1. Ενσωμάτωση μεταναστών (migrant integration)

Ο όρος ενσωμάτωση θεωρείται ότι είναι πιο ανεκτικός στη διαφορά και την αναγνώριση της διαφορετικότητας από άλλους συναφείς όρους που χρησιμοποιήθηκαν στο παρελθόν. Υποτίθεται ότι πρόκειται για έναν όρο που δεν αποτελεί μονόδρομο και συνεπάγεται αλλαγές τόσο σε σχέση με τη θέση των νεοεισερχόμενων μεταναστών όσο και σε σχέση με τις αντιλήψεις των ντόπιων κατοίκων. Βέβαια αυτό χρειάζεται περαιτέρω διερεύνηση σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, αλλά μέχρι τώρα έχει αποδειχτεί ότι και αυτός ο όρος δεν διαφωτίζει επαρκώς την εικόνα σχετικά με τις προκλήσεις του πολυπολιτισμού.

Όταν μιλάμε για πολυπολιτισμό (multiculturalism) ο νους μας πηγαίνει κατευθείαν σε ιδέες που έχουν να κάνουν με τη διαφορετικότητα, τον διαχωρισμό οικείου και ξένου, την διάκριση μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου κτλ. Τελευταία όλο και περισσότεροι μελετητές ερευνούν τις πολυπολιτισμικές πρακτικές που αναπτύσ-

σονται μέσα από μια ανεπίσημη / καθημερινή οπτική, διαφορετική δηλαδή από την επίσημη και θεσμική, έτσι ώστε να γίνουν ορατές οι υπολανθάνουσες πρακτικές που έχουν να κάνουν με τις πραγματικές συμπεριφορές και σχέσεις των διαφορετικών ομάδων μέσα στην κοινωνία. Αναδεικνύουν δηλαδή τα πρωτόκολλα του πολυπολιτισμού στα πλαίσια της καθημερινής ζωής και επικοινωνίας. Οι μεταναστευτικές πολιτικές στη δυτική Ευρώπη από το 1980 και εξής εφαρμόστηκαν από διάφορες κοινωνικές υπηρεσίες οι οποίες πειραματίστηκαν ως προς αυτό. Αντίστοιχα οι κοινωνικές μεταβολές που αυτές προκάλεσαν τροφοδότησαν περισσότερο την θεωρητική συζήτηση σχετικά με τις σχέσεις μεταναστών και υποδοχέων.

Σε επίπεδο πολιτικής σχετικά με την πολυπολιτισμικότητα μέχρι τώρα υπάρχουν παρεμβάσεις για την ενσωμάτωση των μεταναστών μόνο στις θεσμικές πολιτικές του κράτους (εκπαίδευση, υγεία, εργασία, κοινωνική πρόνοια) ενώ οι πολιτισμικές επιταγές δεν λαμβάνονται υπόψη ως σημαντικά ζητήματα σε ένα πολυπολιτισμικό περιβάλλον – απλά περιορίζονται στον ιδιωτικό χώρο των ατόμων. Αυτό βέβαια έχει ως αποτέλεσμα ότι οι πολυπολιτισμικές κοινωνίες επιβάλλουν άδικους περιορισμούς όσον αφορά την πολιτισμική ταυτότητα ορισμένων πληθυσμιακών ομάδων που ζουν στο πλαίσιό τους, όπως για παράδειγμα τα διλήμματα που αντιμετωπίζουν μερικές φορές σε δυτικές κοινωνίες οι μουσουλμάνοι, όταν επιθυμούν να εκφράσουν την θρησκευτική τους ετερότητα σε δημόσιο χώρο

Οι τοπικές κοινωνίες μπορούν να αποτελέσουν τον κύριο φορέα μιας ενδεχόμενης επιτυχημένης δημοκρατικής λύσης στα διλήμματα της ενσωμάτωσης των μεταναστών. Οι ερευνητές που προσεγγίζουν το θέμα από την επίσημη πλευρά της δημόσιας πολιτικής αποκαλύπτουν τους βασικούς κανόνες σύμφωνα με τους οποίους τα άτομα συμπεριφέρονται μέσα στην κοινωνία αυτό δεν είναι το μόνο επίπεδο έκφρασης κοινωνικών κανόνων και το μοναδικό μοντέλο συμπεριφορών. Αντίθετα, στο ανεπίσημο δημόσιο επίπεδο, μπορούμε επίσης να καταγράψουμε διάφορες πρακτικές ενσωμάτωσης που ταιριάζουν στις ιδιαίτερες συνθήκες της τοπικής κοινωνικής δυναμικής.

Οι διαδικασίες της ενσωμάτωσης μέσα σε μια κοινωνία δεν είναι ομοιόμορφες και το αναμενόμενο αποτέλεσμα εξαρτάται από το είδος της στενής επαφής (ανταλλαγές, διαπραγματεύσεις, σαφείς ή μη σαφείς κανόνες συμπεριφοράς) που αναπτύσσεται σε αυτό το πλαίσιο της αλληλεπίδρασης και που ενδεχόμενα επιφέρουν κοινωνικές αλλαγές. Από τη στιγμή που προσεγγίζουμε το ζήτημα κάτω από αυτή την οπτική γίνεται φανερό πόσα πολλά μπορούμε να μάθουμε για το θέμα της ενσωμάτωσης των μεταναστών ειδικά μάλιστα για τις πολιτισμικές αλληλεπιδράσεις. Αυτή η «εκ των έσω» διαφορετική λογική μπορεί να αναδείξει ένα καινούριο μη αναμενόμενο μοντέλο ενσωμάτωσης όταν κανείς παρατηρήσει τις συμπεριφορές και τις ταυτότητες με τον εγγύτερο δυνατό τρόπο. Στο μικρο-επίπεδο, εκεί δηλαδή που ο διάλογος και οι κοινές λαϊκές απόψεις για τις πολιτισμικές διαφορές είναι καθημερινές και πολλές φορές ανακύπτουν υποχρεωτικά, είναι εντονότερο το ερώτημα ως προς το τι είναι απαραίτητο για την ειρηνική συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων.

Οι μετανάστες κατοικούν συνήθως σε υποβαθμισμένες γειτονιές, σχετικά περιθωριοποιημένοι, σε περιοχές όπου οι ντόπιοι κάτοικοι είναι λίγοι. Αυτές οι γειτονιές αποτελούν ενδιαφέροντες τόπους για να εξετάσει κανείς πώς λειτουργούν οι πολυπολιτισμικές σχέσεις. Στον επίσημο λόγο αυτή η απομόνωση εξηγείται ως πρόβλημα κοινωνικής συνοχής (social cohesion). Η πολιτική των δυτικών κοινωνιών, αποδυναμώνοντας την πολιτισμική ετερότητα, θεωρεί ότι θα επιφέρει γρηγορότερα την ενσωμάτωση των μεταναστών. Θεωρεί, με άλλα λόγια, την πολιτισμική διαφορά ως αποδυνάμωση αντί για ενδυνάμωση της κοινωνίας.

Όσον αφορά τον ρόλο των μεταναστευτικών οργανώσεων, αυτές λειτουργούν ως θεσμοί της ενσωμάτωσης με ουσιαστικό στόχο να προωθήσουν την κοινωνική συνοχή. Αντίστοιχα λειτουργούν και ως αγωγοί που προωθούν τις ανάγκες και τα ενδιαφέροντα των μεταναστών στο επίσημο κράτος. Ενώ δηλαδή επισήμως οι μετανάστες προτρέπονται να μην στηρίζονται στην πολιτισμική τους διαφορά προκειμένου να αποκτήσουν εκπροσώπηση και οικονομικές πόρους στην κοινωνία υποδοχής, στα πλαίσια των οργανώσεων αυτών συχνά οι μετανάστες αναπτύσσουν δραστηριότητες ενισχυτικές του μεταναστευτικού status (π.χ. οργανώνονται συζητήσεις για τα καθημερινά διλήμματα των μεταναστών στην κοινωνία υποδοχής), προσφέρεται υποστήριξη σε άτομα με ειδικά προβλήματα (ψυχολογικά προβλήματα, άσκηση βίας) και παράλληλα οργανώνονται προγράμματα προσέγγισης προς τον ντόπιο πληθυσμό (εκθέσεις χειροτεχνίας, αθλητικές εκδηλώσεις, δημόσιες συζητήσεις). Πολύ ενδιαφέρουσες συζητήσεις επίσης έχουν ως βάση την συνειδητοποίηση των ασαφών πολιτισμικών συνόρων. Τέτοιου είδους αντιλήψεις αναστέλλουν τις στερεοτυπικές πεποιθήσεις εναντίον των μεταναστών, οι οποίες πηγάζουν από την έλλειψη επαφής μεταξύ των διαφόρων πολιτισμικών ομάδων

Ποιος καθορίζει λοιπόν τους όρους της ενσωμάτωσης και τη μορφή που θα λάβει αυτή; Παρά τις διάχυτες αντιλήψεις για την προβληματική αφομοίωση των μεταναστών και την κοινωνική τους απομόνωση, αυτό που συχνά συμβαίνει είναι ότι οι μετανάστες στις δυτικές κοινωνίες επιτυγχάνουν μια δομική ενσωμάτωση (structural integration) στην ευρύτερη περιοχή που διαμένουν ως κάτοικοι, καταναλωτές, πελάτες και χρήστες των δημόσιων υπηρεσιών, αλλά η ενσωμάτωσή τους στην κοινή εντόπια πολιτισμική συμπεριφορά αποδει-

κνύεται πιο δύσκολη. Το θέμα των πολιτισμικών διαφορών εξακολουθεί σήμερα να αποτελεί ένα καίριο ζήτημα. Για παράδειγμα τα σχολεία χωρίζονται ουσιαστικά σε εκείνα που έχουν περισσότερους ή λιγότερους μαθητές με διαφορετική εθνική ή εθνοτική καταγωγή από αυτήν του κράτους υποδοχής. Πρόκειται για έναν διαχωρισμό που βεβαίως στηρίζεται σε φυλετικά και οικονομικά κριτήρια και που οδηγεί μακροπρόθεσμα σε τεταμένες σχέσεις μεταξύ των ντόπιων υψηλού εισοδήματος κατοίκων και των μεταναστών με χαμηλό εισόδημα. Πρόσφατες έρευνες δείχνουν ότι οι μετανάστες συνειδητοποιούν έντονα τα ζητήματα πολιτισμικής και θρησκευτικής ετερότητας, συζητούν και διαπραγματεύονται συνεχώς τις σημασίες και τις συνέπειες αυτών των κοινωνικών κατηγοριών. Συχνά, μέσω της συμμετοχής τους σε διάφορες μεταναστευτικές οργανώσεις, προωθούν την ενσωμάτωσή τους σε ατομικό επίπεδο και όχι σε επίπεδο εθνοτικής ομάδας, πράγμα που θέτει βέβαια σημαντικά ερωτήματα σχετικά με το αν έτσι αποδυναμώνεται η πολιτισμική διαφορά και δεν επιδιώκεται η ουσιαστική αναγνώριση των πολιτισμικών διαφορών στο κράτος υποδοχής, δηλαδή όχι μόνο η αποδοχή της ύπαρξής τους αλλά και ο σεβασμός στα δικαιώματά τους.

Βιβλιογραφία

Hage, G. (2012). *White nation: Fantasies of white supremacy in a multicultural society*. New York: Routledge.

Νεοναζισμός (neo-nazism)

Ο όρος προέρχεται από την ελληνική λέξη νέος (με το νόημα της αναβίωσης) και τη γερμανική φωνητική ορθογραφία των δύο πρώτων συλλαβών του Εθνικοσοσιαλιστικού κόμματος, δηλαδή του φασιστικού κόμματος που κατέκτησε τον πολιτικό έλεγχο της Γερμανίας το 1933 υπό τον Adolf Hitler. Ο όρος αναφέρεται σε ομάδες σύγχρονων κόμματος και οργανώσεων που επιδεικνύουν χαρακτηριστικά τα οποία σχετίζονται με την αρχική ιδέα του ναζιστικού κόμματος: αυταρχικές, ιεραρχικές δομές ακραίας δεξιάς διακυβέρνησης, αντίθεση προς τη δημοκρατία, τον φιλελευθερισμό, τον πλουραλισμό και τις μειονοτικές ομάδες, ιδιαίτερα των Εβραίων, των ομοφυλόφιλων και των μαύρων. Ο όρος χρησιμοποιείται από ομάδες λευκών ρατσιστών, οι οποίες βρίσκονται σε συνεχή ετοιμότητα προκειμένου να προβούν σε τρομοκρατικές δραστηριότητες για την επιδίωξη των στόχων τους. Μελέτες, μεταξύ των οποίων αυτή του Dimitris Dalakoglou (2013), δείχνουν ότι η κοσμοθεωρία των μελών των νεοφασιστικών ομάδων συχνά διαμορφώνεται εξαιτίας της οικονομικής ανασφάλειας, της βαθιάς δυσπιστίας προς την κυβέρνηση και, σε πολλές περιπτώσεις, εξαιτίας μιας θρησκευτικής εμμονής που πρεσβεύει μια τελειωτική μάχη μεταξύ του καλού και του κακού. Πολλές από αυτές τις ομάδες, υποστηρίζουν επίσης θεωρίες συνωμοσίας. Ο πατριωτισμός και συχνά ο θρησκευτικός πατριωτισμός συνήθως προβάλλεται ως δικαιολογία για τέτοιες απόψεις, δηλαδή υπάρχει μια στενή σχέση μεταξύ των νεοναζιστικών ομάδων και των εκκλησιαστικών οργανώσεων.

Βιβλιογραφία

Dalakoglou, D. (2013). *Neo-Nazism and Neoliberalism: A Few Comments on Violence in Athens At the Time of Crisis*. WorkingUSA, no 16/2: 283-292.

Μετανάστευση (migration)

Η μετακίνηση / μετανάστευση πληθυσμών είναι παρούσα από την αρχή της ανθρώπινης ιστορίας και τα φαινόμενα αυτά είναι τόσο παλιά όσο και η ίδια η ανθρώπινη κοινωνική οργάνωση. Η φυγή από φυσικές καταστροφές, δυσμενείς κλιματικές αλλαγές, έλλειψη τροφής και επιθετικότητα από άλλες κοινότητες κτλ. είναι επίσης κοινά φαινόμενα. Το σύγχρονο παγκόσμιο σύστημα σημαδεύτηκε από την άνθηση του εμπορίου σε μακρινές αποστάσεις με το άνοιγμα των παγκόσμιων δικτύων επικοινωνίας. Η ευρωπαϊκή λογική του μερκαντιλισμού άρχισε με τη διαδικασία της αναγκαστικής μετανάστευσης, δηλαδή τη βίαιη μεταφορά δέκα εκατομμυρίων σκλάβων από τη Δυτική Αφρική στον Νέο Κόσμο. Η Καραϊβική, το Μεξικό, η Βραζιλία και οι νότιες πολιτείες των ΗΠΑ έχουν μεγάλους πληθυσμούς που κατάγονται από αυτούς τους Αφρικανούς. Μετά τη λήξη του καθεστώτος της δουλείας, μισθωμένοι εργάτες από την Κίνα, την Ινδία, την Ιαπωνία εργάζονταν στις φυτείες ζάχαρης των ευρωπαϊκών δυνάμεων στην Καραϊβική και σε περιοχές του Ινδικού και Ειρηνικού Ωκεανού, ενώ το εργατικό διάταγμα που επέτρεπε τη χρήση μισθωμένης εργασίας στις Ανατολικές Ολλανδι-

κές Ινδίες ανακλήθηκε οριστικά μόνο μετά το 1941. Εκτός από την υποχρεωτική εργατική μετανάστευση, η ευρωπαϊκή παγκόσμια επέκταση συνδέεται και με άλλες ακούσιες και εκούσιες μετακινήσεις. Μερικά παραδείγματα μετακινήσεων παγκοσμίως είναι και τα εξής: οι Βρετανοί έποικοι επεξέτειναν την εξουσία τους στον Καναδά, τη Νέα Ζηλανδία και την Αυστραλία, όπου μονοπόλησαν την πολιτική και οικονομική ζωή αυτών των χωρών σε βάρος των εντοπίων κατοίκων της περιοχής. Βρετανοί άποικοι επίσης μετανάστευσαν στις Ηνωμένες Πολιτείες, τη Ροδεσία, και τη Νότια Αφρική, όπου επέβαλαν αποκλειστικά τη δική τους πολιτική ηγεμονία, πριν αυτή διαβρωθεί και ανατραπεί από άλλους αποίκους ή από τους ίδιους τους αυτόχθονες λαούς. Οι Πορτογάλοι εγκαταστάθηκαν στην Αγκόλα, τη Βραζιλία και τη Μοζαμβίκη. Μεγάλα τμήματα της Βόρειας Αφρικής και της Ινδοκίνας εποίκηθηκαν από τους Γάλλους. Το ενδιαφέρον είναι ότι το επίπεδο της ταύτισης των εποίκων με το νέο περιβάλλον ήταν τέτοιο που βλέπουμε ότι οι Ολλανδοί στη Νότια Αφρική ονόμαζαν τους εαυτούς τους «Αφρικανούς» (African Boers), ενώ πολλοί Γάλλοι άποικοι στην Αλγερία αυτοαποκαλούνταν «ried noirs» (μαυροπόδαροι), για να δηλώσουν την άμεση σύνδεσή τους με την Αφρική. Όμως, παρά την εντοπιότητα, οι ευρωπαϊκοί εποικισμοί δεν κατάφεραν πάντα να διατηρηθούν σε εκείνα τα μέρη. Οι γαλλικές και οι πορτογαλικές μητροπόλεις, ειδικότερα, έπρεπε να απορροφήσουν μεγάλο μέρος του πληθυσμού των παλινοστούτων στο τέλος των αποικιακών αυτοκρατοριών τους. Κατά την αποικιακή και βιομηχανική περίοδο του μερκαντισμού προωθείται η εμπορευματοποίηση της γεωργίας, η εξαγωγή των μεταποιημένων αγαθών και η ανάπτυξη των ευρωπαϊκών αυτοκρατοριών. Αυτό οδήγησε σε μαζικές μετακινήσεις πληθυσμών προκειμένου να στελεχώσουν τις αποικιακές επιχειρήσεις και άρα οδήγησε στην διεθνοποίηση της αγοράς εργασίας. Οι αποικιακές δυνάμεις χρειάζονταν μεγάλο πλήθος εργατών για τη λειτουργία των ορυχείων τους, για τις φυτείες καουτσούκ και για να οικοδομήσουν αποβάθρες, σιδηροδρομικά και οδικά συστήματα και γενικά ό,τι χρειαζόταν για να εδραιωθεί η εμπορική τους υπεροχή και η προώθηση των αυτοκρατορικών τους οραμάτων. Συχνά, οι αποικιακές δυνάμεις προσάρμοζαν τα τοπικά συστήματα έτσι ώστε να έχουν επιλεκτική πρόσληψη εργατικού δυναμικού για να εξυπηρετήσουν τους σκοπούς τους. Γνωστά τέτοια παραδείγματα είναι η ισπανική αποικιοκρατία που επέταξε εργάτες με ένα σύστημα εξαναγκαστικής και χαμηλά αμειβόμενης εργασίας (repartimiento) για να σκάψουν τα ορυχεία αργύρου στη Βολιβία και εφάρμοσαν ένα παρόμοιο σύστημα (mita) στους Ινδιάνους του Περού. Τα ορυχεία χρυσού στη Νότια Αφρική προσλάμβαναν, μέσω ενός συστήματος κυκλικής μετανάστευσης, εκατομμύρια Αφρικανών από τις γύρω χώρες, οι οποίοι εργάζονταν σχεδόν δωρεάν. Εργατικοί μετανάστες είχαν προσληφθεί, επίσης, για δωρεάν εργασία, από διάφορα καθεστώτα στη διώρυγα του Παναμά, αλλά ο αριθμός των νεκρών ήταν τόσο τεράστιος που απείλησε την ολοκλήρωση του έργου. Την κατάρρευση της φεουδαρχίας και της δευτέρης δουλοπαροικίας στην Ευρώπη ακολούθησε η μεγάλη μετανάστευση προς την άλλη ακτή του Ατλαντικού, όταν, κατά την περίοδο 1870-1914, τριανταπέντε εκατομμύρια Ευρωπαίοι μετακινήθηκαν προς τις Ηνωμένες Πολιτείες. Παρόμοια διεθνή μεταναστευτικά ρεύματα είναι αυτά των Πολωνών προς τη Γερμανία και των Ιρλανδών προς τη Βρετανία, ενώ οι Γάλλοι, οι Ιταλοί και οι Ιάπωνες ήταν σε θέση να στελεχώσουν τα εργοστάσιά τους σε μεγάλο βαθμό από την εσωτερική μετακίνηση πληθυσμών που προέρχονταν από τις αγροτικές περιοχές των χωρών τους. Έτσι δημιουργείται το φαινόμενο της αστυφιλίας, της έντονης δηλαδή μετακίνησης από τη γεωργία προς τη βιομηχανία, από την αγροτική στην αστική ζωή. Η διαδικασία αυτή συχνά απεικονίζεται ως ένα φυσικό, αν και δυσάρεστο, γεγονός της ζωής που απορρέει από πιέσεις του πληθυσμού. Για μια πιο ικανοποιητική εξήγηση της αστυφιλίας, ωστόσο, αξίζει να αναφέρουμε μια παρατήρηση του Marx που έγραψε ότι ο πληθυσμός δεν πιέζει το κεφαλαίο, αλλά το κεφάλαιο πιέζει τον πληθυσμό. Αυτός ο αφορισμός είναι μια χρήσιμη υπενθύμιση ότι ένα ευρύ φάσμα φαινομένων, όπως η κατοχή της γης από τους αποίκους, οι βιομηχανικές καλλιέργειες, η ανάπτυξη γεωργικών επιχειρήσεων καθώς και η εισαγωγή σπόρων υψηλής απόδοσης που χρειάζονται άρδευση, λιπάσματα και μεγάλες εκτάσεις γης είναι όλα παραδείγματα εμπορικών πιέσεων στις γεωργικές περιοχές. Όλα αυτά βεβαίως οδήγησαν στη μετανάστευση των φτωχών αγρότων, οι οποίοι θεωρούσαν ότι είναι όλο και πιο δύσκολο να επιβιώσουν στην ύπαιθρο. Οι προβλέψεις των δημογραφικών συνεπειών αυτής της διαδικασίας είναι ότι, σε παγκόσμιο επίπεδο, το ποσοστό του πληθυσμού που αναμένεται να ζει σε αστικές περιοχές κατά το έτος 2025 θα είναι, κατά μέσο όρο, γύρω στα 65,2%. Το ποσοστό αυτό θα είναι 86,7% στις πιο αναπτυγμένες περιοχές και 60,9% στις λιγότερο αναπτυγμένες περιοχές. Οι αποσταθεροποιητικές συνέπειες αυτών των μεγάλης κλίμακας μετακινήσεων όσον αφορά τη δυνατότητα παροχής στέγης, τροφής, σταθερής διακυβέρνησης και βιώσιμων συνθηκών διαβίωσης για την πλειοψηφία του πληθυσμού είναι αυτονόητες. Την περίοδο μετά το 1945 κυριάρχησαν διάφορες μορφές μετανάστευσης. Πρώτα, ο σχηματισμός των εθνών-κρατών, που προκλήθηκε από τις εθνικιστικές πιέσεις, οδήγησε σε μαζική μετακίνηση και πολλές φορές εκτοπισμό των εντοπίων. Παραδείγματα τέτοια είναι η ανταλλαγή των μουσουλμάνων από την Ινδία με ινδουιστές από το Πακιστάν και η εκδίωξη των Παλαιστινίων από το Ισραήλ (Harris, 1995). Στις πρώην σοσιαλιστικές χώρες, έχουμε το παράδειγμα της πρώην Γιουγκοσλαβίας. Μαζικές εκτοπίσεις προέκυψαν και από τους δύο Παγκόσμιους Πολέμους,

από τοπικούς εμφυλίους πολέμους, από έλλειψη τροφής, οικονομική κρίση και πολιτική αστάθεια, για να φτάσουμε στις μέρες μας με τις μεγάλες μετακινήσεις προσφύγων. Η μετανάστευση ανειδίκευτου εργατικού δυναμικού της μεταπολεμικής περιόδου συνεχίζεται επίσης, παρά τους περιορισμούς που επιβάλλονται από τις ευρωπαϊκές χώρες σ' αυτή τη μορφή μετανάστευσης. Μερικές φορές, αυτές οι μεταναστευτικές ροές προχωρούν σε νέους προορισμούς, όπως οι πλούσιες σε πετρέλαιο χώρες του Αραβικού Κόλπου ή η Βενεζουέλα (Cohen, 1995). Επίσης έντονο είναι το φαινόμενο της παράτυπης, χωρίς τα απαιτούμενα έγγραφα, μετανάστευσης εργατών οι οποίοι μεταναστεύουν σε χώρες πλούσιες σε μια απελπιστική αναζήτηση εργασίας. Παράλληλα υπάρχει το φαινόμενο των εξειδικευμένων μεταναστών που εκμεταλλεύονται την παγκοσμιοποίηση της οικονομίας, για να εξασφαλίσουν συγκριτικά πλεονεκτήματα στην αγορά εργασίας. Μεγάλος αριθμός είναι και αυτός των αιτούντων άσυλο, δηλαδή, εκείνων που ελπίζουν στην νομική τους αναγνώριση ως πρόσφυγες σύμφωνα με τις διεθνείς συμβάσεις και οι οποίοι φτάνουν στην Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική σε σημαντικούς αριθμούς. Η αύξηση του αριθμού των αιτούντων άσυλο έχει πυροδοτήσει ξενοφοβικές, εχθρικές και συχνά βίαιες αντιδράσεις προς τους νεοφερμένους. Για τον λόγο αυτόν σε όλες τις χώρες προορισμού έχουν επιβληθεί ή ανακοινωθεί όλο και πιο περιοριστικά μέτρα που προσπαθούν να επιβραδύνουν τις ροές των αιτούντων άσυλο.

Βιβλιογραφία

Cohen, R. (Ed.). (1995). *The Cambridge survey of world migration*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, N. (1995). *The new untouchables: immigration and the new world worker*. London/New York: Tauris.

Μετανάστευση και εθνοτικότητα (migration and ethnicity)

Πέρα από την κοινή θέση που αφορά τη διαμάχη και το πρόβλημα αλληλουχίας ανάμεσα στις ουσιακρατικές θεωρίες και τις θεωρίες κατασκευής, από θεωρητική σκοπιά, ενδιαφέρουν οι τρόποι με τους οποίους η εθνοτική ταυτότητα στην μετανάστευση εκτοπίζεται και ταυτόχρονα μετατοπίζεται. Όπως επίσης ενδιαφέρουν οι τρόποι με τους οποίους οι ίδιοι οι μετανάστες μιλούν για την εθνοτική τους ταυτότητα, παράγουν τη διαμόρφωσή της και με αυτόν τον τρόπο τοποθετούνται στον κοινωνικό τους περίγυρο. Είναι σημαντικά τα ιδιώματα (λεκτικά και μη) που χρησιμοποιούν για να εκφράσουν αισθήματα του ανήκειν (belonging) μέσα από συνδυασμούς αναμνήσεων, τοπικών δεσμεύσεων και επιτελεστικών κοινωνικών τη συγκρότηση της εθνοτικής ταυτότητας.

Έχει σημασία να διαχωρίσουμε την έννοια της εθνοτικότητας από τα φυσικά της χαρακτηριστικά και να διερευνήσουμε τη διάστασή της ως το αποτέλεσμα κοινωνικής συμπεριφοράς. Δεδομένης της ρευστότητας στην αντίληψη της έννοιας της εθνοτικότητας αυτή μπορεί να νοηματοδοτείται με διαφορετικούς τρόπους σε διαφορετικά άτομα ή ομάδες ανάλογα με την μορφή των σχέσεων που αναπτύσσονται μέσα στις συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες. Με στόχο τη διερεύνηση της εθνοτικής συνείδησης ανιχνεύεται η επιτελεστική διάσταση της εθνοτικής ταυτοποίησης, όπου με την επιλεκτική χρήση πολιτισμικών συμβολικών πρακτικών κατασκευάζεται μια αποδεκτή ταυτότητα για τους μετανάστες για παράδειγμα ώστε να χτίσουν το δικό τους αίσθημα του ανήκειν στην κοινωνία υποδοχής. Δηλαδή η εθνοτική ταυτότητα είναι και αυτή μία κοινωνική κατασκευή. Τα άτομα / μετανάστες συνεχώς τη διαμορφώνουν ανεξαρτήτως του ότι – ενδεχομένως – την αντιλαμβάνονται ως αμετάλλακτη. Από θεωρητική σκοπιά, η συγκρότηση της εθνοτικής ταυτότητας συντελείται μέσα σε δεδομένο τόπο και μέσα από επιτελεστικές πρακτικές.

Τελικά, η ιδέα της εθνοτικής καταγωγής είναι απλά μια ριζική έννοια η οποία θεωρείται ότι συνδέει άρρηκτα τα άτομα σε έναν χώρο και τόπο (Vermeulen, 1997:21). Πραγματικά, σε τέτοιες αμφιλεγόμενες κοινωνικές συνθήκες - όπως είναι η μετανάστευση - όπου τα άτομα είναι αναγκασμένα να αλλάξουν τον τρόπο ζωής τους, επιλέγουν να αφήσουν πίσω το σύνολο των νοημάτων που σημασιοδοτούσαν την προηγούμενη ζωή τους και προσαρμόζονται στις τρέχουσες κοινωνικές συνθήκες οι οποίες καθορίζουν τον τρόπο που τα άτομα ενσωματώνονται στον χώρο που ζουν. Ποιοτικές μελέτες ερευνητών έχουν δείξει ότι οι απαντήσεις των μεταναστών σε σχετικά θέματα συνήθως περιστρέφονται γύρω από ζητήματα του πώς ήταν η ζωή τους «εκεί», πώς θα την ήθελαν και τι είναι σημαντικό να παραμείνει στην μνήμη τους αλλά και τι να αλλάξει. Οι περιγραφές τους για τις συνθήκες ζωής στα δυο κοινωνικά περιβάλλοντα, «εκεί» και «εδώ», αναδεικνύουν πώς οι αντιλήψεις τους ως προς την ταυτότητα, και επομένως επίσης τη ετερότητα, (ανα)πλάθονται μέσα στη σύγχρονη δυναμική των κοινωνικών σχέσεων. Η εθνοτική ταυτότητα χρησιμοποιείται ως αναλυτικός όρος και παραπέμπει σε ένα δυναμικό και παράλληλα αδιόρατο φαινόμενο: δυναμικό με την έννοια ότι βρίσκεται σε συνεχή αναπροσαρ-

μογή και αδιόρατο γιατί είναι μάλλον αδύνατο να προσδιοριστεί με αντικειμενικότητα (Veikou, 2002, 2003 και 2004). Περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, η εθνотική ταυτότητα βασίζεται στην αντίληψη του ανήκειν σε μια κοινότητα. Άτομα που μοιράζονται την ίδια εθνότητα δεν σημαίνει ότι μοιράζονται απαραίτητα κάτι παραπάνω από αυτό το συναίσθημα ή την ιδέα ότι κατά κάποιο τρόπο ανήκουν όλοι μαζί σε μιαν ομάδα (παρόλο που αρκετά συχνά τέτοιου είδους συναισθήματα εκφράζονται με συγκεκριμένα σύμβολα όπως είναι π.χ. κοινή γλώσσα, κοινή θρησκεία κτλ.). Επομένως, δεν σχηματίζουν παρά, όπως είχε πει ο Benedict Anderson (1991), μια «φανταστική κοινότητα» (imagined community).

Υπάρχουν δύο κύρια θεωρητικά μοντέλα που προσπάθησαν να διατυπώσουν εξηγητικά πλαίσια σχετικά με το φαινόμενο της εθνοτικότητας ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1970, καθώς οι κοινωνικοί επιστήμονες ήρθαν αντιμέτωποι με μαζικούς κοινωνικούς μετασχηματισμούς. Τότε, μια ολοένα αυξανόμενη κριτική των δομολειτουργικών θεωριών (structuralism) επηρέασε τη θεωρητική προσέγγιση με την οποία οι εθνοτικοί δεσμοί γίνονταν κατανοητοί. Ο κοινωνιολογικός και ανθρωπολογικός λόγος τότε παγιδεύτηκε όσον αφορά την οπτική της εθνοτικής ταυτότητας, για μια αρκετά μεγάλη χρονική περίοδο, μεταξύ της θεωρητικής άποψης της ουσιολογίας (essentialism) από τη μία πλευρά, και του κονστρουκτιβισμού (social constructivism) από την άλλη. Πιο συγκεκριμένα, η λειτουργιστική θεωρία θεωρούσε τους εθνοτικούς δεσμούς αρχέγονους και αμετάβλητους, για να έρθει αργότερα σε ανοιχτή ρήξη με τις απόψεις που διατεινόταν πως η εθνοτικότητα είναι καταστασιακή και άρα προκύπτει ως συνέπεια των ιστορικών διαδικασιών διαφοροποίησης. Τέτοιες ήταν οι μελέτες του Fredrik Barth περί εθνοτικής ταυτότητας, που βέβαια είχαν κατά πολύ προηγηθεί της πρόσφατης αναβίωσης του ενδιαφέροντος γι' αυτήν, καθώς ήταν από τις πρώτες προσεγγίσεις ως προς την καταστασιακή συγκρότηση της εθνοτικότητας, οι οποίες τελικά έφεραν στο φως νέα πορίσματα, θεωρητικές αναζητήσεις και δεδομένα. Ένα από αυτά μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι η θεωρητική άποψη της εργαλειακής δυναμικής στον μετασχηματισμό των ταυτοτήτων.

Σύμφωνα με τον ερμηνευτικό κώδικα της θεωρίας της κατασκευής (constructivist theory), μια εθνοτική ομάδα μπορεί να συνιστά κυρίως μια πολιτισμική ομάδα (Cohen, 1981) αφού η προσοχή επικεντρώνεται στις συνειδησιακές δομές (με τη φαινομενολογική έννοια του όρου) με τις οποίες το κοινωνικό υποκείμενο φαντάζεται την ομοιότητά του με τα άλλα άτομα της ομάδας.

Ο αναλυτικός ορισμός της εθνοτικότητας εστιάζεται στην υπόθεση ότι η εθνοτική ταυτότητα είναι ταυτότητα αυτο-καθορισμού (και άρα συνειδησιακή) που κατασκευάζεται κατά τις διαδικασίες αλληλεπίδρασης μεταξύ συνειδητά δρώντων υποκειμένων. Το ενδιαφέρον επομένως δεν τοποθετείται στα ενδεχόμενα αντικειμενικά τεκμήρια που συνεκτιμούν την διασύνδεση μεταξύ εθνοτικότητας, θρησκείας, γλώσσας, εδάφους και ιστορίας και τα οποία μαρτυρούν μια πάγια, πρωταρχική και ξεκάθαρη εθνοτική ταυτότητα στο πέρασμα του χρόνου. Αντ' αυτού, ο όρος προσπαθεί να εξηγήσει όχι τόσο την καταγωγή αλλά το περιεχόμενο και την ενδεχόμενη συνέχεια των νοημάτων που συνδέονται με την εθνοτική ταυτότητα μέσα από την συνείδηση και τη δράση των συγκεκριμένων κοινωνικών υποκειμένων στις συνήθεις τους κοινωνικές αλληλεπιδράσεις.

Εμπειρικές μελέτες από αναλυτές που επιχειρούν να συμβάλλουν στην παρουσίαση της θεωρητικής προσέγγισης του φαινομένου της εθνοτικότητας υποστηρίζουν ότι μια ομάδα κοινωνικών υποκειμένων, για να χρησιμοποιήσουμε την τεχνική ορολογία της κοινωνιολογίας, μπορεί να διεκδικήσει ή και να επιβάλλει την εθνοτική της ταυτότητα (Verdery, 1991 και 1996). Η Katherine Verdery, για παράδειγμα, συνθέτοντας μια ανάλογη κονστρουκτιβιστική, εργαλειακή θεωρητική προοπτική για την εθνοτικότητα, επικέντρωσε την προσοχή της, στη μελέτη της για τη Ρουμανία, στην διάσταση της συνείδησης. Με αυτόν τον τρόπο προβάλλει μια εναλλακτική οπτική της εθνοτικότητας, από ταυτότητα πρωταρχική και ουσιαστική, σε ταυτότητα υποκειμενική και συνειδησιακή (1994:36-37).

Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι στο μεταξύ, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980, αυτή η μεταστροφή του ενδιαφέροντος υπέρ της θεωρίας της κατασκευής (constructionist turn) στην κεντρική θεώρηση του φαινομένου της εθνοτικής ταυτότητας άσκησε δραστική κριτική στον ίδιο τον όρο εθνοτική ταυτότητα. Όταν χρησιμοποιούμε τον όρο εθνοτική ταυτότητα δεν μπορούμε παρά να κάνουμε επιλογές ως προς τη σημασία του, δεδομένων των πολλαπλών παραγόντων οι οποίοι συμβάλλουν στη δόμηση του και των πολυδιάστατων τρόπων με τους οποίους η εθνοτική ταυτότητα εκφράζεται, χρησιμοποιείται και βιώνεται. Τελικά, παρ' όλη τη στείρα αντιπαραβολή της σημασίας του όρου με βάση το δίπολο σχήμα: η λειτουργιστική θεωρία και οι ουσιολογικές απόψεις κατά της θεωρίας της κατασκευής και της εργαλειακής θεώρησης, καθίστανται φανερά τα βασικά χαρακτηριστικά του φαινομένου που είναι παρόντα σε κάθε ερμηνεία και τα οποία είναι (α) η έμφαση στον πολιτισμό ως παράμετρο της πίστης στην κοινή προέλευση και καταγωγή, και (β) η έμφαση στον πολιτισμό ως παράμετρο καθημερινών κοινωνικών αλληλεπιδράσεων.

Ξεκινώντας με το κοινωνικά σημαίνον ζήτημα της σχέσης μεταξύ πολιτισμού και εθνοτικότητας, παραθέτουμε τον ορισμό του πολιτισμού. Με τον όρο πολιτισμό (culture) εδώ εννοούμε την διαδικασία εκμάθησης

τρόπων επικοινωνίας και συμπεριφοράς και μια σειρά πολιτισμικών κανονικοτήτων που έχουν τις ρίζες τους στις τυποποιήσεις της καθημερινής ζωής. Ο όρος πολιτισμός δηλώνει το σύνολο των κοινών εμπειριών και γνώσεων μέσα από τις οποίες συγκεκριμένα πρόσωπα δημιουργούν ένα κοινωνικό πεδίο, δηλαδή ένα πεδίο όπου οι εμπειρίες που έχουν γίνονται αντιληπτές από άλλους συγκεκριμένους ανθρώπους που τις αποδέχονται για δικές τους, μεταμορφώνοντας τις σε κίνητρα συνηθισμένων πράξεων (Bauman, 1996:21). Η ίδια παρατήρηση γίνεται από την Margaret Archer που υπογραμμίζει ότι ο πολιτισμός βρίσκεται σε μια συνεχή διαδικασία αλλαγής, καθώς τα άτομα παίρνουν αποφάσεις και κάνουν επιλογές που μέλλουν να καθορίσουν την ταυτότητά τους, και τις οποίες στη συνέχεια μετατρέπουν σε (καθημερινή) πολιτισμική συνείδηση (1996:43).

Από τη στιγμή που συμφωνούμε με τη θεωρητική στροφή προς τις συνειδησιακές δομές που συνδέονται με τη συγκρότηση της εθνοτικής ταυτότητας, τότε το κεντρικό ερώτημα δεν είναι πλέον «τι είναι εθνοτική ομάδα και ποια είναι τα ακριβή της όρια» αλλά «πώς τα υποτιθέμενα αντικειμενικά τεκμήρια χρησιμοποιούνται κάθε φορά στη διαδικασία εθνοτικού αυτο-καθορισμού από τα συγκεκριμένα άτομα που πληρούν την ομάδα». Η κοινώς διαδεδομένη υπόθεση ότι, επειδή οι εθνοτικές ομάδες επικαλούνται ορισμένα χαρακτηριστικά ως συλλογικά, αυτό σημαίνει απαραίτητα ότι αυτά τα χαρακτηριστικά είναι αρχέγονα, είναι αναλυτικό απόηχο. Αντίθετα, αυτό που συμβαίνει είναι πως, όταν μια ομάδα έχει ένα γενικό ενδιαφέρον για τη διατήρηση ορισμένων κοινών αναμνήσεων, τότε και γι' αυτόν τον λόγο αποτελεί (ή κοινωνικά κατασκευάζει) μια εθνοτική συλλογικότητα¹. Η χρήση του όρου επιτέλεση (performativity) σε σχέση με διαφορετικά είδη και επίπεδα ταυτότητας (όπως είναι οι διάφορες εδαφικές ταυτότητες, εθνική, εθνοτική, περιφερειακή, ευρωπαϊκή, ή εκείνες που σχετίζονται με το κοινωνικό φύλο) συνδέθηκε πρόσφατα με την δουλειά της Butler, η οποία αντιλαμβάνεται την ταυτότητα ως επιτελεστική πράξη και υποστηρίζει ότι οι ταυτότητες είναι παράγωγα των - λεκτικών ή άλλων - εκφράσεων τους, και όχι οι αιτίες δημιουργίας τους (Butler, 1990 και 1993). Επομένως, κατά την προκειμένη θεώρηση, η σχέση της έννοιας της επιτέλεσης με το αίσθημα του ανήκειν ξεπερνά τον κοινωνικό ή ιστορικό ντετερμινισμό και αντιμετωπίζεται ως αποτέλεσμα κοινωνικής τακτικής (στρατηγικής) στην έκφραση και πράξη των κοινωνικών υποκειμένων (performative belonging). Εξετάζεται το πώς η εθνοτική ταυτότητα κατασκευάζεται, εκφράζεται και αναγνωρίζεται μέσα από την «επιτέλεση» (με επιτελεστικό τρόπο) σε συγκεκριμένο κάθε φορά κοινωνικό πλαίσιο. Η έννοια της εθνοτικότητας (ethnicity) αντιμετωπίζεται ως κοινωνική κατασκευή που τα άτομα συνεχώς την διαμορφώνουν παρόλο που αντιλαμβάνονται την εθνοτική τους ταυτότητα ως αμετάλλακτη.

Μια τέτοια προσέγγιση της εθνοτικής ταυτότητας, όπως αυτή που προτείνει την εξέταση του φαινομένου εστιάζοντας την προσοχή στις κοινωνικές διαδικασίες που (ανα)παράγουν συλλογικές εθνοτικές ταυτότητες, οφείλει να διαχωρίσει την εθνοτική από άλλες, εξίσου πολιτισμικά καθορισμένες, κοινωνικές ταυτότητες. Ο διαχωρισμός ανάμεσα στις ταυτότητες είναι βέβαια αναλυτικός και αναμφίβολα αυτές βρίσκονται σε συνεχή διαντίδραση. Η ανάλυση, επομένως, είναι ανάγκη να διαλευκάνει σε έναν βαθμό αυτό το πρόβλημα. Σχηματικά αυτό μπορεί να γίνει αν έχει κανείς κατά νου τους τρόπους με τους οποίους μια ομάδα φαντάζεται τη συλλογικότητά της, ειδικά σε έντονες καταστάσεις μεταβολής, όποτε επικρατεί αβεβαιότητα (κατά τη διάρκεια μιας μετανάστευσης, για παράδειγμα). Για να το θέσουμε διαφορετικά, όσον αφορά την εθνοτικότητα μιας ομάδας μεταναστών, σύμφωνα με την παραπάνω υπόθεση, αντιλαμβανόμαστε ότι δεν είναι τόσο τα πολιτισμικά σύμβολα τα ίδια που έχουν σημασία, ούτε το αν αυτά έχουν αποδοθεί με ένα αρχέτυπο τρόπο, όσο ο ειδικός τρόπος με τον οποίο η συγκεκριμένη ομάδα τα συγκεντρώνει, τα τυποποιεί και τα χρησιμοποιεί ως δείκτες της εθνοτικής της ταυτότητας καθώς βιώνει την καθημερινή ζωή.

Μολονότι η πίστη στο συλλογικό ανήκειν είναι αναμφίβολα παρούσα στην εθνοτική ταυτοποίηση, τα αμοιβαία πολιτισμικά νοήματα γίνονται καλύτερα κατανοητά ως διαδικασίες παραχθείσες από τις διαπροσωπικές ανταλλαγές μέσα από τις οποίες τα συγκεκριμένα πρόσωπα δημιουργούν ένα κοινωνικό πεδίο. Από κοινωνιολογική άποψη, αυτή η παρατήρηση θα μπορούσε να αποτελέσει ένα σημαντικό εύρημα στον βαθμό που προτείνει ότι οι μετανάστες είναι δυνατό να αποτελέσουν μέλη των καινούργιων κοινωνικών δομών χωρίς (απαραίτητα) να επιθυμούν να αυτοκαθοριστούν και να τοποθετηθούν κοινωνικά ως ξεχωριστή εθνοτική

¹ Ο Vermeulen (Vermeulen et al., 1994) αναφέρει συχνά πως το φαινόμενο της εθνοτικότητας συνίσταται στην πρωταρχική διχοτόμηση του κοινωνικού χώρου ανάμεσα στο «εμείς» και «αυτού». Αυτή η διχοτόμηση οδηγεί σε σχέσεις και συναλλαγές ανάμεσα στα δύο μέρη. Η εθνοτική ταυτότητα επομένως δεν είναι απόρροια των πρωτογενών και διαχρονικών χαρακτηριστικών μιας ομάδας πληθυσμού αλλά συνέπεια κοινωνικών σχέσεων. Η διαπίστωση αυτή συνεπάγεται το ότι οι ερευνητές πρέπει να είναι ιδιαίτερα προσεκτικοί όταν μιλάνε για «συλλογικές ταυτότητες» εξαιτίας του κινδύνου εσφαλμένων υποστασιοποιήσεων, όσον αφορά την ταυτότητα, που συχνά απορρίπτουν παντελώς τη δράση και τη συνείδηση του κοινωνικού υποκειμένου και εκλαμβάνουν ως δεδομένο ότι η ουσία της εθνοτικότητας γίνεται αντιληπτή με τον ίδιο τρόπο από όλα τα μέλη της ομάδας (και επομένως εντάσεις ή αμφιθυμίες ως προς τον εθνοτικό προσανατολισμό δεν υφίστανται).

ομάδα. Εδώ ενδεχομένως βρίσκεται η εξήγηση του γεγονότος ότι μερικές ομάδες μεταναστών εγκαταλείπουν δραστικά την εθνοτική ετερότητά τους κατά τη συνύπαρξή τους με τον πλειοψηφικό πληθυσμό (majority culture). Μερικές τέτοιες περιπτώσεις είναι οι Γερμανο-Αμερικανοί, για να χρησιμοποιήσουμε το παράδειγμα που αναφέρουν οι Glazer and Moynihan (1975:311-14) ή οι Μαλτέζοι στη Μεγάλη Βρετανία.

Είναι ξεκάθαρο ότι η ταυτότητα εξαρτάται πάντα από τις συγκεκριμένες περιστάσεις μέσα στις οποίες συγκροτείται. Ένα ουσιώδες θέμα αφορά το πλαίσιο στο οποίο το κοινωνικό υποκείμενο καλείται να κατηγοριοποιήσει τον εαυτό του. Ταυτόχρονα, κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η μελέτη των εντάσεων και των αμφιθυμιών που καταφαίνονται σε εκείνο τον τύπο συλλογικής ταυτότητας ο οποίος κατασκευάζεται όταν άτομα της ίδιας εθνοτικής καταγωγής αλλά διαφορετικής ιθαγένειας αντιλαμβάνονται και ορίζουν τους εαυτούς τους με βάση την καθημερινή τους κοινωνική αλληλεπίδραση. Οι τύποι ταυτότητας αποτελούν βέβαια ιδεοτύπους και ο βαθμός στον οποίο παρουσιάζονται σε συγκεκριμένα πεδία της κοινωνικής ζωής συνιστά πάντοτε θέμα προς εμπειρική διερεύνηση. Παραπέμπω εδώ στη συλλογή άρθρων από τον Vermeulen με θέμα την διεξοδική συζήτηση του κλασσικού έργου του Barth για τα εθνοτικά περιθώρια όπου γίνεται συχνά λόγος για το πώς το φαινόμενο της εθνοτικότητας συνιστάται στην πρωταρχική διχοτόμηση του κοινωνικού χώρου ανάμεσα στο «εμείς» και «αυτοί». Αυτή η διχοτόμηση οδηγεί σε σχέσεις και συναλλαγές ανάμεσα στα δύο μέρη. Η εθνοτική ταυτότητα επομένως δεν είναι απόρροια των πρωτογενών και διαχρονικών χαρακτηριστικών μιας ομάδας πληθυσμού αλλά συνέπεια κοινωνικών σχέσεων. Η διαπίστωση αυτή συνεπάγεται το ότι οι ερευνητές πρέπει να είναι ιδιαίτερα προσεκτικοί, όταν μιλάνε για συλλογικές ταυτότητες εξαιτίας του κινδύνου εσφαλμένων υποστασιοποιήσεων (όσον αφορά την ταυτότητα) που συχνά απορρίπτουν παντελώς την δράση και την συνείδηση του κοινωνικού υποκειμένου και εκλαμβάνουν ως δεδομένο ότι η ουσία της εθνοτικότητας γίνεται αντιληπτή με τον ίδιο τρόπο από τα μέλη της (και επομένως εντάσεις ή αμφιθυμίες ως προς τον εθνοτικό προσανατολισμό δεν υφίστανται) (Vermeulen et al., 1994).

Οι κοινωνιολόγοι που μελετούν την κοινωνία σε σχέση με τα νέα μεταναστευτικά ρεύματα, συζητούν τις συνθήκες υποδοχής και αποδοχής των μεταναστών ή, αντίστοιχα, τις διαδικασίες κοινωνικής περιθωριοποίησής τους. Η πλειοψηφία των επιστημονικών προσεγγίσεων μέχρι πρόσφατα εστιάζονταν πάνω σε μία μόνον θεματική, αυτή του κοινωνικού αποκλεισμού τον οποίο υφίστανται οι μετανάστες από την κοινωνία υποδοχής, και συγκλίνουν στο επιχείρημα ότι ο κοινωνικός τους αποκλεισμός οφείλεται στις εθνοτικές και γενεολογικές ιδεολογικές διαστάσεις της εθνικής ταυτότητας. Στην κοινωνιολογία οι προσεγγίσεις αυτού του είδους αφήνουν πολλά περιθώρια για την κριτική συζήτηση των απόψεων που προβάλλονται και οι οποίες μπορούν να οδηγήσουν σε μια πιο σύνθετη και πολυδιάστατη κατανόηση της σύγχρονης μεταναστευτικής πραγματικότητας και, επομένως, σε νέους πιο πρόσφορους τρόπους ανάλυσής της. Έτσι, ολοένα και περισσότερο οι ερευνητές μελετούν αυτά τα ζητήματα θέτοντας ερωτήματα τα οποία αφορούν την εγκυρότητα των κατηγοριών που χρησιμοποιούν για να τα αναλύσουν. Κάνουν προσπάθειες να ξεφύγουν από μερικές κατηγορίες και έννοιες που στο παρελθόν όριζαν, και ενδεχομένως περιόριζαν, τη μελέτη της μετανάστευσης αλλά και όλων εκείνων των ποικίλων θεμάτων που ανακύπτουν στο μεταξύ. Αναφέρομαι σε έννοιες, που μέχρι τώρα θεωρούσαμε δεδομένες ως προς το αναλυτικό τους περιεχόμενο, όπως ο κοινωνικός αποκλεισμός (social exclusion) και η εθνοτική καταγωγή (ethnic origin). Επίσης, αναφέρομαι σε θέματα που σταθερά συνδέονταν με τις παραπάνω έννοιες κατά τη μελέτη της μετανάστευσης, όπως η ανάπτυξη ξеноφοβίας και ρατσιστικών στάσεων από τον εντόπιο πληθυσμό έναντι των μεταναστών. Τέτοιου είδους θέσεις θεωρούνται πλέον μονοδιάστατες. Η δημόσια εικόνα των μεταναστών συγκροτείται από πολιτισμικές, θρησκευτικές και/ή φυλετικές συνισταμένες, προκαλώντας σημαντικές και γρήγορες εξελίξεις ως προς τους τρόπους διαπραγμάτευσης του γηγενούς πληθυσμού με την ετερότητα. Πρόκειται για μία κοινωνική και συμβολική αλληλεπίδραση που άλλοτε διαμεσώνει και άλλοτε επιβεβαιώνει τις κυρίαρχες αναπαραστάσεις για την πολιτισμική και φυλετική διαφορετικότητα τόσο στην εργογραφία όσο και στην κοινωνία.

Βιβλιογραφία

- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/ New York: Verso.
- Archer, M. S. (1996). *Culture and agency: The place of culture in social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Z. (1996). From pilgrim to tourist – or a short history of identity. In S.Hall & P.du Guy (Eds). *Questions of cultural identity*. London: Sage, pp. 18-36.
- Butler J. (1993). *Bodies that Matter*, London: Routledge.
- Butler, J. (1990). *Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge London.

- Cohen A. (1981). *Introduction: The Lesson of Ethnicity*. In A.Cohen (Ed.). *Urban Ethnicity*. London: Tavistock, pp: ix-xxiv.
- Glazer, N. & Moynihan D. (1975). *Ethnicity: Theory and experience*. New York: Harvard University Press.
- Veikou M. & Triandafyllidou A. (2002). The Hierarchy of Greekness. *Ethnic and National Identity Considerations in Greek Immigration Policy*. *Ethnicities* no 2/2, pp: 189-208.
- Veikou M. (2003). Ambiguous Insiders and the Description of 'Homeland': Belonging in Immigrants' Ethnic Identity Narratives. In R.Robin & B.Strath (Eds). *Homelands. Poetic Power and the Politics of Space*, Brussels: P.I.E./Peter Lang, pp: 223-246.
- Veikou M. (2004). Responses to Migration in Italy. Social Integration and Representations of the Immigrant. In T.Cook, M.I.Diedrich & F. Lindo (Eds). *Crossing Boundaries: African American Inner City and European Migrant Youth*. LIT Verlag, pp: 163-177.
- Verdery, K. (1991). *National ideology under socialism: identity and cultural politics in Ceausescu's Romania*. Vol. 7. California: University of California Press.
- Verdery, K. (1994). From parent-state to family patriarchs: gender and nation in contemporary Eastern Europe. *East European Politics and Societies*, no 8: 225-225.
- Verdery, K. (1996). *What was socialism, and what comes next?*. Princeton/ NewJersey: Princeton University Press.
- Vermeulen, H. & Govers C. (1994). *The anthropology of ethnicity: beyond 'Ethnic groups and boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis..
- Vermeulen, H. (Ed.) (1997). *Immigrant Policy for a Multicultural Society: A Comparative Study of Integration, Language and Religious Policy in Five Western European Countries*. Brussels: Migration Policy Group/IMES. <http://www.pscw.uva.nl/imes>.

Πλουραλισμός (pluralism)

Ο πλουραλισμός αναφέρεται σε έναν τρόπο οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων σύμφωνα με τον οποίο πλυθησιακές ομάδες, που είναι μεταξύ τους διαφορετικές και διατηρεί η καθεμία τη δική της εθνική καταγωγή, μοιράζονται παρόλαυτα ορισμένες πτυχές ενός κοινού πολιτισμού και υπακούουν σε κοινούς κοινωνικούς θεσμούς. Ωστόσο η κάθε ομάδα διατηρεί κλειστό το σύνολο των πρωτογενών σχέσεών της, όπως είναι τα δίκτυα φιλίας, η οικογένεια και οι γάμοι στο εσωτερικό της ομάδας. Ο J.S.Furnivall (2014) θεωρεί τις κοινωνίες της Βιρμανίας και της Ινδονησίας ως παραδείγματα πλουραλιστικών κοινωνιών: υπάρχουν σ' αυτές άτομα με πολύ διαφορετική εθνική καταγωγή, τα οποία δεν συναντώνται μεταξύ τους παρά μόνο στην αγορά, όπου ανταλλάσσουν αγαθά και υπηρεσίες με τις άλλες ομάδες. Η αγορά είναι κατά έναν τρόπο η κόλλα που συγκρατεί τις διαφορετικές ομάδες μαζί, όπως συμβαίνει με τις διάφορες ψηφίδες σε ένα μωσαϊκό. Το ψηφιδωτό είναι μια χρήσιμη αλληγορία για τον πλουραλισμό: μια οντότητα που συναποτελείται από πολλά ξεχωριστά και διακριτά στοιχεία. Υπάρχουν δύο βασικοί τύποι πλουραλισμού: ο πολιτισμικός και ο δομικός. Πολιτισμικός πλουραλισμός υπάρχει, όταν οι ομάδες έχουν ιδιαίτερη θρησκεία, πεποιθήσεις, έθιμα, πρακτικές και γενικά τρόπο ζωής, αλλά παράλληλα διατηρούν και κάποια πολιτισμικά χαρακτηριστικά κοινά με τις άλλες ομάδες. Δομικός πλουραλισμός υπάρχει, όταν οι ομάδες έχουν τη δική τους κοινωνική δομή και οργάνωση, ενώ υπάρχουν και κάποιοι κοινωνικοί θεσμοί που είναι κοινοί με τις άλλες ομάδες. Για παράδειγμα, διάφορες πληθυσμιακές ομάδες μπορούν να έχουν ενιαία κυβέρνηση, νομοθεσία και νόμισμα, όμως έχουν τη δική τους θρησκεία, μιλούν μεταξύ τους τη δική τους δεύτερη γλώσσα, έχουν δική τους παράλληλη εκπαίδευση καθώς και αυστηρή ενδογαμία. Ο πλουραλισμός, ως αναλυτική κατηγορία, εξηγεί πώς διαφορετικές ομάδες με διαφορετικό πολιτισμικό υπόβαθρο και διαφορετικά ενδιαφέροντα μπορούν να ζήσουν μαζί χωρίς η διαφορετικότητά τους να αποτελεί λόγο σύγκρουσης. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα αν η ισχύς κατανέμεται αρκετά ομοιόμορφα μεταξύ των ομάδων. Σε περίπτωση που μία από τις ομάδες έχει τον έλεγχο της εξουσίας, η σύγκρουση είναι πιθανό να ξεσπάσει. Ιστορικά, ο πλουραλισμός φαίνεται να ισχύει στις προ-βιομηχανικές χώρες, όπως η Ανατολική Αφρική ή οι κοινωνίες της Καραϊβικής, όπου υπάρχει λίγο πολύ ισοτιμία μεταξύ των διαφορετικών πληθυσμιακών ομάδων και όχι ιεραρχική δομή, όπως συμβαίνει στις βιομηχανικές κοινωνίες. Η πλουραλιστική κοινωνία εμπεριέχει κοινωνικές και πολιτισμικές διαφορές, αλλά αυτό δεν δημιουργεί απαραίτητα βαθιά ρήξη ούτε και παράγει σοβαρή σύγκρουση. Οι διαφορετικές ομάδες διατηρούν τα δικά τους ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και την ταυτότητα, αυξάνοντας έτσι τον πλούτο της κοινωνίας, χωρίς όμως να αποκλείονται ή να υποβιβάζονται σε υποδεέστερες κοινωνικές θέσεις. Ο πλουραλισμός έχει θεωρηθεί ως μια ιδανική συνθήκη σε ορισμένες περιπτώσεις, μία κατάσταση στην οποία όλες οι κοινωνίες πρέπει να στοχεύουν και στην οποία όλες οι ομάδες μπορούν να εκφράσουν τις διαφορές τους και να καλλιεργούν τη μοναδικότητά

τους, χωρίς να εμπλέκονται σε σοβαρές ή ακόμα και σε ασήμαντες συγκρούσεις μεταξύ τους. Αυτό το ιδανικό σύστημα ενθαρρύνει την αυτογνωσία και την ανάπτυξη σε ορισμένους τομείς της κοινωνίας, ενώ προωθεί την ενοποίηση και τη συνεργασία σε άλλους. Το σύστημα αυτό είναι ιδιαίτερα δημοφιλές στις χώρες της Βορείου Αμερικής, όπου φιλοξενούνται ποικίλες εθνικές ομάδες, οι οποίες επιθυμούν την ενοποίηση ως ένα βαθμό, λόγω της ανάγκης εξισορρόπησης των συμφερόντων τους. Ένα εμπόδιο βέβαια για τον πλουραλισμό είναι ο ρατσισμός ο οποίος αποκλείει διάφορες ομάδες από την πρόσβαση σε ορισμένους κοινωνικούς πόρους (όπως π.χ. οι καλά αμειβόμενες θέσεις εργασίας ή η αξιοπρεπής διαβίωση). Ο όρος πλουραλισμός χρησιμοποιείται επίσης και στις πολιτικές επιστήμες με μια ελαφρώς διαφορετική έννοια: περιγράφει την κατάσταση στην οποία συνυπάρχουν πολλές διαφορετικές ομάδες με ποικίλα ενδιαφέροντα, χωρίς όμως καμία από αυτές να ασκεί πλήρη κυριαρχία. Οι ομοιότητες με τον εθνοτικό πλουραλισμό είναι εμφανείς: καταμερισμός με βάση τη διαφορά, χωρίς όμως σοβαρή ανισότητα στην άσκηση της εξουσίας.

Βιβλιογραφία

Furnivall, S. (2014). *Colonial policy and practice. A comparative study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Πολυπολιτισμικότητα (multiculturalism)

Οι κοινωνίες, στην πλειονότητά τους παγκοσμίως, περιλαμβάνουν στο πλαίσιό τους, πολλές διαφορετικές κοινότητες, θρησκείες, γλώσσες και πολιτισμικές κοινότητες, και το ίδιο συνέβαινε και στο παρελθόν τους. Οι θεωρητικοί υπέρμαχοι της πολυπολιτισμικότητας αναγνωρίζουν την ποικιλία των πολιτισμών και των κοινοτήτων ως θετικό χαρακτηριστικό γνώρισμα των σύγχρονων κοινωνιών και στοχεύουν στην ανατροπή της πολιτικής που εφαρμόζαν τις τελευταίες δεκαετίες οι κυβερνήσεις των δυτικοευρωπαϊκών κρατών και οι οποίες επεδίωκαν την αφομοίωση διαφορετικών κοινοτήτων (κυρίως των μαύρων κοινοτήτων) στον κυρίαρχο λευκό πολιτισμό. Μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1970, η κοινωνική ισότητα (social equality) γινόταν αντιληπτή ως το δικαίωμα των Μαύρων να είναι 'Λευκοί όπως και εμείς'. Επομένως, η ίδια η έννοια της κοινωνικής ισότητας αμφισβητήθηκε, επειδή θεωρήθηκε στιγματισμένη από ένα σύστημα αξιών που έκρινε ότι ο πολιτισμός των λευκών είναι ο μόνος 'κανονικός' και ο πιο επιθυμητός πολιτισμός. Σε αντίθεση προς τα παραπάνω, οι οπαδοί του πολυπολιτισμού υποστήριζαν ότι η συνεχής επιδίωξη της ισότητας αγνοεί τις διαφορές που υπάρχουν μέσα στην κοινωνία και θα έπρεπε αντίθετα να αξιολογείται θετικά η πολιτισμική διαφορετικότητα (cultural diversity) και το δικαίωμα στη διαφορετικότητα (the right to be different). Ο Kenan Malik (1996) περιγράφει τα χαρακτηριστικά της πολυπολιτισμικότητας ως εξής:

- α. Οι κοινωνικές ομάδες (social groups) αυτοκαθορίζονται από την ιστορία τους και την πολιτισμική τους ταυτότητα.
- β. Η ιδιαίτερη ιστορία και ταυτότητα κάθε κοινωνικής ομάδας τη διακρίνει από άλλες κοινωνικές ομάδες.
- γ. Είναι σημαντικό να αναγνωρίζουμε τον πολιτισμικό πλουραλισμό ως θετικό χαρακτηριστικό της σύγχρονης κοινωνίας.

Μια από τις κυριότερες δομικές κοινωνικές αλλαγές του σύγχρονου κόσμου μας είναι η ανάδυση πολυπολιτισμικών κοινωνιών. Η έννοια της πολυπολιτισμικότητας μεταφέρθηκε από τις εμπειρίες της Βόρειας Αμερικής στον Ευρωπαϊκό χώρο, όπου και βρήκε γόνιμο έδαφος για την εφαρμογή της. Ο επείγων χαρακτήρας αυτού του ζητήματος προέρχεται από την αυξανόμενη παρουσία νέων εθνοτικών και θρησκευτικών ομάδων που διαμορφώνονται εξαιτίας της μετανάστευσης μέσα στα όρια της Ευρώπης λόγω της Ευρωπαϊκής ενοποίησης και, πρόσφατα, λόγω των απαιτήσεων κοινωνικής ένταξης των νέων μεταναστευτικών κοινοτήτων που προέρχονται από μη Ευρωπαϊκές χώρες και μετακινούνται προς δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες. Η μετακίνηση έχει θεωρηθεί ως η κυρίως εμπειρική πραγματικότητα της σύγχρονης καθημερινής ζωής και τα ποικίλα «εθνοτοπία» («ethno-scapes»), (Appadurai, 1996) των μεταναστών πιστοποιούνται όλο και πιο συχνά από τους κοινωνικούς επιστήμονες και ιδίως τους ανθρωπολόγους. Τελευταία οι κοινωνιολόγοι και οι ανθρωπολόγοι είχαν περισσότερους λόγους να ενδιαφερθούν γι' αυτό το θέμα στα Ευρωπαϊκά πλαίσια, λόγω των αυξημένων απαιτήσεων διαχείρισης των εθνικών και θρησκευτικών διαφορών στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες.

Με δεδομένη την αυξανόμενη έξαρση που παρουσιάζει το ζήτημα αυτό στις σύγχρονες κοινωνικές και πολιτικές συζητήσεις, δεν προξενεί έκπληξη το γεγονός ότι η θρησκεία και η θρησκευτική ετερότητα, συνδεδεμένες με συζητήσεις σχετικές με την πολυπολιτισμικότητα, έχουν φτάσει στο σημείο να καταλαμβάνουν σημαντική θέση σε πολλές κοινωνικές επιστήμες και ανθρωπιστικές σπουδές. Από θεωρητική άποψη, δίνεται ιδιαίτερη προσοχή στη σχέση ανάμεσα στις νέες κοινότητες μεταναστών και στις πολυπολιτισμικές πρακτι-

κές² που βλέπουμε να αναδύονται ποικιλοτρόπως στις μεγάλες πόλεις της Ευρώπης. Ο όρος πολυπολιτισμικές πρακτικές έχει προσφάτως γίνει μία από τις κεντρικές και πιο πολυσυζητημένες έννοιες στην Ευρώπη, η οποία αποτελεί τώρα μια υπερεθνική κοινότητα από κουλτούρες και υποκουλτούρες, που εισάγονται διαφορετρόπως σε ποικίλα πολιτικά και πολιτισμικά συστήματα. Συνήθως στη βιβλιογραφία ο όρος πολυπολιτισμικές πρακτικές (multicultural practices) χρησιμοποιείται σε σχέση με ομάδες επί μακρόν εγκατεστημένες μέσα σε ένα κράτος (αφορά δηλαδή γηγενείς ή εθνικές μειονότητες). Εναλλακτικά διερευνείται η πιο δημοφιλής έννοια των πολυπολιτισμικών πρακτικών, οι οποίες αναφέρονται επίσης σε πρόσφατους μετανάστες - όπως οι Μουσουλμάνοι μετανάστες³ - ως ομάδες όλο και περισσότερο κεντρικές στις δημόσιες συζητήσεις σχετικά με την πολυπολιτισμική κοινωνία. Οι μεγάλες ευρωπαϊκές πόλεις, ως οι πρωταγωνιστές στην πολιτική και κοινωνική σκηνή της σύγχρονης Ευρώπης, γίνονται σε αυξανόμενο βαθμό ουσιαστικοί κοινωνικοί παράγοντες στη διαχείριση ζητημάτων που είναι τα πιο εξέχοντα και ενδιαφέροντα για τις δικές μας ευρωπαϊκές κοινωνίες, όπως π.χ. η πρόκληση για τη διαπραγμάτευση των πολιτισμικών και ιδιαίτερα των θρησκευτικών διαφορών. Αυτή η διάσταση των μεγάλων Ευρωπαϊκών πόλεων ως τοπικών περιοχών, όπου ποικίλες ομάδες διαρκώς συγκεντρώνονται και αλληλεπιδρούν, παραμένει αναγκαία κάθε φορά που υπάρχει ζήτημα ανάληψης δράσης για την κοινωνικο-πολιτισμική ενσωμάτωση των μεταναστών. Η κριτική που εκφράστηκε ενάντια στη θεώρηση της πολυπολιτισμικότητας είναι ότι αυτή πολύ συχνά φαίνεται να υποστηρίζει μια επιφανειακή και στατική αντίληψη για τις πολιτισμικές διαφορές (Cottle, 2000) αναδεικνύοντας το εξωτικό και το γραφικό τους στοιχείο (Cottle, 1993) και με αυτό τον τρόπο εξυπηρετεί την διατήρηση της. Επιφανειακός και φαινομενικά καλών προθέσεων τόσο ο πολιτισμικός πλουραλισμός και ο πολιτισμικός σχετικισμός (cultural relativism) τονίζει τα εμφανή χαρακτηριστικά των διαφόρων πολιτισμών - όπως παραδείγματος χάρι την τροφή και τις τελετουργίες, τα ήθη και τα έθιμα - αντί να εξετάζουν σε βάθος τις σχέσεις εξουσίας που παράγουν και διαιωνίζουν την ιεραρχία ανάμεσα στις φυλές, τους πολιτισμούς, τα κοινωνικά φύλα και τα έθνη. Επομένως τέτοιου είδους θεωρήσεις αναγνωρίζουν τη διαφορετικότητα μόνο σε επιφανειακό επίπεδο αφήνοντας ανέγγιχτες της δομές εξουσίας που λειτουργούν στο να αποδίδουν προνόμια στον πολιτισμό των λευκών. Εάν αντίθετα προσεγγίζαμε τη διαφορετικότητα ως ένα στοιχείο που εμπλουτίζει την ατομικότητά μας και ενδυναμώνει τις κοινότητές μας και την κοινωνία στο σύνολο της, τότε θα ξεφεύγαμε από το δίπολο «εμείς - αυτοί» και θα ενισχύαμε τις συμμαχίες ανάμεσα σε διάφορους πολιτισμούς κατά τη διαδικασία της κοινωνικής αλλαγής και της απόδοσης κοινωνικής δικαιοσύνης.

Νέες όψεις και θεωρητικές προσεγγίσεις του φαινομένου της πολυπολιτισμικότητας ανέδειξε τις τελευταίες δεκαετίες η έντονη μεταναστευτική κινητικότητα ιδιαίτερα προς τις χώρες της Δυτικής Ευρώπης. Ωστόσο, παρά τη συμβολή των διαφορετικών μεταναστευτικών πολιτισμών στην ανάπτυξη της οικονομίας της Ευρώπης, οι μετανάστες έχουν να αντιμετωπίσουν εχθρότητα από τους εντοπίους αλλά και ένα νομικό καθεστώς που στην ουσία απαγορεύει την πολιτογράφησή τους. Σε μερικές ευρωπαϊκές χώρες μάλιστα ακόμα και σήμερα η υπηκοότητα (citizenship) και η εθνικότητα (nationality) είναι δύο συνυφασμένες ιδιότητες. Αυτή είναι η αρχή του jus sanguinis - το δικαίωμα του αίματος, σύμφωνα με το οποίο το δικαίωμα να πολιτογραφηθεί κάποιος καθορίζεται από τη γραμμή οικογενειακής καταγωγής και συγγένειας. Την αρχή αυτή για παράδειγμα εφάρμοσαν οι Ναζί και, εκμεταλλευόμενοι το γεγονός ότι πολλοί Εβραίοι κάτοικοι της Γερμανίας δεν είχαν ουσιαστικά πολιτικά δικαιώματα, τους χαρακτήρισαν ως απάτριδες (stateless) και έτσι άνοιξαν τον δρόμο για τον εγκλεισμό τους σε στρατόπεδα. Αντίθετη προς την αρχή του jus sanguinis είναι η αρχή του edāphous - jus soli - το δικαίωμα του εδάφους, σύμφωνα με το οποίο δικαίωμα στην πολιτογράφηση έχει όποιος γεννηθεί στο έδαφος μιας χώρας.

Παρ' όλα αυτά, στον βαθμό που ο ορισμός της εθνότητας βασίζεται σε δεσμούς αίματος, οι πολίτες ξενικής καταγωγής θα διαφέρουν πάντα. Για παράδειγμα, οι γνωστοί gastarbeiters (μετανάστες εργάτες) της Γερμανίας, θεωρούνταν προσωρινοί κάτοικοι, οι οποίοι μετά από λίγα χρόνια θα έφευγαν από τη χώρα. Όταν γύρω στο 1970 πολλοί από αυτούς έδειξαν πως δεν είχαν καμία πρόθεση επιστροφής στην πατρίδα τους, διαπιστώθηκε ότι η δεύτερη και τρίτη γενιά αυτών των ανθρώπων ήταν πολιτισμικά Γερμανοί αλλά δεν μπορούσαν να έχουν γερμανική υπηκοότητα. Αντίθετα η επιστροφή των aussiedlers, των επαναπατριζόμενων δηλαδή από χώρες

2 Στην πρόταση αυτή ο όρος «πολυπολιτισμικές πρακτικές» αναφέρεται στην πολιτισμική διάσταση της ενσωμάτωσης των μεταναστευτικών κοινότητων, δηλαδή στη σφαίρα της θρησκείας και του σεβασμού των πολιτισμικών διαφορών.

3 Η αναφορά στη «νέα» Μουσουλμανική μετανάστευση ευθυγραμμίζεται με τις αποκαλούμενες «νέες θρησκείες» στην Ευρώπη, έναν όρο που επανέρχεται στις ακαδημαϊκές συζητήσεις για να δηλώσει ότι ορισμένες θρησκείες (και κατεξοχήν η μουσουλμανική θρησκεία) αντιπροσωπεύεται περιθωριακά στις ευρωπαϊκές κοινωνίες υποδοχής (Vermeulen, 1997).

της Ανατολικής Ευρώπης, οι οποίοι ήταν γερμανικής καταγωγής, αντιμετωπίστηκε διαφορετικά και αυτοί πήραν αυτόματα τη γερμανική υπηκοότητα. Το 1999, η γερμανική βουλή αναγνώρισε τη μονιμότητα του αρχικού κύματος των μεταναστών και έδωσε στα παιδιά τους το δικαίωμα να επιλέξουν τη γερμανική υπηκοότητα, ενώ από το 2000 και έπειτα η διπλή υπηκοότητα επιτρέπεται μέχρι την ηλικία των 23 χρόνων. Η Ελλάδα μέχρι τελευταία ακολουθούσε ένα μοντέλο του *ius sanguinis* ως βάση για την απόδοση υπηκοότητας. Πρόσφατα όμως το νέο νομικό καθεστώς αποδίδει πλήρη υπηκοότητα στα παιδιά μεταναστών που γεννήθηκαν και μορφώνονται στην Ελλάδα. Προβλήματα πάντως δημιουργεί η μακροπρόθεσμη διατήρηση αυτών των κρατικών διευθετήσεων, οι οποίες ουσιαστικά επιβάλλουν τη συνύπαρξη δύο ή και τριών διαφορετικών ομάδων κατοίκων, δηλαδή των εντοπίων που έχουν πλήρη δικαιώματα, των νόμιμων μεταναστών που έχουν κάποια δικαιώματα και των παράνομων μεταναστών που δεν έχουν κανένα δικαίωμα.

Τα τελευταία χρόνια στην Ευρώπη παρατηρούνται διαδοχικές νομικές παρεμβάσεις που έβαλαν ακόμη περισσότερους περιορισμούς τόσο στην εισροή μεταναστών όσο και στην πολιτογράφησή τους, ενώ τα βασικά χαρακτηριστικά της μεταναστευτικής και πολυπολιτισμικής πολιτικής της Ευρώπης είναι: πολύ αυστηρά μέτρα ελέγχου της μετανάστευσης (*zero immigration*) και κοινωνική πολιτική ενσωμάτωσης αυτών που έχουν ήδη μεταναστεύσει. Οι χώρες της Νότιας Ευρώπης, που άρχισαν να δέχονται πρόσφατα αθρόα πλήθη μεταναστών, εστιάζουν την προσοχή τους στα μέτρα ελέγχου των συνόρων και δεν ασχολούνται τόσο με πολυπολιτισμικές πολιτικές.

Η υιοθέτηση πολυπολιτισμικών κοινωνικών πολιτικών επιβάλλει την ενσωμάτωση ως πρακτική και ως πολιτική. Ως πολιτική η κοινωνική ενσωμάτωση (*social integration*) ορίζεται όχι ως μια ισοπεδωτική διαδικασία αφομοίωσης (*assimilation*) αλλά ως απόδοση ίσων ευκαιριών προς όλους σε ένα πλαίσιο πολιτισμικού πλουραλισμού με αμοιβαίο σεβασμό προς όλους (Hattersley, 1987). Από την άλλη, ο Silverman (1991) τονίζει ότι στην πράξη υποκρύπτεται μια ρατσιστική τάση, όπου οι μετανάστες χωρίζονται σε εκείνους που μπορούν να ενσωματωθούν και σε εκείνους που δεν μπορούν να ενσωματωθούν. Οι τελευταίοι είναι αυτοί που το χρώμα τους ή η θρησκεία τους απαγορεύει την ενσωμάτωση. Στις δυτικοευρωπαϊκές χώρες, το πρόβλημα της ενσωμάτωσης αφορά κυρίως τις μουσουλμανικές μειονότητες και σε μικρότερο βαθμό τις άλλες μειονότητες.

Η πολιτική αυτή, που επιμένει να τονίζει τις πολιτισμικές διαφορές, καταλήγει στην υποστασιοποίηση (*reification*) της διαφοράς και στην επιβολή ορίων μεταξύ των διαφορετικών ομάδων. Στη Βρετανία για παράδειγμα, οι κοινωνικές αναταραχές, από τις βίαιες ταραχές του Brixton το 1980 μέχρι αυτές του Oldham και του Birmingham το 2000, δείχνουν την αποτυχία αυτής της πολιτικής. Οι βομβιστικές επιθέσεις στο Λονδίνο στις 7/7/2005 από Μουσουλμάνους δεύτερης γενιάς σήμαναν για πολλούς το τέλος αυτής της πολιτικής. Ήδη από το 2001, έχουμε μία μεταβολή της πολιτικής αυτής προς ένα μοντέλο που δίνει έμφαση στην κοινωνική συνοχή (*social cohesion*) και το οποίο αντιμετωπίζει τους μετανάστες ως άτομα και όχι μέλη μιας κοινότητας. Οι δηλώσεις όμως του Γάλλου προέδρου N. Sarkozy, το 2005, κατά τη διάρκεια των ταραχών στα περίχωρα του Παρισιού, ότι δηλαδή αυτοί που θα συμμετάσχουν στις ταραχές θα απελαύνονται (ενώ στην ουσία επρόκειτο για Γάλλους πολίτες) δείχνουν ότι η στάση των ευρωπαϊκών χωρών απέναντι στους μετανάστες και στους απογόνους τους στην ουσία καθορίζεται από την εθνική τους καταγωγή. Ακόμα ένα σημαντικό ζήτημα είναι ότι αυτές οι πολιτικές δεν μπορούν να διαχειριστούν τα προβλήματα και τις ανάγκες των διαφορετικών ομάδων – μεταναστών ή άλλων, και αποκρύπτουν τα υψηλά ποσοστά ανεργίας και την έλλειψη ευκαιριών για τα μέλη αυτών των κοινοτήτων. Επίσης μία από τις πιο αμφιλεγόμενες γαλλικές πολιτικές, αυτή της εκκοσμικεύσης (*secularism*), οδηγεί στην απαγόρευση κάθε είδους θρησκευτικού, χριστιανικού ή ετερόδοξου, συμβόλου σε δημόσιους χώρους – έτσι απαγορεύεται στις Μουσουλμάνες μαθήτρες και φοιτήτριες να φορούν το *hijab*, ενώ πρόσφατα ψηφίστηκε και η απαγόρευση του *niqab*. Πιο πρόσφατα, οι σχετικές ευρωπαϊκές πολιτικές, επηρεασμένες από τις κοινές οδηγίες της Ευρωπαϊκής Ένωσης, πιέζονται να εναρμονίσουν τη νομοθεσία τους. Ο Joppke (2007) θεωρεί ότι η σύγκλιση των ευρωπαϊκών μοντέλων πολυπολιτισμικότητας παίρνει τη μορφή μιας διαδικασίας πολιτικής ενσωμάτωσης, η οποία τονίζει ομοιότητες και κοινά στοιχεία. Το 2004, η Ευρωπαϊκή Ένωση κατέληξε σε μια σειρά βασικών αρχών, που περιλαμβάνουν ότι: α. η ενσωμάτωση είναι μια αμφίδρομη διαδικασία με αμοιβαία προσαρμογή, β. οι μη ευρωπαίοι κάτοικοι θα πρέπει να σέβονται τις ευρωπαϊκές πολιτικές αρχές της προσωπικής ελευθερίας, της δημοκρατίας, και του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, γ. το δικαίωμα στην εργασία είναι σημαντικός παράγοντας για την ενσωμάτωση, δ. θα πρέπει οι μετανάστες να αποδεικνύουν τουλάχιστον μια βασική γνώση των συνθηκών και της γλώσσας της νέας χώρας τους, και ε. θα πρέπει οι μετανάστες να έχουν το δικαίωμα ίσης μεταχείρισης και δικαιωμάτων (Joppke, 2004). Ο Joppke (2007) παρατηρεί σε όλα αυτά μια στροφή από την απαίτηση αφομοίωσης στη χώρα υποδοχής προς μια μορφή πολιτικού φιλελευθερισμού σε ένα περιβάλλον σεβασμού της διαφορετικότητας. Κατά έναν βαθμό αυτή μοιάζει με την πρόταση του Habermas περί συνταγματικού πατριωτισμού (*constitutional patriotism*), αλλά από την άλλη σημαίνει ότι οι χώρες υποδοχής δεν έχουν καμία υποχρέωση να υποστηρίξουν

ξένες κουλτούρες. Το βάρος της ενσωμάτωσης στρέφεται από το κράτος προς τους ίδιους τους νέους πολίτες που είναι πλέον υπεύθυνοι για την εκμάθηση της νέας κουλτούρας, της γλώσσας, των νόμων, των πολιτικών κανόνων κτλ. ταυτόχρονα με την αναζήτηση εργασίας. Αυτονομία και αυτάρκεια είναι οι νέοι όροι. Το κράτος από την πλευρά του θεσπίζει κάποιες διαδικασίες πολιτικής ενσωμάτωσης, όπως για παράδειγμα μια σειρά (υποχρεωτικών) μαθημάτων γλώσσας, πολιτισμού και πολιτικής που έχει θεσπίσει η ολλανδική κυβέρνηση. Η στροφή αυτή προς μια (νεο)φιλελεύθερη κατεύθυνση έχει και μια καταπιεστική πλευρά, την οποία όμως οι άνθρωποι οφείλουν να ελέγχουν.

Η πολυπολιτισμικότητα έχει ως ιδανικό την αρμονική συνύπαρξη των διαφορετικών πολιτισμικών ή εθνοτικών ομάδων σε μια πλουραλιστική κοινωνία. Ωστόσο, ο όρος καλύπτει μια σειρά από έννοιες που συμπεριλαμβάνουν την πολυπολιτισμικότητα ως ιδεολογία, ως πολιτικό λόγο και ως σύμπλεγμα πολιτικής απόφασης και πρακτικής εφαρμογής. Στο ιδεολογικό επίπεδο, η πολυπολιτισμικότητα συμπεριλαμβάνει ποικίλα θέματα που σχετίζονται με την ενσωμάτωση ή / και αποδοχή των διαφορετικών εθνοτήτων, θρησκειών, πολιτισμικών πρακτικών και γλωσσικής πολυμορφίας σε μια πλουραλιστική κοινωνία. Όσον αφορά την πολιτική, η πολυπολιτισμικότητα έχει καλύπτει μια σειρά από επίσημες κρατικές αποφάσεις με δύο κύριους στόχους: τη διατήρηση της αρμονίας μεταξύ των διαφόρων εθνοτικών ομάδων και τη διαχείριση των σχέσεων μεταξύ του κράτους και των εθνοτικών μειονοτήτων. Στο επίπεδο της κρατικής πολιτικής, ο Καναδάς αναγνωρίζεται ως η χώρα που έχει προωθήσει την πολυπολιτισμικότητα ως την ιδανική πολιτική για τη διατήρηση αρμονικών σχέσεων μεταξύ των εθνικών ομάδων κατά τρόπο που να εξασφαλίζεται η συνύπαρξη, η αμοιβαία ανοχή και η ισότητα μεταξύ τους. Η εικόνα του Καναδικού κράτους ως μωσαϊκού, με συστατικά από ομάδες που έχουν διακριτικές μορφές, αλλά όλες μαζί συνιστούν ένα ενιαίο σύνολο, αντιπαραβάλλεται συνήθως με την εικόνα του χωνευτήριου, το οποίο κυρίως απεικονίζει τον στόχο της αφομοίωσης των εθνοτικών μειονοτήτων. Μερικοί ερευνητές που αντιμετωπίζουν κριτικά την πολυπολιτισμικότητα έχουν υποστηρίξει ότι είναι κοινωνικά διχαστική και τείνει να απειλεί την ενότητα του κράτους. Άλλοι έχουν υποστηρίξει ότι οδηγεί στη δημιουργία πολιτισμικών ή κοινωνικών γκέτο, πράγμα που περιορίζει τις ευκαιρίες που προσφέρονται στις εθνοτικές μειονότητες. Μια άλλη κριτική επεσήμανε τις συγκρούσεις ή τις εντάσεις που εγείρονται ανάμεσα στην προώθηση της πολυπολιτισμικότητας από τη μια μεριά και την επίτευξη της ισότητας των φύλων από την άλλη. Οι συζητήσεις για την πολυπολιτισμικότητα στο πλαίσιο συγκεκριμένων κοινωνικών θεσμών και κρατικών υπηρεσιών (όπως η εκπαίδευση, οι κοινωνικές υπηρεσίες και η αστυνομική επιτήρηση) έδειξαν σαφώς πως η πολυπολιτισμικότητα είναι μια θετική προσέγγιση. Στον τομέα της εκπαίδευσης, για παράδειγμα, η πολυπολιτισμικότητα κατευθύνει τα σχολεία προς ένα πρόγραμμα σπουδών που ενσωματώνει υλικό από διαφορετικές κουλτούρες και προβλέπει διαφορετικά μέσα για την προώθηση της ευαισθητοποίησης έναντι των πολιτισμικών διαφορών και την ενίσχυση των θετικών σχέσεων μεταξύ των μαθητών. Στο πλαίσιο αυτό έχει ασκηθεί έντονη κριτική ως προς το εκπαιδευτικό μοντέλο της αφομοίωσης που προσπαθεί να επιβάλλει για όλους τους μαθητές την μια και μοναδική κουλτούρα του κυρίαρχου κράτους. Από την άλλη πλευρά, οι επικριτές της πολυπολιτισμικότητας στην εκπαίδευση αμφισβητούν την επιτυχία της προσπάθειας να αντιμετωπιστούν όλοι οι πολιτισμοί με τον ίδιο τρόπο, τονίζοντας τη σχετικότητα που υποκρύπτεται πίσω από την αξιολόγηση κάθε ιδιαίτερου πολιτισμού. Τέλος, υπάρχουν και οι επικριτές της πανηγυρικής μορφής που δίνεται συχνά στις πολυπολιτισμικές εκδηλώσεις οι οποίες αφορούν καλλιτεχνικές δημιουργίες, πολιτισμικές πρακτικές και θρησκευτικές τελετές των μειονοτικών ομάδων. Μια αντιρατσιστική προσέγγιση της πολυπολιτισμικότητας υποστηρίζει ότι μια τέτοια έμφαση σε τέτοιου είδους φεστιβάλ παραλείπει να αναγνωρίσει τη σημασία ενός υπόγειου ρατσισμού, ο οποίος λειτουργεί μέσα από παρόμοιες πρακτικές που εισάγουν διακρίσεις στην εκπαίδευση και στην ευρύτερη κοινωνία. Η μεγάλη αύξηση των συζητήσεων σχετικά με την πολυπολιτισμικότητα αποκαλύπτει τις υποκείμενες αλλαγές στις σχέσεις εξουσίας, οι οποίες είναι το αποτέλεσμα παραγόντων όπως η μετανάστευση, οι δημογραφικές αλλαγές, οι οικονομικές αλλαγές και η συστηματική αντίσταση στο ρατσισμό.

Βιβλιογραφία

- Appadurai, A. (1996). Global ethnoscaples: Notes and queries for a transnational anthropology. In R.Fox (Ed.). *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe: School of American Research, pp. 191-210.
- Cottle, S. (1993). *TV news, urban conflict, and the inner city*. Leicester: University of Leicester Press.
- Cottle, S. (2000). *Ethnic Minorities and The Media: Changing Cultural Boundaries*. London: McGraw-Hill International.
- Habermas, J. (1990). *Moral consciousness and communicative action*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Hattersley, R. (1987). *Choose Freedom: The Future for Democratic Socialism*. London: Michael Joseph.
- Joppke, C. (2004). The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy. *The British journal of sociology*, no 55/2: 237-257.
- Joppke, C. (2007). Beyond National Models: Civic Integration Policies for Immigrants in Western Europe. *West European Politics*, no 30/1:1-22.
- Malik, K. (1996). *The meaning of race: Race, history and culture in Western society*. New York: New York University Press.
- Silverman, M. (1991). Citizenship and the nation-state in France. *Ethnic and Racial Studies*, no14/3: 333-349.

Πρόγραμμα Θετικής Δράσης (affirmative action)

Αυτή η πολιτική δράση έχει στόχο να ανατρέψει και να υπερβεί παραδοσιακές κοινωνικές τάσεις που απέδιδαν μειονεκτικές θέσεις στις μειονοτικές ομάδες του πληθυσμού, ιδίως στους τομείς της εκπαίδευσης και της απασχόλησης. Η δράση αυτή προσπαθεί να εξασφαλίσει την ισότητα των ευκαιριών σε όλα τα μέλη της κοινωνίας, χαρακτηρίζοντας ως παράνομες τις όποιες διακρίσεις, καθώς αποδίδει προνομιακές παροχές σε μέλη μειονοτικών ομάδων που αντιμετωπίζουν διακρίσεις. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, η Πράξη Πολιτικών Δικαιωμάτων του 1964, ήταν η πρώτη σημαντική νομοθετική προσπάθεια που έχει αποτελέσει τη βάση για τις μετέπειτα προσπάθειες της δράσης ειδικά όσον αφορά την απασχόληση. Ο συγκεκριμένος νόμος απαγόρευε τις διακρίσεις στην απασχόληση λόγω φυλής, φύλου, θρησκείας και εθνικής καταγωγής. Η νομοθεσία αυτή καθιέρωσε επίσης την Επιτροπή Ίσων Ευκαιριών Απασχόλησης να διερευνήσει τις καταγγελίες για διακρίσεις στην απασχόληση και εξουσιοδότησε, επίσης, το Υπουργείο Δικαιοσύνης να οδηγήσει σε δίκη τις τοπικές και πολιτειακές κυβερνήσεις προκειμένου να αμφισβητήσει τις πρακτικές πρόσληψης που εφάρμοζαν. Παρά το γεγονός ότι πολλοί θεώρησαν αυτόν τον νόμο απλώς ως προστασία κατά των διακρίσεων, αυτός έχει ερμηνευθεί από διάφορες δικαστικές αποφάσεις ότι αποτελεί αντίστροφη διάκριση και όχι πρόγραμμα θετικής δράσης. Το ζήτημα του Προγράμματος Θετικής Δράσης υπήρξε ένα από τα πιο έντονα συζητημένα θέματα δημόσιας πολιτικής στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής τις δεκαετίες 1990 - 2000.

Βιβλιογραφία

- Mills, N. (1994). *Debating affirmative action: race, gender, ethnicity, and the politics of inclusion*. New York: Delta Trade Paperbacks.

Προτεινόμενη Βιβλιογραφία για περαιτέρω μελέτη

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Aho, A. (1995). *The politics of righteousness: Idaho Christian patriotism*. Seattle: University of Washington Press.
- Ellinas, A. A. (2015). Neo-Nazism in an Established Democracy: The Persistence of Golden Dawn in Greece. *South European Society and Politics*, no 20/1: 1-20.
- Massey, D. et al. (2009). *Worlds in Motion: Understanding International Migration at the End of the Millennium*. Oxford: Oxford University Press.
- Messina, A.& Lahav G., (Eds) (2006). *The Migration Reader*. New York: Lynne Rienner.
- Petronoti, M. (1996). Greece as a Place for Refugees: An Anthropological Approach to Constraints Pertaining to Religious Practices. In R. Jambresic Kirin & M. Povrzanovic (Eds). *War, Exile, Everyday Life. Cultural Perspectives*. Zagreb: Institute of Ethnology and Folklore, pp: 189-206.
- Petronoti, M. (2001). Ethnic Mobilisation in Athens. Steps and Initiatives Towards Integration. In J. Tillie & A. Rogers (Eds). *Multicultural Policies and Modes of Citizenship in European Cities*. Ashgate: Aldershot, pp: 41-60.
- Siapera E. (2004). From couch potatoes to cybernauts? The expanding notion of the audience in TV web sites. In *New Media and Society*, no 6/2:155-172.
- Siapera E. (2004). Asylum Politics, the Internet and the Public Sphere. *Javnost-The Public*, no11/1: 79-100.
- Siapera, E. (2005). Minority Activism on the Web: Between Deliberation and Multiculturalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, no 31/3:499-519.
- Siapera E. (2006). Multiculturalism Online: The Internet and the dilemmas of multicultural politics. *European Journal of Cultural Studies*, no 9/1:5-24.

- Siapera E. (2006). Multiculturalism, Progressive Politics and British Islam Online?. *International Journal of Media and Cultural Politics (print)*, no 2/3:331-346.
- Veikou M. (2003). Ambiguous Insiders and the Description of 'Homeland': Belonging in Immigrants' Ethnic Identity Narratives. In R. Robin & B. Stråth (Eds). *Homelands. Poetic Power and the Politics of Space*. Brussels : P.I.E./Peter Lang, pp. 223-246.
- Veikou M. (2004). Responses to Migration in Italy. Social Integration and Representations of the Immigrant. In T. Cook, M.I. Diedrich & F. Lindo (Eds). *Crossing Boundaries: African American Inner City and European Migrant Youth*. LIT Verlag, pp. 163-177.
- Veikou M. (2013). Integration: a hot button issue. Contextualising Multiculturalism and Integration in Amsterdam. *Female Migration Outcomes II, Diversities* no 15/1: 51-66.
- Veikou M. (2013). Images of crisis and opportunity. A study of African migration to Greece. *Qualitative Sociology Review*, no IX/1: 58-75.
- Veikou M. & Siapera E. (2013). Social Media Affordances and Migrant Political Practices. *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe* no12/4 : 100-119.
- Veikou M. & Siapera E. (2015). Rethinking Belonging in the Era of Migration Networks: The Case of Egyptian, Syrian and Libyan migrants in Athens. In W. De Been, P.Arora & M.Hildebrandt (Eds). *The Shape of Diversity to Come*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp: 119-137.
- Veikou M. & Triandafyllidou A. (2001). "Immigration Policy and its Implementation in Italy. In A. Triandafyllidou (Ed.). *Migration Pathways. A Historic, Demographic and Policy Review of Four Countries of the European Union*. Brussels: European Commission Research Directorate, pp. 63-84.
- Vergeti, M. (1991). Pontic Greeks from Asia Minor and the Soviet Union: Problems of Integration in Modern Greece. *Journal of Refugee Studies*, no 4/4: 382-399.
- Voutira, E. (1991). Pontic Greeks Today: Migrants or Refugees?. *Journal of Refugee Studies*, no 4/4: 400-420.
- Wrench, J. and Solomos J. (1993). *Racism and Migration in Western Europe*. Oxford: Berg.

Βιβλιογραφία στην ελληνική γλώσσα

- Αφουξενίδης, Α. και άλλοι (2012). Ενταξη μεταναστών: Αντιλήψεις, πολιτικές, πρακτικές. Αθήνα: εκδόσεις ΕΚΚΕ.
- Βαίου, Ν. και Χατζημιχάλης Κ. (1997). *Με τη ραπτομηχανή στην κουζίνα και τους Πολωνούς στους αγρούς. Πόλεις, περιφέρειες και άτυπη εργασία*, Αθήνα : Εξάντας.
- Βέικου Μ. (1998). Αναγκαστική Μετανάστευση: Θέματα Κοινωνικού Αποκλεισμού και Εθελοντικής Αποδοχής Ανισοτήτων. Στο *Κοινωνικές Ανισότητες και Κοινωνικός Αποκλεισμός*, Πρακτικά του 6^{ου} Ετήσιου Συνεδρίου του Ιδρύματος «Σάκη Καράγιωργα», Αθήνα: Εξάντας, σελ. 479-487 .
- Βέικου Μ. (2001). *Μετανάστευση και Πρακτικές Ενταξης. Μία εκ των 'Εσω' Αποτίμηση της Ελληνικής και Ιταλικής Κοινωνικής Πραγματικότητας*. Στο Γ.Λαζαρίδη και Γ.Αμίτση (Επιμ.) *Νόμιμες και Κοινωνικοπολιτικές Διαστάσεις της Μετανάστευσης στην Ελλάδα*, Αθήνα: Παπαζήσης, σελ. 113-128.
- Βέικου Μ. (2001). Η Επιτελεστική Κατασκευή της Εθνοτικής Ταυτότητας. Στο Μαυράκη Α., Παρσάνογλου Δ. και Παύλου Μ. (Επιμ.) *Μετανάστες και Μετανάστριες στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σελ. 305-327.
- Βέικου Μ. (2011). Παραλλαγές πάνω στο θέμα 'πατρίδα'. Η περιγραφή της εθνοτικής ταυτότητας στις αφηγήσεις μεταναστών. Στο Α.Μουσιδής και Δ.Παπαδοπούλου (Επιμ.). *Η κοινωνική ενσωμάτωση των μεταναστών στην Ελλάδα: εργασία, εκπαίδευση, ταυτότητες*. Αθήνα: Κριτική, σελ. 183-210.
- Θεοδωρόπουλος, Χ. και Σικιώτου Α. (1994). *Η προστασία των δικαιωμάτων των μεταναστών εργατών και των οικογενειών τους . Η διεθνής και η εθνική διάσταση*, Αθήνα: Εστία.
- Καβουνίδη, Τ. και Χατζάκη Λ. (1999) . *Αλλοδαποί που υπέβαλαν αίτηση για κάρτα προσωρινής παραμονής: Υπηκοότητα, φύλο και χωροθέτηση*, Αθήνα : Εθνικό Ινστιτούτο Εργασίας.
- Καρύδης, Β. (1996). *Η εγκληματικότητα των μεταναστών στην Ελλάδα. Ζητήματα θεωρίας και αντεγκληματικής πολιτικής*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Καρύδης, Β. (1997). «Η εγκληματικότητα των μεταναστών: Μύθος και πραγματικότητα.Στο Σ. Δημητρίου (Επιμ.). *Μορφές κοινωνικού αποκλεισμού και μηχανισμοί παραγωγής του*. Αθήνα: Ιδεοκίνηση, σελ.143-151.
- Κασιμάτη, Κ. (1998). Πόντιοι στην Ελλάδα και κοινωνικός αποκλεισμός.Στο Κ.Κασιμάτη (Επιμ.). *Κοινωνικός αποκλεισμός. Η ελληνική εμπειρία*, Αθήνα: Gutenberg and ΚΕΚΜΟΚΟΠ, σελ.275-305.
- Λιανός, Θ., Σαρρής Α.και Κατσέλη Λ. (1998). Παράνομη μετανάστευση και τοπικές αγορές εργασίας: Η

περίπτωση της βόρειας Ελλάδας. Στο *Κοινωνικές ανισότητες και κοινωνικός αποκλεισμός*. Αθήνα: Εξάντας και Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, σελ.534-544.

Λινάρδος-Ρυλμόν, Π. (1992). Μετανάστευση και αγορά εργασίας στην Ελλάδα: Πρώτες διαπιστώσεις. *INE Ενημερωτικό Δελτίο*, τ. 12-13, σελ. 37-44.

Κεφάλαιο Τρίτο «Ταυτότητα και Ανήκειν»

Σύνοψη κεφαλαίου

Το κεφάλαιο αυτό περιλαμβάνει έννοιες σχετικές με πτυχές μεταναστευτικών ταυτοτήτων τόσο ως προς την ανάλυσή τους όσο και από την άποψη της κατασκευής τους. Οι αναλυτικές αναφορές περιλαμβάνουν όρους που αναφέρονται στα ζητήματα των ταυτοτήτων και του ανήκειν στα πλαίσια της μετανάστευτικής εμπειρίας που συχνά στιγματίζεται τόσο στο επίπεδο των δημόσιων συζητήσεων όσο και της καθημερινής επαφής των ανθρώπων. Η μελέτη αυτών των ζητημάτων αναλυεται κυρίως ως μια κοινωνική διαδικασία στην οποία η ανθρώπινη δράση (human agency) και τα κοινωνικά δίκτυα παίζουν σημαντικό ρόλο. Συγκεκριμένα έμφαση δίνεται στους ανασχηματισμούς και τις διαπραγματεύσεις στο τρόπο ταυτοποίησης των μεταναστών λόγω των εγγενών διλημάτων και αντιφάσεων που χαρακτηρίζουν την εμπειρία και υποκειμενικότητα της μετανάστευσης καθώς αυτή συχνά βρίσκεται αντιμέτωπη με διαρθρωτικές συνθήκες που περιορίζουν το ανήκειν των ατόμων αυτών (π.χ. τα δικαιώματα διαμονής ή υπηκοότητας).

«Άλλοι» («others»)

Η πολιτισμική διαφορά είναι ένα σημαντικό στοιχείο της ετερότητας. Ιστορικά, οι περισσότεροι λαοί θεωρούσαν ότι αποτελούν τον περιούσιο λαό και ότι οι υπόλοιποι λαοί ήταν απλώς οι άλλοι - είναι γνωστές από την αρχαιότητα οι αντιπαραθέσεις Ελλήνων και Βαρβάρων (όσοι δε μιλούν ελληνικά), Εβραίων και Goyim (όλοι οι μη Εβραίοι), Ιαπώνων και Gaijin (οι ξένοι). Στη Δύση, η διάκριση μεταξύ χριστιανών και ειδωλολατρών για πολύ μεγάλο διάστημα απετέλεσε την κύρια κατηγορία διάκρισης μεταξύ ημών και των άλλων. Στην Αναγέννηση, η διάκριση μεταξύ των αρχαίων και των μοντέρνων υπερθεμάτισε αυτές τις διαφορές. Ο Διαφωτισμός εισήγαγε την απόπειρα να ταξινομηθούν οι άνθρωποι με βάση τις φυλές και τις γλώσσες. Η Γαλλική Επανάσταση υπήρξε ένας καθοριστικός παράγοντας στην προσπάθεια προσδιορισμού των ποικίλων ταυτοτήτων. Οι έννοιες φυλή, γλώσσα και εθνικότητα συγχέονται. Τα έθνη χαρακτηρίζονται ως φυλές και οι φυλές θεωρούνται ως γλωσσικές ομάδες. Η ρομαντική ενασχόληση με το άγνωστο (που είχε ήδη ως αφετηρία, από τους προηγούμενους αιώνες, τις μεγάλες γεωγραφικές εξερευνησεις και ανακαλύψεις) ήταν ένα ακόμη ιδεατό κίνητρο του Διαφωτισμού, ως αμφίσημος πόλος έλξης και απόθησης ταυτόχρονα. Το πάθος για το άγνωστο έκαναν τους άλλους να ενσωματώνουν ιδανικά (ο καλός και ευγενής άγριος) και φόβους (θαλάσσια τέρατα, φυλές ανθρωποφάγων) και να αποτελούν μυστηριακές υπάρξεις αλλά και αντικείμενα πόθου. Επίσης οι άλλοι γενικώς υπήρξαν πολύ συχνά στόχοι ρατσιστικών πολιτικών και φανατικών εκδηλώσεων, ήταν τα εξιλαστήρια θύματα, όπως π.χ. στον αντισημιτισμό και στα πογκρόμ των Εβραίων την περίοδο του ναζισμού, στη γενοκτονία των ιθαγενών Ινδιάνων της Αμερικής και των Αυτοχθόνων της Αυστραλίας από τους Ευρωπαίους αποίκους, των Αρμενίων από τους Τούρκους κ.α. Η απάνθρωπη μεταχείριση των δούλων και των ιθαγενών είναι επίσης κραυγαλέα παραδείγματα στην ιστορία της ετερότητας. Τον δέκατο ένατο αιώνα ο οριενταλισμός και ο εξωτισμός είναι εκφάνσεις της Δυτικής επέκτασης, του ιμπεριαλισμού και της αποικιοκρατίας. Το τέλος της αποικιοκρατίας αποσταθεροποίησε κάπως τις σχέσεις αυτές με την έννοια ότι οι ταυτότητες που όριζε και χρησιμοποιούσε ο ιμπεριασμός έχασαν πλέον το νόημα που είχαν. Στο πλαίσιο αυτό, το ζήτημα του/ων Άλλου/ων έγινε, για πρώτη φορά, χάρη στην ανάπτυξη της κοινωνικής ανθρωπολογίας, μια καίρια αναλυτική κατηγορία για την έρευνα και την κατανόηση του πολιτισμού ως ένα σύστημα σχέσεων, κατά το πρότυπο της γλώσσας. Ο κοινωνιογλωσσολόγος Tzvetan Todorov (1984) είναι ένας κλασικός εκπρόσωπος αυτής της προσέγγισης, η οποία χρησιμοποιεί ένα δυαδικό ερμηνευτικό σχήμα για τις έννοιες του «εαυτού» και του «άλλου». Το έργο του Michel Foucault (1988) πάνω στις σχέσεις εξουσίας και κυριαρχίας αναφέρεται σε όλα αυτά τα θέματα μέσα από τη θεωρία του λόγου που εισηγείται μια διαφορετική αντιμετώπιση του ατόμου, του κόσμου και της πολιτικής. Ο Foucault, στο συγγραφικό του έργο, ασχολήθηκε με τη φυλακή, την τιμωρία, την αστυνομία, τα δικαιώματα των ομοφυλόφιλων, τη φροντίδα των πνευματικά ασθενών, εξέτασε δηλαδή τους άλλους και διαφορετικούς μέσα στη γαλλική κοινωνία, όλους τους καταπιεσμένους και κοινωνικά αποκλεισμένους, αυτούς που χαρακτηρίζονται ως αποκλίνοντες, αιρετικοί, παράφρονες, άρρωστοι. Οι γνώσεις που αποκτούμε για τα πράγματα και για τους άλλους ανθρώπους γύρω μας είναι προϊόντα των ιστορικά καθορισμένων αλληλεπιδράσεων μεταξύ των ανθρώπων και το πώς αναπαριστώνται οι άλλοι είναι το κλειδί για την κατανόηση της αλήθειας και της δομής της πραγματικότητας.

Ανάλυση λόγου εφάρμοσε και ο Edward Said (1978) στο βιβλίο του *Orientalism* για να ερμηνεύσει τα κείμενα που παρήγαγαν ευρωπαίοι μελετητές της Ανατολής, οι οποίοι καλλιέργησαν στους Ευρωπαίους την εικόνα μιας φανταστικής και εξωτικής Ανατολής. Το ερώτημα που έθεσε ο Said ήταν τι σημαίνει ο άλλος ως εννοιολογική κατηγορία και πώς οριοθετείται στη δυτική σκέψη; Στο ίδιο πρόβλημα επικεντρώνονται και πολλές έρευνες των πολιτισμικών σπουδών που εξετάζουν πώς εκπροσωπούνται οι Άλλοι την εποχή της αποικιοκρατίας και της νεοαποικιοκρατίας αλλά και μετά το τέλος τους. Οι βασικοί άξονες της ετερότητας είναι η φυλή, η κοινωνική τάξη και το φύλο. Οι αναπαραστάσεις που επινοούνται για τους φυλετικά άλλους συχνά συμπίπτουν με αυτές που αφορούν τις γυναίκες και τα άτομα χαμηλών κοινωνικών τάξεων. Τελευταία ο όρος άλλος έπαυσε να χρησιμοποιείται ευρέως, επειδή θεωρείται πολύ στενή και στατική έννοια. Υπάρχουν τόσα πολλά είδη άλλων που δεν υπάρχει νόημα να γενικεύουμε χρησιμοποιώντας τον ίδιο όρο για όλους αυτούς. Άλλωστε ο εαυτός δεν αντιπροσωπεύεται πλέον με μια σταθερή ταυτότητα, καθώς μιλάμε πια για την οικουμενικότητα, την αποκέντρωση του υποκειμένου και για τις πολλαπλές ταυτότητες. Το υποκείμενο του Διαφωτισμού (άνδρας λευκός και ορθολογιστής) δεν θεωρείται πλέον δεδομένο. Ο Jacques Derrida (1978) αναδιατυπώνει το ζήτημα της ετερότητας, όσον αφορά την ταυτότητα και τη διαφορά, και την επαναφέρει στην ευρύτερη φιλοσοφική παράδοση από την οποία προήλθε. Στον φεμινισμό, τις πολιτισμικές σπουδές και την κοινωνιολογία, η διαφορά παίρνει όλο και περισσότερο τη θέση της ετερότητας. Οι έννοιες ταυτότητα / διαφορά είναι περισσότερο ακριβείς από τις έννοιες εαυτός / άλλος. Η διαφορά, βέβαια, εμφανίζεται επίσης σε πολλές μορφές: ως διαφορετικότητα, οντολογική διαφορά, μεταφυσική διαφορά, διαφορά φύλου και πολιτισμού. Με την πάροδο του χρόνου, η ετερότητα όλο και περισσότερο αναφέρεται σε υπαρξιακά ζητήματα, στις διαφορές της γλώσσας, της θρησκείας, της φυλής, της εθνικότητας, του φύλου, της τάξης, της ιδεολογίας κ.ο.κ..

Βιβλιογραφία

- Derrida, J. (1978). *Writing and difference*. University of Chicago Press. A. Bass (trans.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1988). *Madness and civilization: A history of insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage Books.
- Said, E. (1978). *Orientalism: Western Concepts of the Orient*, New York: Routledge and Kegan Paul.
- Todorov, T. (1999). *The Conquest of America: the Question of the Other*. R. Howard (trans.). Norma: University of Oklahoma Press.

Αποικιακός λόγος (colonial discourse)

Μια έννοια που χρησιμοποιείται για να τονίσει τον ρόλο της κυριαρχίας, της εκμετάλλευσης και της στέρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην συγκρότηση κάθε είδους πολιτιστικού δημιουργήματος, όπως π.χ. της γνώσης, της γλώσσας, της ηθικής κτλ. Η έννοια συνδέεται στενά με την ανάλυση του Michel Foucault (1980) για την εξουσία (power) όπως αυτή ασκείται μέσω πρακτικών του λόγου (ομιλία, γραφή, κείμενα), άρα όχι την καταναγκαστικά επιβαλλόμενη αλλά τη συμβολική εξουσία του λόγου. Έτσι, ο λόγος συντίθεται από επικοινωνιακές και αναπαραστατικές πρακτικές (communicative and representational practices) που αποτελούν μορφές εξουσίας οι ίδιες. Μέσω του λόγου ο Foucault ερμηνεύει την ιστορία ως ένα παλίμψηστο, ως έναν προνομιακό τόπο δηλαδή που επιτρέπει να σβήνονται οι αρχικές εντυπώσεις ώστε να δημιουργείται κάθε φορά χώρος για περισσότερες νέες εντυπώσεις και να μη δεχόμαστε αποκλειστικά μία μόνο αφήγηση που περιγράφει την 'πραγματικότητα'. Αντίστοιχα ο Frantz Fanon (1965) επιχείρησε να επαναπροσδιορίσει τα όρια και το περιεχόμενο του αποικιακού λόγου προσπαθώντας να αναλύσει και να ερμηνεύσει τις μητροπολιτικές και τις αποικιακές κοινωνίες από κοινού, σαν να ήταν αντιθετικές μεν αλλά διασυνδεδεμένες οντότητες. Μετά από αυτόν, ο Homi Bhaba (1994) υποστήριξε την ενότητα ενός κοινού αποικιακού υποκειμένου το οποίο συμπεριλαμβάνει τόσο τους αποικιοκράτες (το αποικιακό καθεστώς) όσο και τους αποικιοκρατούμενους. Ο Fanon ωστόσο μας προειδοποιεί για τη συγκρουσιακή σχέση κατακτητή / κατακτημένου και μας καλεί σε διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο ο λόγος συγκροτείται από κανόνες και κώδικες που γίνονται σεβαστοί από όλους. Ο Jan Mohamed (1985) διατυπώνει μία σαφή διάκριση μεταξύ του «κυρίαρχου» και του «ηγεμονικού» αποικιακού λόγου. Ο πρώτος χαρακτηρίζεται από την επιβολή των ευρωπαϊκών στρατιωτικών και γραφειοκρατικών έλεγχων στους αυτόχθονους πληθυσμούς καθώς και από την παθητική συναίνεση των ιδίων. Αντίθετα, ο ηγεμονικός λόγος περιλαμβάνει την εσωτερικευση των αξιών, στάσεων και των θεσμών των εποίκων από τον γηγενή πληθυσμό. Ενώ ο συγκαλυμμένος στόχος των Ευρωπαϊών αποικιοκρατών ήταν να εκμεταλ-

λευτούν τις αποικίες, δηλαδή τους φυσικούς πόρους που διέθεταν οι χώρες αυτές, ο προβαλλόμενος στόχος τους ήταν δήθεν να εκπολιτίσουν τους άλλους πληθυσμούς, μέσω της υποταγής τους. Μια κεντρική ιδέα στην ανάλυση του αποικιακού λόγου είναι ότι ο τρόπος με τον οποίο αναπαριστούμε το παρελθόν διαμορφώνει και τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε το παρόν μας. Αναγνωρίζοντας τη σπουδαιότητα και τη σημασία του ρόλου που έπαιξε η έννοια του Λόγου στην επέκταση της αποικιοκρατίας και στην θεμελίωση της αποικιακής κυριαρχίας, κατανοούμε καλύτερα τον ρόλο που διαδραματίζει ο πολιτισμός (με τις αισθητικές αντιλήψεις, τις ιδέες και τις αξίες που εμπεριέχει) στη διαίωνιση διαφορετικών ειδών κυριαρχίας στη μεταποικιακή εποχή.

2. Εσωτερική αποικιοκρατία (internal colonialism)

Ο όρος χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον Robert Blauner (1972) για να περιγράψει την κατάσταση των μειονοτήτων στη σύγχρονη Αμερική. Στην παραδοσιακή αποικιοκρατία, ο γηγενής πληθυσμός μιας χώρας υποτάσσεται από μια ομάδα κατακτητών αποικιοκρατών. Στην εσωτερική αποικιοκρατία, αντίθετα, οι μειονοτικές ομάδες υπόκεινται στον έλεγχο των γραφειοκρατικών διαδικασιών του συστήματος των Λευκών που τις έχουν κατακτήσει και υποτάξει δια της βίας, ενώ, στο πλαίσιο αυτής της διαδικασίας, η κουλτούρα τους έχει υποβιβαστεί και πολλές φορές εξαφανιστεί. Για παράδειγμα οι Ινδιάνοι της Βόρειας Αμερικής και οι Μεξικανοί εξαναγκάστηκαν σε καθεστώς υποτέλειας από τους Ευρωπαίους, όπως εξάλλου και οι Ασιάτες, Αφρικανοί και οι Λατινοαμερικάνοι σε ανάλογες συνθήκες. Οι λευκοί Αμερικανοί αντιμετώπισαν τους αυτόχθονες πληθυσμούς (Ινδιάνους και οι Μεξικανούς) ως αποικιοκρατούμενους, όπως ακριβώς είχαν κάνει και οι αποικιοκράτες. Σύμφωνα με τον Blauner, οι Μαύροι, παρόλο που δεν εξαναγκάστηκαν σε υποδούλωση, διαβίωσαν ωστόσο στην Αμερική υπό καθεστώς υποτέλειας. Αυτή είναι και η σημαντική διαφορά στην μειονοτική εμπειρία που χαρακτηρίζει τους μαύρους ιθαγενείς Αμερικανούς και τους Μεξικανούς και τους διαχωρίζει από όλες τις άλλες ομάδες μεταναστών. Οι Ευρωπαίοι που εισέρχονται στις Ηνωμένες Πολιτείες οικειοθελώς (ανεξάρτητα από τα κίνητρά τους) αποτελούν μια μειονότητα μεταναστών. Οι ομάδες που κατακτήθηκαν και αποικιοποιήθηκαν υποβλήθηκαν, κατά τη διαδικασία αυτή, σε μια μοναδική εμπειρία που τις κατέστησε μειονότητα, επειδή: (1) αναγκάζονταν να ζουν σε μια κοινωνία που δεν ήταν η δική τους, (2) ήταν υποταγμένοι στον βαθμό που η κοινωνική κινητικότητα τους και η πολιτική τους συμμετοχή ήταν περιορισμένες, και (3) η δική τους κουλτούρα υποβιβάζονταν ή ακόμα και βαθμιαία εξαφανιζόταν. Η συνέπεια είναι ότι η αποικιοποιηθείσα ομάδα παγιδεύεται σε ένα καθεστώς που μοιάζει με κλειστή κάστα. Το γεγονός αυτό, με τη σειρά του, επηρεάζει την αυτοαντίληψη της ομάδας: αποδέχεται τον ανώτερο τρόπο ζωής των αποικιοκρατών και τείνει να θεωρεί τον εαυτό της ως κατώτερο. Αυτή είναι και η βάση του φυλετικού διαχωρισμού σε όλους τους τομείς της αστικής ζωής: στην πολιτική, την παιδεία, τα επαγγέλματα, και σχεδόν σε κάθε άλλο τομέα κοινωνικής αλληλεπίδρασης. Επίσης ο τοπικός κατακερματισμός εξασφάλιζε ότι ορισμένες ομάδες παρέμεναν μαζί σε έναν χώρο και, συνεπώς, ήταν ευκολότερο να ελεγχθούν από το γραφειοκρατικό σύστημα των Λευκών. Εξετάζοντας τη σχέση των διαφόρων μειονοτικών ομάδων με τη λευκή αμερικανική κοινωνία, ο Blauner υποστηρίζει, ότι μπορούμε να καταλάβουμε τη διαφορετική μεταχείρισή τους στις μεταγενέστερες διαδοχικές γενεές. Έτσι η κοινωνική θέση των μειονοτήτων έχει πολύ διαφορετική δομή σε σχέση με την κοινωνική θέση των μεταναστών. Ενώ οι Ιρλανδοί, οι Ιταλοί, οι Πολωνοί και οι άλλοι μετανάστες έχουν εξελιχτεί μέσα στην αμερικανική κοινωνία (αν και με κάπως πιο περιορισμένο τρόπο), οι μαύροι ιθαγενείς Αμερικανοί και οι Μεξικανοί δεν το έχουν καταφέρει. Αυτές οι ομάδες εξακολουθούν να βρίσκονται σε μειονεκτική θέση με σχεδόν θρησκευτική επιμονή. Παρομοίως, οι θεσμοί και οι πεποιθήσεις των μεταναστών ουδέποτε υποτιμήθηκαν σε τόσο μεγάλο βαθμό όσο συνέβη στις άλλες μειονοτικές ομάδες. Αυτό αναπόφευκτα σημαίνει ότι ο ρατσισμός των Λευκών είναι πολύ πιο ισχυρός, όταν στρέφεται εναντίον μειονοτήτων μάλλον παρά εναντίον των μεταναστών. Ταξινομικά, το επιχείρημα του Blauner έχει πολλά προβλήματα, παρόλαυτα το ερμηνευτικό του μοντέλο για την εσωτερική αποικιοκρατία απετέλεσε μια σημαντική συμβολή στις θεωρίες των φυλετικών σχέσεων και έχει τουλάχιστον στρέψει την προσοχή των ερευνητών εξαρχής περισσότερο προς τα ιστορικά γεγονότα και την ερμηνεία τους.

3. Μεταποικιακός λόγος (postcolonial discourse)

Ο όρος χρησιμοποιείται για να περιγράψει τις θεωρητικές και εμπειρικές έρευνες που αφορούν τα ζητήματα που προκύπτουν από τις αποικιοκρατικές σχέσεις και τα επακόλουθά τους. Η αποικιοκρατία άρχισε όταν ορισμένα από τα ευρωπαϊκά κράτη που πέτυχαν υψηλούς ρυθμούς καπιταλιστικής ανάπτυξης άρχισαν να αναζητούν περιοχές εκτός Ευρώπης για να τις εκμεταλλευτούν. Το φαινόμενο, σύμφυτο με την ανάπτυξη του καπιταλισμού στη συγκεκριμένη ιστορική φάση, ονομάστηκε ιμπεριαλισμός (από τη λατινική λέξη *imperium*:

ισχύς, εξουσία), εκφράστηκε με την προσπάθεια απόκτησης αποικιών, την αποικιοκρατία, και εκδηλώθηκε με ένταση την περίοδο 1870-1914. Η μεταποικιοκρατία αναφέρεται στην περίοδο μετά την πτώση της αποικιοκρατίας, δηλαδή στο τέλος ή τη μείωση της κυριαρχίας του ευρωπαϊκού ιμπεριαλισμού. Στον όρο «μεταποικιακός» το μετά υπονοεί την υπέρβαση του παρελθόντος και τη μετάβαση σε νέους προβληματισμούς (όπως συμβαίνει και με άλλα πνευματικά κινήματα: μεταφεμινισμός, μεταμοντερνισμός, μεταδομισμός). Η μεταποικιακή θεωρία ήταν σε μεγάλο βαθμό προϊόν της ευρωπαϊκής και αμερικανικής κριτικής (κυρίως ανδροκρατούμενης) σκέψης και αφορούσε την κουλτούρα των πρώην αποικιών που απέκτησαν την ανεξαρτησία τους μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, αλλά και τις εμπειρίες των ανθρώπων που κατάγονταν από τις περιοχές αυτές και ζούσαν ως διασπορά στα μητροπολιτικά κέντρα του λεγόμενου πρώτου κόσμου δηλαδή των αποικιακών δυνάμεων. Η μεταποικιακή θεωρία δομείται γύρω από την έννοια του «άλλου» και εστιάζεται στον τρόπο με τον οποίο ο δυτικός αποικιοκρατικός κόσμος διαστρεβλώνει την πραγματικότητα και χαράσσει την 'κατωτερότητα' των αποικιοκρατούμενων. Τα έργα αυτά επικεντρώνονται στους θεσμούς που θέτουν περιορισμούς σε όσους έχουν υπάρξει ή θεωρούνται υποδεέστεροι και στις προσπάθειες αυτών των υποδεέστερων να αμφισβητούν τις συγκεκριμένες αναπαραστάσεις. Η μεταποικιακή θεωρία περιλαμβάνει τα έργα ενός μεγάλου φάσματος συγγραφέων από διαφορετικά πολιτισμικά υπόβαθρα, όπως παραδείγματος χάρι τους Frantz Fanon, Homi Bhabha, Gayatri Spivak και Edward Said. Η μεταποικιακή λογοτεχνική θεωρία ασχολείται με την ανάλυση των κειμένων που παράγονται από όλους εκείνους που με κάποιο τρόπο έχουν επηρεαστεί από τα αποικιακά καθεστώτα, τόσο τους αποίκους όσο και τους αποικιστές τους.

Βιβλιογραφία

- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. London:Routledge.
- Bhabha, H. (1999). Remembering Fanon: Self, psyche and the colonial condition. In N. Gibson (Ed) *Rethinking Fanon*, New York: Humanity Books.
- Blauner, B. (1972). *Racial oppression in America*. New York: Harper and Row.
- Boyce-Davies, C. (1994). *Black women, writing and identity: Migrations of the subject*. London:Routledge.
- Fanon, F. (1965). *Studies in a dying colonialism*. London: Earthscan publications.
- Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks*. New York:Grove press.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: selected interviews and other writings by Michel Foucault*, Colin Gordon (Ed) Brighton: Harvester Press.
- JanMohamed, A. R. (1985). The economy of Manichean allegory: The function of racial difference in colonialist literature. In *Critical inquiry*, no12/1: 59-87.
- Said, E. W. (1985). Orientalism reconsidered. In *Cultural Critique*, no1(Autumn): 89-107.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak?. In Nelson C. and Grossberg L. (Eds) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Illinois: University of Illinois Press, pp:271-313.

Γκέτο (ghetto)

Η επιλεκτική ή υποχρεωτική συγκέντρωση ορισμένων πληθυσμιακών ομάδων που έχουν κοινά εθνοτικά, θρησκευτικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά σε διακριτά και περιορισμένα τμήματα της πόλης συχνά αποκτά τη μορφή μιας υποβαθμισμένης περιοχής και χαρακτηρίζεται ως γκέτο. Η λέξη ιστορικά αναφέρεται σε περιορισμένες οικιστικές ζώνες όπου υποχρεώνονταν, από τους Ναζί, να ζουν οι [Εβραίοι](#), αλλά σήμερα αναφέρεται σε οποιαδήποτε υποβαθμισμένη αστική περιοχή. Η έννοια, γκέτο, ωστόσο, είναι εμφανώς ασαφής και, στην κοινή γλωσσική χρήση, έχει αποκτήσει μια υποτιμητική υποδήλωση. Περιοχές πόλεων με ομοιογενή χαρακτήρα, όπου οι κάτοικοι είναι στη συντριπτική πλειοψηφία λευκοί και ανήκουν στην ανώτερη μεσαία τάξη σπάνια θεωρούνται ως αστικά γκέτο. Αντίθετα, οι περιοχές των πόλεων που περιλαμβάνουν σχετικά μεγάλο αριθμό μαύρων ή μεταναστών συχνά χαρακτηρίζονται ως γκέτο. Είναι λοιπόν σαφές ότι ο όρος, γκέτο, δεν είναι απλώς ένας περιγραφικός όρος που αναφέρεται σε εθνοτική, θρησκευτική ή/και πολιτισμική ομοιογένεια. Ο όρος γκέτο συμβολίζει ό, τι είναι αρνητικό στη ζωή της πόλης: υψηλά ποσοστά εγκληματικότητας, ρύπανση, θόρυβο, κακή ποιότητα στέγασης, κακή υγιεινή και όλα τα συνεπακόλουθα. Σε γενικές γραμμές, το γκέτο περιλαμβάνει έναν υψηλό βαθμό ομοιογένειας, όλοι οι κάτοικοι μοιράζονται παρόμοιο κοινωνικό υπόβαθρο, ιδέες και πεποιθήσεις και ζουν σε συνθήκες φτώχειας σε σύγκριση με τον υπόλοιπο πληθυσμό της πόλης. Με λίγα λόγια, ο όρος γκέτο είναι ένας συγκινησιακά φορτισμένος όρος με έντονες ρατσιστικές υποδηλώσεις. Η προέλευση του όρου γκέτο χρονολογείται από τον Μεσαίωνα, στην Ευρώπη, και χαρακτήριζε ορισμένες περιοχές εντός των πόλεων όπου οι Εβραίοι εθελοντικά είχαν εγκαταστήσει τις επιχειρήσεις τους,

σε μεγάλο βαθμό για να τις προστατεύσουν. Ορισμένοι ερευνητές ανέλυσαν τη διαδικασία γκετοποίησης με βάση την εθελοντική της επιλογή πρόκειται για ένα μοντέλο ερμηνείας, το οποίο επικεντρώνεται στις στάσεις και συμπεριφορές των ίδιων των κατοίκων του γκέτο, ωστόσο αυτό παραμένει ένα αμφιλεγόμενο ζήτημα. Υπάρχουν και εκείνοι οι ερευνητές που ερμηνεύουν τον σχηματισμό των γκέτο από μια πιο ντετερμινιστική άποψη. Δηλαδή αυτοί που προβάλλουν τη θεωρία του καταναγκασμού τείνουν να υιοθετήσουν μια προοπτική, η οποία εμπλέκεται πιο άμεσα με τις ισχύουσες κοινωνικές και πολιτικές διαδικασίες. Οι διαφορετικές ερμηνείες της διαδικασίας της γκετοποίησης οδηγούν σε αντιφατικές εκτιμήσεις σχετικά με τη λειτουργία τους. Ο Louis Wirth (1928), για παράδειγμα, παρουσιάζει μια ρομαντική εκδοχή της ζωής στο γκέτο του Σικάγου το 1920, τόνιζε εθελοντική φύση του, και ως εκ τούτου, τα θετικά χαρακτηριστικά της ζωής στην κοινότητα. Από την άλλη πλευρά, ο Robert Blauner (1972) είδε το γκέτο ως έκφραση του αποικιοκρατικού status και ένα μέσο με το οποίο η λευκή πλειοψηφία εμποδίζει τους μαύρους να εξαπλωθούν και να διασπείρουν τη δυσaréσκεια τους. Υποστήριξε ότι τα γκέτο των μαύρων στην Αμερική ελέγχονται από λευκούς που βρίσκονται σε θέσεις κλειδιά, όπως οι εκπαιδευτικοί και η αστυνομία, και που ζουν έξω από το γκέτο αλλά στην πραγματικότητα διαχειρίζονται καθημερινά τις υποθέσεις του. Με άλλα λόγια, ασκούν άμεση εξουσία πάνω στις κοινότητες των μαύρων, μια σχέση την οποία ο Blauner ονόμασε εσωτερική αποικιοκρατία. Βάσει του συστήματος αυτού, οι μαύροι στο γκέτο υπόκεινται στην εξουσία και ελέγχονται από ανθρώπους έξω απ' αυτό: το σύνθημα «burn, baby, burn» και τα σφοδρά επεισόδια Watts Riots στο Los Angeles στη δεκαετία του 1960, αντιπροσώπευαν την προσπάθεια των κατοίκων των γκέτο να χαράξουν μια σφαίρα ελέγχου για τους ίδιους εναντιωνόμενοι στην κοινότητα των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής με την καταστροφή των συμβόλων της καταπίεσής τους. Στη Βρετανία, μια παρόμοια συζήτηση αναπτύσσεται σχετικά με τον εθνοτικό διαχωρισμό των πόλεων: ορισμένοι ερευνητές τονίζουν τις μεροληπτικές/διακριτικές πρακτικές στην αγορά κατοικίας, ενώ άλλοι επιμένουν πως η ομαδοποίηση και ο διαχωρισμός επιδιώκεται ενεργητικά από τους ίδιους τους μετανάστες και λειτουργεί ανεξάρτητα από τέτοιες πρακτικές που εισάγουν διακρίσεις. Ο όρος γκέτο επομένως στερείται εννοιολογικής σαφήνειας και έχει περιορισμένη αναλυτική ακρίβεια.

Βιβλιογραφία

Blauner, B. (1972). *Racial oppression in America*. New York: Harper.
Wirth L. (1928). *The Ghetto*. Chicago: Chicago University Press.

Habitus

Ο όρος αυτός αποτελεί βασική έννοια της αναστοχαστικής θεωρίας του Γάλλου κοινωνιολόγου/ ανθρωπολόγου και φιλόσοφου Pierre Bourdieu και αναφέρεται στην κοινωνική πρακτική των ατόμων, η οποία ενώ δεν είναι προκαθορισμένη, ωστόσο εφαρμόζεται και επαναλαμβάνεται με αναμενόμενο τρόπο στην καθημερινή τους ζωή. Πρόκειται για το σύνολο των προδιαθέσεων με βάση τις οποίες τα άτομα ενεργούν και αντιδρούν στις κοινωνικές περιστάσεις. Οι προδιαθέσεις αυτές αντανάκλουν τις κοινωνικές συνθήκες υπό τις οποίες αποκτήθηκαν και ενεργοποιούν πρακτικές, αντιλήψεις, στάσεις που είναι κανονικές, χωρίς ωστόσο να ρυθμίζονται συνειδητά από κάποιον κανόνα. Εντυπώνονται στα άτομα από την παιδική ηλικία, κυρίως μέσω της εκπαίδευσης: το παιδί θα αποκτήσει συνήθειες που στην κυριολεξία διαμορφώνουν τον νου και το σώμα του. Γι' αυτό και οι προδιαθέσεις αυτές είναι σχετικά σταθερές και σχετικά ομοιογενείς σε συγκεκριμένες ομάδες ή τάξεις ατόμων. Με τον όρο αυτό ο Bourdieu προσπαθεί να ερμηνεύσει την έννοια της κοινωνικής πρακτικής συνδυάζοντας στοιχεία από τον δομισμό (structuralism) που θεωρεί ότι η κοινωνική πρακτική καθορίζεται από κοινωνικούς παράγοντες και στοιχεία από την φαινομενολογία (phenomenology) που δίνει έμφαση στις προθέσεις και τους στόχους του ατόμου. Το habitus, όπως η γλώσσα, συγκροτεί έναν γενετικό μηχανισμό που είναι ικανός να παράγει πληθώρα πρακτικών και αντιλήψεων, να καθοδηγεί τα άτομα στην καθημερινή τους ζωή, να προσανατολίζει τις πράξεις τους και να τους παρέχει την αίσθηση της καταλληλότητας, την απαραίτητη *sens pratique*. Αυτή η πρακτική αίσθηση αποτελεί για τον Bourdieu κατάσταση τόσο του νου όσο και του σώματος. Ο ίδιος ο Bourdieu έδωσε τον εξής ορισμό του habitus: Το habitus περιλαμβάνει τις διαρκείς προδιαθέσεις (dispositions), τις δομημένες καθημερινές πρακτικές των ανθρώπων που είναι καθορισμένες να λειτουργήσουν ως ηθικές αρχές. Αυτές παράγουν και οργανώνουν τις συνήθειες και τις αναπαραστάσεις (representations) των ατόμων, οι οποίες καθορίζουν τις συνέπειες των επιλογών τους χωρίς όμως να προϋπάρχουν ως συνειδητή γνώση για την επίτευξη κάποιων στόχων. Οι προδιαθέσεις αυτές είναι κανονιστικές, δεν αποτελούν όμως προϊόν, ενός οργανωμένου σχεδίου από το άτομο που τις εφαρμόζει (Bourdieu, 2002). Αυτός ο ορισμός επικεντρώνεται στην άποψη ότι οι κοινωνικές πρακτικές δεν επηρεάζονται από την αταξία

των ατομικών στόχων. Ο ρόλος του ατομικού στόχου υποβαθμίζεται λοιπόν αφού ο Bourdieu δεν παραδέχεται τον συνειδητό σχεδιασμό των ατομικών πράξεων αλλά πιστεύει στην δυναμική της ρουτίνας/της σταθερής επανάληψης αυτών των πράξεων. Επίσης αποδέχεται την ύπαρξη συλλογικότητας στα σχέδια ρουτίνας (στις καθημερινές πρακτικές των ατόμων) αλλά όχι με την έννοια της συλλογικής ομοιομορφίας στην κοινωνική πρακτική. Κάθε άτομο έχει την δυνατότητα να κάνει ορισμένες επιλογές στα πλαίσια του κάθε κοινωνικού πεδίου (social field) στο οποίο βρίσκεται.

Το κοινωνικό πεδίο είναι ένας άλλος όρος που συχνά συναντάμε στο έργο του Bourdieu και συνήθως σηματοδοτεί τον κοινωνικό χώρο που χαρακτηρίζεται από συγκεκριμένους κανόνες λειτουργίας. Οι πρακτικές δεν είναι προϊόντα συνήθειας μόνο· είναι προϊόντα αλληλεπίδρασης των συνθηκών και των προδιαθέσεων με το συγκεκριμένο περιβάλλον, με τις συνθήκες ή τα πεδία (fields/champs) εντός των οποίων τα άτομα δρουν. Κάθε πεδίο θεωρείται ένας δομημένος και ρυθμισμένος χώρος συναλλαγών. Ο ίδιος ο Bourdieu εστίασε το έργο του στο καλλιτεχνικό πεδίο ή αλλιώς το πεδίο της πολιτισμικής παραγωγής. Η αξία της επιστημονικής άποψης του Bourdieu είναι ότι αυτά τα πεδία είναι σχετικά αυτόνομα μεταξύ τους και η υπεροχή σε ένα πεδίο δεν σημαίνει αυτόματα υπεροχή και σε κάποιο άλλο/άλλα. Πάνω σε αυτό βασίζεται και η διάσημη θεωρία του για τη συσσώρευση πολιτισμικού κεφαλαίου ανεξάρτητα από το διαθέσιμο οικονομικό κεφάλαιο. Η ποικιλία των κοινωνικών πεδίων επιτρέπει τις πολλαπλές διαστάσεις στην εκφορά της εξουσίας και του κοινωνικού status στην κοινωνία. Κάθε πεδίο έχει τους κανόνες του και η συνεχής αποδοχή τους από συγκεκριμένα άτομα προκαλεί συγκεκριμένες προδιαθέσεις. Για παράδειγμα στη μελέτη του Bourdieu σχετικά με την ερασιτεχνική φωτογραφία, μία εθελοντική δραστηριότητα την οποία πολύ λίγοι άνθρωποι εκπαιδεύονται για να ασκήσουν, ο ίδιος διαπίστωσε ότι οι φωτογραφίες των ανθρώπων είναι αξιοσημείωτα παρόμοιες μεταξύ τους, άρα υπάρχουν μερικές δραστηριότητες που έχουν τόσο έντονη τη μορφή καθημερινής συνήθειας, ώστε να μην υπάγονται στην αταξία των ατομικών προθέσεων και στόχων (Bourdieu 1990: 19).

Βιβλιογραφία

Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. Stanford University Press.

Bourdieu, P. (2002). *Habitus*. In J. Hiller and Rooksby E. (Eds) *Habitus: A Sense of Place*. Aldershot: Ashgate, pp: 27–34.

Δημόσιος διάλογος (public dialogue)

Σ' ένα θεωρητικό επίπεδο, ο δημόσιος διάλογος είναι μία έννοια που αναδεικνύει τη σημασία της επικοινωνιακής αλληλεπίδρασης στη δημόσια σφαίρα. Η δημόσια σφαίρα, σύμφωνα με τη θεωρία του γερμανού φιλοσόφου, εκπροσώπου της Σχολής της Φρανκφούρτης, Jürgen Habermas, νοείται ως ένας τομέας της κοινωνικής ζωής, όπου τα άτομα συμμετέχουν σε ελεύθερες συζητήσεις σχετικά με τα γενικότερα κοινωνικά προβλήματα που αντιμετωπίζουν, με σκοπό να ασκήσουν επιρροή στην πολιτική εξουσία ώστε να προωθήσουν ενέργειες για την επίλυσή τους. Ο Habermas όριζε τη δημόσια σφαίρα ως μια εικονική ή φαντασιακή κοινότητα που δεν εντοπίζεται απαραίτητα σ' έναν συγκεκριμένο χώρο αλλά, στην ιδανική της μορφή, αποτελεί ένα ελεύθερο κοινό πολιτών που συνέρχονται σε δημόσιες συζητήσεις για να διατυπώσουν τις κοινωνικές ανάγκες και να προκαλέσουν την παρέμβαση του κράτους. Με τη μορφή αυτή, η δημόσια σφαίρα είναι η πηγή της κοινής γνώμης που νομιμοποιεί και επιβάλλει τη δημοκρατική διακυβέρνηση.

Λαμβάνοντας υπόψη, όμως, ότι στην πλειονότητά τους οι δημόσιοι διάλογοι δεν αποτελούν κέντρα λήψης αποφάσεων, φαίνεται πως ισχύει η διττή κριτική της Nancy Frazer (1992) στον Habermas σχετικά με τη δημόσια σφαίρα: αφενός, υπάρχουν οι ισχυροί δημόσιοι φορείς (spheres) λήψης αποφάσεων που συνδέονται με τους επίσημους νομοθετικούς και δικαστικούς θεσμούς· αφετέρου, υπάρχουν και άλλοι πολυάριθμοι ανεπίσημοι και ασθενείς σχηματισμοί, όπου εντάσσονται και οι δημόσιοι διάλογοι, οι οποίοι επιτρέπουν όχι μόνο την κυκλοφορία ιδεών, την διαμόρφωση της πολιτικής βούλησης και της κοινής γνώμης, αλλά, επιπλέον, επιτρέπουν και τη σημαντική ανάπτυξη και ανάδειξη των συλλογικών ταυτοτήτων. Οι δημόσιοι διάλογοι δεν αποτελούν επίσημα όργανα λήψης αποφάσεων αλλά, αναμφισβήτητα, η υγιής δημοκρατία στηρίζεται στην επιτυχημένη διαμεσολάβηση μεταξύ των επίσημων και ανεπίσημων φορέων της δημόσιας σφαίρας. Τα επίσημα όργανα λήψης αποφάσεων μπορούν, αν όχι να ακολουθούν, πάντως να λαμβάνουν σοβαρά υπόψη τις απόψεις της κοινής γνώμης, οι οποίες προβάλλονται από τέτοιου είδους συλλογικές εκδηλώσεις όπως είναι οι δημόσιοι διάλογοι. Η δραστηριότητα των δημόσιων διαλόγων, με την ισχυρή απήχηση που συχνά έχουν στην κοινωνία, όσον αφορά τα καίρια ζητήματα, όπως είναι για παράδειγμα οι κοινωνικές διαμάχες που προκύπτουν λόγω της μετανάστευσης και της κοινωνικής διαφοροποίησης, είναι σαφές ότι μπορούν να αποτελέσουν

σημείο έναρξης για παρεμβάσεις σε πολιτικό επίπεδο, με μια προοδευτική προοπτική και με στόχο να φέρουν στην επιφάνεια τα ζητήματα που διαφορετικά αποφεύγεται να συζητηθούν. Βάσει των δημόσιων διαλόγων είναι εφικτή από τα συμμετέχοντα ενδιαφερόμενα μέρη (κράτος, μη κυβερνητικοί οργανισμοί, τοπικοί φορείς, οργανώσεις μεταναστών, τοπικές οργανώσεις, κάτοικοι περιοχών, κτλ.) η διαμόρφωση νέων αποτελεσματικών προσεγγίσεων και πολιτικών σε αμφιλεγόμενα ζητήματα, όπως αυτό της μετανάστευσης, οι οποίες να ανταποκρίνονται στα προβλήματα που αναφέρονται σε τοπικό επίπεδο.

Βιβλιογραφία

Fraser N. (1992). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In *Social Text*, no. 25/26: 56-80.

Habermas, J. (1996). *Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: Polity Press.

Ενδυνάμωση (empowerment)

Ο όρος δεν έχει οριστεί επακριβώς στις κοινωνικές επιστήμες ενδυνάμωση, χειραφέτηση, έχει χρησιμοποιηθεί με πολλές διαφορετικές ερμηνείες ακόμη και με τρόπο αντιφατικό. Πολλές φορές αναφέρεται ως ένα είδος ψυχολογικής απελευθέρωσης του ίδιου του ατόμου. Άλλες φορές η ενδυνάμωση αναφέρεται στην ικανότητα των ατόμων ή των ομάδων να ασκήσουν μια πολιτική ανεξάρτητη από καταπιεστικές κυβερνήσεις. Πιο πρόσφατα, ο όρος με το νόημα της χειραφέτησης όλο και περισσότερο χρησιμοποιείται με αναφορά στις φυλετικές διακρίσεις και τη φτώχεια, αποσκοπώντας στην ενδυνάμωση της κοινότητας των μαύρων, στη βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης τους και στην ανατροπή της ιεραρχικής σχέσης δύναμης και εξουσίας μεταξύ λευκών και μαύρων στον πολιτικό βίο. Με άλλα λόγια ο όρος ενδυνάμωση κυρίως αναφέρεται στη σχέση υποταγής από μέρους των μαύρων και κυριαρχίας από μέρους των λευκών καθώς και στη συνακόλουθη θεσμοθετημένη πεποίθηση ότι η κυριαρχία των λευκών είναι συνάρτηση της εγγενούς υπεροχής των λευκών (Jennings, 1992). Ο όρος χειραφέτηση επίσης αναφέρεται ειδικότερα στην πολιτική κινητοποίηση που έχει ως στόχο την αμφισβήτηση των σχέσεων πλούτου και εξουσίας στην κοινωνία σε σχέση με τις φυλετικές διαφορές.

Βιβλιογραφία

Jennings, J. (1992). *The politics of black empowerment. Transformation of Black Urban Activism*. Detroit: Wayne State University Press.

Εξουσία (power)

Αυτή είναι μια κρίσιμη έννοια, ιδίως όταν αναφέρεται σε συνάφεια με άλλες όπως η φυλή και οι εθνοτικές σχέσεις, και σημαίνει την ικανότητα να ασκείς εξουσία και να απαιτείς τη συμμόρφωση ή τη γνυπακοή των άλλων, σύμφωνα με τη θέληση σου. Η εξουσία μπορεί να ασκείται από άτομα, από ομάδες, από ολόκληρες κοινωνίες ή ακόμα και από συνασπισμούς κοινωνιών. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό είναι η ικανότητά τους να επηρεάζουν τους άλλους ώστε να εκτελούν πράξεις και, ίσως, να σκέφτονται σύμφωνα με τις δικές απαιτήσεις τους. Έχουν γίνει πολλές συζητήσεις σχετικά με την ακριβή φύση της εξουσίας και υπάρχουν πολλές διαφορετικές μορφές εξουσίας. Για παράδειγμα, η δουλεία είναι ένα ακραίο παράδειγμα του τι θα μπορούσε να ονομαστεί ωμή δύναμη, μια ολοκληρωτική μορφή καταναγκασμού που βασίζεται στη φυσική δύναμη. Αυτή συνεπάγεται μια ομάδα που ασκεί βίαια τη θέλησή της πάνω σε μια άλλη κατέχοντας σχεδόν τον πλήρη έλεγχο των περιστάσεων. Η συμμόρφωση ενισχύεται μέσω της εφαρμογής αρνητικών κυρώσεων για κάθε ανεπιθύμητη συμπεριφορά. Ο αποκάλυπτος ωμός καταναγκασμός λειτουργεί πιο αποτελεσματικά κάτω από ορισμένες συνθήκες, ιδιαίτερα όταν υπάρχει μεγάλη διαφορά σε υλικούς πόρους, όμως οι φυλετικές σχέσεις σήμερα περιλαμβάνουν συνήθως πιο πολύπλοκες σχέσεις εξουσίας, που συνεπάγονται την αναγνώριση, από την ομάδα με τη μικρότερη ισχύ, του δικαιώματος της άλλης ομάδας να ασκεί εξαναγκαστικά τη θέλησή της. Για παράδειγμα, σε πολλές περιπτώσεις, μια ομάδα διατηρεί την εξουσία της, επειδή άλλες ομάδες αποδέχονται τη νομιμότητα της θέσης και του δικαιώματος της πρώτης και έτσι ποτέ δεν αμφισβητούν την άνιση αυτή σχέση. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε για παράδειγμα ότι οι μαύροι, για πολλά χρόνια, δεν αμφισβήτησαν σοβαρά τη νομιμότητα της σχέσης εξουσίας της οποίας αποτελούσαν μέρος: αναγνώρισαν το δικαίωμα των λευκών να αποφασίζουν γι' αυτούς και αποδέχθηκαν τη δική τους υποδεέστερη θέση. Η θεσμοθετημένη εξου-

σία των λευκών εξασφάλιζε ότι οι μαύροι θα διατηρηθούν ανίσχυροι με την εφαρμογή νομικών μέσων. Ένα ακραίο τέτοιο παράδειγμα ήταν ο νόμος σχετικά με το apartheid: το καθεστώς αυτό αρνήθηκε αποφασιστικά την πρόσβαση των μη λευκών στην εξουσία. Αυτός ο τύπος κοινωνικής οργάνωσης χαρακτηρίστηκε από τον κοινωνιολόγο Max Weber ως ‘ορθολογικά νόμιμος’. Υπάρχουν και άλλοι εναλλακτικοί τρόποι ανάλογης κοινωνικής οργάνωσης. Μπορεί να υπάρχει ένας παραδοσιακός τρόπος νομιμοποίησης, κατά τον οποίο η εξουσία ανατίθεται σε μία συγκεκριμένη ομάδα για μεγάλο χρονικό διάστημα. Σε ορισμένες περιπτώσεις, μπορεί να προκύψει ένας χαρισματικός ηγέτης, στον οποίο αποδίδεται η εξουσία, επειδή οι οπαδοί του τον πιστεύουν ή τους προσφέρει ορισμένα ειδικές παροχές. Σε άλλες περιπτώσεις, η απόλυτη εξουσία νομιμοποίησης μπορεί να είναι το θέλημα του Θεού αλλά συχνά συμβαίνουν και ανατροπές στις σχέσεις εξουσίας. Η επιτυχής εκστρατεία του Gandhi ενάντια στη βρετανική εξουσία στην Ινδία είναι ένα σχετικό παράδειγμα. Μόλις υπάρξει απώλεια νομιμοποίησης, τότε, οι μορφές αντίστασης είναι πιθανό να πολλαπλασιάζονται. Ουσιαστικά, όλοι οι εθνοτικοί αγώνες αφορούν σχέσεις εξουσίας. Όπου υπάρχει ποικιλομορφία ομάδων με αποκλίνοντα συμφέροντα, χωρίς καμία ξεκάθαρη και απόλυτη απόδοση νομιμότητας στις σχέσεις εξουσίας, εκεί συνήθως λαμβάνει χώρα μια αέναη αντίσταση (Baker 1983).

Βιβλιογραφία

Baker, G. (Ed), (1983). *Race, ethnicity, and power: A comparative study*. Boston: Routledge and Kegan Paul.

Ηγεμονία (hegemony)

Ο όρος προέρχεται από την ελληνική λέξη «ηγεμών», που σημαίνει αρχηγός. Ο όρος έχει συνδεθεί με μια συγκεκριμένη ερμηνεία του μαρξισμού κατά τον εικοστό αιώνα, την οποία υιοθέτησε ο Ιταλός θεωρητικός Antonio Gramsci (1891–1937). Η έννοια της ηγεμονίας περιγράφει την απόλυτη κυριαρχία της μεσαίας αστικής τάξης, όχι μόνο σε πολιτικό και οικονομικό επίπεδο αλλά και στη σφαίρα της συνείδησης. Ο Marx διατύπωσε τη απόψη ότι οι κυρίαρχες ιδέες κάθε εποχής είναι οι ιδέες της κυρίαρχης τάξης και αυτό αποτέλεσε ένα κεντρικό σημείο της γκραμσκιανής ερμηνείας της καπιταλιστικής κοινωνίας. Το τι γίνεται αποδεκτό ως κοινή λογική, ο προφανώς σωστός τρόπος για να γίνονται τα πράγματα, δεν είναι μια ουδέτερη αντίληψη για τον κόσμο, αλλά ένας ιδιαίτερος τρόπος αντίληψης της πραγματικότητας που ταιριάζει απόλυτα με την άρχουσα κοινωνική τάξη. Με άλλα λόγια, η ηγεσία της αστικής τάξης εκτείνεται από τον υλικό κόσμο έως τον τρόπο σκέψης των ανθρώπων. Σύμφωνα με τον Marx, η διαμόρφωση της συνείδησης συνδέεται με τα υλικά αγαθά και τις συνθήκες διαβίωσης. Αυτό σημαίνει πως ό, τι συμβαίνει στη σκέψη μας δεν μπορεί ποτέ να διαχωριστεί από το πώς θα ζήσουμε στο υπόλοιπο μέρος της ζωής μας. Άρα οι καθημερινές πρακτικές, όπως το πώς θα φάμε και θα ντυθούμε, η θέση μας σε μια συγκεκριμένη κοινωνική τάξη, η εργασία μας κτλ., όλα επιδρούν στη συνείδησή μας. Οι άνθρωποι έχουν μια συγκεκριμένη αντίληψη της πραγματικότητας και, ως επί το πλείστον, πιστεύουν στη νομιμότητα ή την ορθότητα αυτής της πραγματικότητας. Στο καπιταλιστικό σύστημα, η εργατική τάξη (το προλεταριάτο) ζει σε ένα κοινωνικό καθεστώς που βαίνει ενάντια στο πραγματικό συμφέρον της: γίνεται αντικείμενο συστηματικής εκμετάλλευσης. Ωστόσο, και αυτό είναι πολύ κρίσιμο, δεν αντιτάσσεται σ’ αυτόν τον τρόπο κοινωνικής οργάνωσης, επειδή πιστεύει στην νομιμότητά της και έτσι αποδέχεται την ίδια της την υποταγή: πιστεύει δηλαδή ότι αυτός ο τρόπος κοινωνικής οργάνωσης απηχεί την κοινή λογική. Οι πραγματικοί μηχανισμοί μέσω των οποίων αυτή η κοινή λογική γίνεται αποδεκτή και μεταδίδεται από γενιά σε γενιά (εξασφαλίζοντας έτσι τη διαιώνιση του καπιταλιστικού συστήματος) είναι πολύπλοκοι, αλλά ο γάλλος φιλόσοφος Louis Althusser μας έδωσε μια πειστική εξήγηση εισάγοντας την έννοια του Ιδεολογικού Μηχανισμού του Κράτους (Ideological State Apparatus). Η ιδεολογία, κατά τον Althusser (και άλλους μαρξιστές θεωρητικούς) είναι ένας τρόπος αντιμετώπισης της πραγματικότητας, οι ιδεολογίες νοθεύουν την αληθινή πραγματικότητα για να εξυπηρετήσουν τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης (δηλαδή να της επιτρέψουν να διατηρήσει τον έλεγχο) (Althusser 2006). Μέσω της εκπαίδευσης, της θρησκείας, των μέσων ενημέρωσης, τα άτομα συνθέτουν το μωσαϊκό της εικόνας της πραγματικότητας. Με την αποδοχή αυτής της εικόνας, που απηχεί την κοινή λογική, τα άτομα καθιστούν τα ίδια τον εαυτό τους δεκτικό στην εκμετάλλευσή τους από αυτούς που κυριαρχούν (και συνεπώς έλεγχουν τους δημόσιους οργανισμούς όπως η εκπαίδευση, τα μέσα ενημέρωσης κτλ.). Ένα από τα πιο κρίσιμα χαρακτηριστικά αυτής της άποψης είναι ότι τα άτομα που αποδέχονται την κοινή λογική εξακολουθούν να αγνοούν ότι γίνονται οι ίδιοι θύματα εκμετάλλευσης. Ως εκ τούτου, τους ασκείται ένας ηγεμονικός έλεγχος και η αστική τάξη διατηρεί την ηγετική της θέση, χωρίς αυτή να αμφισβητείται σοβαρά. Σύμφωνα με τον Gramsci (1995), ο ηγεμονικός έλεγχος και η συναίνεση που αποφέρει δεν είναι ποτέ απόλυτα ασφαλής και πρέπει συνεχώς να επιβεβαιώνεται, εφόσον πάντα υπάρχει αντίστα-

ση εξαιτίας κάθε ανατρεπτικής δράσης εναντίον αυτής της ηγεμονίας. Οι ρατσιστικές ιδεολογίες θεωρούνται ως συστατικά μέρη αυτού που θεωρούμε ως κοινή λογική: για παράδειγμα, οι ιδέες για την κατωτερότητα των μαύρων έχουν βαθιές ρίζες στην ιστορία, αλλά μεταβάλλονται συνεχώς και κάθε φορά χρησιμεύουν για να διατηρούν κατακερματισμένα τα μέλη της εργατικής τάξης. Τα προβλήματα που συνδέονται με τις φυλετικές ομάδες ερμηνεύονται σχεδόν ως παθολογικά, επειδή οι ομάδες αυτές θεωρούνται κάπως διαφορετικές.

Αυτός ο τρόπος σκέψης, η επίκληση της κοινής λογικής, λειτουργεί σε πολλά διαφορετικά επίπεδα, κατά τόπους (π.χ. σε φαινόμενα ανεργίας) αλλά και διεθνώς, όπως επισημαίνει ο Erol Lawrence (1982), η σχετική υπο-ανάπτυξη και η φτώχεια πολλών χωρών του Τρίτου Κόσμου ασφαλώς δεν θεωρείται ως το αποτέλεσμα αιώνων ιμπεριαλισμού και αποικιοκρατίας, αλλά πιστεύεται ότι είναι έκφραση μιας φυσικής κατάστασης κατά την οποία οι μαύροι θεωρούνται γενετικά ή/και πολιτισμικά κατώτεροι. Στους μαύρους αποδίδονται χαρακτηρισμοί του πρωτόγονου, του οπισθοδρομικού και ηλίθιου και αυτοί γίνονται αναντίρρητα δεκτοί ως μέρος της κοινής λογικής. Αποτελούν συστατικά στοιχεία μιας ευρύτερης ιδεολογίας της οποίας η δύναμη έγκειται στην αδυναμία των ανθρώπων να επινοήσουν και να εξετάσουν εναλλακτικούς τρόπους θέασης της πραγματικότητας. Έτσι, ο ρατσισμός, στην ερμηνεία που δίνει ο Gramsci (1995) δεν είναι μια ιδιαιτερότητα της Ακρας Δεξιάς πολιτικής, αλλά αποτελεί μέρος της καθημερινής κοινής λογικής στη σύγχρονη κοινωνία.

Βιβλιογραφία

- Althusser, L. (2006). Ideology and ideological state apparatuses (Notes towards an investigation). In A. Sharma and Gupta A. (Eds) *The anthropology of the state: A reader*. Malden MA: Blackwell, pp. 86–111.
- Gramsci, A. (1995). *Further selections from the prison notebooks*. U of Minnesota Press. D. Boothman (Ed. and Trans.). Minneapolis: *University of Minnesota Press*.
- Lawrence, E. (1982). Just plain common sense: the ‘roots’ of racism. In CCCS (Eds) *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70’s Britain*. London: Hutchinson, pp. 47–94.

Ισότητα (equality)

Συμβατικά, μπορούμε να διακρίνουμε τέσσερις τύπους ισότητας:

- (1) την ισότητα (ontological equality),
- (2) την ισότητα (equality of opportunity),
- (3) την ισότητα, όπου η νομοθεσία προσπαθεί να καταστήσει τις συνθήκες ζωής ίσες για όλους (equality of conditions),
- (4) την ισότητα (equality of outcome).

Η οντολογική ισότητα συνήθως αναφέρεται στη θρησκευτική πίστη. Για παράδειγμα, ο Χριστιανισμός είναι μία θρησκεία που πιστεύει ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι, επειδή έτσι τους έπλασε ο Θεός.

Η ιδέα της ισότητας των ευκαιριών προήλθε από τη Γαλλική Επανάσταση, σύμφωνα με την αρχή ότι όλες οι θέσεις στην κοινωνία πρέπει να είναι ανοικτές για όλους σε ένα ανταγωνιστικό σύστημα ανάλογα με την εκπαίδευση και τις ικανότητες που έχουν τα άτομα. Δηλαδή, αναλογικά, αν δούμε την κοινωνία σαν ένα ανταγωνιστικό διαγωνισμό, η αρχή της ισότητας των ευκαιριών προτείνει ότι όλα τα άτομα, ασχέτως φυλής, φύλου και ηλικίας έχουν το δικαίωμα να διαγωνίζονται. Οι επικριτές αυτής της αρχής υποστηρίζουν ότι πολλά άτομα ανταγωνίζονται έχοντας εκ των προτέρων αρκετά πλεονεκτήματα, για παράδειγμα, τα παιδιά της μεσαίας τάξης έχουν περισσότερα πολιτισμικά πλεονεκτήματα έναντι των παιδιών της εργατικής τάξης, πλεονεκτήματα που συντελούν στην επίτευξη των στόχων τους μέσα στο ανταγωνιστικό σύστημα του σχολείου. Για τη θεμελίωση ενός πιο δίκαιου συστήματος ισότητας, υποστηρίζεται ότι, μέσω της εκπαιδευτικής νομοθεσίας και της κοινωνικής πρόνοιας, πρέπει να εξασφαλίζεται ισότητα συνθηκών, που να αντισταθμίζει τα κοινωνικά μειονεκτήματα. Η θετική διάκριση (positive discrimination) αποτελεί έναν από τους αγωγούς κοινωνικής κινητικότητας (social mobility), που μπορεί να προσφέρει δυνατότητες και ευκαιρίες ισότητας συνθηκών σε μειονοτικές ομάδες. Ωστόσο, αυτοί οι τέσσερις τύποι ισότητας έχουν υποστεί την κριτική ότι είναι είτε μη εφικτοί είτε μη επιθυμητοί. Για παράδειγμα, υποστηρίζεται ότι η απόλυτη ισότητα δεν είναι εφικτή, εξαιτίας των ανισοτήτων που οφείλονται στην κοινωνική τάξη, την θέση, την δύναμη και την εξουσία, που δεν μπορούν να εξαλειφθούν εντελώς.

Υποστηρίζεται, ακόμη, ότι η ισότητα συνθηκών και αποτελέσματος δεν είναι απαραίτητα επιθυμητή, επειδή έρχεται σε αντίθεση με άλλες αξίες, όπως αυτή της ατομικής ελευθερίας. Ενώ οι κοινωνιολόγοι έχουν επιδοθεί με αξιοσημείωτο ενδιαφέρον στην μελέτη της ανισότητας, δεν έχουν δώσει ιδιαίτερη σημασία στην μελέτη των συνθηκών που πρέπει να εξασφαλιστούν προκειμένου να επιτευχθεί η ισότητα. Επίσης, η ανάπτυξη κοι-

νωνικών κινήματων που προάγουν την ιδεολογία της ισότητας είναι ένα ζήτημα που έχει κάπως παραμεριστεί γενικότερα στην κοινωνιολογία. Τα τελευταία χρόνια επανέρχονται στο προσκήνιο ζητήματα που αφορούν την ισότητα, στο πλαίσιο όμως του ενδιαφέροντος για πολιτικές ιδεολογίες, όπως ο σοσιαλισμός, η διεύρυνση των κοινωνικών δικαιωμάτων λόγω της υπηκοότητας και η ανάπτυξη του μαζικού καταναλωτισμού. Στον καθημερινό λόγο, η ισότητα αναφέρεται στην ιδέα της ίσης μεταχείρισης των ατόμων. Στις ανθρωπιστικές επιστήμες, η ισότητα μπορεί επίσης να αναφέρεται στην πολιτική αρχή του εξισωτισμού (egalitarianism), όρος που προέρχεται από τη γαλλική λέξη «égal» που σημαίνει ίσος, και υποστηρίζει ότι όλοι οι άνθρωποι θα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως ίσοι μεταξύ τους και να έχουν ίσα πολιτικά, οικονομικά, κοινωνικά και αστικά δικαιώματα. Συνήθως η πολιτική αυτή θέση περιορίζει την ισότητα στους παραπάνω τομείς και δεν την επεκτείνει σε κάθε δυνατή πτυχή της ατομικής διαφορετικότητας. Επιπλέον, η ισότητα, ως πιο γενικευμένη έννοια, μπορεί να αναφέρεται στην ισότητα έναντι των νόμων (equality before the law), την ισότητα (equal opportunity), την ισότητα (gender equality), την φυλετική ισότητα (racial equality) και την κοινωνική ισότητα (social equality).

Η ισότητα ως προς τους νόμους είναι η αρχή ότι κάθε άτομο υπόκειται στους ίδιους νόμους και κανένα άτομο ή ομάδα δεν έχει ιδιαίτερα νομικά προνόμια. Καμία κοινωνική τάξη, για παράδειγμα, δεν δικαιούται να εφαρμόζει ξεχωριστές νομικές πρακτικές. Η ισότητα ευκαιριών είναι μία αρχή που μπορεί να λάβει διαφορετικούς ορισμούς. Μερικοί την χρησιμοποιούν ως όρο περιγραφικό ενός συγκεκριμένου κοινωνικού περιβάλλοντος, στο πλαίσιο του οποίου τα άτομα δεν αποκλείονται λόγω φυσικών χαρακτηριστικών από κοινωνικές διαδικασίες όπως η εκπαίδευση, η εργασία, η υγεία. Η ισότητα των φύλων είναι ένας στόχος που προκύπτει από την διαπίστωση ότι υπάρχουν πολλές μορφές ανισοτήτων μεταξύ των φύλων στις σύγχρονες κοινωνίες. Πολλοί διεθνείς οργανισμοί ορίζουν την ισότητα των φύλων σε σχέση με την οικονομική ανάπτυξη και τα ανθρώπινα δικαιώματα και ιδιαίτερα τα δικαιώματα των γυναικών. Ο Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών, για παράδειγμα, στο πρόγραμμα για τον περιορισμό της φτώχειας σε όλο τον κόσμο (σχεδιασμός των Ηνωμένων Εθνών για την Χιλιετηρίδα με στόχο το τέλος της παγκόσμιας φτώχειας μέχρι το 2015) ορίζει ότι, αν δεν δοθούν ίσα δικαιώματα σε γυναίκες και άνδρες καμία κοινωνία δεν θα μπορέσει να αναπτυχθεί με αξιόπιστο τρόπο. Η φυλετική ισότητα αναφέρεται στην ίση μεταχείριση ατόμων από διαφορετικές φυλές. Πρόκειται για την θέση που απορρίπτει την παλαιότερη ιδέα ότι οι πολιτισμικές διαφορές που υφίστανται ανάμεσα σε διαφορετικές φυλετικές ομάδες μπορούν να εξηγηθούν αποκλειστικά με αναφορά σε γενετικές διαφορές και ότι οι κοινωνικές διαφορές μεταξύ των ποικίλων εθνοτικών ομάδων είναι στην ουσία τους γενετικές διαφορές. Τέλος, η κοινωνική ισότητα είναι μια κοινωνική συνθήκη η οποία απαιτεί την ακύρωση εκείνων των νομικών διατάξεων μιας συγκεκριμένης κοινωνίας, οι οποίες διαχωρίζουν τα άτομα σε κοινωνικά περιθώρια (κοινωνικές τάξεις, κάστες, κτλ.). Απορρίπτει, επίσης, ως μη δικαιολογημένες τις διακρίσεις που σχετίζονται με την προσωπική ταυτότητα των ατόμων. Η αρχή της κοινωνικής ισότητας προτείνει ότι το κοινωνικό φύλο, η ηλικία, η καταγωγή, η γλώσσα, η θρησκεία, η υγεία, τα προσωπικά πιστεύω και οι ιδέες των ατόμων δεν πρέπει να καταλήγουν σε άνιση μεταχείρισή τους και δεν πρέπει να μειώνουν αδικαιολόγητα τις ευκαιρίες για βελτίωση της ζωής τους.

Τα ίσα δικαιώματα συνήθως επιμερίζονται σε τρεις γενικές κατηγορίες:

1. τα ανθρώπινα δικαιώματα (human rights), δηλαδή τα δικαιώματα που αφορούν από κοινού όλους τους ανθρώπους
2. τα αστικά δικαιώματα (civil rights), δηλαδή τα δικαιώματα που αφορούν από κοινού όλους τους υπηκόους ενός κράτους
3. τα δικαιώματα κοινωνικού φύλου (gender rights), δηλαδή τα δικαιώματα που αφορούν τις σχέσεις μεταξύ των φύλων.

Τα αστικά δικαιώματα είναι ένας όρος που διαφοροποιείται στις νομικές διατάξεις από τα ανθρώπινα δικαιώματα και τα φυσικά δικαιώματα. Τα αστικά δικαιώματα είναι δικαιώματα που αποδίδονται από τα κράτη στους υπηκόους τους, ενώ τα φυσικά ή ανθρώπινα δικαιώματα είναι δικαιώματα που αποδίδονται στα άτομα με τη γέννησή τους. Παραδείγματα αστικών δικαιωμάτων και ελευθεριών είναι το δικαίωμα της αποζημίωσης σε περίπτωση τραυματισμού από τρίτον, το δικαίωμα στην ιδιωτική ζωή, το δικαίωμα για δίκαιη δίκη σε περίπτωση πιθανής εμπλοκής σε έγκλημα, το δικαίωμα ψήφου, το δικαίωμα ειρηνικής διαμαρτυρίας, το δικαίωμα μετακίνησης και το δικαίωμα ίσης προστασίας από τον νόμο προς όλους τους πολίτες για τον περιορισμό της διακριτικής μεταχείρισης. Τα δικαιώματα των γυναικών αναφέρονται σε ελευθερίες που οφείλουν να έχουν οι γυναίκες και τα κορίτσια όλων των ηλικιών, οι οποίες μπορεί μεν να είναι θεσμοθετημένες, αλλά αγνοούνται ή παραλείπονται από τις νομικές διαδικασίες ή τις κατεστημένες συμπεριφορές σε μία συγκεκριμένη κοινωνία. Αυτές οι ελευθερίες έχουν ομαδοποιηθεί και διαφοροποιηθεί από την ευρύτερη έννοια των ανθρώπινων δικαιωμάτων, επειδή συχνά διαφέρουν από τις ελευθερίες που αναγνωρίζονται εκ γενετής στους άνδρες και στα αγόρια και, ακόμη, επειδή έχει διαπιστωθεί ότι υπάρχει μία παραδοσιακή προκατάληψη ενάντια στα

δικαιώματα των γυναικών και των κοριτσιών. Ζητήματα που συχνά έχουν συνδεθεί με την έννοια των δικαιωμάτων των γυναικών συμπεριλαμβάνουν την ψήφο, την συμμετοχή στα κοινά, την ίση αμοιβή, τη σωματική αυτονομία, την περιουσία και την εκπαίδευση. Στη δεκαετία του 1960 το κίνημα για τη θέσπιση αυτών των δικαιωμάτων ονομάστηκε φεμινισμός ή κίνημα για την απελευθέρωση των γυναικών. Το κίνημα ζητούσε, μεταξύ άλλων, ίση αμοιβή με τους άνδρες, ίσα δικαιώματα ως προς τον νόμο, και ελευθερία στις αποφάσεις για οικογενειακό προγραμματισμό. Προς τα τέλη του 20ου αιώνα, οι γυναίκες απέκτησαν ισχυρότερο ρόλο στην κοινωνία, καθώς και στην αγορά εργασίας. Τομείς όπως η ιατρική επιστήμη και το δίκαιο ενισχύθηκαν με την παρουσία περισσότερων γυναικών στην εξάσκησή τους. Επίσης, στα πλαίσια της Ευρωπαϊκής Ένωσης, θεσπίστηκαν μέτρα για την πάταξη των διακριτικών διατάξεων στους νόμους της Ευρωπαϊκής Κοινότητας.

Οι απαρχές της σύγχρονης δυτικής αντίληψης για τα ανθρώπινα δικαιώματα ανιχνεύονται στην Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη καθώς και στη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας και στο Σύνταγμα των ΗΠΑ. Με τη διεθνή ανησυχία για το Ολοκαύτωμα, ο Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών επικύρωσε στις 10 Δεκεμβρίου 1948 την Οικουμενική Διακήρυξη για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα που περιλαμβάνουν το δικαίωμα στη ζωή, την ελευθερία και την ασφάλεια του ατόμου, τα δικαιώματα της ελευθερίας μετακίνησης, ελευθερίας πίστης και συνείδησης, ελευθερίας ειρηνικής συνέντευξης και ελευθερίας συμμετοχής στα κοινά. Άρα, τα ανθρώπινα δικαιώματα αναφέρονται στα βασικά δικαιώματα και τις ελευθερίες που δικαιούνται όλοι ανεξαρτήτως οι άνθρωποι και περιλαμβάνουν τόσο αστικά και πολιτικά δικαιώματα (δικαίωμα στη ζωή, ελευθερία και ισότητα ως προς τον νόμο) όσο και κοινωνικά, πολιτισμικά και οικονομικά δικαιώματα (δικαίωμα συμμετοχής στον πολιτισμό, δικαίωμα στην τροφή, δικαίωμα στην εργασία και δικαίωμα στην εκπαίδευση). Με την ανάπτυξη της τεχνολογίας, της επιστήμης και της φιλοσοφίας, ο καταστατικός χάρτης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μεταβάλλεται συνεχώς. Νέες, απρόβλεπτες καταστάσεις και γεγονότα συμβαίνουν και επηρεάζουν τα υπάρχοντα δικαιώματα ή απαιτούν την ανάδειξη νέων. Σήμερα διεξάγονται, για παράδειγμα, συζητήσεις σχετικά με το δικαίωμα στο νερό (right to water) το οποίο αφορά κυρίως τις αναπτυσσόμενες κοινωνίες. Δεν υπάρχουν προς το παρόν υποχρεωτικές δεσμεύσεις από κανέναν Διεθνή Οργανισμό για το δικαίωμα στο νερό, αλλά τον Νοέμβριο του 2002 η Επιτροπή των Οικονομικών, Κοινωνικών και Πολιτισμικών Δικαιωμάτων των Ηνωμένων Εθνών εξέδωσε έναν μη υποχρεωτικό κανονισμό, ορίζοντας πως η πρόσβαση στο νερό αποτελεί ανθρώπινο δικαίωμα. Επίσης, στον τομέα των περιβαλλοντολογικών ζητημάτων, ιδιαίτερα οι κλιματικές αλλαγές προκαλούν σημαντικές συζητήσεις γύρω από τα ανθρώπινα δικαιώματα που αναφέρονται στο οικοσύστημα και στην ανάγκη για ένα υγιεινό περιβάλλον. Ισότητα, ίσα δικαιώματα, ανθρώπινα δικαιώματα είναι όλα έννοιες που είναι δύσκολο να ερμηνευτούν αλλά και να εφαρμοστούν. Στα πολυσύνθετα συστήματα των σύγχρονων κοινωνιών, μια κατάσταση πλήρους κοινωνικής ισότητας είναι δύσκολο να επιτευχθεί, εξαιτίας πολλών και ποικίλων παραγόντων, όπως η οικονομία, η μετανάστευση, η εξωτερική πολιτική, η εθνική πολιτική, ο ανταγωνισμός για δύναμη και εξουσία κ.ά.

Βιβλιογραφία

- Hosken, P. (1981). Towards a Definition of Women's Rights. In *Human Rights Quarterly*, no. 2/3: 1-10.
- Lockwood, B. (Ed) (2006). *Women's Rights: A 'Human Rights Quarterly' Reader*. Baltimore MD: John Hopkins University Press.
- “Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων” (1948). Απόφαση Συμβουλίου ΟΗΕ Διάταξη 217 Α (III) της 10 Δεκεμβρίου 1948 (Universal Declaration of Human Rights adopted by General Assembly resolution 217 A (III) of 10 December).

Κίνημα πολιτικών δικαιωμάτων (civil rights movement)

Το 1955, η Rosa Parks, μια μαύρη εργάτρια, αρνήθηκε να δώσει τη θέση της στο λεωφορείο σε έναν λευκό, όπως όφειλε σύμφωνα με τον τότε νόμο, και η πράξη της αυτή επεφερε αλλαγές τεραστίων διαστάσεων στα αστικά δικαιώματα των μαύρων στις ΗΠΑ. Έδωσε το έναυσμα για το μεγαλύτερο κοινωνικό κίνημα στην ιστορία της Βορείου Αμερικής όσον αφορά τη φυλετική προέλευση και τις εθνοτικές σχέσεις. Η άρνηση της Parks να παραχωρήσει τη θέση της είχε ως αποτέλεσμα τη σύλληψή της και αυτό προκάλεσε έντονες διαμαρτυρίες από μαύρες οργανώσεις και οδήγησε στην οργάνωση της Διάσκεψης της Νότιας Χριστιανικής Ηγεσίας (Southern Christian Leadership Conference) το 1957. Αυτή η χαλαρή ομόσπονδη συμμαχία ήταν ο κεντρικός φορέας για ό,τι αποτέλεσε αργότερα το γνωστό κίνημα για τα πολιτικά δικαιώματα των μαύρων. Ηγέτης του κινήματος ήταν ο ιερέας Dr. Martin Luther King (1929-1968), απόφοιτος του Πανεπιστημίου της Βοστώνης, ο οποίος επηρεάστηκε από την φιλοσοφία της μη βίαιης πολιτικής ανυπακοής του Gandhi. Αρκετά γρήγορα

η δράση του είχε ως αποτέλεσμα να εκδώσει το Ανώτατο Δικαστήριο των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής ειδική απόφαση σύμφωνα με την οποία απαγορευόταν στο εξής ο φυλετικός διαχωρισμός στα μέσα μαζικής μεταφοράς. Ωστόσο η εξάλειψη του φυλετικού διαχωρισμού στην εκπαίδευση ήταν πιο δύσκολη. Δύο επόμενοι νόμοι, ο Ν. 1957 και ο Ν. 1960 εξασφάλισαν το δικαίωμα των μαύρων να ψηφίσουν στις ομοσπονδιακές εκλογές με αποτέλεσμα να εκλεγεί ο John F. Kennedy πρόεδρος το 1960 με σημαντική υποστήριξη από την ψήφο των Μαύρων. Ήδη από τα δύο πρώτα χρόνια της διακυβέρνησής του ο Kennedy έφερε αλλαγές και το 1963 υποστήριξε το κίνημα για τα πολιτικά δικαιώματα θεσπίζοντας μια ολοκληρωμένη νομοθεσία για: (1) το τέλος του φυλετικού διαχωρισμού και υπέρ των αστικών δικαιωμάτων σχετικά με την ελεύθερη κυκλοφορία και την ελεύθερη φοίτηση στα εκπαιδευτικά ιδρύματα, και (2) την προστασία του δικαιώματος ψήφου των μαύρων. Η πρώτη Πράξη Πολιτικών Δικαιωμάτων του 1964 σηματοδότησε την αλλαγή στις φυλετικές σχέσεις στο εσωτερικό των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής. Ο νόμος αυτός ήταν μια ολοκληρωμένη νομική αναδιατύπωση σχετικά με τη φυλετική προέλευση και τις εθνοτικές σχέσεις (ethnic relations) και οφειλόταν, σε μεγάλο βαθμό, στις συνεχείς, μη βίαιες εκστρατείες του κινήματος για τα πολιτικά δικαιώματα και στις ικανότητες του Martin Luther King.

Βιβλιογραφία

Ward, B. and Badger T., (Eds), (1996). *The making of Martin Luther King and the civil rights movement*. New York: New York University Press.

Κοινωνικό Φύλο (gender)

Η έννοια του φύλου αναφέρεται στις βιολογικές και κοινωνικές διαφορές που παρατηρούνται μεταξύ ανδρών και γυναικών. Το βιολογικό φύλο (sex) ενός ατόμου είναι γενετικά καθορισμένο, ενώ το κοινωνικό φύλο (gender) είναι πολιτισμικά και κοινωνικά κατασκευασμένο. Υπάρχουν επομένως δύο βιολογικά φύλα (το αρσενικό και το θηλυκό) και δύο κοινωνικά φύλα (το ανδρικό και το γυναικείο). Στην ελληνική γλώσσα αυτή η διάκριση είναι εμφανής στους προσδιορισμούς που χρησιμοποιούνται για το βιολογικό φύλο (αρσενικό και θηλυκό) και το κοινωνικό φύλο (ανδρικό και γυναικείο). Όταν αναφερόμαστε στην ταυτότητα του κοινωνικού φύλου (gender identity) εννοούμε την αυτοαντίληψη που διαμορφώνει ένα άτομο σχετικά με τον γυναικείο ή ανδρικό κοινωνικό ρόλο (gender role) που επιλέγει να ασκεί και ο οποίος μπορεί να είναι διαφορετικός από το βιολογικό φύλο (Butler, 1999). Ενώ το βιολογικό / κοινωνικό φύλο στην καθημερινή γλώσσα χρησιμοποιείται εναλλακτικά, στις κοινωνικές επιστήμες το κοινωνικό φύλο αναφέρεται ειδικά στις κοινωνικές διαφορές γνωστές ως ανδρικοί ή γυναικείοι κοινωνικοί ρόλοι (Lorber and Farrell, 1991). Ιστορικά το κίνημα του φεμινισμού (feminism) (Connell, 1987) καθιέρωσε την αντίληψη ότι πολλοί ρόλοι που αναφέρονται στο φύλο είναι κοινωνικά προσδιορισμένοι και δεν μπορούν να καθοριστούν με καθαρά βιολογικά κριτήρια (Money, 1955). Στα πλαίσια των ερευνών σχετικά με το κοινωνικό φύλο (gender studies) ο όρος κοινωνικό φύλο αναφέρεται ειδικά στις πολιτισμικές και όχι στις βιολογικές διαφορές. Αυτό ισχύει από την δεκαετία του 1950 κ.ε. σε ποικίλους επιστημονικούς κλάδους, όπως η κοινωνιολογία, η κοινωνική ανθρωπολογία και η ψυχανάλυση, με τις θεωρίες του Jacques Lacan, την έρευνα των Γάλλων ψυχαναλυτών, όπως η Julia Kristeva, ο Luce Irigaray και ο Bracha L. Ettinger, και των Αμερικανών φεμινιστών, όπως η Judith Butler. Ειδικά η τελευταία, σημαντική εκπρόσωπος του σύγχρονου αμερικανικού φεμινισμού, θεωρεί τους ρόλους που αναφέρονται στο φύλο ως μια κοινωνική πρακτική η οποία συχνά αποκαλείται «επιτελεστική» (performative) (Butler, 1999:9). Σημειώνεται πως η χρήση του όρου κοινωνικό φύλο στην κοινή γλώσσα αναφέρεται κυρίως στην διάκριση μεταξύ αρσενικού και θηλυκού. Αντίθετα, στις κοινωνικές επιστήμες ο όρος κοινωνικό φύλο εκφράζει μια κοινωνική, πολιτισμική ή ψυχολογική κατάσταση, διαφορετική από εκείνη του βιολογικού φύλου. Η διαφορά μεταξύ του κοινού και του επιστημονικού λόγου μπορεί να συσχετιστεί με την διαφορά μεταξύ της κοινής αντίληψης για το φύλο ως φυσικό χαρακτηριστικό και της επιστημονικής αντίληψης για το φύλο ως πολιτισμικό χαρακτηριστικό.

Η κοινωνιολογία που ασχολείται με το θέμα του κοινωνικού φύλου εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους οι διαφορές μεταξύ ανδρών και γυναικών καθορίζονται και φυσικοποιούνται από τον πολιτισμό και τις κοινωνικές δομές. Αυτές οι διαφορές είναι πολιτισμικά και κοινωνικά επεξεργασμένες με τέτοιο τρόπο, ώστε να αποδίδουν στις γυναίκες ιδιαίτερες θηλυκές ιδιότητες και μια συγκεκριμένη ταυτότητα φύλου που καθιερώνεται μέσω της κοινωνικοποίησης. Η έννοια του κοινωνικού φύλου χρησιμοποιείται για να σημασιοδοτήσει όλα αυτά που ένα πρόσωπο λέει ή κάνει για να δηλώσει ότι είναι αγόρι ή κορίτσι, άνδρας ή γυναίκα. Περιλαμβάνει την σεξουαλικότητα αλλά δεν περιορίζεται μόνο σε αυτή (Oakley, 1972). Άλλα στοιχεία που χαρακτηρίζουν

το κοινωνικό φύλο είναι το ντύσιμο, ο τρόπος ομιλίας, η κίνηση του σώματος, το επάγγελμα, και άλλοι παράγοντες που δεν περιορίζονται από το βιολογικό φύλο. Καθώς το παιδί μεγαλώνει η κοινωνία προσφέρει μια σειρά από εντολές, κοινωνικούς κανόνες και τρόπους συμπεριφορών κατάλληλα για το ένα ή το άλλο φύλο, που αφομοιώνονται από το παιδί έτσι ώστε να ανήκει στο ένα ή στο άλλο πολιτισμικά καθορισμένο κοινωνικό φύλο (Acker, 2000). Σημαντικό κίνητρο κοινωνικοποίησης του παιδιού, σύμφωνα με τους συγκεκριμένους ρόλους, είναι ότι το κοινωνικό φύλο αντικατοπτρίζεται σε τομείς της καθημερινής ζωής, όπως η εκπαίδευση, η εργασία, η οικογένεια, η σεξουαλικότητα, η επικοινωνία με τους άλλους. Η Joan Acker πιστεύει ότι τα στάδια της κοινωνικοποίησης σε σχέση με το κοινωνικό φύλο καθορίζονται μέσα από τουλάχιστον πέντε διαφορετικές αλληλοσχετιζόμενες κοινωνικές διαδικασίες (Acker, 2000).

1. Η κατασκευή των διακρίσεων που αφορούν το κοινωνικό φύλο συντελείται στην εργασία, την οικογένεια, το κράτος, την πολιτική.
2. Η κατασκευή συμβόλων και εικόνων μέσω της γλώσσας, της ιδεολογίας, της ένδυσης και των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης εξηγούν, εκφράζουν και ενισχύουν αυτές τις διακρίσεις.
3. Οι αλληλεπιδράσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών, όταν επικοινωνούν μεταξύ τους, ενέχουν στοιχεία εξουσίας και υποταγής. Για παράδειγμα, οι θεωρητικοί του επικοινωνιακού λόγου (conversational theorists) μελέτησαν πώς κατά την καθημερινή συνομιλία ο καθορισμός του θέματος, οι διακοπές, η σειρά του κάθε ομιλητή υποδηλώνουν την ανισότητα των φύλων.
4. Οι παραπάνω τρεις διαδικασίες συντελούν στη διαμόρφωση των στοιχείων της ατομικής ταυτότητας ως προς το φύλο.
5. Το κοινωνικό φύλο εμπλέκεται στις καθοριστικές, συνεχείς διαδικασίες που δημιουργούν και επιβάλλουν οι κοινωνικές δομές.

Σύμφωνα με την Ann Oakley, που εισήγαγε τον όρο στην κοινωνιολογία, το φύλο αναφέρεται στην βιολογική διάκριση σε ανδρικό και γυναικείο και το κοινωνικό φύλο στην παράλληλη και κοινωνικά άνιση διάκριση σε αρσενικό και θηλυκό (Oakley, 1972).

Επομένως το κοινωνικό φύλο εστιάζεται στις κοινωνικά κατασκευασμένες διαστάσεις των διαφορών μεταξύ ανδρών και γυναικών. Επιπλέον όμως ο όρος κοινωνικό φύλο έχει στη συνέχεια διευρυνθεί: δεν αφορά μόνο την ατομική ταυτότητα και προσωπικότητα ενός ατόμου αλλά αναφέρεται, σε συμβολικό επίπεδο, στα πολιτισμικά ιδεώδη και στερεότυπα που αφορούν την αρρενωπότητα και την θηλυκότητα, και, σε δομικό επίπεδο, στη διάκριση των δύο φύλων κατά την εργασία στο πλαίσιο των κοινωνικών θεσμών και οργανώσεων⁴. Κατά τη δεκαετία του 1970, οι κοινωνιολογικές και ψυχολογικές έρευνες επικεντρώθηκαν στην επιστημονική οριοθέτηση του κοινωνικού φύλου. Αυτό σημαίνει ότι επεδίωξαν να αποδείξουν ότι οι διαφορές και οι διακρίσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών δεν μπορούν να ερμηνευτούν με βάση τη βιολογική διαφορά και ότι οι πολιτισμικά κυρίαρχες ιδέες για την αρρενωπότητα και την θηλυκότητα αποτελούν στερεότυπα που αντιστοιχούν μόνον επιφανειακά στην πραγματικότητα. Έτσι αποδείχθηκε πως υπάρχουν μεγάλες διαπολιτισμικές διαφοροποιήσεις στις ιδέες τις σχετικές με το κοινωνικό φύλο και τους ρόλους των ανδρών και των γυναικών, ιδιαίτερα στα πεδία της οικογένειας, της εκπαίδευσης και της εργασίας. Η κοινωνιολογική έρευνα έχει μελετήσει τους τρόπους με τους οποίους τα μικρά παιδιά, αγόρια και κορίτσια (από βρέφη ακόμα) κοινωνικοποιούνται και ενσωματώνουν ως ενήλικοι τους αντίστοιχους ρόλους μέσα από διαδικασίες όπως η ανατροφή, η μόρφωση, οι εφηβικές υποκοουλτούρες, οι εργασιακές πρακτικές και τα οικογενειακά πιστεύω. Η κοινωνιολογία που μελετά το κοινωνικό φύλο ανέπτυξε δύο κύριες θεματικές περιοχές. Η πρώτη διερευνά το ζήτημα του αν το κοινωνικό φύλο είναι μία ξεχωριστή και ανεξάρτητη διάσταση της κοινωνικής διαστρωμάτωσης και του κοινωνικού διαχωρισμού της εργασίας. Η δεύτερη συζητά την καταλληλότητα των γενικών θεωρητικών αρχών για την ανάλυση των διαφορών φύλου και των διακρίσεων στην κοινωνία. Πιο πρόσφατα, το επιστημονικό ενδιαφέρον για το κοινωνικό φύλο επαναπροσανατολίστηκε, καθώς εστιάζεται περισσότερο στις διαπολιτισμικές παραμέτρους διαμόρφωσης του φύλου υπό διεπιστημονική προοπτική. Επιστήμες όπως η ανθρωπολογία, η ιστορία, η φιλολογία, και οι πολιτισμικές σπουδές αναλύουν ζητήματα όπως ο συσχετισμός του κοινωνικού φύλου με ιδέες όπως η φυλετική καθαρότητα (π.χ., η σεξουαλική αγνότητα των λευκών γυναικών, και η αρρενωπότητα των μαύρων ανδρών στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής ή ακόμη ο μύθος της μητρότητας ως φυσικής και οικουμενικής αρχής). Οι κοινωνικο-πολιτισμικοί κώδικες και συμβάσεις, δηλαδή οι κανόνες με τους οποίους λειτουργεί η κοινωνία και οι οποίοι είναι ταυτόχρονα δημιουργήματα της κοινω-

⁴ Σε δομικό επίπεδο, υπήρξαν πολλές μελέτες που αφορούσαν την άνιση κατανομή της εργασίας στα πλαίσια του νοικοκυριού, ακόμα και όταν το ζευγάρι εργάζεται εξίσου με πλήρη απασχόληση εκτός σπιτιού, και επίσης μελέτες που αφορούσαν την διάκριση στην εργασία, όπου το φύλο (και όχι τα ατομικά προσόντα και οι ικανότητες) ήταν ο καθοριστικός παράγοντας στον καθορισμό του είδους της εργασίας και των ευκαιριών για διάκριση.

νίας αλλά και θεμελιώδη στοιχεία της, καθορίζουν την απόδοση των συγκεκριμένων κοινωνικών χαρακτηριστικών στα φύλα. Αυτά τα χαρακτηριστικά θεμελιώνουν την εγκαθίδρυση των στερεοτυπικών διαφορών μεταξύ των φύλων. Άρα οι αντιλήψεις για το κοινωνικό φύλο μπορούν να ερμηνευθούν ως αποδοχή και ενσωμάτωση των κοινωνικών κανόνων. Τα άτομα επομένως κοινωνικοποιούνται υπακούοντας τις προσδοκίες της κοινωνίας για τις αποδεκτές συμπεριφορές κάθε φύλου οι οποίες υλοποιούνται μέσα από τους θεσμούς της οικογένειας, του κράτους και των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης. Μια τέτοια κατανόηση του κοινωνικού φύλου φυσικοποιείται και γίνεται αντιληπτή ως στοιχείο της προσωπικής ταυτότητας ενός ατόμου: στην ουσία επιβάλλει μία κοινωνική κατηγορία (αυτή του κοινωνικού φύλου) πάνω στο ανθρώπινο σώμα (αυτό του βιολογικού φύλου) (Glover and Kaplan, 2000). Η αντίληψη ότι τα άτομα προσδιορίζονται από το κοινωνικό φύλο και όχι από το βιολογικό φύλο συμβαδίζει και με τις θεωρίες της Judith Butler για το κοινωνικό φύλο και την επιτελεστικότητα (performativity). Η Butler υποστηρίζει ότι το κοινωνικό φύλο δεν αποτελεί έκφραση αυτού που κάποιος είναι, αλλά μάλλον αυτού που κάποιος πράττει (Lloyd, 1999). Επομένως αν το κοινωνικό φύλο εκφράζεται με έναν επαναλαμβανόμενο τρόπο στην πραγματικότητα επαναδημιουργείται και ενσωματώνεται έτσι στην κοινωνική συνείδηση. Οι σύγχρονες κοινωνιολογικές αναφορές στους ανδρικούς και γυναικείους ρόλους του φύλου χρησιμοποιούν τους όρους ανδρικές ταυτότητες (masculinities) και γυναικείες ταυτότητες (femininities) στον πληθυντικό αριθμό προκειμένου να υπονοήσουν την ποικιλία και την συνθετότητα αυτών των ταυτοτήτων, τόσο μεταξύ διαφορετικών πολιτισμών όσο και μέσα στο πλαίσιο ενός συγκεκριμένου πολιτισμού. Όσον αφορά την κριτική που ασκείται στον όρο κοινωνικό φύλο, μπορούμε να διακρίνουμε δύο τάσεις. Η πρώτη διατείνεται ότι ο όρος είναι βασισμένος σε μία λανθασμένη διχοτόμηση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού. Αυτό βέβαια σχετίζεται με μία γενικότερη κριτική, ότι η κοινωνιολογία τείνει να παρατηρεί τα κοινωνικά φαινόμενα ως αυτόνομα γεγονότα όπως έγραφε ο Emile Durkheim και να παράγει έτσι κοινωνική συνείδηση και δράση. Τα τελευταία χρόνια, όμως, οι κοινωνιολόγοι τείνουν πολύ λιγότερο να θεωρούν το ανθρώπινο σώμα ως δεδομένο και, αντίθετα, το εξετάζουν ως ένα αντικείμενο κοινωνικής ανάλυσης, αναγνωρίζοντας ότι το κοινωνικό νόημα του ανθρώπινου σώματος άλλαξε κατά την διαδρομή της ιστορίας. Ανάλογη κριτική για την διάκριση μεταξύ βιολογικού φύλου και κοινωνικού φύλου έκανε και ο Michel Foucault, που δεν δέχεται ότι υπάρχει βιολογική διαφορά η οποία μπορεί να υφίσταται έξω από τα πλαίσια του κοινωνικού. Υπάρχει, ωστόσο, και η αντίθετη κριτική, που προσδιορίζει την βιολογική διαφορά ως κάτι εξω-κοινωνικό και υποστηρίζει την αντίληψη ότι οι θεωρίες για το κοινωνικό φύλο δεν λαμβάνουν υπόψη την αληθινή σημασία του ανθρώπινου σώματος. Μία άλλη κριτική αφορά τον τρόπο με τον οποίο η έννοια του κοινωνικού φύλου εστιάζεται στις διαφορές μεταξύ γυναικών και ανδρών χωρίς να λαμβάνει υπόψη κριτήρια όπως η κοινωνική ισχύς ή εξουσία (power) και η κυριαρχία (domination). Μερικοί κοινωνιολόγοι, για παράδειγμα, προτιμούν να χρησιμοποιούν την έννοια πατριαρχία (patriarchy)⁵ ως κύριο ερευνητικό εργαλείο προκειμένου να εξετάσουν, σε αναλυτικό αλλά και σε πολιτικό επίπεδο, ζητήματα σχετικά με την έννοια της ισχύος.

Η κοινωνική ανθρωπολογία ερευνά τα νοήματα, τις αντιφάσεις και τα παράδοξα της κοινωνικής ζωής, τα στοιχεία κοινωνικότητας καθώς και την υποκειμένη λογική της κοινωνικής συμπεριφοράς. Οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι μελετούν τα ποικίλα και σύνθετα φαινόμενα που παρατηρούνται σε ένα κοινωνικό σύνολο. Από αυτή την άποψη, η κοινωνική ανθρωπολογία έχει ασχοληθεί και με το κοινωνικό φύλο, στο βαθμό που έχει παρατηρηθεί ότι άλλες μη δυτικές κοινωνίες αναγνωρίζουν την παρουσία ενός τρίτου κοινωνικού φύλου, πέραν του ανδρικού και του γυναικείου. Οι κοινωνίες αυτές αποδέχονται κάποιους κοινωνικούς ρόλους που θεωρούνται αρκετά διακριτοί από τους αρχέτυπους ανδρικούς και γυναικείους ρόλους. Μία ταυτότητα που δεν χαρακτηρίζεται ούτε ανδρική ούτε γυναικεία μπορεί να γίνει κατανοητή σε σχέση με την ατομική ταυτότητα ως προς τον κοινωνικό ρόλο του φύλου ή τον σεξουαλικό προσανατολισμό του ατόμου. Πολλές φορές, σε διαφορετικούς πολιτισμούς το τρίτο φύλο αναφέρεται στην αμφισεξουαλικότητα, στην ομοφυλοφυλία ή στους ευνούχους, ή ακόμα σε μία ενδιάμεση κατάσταση μεταξύ άνδρα και γυναίκας (για παράδειγμα στην ικανότητα εναλλαγής μεταξύ κοινωνικών φύλων, όταν το πνεύμα ενός άνδρα ενυπάρχει στο σώμα μιας γυναίκας). Οι περισσότερες δυτικές κοινωνίες θεωρούν ότι οι δύο κατηγορίες του κοινωνικού φύλου είναι ανδρικό και γυναικείο και αυτές συμπίπτουν με το βιολογικό φύλο. Παρόλα αυτά, αυτό δεν ισχύει οικουμενικά. Με-

⁵ Πατριαρχία είναι η δομή της κοινωνίας με βάση την οικογενειακή μονάδα, όπου ο πατέρας έχει την πρωταρχική ευθύνη άρα και την εξουσία. Η έννοια της πατριαρχίας χρησιμοποιείται τόσο από την ανθρωπολογία όσο και από τις φεμινιστικές σπουδές, όταν αναφέρονται σε περιπτώσεις που οι άνδρες έχουν την πρωταρχική ευθύνη της κοινότητας στο σύνολό της, ως αντιπρόσωποι στα δημόσια καθήκοντα. Προκύπτουν όμως πολλά προβλήματα όταν ο όρος αυτός χρησιμοποιείται σε σχέση με το φύλο. Ένα από τα σημαντικότερα είναι ότι συγχέει το βιολογικό με το κοινωνικό φύλο, θεωρεί δηλαδή ότι το φύλο είναι μια βιολογική κατηγορία αλλά παράλληλα την αναλύει και κοινωνικά: στην περιγραφή της πατριαρχίας οι άνδρες και οι γυναίκες θεωρούνται ως προκαθορισμένες ομάδες και η βιολογία της αναπαραγωγής συχνά χρησιμοποιείται ως εξήγηση.

ρικές κοινωνίες συμπεριλαμβάνουν και άτομα που υιοθετούν έναν ρόλο αντίθετο με εκείνο του βιολογικού τους φύλου ή συμπεριλαμβάνουν ένα τρίτο κοινωνικό φύλο, όπως είναι, για παράδειγμα, στους Αμερικάνους Ινδιάνους, οι άνθρωποι με τα Δύο Πνεύματα (Two-Spirit people), στην Ινδία και το Πακιστάν οι hijras όπως αποκαλούνται οι ευνούχοι (Nanda 1998, Gayatri 2005), η φυλή Fa'afafine της Πολυνησίας και οι Bugis της φυλής των Sulawesi στην Ινδονησία (Sharyn, 2001).

Ο όρος κοινωνικό φύλο μπορεί να χρησιμοποιηθεί με παραγωγικό τρόπο, όταν κανείς γνωρίζει τις κριτικές που έχει υποστεί και τα προβλήματα που προκύπτουν από την χρήση του. Αν θεωρήσουμε ότι επιβάλλεται να αναγνωρίσουμε τα βιολογικά χαρακτηριστικά ως ένα από τα πολυσύνθετα στοιχεία που συγκροτούν την κοινωνική κατασκευή της διαφοράς, τότε ο όρος κοινωνικό φύλο έχει το πλεονέκτημα ότι βοηθά στην μελέτη α. των ανδρικών ταυτοτήτων (masculinities) και των γυναικείων (femininities), β. των σχέσεων μεταξύ των φύλων, γ. της κοινωνικής θέσης της γυναίκας, και δ. της ιστορικής και πολιτισμικής ποικιλίας σε σχέση με το φύλο.

Στην αγγλική γλώσσα έχουμε τους προσδιορισμούς male/female sex και male/female gender. Η ταυτότητα του κοινωνικού φύλου (gender identity) δεν καθορίζεται με την γέννηση, αλλά παράλληλοι ψυχολογικοί και κοινωνικοί παράγοντες συμμετέχουν αρκετά νωρίς στην ανάπτυξη μιας βασικής, κύριας ταυτότητας η οποία εμπλουτίζεται ή/και μεταβάλλεται εξαιτίας κοινωνικών παραγόντων καθώς ωριμάζει το άτομο. Ο ρόλος του κοινωνικού φύλου ορίζεται από τις κοινωνικές επιστήμες ως ένας συγκεκριμένος τρόπος συμπεριφοράς που αφορά τους άνδρες ή τις γυναίκες και παρατηρείται σε μια συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα ή σύστημα. Πιο απλά, αναφέρεται στα χαρακτηριστικά και την συμπεριφορά που προσδιορίζουν τις στερεοτυπικές αντιλήψεις για την ταυτότητα ενός ατόμου, π.χ. οι γυναίκες μαγειρεύουν και καθαρίζουν το σπίτι ενώ οι άνδρες επισκευάζουν τα αυτοκίνητα. Το κοινωνικό φύλο αποτελεί μια αναλυτική κατηγορία στις έρευνες των κοινωνικών επιστήμων.

Οι ιδέες του φεμινισμού και οι έρευνες για το φύλο εγκαινιάζονται από τη φιλόσοφο και φεμινίστρια Simone de Beauvoir που συνέδεσε την υπαρξιστική φιλοσοφία (existentialism) με τις εμπειρίες από τη ζωή των γυναικών και είπε χαρακτηριστικά ότι ένα άτομο δεν γεννιέται γυναίκα αλλά γίνεται γυναίκα. Στο πλαίσιο της φεμινιστικής θεωρίας αναπτύχθηκε στην δεκαετία του 1970 η ορολογία για τα θέματα γύρω από το κοινωνικό φύλο. Από την δεκαετία του 1980 κ.ε. οι περισσότερες φεμινιστικές έρευνες χρησιμοποιούν τον όρο φύλο για να δηλώσουν αποκλειστικά κοινωνικά και πολιτισμικά καθορισμένα χαρακτηριστικά συναισθήματα και συμπεριφορές. Στις κοινωνικές επιστήμες που μελετούν το κοινωνικό φύλο ο όρος φύλο χρησιμοποιείται αναφορικά με συγκεκριμένες κοινωνικές και πολιτισμικές κατασκευές των ανδρικών και των γυναικείων ταυτοτήτων.

Βιβλιογραφία

- Acker, J. (2000). Hierarchies, Jobs, Bodies: A Theory of Gendered Organizations. In M. Kimmel and Aronson A. (Ed.) *The Gendered Society Reader*. New York: Oxford University Press.
- Butler J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Connell, R. (1987). *Gender and Power*. Cambridge: Polity Press.
- Davies, S. G. (2010). *Gender diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and queer selves*. London: Routledge.
- Delamont, S. (1980). *The Sociology of Women an Introduction*. London: Allen and Unwin.
- Gayatri, R. (2005). *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*. Chicago IL: University of Chicago Press.
- Glover, D. and Kaplan C. (2000). *Genders*. New York: Routledge.
- Lloyd, M. (1999). Performativity, Parody, Politics. In *CULT 19016 Contemporary Modes of Culture Resource Materials*. Rockhampton: Central Queensland University.
- Lorber, J. and Farrell S., (Eds), (1991). *The Social Construction of Gender*. Newbury Park: Sage.
- Money J. (1955). Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: Psychologic findings. In *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, no 96 : 253–264.
- Nanda, S. (1998). *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*. Belmont CA: Wadsworth Publishing.
- Oakley, A. (2015). *Sex, gender and society*. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd.

Κοινωνικότητα, κοινωνίες και νέα μέσα

Η κοινή ζωή διαμεσολαβείται από τον φυσικό χώρο όπου ζούμε και από τις ηθικές ιδέες για τη ζωή μας που υπαγορεύουν πώς πρέπει να ζούμε όλοι μαζί μέσα στην κοινωνία. Και οι δύο αυτοί τομείς έχουν επηρεαστεί

από τα νέα μέσα κοινωνικής επικοινωνίας, γιατί δημιουργούν νέες ηθικές ιδέες για την κοινωνική ζωή και παρέχουν έναν ριζικά διαφορετικό χώρο συνύπαρξης. Το ζήτημα είναι να κατανοήσουμε πώς η κοινωνικότητα (το να ζούμε αρμονικά όλοι μαζί) και η κοινωνία (η απόρροια του να ζούμε αρμονικά όλοι μαζί) αλλάζουν εξαιτίας των νέων κοινωνικών μέσων. Ο Ferdinand Tönnies (1936) εισηγήθηκε μια διαφοροποίηση των εννοιών της κοινωνίας (Gesellschaft) και της κοινότητας (Gemeinschaft). Ο Tönnies υποστήριξε ότι υπάρχουν δύο είδη της ανθρώπινης βούλησης: η βασική οργανική βούληση που είναι σχεδόν ενστικτώδης και η επίκτητη, εμπρόθετη και προσανατολισμένη προς συγκεκριμένους στόχους. Η κοινότητα σχηματίζεται από την βασική οργανική βούληση και η συμμετοχή σε κοινότητες είναι αυτοσκοπός –π.χ. η συμμετοχή σε οικογένειες, γειτονιές, εθελοντικούς οργανισμούς κτλ. Η κοινωνία σχηματίζεται από την εμπρόθετη βούληση, και η συμμετοχή σ' αυτήν δικαιολογείται με βάση έναν συγκεκριμένο σκοπό: π.χ. η συνύπαρξη σε μια πόλη, σε ένα κράτος ή σε μια ιδιωτική εταιρεία. Η διάκριση αυτή είναι αναλυτική – στην πράξη οι μορφές αυτές είναι συχνά ανάμεικτες – : π.χ. η συμμετοχή σε ένα πολιτικό κόμμα είναι ταυτόχρονα αυτοσκοπός αλλά έχει και συγκεκριμένους στόχους, τόσο την κοινωνία όσο και την κοινότητα. Για τον Tönnies, η ζωή σε συνθήκες βιομηχανοποιημένων αστικών πόλεων είναι συνυφασμένη με απρόσωπες, σχεδόν απάνθρωπες σχέσεις, που διαμεσολαβούνται από γραφειοκρατικές διαδικασίες. Η κοινοτική ζωή καταστρέφεται και οι οργανικές και αλτρουιστικές πλευρές της παρακάμπτονται για χάρη της επιδίωξης του κέρδους ή άλλων σκοπών. Το ερώτημα που δημιουργείται σε σχέση με το διαδίκτυο είναι το εξής: συνεχίζει το διαδίκτυο αυτή την τάση της διάβρωσης της κοινότητας ή, όπως ισχυρίζεται ο Howard Rheingold (1993), εμφυσά νέα ζωή στην πολύπαθη κοινότητα; Ανικανοποίητος από τις ατομικιστικές προσεγγίσεις στην κοινωνική ψυχολογία, ο Alan Fiske (1992) πρότεινε τη θεωρία των βασικών προτύπων σχέσεων (relational models theory). Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, οι άνθρωποι είναι προσανατολισμένοι στη δημιουργία σχέσεων, έτσι ώστε γενικά θέλουν να σχετίζονται με άλλους, δεσμεύονται σε βασικές μορφές σχέσεων, και θεωρούν τους εαυτούς τους υποχρεωμένους να τις τηρούν αλλά και να τις επιβάλλουν σε άλλους (Fiske, 1992). Με άλλα λόγια, οι άνθρωποι είναι έμφυτα κοινωνικοί και η κοινωνικότητα αυτή καθαυτή δηλαδή η τάση της ομαδοποίησης και της συμβίωσης με άλλους, δεν μπορεί να επηρεαστεί ριζικά από εξωτερικές παραμέτρους. Ο Fiske ισχυρίζεται ότι παρόλο που η έμφυτη κοινωνικότητα είναι χαρακτηριστικό του ανθρώπινου είδους, διαφορετικοί πολιτισμοί σε διαφορετικά μέρη του κόσμου ή σε διαφορετικές εποχές υιοθετούν διαφορετικές πρακτικές που οδηγούν σε αλλαγές όχι τόσο στην ίδια την κοινωνικότητα αλλά στη διαμόρφωση και τη διοργάνωση της συνύπαρξης. Αναφέρεται σε αυτές τις διαφοροποιήσεις ως στοιχειώδεις μορφές της κοινωνικότητας (elementary forms of sociality), και αναγνωρίζει τέσσερα τέτοια πρότυπα σχέσεων. Αυτά τα πρότυπα προσδιορίζουν όλες τις μορφές των κοινωνικών επαφών, αλλά χαρακτηρίζονται από διαφορετικά επίπεδα σημασίας σε διαφορετικές κοινωνίες και συνδυάζονται με διαφορετικούς τρόπους, αυτά είναι: 1. «η κοινοτική συμμετοχή» (Communal sharing) που προϋποθέτει τις έννοιες της ισότητας και της συλλογικότητας. Όταν βρίσκονται σε τέτοια σχέση οι άνθρωποι τείνουν να υποστηρίζουν τη δική τους ομάδα. Χονδρικά αντιστοιχεί με την κοινότητα του Tönnies. 2. «Η ιεραρχική διαστρωμάτωση» (Authority ranking) που χαρακτηρίζεται από ασυμμετρία, καθώς οι άνθρωποι ταξινομούνται με βάση κάποιες ιεραρχικές διαβαθμίσεις – οι άνθρωποι συμπεριφέρονται ανάλογα με τη θέση τους σε αυτήν την ιεράρχηση και γενικά όσο πιο ψηλά τόσο πιο καλά. Κυριαρχία, ηγεσία και χάρισμα είναι τα κεντρικά στοιχεία εδώ. 3. «Η εξισωτική συμπεριφορά» (Equality matching): το πρότυπο αυτό προϋποθέτει τις έννοιες της ισορροπίας, της δικαιοσύνης και της ισοδυναμίας αμοιβαιότητας. Σε αυτές τις σχέσεις, οι άνθρωποι συμπεριφέρονται με γνώμονα το δίκαιο. Η αξία της ισότητας βρίσκεται στον πυρήνα αυτού του προτύπου. Η εμπιστοσύνη και η αμοιβαιότητα είναι επίσης σημαντικά στοιχεία εδώ και διακρίνουν το πρότυπο αυτό από το επόμενο. 4. « Η αγοραστική επάρκεια» (Market pricing): το πρότυπο αυτό βασίζεται στην αναλογικότητα (proportionality) και την ορθολογική διαχείριση (rationality), και είναι οικονομολογικό και χρηστικό. Οι κοινωνικές σχέσεις εδώ χαρακτηρίζονται από μian ανάλυση κέρδους-ζημίας, (cost-benefit analysis) στην οποία η εγωιστική κερδοσκοπία ή η μεγιστοποίηση του οφέλους (benefit maximization) είναι ο στόχος (αντί για ισότητα ή ισορροπία). Σύμφωνα με τον Fiske, αυτά τα πρότυπα είναι θεμελιώδη και δεν αλλάζουν. Αλλά αυτό που αλλάζει είναι το ειδικό βάρος που έχουν σε διαφορετικές κοινωνίες. Το ερώτημα εδώ είναι: ποιο από αυτά τα πρότυπα επικρατεί στα νέα μέσα κοινωνικής επικοινωνίας και κάτω από ποιες συνθήκες; Μπορούμε να εντοπίσουμε διαφοροποιήσεις στις σχέσεις των ανθρώπων, όταν αυτοί είναι συνδεδεμένοι στο διαδίκτυο και όταν δεν είναι; Για παράδειγμα μήπως η ισότητα και η συλλογικότητα είναι πιο διαδεδομένες στα νέα μέσα κοινωνικής επικοινωνίας; Ο Wellman (1981) ορίζει το διαδίκτυο ως ένα σύνολο δεσμών που συνδέουν τα μέλη ενός κοινωνικού συστήματος ανεξάρτητα από κοινωνικές κατηγορίες και κλειστές ομάδες. Σε αντίθεση με τις αρχικές ιδέες του Tönnies και της έννοιας της κοινότητας (Gemeinschaft), οι νεότερες θεωρίες εστιάζονται σε πιο αδύναμες μορφές συνύπαρξης, στις οποίες η εξάπλωση των δεσμών είναι τουλάχιστον τόσο σημαντική όσο είναι και η δύναμη ή η πυκνότητά τους. Η δύναμη των ασθενέστερων δεσμών (Granovetter, 1973 και 1983) είναι το κύριο επιχεί-

ρημα της θεωρίας των κοινωνικών δικτύων. Οι ασθενείς δεσμοί που συνδέουν ένα άτομο με ένα άλλο γίνονται σημαντικές γέφυρες που φέρνουν κοντά τις δικτύώσεις αυτών των ανθρώπων. Στα κοινωνικά δίκτυα τα όρια είναι περατά, διευρύνονται οι συναναστροφές με πολλαπλούς και διαφορετικούς άλλους, οι συνδέσεις εναλλάσσονται ανάμεσα σε διάφορα δίκτυα και οι ιεραρχίες τείνουν να είναι λιγότερο έντονες (Granoveter, 1983). Το είδος της κοινότητας που συναντούμε στα κοινωνικά δίκτυα εναπροσδιορίζεται ως ένα είδος διαδικτυακών διαπροσωπικών δεσμών που παρέχουν κοινωνική υποστήριξη, πληροφορίες, και μια αίσθηση του ανήκειν καθώς και μια κοινωνική ταυτότητα (Wellman, 2001). Τα κοινωνικά δίκτυα εστιάζουν σε κοινωνικές και όχι σε τοπικές σχέσεις. Τα νέα μέσα κοινωνικής επικοινωνίας προσφέρουν και αυτά πολλές από τις ιδιότητες των κοινωνικών δικτύων κι έτσι ενίσχυσαν το ενδιαφέρον γι' αυτή τη θεωρία. Ο Wellman (2001) εστίασε το ενδιαφέρον του στις κοινωνικές παροχές (social affordances) της τεχνολογίας ή, μ' άλλα λόγια, στις δυνατότητες που παρέχει η τεχνολογία για την ανάπτυξη κοινωνικών σχέσεων και δομών. Ο ίδιος συσχετίζει τις τεχνολογικές εξελίξεις με τις κοινωνικές τους χρήσεις και συνέπειες υποστηρίζοντας ότι κάποιες αλλαγές στην κοινωνικότητα πρέπει να συνδεθούν με ορισμένες τεχνολογικές εξελίξεις. Ο άνθρωπος γίνεται ένας αυτόνομος κόμβος επικοινωνίας, με μειωμένη αντίληψη του περιβάλλοντος. Στην περίπτωση αυτή δεν υπάρχει ένας κεντρικός κόμβος αλλά ποικίλες διεσπαρμένες ροές επικοινωνίας με αποτέλεσμα όλοι να ενώνονται με όλους είτε άμεσα είτε με έμμεσους δεσμούς (Wellman, 2001). Η αποστασιοποίηση του δικτύου από την έννοια του τόπου (the space-distantiation of the network) έχει ως συνέπεια την μετάβαση από τους οικογενειακούς δεσμούς που βασίζονται στην διάσταση του τόπου σε ατομικούς δεσμούς που βασίζονται σε διαπροσωπικές συναναστροφές. Δεν έχουμε πλέον επαφές πρόσωπο με πρόσωπο με αποτέλεσμα η συνδεσιμότητα αυτή να υπόκειται σε αναγκαίο έλεγχο των διαθέσιμων πόρων, ενώ η ασφάλεια και εμπιστοσύνη γίνονται σημαντικοί παράγοντες της επικοινωνίας. Τέλος η μελέτη των κοινωνικών δικτύων διερευνά τις κοινωνικές σχέσεις και δομές που προκύπτουν μέσα από τους επικοινωνιακούς δεσμούς. Προτεραιότητα έχουν οι έρευνες των δεσμών που συνδέουν διαφορετικά πρόσωπα και ομάδες με έμφαση είτε στις μορφές των δικτύων (δηλαδή πώς δημιουργούνται και λειτουργούν) είτε στη δομή των δικτύων (δηλαδή τη σύσταση, το περιεχόμενο και τη διάταξη των δεσμών (Wellman, 1981). Η διαφορά των τεχνολογικά υποστηριζόμενων δικτύων είναι ότι η συνδεσιμότητα εξαρτάται από το άτομο και όχι από τον τόπο, την οικογένεια ή άλλη ομάδα –δηλαδή το άτομο είναι η μονάδα της σύνδεσης. Οι μορφές των δικτύων που δημιουργούν τα άτομα, με βάση τις προτιμήσεις, τις δεξιότητες, τις γνώσεις, το πολιτιστικό τους υπόβαθρο κτλ. εκφράζει μία εκδοχή του ατομικισμού που εκδηλώνεται σε διαδικτυακό περιβάλλον. Ο Manuel Castells (2002) υποστηρίζει ότι η ιδέα του ατομικισμού που εκφράζεται μέσω του διαδικτύου αντιπροσωπεύει την ιδιωτικοποίηση της κοινωνικότητας, αλλά δεν πρέπει να θεωρηθεί ως μια ψυχολογική ιδιότητα. Συνδέεται με την εξατομίκευση της σχέσης του κεφαλαίου και της εργασίας, την πτώση της πατριαρχίας, την αστικοποίηση, την κρίση της πολιτικής, δηλαδή με τις εξελίξεις εκείνες που εν γένει υπονομεύουν τον ρόλο της συλλογικής κοινωνικής οργάνωσης. Ο Castells (2002) καταλήγει στο συμπέρασμα ότι τα νέα μέσα κοινωνικής επικοινωνίας εγκαθιστούν και συντηρούν αδύναμες προσωπικές σχέσεις, ευνοούν την θέσπιση και άλλων παρόμοιων, συντελούν στη διατήρηση ισχυρών δεσμών από απόσταση και κυρίως καθιερώνουν τον ατομικισμό που εκφράζεται μέσω του διαδικτύου την κυρίαρχη μορφή κοινωνικότητας. Ένα παράλληλο ζήτημα αφορά τον βαθμό στον οποίο το διαδίκτυο υποστηρίζει τη δημιουργία νέων κοινοτήτων ή υπονομεύει τις υπάρχουσες. Ο Robert Putnam (2001) υποστήριξε ότι το διαδίκτυο συντελεί στην καταστροφή του κοινωνικού κεφαλαίου – όσο περισσότερη ώρα περνάει κανείς συνδεδεμένος στο διαδίκτυο, τόσο λιγότερη ώρα περνάει μέσα σε πραγματικά κοινωνικά δίκτυα. Ο Wellman (2001) και οι Hampton και Wellman (2000) αντίθετα διατύπωσαν την άποψη ότι ακόμα και σε μέρη όπως οι παραδοσιακές γειτονιές, οι χρήστες του διαδικτύου γνώριζαν και συναναστρέφονταν με περισσότερους ανθρώπους απ' ό,τι οι μη χρήστες. Άρα το διαδίκτυο ενισχύει μάλλον παρά υπονομεύει το κοινωνικό κεφάλαιο. Πάντως άλλες έρευνες, π.χ. Wellman et al. (2001), αναφέρουν αμφίσημα αποτελέσματα, καθώς οι χρήστες μπορεί να είναι περισσότερο δραστήριοι σε τοπικά και εθελοντικά δίκτυα αλλά δείχνουν μικρότερη δέσμευση σ' αυτά. Γενικότερα καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι το διαδίκτυο εγκαθίσταται κανονικά και ενσωματώνεται στην καθημερινή ζωή. Άρα αν το γενικότερο επικοινωνιακό περιβάλλον πλαίσιο είναι ένα που έχει χαμηλό κοινωνικό κεφάλαιο, τότε αυτό θα γίνει πιο έντονο και στο διαδίκτυο. Το ίδιο ζήτημα επανήλθε στην επικαιρότητα με τα μέσα κοινωνικής επικοινωνίας. Αρχικά η αυξανόμενη δημοτικότητά τους τόνισε τις κοινωνικές (αντίθετα προς τις χρηστικές) πλευρές του διαδικτύου. Ταυτόχρονα τα μέσα κοινωνικής επικοινωνίας δημιουργούν δεσμούς σε όλον τον κόσμο, αποτελώντας ένα τέλειο παράδειγμα του ατομικισμού που εκφράζεται μέσω του διαδικτύου. Παρ' όλα αυτά σχετικές έρευνες δείχνουν ότι οι περισσότεροι χρήστες των SNS των υποστηρικτικών κοινωνικών δικτύων συναναστρέφονται κυρίως με ανθρώπους από τις offline γνωριμίες που έχουν εκτός δικτύων (Lenhard and Madden, 2007). Η κοινωνική δικτύωση (π.χ. στα δίκτυα Myspace, facebook, bebo κτλ..) είναι το κατ' εξοχήν παράδειγμα ατομικιστικής δικτύωσης. Το άτομο γίνεται μέλος συγκεκριμένων δικτύων

αλλά με δική του επιλογή – δέχεται ή απορρίπτει αιτήματα φιλίας κατά την κρίση του. Επίσης τα άτομα μπορούν να διαχειριστούν και τις ταυτότητές τους (μέσω του προφίλ που δημοσιοποιούν) αλλά και ποικίλα κοινωνικά δίκτυα (μέσω της κατηγορίας Φίλοι). Με το νόημα αυτό οι άνθρωποι γίνονται αυτό που είναι οι φίλοι τους ή το δίκτυό τους. Αυτού του τύπου η κοινωνικότητα επιτρέπει την επιλογή αλλά απαιτεί και την συνεργασία. Η επιλογή ως λέξη-κλειδί για την κοινωνικότητα γίνεται όλο και πιο σχετική, καθώς επεκτείνονται τα υποστηρικτικά κοινωνικά δίκτυα SNS. Όσο περισσότεροι άνθρωποι είναι π.χ. στο Facebook, τόσο αυξάνεται η πίεση σ' αυτούς που δεν είναι. Η αλληλεπίδραση μεταξύ (offline και online) της διαδικτυακής και της προσωπικής κοινωνικότητας δείχνει ότι υπάρχει αρκετή πίεση να συμμετέχει κανείς στα κοινωνικά δίκτυα. Επίσης κάποια πρόσφατα γεγονότα εξαπάτησης και εκφοβισμού δείχνουν τα λιγότερο κοινωνικά στοιχεία των διαδικτυακών κοινωνικών δικτύων. Από θεωρητική πλευράς τα SNS υποστηρικτικά κοινωνικά δίκτυα έχουν αμφίσημη δυναμική: από τη μία συνδέουν ανθρώπους υπεράνω συνόρων, από την άλλη τους ελέγχουν, μέσω της επιβολής ορισμένων κανόνων ορατότητας, παρακολούθησης και συνεχούς αυτοδιαχείρισης.

Βιβλιογραφία

- Castells, M. (2002). *The Internet galaxy: Reflections on the Internet, business, and society*. New York: Oxford University Press.
- Fiske, A. P. (1992). The four elementary forms of sociality: framework for a unified theory of social relations. In *Psychological review*, no.4/99: 689-723.
- Hampton, Keith N. and Wellman B. (2000). Examining community in the digital neighborhood: early results from Canada's wired suburb. In T. Ishida and Isbister K. (Eds) *Digital Cities: Technologies, Experiences, and Future Perspectives*. Lecture Notes in Computer Science 1765. Heidelberg: Springer-Verlag, pp:194-208.
- Lenhart, A. and M.Madden (2007). *Teens, privacy and online social networks: How teens manage their online identities and personal information in the age of MySpace*. Washington, DC: Pew Internet and American Life Project.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon and Schuster.
- Wellman, B. et al. (2001). Does the Internet increase, decrease, or supplement social capital? Social networks, participation, and community commitment. In *American behavioral scientist*, no3/45: 436-455.

Λευκότητα (whiteness)

Ο όρος έχει τις ρίζες του στο δεύτερο μισό του δέκατου έβδομου αιώνα και ήταν το αποτέλεσμα της κοινωνικής μεταμόρφωσης των ευρωπαϊών αποίκων της Βόρειας Αμερικής. Η μεταμόρφωση αυτή συνίσταται στο ότι όλοι εντάχθηκαν σε μια νέα κατάσταση- έγιναν όλοι μέλη της λευκής φυλής. Όπως γράφει ο Lerone Bennett (1993) οι πρώτοι λευκοί άποικοι δεν είχαν πλήρη συναίσθηση του γεγονότος ότι ήταν λευκοί άνθρωποι. Η λέξη λευκός, με όλο το αμφίσημο νόημα της ενοχής και της αλαζονείας, άρχισε να χρησιμοποιείται μετά το τέλος του 18^{ου} αιώνα και μάλιστα σε αντιδιαστολή προς τον όρο μαύρος, ο οποίος βέβαια έχει μια μακρά ιστορική γενεαλογία, που ανάγεται στη χριστιανική ιδεολογία, όταν το χρώμα του δέρματος είχε λάβει αρνητική χροιά και είχε συνδεθεί με την αμαρτία και το σκοτάδι. Ο Jan Pieterse (1992) δείχνει πως η ισλαμική θρησκεία θεωρούσε το μαύρο χρώμα ως συμβολισμό των δαιμόνων και πώς ο όρος blackness εμφανίστηκε, με θετικό πνεύμα, στην ευρωπαϊκή εικονογραφία μεταξύ δωδέκατου και δέκατου πέμπτου αιώνα. Φαίνεται ότι μόνο μετά τον δέκατο έβδομο αιώνα και την άνοδο της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας, ο όρος άρχισε να δυσφημείται και συνδέθηκε με την αγριότητα και την κατωτερότητα κυρίως από τα κηρύγματα συντηρητικών χριστιανικών οργανώσεων. Ο Jordan (1968) υποστηρίζει ότι, για τους Αγγλους αποικιοκράτες, το λευκό ήταν το χρώμα της αγνότητας και της τελειότητας, έτσι το μαύρο χρώμα του δέρματος των Αφρικανών ήταν αρκετό για να στρέψει την προκατάληψη των Ευρωπαίων εναντίον τους. Οι αρνητικές υποδηλώσεις του μαύρου χρώματος προκάλεσαν τον διαχωρισμό και την απομόνωση των Αφρικανών από άλλες υποδεέστερες πληθυσμιακές ομάδες. Μετά το 1790 άρχισαν να γίνονται, από οπαδούς της θεωρίας της εξέλιξης, έρευνες για τις ανθρώπινες φυλές και καταρτίστηκε μία φυλετική τυπολογία που αποτέλεσε μια επίφαση ορθολογικής υπεράσπισης του καθεστώτος της δουλείας καθώς απεικόνιζε την μαύρη φυλή ως εκ φύσεως κατώτερη και υποτελή. Η ταξινόμηση του Blumenbach, που δημοσιεύθηκε το 1795, περιελάμβανε την Καυκασιανή φυλή, η οποία υποτίθεται ότι προέρχεται από τον Καύκασο, την οροσειρά της Ανατολικής Ευρώπης, αποτελεί το ανοιχτόχρωμο

δέρματος τμήμα του παγκόσμιου πληθυσμού και είναι, όπως υποστήριζε ο Blumenbach, η πιο όμορφη φυλή σε αντίθεση με την Μογγολική και την Αιθιοπική, που ήταν οι επόμενες φυλετικές κατηγορίες του. Άλλες μεταγενέστερες ταξινομικές φυλετικές θεωρίες κατέληξαν στο ίδιο πάνω-κάτω συμπέρασμα χρησιμοποιώντας όρους όπως οι Άριοι ή οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και οι Γερμανοί ως συνώνυμα της λευκής φυλής. Επειδή αυτές οι θεωρίες εμφάνιζαν μια υποτιθέμενη επιστημονική εγκυρότητα, μετέδωσαν γρήγορα την πίστη για την έμφυτη ανωτερότητα της λευκής φυλής και την δικαίωση της Ευρωπαϊκής κυριαρχίας σε μεγάλο μέρος του κόσμου. Οι μαύροι, κατά τις θεωρίες αυτές, ήταν σκλάβοι, επειδή εκ φύσεως ήταν γενοτυπικώς κατώτεροι. Παράλληλα όμως συντελείται και μία αποσύνδεση του όρου blackness από τη δουλεία καθώς με το κίνημα υπέρ της κατάργησης της δουλείας προωθείται μια ανθρωπιστική εικόνα των μαύρων, οπότε οι υποστηρικτές της δουλείας, οι οποίοι θεωρούσαν τους δούλους ως κινητή περιουσία τους, άρχισαν να χαρακτηρίζονται ρατσιστές. Καθώς προέκυπτε όλο και πιο έντονη ανάγκη να γίνει μια πιο πειστική επιστημονική σκιαγράφηση των φυλών το κριτήριο του χρώματος έγινε πολύ χρήσιμο. Σ' αυτό το πλαίσιο, το λευκό δέρμα επενδύθηκε με μια νέα σημασία, ως ένα μέσο ελέγχου. Στα τέλη του δέκατου έβδομου αιώνα στη Βόρεια Αμερική, οι φτωχοί Ευρωπαίοι είχαν εμφανώς περισσότερα πολιτικά και κοινωνικά προνόμια σε σύγκριση με εκείνα των Αφρικανών. Τα προνόμια αυτά αποτελούσαν την αναγνώριση της αφοσίωσής τους στο αποικιακό καθεστώς της ιδιοκτησίας της γης και καθιερώθηκε ως το γνωστό φυλετικό προνόμιο. Για τους φτωχούς λευκούς, αυτό ήταν μια ευπρόσδεκτη προσαρμογή σε ένα καινούριο σύστημα. Ο Bennett επισημαίνει ότι η προγενέστερη δουλεία λευκών αποίκων ήταν ο πρόδρομος της εκμετάλλευσης των μαύρων: Πριν από την ανακάλυψη των νέγρων, ο αποικιακός πληθυσμός αποτελούνταν κυρίως από έναν μεγάλο αριθμό λευκών και μαύρων δούλων, οι οποίοι ανήκαν στην ίδια περίπου οικονομική κατηγορία και υποβάλλονταν στην ίδια περιφρόνηση από τους άρχοντες των φυτειών και τη νομοθετική εξουσία. Ο Allen (1994) επίσης υποστηρίζει το ίδιο στο βιβλίο του το οποίο, μεταξύ άλλων, ασχολείται και με τις εμπειρίες των μεταναστών από την Ιρλανδία, οι οποίοι, ενώ αρχικά αποτέλεσαν θύματα διακρίσεων από μέρους των Άγγλων αποικιοκρατών που θεωρούσαν τους Ιρλανδούς ως κατώτερη φυλετική ομάδα, παρόλο που φυσιογνωμικά δεν ήταν διακριτοί από τους Άγγλους, στη συνέχεια μετατράπηκαν σε υπερασπιστές της κυρίαρχης εκμεταλλευτικής τάξης. Υπήρχαν και άλλες φυλές που σήμερα θα αναγνωρίζονταν ως λευκές, αλλά που τότε τις συσχέτιζαν με την αγριότητα. Τον δέκατο όγδοο αιώνα, οι Ισπανοί αποικιοκράτες, για να αποφύγουν την σύγχυση σχετικά με την φαινοτυπική διάκριση των φυλών, επινόησαν τους καταγόμενους από την Χερσόνησο (δηλαδή την μητροπολιτική Ισπανία), μια κοινωνική κατηγορία η οποία σηματοδοτούσε την υψηλή κοινωνική θέση και τα φυσικά πλεονεκτήματα των λευκών. Με βάση την καθαρότητα του αίματος εφάρμοσαν έναν τρόπο διαχωρισμού εκείνων που γεννήθηκαν στην Ισπανία, συμπεριλαμβανομένων και των μιγάδων, από όλους τους άλλους κατοίκους των κτήσεών τους. Το 1861, όταν κυκλοφόρησε το πολυδιαβασμένο βιβλίο «White Supremacy and Negro Subordination» του αμερικανού γιατρού και υπερασπιστή της δουλείας John H. Van Evrie, η έννοια της λευκότητας αποτέλεσε αυτό που η Audrey Smedley (1999) αποκαλεί φυλετική κοσμοθεωρία σύμφωνα με την οποία η κοινωνική διαφοροποίηση αντιμετωπιζόταν ως φυσική ανισότητα. Ο Van Evrie στον όρο «λευκότητα» συμπεριέλαβε πρόσωπα όπως ο Attila, ο Genghis Khan και ο Confucius, όλοι τους γνωστοί ηγέτες που όμως κανένας τους δεν θα αναγνωριζόταν ως λευκός σήμερα. Αυτή η φυλετική κοσμοθεωρία συγχρόνως περιελάμβανε μόνον αυτές που θεωρούσε ως ανώτερες φυλές και απέκλειε αυτές που θεωρούσε ως κατώτερες. Επειδή ο όρος λευκότητα υπονοούσε υπεροχή και προνόμια, οποιοδήποτε άλλο χρώμα δέρματος έπρεπε να θεωρηθεί κατώτερο και αυτοί που το είχαν ήταν οι άλλοι. Δυστυχώς ο όρος λευκότητα συνετέλεσε ώστε να υποτιμήσουν οι ίδιοι οι μαύροι τον εαυτό τους. Στις αρχές του εικοστού αιώνα, πολλοί afro-αμερικανοί ηγέτες υποστήριζαν ότι οι νέγροι ήταν εγκλωβισμένοι μεταξύ της απέχθειας των άλλων προς αυτούς και την απέχθεια των ιδίων προς τον εαυτό τους. Το ίσιωμα των μαλλιών και οι θεραπείες λεύκανσης του δέρματος βεβαιώνουν την αλήθεια αυτού του συμπλέγματος. Το περίφημο πείραμα με τις κούκλες (Dolls Test) που διεξήχθη στα τέλη της δεκαετίας του '30 από τον ψυχολόγο Kenneth Clark επιβεβαιώνει ακριβώς αυτό. Στη δεκαετία του 1950, ο Frantz Fanon έγραψε για το κόμπλεξ κατωτερότητας που ταλανίζει τους νέγρους. Η μετάβαση από τη λέξη Negro στη λέξη μαύρο κατά τη δεκαετία του 1960 ήταν μια προσπάθεια να διακηρυχθεί ότι το μαύρο είναι όμορφο και αξίζει να φαίνεται. Τα afro χτενίσματα και τα ρούχα kente ήταν η απόδειξη. Σήμερα όμως ο όρος λευκότητα δεν σημαίνει απλώς την ανωτερότητα ή την καθαρότητα, αλλά τα προνόμια και την εξουσία: καθετί δηλαδή που παρέχει πλεονεκτήματα και κύρος. Θέτει επίσης κανονιστικά πρότυπα: μέχρι πρόσφατα, ο χαρακτηρισμός μη λευκός σήμαινε παραβατικότητα και κοινωνικό στίγμα. Ο όρος λευκότητα εξακολουθεί να παραμένει ως σημαίνων όρος μέσα σε συγκεκριμένα πλαίσια (ακραίου δεξιού λόγου για παράδειγμα) με το νόημα ότι κάποια επιφανειακά παρατηρήσιμα χαρακτηριστικά υποτιθέεται ότι λειτουργούν ως δείκτες βαθύτερων και ίσως μη αναστρέψιμων διαφορών. Η παραδοχή ότι το χρώμα του δέρματος λειτουργεί ως ένα τέτοιο χαρακτηριστικό επικυρώνει αυτές τις υποτιθέμενες διαφορές και διατηρεί τους διαχωρισμούς και τις διακρίσεις.

Βιβλιογραφία

- Allen, W. (1994). The invention of the white race: The origin of racial oppression in Anglo-America. In *Racial Oppression and Social Control*. Vol.1.London: Verso.
- Bennett, L. (1993). *The shaping of Black America: The struggles and triumphs of African-Americans, 1619 to the 1990s*. New York: Penguin.
- Blumenbach, J. (1795). *On the natural variety of mankind*. in T.Bendyshe (Ed. and Trans.) *The Anthropological Treatises of Johann Friedrich Blumenbach*. London: Longman pp: 99.
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks*. New York: Grove Press.
- Pieterse, J. (1992). *White on Black: Images of Africa and Black in western popular culture*. New Haven: Yale University Press.
- Smedley, A. (1999). *Race in North America: Origin and evolution of a worldview*. New York : Basic Civitas Books.
- Stokely, C. and Hamilton V. (1967). *Black Power: The Politics of Liberation*. New York: Vintage.
- Van Evrie, H. (1861). *Negroes and Negro 'slavery': The First, an Inferior Race; the Latter, its Normal Condition*. New York: Van Evrie, Horton and Company.
- Jordan, D. (1968). *White over black: American attitudes toward the Negro, 1550-1812*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Μειονότητες (minorities)

Στις κοινωνικές επιστήμες και ειδικά στον ερευνητικό τομέα των φυλετικών και των εθνοτικών σχέσεων, ο όρος «μειονότητα» προκάλεσε κάποια σύγχυση λόγω της διπλής σημασίας, την αριθμητική και την πολιτική, που ο όρος αυτός έχει. Μια μειονοτική ομάδα ορίζεται κυρίως από την άποψη της κοινωνικής μειονεξίας που την χαρακτηρίζει, δηλαδή στερείται προνομίων και υφίσταται έναν συνδυασμό πολιτικής καταπίεσης, οικονομικής εκμετάλλευσης και κοινωνικών διακρίσεων. Το ουσιαστικό μειονότητα μπορεί να αναφέρεται τόσο σε φυλετική ή εθνοτική ομάδα όσο και σε ένα μεμονωμένο μέλος τους. Μεταξύ των ομάδων που ορίζονται έτσι πολλές φορές εντάσσονται και αριθμητικές μειονότητες του συνολικού πληθυσμού, αν και σ' αυτό τον διαχωρισμό μπορεί να υπόκεινται και ταξικά συμφέροντα. Πρόκειται, λοιπόν, για έναν όρο που πρέπει να χρησιμοποιείται με μεγάλη ευθύνη, δεδομένου ότι πολλές αριθμητικές μειονότητες είναι πολιτικά κυρίαρχες και οικονομικά προνομιούχες. Οι έποικοι κάτοικοι των αποικιών των ευρωπαϊκών δυνάμεων, για παράδειγμα, δεν ήταν δυνατό να θεωρούνται μειονότητες, έστω και αν συχνά αποτελούσαν ένα ποσοστό πολύ πιο μικρό από το 10%, ή ακόμα και το 1% του συνολικού γηγενούς πληθυσμού. Προφανώς, όμως το να αποκαλέσουμε τους αυτόχθονες πληθυσμούς της Ινδίας, της Αλγερίας, της Νιγηρίας ή της Νότιας Αφρικής ως μειονότητες σε σχέση με τους αποικιοκράτες, δεν έχει επίσης πολύ νόημα. Ακόμη και σε ένα πολιτικό πλαίσιο όπως αυτό της Δυτικής Ευρώπης, όπου οι εθνοτικές και φυλετικές ομάδες που βρίσκονται σε μειονεκτική θέση είναι επίσης και αριθμητικές μειονότητες, ο όρος μειονότητα και πάλι είναι μια αναλυτική έννοια με μεγάλη αμφισημία. Η συχνή χρήση της, ωστόσο, μπορεί κάλλιστα να οφείλεται στο γεγονός ότι εξυπηρετεί πολιτικά συμφέροντα, ακριβώς επειδή συσκοτίζει την πραγματικότητα. Πρώτον, σε ένα αντιπροσωπευτικό σύστημα, όπου οι μικροί αριθμοί είναι ασύμφοροι από μόνοι τους, δεν είναι σαφές πού αρχίζει και πού τελειώνει το καθεστώς της μειονότητας. Αν το καθεστώς της μειονότητας παρέχει επιλεκτική πρόσβαση σε πόρους, τότε, φυσικά, η ορολογική σύγχυση των μειονοτήτων μπορεί να χειραγωγηθεί για πολιτικό και οικονομικό όφελος. Δεύτερον, ο ορισμός της μειονότητας, σε σχέση με φυλετικές και εθνοτικές διακρίσεις, και η σύνδεση του όρου με τον πολιτικό και οικονομικό αποκλεισμό από την πλειοψηφική επικρατούσα κοινωνία αντιπροσωπεύει μια συσκοτίση της πραγματικότητας. Συγκεκριμένα, αποδίδει την κατάσταση της κυρίαρχης ομάδας (π.χ. των λευκών αγγλοσαξόνων, όσον αφορά την Ευρώπη) σε μια ομάδα πολύ μεγαλύτερη και πολύ πιο διάχυτη από την πραγματική άρχουσα τάξη. Δηλαδή, η χρήση του όρου μειονότητα επιχειρεί να διατηρήσει τον πλειοψηφικό μύθο της αστικής δημοκρατίας. Επίσης, διαιρεί την εργατική τάξη με κριτήρια εθνοτικά και φυλετικά και αντιστρατεύεται την ταξική οργάνωση ενισχύοντας την ομαδοποίηση μέσω των εθνοτικών και φυλετικών όρων κατηγοριοποίησης.

Βιβλιογραφία

- Wirsing, R. (Ed) (1981). *Protection of ethnic minorities: comparative perspectives*. New York: Pergamon Press.

Πολιτισμός (culture)

Ο πολιτισμός, μία κεντρική αναλυτική κατηγορία της ανθρωπολογίας αλλά και μια καθιερωμένη έννοια του σύγχρονου τρόπου ζωής, αποτελεί σήμερα ένα δυναμικό πεδίο αμφισβήτησης, αντιπαράθεσης, διεκδίκησης και ιδιοποίησης στον χώρο των κοινωνικών επιστημών. Κι' αυτό διότι ο πολιτισμός, ως έννοια και ως πρακτική, διαπερνά όλες τις εκφάνσεις της ζωής μας: προσωπικές και κοινωνικές σχέσεις, περιβάλλον, τεχνολογία, τέχνες, πολιτική, επιστήμη. Εξάλλου ο πολιτισμός δεν αναφέρεται μόνο στα ποικίλα έργα των ανθρώπων αλλά αναδεικνύει τις δράσεις και τις διαδικασίες με τις οποίες οι άνθρωποι δημιουργούν και νοηματοδοτούν τα έργα τους μέσα σ' έναν συγκεκριμένο χώρο και χρόνο. Έτσι οι χρήσεις του όρου στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών, και ειδικά στο πλαίσιο των πολιτισμικών σπουδών, αποκτούν διάφορες εννοιολογήσεις ανάλογα με τα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα, έχουν όμως πάντοτε έναν έντονο διεπιστημονικό χαρακτήρα, αφού άλλωστε και η ίδια η ανθρωπολογία σήμερα δεν είναι ένα ομοιογενές πεδίο έρευνας αλλά έχει κατακερματιστεί σε ένα πλήθος νέων ειδικοτήτων και αντικειμένων (Colleyn, 1979). Βασική θέση της ανθρωπολογικής θεωρίας είναι ότι ο πολιτισμός διαμορφώνει τη νόηση και τη σκέψη μας, μας παρέχει πρότυπα ταυτότητας και δράσης μέσω των οποίων οικοδομούμε τον κόσμο, τις αντιλήψεις για τον εαυτό μας και τις δυνατότητές μας. Πολιτισμός είναι ο τρόπος ζωής και σκέψης τον οποίο διαμορφώνουμε, διαπραγματευόμαστε, θεσμοποιούμε και εντέλει καταλήγουμε να ονομάσουμε πραγματικότητα για να διευκολυνθούμε στην αλληλεπίδρασή μας με όλους τους άλλους, γιατί η νόηση αναπτύσσεται μέσα στον νου μας αλλά και μαζί με τους άλλους (Bruner, 1960) Στο πλαίσιο αυτό ιδιαίτερα σημαντική είναι η έννοια του πολιτισμικού περιβάλλοντος, το οποίο ενισχύει και υποστηρίζει την ανάπτυξη των εγγενών δυνατοτήτων του ατόμου, μια πολύ περιεκτική έννοια, ευρύτερη και απ' αυτήν του πολιτισμού, γιατί συμπεριλαμβάνει όλους τους πιθανούς επιμέρους παράγοντες που επηρεάζουν την οικοδόμηση της σκέψης, της αίσθησης και της πράξης – παράγοντες ιστορικούς, κοινωνικούς, οικονομικούς, βιολογικούς, ακόμη και συναισθηματικούς. Με το νόημα αυτό ο πολιτισμός είναι κάτι που μεταδίδεται, κάτι που μαθαίνεται, κάτι που το μοιραζόμαστε με τους άλλους, είναι από τη μια παράγωγο και από την άλλη καθοριστικός παράγων της κοινωνικής αλληλεπίδρασης (social interaction) των ανθρώπων (Parsons, 1952). Ο πολιτισμός ωστόσο δεν νοηματοδοτεί απλώς τα ποικίλα έργα των ανθρώπων αλλά αναδεικνύει κυρίως τις πρακτικές με τις οποίες οι άνθρωποι δημιουργούν και ερμηνεύουν τα έργα αυτά μέσα σε συγκεκριμένα περιβάλλοντα. Επομένως το υποκείμενο κάθε δυναμικού ορισμού του πολιτισμού, τόσο ως συνολικού προϊόντος της ανθρώπινης δράσης όσο και ως διαφοροποιημένου τρόπου ζωής και συμπεριφοράς των ποικίλων κοινωνιών, είναι ο δημιουργικός ρόλος του ανθρώπινου παράγοντα, ο οποίος μπορεί όχι μόνο να δημιουργεί αλλά και να μεταβάλλει τους όρους και τις συνθήκες της συλλογικής ζωής και της κοινωνικής αλληλεπίδρασης – όπως χαρακτηριστικά σημειώνει οι Clifford και Marcus (1986) ο πολιτισμός δεν είναι ένα αντικείμενο το οποίο πρέπει να περιγραφεί ούτε ένα ενιαίο σώμα συμβόλων και νοημάτων που μπορεί να ερμηνευτεί οριστικά. Ο πολιτισμός είναι αγωνιστικός, διαθέτει χρονικό ορίζοντα και αναδύεται διαρκώς. Η αναπαράσταση και η εξήγηση – τόσο από τους εντός όσο και από τους εκτός αυτού- εμπλέκονται συνεχώς στους τρόπους ανάδυσής του. Όμως τα φαινόμενα αυτά, όπως και οι ορισμοί τους, αποκτούν σε κάθε εποχή και σε κάθε συγκυρία διαφορετικό περιεχόμενο (Νόβα-Καλτσούνη, 1998). Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι κάθε πολιτισμός εκφράζει και εξυπηρετεί τις ανάγκες μιας συγκεκριμένης κοινωνίας σε μια δεδομένη στιγμή της ιστορικής της πορείας. Έτσι ο κλασικός ορισμός του Kluckhohn θεωρεί ότι ο πολιτισμός είναι διαδοχικά ο συνολικός τρόπος ζωής ενός λαού, η κοινωνική κληρονομιά που αποκτά το άτομο από την ομάδα του, ένας τρόπος του σκέπτεσθαι, του αισθάνεσθαι και του πιστεύειν, ένα αφαιρετικό σχήμα εκμαθημένης συμπεριφοράς, μια δεξαμενή συσσωρευμένης γνώσης, ένα σύνολο τεχνικών για την προσαρμογή τόσο στο εξωτερικό περιβάλλον όσο και στους άλλους ανθρώπους (Kluckhohn, 1944). Παρά την κριτική που δέχτηκε για την μεγάλη θεωρητική διάχυση που υπονοεί αυτός ο ορισμός (Geertz, 1973), αναδεικνύει ωστόσο πόσο γόνιμη υπήρξε η έννοια του πολιτισμού, καθώς και την κεντρική σημασία και την συνεχή επαναφορά της στην εξέλιξη της ανθρωπολογικής θεωρίας. Μία άλλη διάκριση αφορά το περιεχόμενο δύο συσχετικών εννοιών, του πολιτισμού και της κουλτούρας, που έχουν κοινό πεδίο αναφοράς. Κατά τον Weber ο όρος πολιτισμός (civilization) δηλώνει τα στοιχεία της κοινωνικής κληρονομιάς που αναφέρονται στις επιστημονικές γνώσεις και στα επιστημονικά επιτεύγματα, ενώ ο όρος κουλτούρα (Kultur) δηλώνει τα ηθικά και πνευματικά επιτεύγματα (Τσαούσης, 1984). Σήμερα μια τέτοια διάκριση τείνει να εξαλειφθεί καθώς και οι δύο όροι αναφέρονται τόσο στα τεχνολογικά όσο και στα ηθικά, πνευματικά και κοινωνικά επιτεύγματα των ανθρώπων στην προσπάθεια να κατανοήσουν και να εξηγήσουν τα άμεσα βιώματα των ανθρώπων και της κοινωνικής πραγματικότητας στις καθημερινές εκφάνσεις της. Αν παρ' όλα αυτά επιθυμούμε μια ακριβέστερη επιστημολογικά διευκρίνιση, θα λέγαμε ότι παρά την νοηματική επικάλυψή τους, η έννοια πολιτισμός εκφράζει περισσότερο διαμορφωμένα πολιτισμικά σύνολα και συστήματα, αφηρημένα πρότυπα και παγιωμένες λίγο πολύ πρακτικές, ενώ η έννοια κουλτούρα αναφέρεται περισσότερο στις δυναμικές διαφοροποιήσεις των συμβατικών κοινωνικών σχέσεων και θεσμών. Ωστόσο η

σχέση πολιτισμού και κουλτούρας δεν χαρακτηρίζεται από μια καθορισμένη και αμετάβλητη θέση αλλά αντίθετα εκφράζει τις δυναμικές μετατοπίσεις που συμβαίνουν στις πρακτικές και στα προϊόντα της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης: το ρευστό μ' άλλα λόγια περιβάλλον της θεωρητικής και πρακτικής δράσης των ανθρώπων (Smith, 2011). Δεδομένου ότι οι άνθρωποι αποκτούν τον πολιτισμό, τον οποίο βιώνουν άμεσα, με προσθετικές διαδικασίες εκμάθησης και κοινωνικοποίησης (enculturation), αυτοί που ζουν σε διαφορετικά περιβάλλοντα ή σε διαφορετικές περιστάσεις και συνθήκες αναπτύσσουν διαφορετικούς πολιτισμούς. Συνεπώς, οι σύγχρονοι ανθρωπολόγοι δείχνουν λιγότερο ενδιαφέρον για τη σύγκριση των πολιτισμών, τη γενίκευση για την ανθρωπινή φύση ή την ανακάλυψη των καθολικών νόμων της πολιτισμικής ανάπτυξης και επικεντρώνονται περισσότερο στην κατανόηση των ιδιαίτερων πολιτισμών με τους δικούς τους όρους. Αυτή η τάση προώθησε την ιδέα του πολιτισμικού σχετικισμού, της άποψης δηλαδή ότι μπορούμε να κατανοήσουμε τις πεποιθήσεις και τις συμπεριφορές των άλλων ανθρώπων μόνο μέσα στα πλαίσια του πολιτισμού στον οποίο οι ίδιοι ζουν. Είναι κοινή αντίληψη πλέον ότι ο ιδιαίτερος χαρακτήρας των πολιτισμικών συστημάτων, η αυθεντικότητά τους, δεν εξαρτάται απλώς από τα φυσικά χαρακτηριστικά των πληθυσμών αλλά σχετίζεται με τις κοινωνικές σχέσεις που συνάπτουν οι άνθρωποι μεταξύ τους, με τις μεταβολές που υφίστανται οι σχέσεις αυτές στο πέρασμα του χρόνου και με τη μορφή των νοητικών αναπαραστάσεων που τις συνοδεύουν.

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Bruner, J. (1960). *The Culture of Education*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Clifford J. and Marcus G. (Eds) (1986). *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Colley P. (1979). *Eléments d'Anthropologie Sociale et Culturelle*. Brussels: Presses de l'Université de Bruxelles.
- Geertz C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Kluckhohn C. (1944). *Mirror for man*. New York: Fawcett.
- Parsons T. (1952). *The social system*. London: Tavistock.
- Smith P. (2011). *Cultural theory: An introduction*. Oxford: RileyWiley-Blackwell.

Βιβλιογραφία στην ελληνική γλώσσα

- Νόβα-Καλτσούνη Χ. (1988) *Κοινωνικοποίηση. Η γένεση του κοινωνικού υποκειμένου*. Αθήνα: Gutenberg.
- Τσαούσης Δ. (1984). *Χρηστικό Λεξικό Κοινωνιολογίας*. Αθήνα: Gutenberg.

Πολυφυλετικός / Διφυλετικός (multiracial/biracial)

Αυτοί οι δύο όροι περιγράφουν συνήθως πρόσωπα που έχουν γονείς με διπλή φυλετική κληρονομιά, αλλά και κοινωνίες που περιλαμβάνουν δύο φυλές. Ο όρος διφυλετικός αναφέρεται σε αυτούς που έχουν διπλή καταγωγή (π.χ. τέκνο πατέρα μαύρου και μητέρας λευκής), ενώ ο όρος πολυφυλετικός είναι μια πιο περιεκτική έννοια που υποδηλώνει μια σύνθετη κληρονομικότητα από πολλές γενιές και πολλές φυλές. Από τον δέκατο έκτο έως τον εικοστό αιώνα, ο όρος «μιγάς» («mulatto», όπως είναι η πορτογαλική λέξη για ένα νεαρό μουλάρι) χρησιμοποιήθηκε στις Δυτικές Ινδίες και τις Ηνωμένες Πολιτείες για να χαρακτηρίσει παιδιά μεικτής κληρονομικής καταγωγής. Άλλοι υποτιμητικοί όροι είναι η χρήση των λέξεων άτομο μισής φυλής ή άτομο μεικτής φυλής. Επίσης, πιο πρόσφατα, ο χαρακτηρισμός ημι-κάστα είναι άλλη μια τέτοια υποτιμητική λέξη. Σε χώρες όπως η Βραζιλία, τα πρόσωπα μεικτής κληρονομικής καταγωγής ήταν η πλειονότητα του πληθυσμού και έτσι ο χαρακτηρισμός δεν αποτελούσε ζήτημα κοινωνικής κριτικής. Δυστυχώς οι παραδοσιακές κοινωνικές τάξεις στις Ηνωμένες Πολιτείες εφάρμοσαν την αρχή 'να μην έχει κανείς ούτε και μία σταγόνα μαύρο αίμα' ως κανόνα (ο οποίος υιοθετήθηκε και από ορισμένα άλλα κράτη μετά την κατάργηση της δουλείας) που ταξινομούσε τα άτομα ως λευκούς ή μαύρους. Τα περισσότερα άτομα μεικτής καταγωγής εσωτερικεύσαν αυτόν τον κανόνα και θεώρησαν ότι ήταν μαύροι, άλλοι πέρασαν ως λευκοί. Τα παιδιά με αυτή την καταγωγή συχνά βιώνουν απόρριψη και από τους λευκούς και από τους μαύρους αλλά και από ολόκληρη την κοινωνία. Η σταδιακή κατάργηση των νόμων που απαγόρευαν τις επιμειξίες συνέβαλε στην ανάπτυξη μιας πιο θετικής αποδοχής των ατόμων με πολυφυλετική καταγωγή και επέφερε αλλαγές που συμβάλλουν στην απαξίωση της υπεροχής των λευκών και την ενίσχυση της πολυπολιτισμικότητας. Είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο παλιός κανόνας ούτε μία σταγόνα μαύρο αίμα αναβίωσε από μαύρους ηγέτες που υποστηρίχτηκαν από άτομα μεικτής κληρονομιάς τα οποία ήθελαν να τονίσουν τη μαύρη καταγωγή τους και να επιβάλλουν την ταυτότητά τους ως μαύροι. Μερικά από τα ιδιαίτερα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι έφηβοι διφυλετικής καταγωγής αποκαλύφθηκαν

σε μια μελέτη των Gibbs και Hines (1992), η οποία διαπίστωσε ότι οι συγκρούσεις που αφορούν την εθνοτική ταυτότητα αποδίδονται στην αδυναμία ενσωμάτωσης σε μια εθνοτική και φυλετική καταγωγή αντίστοιχα.

Βιβλιογραφία

Gibbs, J. and Hines A. (1992). *Negotiating ethnic identity: Issues for Black-White biracial adolescents*. In M. Root (Ed) *Racially mixed people in America*. Newbury Park CA: Sage, pp. 223-238.

Ταυτότητα (identity)

Ο όρος παραπέμπει στα σημαντικότερα χαρακτηριστικά αυτοπροσδιορισμού ενός ατόμου ή μιας ομάδας. Η αίσθηση της ταυτότητας και το αίσθημα του ανήκειν (belonging) σε μια συγκεκριμένη ομάδα είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα των ανθρώπινων κοινοτήτων. Στις μέρες μας, η πρακτική του να εξετάζουμε κριτικά την ταυτότητά μας είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα της εποχής που διανύουμε καθότι συνδέεται με τον τρόπο κατά τον οποίο συγκροτείται η προσωπικότητα. Εκεί που τα άτομα είναι στενά συνδεδεμένα με ισχυρούς οικογενειακούς δεσμούς και οι σχέσεις καθορίζονται από αυστηρές κοινωνικές ιεραρχίες συνήθως δεν υπάρχουν ισχυροί λόγοι τα άτομα να θέτουν ερωτήματα του τύπου ποιος είμαι; Η αίσθηση του εαυτού και του ανήκειν κάτω από αυτές τις συνθήκες είναι ενσωματωμένη στην κοινωνική τάξη πραγμάτων. Όταν όμως οι παραδοσιακές δομές καταρρίπτονται τότε αναδύονται ερωτήματα όπως το ποια είναι η ταυτότητά μου. Η ταυτότητα τότε αποτελεί κάτι το οποίο πρέπει να κατακτηθεί, κάτι που δεν είναι δεδομένο.

Θεωρητικά, οι πολίτες των δυτικών κρατών, με την επέκταση των αστικών και πολιτικών τους δικαιωμάτων, δεν περιθωριοποιούνται πλέον λόγω διακρίσεων κοινωνικής τάξης, κοινωνικού φύλου, θρησκείας ή φυλής, ενώ παράλληλα ενισχύεται η ατομικότητά τους και η μοναδική τους ταυτότητα. Βέβαια αξίζει να σημειωθεί πως ήταν φεμινιστικές εκείνες οι μελέτες που διαπίστωσαν πρώτες ότι το παραπάνω μοντέλο πολίτη του κράτους αρχικά συγκροτήθηκε προκειμένου να πληροί τα χαρακτηριστικά των λευκών ετεροφυλόφιλων ανδρών, ενώ συνέβαλε στο να αποκλείσει όλους εκείνους που προσδιορίζονται με διαφορετική από αυτή την ταυτότητα. Αποτέλεσμα τέτοιων εντάσεων ήταν η διαρκής αναζήτηση αλλά και επιδίωξη της ατομικότητας και η σταδιακή απομάκρυνση από συλλογικές πολιτικές ταυτότητες και χαρακτηρισμούς όπως για παράδειγμα η εθνικότητα, η εθνοτικότητα, η φυλή, η θρησκεία, κ.α.. Η συνεχής αυτή ανάγκη στο να ξεπεραστεί ο κοινωνικός αποκλεισμός και να επιβεβαιωθεί το δικαίωμα στη διαφορετικότητα του ατόμου οδήγησε στην πολιτική των ταυτοτήτων (identity politics) όπου τα άτομα επεδίωξαν και κέρδισαν ατομικούς και συλλογικούς αγώνες για ηθικές και πολιτικές δεσμεύσεις και προνόμια ως πολίτες του κράτους, με στόχο την χειραφέτησή τους στα πλαίσια μιας προοδευτικής αντίληψης για την υπηκοότητα και για τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Στην πολύ γνωστή μελέτη του με τίτλο *Politics of Recognition* ο Charles Taylor (1994) γράφει χαρακτηριστικά, σχετικά με τη διαμόρφωση της ταυτότητας, ότι η ταυτότητα του ατόμου είναι η πραγμάτωση του εαυτού του μέσα από το πρίσμα των δι-υποκειμενικών του σχέσεων. Συγκεκριμένα υποστήριξε ότι η αναγνώριση από τους άλλους είναι καθοριστική για την απόκτηση μιας θετικής εικόνας για τον εαυτό και την ταυτότητα του ατόμου. Αναφερόμενος για παράδειγμα στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες υποστήριξε ότι οι αυξημένες και συνεχείς μετακινήσεις πληθυσμών, χαρακτηριστικό στοιχείο της παγκοσμιοποίησης, έχουν σαν αποτέλεσμα την μετατροπή ακόμα και των πιο παραδοσιακών εθνών-κρατών σε πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Συγκεκριμένα, αυτό το μεταναστευτικό ρεύμα έχει προκαλέσει μια σειρά αλλαγών στην κοινωνία τόσο σε θεσμικό πλαίσιο όσο και στην καθημερινή ζωή. Η εξουσία (power) είναι ανισομερώς κατανομημένη και η ταυτότητα των λιγότερο ευνοημένων ατόμων / ομάδων βρίσκεται συνεχώς απειλούμενη. Αυτό σημαίνει ότι τα άτομα αυτά, ανεξαρτήτως από τις δεσμεύσεις τυπικής ισότητας των ανθρώπων, βρίσκονται σε μειονεκτική θέση σε σχέση με άλλους.

Αυτό το επιχείρημα οδήγησε πολιτικούς επιστήμονες και φιλοσόφους να ενισχύσουν την ηθική αυτονομία του ατόμου έναντι της συλλογικής ταυτότητας. Σύμφωνα με την Seyla Benhabib (2002) και την Nancy Fraser (1997) για παράδειγμα η αναγνώριση της ταυτότητας δεν θα έπρεπε να αφορά την πολιτισμική συλλογική επιβίωση μόνο αλλά την απόλυτη εξάλειψη της καταπίεσης της ατομικής ταυτότητας. Κατά την άποψή τους, η δημόσια αναγνώριση συλλογικών ταυτοτήτων πρέπει να ενθαρρύνεται μόνο όταν λειτουργεί προς την κατάρριψη μορφών κοινωνικού αποκλεισμού, ιεραρχίας και ανισότητας. Υποστηρίζουν ότι όσο περισσότερο τα άτομα ψάχνουν να εξασφαλίσουν τη ταυτότητα τους μέσα από συλλογικότητες, να την καταστήσουν αναγκαία αντί για παροδική ή ενδεχομένη, ενιαία αντί για κατακερματισμένη, τόσο περισσότερο πιθανό είναι να δαιμονοποιούνται αυτοί που είναι διαφορετικοί. Στη μετασοσιαλιστική εποχή, όπως ονόμασε η Fraser (1997) την εποχή μας, η ατομική ταυτότητα ορίζει τις αρχές με τις οποίες δομείται η δικαιοσύνη.

Βιβλιογραφία

- Benhabib, S. (2002). *The claims of culture: Equality and diversity in the global era*. Princeton New Jersey.: Princeton University Press.
- Fraser, N. (1997). *Justice interruptus: Critical reflections on the " postsocialist" condition*. New York: Routledge.
- Taylor, C. (1994). The politics of recognition. In A. Gutmann (Ed) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

Υβριδικότητα (hybridity)

Ο όρος «υβρίδιο» προέρχεται από τη βιολογία και τη βοτανολογία και αποτελεί όρο-κλειδί για τη σύγχρονη πολιτισμική κριτική. Η λέξη υβρίδιο προέρχεται από την αρχαία ελληνική λέξη «ύβρις» που σήμαινε προσβολή, υπέρβαση ορίων και, με το σύγχρονο νόημά της, σημαίνει το φυτό ή το ζώο που έχει δημιουργηθεί με τη [διασταύρωση](#) ατόμων, τα οποία είναι γενετικά [ανόμοια](#). Στη λατινική εκδοχή της η λέξη «hybrida» χαρακτηρίζει εκείνους που είχαν Ρωμαίο πατέρα αλλά ξένη, συνήθως σκλάβο, μητέρα και με αυτή τη σημασία διασώθηκε μέχρι και τον δέκατο ένατο αιώνα, οπότε χαρακτήριζε την περίπτωση των μιγάδων. Η ανησυχία για την υβριδικότητα ουσιαστικά είναι μια προσπάθεια να διατηρηθούν ξεχωριστά οι διαφορετικές φυλές των ανθρώπων. Οι θεωρίες που υποστηρίζουν τις φυλετικές διαφορές έχουν υπερτονίσει τους κινδύνους του εκφυλισμού που θα προκύψει για το ανθρώπινο γένος από την ανάμιξη διαφορετικών φυλών που έχουν διαφορετικές θέσεις στην ιεραρχία της κοινωνίας. Πιο πρόσφατα, ο όρος υβριδικότητα απαντάται στο πεδίο της πολιτισμικής κριτικής ενάντια στις αντιλήψεις τις σχετικές με τον διαχωρισμό των φυλών και την δικαίωση της μεταποικιακής εκμετάλλευσης. Ενώ η υβριδικότητα συμβολίζει αρχικά την συγχώνευση και την μίξη, τώρα περιγράφει τη διαλεκτική συμβίωση. Για παράδειγμα, στο έργο του Stuart Hall σχετικά με τη εμπειρία των μαύρων στη Βρετανία, περιγράφεται πώς γίνεται η ομογενοποίηση των ταυτοτήτων, όταν η ταυτότητα των μαύρων έρχεται σε αντίθεση με τις κυρίαρχες αναπαραστάσεις που υπάρχουν για τους μαύρους σε μια κοινωνία. Η αναγνώριση των κοινών χαρακτηριστικών της ταυτότητας ενός μαύρου (δηλαδή ότι είναι μαύρος), προκαλεί την συνειδητοποίηση της ετερότητας/ετερογένειάς του, δηλαδή ότι αποτελεί μέρος ενός πληθυσμού που έχει διασκορπιστεί σε ποικίλα μέρη – αυτό ο Hall το ονομάζει «διασποροποίηση» (diasporization). Κατ' αυτήν την έννοια, η υβριδικότητα περιγράφει μια κουλτούρα που συγκροτείται από άτομα που διατηρούν δεσμούς με τις χώρες των προγόνων τους, αλλά προσαρμόζονται στην κουλτούρα της χώρας όπου κατοικούν. Δεν έχουν καμία επιθυμία να επιστρέψουν στην πατρίδα τους ή να ανάκτησουν μια ενδεχομένως γνήσια εθνοτική ταυτότητα, ωστόσο διατηρούν ίχνη άλλων πολιτισμών, παραδόσεων και ιστορίας, ενώ αντιστέκονται στην πολιτισμική αφομοίωση. Ο Mikhail Bakhtin (2010) χρησιμοποιεί τον όρο υβριδικότητα με άλλο τρόπο και περιγράφει την ικανότητα μιας γλώσσας να είναι ταυτόχρονα ίδια και διαφορετική, μία αλλά και πολλές. Να αποδίδει δηλαδή μια φράση που ανήκει σε ένα μόνον ομιλητή, αλλά, στην πραγματικότητα, περιέχει μεικτές φράσεις, δύο τρόπους έκφρασης, δύο στυλ ομιλίας, μία διαφοροποίηση στη φωνή, στις γλωσσικές επιλογές - και όλα αυτά συμβαίνουν στο πλαίσιο ενός συντακτικού συνόλου και μέσα σε μία και μόνο πρόταση. Αυτό που περιγράφει ο Bakhtin, αν το τοποθετήσουμε στο αποικιοκρατικό πλαίσιο, όπως έκανε με το έργο του ο Homi Bhabha (1994), αποκαλύπτεται ότι η υβριδικότητα είναι μια στάση πρόκλησης και αντίστασης εναντίον της κυρίαρχης πολιτισμικής εξουσίας. Ή αλλιώς, η υβριδικότητα αποτέλεσε τη στρατηγική για την αντιστροφή της διαδικασίας της υποδούλωσης μέσα από την αποκήρυξη του τρόπου συγκρότησης ταυτοτήτων, ο οποίος διατηρούσε τις διακρίσεις και έτσι διαιώνιζε την γνήσια και απόλυτη ταυτότητα της κυρίαρχης εξουσίας. Υπό το πρίσμα αυτό, η αποικιοκρατία πράγματι παρήγαγε την υβριδοποίηση, δηλαδή τη δημιουργία ενός ενιαίου εξουσιαστικού λόγου που ενσωματώνει όλους τους άλλους, αυτούς που ήταν αρχικά αποκλεισμένοι, δήθεν εκπροσωπώντας τους, ενώ ταυτόχρονα τους αποξενώνει από την κυρίαρχη εξουσία. Η υβριδικότητα είναι το αντίδοτο στις ουσιοκρατικές έννοιες της ταυτότητας, καθώς τόσο οι κυρίαρχοι αποικιοκράτες όσο και οι κυριαρχούμενοι άλλοι είναι εγκλωβισμένοι μέσα στην ίδια ιστορική αφήγηση, ενώ, την ίδια στιγμή, οι πολιτισμοί τους και οι ταυτότητές τους εξαρτώνται ο ένας από τον άλλον.

Βιβλιογραφία

- Bakhtin, M. (2010). *The dialogic imagination: Four essays*. Vol. 1. Austin TX: University of Texas Press.
- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.

Προτεινόμενη Βιβλιογραφία για περαιτέρω μελέτη Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Karagiogianni, A. et al. (2013). “[Intercultural Conflict and Dialogue in Transnational Digital Networks - Migration and Gender](http://www.mignetproject.eu/?p=563)”, in *Online MIG@NET Portal*: <http://www.mignetproject.eu/?p=563>.
- King, R. and Fakiolas R. (1996). “Emigration, Return, Immigration: A Review and Evaluation of Greece’s Postwar Experience of International Migration” in *International Journal of Population Geography*, no2: 171-190.
- King, R. and Black R. (Eds) (1997). *Southern Europe and the New Immigrations*. Brighton: Sussex Academic Press.

Βιβλιογραφία στην ελληνική γλώσσα

- Κοιλιάρη, Α. (1997). *Ξένος στην Ελλάδα. Μετανάστες, γλώσσα και κοινωνική ένταξη. Στάση της ελληνικής κοινωνίας απέναντι στους μετανάστες ομιλητές*. Αθήνα: Παρατηρητής.
- Κόντης, Α. (2000). Η Ελλάδα: Χώρα υποδοχής μεταναστών. Στο Θ. Πελαγίδης και Στ. Κωνσταντινίδης (επιμ.). *Η Ελλάδα προς τον 21ο αιώνα*. Αθήνα: Παπαζήσης, σελ.: 292-324.
- Κοτζαμάνης, Β., Πετρονώτη Μ., και Τζωρτζοπούλου Μ. (1996). Πολιτικοί πρόσφυγες: Εξελίξεις και θέματα πολιτικής. Στο Η. Κατσούλης (Επιμ.). *Διαστάσεις του κοινωνικού αποκλεισμού στην Ελλάδα. Κύρια θέματα και προσδιορισμός προτεραιοτήτων πολιτικής*. Αθήνα: ΕΚΚΕ, τ. Α, σελ. 307-329.

Κεφάλαιο Τέταρτο

«Μετανάστευση και λογοτεχνική γραφή: ορισμοί, διαδράσεις, εννοιολογικοί σχηματισμοί»

Σύνοψη κεφαλαίου

Το κεφάλαιο αυτό αναφέρεται τόσο σε όρους και εννοιολογικούς σχηματισμούς που προέρχονται από την εγγραφή του μεταναστευτικού φαινομένου στις ανθρωπιστικές σπουδές όσο και σε σύγχρονους ορισμούς και έννοιες των μεταναστευτικών και διασπορικών σπουδών που εξετάζονται στο πλαίσιο της λογοτεχνικής κριτικής και των πολιτισμικών θεωριών μέσα από τη γαλλική και την αγγλοσαξωνική θεωρητική σκέψη. Εξετάζονται οι βασικές έννοιες όπως η μεταναστευτική λογοτεχνία και ο μεταναστευτικός κινηματογράφος μέσα στην συνθετότητα και πολυμορφία τους, η μεταποικιακή θεωρία και κριτική καθώς και έννοιες που συνδέονται με τα βασικά εννοιολογικά σχήματα ή απορρέουν από αυτά: υβριδισμός, κρεολικότητα, αποεδαφοποίηση, συνοριοχώρες και άλλα.

Αποεδαφοποίηση (déterritorialisation)

Η αποεδαφοποίηση (déterritorialization) είναι ένας όρος των [Gilles Deleuze](#) και [Félix Guattari](#), που εμφανίστηκε για πρώτη φορά στο έργο τους *L'Anti-Œdipe* το 1972 και ο οποίος επανέρχεται σε πολλά έργα τους: *Kafka* (1975), *Rhizome* (1976), *Mille Plateaux* (1980) και *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991). Συνδεδεμένος με τον όρο της «επιθυμίας» στην ντελεζιανή φιλοσοφία, η αποεδαφοποίηση χρησιμοποιήθηκε και από άλλους κλάδους των ανθρωπιστικών σπουδών, όπως την ανθρωπολογία και την πολιτισμική γεωγραφία, όπου καταδεικνύει το γεγονός της διαρραγής της σχέσης της εδαφικότητας ανάμεσα σε μία κοινωνία και σε έναν τόπο, μία εδαφική επικράτεια.

Οι Deleuze και Guattari προσδιόρισαν την «αποεδαφοποίηση» ως ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα αυτού που ονομάζουν «ελάσσονα λογοτεχνία» (littérature mineure). Πρόκειται για μία λογοτεχνία της οποίας τα βασικά χαρακτηριστικά δεν υπάγονται στον κανόνα της λογοτεχνικής γραφής. «Η ελάσσονα λογοτεχνία δεν είναι η λογοτεχνία που γράφεται σε μία ελάσσονα γλώσσα, αλλά εκείνη που μία μειονότητα αναπτύσσει με μία μείζονα γλώσσα» (1975: 29). Αυτή η λογοτεχνία επιβάλλει στην κυρίαρχη γλώσσα μία μεταχείριση που την καθιστά ξένη στην ίδια της την υπόσταση και την οδηγεί «στα άκρα και στα όριά της» (1975: 42). Η αποεδαφοποίηση της γλώσσας χαρακτηρίζει την ελάσσονα λογοτεχνία, ενώ, στο πλαίσιο αυτής της αποεδαφοποίησης, «κάθε ατομική υπόθεση γίνεται άμεσα και πολιτική» (1975: 30). Έτσι, ενώ στις «μεγάλες» λογοτεχνίες, ο κοινωνικός χώρος δεν παρουσιάζεται παρά ως φόντο όπου εκτυλίσσεται η ατομική υπόθεση, η ελάσσονα λογοτεχνία, οπλισμένη με τη δυναμική της ρήξης με τις καθεστηκινίες δυνάμεις, έρχεται αντιμέτωπη με το ζήτημα της υποταγής και της εξουσίας.

Ο όρος «αποεδαφοποίηση» αναφέρεται από τους μελετητές που διερευνούν την παγκοσμιοποίηση, τη μετανάστευση, τις ταυτότητες, τους υβριδισμούς, και την πολιτισμική κληρονομιά (deterritorialization of cultural heritage).

Βιβλιογραφία

Deleuze, G. & Guattari, F. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions du Minuit.

Επιπολιτισμός (acculturation)

Ως «επιπολιτισμός» ή διαφορετικά «διαδικασία πολιτισμικής πρόσμιξης»⁶ θεωρούμε την εναρμόνιση με τις τοπικές πολιτισμικές συνθήκες συμπεριφοράς, τη σταδιακή απόκτηση μίας νέας κουλτούρας, τη διαδικασία κατά την οποία ένα άτομο ή μία ομάδα αφομοιώνει το σύνολο ή ένα μέρος των πολιτισμικών αρχών μιας άλλης ομάδας. Πρόκειται για την προσαρμογή ενός ατόμου σε μία ξένη κουλτούρα, με την οποία έρχεται σε

⁶ Στην Ελλάδα έχει αποδοθεί ο όρος και ως «προσπολιτισμός», μετάφραση όμως που αποδίδει μάλλον τον όρο enculturation. Έχει αποδοθεί επίσης και ως «πολιτισμική αλλοτρίωση», μετάφραση, όμως, που οδηγεί περισσότερο στην ταύτιση του όρου με την «αφομοίωση».

επαφή, και για τη διαδικασία της πολιτισμικής αλλαγής που απορρέει από την επαφή ομάδων διαφορετικών πολιτισμών. Ο επιπολιτισμός είναι το σύνολο των φαινομένων που απορρέουν από την άμεση και συνεχή επαφή ανάμεσα σε ομάδες ατόμων που προέρχονται από διαφορετικές κουλτούρες και που προκαλούν μεταβολές στα αρχικά πολιτισμικά μοντέλα στη μία ή στην άλλη ομάδα. Ο επιπολιτισμός μπορεί να έχει επιτυχή έκβαση, το άτομο «να μην βιώνει μία τραγωδία λόγω της απώλειας της κουλτούρας προέλευσης. Αυτό βέβαια θα συμβεί εφόσον έχει ήδη ανακτήσει μία άλλη κουλτούρα» και έχει οικειοποιηθεί μία άλλη γλώσσα μέσα από την οποία εκφράζεται (Todorov, 1996: 103).

Αυτή η όσμωση, όμως, των δύο κουλτούρων πολύ συχνά δεν γίνεται ανώδυνα. Ο Berry, μελετώντας, στο πλαίσιο της ψυχολογίας, την έκθεση του ατόμου σε δύο κουλτούρες, καταδεικνύει τη σοβαρότητα της επαφής των δύο διαφορετικών πολιτισμικών πεδίων (ειδικά όταν αυτή η επαφή είναι επιβεβλημένη και καταναγκαστική) χρησιμοποιώντας τους όρους *rejection* (απόρριψη) και *déculturation* (απο-πολιτισμός), δηλαδή απώλεια της πολιτισμικής ταυτότητας και «επιπολιτισμικό στρες» (*acculturative stress*), το οποίο αναφέρεται στις ψυχολογικές αλλαγές που συμβαίνουν σε ένα άτομο μέσα από τη διαδικασία του επιπολιτισμού που βιώνει η πολιτισμική ομάδα στην οποία ανήκει (Berry, 2002:19). Ο επιπολιτισμός δεν θα πρέπει να συγχέεται με την αφομοίωση (*assimilation*), καθώς στην περίπτωση της αφομοίωσης η κουλτούρα της μίας ομάδας χάνεται παντελώς και επικρατεί η κουλτούρα της άλλης ομάδας. Ο όρος χρησιμοποιείται σήμερα ιδιαίτερα σε σχέση με τους όρους «παγκοσμιοποίηση», «υβριδισμός» και «διαπολιτισμικότητα».

Βιβλιογραφία

- Berry J.W. (2002). *Conceptual approaches to acculturation*. In Chun K.M., Organista P.B. & Marin G. (Eds). *Acculturation: Advances in Theory, Measurement and Applied Research*. Washington, DC: American Psychological Association, pp. 17–37.
- Todorov, T. (1996). *L'homme dépaycé*. Paris: Seuil.

Ζώνη επαφής (contact zone)

Ο όρος αυτός χρησιμοποιήθηκε από τη Mary Louise Pratt για πρώτη φορά στο άρθρο της “Arts of the Contact Zone”, το 1991, με αναφορές στη διαπολιτισμική παιδαγωγική, σύμφωνα με την οποία μία τάξη θα πρέπει να περιλαμβάνει ετερογενείς φωνές και εμπειρίες (2005: 597). Το δοκίμιο αυτό της Pratt περιγράφει τα μαθησιακά και διδακτικά περιβάλλοντα και μοντέλα, εστιάζει στην επιτυχία ή την αποτυχία τους, και καταλήγει στην πρόταση για μία τάξη που θα αποτελεί «ζώνη επαφής» –και όχι μια «φανταστική κοινότητα» (*imagined community*) βασισμένη στην εξάσκηση και σε μαθησιακούς μόνο στόχους–, έναν χώρο διάδρασης ανάμεσα σε αποκλίνουσες ακόμα και σε ανταγωνιστικές κουλτούρες (Johnston, 2007: 145). Βασισμένη στο μοντέλο της **διαπολιτισμικότητας** για την κριτική της στις «φανταστικές κοινότητες», η Pratt περιγράφει τη διαπολιτισμικότητα ως «μία διαδικασία όπου μέλη υποδεέστερων ή περιθωριοποιημένων ομάδων συλλέγουν και εφευρίσκουν στοιχεία από υλικό που τους έχει μεταδοθεί από την κυρίαρχη ή την μητροπολιτική κουλτούρα» (Pratt, 2005: 591). Αυτή η άποψη για τη διαπολιτισμικότητα απέχει από εκείνη που διατύπωσε πρώτος ο Κουβανός κοινωνιολόγος Fernando Ortiz, στη δεκαετία του 1940, αναφερόμενος στην αφρο-κουβανική κουλτούρα. Το 1970, ο κριτικός Angel Rama εισήγαγε τον όρο στις λογοτεχνικές σπουδές. Ο Ortiz πρότεινε τον όρο αυτό για να αντικαταστήσει τους «παθητικούς» όρους “acculturation” και “deculturation” που είχε επεξεργαστεί ο Bronislaw Malinowski στο *The dynamics of culture change* (1945), με όρους που αναφέρονταν στη δυναμική της αντίστασης και της προσαρμογής στις «ζώνες επαφής».

Η Pratt στο βιβλίο της *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (1992) επανέρχεται σε αυτόν τον όρο, και ονομάζει «ζώνες επαφής» εκείνους «τους κοινωνικούς χώρους όπου διαφορετικές κουλτούρες συναντώνται, συγκρούονται και παλεύουν μεταξύ τους, συχνά σε ένα πλαίσιο πολύ ασύμμετρων σχέσεων κυριαρχίας και υπαγωγής, όπως η αποικιοκρατία, η δουλεία, και τα συνεπακόλουθά τους, όπως υπάρχουν σήμερα στον κόσμο» (1992: 4). «Ο διαπολιτισμός, όπως και η αυτο-εθνογραφία, αποτελούν φαινόμενα της ζώνης επαφής» (1994: 587). Ο όρος αυτός, με τη νέα του έννοια, χρησιμοποιήθηκε στις λογοτεχνικές, πολιτισμικές και μεταποικιακές σπουδές ως ένας γενικός όρος για τόπους, όπου οι Δυτικοί λευκοί ταξιδιώτες συναντούσαν τον πολιτισμικά, εθνικά ή φυλετικά διαφορετικό Άλλο και άλλαζαν μέσα από την εμπειρία. Οι «ζώνες επαφής» είναι πολύ συχνά εμπορικές θέσεις ή πόλεις των συνόρων, όπου η κίνηση των ανθρώπων και των αγαθών προδιαθέτουν και οδηγούν στην επαφή.

Αναφερόμουν συχνά στον χώρο των αποικιακών συναντήσεων, στον χώρο όπου άνθρωποι από διαφορετική γεωγραφική και ιστορική προέλευση, εισέρχονται σε συνθήκες επαφής του εξαναγκασμού, της ριζικής ανισότη-

τας, και της δισεπίλυτης σύγκρουσης [...] Μία προοπτική επαφής δίνει έμφαση στο πώς τα υποκείμενα συναντούν το ένα το άλλο, μέσα από τις σχέσεις τους [...] όχι όμως με όρους αποκλεισμού ή διαχωρισμού αλλά με όρους που προωθούν τις έννοιες της συν-παρουσίας, της διάδρασης, της αλληλοσύνδεσης αντιλήψεων και πρακτικών (Pratt, 1992: 6-7)

Τα τελευταία χρόνια, στο πλαίσιο της άνθησης της έρευνας και των μελετών στα πεδία επιστημών που σχετίζονται με τις «ζώνες επαφής», τις συνοριοχώρες, τη διαπολιτισμικότητα, τη μετανάστευση, την πολιτισμική και εμπορική κίνηση, και τα διάφορα αποτελέσματά τους, όπως η υβριδικότητα, η επιμειξία, το metissage, και η κρεολικότητα, αναπτύχθηκε ο όρος της «ζώνης επαφής» μέσα από διαφορετικές συνδηλώσεις. Διαδράσεις ανάμεσα στο παγκόσμιο και το τοπικό, το διεθνικό και το εθνικό, την ταυτότητα και τη διαφορετικότητα, τις πολιτικές της ταυτότητας, τον τόπο και τον χρόνο, διαδράσεις τέτοιου είδους αποτελούν ενδιαφέροντα πεδία έρευνας και μελέτης, όπως η μελέτη της κουλτούρας, της κοινωνίας και της δύναμης (Aschroft et al., 2007: 48-49). Η «ζώνη επαφής» έχει αναδειχθεί σε έναν πολύ χρήσιμο και ευπροσάρμοστο όρο στο πεδίο πολλών συμπλέξεων που χαρακτηρίζουν τον μεταποικιακό χώρο και τα σχετιζόμενα με αυτόν πεδία.

Βιβλιογραφία

- Aschroft, B. et al. (2007). *Post-colonial Studies. The key concepts*. London / New York: Routledge.
- Johnston, A. (2007). "Education and Conquest: Rereading Mary Louise Pratt's Arts of the Contact Zone" in Jason Helfer (Ed). *Proceedings of the Midwest Philosophy of Education Society, 2004-2005*. Bloomington, IN: Authorhouse, pp.145-153.
- Pratt, M. L. (2005). "Arts of the Contact Zone" in G. Stygall (Ed). *Reading Context*. Boston: Thomson Wadsworth, pp. 585-597.
- Pratt, M. L.(1994). "Transculturation and autoethnography: Peru, 1615 / 1980", in F. Barker et al. (Eds). *Colonial Discourse / Postcolonial Theory*. Manchester: Manchester University Press, pp. 24-46.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.

Μεταναστευτικός κινηματογράφος (migrant cinema)

Οι όροι «μεταναστευτικός κινηματογράφος» (migrant cinema), «κινηματογράφος της εξορίας» (exilic cinema), «διασπορικός κινηματογράφος» (diasporic cinema), διεθνικός κινηματογράφος (transnational cinema), «κινηματογράφος με προφορά»⁷ (accented cinema), «διαπολιτισμικός κινηματογράφος» (intercultural cinema) «μεταποικιακός κινηματογράφος» (postcolonial cinema), «τρίτος κινηματογράφος» (third cinema) έχουν ασαφή όρια και συχνά αλληλοεπικαλύπτονται. Όλα αυτά τα είδη φιλικής γραφής έχουν απομακρυνθεί από το κλασικό χολιγουντιανό στιλ της καθαρότητας της φόρμας και της αφήγησης αλλά, και κυρίως, από τις καθιερωμένες θεματικές, καθώς προσπαθούν να αναδείξουν θέματα ταυτότητας που σχετίζονται είτε μεταφορικά είτε κυριολεκτικά με το πρόσκαιρο, τη μετάβαση, το αμφίσημο, τον νόστο, τα σύνορα, το οικείο και ανοίκειο, τη μνήμη, την ιστορία, την επιθυμία της επιστροφής.

Στη μελέτη του *An Accented Cinema*, ο Hamid Naficy προτείνει μία διάκριση ανάμεσα στους δημιουργούς ταινιών που χαρακτηρίζει ως «εξόριστους», «διασπορικούς» και «εκείνους που χαρακτηρίζονται από μία εθνική μεταποικιακή ταυτότητα». Ενώ ο κινηματογράφος της εξορίας και ο μεταναστευτικός κινηματογράφος αναπαριστούν μία ατομική εμπειρία, ο διασπορικός αναπαριστά μία συλλογική εμπειρία. Ο κινηματογράφος της εξορίας και του εκπατρισμού «εστιάζει στο εκεί και στο τότε της χώρας προέλευσης, ενώ ο διασπορικός κινηματογράφος, κυριαρχούμενος από τις σχέσεις του με την πατρίδα αλλά και με τις διασπορικές εμπειρίες και κοινότητες, καθώς και με τον μεταποικιακό κινηματογράφο, εστιάζει στο εδώ και το τώρα, στο πλαίσιο της χώρας όπου κατοικεί ο δημιουργός της ταινίας» (Naficy, 2001: 15). Ο όρος «διασπορικός κινηματογράφος» χρησιμοποιείται κυρίως στις περιπτώσεις των αποικιακών διασπορών καθώς και των πολιτισμικών και υβριδικών διασπορών.

Στον διασπορικό και τον μεταναστευτικό κινηματογράφο ο δημιουργός διαθέτει τη μνήμη (ή τη μεταμνήμη) της μεταναστευτικής εμπειρίας. Ο όρος αυτός μπορεί να περιλάβει επίσης και εκείνες τις ταινίες οι οποίες προέκυψαν μέσα από μία πολύπλοκη διαδικασία διέλευσης των συνόρων από «αυτόχθονες» (native) δημιουργούς στον «διασπορικό χώρο» (diaspora space) και οι οποίες διαφοροποιούνται σαφώς από την κυρίαρχη κουλτούρα (Brah, 1996).

7 Στα ελληνικά ο όρος έχει αποδοθεί και ως «κινηματογράφος με χαρακτηριστική προφορά».

Ο «τρίτος κινηματογράφος» (*tercer cine*) εμφανίστηκε μέσα από ένα λατινοαμερικάνικο κίνημα στις αρχές της δεκαετίας 1960 και το οποίο καταγγέλλει τη νεο-αποικιοκρατία, το καπιταλιστικό σύστημα και το χολιγουντιανό μοντέλο του κινηματογράφου. Ο όρος εμφανίστηκε στο Μανιφέστο *Hacia un tercer cine* (Towards a Third Cinema / Προς έναν τρίτο κινηματογράφο) των Αργεντινών Fernando Solanas και Octavio Getino, το 1969, οι οποίοι ζητούν την «απο-αποικιοποίηση της κουλτούρας, μέσα από έναν αντισυμβατικό κινηματογράφο (*counter-cinema*), ένα είδος αντι-κινηματογράφου ο οποίος θα αμφισβητούσε καθιερωμένες αξίες και μορφές (Hayward, 2000:389). Ονομάστηκε «τρίτος» για να ξεχωρίζει από τον πρώτο (Χόλλυγουντ) και από τον δεύτερο, που ήταν ο ευρωπαϊκός έντεχνος κινηματογράφος, ο «κινηματογράφος των συγγραφέων» (*cinema of auteurs*). Ονομάστηκε, επίσης, έτσι σαν ένα γλωσσικό παιχνίδι σχετικά με τους δύο κόσμους που επικρατούσαν την εποχή εκείνη, τη Δύση και τις ανατολικές χώρες, με κυρίαρχη την ΕΣΣΔ. Συχνά ο κινηματογράφος αυτός αναφέρεται και σε ταινίες που προέρχονται από τον λεγόμενο Τρίτο Κόσμο και οι οποίες εστιάζουν στα ζητήματα της φτώχειας, της μετανάστευσης και σε άλλα κοινωνικά προβλήματα των περιοχών του Τρίτου Κόσμου. Καταγγέλλει ακόμα τα αποτελέσματα της αποικιοκρατίας, όπως στην Αφρική και την Ινδία, της νεο-αποικιοκρατίας, όπως στη Λατινική Αμερική και σε χώρες της Αφρικής και της Ασίας, αλλά και τα αποτελέσματα κάθε καταπίεσης και περιθωριοποίησης, όπως σε όλες τις παραπάνω χώρες. Ο τρίτος κινηματογράφος επιζητά να πολιτικοποιήσει τον κινηματογράφο και να καθιερώσει νέους κινηματογραφικούς κώδικες και νέες συμβάσεις (Hayward, 2000: 391). Τα κυριότερα θέματα του πολιτικοποιημένου τρίτου κινηματογράφου είναι η τάξη, η φυλή, η κουλτούρα, η θρησκεία και η εθνική ακεραιότητα. «Σε αυτές τις ταινίες η πάλη των τάξεων αποτελεί βασική θεματική ενώ ζητήματα που αφορούν τη φυλή εξετάζονται μέσα στο πλαίσιο του ανταγωνισμού των τάξεων. Η διατήρηση των λαϊκών αυτόχθονων κουλτούρων και η αναπαράστασή τους σε σχέση με τη κυρίαρχη κουλτούρα και τις ιμπεριαλιστικές θέσεις, αποτελούν 'μία αισθητική της απελευθέρωσης'» (Hayward, 2000: 391).

Κινήματα που συνδέονται με τον τρίτο κινηματογράφο είναι ο διεθνικός κινηματογράφος, ο διαπορικός κινηματογράφος και ο κινηματογράφος με προφορά (Tarr, 2005: 14-18). Δεν θα πρέπει να συγχέεται ο τρίτος κινηματογράφος με τον κινηματογράφο του Τρίτου Κόσμου (Third World Cinema) καθώς ο πρώτος είναι έντονα πολιτικοποιημένος, από την εποχή της δημιουργίας του, που ήταν η περίοδος της άνθησης των κοινωνικών κινήσεων αλλά και των αγώνων ανεξαρτησίας πολλών αποικιών. Αντίθετα, ο κινηματογράφος του Τρίτου Κόσμου (Third World Cinema) δεν έχει πάντοτε αυτό το χαρακτηριστικό, για παράδειγμα οι ταινίες της Βομβάης που αποτελούν μία μίμηση των ταινιών του Χόλλυγουντ, το γνωστό Bollygood. Στις λεγόμενες χώρες του Τρίτου Κόσμου η κινηματογραφική βιομηχανία δεν είναι ανεπτυγμένη, σε σύγκριση με τον δυτικό κόσμο, με εξαίρεση την Ινδία, το Πακιστάν και την Αίγυπτο.

Από τις βασικές θεματικές του διεθνικού κινηματογράφου αποτελούν οι ατομικές και συλλογικές εμπειρίες της μετανάστευσης, της εξορίας και του εκπατρισμού (Ezra and Rowden, 2006, Higbee 2007). Ο κινηματογράφος αυτός απορρίπτει την ιδέα των σταθερών εθνικών ταυτοτήτων τόσο μέσα από το σενάριο, όσο και από την παρουσία των πρωταγωνιστών (αλλά και των δημιουργών και συντελεστών) οι οποίοι ζουν στα περιθώρια του έθνους-κράτους και αναπαριστούν μια άλλη εικόνα του «εθνικού». «Ο διεθνικός κινηματογράφος έχει τη δυνατότητα αφενός να προσεγγίζει και να αναλύει την διαπορική εμπειρία, αφετέρου να αμφισβητεί τον προνομιακό χαρακτήρα του εθνικού χώρου όπου δημιουργούνται οι πολιτισμικές ταυτότητες και οι φαντασιακές κοινότητες» (Higbee & Hwee Lim, 2010: 11). Ο διεθνικός κινηματογράφος εστιάζει στους κοινωνικούς σχηματισμούς που έχουν στο κέντρο τους τις μετακινούμενες κοινωνικές ομάδες, σε ζητήματα που συνδέονται με την ομοιογένεια και την αποκλειστικότητα της εθνικής ταυτότητας καθώς και στην προσπάθεια εννοιολόγησης χώρου και τόπου με αναφορές πέρα από τα εθνικά σύνορα. Οι Ezra και Rowden ορίζουν το κοινό του διεθνικού κινηματογράφου ως «ένα κοινό που διαθέτει κινηματογραφική παιδεία και το οποίο υπερβαίνει την επιθυμία για την εύκολη κατανάλωση των εθνικών αφηγήσεων» (2006: 3).

Ο όρος «κινηματογράφος με προφορά» χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον Hamid Naficy, ο οποίος το αποδίδει ως την αισθητική απάντηση στην εμπειρία της μετακίνησης μέσα από καταστάσεις εξορίας, μετανάστευσης ή διασποράς. Περιλαμβάνει διάφορους τύπους ταινιών που αναπτύσσονται από δημιουργούς εξόριστους ή σε διαπορική κατάσταση ή προερχόμενους από μεταποικιακά περιβάλλοντα, οι οποίοι όμως ζουν και εργάζονται σε διαφορετικές από τον τόπο προέλευσης χώρες (Naficy, 2001: 11ff). Η διαφορά ανάμεσα στις υποκατηγορίες των ταινιών (εξορίας, διαπορικές ή μεταποικιακές) «βασίζονται κυρίως στις σχέσεις των ταινιών και των δημιουργών τους με την πραγματική ή φαντασιακή γενέθλια χώρα» (Naficy, 2001: 21). Αυτό που χαρακτηρίζει κατά κύριο λόγο όλες τις ταινίες με προφορά είναι η «διπλή συνείδηση» (*double consciousness*) των δημιουργών τους (Naficy, 2001: 22). Οι ταινίες με προφορά είναι συχνά δίγλωσσες ή πολύγλωσσες και φέρουν αισθητικά και στιλιστικά χαρακτηριστικά από τις κινηματογραφικές παραδόσεις τόσο της χώρας προέλευσης όσο και της χώρας υποδοχής των δημιουργών τους. Ο Naficy χρησιμοποιεί αυτόν τον

όρο, που δηλώνει την προφορά ως σχήμα λόγου, για να τονίσει το είδος του κινηματογράφου που προσδιορίζει και ο οποίος είναι διαφορετικός από τον στάνταρ, έναν ουδέτερο και χωρίς αξίες κινηματογράφο που έχει επικρατήσει στο κυρίαρχο πεδίο παραγωγής ταινιών. Αυτά είναι τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του κλασικού αλλά και του νέου χολιγουντιανού κινηματογράφου, του οποίου οι ταινίες είναι σχεδιασμένες με στόχο την ψυχαγωγία και δεν διαθέτουν ιδεολογικές θέσεις και, βέβαια, κανένα είδος «διαφορετικής» προφοράς. Με βάση αυτόν τον προσδιορισμό, όλα τα εναλλακτικά είδη κινηματογράφου (alternative cinemas) ανήκουν στον κινηματογράφο με προφορά, αλλά το κάθε είδος έχει τα δικά του χαρακτηριστικά που το διακρίνουν. Τα χαρακτηριστικά του κινηματογράφου με προφορά προέρχονται από τους τρόπους παραγωγής αλλά και από τους αποεδαφοποιημένους τόπους των δημιουργών και του κοινού (Naficy, 2001: 23). Οι δημιουργοί αυτοί, αναφέρει ο Naficy, λειτουργούν ανεξάρτητα, έξω από την καθιερωμένη κινηματογραφική βιομηχανία, χρησιμοποιώντας εναλλακτικούς τρόπους παραγωγής οι οποίοι ασκούν κριτική στο καθιερωμένο σύστημα και σε αυτές τις βιομηχανίες. «Αυτοί οι δημιουργοί προέρχονται από ένα κοσμοπολίτικο και πολυπολιτισμικό πληθυσμό του οποίου τα μέλη έχουν πιο πολλά κοινά μεταξύ τους παρά με τους εθνικούς συμπατριώτες τους» (2009:4). Στο ίδιο άρθρο ο ιρανικής καταγωγής κριτικός του κινηματογράφου αναφέρεται και σε ένα άλλο αναδυόμενο είδος κινηματογράφου, το “multiplex cinema”, ένα είδος που γειτνιάζει με τον κινηματογράφο με προφορά, τον χαρακτηρίζει η αποσπασματικότητα και η πολυμορφία, και ο οποίος προσπαθεί να ανανεώσει τον mainstream κινηματογράφο (Naficy, 2009: 4).

Ο διαπολιτισμικός κινηματογράφος (intercultural cinema) είναι ένας όρος που δόθηκε από την Laura Marks στο βιβλίο της *Skin of the Film* και ο οποίος, όπως δηλώνει η Marks, είναι λιγότερο φορτισμένος από όρους όπως «μεταποικιακός», «περιθωριακός», «αντιρατσιστικός», «τρίτος κινηματογράφος». Ο όρος αυτός υπογραμμίζει το γεγονός ότι δεν αποτελεί προϊόν μίας μόνο κουλτούρας, αλλά εκτείνεται τουλάχιστον ανάμεσα σε δύο κουλτούρες. Ο όρος δίνει έμφαση στην κουλτούρα παρά στο έθνος, όπως και άλλοι παρόμοιοι όροι (διεθνικός κινηματογράφος, διεθνής κινηματογράφος), καθώς οι ανταλλαγές γίνονται ανάμεσα στις κουλτούρες (π.χ. βρετανική κουλτούρα και Black culture).

Ο μεταναστευτικός κινηματογράφος στη Γερμανία και στη Γαλλία, χώρες με πολλές και διαφορετικές μεταναστευτικές κοινότητες, αποτελούν δύο χαρακτηριστικές περιπτώσεις κινηματογράφου του ευρωπαϊκού χώρου. Ο μεταναστευτικός κινηματογράφος στη Γερμανία (Migrantenkinno) περιλαμβάνει πολλά είδη τα οποία διαφοροποιούνται μεταξύ τους, συχνά ελάχιστα. Ο κινηματογράφος Gastarbeiterkinno (κινηματογράφος των προσκαλεσμένων εργατών) εμφανίστηκε στην αρχή ως ένα τμήμα που ανήκει στον «πολιτικά κριτικό εθνικό κινηματογράφο», ως μία θεματική κατηγορία του Νέου Γερμανικού Κινηματογράφου της δεκαετίας του '90 και ο οποίος είχε ως θεματική τη ζωή των εργατών στη Γερμανία, τους αποκαλούμενους Gastarbeiter, και τη ζωή τους στη νέα πατρίδα, ειδικότερα τις συνθήκες εργασίας αλλά και της προσωπικής τους και κοινωνικής τους ζωής. Χαρακτηριστική ταινία του είδους αυτού είναι η «Ganz unten» (1986), ένα είδος ντοκιμαντέρ, όπου παρουσιάζεται το στερεοτυπικό πορτρέτο ενός Τούρκου εργάτη, αμαθούς και εύπιστου. Πρόκειται για το ομώνυμο μυθιστόρημα του Günter Wallraff που μεταφέρθηκε στη φιλμική γραφή, σε σκηνοθεσία Jörg Gförer.

Ο κινηματογράφος Kino der Fremdheit (κινηματογράφος της ετερότητας) χρησιμοποιήθηκε από τον κριτικό του γερμανικού κινηματογράφου Georg Seeblen, ο οποίος χρησιμοποίησε αυτόν τον όρο για να προσδιορίσει το πρώτο κύμα των γερμανικών ταινιών με θέμα τους ξένους, κατά κύριο λόγο εργάτες, που ήρθαν στη Γερμανία μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, την εποχή της έντονης ανάπτυξης, και μετά από σχετικό κάλεσμα της γερμανικής κυβέρνησης για να εργαστούν στα εργοστάσια. Ο κινηματογράφος αυτός είναι ο πρόδρομος του Kino der doppelten Kulturen (κινηματογράφος από δύο κουλτούρες), όρος που περιλαμβάνει ταινίες που αναπτύχθηκαν από Γερμανούς σκηνοθέτες, όπως η ταινία του Rainer Werner Fassbinder για τους εργάτες «Katzelmacher» (1969). Αυτές οι πρώτες ταινίες των Γερμανών, που εστιάζουν στη μετανάστευση, ασχολούνται με τις συνθήκες ζωής των εργατών και την αγωνιώδη προσπάθειά τους να βρουν μία θέση στη γερμανική κοινωνία. Ο Georg Seeblen χρησιμοποιεί τον όρο «κινηματογράφος από δύο κουλτούρες» σε ένα άρθρο του το 2000. Ο όρος αυτός μεταφράζεται στον υπότιτλο ως «Le cinéma du métissage» και «the cinema of in-between» (2000: 23). Οι περισσότερες ταινίες αυτού του είδους πραγματοποιούνται από δημιουργούς τρίτης και τέταρτης γενιάς μεταναστών και βασίζονται συχνά στην προσωπική τους εμπειρία του να ζουν ανάμεσα σε δύο κουλτούρες. Έχοντας αναπτυχθεί ως ένα είδος «πολιτισμικής αντίστασης», ο τουρκο-γερμανικός κινηματογράφος (Türkisch-deutsches Kino) έχει άμεση σχέση με την Betroffenheitsliteratur, η οποία δίνει προτεραιότητα στην αυθεντικότητα της προσωπικής εμπειρίας. Ο όρος ενώνει δύο εθνικούς κινηματογράφους και είναι ο πλέον συχνά χρησιμοποιούμενος σήμερα στη Γερμανία.

Ο κινηματογράφος beur αναφέρεται στους απογόνους της πρώτης γενιάς μεταναστών από τη Βόρεια Αφρική, που ήλθαν στη Γαλλία μετά την ανεξαρτησία των αποικιών ως βιομηχανικοί, κυρίως, εργάτες. Αυτοί, οι δεύτερης γενιάς μετανάστες με καταγωγή από τις χώρες του Μαγκρέμπ, οι επονομαζόμενοι Beurs, γεννημένοι

ακριβώς στην εποχή της κατάλυσης του αποικιακού καθεστώτος, βρίσκονται ανάμεσα σε μία ταυτότητα Γάλλου εργάτη και σε έναν αναδυόμενο, πολυποίκιλο μεταναστευτικό πληθυσμό (Bloom, 2003:45). Οι δημιουργοί *Beurs* εστίασαν στα έργα τους στον προβληματικό κοινωνικό και πολιτικό χώρο στη Γαλλία, αφήνοντας τις χώρες καταγωγής τους να υπάρχουν πάντα κάπου πίσω, στο background της ιστορίας. Το δημιουργικό έργο των μεταναστών της πρώτης γενιάς Μαγκρεμπίνων στη Γαλλία σημαδεύεται από μία αίσθηση εξορίας και από τη νοσταλγία της επιστροφής, τον νόστο. Αντίθετα, η πολιτιστική παραγωγή των *Beurs* χαρακτηρίζεται από την αμφισβήτηση και τη διάθεση ανατροπής ενώ συχνά καταθέτει την επιβεβαίωση της προσωπικής και πολιτικής της ταυτότητας. Ο κινηματογράφος *beur* περιλαμβάνει ταινίες που αναφέρονται στο χάσμα των γενεών, δηλαδή την εξέγερση των νέων και την αντίθεσή τους στις αρχές και τις πρακτικές των παραδοσιακών γονέων τους, αλλά και απέναντι στη γαλλική κοινωνία. Ασχολούνται επίσης με την κοινωνική και οικονομική κατάσταση του κάθε μετανάστη, και ιδιαίτερα του νεαρού μετανάστη, που προσπαθεί να αποφύγει την περιθωριοποίηση και την απόρριψη, και να μην ενδώσει στην ισοπεδωτική ενσωμάτωση. «Στην πρόσφατη παραγωγή του *cinéma beur* οι ταινίες δεν εκπροσωπούν πάντοτε έναν εναλλακτικό και πολιτικά στρατευμένο κινηματογραφικό ρεύμα. Εντάσσονται συχνά στην κυρίαρχη (*mainstream*) παραγωγή και αναγνωρίζονται ως αναπόσπαστο τμήμα του σύγχρονου γαλλικού κινηματογράφου» (Ρόζη, 2013: 91). Το *cinéma beur* θεωρείται προϊόν της μεταποικιακής πολιτιστικής παραγωγής, καθώς διερευνά την κυρίαρχη αντίληψη για την εθνική γαλλική ταυτότητα και επεξεργάζεται τα όρια του εθνικού γαλλικού κινηματογράφου. Ο κινηματογράφος αυτός αποτελεί μία μορφή πολιτικοποιημένου τρίτου κινηματογράφου και μία ύστερη εκδοχή της γαλλικής «nouvelle vague»⁸ (Bloom, 1999: 475). Η κινηματογραφική παραγωγή του *cinéma beur* ξεκίνησε με ντοκιμαντέρ μικρού μήκους και συνεχίστηκε με ταινίες μυθοπλασίας με συχνά αυτοβιογραφικές αναφορές, και οι οποίες διαμόρφωσαν τις βασικές αισθητικές και θεματολογικές κατευθύνσεις του είδους αυτού. Ο όρος εμφανίστηκε τον Ιούλιο του 1985 σε ένα ειδικό αφιέρωμα του περιοδικού *Cinématographe* Ο όρος *beur* *cinéma* υιοθετήθηκε από άγγλους και αμερικανούς ερευνητές και ακαδημαϊκούς, αλλά σπάνια χρησιμοποιούνταν στη Γαλλία, τουλάχιστον μέχρι τα μέσα της δεκαετίας 1990, οπότε και εμφανίστηκε ο όρος «κινηματογράφος των προαστίων» (*cinéma de banlieue*). Ο κινηματογράφος των *banlieues* αναφέρεται στα έργα δημιουργών που έχουν ως στόχο να παρουσιάσουν τη ζωή στα φτωχικά και στερημένα σπίτια στα περίχωρα των μεγάλων γαλλικών πόλεων, εκεί όπου εδρεύουν πολυεθνικές κοινότητες της εργατικής τάξης (πρόκειται για τις γνωστές *cités*). Σύμφωνα με ορισμένους κριτικούς, ο κινηματογράφος αυτός είναι επηρεασμένος από τα *urban movies* του αфро-αμερικάνικου κινηματογράφου, καθώς αναπαράγει τα χαρακτηριστικά, που έχουν γίνει πλέον κλισέ, των *urban movies*. Ο κινηματογράφος των προαστίων είναι επηρεασμένος από τον μαύρο αμερικανικό κινηματογράφο (*black cinema*). Τα παραδείγματα των ταινιών του Mathieu Kassovitz *Métisse* (1994) και *La Haine* (1995) μαρτυρούν ότι ο μαύρος κινηματογράφος υπήρξε πηγή έμπνευσης για τον δημιουργό: η μεν πρώτη ταινία έχει επηρεαστεί ως προς το σενάριο από την ταινία *She's Gotta Have it* ενώ η δεύτερη από τις ταινίες *Do the Right Thing* για το σενάριο και *Boyz 'N the Hood* για τα πρόσωπα (Crémieux, 2004:164). Η Anne Crémieux συγκρίνει επίσης τον κινηματογράφο *beur* με τον ανεξάρτητο αфро-αμερικανικό κινηματογράφο, ως προς τις θεματικές, τα πρόσωπα και τις θέσεις πάνω σε ζητήματα κοινωνικής φύσης.

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Berghahn, D. & Sternberg, C. (2010). Locating migrant and diasporic film in contemporary Europe. iIn: Daniela Berghahn and Claudia Sternberg (Eds). *European Cinema in Motion: Migrant and Diasporic Cinema in Contemporary Europe*. Basingstoke: Palgrave/Macmillan.
- Bloom, P.(2003). *Beur Cinema and the Politics of Location: French Immigration Politics and the Naming of a Film Movement*. In Shohat, E. & Stam, R. (Eds). *Multiculturalism, Postcoloniality and Transnational Media*. New Brunswick/London: Rutgers University Presse, pp. 44-62.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diasporas. Contesting Identities*. London/New York: Routledge.
- Burns, R. (2006). Turkish-German cinema: from cultural resistance to transnational cinema?. In D. Clarke (Ed.). *German Cinema Since Unification*. London and New York: Continuum, pp. 127-150.
- Crémieux, A. (2004). *Cinéma noir américain, cinéma beur et cinéma de banlieue: comparaison des*

⁸ Η γαλλική Nouvelle Vague ήταν ένα κίνημα που εμφανίστηκε στον γαλλικό κινηματογράφο στα τέλη της δεκαετίας του 1950 και πρέσβευε τη ρήξη με τις παραδοσιακές μορφές έκφρασης και αισθητικής στη φιλική γραφή και παραστατικότητα. Δημιουργοί: François Truffaut, Jean-Luc Godard, Claude Chabrol, Jacques Rivette, Agnès Varda και άλλοι.

- conditions de production et des modes de représentation, 1980-2000. In A. Hargreaves (Ed.). *Minorités postcoloniales anglophones et francophones*. Paris: L' Harmattan.
- Ezra, E. & Rowden, T. (Eds.) (2006). *Transnational Cinema: The Film Reader*. London: Routledge.
- Higbee, W. (2007). Locating the Postcolonial in transnational cinema: the place of Algerian 'émigré' directors in contemporary France film. *Modern and Contemporary France*. 15/1: 51-64.
- Higbee, W. & Lhwee Lim, S. (2010). Concepts of transnational cinema: towards a critical transnationalism in film studies. *Transnational Cinemas*. Vol.1/1: 7-21.
- Hayward, S. (2000). *Cinema Studies. The key concept*. London: Routledge.
- Marks, L. (2000). *The Skin of Film: Intercultural Cinema Embodiment and the Senses*. Durham and London: Duke University Press.
- Naficy, H. (2001). *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*. Princeton / New Jersey: Princeton University Press.
- Naficy, H. (2012). From accented cinema to multiplex cinema. In J. Staiger and S. Hake (Eds.). *Convergence Media History*. London: Routledge, pp.3-13.
- Seeblen, G. (2000). [Das Kino der doppelten Kulturen. / Le Cinéma du métissage / The Cinema of inbetween. Erster Streifzug durch ein unbekanntes Kino-Terrain..](#) *epd Film*, no 12:22-29.
- Tarr, C. (2005). *Reframing Difference: Beur and banlieue filmmaking in France*. Manchester: Manchester University Press.
- Tarr, C., (Ed.) (2007). Beur is Beautiful: Contemporary French-Maghrebi Cinema. *Cineaste*, special supplement, 33:1.

Βιβλιογραφία στην ελληνική γλώσσα

- Ρόζη, Α. (2013). Από τα οριακά σημεία του αστικού τοπίου στον συμβολικό 'χάρτη' της εθνικής ιστορίας: οι διαδρομές του Cinéma beur. Στο Δ. Φίλιας et al.. *Πολύχρωμες ψηφίδες. Γαλλοφωνία και Πολυπολιτισμικότητα*. Αθήνα: Γρηγόρης, σελ.89-102.

Μεταναστευτική λογοτεχνία (migrant literature/immigrant literature)

Σε μία εποχή κατά την οποία κάτω από την πίεση της παγκοσμιοποίησης και των μεγάλων μετακινήσεων πληθυσμών, απόρροια της αποικιοκρατίας και της μετα-αποικιακής εποχής, επαναπροσδιορίζονται οι κανόνες στις εθνικές λογοτεχνίες πέρα από τη ναρκισσιστική εσωστρέφεια⁹, νέα εννοιολογικά παραδείγματα αναδύονται, αποκρυσταλλώνονται και παίρνουν θέση στον λογοτεχνικό κανόνα. Εδώ ανήκει και η μεταναστευτική λογοτεχνία. Οι Πολιτισμικές Σπουδές (Cultural Studies) και οι Σπουδές της Μετανάστευσης και της Διασποράς (Migration and Diaspora Studies) ασχολούνται, εκτός των άλλων πεδίων, και με τα πολιτισμικά προϊόντα που αποτελούν την έκφραση του μεταναστευτικού φαντασιακού και τις συλλογικές και ατομικές αναπαραστάσεις του, όπως διαφαίνονται μέσα από τα λογοτεχνικά έργα και τη φιλική γραφή. Εστιάζουν, επίσης, τα τελευταία χρόνια, στους τρόπους με τους οποίους τα έργα αυτά παρουσιάζουν ή αναδιαμορφώνουν την εθνική αφήγηση και/ή μετέχουν στην κατασκευή διεθνικών και κοσμοπολιτικών ταυτοτήτων. Οι πλέον πρόσφατες μελέτες πάνω στο μεταναστευτικό φαινόμενο, εξετάζουν τη διαπολιτισμική και διεθνική διάσταση της πορείας των μεταναστών-συγγραφέων, οι οποίοι συχνά χαρακτηρίζονται από μία δυναμική σχέση που διακτινώνεται ανάμεσα σε πολλές γλώσσες, σε πολλά συστήματα αξιών και σε πολλούς συμβολικούς κώδικες. Σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες η μεταναστευτική λογοτεχνία έχει ήδη μετακινηθεί από την περιθωριακή θέση, που κατείχε στη λογοτεχνία στην αρχή της εμφάνισής της, σε ένα σταθερό καθεστώς μέσα στον λογοτεχνικό κανόνα. Στη Μεγάλη Βρετανία και στη Γαλλία αξιόλογοι συγγραφείς των τελευταίων δεκαετιών ανήκουν στη μεταναστευτική λογοτεχνία: οι Salman Rushdie και V. S. Naipaul έγιναν αποδεκτοί στη λογοτεχνία της Βρετανίας κάτω από την κατηγορία «μεταποικιακοί συγγραφείς», ενώ στη Γαλλία οι εμβληματικές μορφές των Aimé Césaire και Tahar Ben Jelloun απασχόλησαν επί μακρόν την κριτική. «Μία σχετικά ομοιογενής εικόνα εμφανίζεται σήμερα στην Ευρώπη: η μεταναστευτική λογοτεχνία αποτελεί μία ενσωματωμένη κατηγορία στη λογοτεχνική σκηνή στη Γαλλία και στη Βρετανία και σε μικρότερη έκταση στη Γερμανία και στη Σουηδία [...]. Σε πολλές χώρες το λογοτεχνικό αυτό είδος είναι ακόμη περιφερειακό και απασχολεί μικρούς εκδοτικούς

⁹ Από τον 19^ο αιώνα, με τη δημιουργία των εθνών-κρατών, η φιλολογική επιστήμη εμφανίζεται «εθνικοποιημένη» καθώς θεωρεί *a priori* τη γλώσσα έκφρασης ως στοιχείο του εθνικού πολιτισμού. Έτσι, η «εθνική γλώσσα» δηλώνει «την ύπαρξη κάποιου ξεχωριστού τρόπου σκέψης που αντιστοιχεί σε μια εξίσου ξεχωριστή σημερινή εθνική οντότητα» (Λέκκας, 1996: 117).

οίκους, ενώ σε κάποιες χώρες, όπως στη Δανία, βρίσκεται σε εμβρυακή μορφή» (Gebauer & Lausten, 2010: 2). Πολλοί και αξιόλογοι είναι οι κριτικοί που ασχολήθηκαν, κυρίως από τη δεκαετία του '80 και μετά, με τη νέα αυτή μορφή λογοτεχνίας, τη μεταναστευτική λογοτεχνία. Οι Gilles Deleuze και Félix Guattari ανέπτυξαν το μοντέλο της «ελάσσονος λογοτεχνίας» (*littérature mineure*) (1975) δίνοντας έμφαση στη γλώσσα και στην αποεδαφοποίηση. Ο Todorov (1989, 1996) ανέπτυξε τις θεωρητικές του θέσεις για την εξορία, τον επιπολιτισμό και τον διαπολιτισμό ιδιαίτερα στα έργα του *Ο εκπατρισμένος και Εμείς και οι Άλλοι*, Η Julia Kristeva με τις μελέτες της *Ο εκπατρισμένος και Εμείς και οι Άλλοι* για την ξενότητα και τις, ο Homi K. Bhabha (1994, 2000) μίλησε για την υβριδικότητα και τη δημιουργία νέων διαπολιτισμικών μορφών, αλλά και πολλοί άλλοι – όπως οι Pierre Nerveu, Simon Harel, Lise Gauvin, Immacolata Amodeo, για να αναφέρουμε μόνο ορισμένους – ασχολήθηκαν θεωρητικά με το φαινόμενο μετανάστευση/λογοτεχνική παραγωγή και πρόσφεραν νέα θεωρητικά εργαλεία στη μελέτη των λογοτεχνιών της μετοικεσίας και της διασποράς.

Ο όρος «μεταναστευτική λογοτεχνία» (*migrant literature / littérature migrante*) ή «μεταναστευτική γραφή» (*migrant writing / écriture migrante*) εμφανίζεται στη δεκαετία του '80 κυρίως στους κόλπους των κριτικών της μεταποικιακής λογοτεχνίας, για να εξαπλωθεί αργότερα και σε άλλους χώρους, όπως στο πολυπολιτισμικό Κεμπέκ. Η μεταναστευτική λογοτεχνία αποτελεί έκφανση του πολυπολιτισμού και του διαπολιτισμού και εγγράφεται στον ευρύ χώρο της «αποεδαφοποίησης», για την οποία μιλάνε οι Deleuze και Guattari. Για τον Chartier, η μεταναστευτική λογοτεχνία, λόγω της πολιτισμικής επιμειξίας (*métissage culturel*) που τη χαρακτηρίζει, ανήκει στον μεταμοντερνισμό, ο οποίος επαναφέρει στη συζήτηση τη μοναδικότητα των πολιτισμικών και ταυτοτικών αναφορών (Chartier, 2002:303-304). Έτσι, η μεταναστευτική λογοτεχνία αποτελεί ρεύμα πολιτισμικής υβριδικότητας, η οποία «αναγνωρίζει μία πολλαπλότητα γνώσεων που εκλαμβάνουν ποικίλες μορφές» (Simon, 1999: 46). Ο Moisan αναφέρεται σε ένα «πραγματικό είδος»: «Μέσα από τη γραφή των μεταναστών-συγγραφέων εντοπίζεται η δυνατότητα έκφρασης αναφορικά με την κατάσταση εξορίας, τη μετανάστευση, τον ξεριζωμό και το ρίζωμα σε έναν τόπο, την διασπασμένη και θρυμματισμένη μνήμη, την ταυτότητα, που μπαίνει σε διαδικασία αμφισβήτησης. Αυτή η γραφή παράγει συχνά υβριδικά κείμενα, όπου τα είδη διασταυρώνονται, ενώνονται και καμία φορά, συγχέονται» (Moisan, 2008: 72). Και ο Pierre Nerveu προσδίδει στη μεταναστευτική λογοτεχνία στοιχεία πολιτισμικής επιμειξίας (*métissage*), υβριδικότητας και ξεριζωμού, ενώ στο επίπεδο της μορφής, η λογοτεχνία αυτή χαρακτηρίζεται «από την επιστροφή της αφήγησης, από αυτοβιογραφικές αναφορές και από την αναπαράσταση» (Nerveu, 1998: 215).

Συζητήσεις έχει εγείρει και η ορολογία που αφορά τη λογοτεχνική παραγωγή των μεταναστών, με μία πληθώρα εννοιολογικών προσδιορισμών, τόσο σε φιλολογικό επίπεδο όσο και σε επίπεδο πολιτισμικών σπουδών. Οι Αμερικανοί την ονομάζουν «εθνική λογοτεχνία» (*ethnic literature*) ή «λογοτεχνία της μειονότητας» (*minority literature*). Στον διεθνή χώρο, ο αγγλόφωνοι όροι «*migrant literature*», «*immigrant literature*» και «*intercultural literature*» συνυπάρχουν, με τον τελευταίο να κερδίζει όλο και περισσότερο έδαφος. Στον γαλλόφωνο χώρο, τα θεωρητικά έργα και τα δοκίμια αναφορικά με τη λογοτεχνία αυτή, έχουν κυρίως δημοσιευτεί στο Κεμπέκ, μία κατεξοχήν πολυπολιτισμική πολιτεία. Ορισμένοι κριτικοί από το Κεμπέκ ονομάζουν τη λογοτεχνία αυτή «λογοτεχνία των συνόρων» (*littérature des frontières*) ανάμεσα στις εθνικές ταυτότητες (Simon, 1994), «λογοτεχνία των νομάδων» (*littérature nomade*) (Robin, 1992) ή «λογοτεχνία της εξορίας» (*littérature de l'exil*). Στον γαλλόφωνο χώρο, οι όροι «*littérature migrante*» και «*littérature de migration*» (όρος που προήλθε από το Κεμπέκ) βρίσκονται κοντά στον όρο «μεταναστευτική λογοτεχνία», ενώ ο όρος «διαπολιτισμική λογοτεχνία» (*littérature interculturelle*) εμφανίζεται όλο και πιο συχνά, ιδιαίτερα στον χώρο της Εκπαίδευσης. Τον όρο «*littérature de migration*» / «*littérature migrante*» εισήγαγε πρώτος ο Robert Berrouet-Oriol¹⁰ και στη συνέχεια υιοθετήθηκε από κριτικούς και συγγραφείς, όπως οι Pierre Nerveu¹¹, Simon Harel, Sherry Simon, Fulvio Caccia, Lucie Lequin, Pierre L'Hérault, Lise Gauvin και πολλοί άλλοι, που δημοσίευσαν κείμενα για τη λογοτεχνία της μετανάστευσης στο Κεμπέκ και αλλού. «Προσπάθησα να ισχυροποιήσω τη λέξη 'migration' για να καταδείξω ότι η μετανάστευση είναι ένας βαθύτατος πόνος (η απώλεια των ριζών) και συγχρόνως μία θέση απόστασης, ένας τόπος επαγρύπνησης» τονίζει ο Émile Ollivier στο δοκίμιό του «*Et me voilà, otage et*

10 Το 1986, ο Robert Berrouet-Oriol, με καταγωγή από την Αιτή, δημοσίευσε ένα άρθρο στο περιοδικό *Vice Versa* όπου αναφέρει ότι η «*écriture migrante* είναι πολυποικίλη, πολυάριθμη και πληθυντική» (Berrouet-Oriol, 1986-1987:20).

11 Ο Nerveu μιλά για μεταναστευτικές λογοτεχνίες, στον πληθυντικό (*écritures migrantes*), επιθυμώντας να ενισχύσει περισσότερο με τη λέξη «*migrantes*» την κίνηση, την παρέκκλιση, τις πολλαπλές διασταυρώσεις, ενώ η λέξη «*immigrantes*» έχει περισσότερο μία χροιά κοινωνικο-πολιτισμική. Η λέξη «*migrantes*» αναφέρεται επίσης σε μια αισθητική προοπτική, η οποία «αποτελεί μία βασική διάσταση για τη σύγχρονη λογοτεχνία» (Nerveu, 1988: 187).

protagoniste», όπου χρησιμοποιεί τον όρο αυτό (1999). Πολύ συχνά χρησιμοποιείται και ο όρος **λογοτεχνία της διασποράς** (diasporic literature / littérature diasporique) που περιλαμβάνει έργα μεταναστών σε διάφορες χώρες τα οποία συνδέονται με τους μηχανισμούς του λογοτεχνικού συστήματος της χώρας προέλευσης. Αυτοί που χρησιμοποιούν τον όρο «γραφές της διασποράς» ή «λογοτεχνίες της διασποράς» εστιάζουν κυρίως σε θέματα υβριδικότητας, αμφισημίας, πολυφωνίας και γλωσσικής και στιλιστικής κρεολοποίησης. Ο όρος της διασποράς, και ειδικότερα της πολιτισμικής διασποράς, γνώρισε άνθηση μετά από τις μελέτες των Stuart Hall, Paul Gilroy και James Clifford, για να αναφέρουμε τους σπουδαιότερους μελετητές.

Στον γερμανόφωνο χώρο υπήρξε συζήτηση για τους όρους «μεταναστευτική λογοτεχνία» (Migrationsliteratur) και «λογοτεχνία της μετανάστευσης» (Literatur der Migration). «[...] ο όρος «λογοτεχνία της μετανάστευσης [...] εξωραΐζει μάλλον την έννοια της μετανάστευσης αφού δεν εστιάζει στο μεταναστευτικό φαινόμενο αλλά παρουσιάζει τη μετανάστευση ως γενική έννοια. Το κέντρο βάρους της νοηματοδότησης βρίσκεται στη λογοτεχνία και όχι στη μετανάστευση. Αντίθετα, ο όρος «μεταναστευτική λογοτεχνία» παρουσιάζει τις δύο έννοιες της μετανάστευσης και της λογοτεχνίας ως αναπόσπαστη ενότητα, χωρίς να προτάσσεται καμία από αυτές» (Μπλιούμη, 2010: 148). Ο όρος «λογοτεχνία της μετανάστευσης», αναφέρει η Μπλιούμη, παραπέμπει συχνά σε χαμηλής και αμφιβόλου ποιότητας λογοτεχνία ή εστιάζει κυρίως σε προβλήματα διαβίωσης, σε θέματα νόστου και προσμονής για την επιστροφή, δηλαδή μία λογοτεχνία έξω από την κανονικότητα ενώ η «μεταναστευτική λογοτεχνία» επιθυμεί να χειραφετήσει μέσα από τον επιστημονικό λόγο τους μετανάστες και τη λογοτεχνία τους (Μπλιούμη, 2010: 148). Περιγράφοντας την ποικιλία των μορφών, των δομών και των γλωσσών της μεταναστευτικής λογοτεχνίας, η Amodeo δίνει τέσσερις βασικές παραμέτρους της λογοτεχνίας αυτής: την πολυφωνία, την πολυγλωσσία, την κανονικότητα στη θεματολογία και τη συγκριτική υφολογία (Μπλιούμη, 2010:151).

Για τους περισσότερους πλέον σύγχρονους μελετητές και κριτικούς στον διεθνή χώρο, η μεταναστευτική λογοτεχνία δεν αποτελεί μια απομονωμένη λογοτεχνία, αλλά μετέχει των γενικότερων χαρακτηριστικών, προβληματισμών, ρευμάτων και τάσεων του λογοτεχνικού κανόνα της εκάστοτε εποχής στην χώρα υποδοχής. Υπερβαίνοντας την απλή αναπαράσταση της μεταναστευτικής εμπειρίας, η λογοτεχνία αυτή, ειδικά όταν προέρχεται από τους λεγόμενους δεύτερης γενιάς μετανάστες-συγγραφείς, καταφέρνει να αναπαραστήσει αισθητικά μία διαπολιτισμική θέαση της πραγματικότητας, ενώ ταυτόχρονα πραγματεύεται τον ανθρώπινο ψυχισμό σε κομβικές στιγμές, αναδεικνύοντας αυθεντικές καταστάσεις του ατόμου. Ένα άλλο χαρακτηριστικό της αποτελεί το διπλό αναγνωστικό κοινό στο οποίο στοχεύει, αφενός αυτό της χώρας υποδοχής, αφετέρου εκείνο της χώρας προέλευσης (Αντωνιάδου, 2006 & Λαλαγιάννη, 2010). Η χρονική, τοπογραφική και συχνά γλωσσική αποστασιοποίηση, που ταλανίζουν τους συγγραφείς των μεταναστευτικών λογοτεχνιών, προσφέρουν παράλληλα το ιδιότυπο προνόμιο «να σχετικοποιούν και να σχετικοποιούνται χωρίς να βρίσκονται παγιδευμένοι στην μονοσημαντικότητα» (Λαλαγιάννη, 2006).

Πολλοί κριτικοί εστιάζουν στην υβριδικότητα της μεταναστευτικής λογοτεχνικής παραγωγής, όπως οι Régine Robin (2000) και Sherry Simon:

Η υβριδικότητα τοποθετείται [...] στην ασυνήθιστη συνάντηση των πολιτισμικών σημείων, στην παράθεση των λεξιλογικών καταχωρήσεων που συνήθως ήταν διαχωρισμένες. [...] Το υβριδικό κείμενο συνομιλεί με το φανταστικό του “ανήκειν” δημιουργώντας δυσαρμονικές καταστάσεις και διασυνδέσεις κάθε είδους (Simon, 1999: 44-45).

Διεθνική και διαπολιτισμική, η μεταναστευτική γραφή φέρνει στο προσκήνιο ταυτότητες εν κινήσει, ταυτότητες οδοιπορικών, καθόλου σταθερές, χωρίς ωστόσο να βρίσκονται σε κατάσταση έκρηξης (Robin, 2000: 35). Η σύγκρουση ανομοιογενών στοιχείων καταλήγει σε διάφορα και ποικίλα είδη (θέατρο, ποίηση, νουβέλα, μυθιστόρημα, νεανική λογοτεχνία) και σε υβριδικά είδη, για τα οποία θα πρέπει να βρούμε νέες κατηγορίες, όπως η «ψευδο-βιογραφία» (fausse biographie), η «ψευδο-αυτοβιογραφία» (fausse autobiographie) ή η «βιο-μυθοπλασία» (biofiction), αναφέρει η Robin (1996)¹². Κατ' αυτόν τον τρόπο, η μεταναστευτική λογοτεχνία εμφανίζεται ως μία «λογοτεχνία των συνόρων»: έτσι το έργο *Le figuier enchanté* (1992), του Marco Micone, ανήκει συγχρόνως και στη γραφή της μνήμης και στη μυθοπλασία, αλλά και στην αφήγηση και στο θέατρο.

Ορισμένες σύγχρονες θεωρήσεις και αναλυτικές προσεγγίσεις των λογοτεχνικών μορφών της μετοικεσίας

12 Τα κείμενα που εντάσσονται στην αυτοβιογραφική αφήγηση προσδιορίζονται από τον όρο της αυτομυθοπλασίας (autofiction), όπου τα γεγονότα παρουσιάζονται με σχετική ελευθερία, δηλαδή εκλεκτική επιλογή, αλλοίωση ή και παράλειψη συμβάντων στην αναπαράσταση βιωμάτων και προσωπικών εμπειριών. Ο όρος χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον γάλλο λογοτέχνη και κριτικό Serge Dubrofsky το 1977. Ο όρος autofiction αποδίδεται και ως «αυτομυθογραφία».

βασίζονται στην λεγόμενη «μεταμοντέρνα αποδομητική έννοια της μετανάστευσης», σύμφωνα με την οποία η μετανάστευση συνιστά μια αέναη (μετα)κίνηση, χωρίς συγκεκριμένους τοπικούς προσδιορισμούς (το «εδώ» και το «εκεί» που εγκλωβίζουν το άτομο και το προσδιορίζουν στη βάση εθνικών σταθερών) και αποτελεί έναν ενδιάμεσο χώρο σε επίπεδο ταυτότητας, όπου αντιμετωπίζονται καταστάσεις και προβλήματα διγλωσσίας, ανάπτυξης μιας νέας υποκειμενικότητας, που είναι το πολιτισμικά «υβριδικό» κείμενο, αντιμετώπιση εσωτερικών δυσχερειών, που απορρέουν από την βίωση της ξενότητας (Baltes-Löhr, 1998 αναφέρεται από την Μπλιούμη, 2004: 148). «Η εξορία, εσωτερική και εξωτερική, ο ξεριζωμός, η απώλεια της ταυτότητας και της ατομικής και συλλογικής μνήμης, μία πολιτισμική και μία γλωσσική πρακτική της μετοικεσίας και της υβριδικότητας, καθώς και μία ποιητική της αυτοαναφορικότητας αποτελούν τα τυπικά χαρακτηριστικά που απαντώνται στη μεταναστευτική γραφή» (Dupuis, 2005: 117). Η γραφή της μετανάστευσης και της εξορίας χαρακτηρίζεται ακόμη ως μία «γραφή ανάμεσα στα δύο» –«écriture de l'entre-deux» σύμφωνα με τον Daniel Sibony–, μία γραφή που πραγματεύεται την επανασύσταση των στοιχείων της ταυτότητας, δημιουργώντας ένα αίσθημα του μη-ανήκειν (désappartenance) σε μία εδαφική επικράτεια, σε μια χώρα ή ένα έθνος, σε μία κουλτούρα (Sibony, 1991:31).

Στην Ευρώπη υπάρχουν πολλά παραδείγματα ιδιαίτερων ειδών λογοτεχνιών της μετοικεσίας και της εξορίας. Στη Γερμανία, «η λογοτεχνία των προσκαλεσμένων εργατών» (Gastarbeiterliteratur) και η μεταναστευτική Τουρκο-γερμανική λογοτεχνία, στην Αγγλία, η Βρετανο-ασιατική λογοτεχνία και η λογοτεχνία των βρετανών Καραίβων, στη Γαλλία, η λογοτεχνία beure.

Στη Γερμανία, η μεταναστευτική λογοτεχνία γνώρισε πολλούς όρους με διαφορετικές σημασίες και συχνά υπολανθάνοντες συμβολισμούς: «λογοτεχνία των προσκαλεσμένων εργατών» (Gastarbeiterliteratur)¹³, «λογοτεχνία των ξένων» (Ausländerliteratur), «λογοτεχνία προσκαλεσμένων Γερμανών» (Deutsche Gastliteratur), «λογοτεχνία των μεταναστών» (Migrantenliteratur), «μεταναστευτική λογοτεχνία» (**Migrationliteratur**), «λογοτεχνία της μετανάστευσης» (Literatur der Migration), «διαπολιτισμική λογοτεχνία» (Interkulturelle Literatur), «λογοτεχνία που δεν είναι μόνο γερμανική» (Nicht nur deutsche Literatur), «ξένη λογοτεχνία» (Literatur der Fremde), «γερμανική λογοτεχνία από το εξωτερικό» (deutsche Literatur von außen) και η τουρκο-γερμανική λογοτεχνία που όλο και περισσότερο εγκαθιδρύεται στη Γερμανία (Amodeo, 2008:168). Το 1985 καθιερώθηκε το βραβείο Adalbert von Chamisso Preis, μετά από πρωτοβουλία του Ιδρύματος Robert Bosch και της Βαυαρικής Ακαδημίας Καλών Τεχνών, και το οποίο βράβευσε μη Γερμανούς συγγραφείς που έγραφαν και δημοσίευαν στα γερμανικά. Το πρώτο βραβείο κέρδισε ο Aras Ören, Τούρκος εξορίστος που ζούσε στο Βερολίνο, ενώ το 1998 η Τουρκάλα συγγραφέας Emine Sevgi Özdamar.

Λογοτεχνία της αμφισβήτησης και της διεκδίκησης, η «**λογοτεχνία beure**» εμφανίζεται στη Γαλλία στη δεκαετία του '80 και αποτελεί τη μαρτυρία των Γάλλων συγγραφέων των οποίων οι γονείς είναι μετανάστες από τις χώρες του Μαγκρέμπ. Τα έργα που ανήκουν στην λογοτεχνία των Beurs χαρακτηρίζονται, σύμφωνα με την Martine Delvaux, «από μία διπλή κίνηση απομάκρυνσης και προσέγγισης, από μία αίσθηση του ανήκειν και του μη-ανήκειν» (Delvaux, 1995: 683). Η ίδια η λογοτεχνία beure εμφανίστηκε ως η διεκδίκηση ενός διττού 'ανήκειν' από τους συγγραφείς της που ήταν συγχρόνως Γάλλοι και δεύτερης γενιάς μετανάστες με καταγωγή από τις χώρες του Μαγκρέμπ, και οι οποίοι βρίσκονταν στο μεταίχμιο των δύο πολιτισμών και σε μία συνεχή αναζήτηση νέας ταυτότητας που προσπαθούσαν και οι ίδιοι να καθορίσουν. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να μελετάται η λογοτεχνία τους ως η έκφραση μιας ταυτότητας πολλαπλής, διασπορικής και σε κατάσταση εξορίας και να θεωρείται ότι αυτή η πολυμερής ταυτότητα διατρέχει όλα τα έργα των Beurs. Η προσέγγιση, όμως, αυτή αμφισβητήθηκε από ορισμένους κριτικούς οι οποίοι διέκριναν ποικίλους περιορισμούς, ειδικά σε ό,τι αφορά την έκφραση εννοιών και συναισθημάτων. Σύμφωνα με τον Charles Bonn, η κριτική εστιάζει σε θέματα εξορίας και αναζήτησης ταυτότητας, πράγμα που δεν αποδίδει απαραίτητα αυτό που εκφράζει η λογοτεχνία των Beurs. Για ορισμένους συγγραφείς, όπως ο Azouz Begag και η γενιά του, αναφέρει ο Bonn, δεν υπάρχει θέμα εξορίας «διότι δεν υπάρχει κανένας τόπος αναφοράς» (Bonn, 2001: 49). Σήμερα, κάτω από το πρίσμα της μεταποικιακής κριτικής, η λογοτεχνία beure καταδεικνύει την προβληματική της ταυτότητας στο πλαίσιο της μετανάστευσης του Μαγκρέμπ στη Γαλλία. Σύμφωνα με την Durmelat «η ανάδυση των Beurs σχετίζεται με το διεθνές μετα-αποικιακό φαινόμενο, είναι αποτέλεσμα των μετακινήσεων προσώπων και αγαθών που δημιουργήθηκαν μετά τις πρώτες αποικιακές εγκαταστάσεις» (Durmelat, 1998: 199). Για την Chevillot, ο όρος «μυθιστόρημα beure» είναι περισσότερο «κοινωνικο-εθνικός όρος παρά λογοτεχνικός» και μοιάζει να «καταδικάζει τον συγγραφέα να εξιστορήσει μία και μόνο φορά την ίδια ιστορία», ενώ θα μπο-

¹³ Ο όρος χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τους F. Biondi και R. Schami στο δοκίμιό τους "Literatur der Betroffenheit. Bemerkungen zur Gastarbeiterliteratur", το οποίο και εξελίχθηκε σε βασικό κείμενο αυτού του κινήματος (Amodeo, 2008: 170).

ρούσε να ασχοληθεί και με άλλες θεματικές που δεν έχουν σχέση με την μετοικεσία ή την αναζήτηση ταυτότητας (Chevillot, 2003:50). Μέσα από αυτές τις συζητήσεις που αφορούν τον όρο 'beur' σαφώς διαφαίνεται ότι η λογοτεχνία αυτή προσπαθεί να ξεφύγει από τη λογική του πολιτισμικού καθορισμού και των κλισέ. Αν και φέρει ακόμη τα ίχνη της μεταναστευτικής εμπειρίας, η λογοτεχνία beur έχει γίνει πλέον «μη κατηγοριοποιήσιμη», σύμφωνα με την έκφραση του Bonn (Bonn, 2001: 49), και «μη δυνάμενη να ορισθεί», κατά τον Hargreaves (Hargreaves, 2001:29), ενώ αποτελεί μία προσπάθεια διαφυγής από στερεοτυπικές εικόνες, κλισέ και εθνικούς ή πολιτισμικούς προσδιορισμούς. Η τρίτη γενιά μεταναστών σήμερα στη Γαλλία μεγαλώνει σε ένα περιβάλλον περισσότερο πολυπολιτισμικό, και αγωνίζεται να καταλάβει τη δική της θέση στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Στην αρχή του εικοστού πρώτου αιώνα, αυτή η γενιά γνωρίζει όλο και λιγότερο τη χώρα καταγωγής των γονέων, η οποία δεν εμφανίζεται παρά από μακριά. Δεν αυτοπροσδιορίζονται, εξάλλου, μέσα από την πολιτισμική ταυτότητα των προγόνων τους, αλλά μέσα σε μία ταυτότητα που αναπτύσσεται στο πλαίσιο των προαστίων των μεγάλων αστικών κέντρων, όπου η εθνική καταγωγή υποχωρεί μπροστά στη συνειδητοποίηση του περιθωρίου. Γι' αυτόν τον λόγο, πολλοί κριτικοί σήμερα προτιμούν, αντί για τον όρο «μυθιστόρημα της μετανάστευσης», να μιλούν για τη γραφή της μετα-μετανάστευσης (post- migration), έναν όρο ο οποίος δεν κάνει αναφορά στο μεταναστευτικό φαινόμενο αυτό καθ' εαυτό, αλλά «στη διαδικασία μετατροπής και όσμωσης που η μεταναστευτική εμπειρία αναπτύσσει για τις επόμενες γενιές» (Geiser, 2008: 127). Αυτή η διαδικασία εισάγει τελικά έναν στοχασμό για την ταυτότητα, ο οποίος διαπερνάται από την επαφή του με άλλες κουλτούρες και ο οποίος απομακρύνεται από τη λογική του ανήκειν σε μία εθνότητα. Από τη στιγμή που μιλάμε για μία «Λογοτεχνία-Κόσμος» (Littérature-Monde) στη γαλλική γλώσσα, μπορούμε να πούμε ότι οι λογοτεχνίες της «μετα-μετανάστευσης» μετέχουν στα διεθνή λογοτεχνικά φαινόμενα, καθώς μεταφέρουν την εμπειρία της πολιτισμικής επιμειξίας (métissage culturel). Σε αυτό το πλαίσιο, οι μεταναστευτικές λογοτεχνίες εγκαθιστούν έναν αντι-λόγο για την ταυτότητα, ο οποίος αφήνει καθαρά να διαφανεί ότι «τα ζητήματα για τις ταυτότητες μπορούν να παρουσιάζονται διαφορετικά και όχι μέσα από έναν «εθνοτικο-εθνικό» τρόπο (ethnonational), έναν διαφορετικό τρόπο ο οποίος θα ενίσχυε μια άποψη πιο ευέλικτη και πιο κινητική για τις ταυτότητες, και ο οποίος θα βρισκόταν σε συνεχή επικοινωνία με τα πολυπληθή πολιτισμικά και εθνικά 'ανήκειν'» (Albert, 1999:162).

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Albert, C. (1999). *L'immigration dans le roman francophone contemporain*. Paris: Karthala.
- Amodeo, I. (2008). Migrant Tongues: German-and its others In D. Dumontet & F. Zipfel (Eds). *Écriture migrante / Migrant Writing*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, pp.167-177.
- Antoniadou, O. (2006). *L'altérité à travers le roman francophone grec du XXe siècle*. Thèse de Doctorat, Université Aristote de Thessaloniki, Département de Langue et de Littérature Françaises.
- Berrouet-Oriol, Robert (1986-1987). L'effet d'exil. *Vice Versa*, no 17: 20-21.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- Bhabha, H. (2000). Interrogating Identity: The Post Colonial Prerogative. In Paul du Gay, J. Evans & P. Redman (Eds). *Identity: A Reader*. London: Sage Publications/The Open University, pp. 94-101.
- Bonn, C. (2001). L'Exil et la quête d'identité, fausses portes pour une approche des littératures de l'immigration? . In H. Gafaiti (Dir.). *Cultures transnationales de France: des 'Beurs' aux...? Paris: L'Harmattan, pp. 37-53*.
- Chartier, D. (2002). Les origines de l'écriture migrante. L'immigration littéraire au Québec au cours des deux derniers siècles. *Voix et Images*, vol. 27, no 2 (80): 303-316.
- Chevillot, F. (2003). Identité double comme mauvaise doublure: Tassadit Imache n'est pas un/e auteur/ beur/e. In M.-A. Somdah (Ed.). *Identités postcoloniales et discours dans les cultures francophones*. Vol.1, Paris: L'Harmattan, pp.49-58.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Éditions du Minuit.
- Delvaux, Martine (1995). L'ironie du sort. Le tiers-espace dans la littérature beur. *The French Review*, vol. 68: 681-693.
- Dupuis, G. (2005). Littérature migrante. In M. Beniamino et L. Gauvin (Dir.). *Vocabulaire des études francophones. Les concepts de base*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges, pp. 117-119.
- Durmelat, S. (1998). Petite histoire du mot beur: ou comment prendre la parole quand on vous la prête. *French Cultural Studies*, vol.9: 191-207.
- Gebauer, M. and P. Schwarz Lausten (2010). *Migration and Literature in Contemporary Europe*. Munich:

Martin Meidenbauer.

- Geiser, M. (2008). La 'littérature beur' comme écriture de la post-migration et forme de 'littérature-monde'. *Expressions maghrébines*, vol.7/1, 2008: 121-139.
- Hargreaves, A. (2001). Une culture innommable. In H. Gafaiti (Dir.). *Cultures transnationales de France : des 'Beurs' aux... ?*. Paris: L'Harmattan, pp.27-36.
- Moisan, C. (2008). Pour une poétique historique de l'écriture migrante. In D. Dumontet et F. Zipfel (Eds). *Écriture Migrante/Migrant Writing*. Hildesheim /Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Nepveu, P. (1988). *L'écologie du réel. Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*. Montréal: Boréal.
- Ollivier, E. (1999). Et me voilà, otage et protagoniste. *Les Écrits*, no 95:161-173.
- Robin, R. (2000). Les champs littéraires sont-ils désespérément monolingues? Les écritures migrantes. In A. de Vaucher Gravili (Dir.). *D'autres rêves. Les écritures migrantes au Québec*. Venise: Supernova.
- Robin, R. (1996). *L'immense fatigue des pierres. Biofictions*. Montréal: XYZ.
- Sibony, D. (1991). *Entre-deux, l'origine en partage*. Paris: Seuil.
- Simon, S. (1999). *Hybridité culturelle*. Montréal: L'île de la tortue.
- Todorov, T. (1996). *L'Homme dépaycé*. Paris: Seuil.
- Todorov, T. (1989). *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, collection: La couleur des idées.

Βιβλιογραφία στην ελληνική γλώσσα

- Λαλαγιάννη, Β. (2013). Maghreb sur Seine: Η μεταναστευτική λογοτεχνία του Μαγκρέμπ στη Γαλλία. Στο Δ.Φίλιας et al., *Πολύχρωμες ψηφίδες. Γαλλοφωνία και Πολυπολιτισμικότητα*. Αθήνα: Γρηγόρης, σελ.103-112.
- Λαλαγιάννη, Β. (2006). Ανάμεσα στο *εδώ* και στο *εκεί*. Η αναζήτηση της ταυτότητας στο έργο της Μιμίκας Κρανάκη. *Δια-κείμενα*, τχ. 8: 73-86.
- Μπλιούμη, Α. (2010). *Από τους μετανάστες στο διαπολιτισμό. Οψεις γερμανικού πολιτισμού-γερμανόφωνης μεταναστευτικής λογοτεχνίας*. Θεσσαλονίκη: εκδόσεις Κορνηλία Στεφανάκη.
- Μπλιούμη, Α. (2004). Διαπολιτισμικά στοιχεία στη μεταναστευτική λογοτεχνία της Γερμανίας: θεωρία και διαπολιτισμική πράξη. *Λογοτεχνία της Διασποράς και Διαπολιτισμικότητα*. Ρέθυμνο: Ε.ΔΙΑ.Μ.ΜΕ., σελ.78-95.

Μεταποικιακή κριτική (postcolonial criticism)

Η μεταποικιακή κριτική υπάγεται στη σφαίρα του μεταποικιακού λόγου (postcolonial¹⁴ discourse), ο οποίος εξετάζει τις θεωρητικές θέσεις και τις εμπειρικές έρευνες που αφορούν τα ζητήματα που προκύπτουν από την αποικιοκρατία και τα επακόλουθά τους. Χρησιμοποιήθηκε ο όρος από ιστορικούς, μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, για να δείξει τη μετά την ανεξαρτησία περίοδο για τις χώρες που έβγαιναν από την αποικιοκρατία. Στη δεκαετία του 1970, ο όρος χρησιμοποιήθηκε από τη λογοτεχνική κριτική, η οποία άρχισε να διερευνά τις διάφορες πολιτισμικές επιδράσεις της αποικιοκρατίας, τόσο στους αποικιοκρατούμενους λαούς όσο και στους αποικιοκράτες μέσα από λογοτεχνικά κείμενα, θεατρικά έργα, δημιουργίες της Τέχνης. Εντοπίζουμε τις απαρχές της μεταποικιακής κριτικής σε μία σειρά καίριας σημασίας κειμένων, όπως τα βιβλία του Franz Fanon *Les Damnés de la terre* και *Peau noire, masques blancs*, το δοκίμιο του Chinua Achebe *Colonialist Criticism*, και ο *Οριενταλισμός* του Edward Said. Οι Μεταποικιακές Σπουδές (Postcolonial Studies) ξεκίνησαν με τη δημοσίευση του κομβικού βιβλίου *Οριενταλισμός* του Edward Said, και συνεχίστηκαν με τις μελέτες των Homi Bhabha και Gayatri Chakravorty Spivak, για να αναφέρουμε τους πλέον γνωστούς της πρώτης περιόδου, οι οποίοι χρησιμοποιούσαν στην αρχή τον όρο «αποικιοκρατικός λόγος» (colonialist discourse theory), και στη συνέχεια τους όρους «μεταποικιακός» και «μεταποικιοκρατία» (postcolonialism), όρους που εμπλούτισαν οι

14 Ο όρος post-colonial αναφέρεται στη χρονική περίοδο που τρέχει μετά την απο-αποικιοποίηση για κάθε χώρα (π.χ. 1962 για την Αλγερία, 1947 για την Ινδία), ενώ ο όρος postcolonial αναφέρεται τόσο στα έργα που προέρχονται από εκείνη την περίοδο όσο και στις πολιτισμικές πρακτικές, στις επιδράσεις και τα αποτελέσματα που είχε η μεταποικιοποίηση σε κοινωνικά κινήματα, λογοτεχνικά ρεύματα, ζητήματα λόγου και τέχνης και γενικά σε θέματα που αφορούν τη διανοήση και την καλλιτεχνική και λογοτεχνική δημιουργία. Μέσα από αυτή, λοιπόν, την οπτική έχουμε τους όρους: postcolonial Studies, postcolonial theory, postcolonial literature, postcolonial reading, κλπ. (Moura, 1999: 5 και 1998: 174, Hayward, 2000: 267).

θεωρητικοί της δεύτερης περιόδου – Charles Forsdick, Jean-Marc Moura, Stuart Hall, Robert Young, David Murphy και πολλοί άλλοι – διαπλέκοντάς τους με άλλες επιστήμες και, κυρίως, προσδίδοντας στις μεταποικιακές σπουδές συγκριτική διάσταση, στην προσπάθειά τους να βγουν έξω από τον αγγλόφωνο χώρο¹⁵. Ο όρος “postcolonialism”¹⁶ σήμερα χρησιμοποιείται για να δείξει τις πολιτικές, γλωσσικές και πολιτισμικές εμπειρίες των κοινωνιών που υπήρξαν πρώην αποικίες ευρωπαϊκών χωρών (Aschcroft et al., 2007: 168). Ο γάλλος θεωρητικός της Γαλλοφωνίας (Francophonie) και της μεταποικιακής κριτικής και θεωρίας Jean-Marc Moura καθορίζει με σαφήνεια, βασιζόμενος στην κατηγοριοποίηση του Antoine Compagnon, τα διάφορα πεδία του μεταποικιακού λόγου: μεταποικιακή κριτική, μεταποικιακή θεωρία και μεταποικιακή ιστορία. Η κριτική αποτελεί μία συζήτηση γύρω «από τα λογοτεχνικά έργα που εστιάζει στην εμπειρία της ανάγνωσης, περιγράφει και ερμηνεύει, αξιολογεί το νόημα και το αποτέλεσμα που έχουν τα έργα αυτά πάνω στον αναγνώστη». Η λογοτεχνική ιστορία εστιάζει «στους εξωτερικούς παράγοντες της εμπειρίας της ανάγνωσης, όπως για παράδειγμα, σε θέματα σύλληψης και μετάδοσης του λογοτεχνικού έργου», ενώ η θεωρία της λογοτεχνίας ζητά οι προϋποθέσεις των θέσεων της, της κριτικής και της ιστορίας να αποδίδονται με σαφή τρόπο (Moura, 1999: 6). Καταρχήν κίνημα κριτικής, εφόσον περιέγραφε, ερμήνευε και αξιολογούσε τις επιδράσεις που θα μπορούσαν να έχουν στους αναγνώστες έργα που δεν ήταν γνωστά, συχνά ούτε καν δημοσιευμένα, γραμμένα σε ευρωπαϊκές γλώσσες, προσανατολίστηκε γρήγορα προς τη λογοτεχνική ιστορία, επιθυμώντας να διερευνήσει τις συνθήκες δημιουργίας και μετέπειτα, πρόσληψης των έργων αυτών. Αυτά τα δύο οδήγησαν στην ανάπτυξη των διαφόρων θεωριών πάνω στην μεταποικιοκρατία. Η μεταποικιακή οπτική δεν είναι αμιγώς λογοτεχνική, καθώς εισάγει την πολιτική διάσταση στη λογοτεχνική κριτική. Στο πλαίσιο αυτό, οι Μεταποικιακές Σπουδές προσπαθούν να ανιχνεύσουν τις συνθήκες και τα κοινωνικο-πολιτισμικά περιβάλλοντα, μέσα στα οποία αναπτύσσονται οι λογοτεχνίες που προέρχονται από μη ευρωπαϊκές πολιτισμικές παραδόσεις και κυρίως από τις πρώην αποικίες των δυτικών κρατών ή που έχουν άμεση σχέση με αυτές. Προσπαθούν, ακόμη, να εξετάσουν αυτές τις λογοτεχνίες ως αυτόνομες και όχι ως επέκταση των ευρωπαϊκών λογοτεχνιών και να μην τις εντάξουν σε δυτικούς κανόνες αξιολόγησης, οι οποίοι παραβλέπουν τις κουλτούρες της χώρας καταγωγής απ’ όπου αυτά τα έργα άντλησαν θεματικές και ενίοτε εκφραστικά μέσα και πρακτικές της γραφής. (Moura, 1999: 7).

Ο Moura αναφέρει ότι η ενασχόληση με τα μεταποικιακά θέματα άρχισε στη δεκαετία του ’60, όταν πολλοί μετανάστες έφτασαν στις ευρωπαϊκές χώρες από τις αποικίες και αρκετοί από αυτούς μπήκαν στα πανεπιστήμια και στα βρετανικά και αμερικανικά κολέγια. «Η φωνή των μειονοτήτων και των εμικρέδων καθώς και οι αναδυόμενες λογοτεχνίες που έρχονταν από εκείνες τις χώρες, τράβηξαν την προσοχή των ακαδημαϊκών για τη γεωπολιτική της λογοτεχνίας [...] και για τη μοναδικότητα των αναδυόμενων λογοτεχνιών σε σχέση με τον ευρωπαϊκό δυτικό κανόνα» (Moura, 1999: 6). Επιχείρησαν έτσι να ανοίξουν μία συζήτηση πάνω σε θέματα που αφορούν τις σχέσεις «κέντρου» και «περιφέρειας» και προσπάθησαν να επαν-αναγνώσουν την ιστορία και να αναπτύξουν έναν λόγο ικανό να αμφισβητήσει και να ανατρέψει το αποικιακό ηγεμονικό βλέμμα της Δύσης. Στην πρώτη περίοδο ανάπτυξής της, λίγο μετά την εποχή των Ανεξαρτησιών, «η μεταποικιακή λογοτεχνία υπήρξε στρατευμένη και συχνά παρατηρούσε κανείς ένα διδακτισμό, λιγότερο ή περισσότερο εμφανή. Και σήμερα το πεδίο της μεταποικιακής λογοτεχνίας, αγγλόφωνο και γαλλόφωνο, «παραμένει πολιτικό, υπό την έννοια ότι χάνει τον ιστορικό του χαρακτήρα ή τον μεταβάλλει, όπως είναι η περίπτωση του Rushdie ή του Glissant, των οποίων τα έργα, προσεγγίζοντας διάφορες εποχές μέσα σε α-χρονικές αφηγήσεις, καταλήγουν να υπερβούν την Ιστορία» (Clavaron, 2011: 28).

Από τους πλέον σημαντικούς θεωρητικούς των μεταποικιακών σπουδών είναι οι Edward Said και ο Homi K. Bhabha. Η μελέτη του Said *Οριενταλισμός* (1978) συνέβαλε στην αποκάλυψη της δύναμης της δυτικής προκατάληψης σε σχέση με την Ανατολή. Στο κομβικής σημασίας αυτό βιβλίο, ο Said, παλαιστινιακής καταγωγής καθηγητής της Συγκριτικής Γραμματολογίας στο Πανεπιστήμιο Κολούμπια, αναλύει τα ποικίλα σχήματα μέσα από τα οποία αντιλαμβανόταν τη Μέση Ανατολή οι δυτικοί περιηγητές, οι συγγραφείς και οι διάφοροι μελετητές, οι επαγγελματίες «οριενταλιστές», οι οποίοι υπονόμευσαν την εικόνα της Ανατολής στη Δύση και συνέβαλαν στην καθιέρωση μίας δυτικής μορφής κυριαρχίας και άσκησης εξουσίας πάνω στην Ανατολή. Ο

15 «Οι μεταποικιακές σπουδές θα πρέπει να λάβουν έναν συγκριτολογικό χαρακτήρα, αν θέλουν να αποδώσουν και άλλες εμπειρίες, όπως τη γαλλική, την ολλανδική, τη βελγική, την πορτογαλική, την ιαπωνική, την τουρκική εμπειρία. Θα πρέπει, αν κοιτάξουμε πέρα από λόγους που εξυμνούν μία παγκοσμιοποιημένη, αγγλόφωνη ομοιογένεια με στόχο να κατανοήσουμε καλύτερα τη συνθετότητα και την ποικιλότητα –γλωσσική, πολιτισμική, πολιτική– του κόσμου που ζούμε» (Forsdick & Murphy, 2003: 14).

16 Κάποιοι μελετητές προτιμούν τον όρο «μεταποικιακότητα» (post-coloniality/postcoloniality), για να αποφύγουν ιστορικά προβλήματα και θέματα χρονολογικής κατάταξης, αλλά και ζητήματα που απορρέουν από την εννοιολόγηση αυτήν καθ’ ευατήν του όρου «μεταποικιοκρατικός» (Alfonso de Toro, R. Radhakrishnan και άλλοι).

Said καταδεικνύει ότι η εικόνα για την Ανατολή είναι μία κατασκευή των κυρίαρχων ευρωπαϊκών μητροπόλεων. Στον Said, ο Οριενταλισμός εμφανίζεται ως μία διεπιστημονική μέθοδος η οποία βασίζεται σε διάφορες επιστήμες, όπως η λογοτεχνία, η ιστορία, η αρχαιολογία, η φιλοσοφία και άλλες. Αυτό το βιβλίο καταδεικνύει και αποκαλύπτει τον αποικιακό λόγο που στερείται κάθε νομιμοποίησης.

Η μεταποικιακή συζήτηση και η θεωρία για την υβριδικότητα δείχνουν καθαρά ότι η αντίληψη για μία μοναδική ταυτότητα είναι εσφαλμένη και ότι ποτέ δεν υπήρξε στην Ευρώπη μία μόνο κουλτούρα και μία καθαρή ταυτότητα. Οι μεταποικιακές σπουδές έχουν διατυπώσει κριτική για την εννόηση του υποκειμένου στο κανονιστικό μοντέλο της δυτικής ηγεμονίας, από την εποχή του πρωτοπόρου Franz Fanon κατά τον αγώνα των Αλγερινών για ανεξαρτησία. Εξετάζονται οι διαδικασίες απαξίωσης και περιθωριοποίησης των υποδεέστερων υποκειμένων (subaltern subjects) από τον δυτικό λόγο και τις πρακτικές του δυτικού υποκειμένου. Η πολιτισμική διαφορά αποτελεί βασική μέριμνα των εκπροσώπων της μεταποικιακής θεωρίας και κριτικής.

Ο Homi Bhabha είναι ο θεωρητικός της μεταποικιακής θεωρίας που ασχολείται συστηματικά με την κατασκευή του υποκειμένου, τις ταυτότητες και τους τρόπους με τους οποίους αυτές δομούνται και αποδομούνται από τους διάφορους λόγους (discourses). Διακεκριμένος εκφραστής της αποδομητικής μεθόδου, ο ινδικής καταγωγής καθηγητής Πολιτισμικών Σπουδών στο Χάρβαρντ, είναι επηρεασμένος από την ψυχαναλυτική θεωρία και ειδικότερα από τον Lacan, καθώς και από τον Derrida. Ο Bhabha θεωρεί ότι οι μεταποικιακές κοινωνικές σχέσεις και οι συναφείς θεωρητικοί λόγοι οδηγούν στην κατάλυση των δυαδικών αντιθέσεων πάνω στις οποίες έχει δομηθεί η αποικιακή ηγεμονία. Σύμφωνα με τον Bhabha, οι κυρίαρχοι λόγοι παράγουν την πολιτισμική διαφορά και τον «Άλλο» και ότι «η αμφισημία και οι ενδιάμεσες ομάδες είναι το ακούσιο προϊόν της πολιτισμικής λογικής των λόγων αυτών. Οι ομάδες αυτές αναδύονται στους αντιφατικούς χώρους του εθνικού λόγου» (Smith, 2006: 369). Η μεταποικιακή ανάλυση του Bhabha αναδεικνύει ορισμένες προβληματικές αντιφάσεις μέσα στις αποικιακές σχέσεις, όπως η αμφισημία (ambivalence), υβριδικότητα (hybridity) και ο μιμητισμός (mimicry). «Όπως και πολλοί άλλοι μετα-αποικιακοί θεωρητικοί, ο Bhabha (1990: 315), αντιμετωπίζει τη διαφορά, την αμφισημία και την υβριδική κατάσταση ως ισχυρά μέσα για την καταπολέμηση των κυρίαρχων λόγων και δομών» (Smith, 2006: 369). Για τον Bhabha, το σημαντικότερο είναι η υβριδικότητα, στην οποία επανέρχεται σε πολλά βιβλία και άρθρα του, γιατί, αντί να αναπτύσσει έναν εναλλακτικό λόγο, υπερβαίνει τους υπάρχοντες λόγους αποκαλύπτοντας την ατελή φύση της εθνικιστικής ιδεολογίας» (Smith, 2006: 369). Οι υβριδικότητες παρατηρούνται εκεί που τέμνονται οι εθνικές αφηγήσεις και οι αυτοπροσδιορισμοί. «Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί, κατά τον Μπάμπα, ο μεταποικιακός μετανάστης, ο οποίος αποσταθεροποιεί την εθνική ταυτότητα και παραβιάζει τις υποτιθέμενες αμοιβαίως αποκλειόμενες κατηγορίες, γιατί ανήκει τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση» (Smith, 2006: 369).

Οι μεταναστευτικές και οι διασπορικές σπουδές βρίσκονται σε πλήρη διάδραση με τις μεταποικιακές σπουδές. Μπροστά στο όλο και πιο εντατικοποιημένο φαινόμενο της μετανάστευσης, θεωρητικοί των μεταποικιακών σπουδών «εφεύραν», κατά κάποιον τρόπο, τον όρο migrancy/migrance, στην οποία ανήκει και η κατηγορία «μεταναστευτικές λογοτεχνίες» (migrant literatures), η οποία εμπεριέχει πολλές άλλες. Η migrance τείνει να θεωρείται σήμερα ως μία κεντρική έννοια στην μεταποικιακή θεωρία, μαζί με την «υβριδικότητα» (hybridity), την «μεταιχμιακότητα» (liminality), τον «υποδεέστερο» (subaltern) και άλλες έννοιες (Combe, 2010). Ο Bhabha δίνει τον εννοιολογικό προσδιορισμό του όρου: «Στο πλαίσιο της συνεχούς μετανάστευσης ούτε τα σημεία της αναχώρησης αλλά ούτε και τα σημεία της άφιξης είναι αμετάβλητα ή σίγουρα. Αυτό σημαίνει ότι, σε αυτό το πλαίσιο, η γλώσσα, οι ιστορίες, και οι ταυτότητες υπόκειται πάντοτε στην μεταβολή» (Bhabha, 2004: 5). Συναντάμε επίσης στη μεταποικιακή θεωρία τις θεματικές «διασπορά» και το παράγωγο της «διασποροποίηση», καθώς οι διασπορές υπήρξαν κατά ένα μεγάλο μέρος, αποτέλεσμα της αποικιοκρατίας. Κομβικής σημασίας για τη διάδραση μεταποικιακής σκέψης και διαπορικών σπουδών αποτελεί η μελέτη *Comparing Postcolonial Diasporas* των M. Keown, D. Murphy και J. Procter, όπου, αναλύοντας τα φαινόμενα της διασποράς, προτείνεται η διερεύνηση «πέρα από τις αγγλόφωνες μεταποικιακές σπουδές», με στόχο να προσδιοριστούν οι διαφορετικές μορφές της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας, και ειδικά της ολλανδικής, την οποία συχνά παραμελεί η έρευνα. Η θέση του Bhabha για τους «τόπους της κουλτούρας» (Bhabha, 1994) καταδεικνύει ότι η μεταποικιακή σκέψη στηρίζεται και στον γεωπολιτικό και στον γεωπολιτικό (géopoétique) στοχασμό. Οι θεωρητικοί της μεταποικιακής σκέψης B. Ashcroft, G. Griffiths και H. Tiffin στο κλασικό πλέον βιβλίο τους *The Empire Writes Back* υπογραμμίζουν ότι «ένα βασικό χαρακτηριστικό των μεταποικιακών λογοτεχνιών είναι η ενασχόλησή τους με τον τόπο και τη μετακίνηση». Αναφέρουν ακόμη ότι, στο πλαίσιο της αναγκαστικής μετακίνησης σε άλλον τόπο, τον οποίο ορίζουν ως «μία σύνθετη διάδραση της γλώσσας, της ιστορίας και του περιβάλλοντος», η συνειδηση του εαυτού «έχει διαβρωθεί από την εξάρθρωση που προκαλεί η μετανάστευση, η εμπειρία της δουλείας, ο εκτοπισμός, ή η μετακίνηση για υποχρεωτική εργασία» (1989: 8).

Οι σχέσεις του τοπικού (local) με το παγκόσμιο (global) που έχει αποδοθεί ως glocal και gloacalization

(παγκοσμιο-τοπικότητα) αποτελούν, κατά τον Bill Ashcroft, βασικά σημεία στα κείμενα των μεταποικιακών θεωρητικών Dirlík, Appadurai, Bhabha και Spivak. Ο όρος αυτός μπορεί, αν εξετασθεί και μέσα από το διαπολιτισμικό σχήμα, τις σχέσεις ανάμεσα στην αποικία και στο μητροπολιτικό κέντρο. «Όπως και στον κλασικό ιμπεριαλισμό, η επίδραση της αποικιακής “εισβολής” δεν υπήρχε μόνο από τη μία πλευρά αλλά ήταν αμφίδρομη, διαπολιτισμική και πιθανώς ανοιχτή στην μεταβλητότητα». Η παγκοσμιοποίηση και η μεταποικιοκρατία έχουν «τουλάχιστον δύο κοινά: εστιάζουν στη διερεύνηση μορφών κοινωνικής και πολιτισμικής οργάνωσης της οποίας η φιλοδοξία είναι να υπερβεί τα σύνορα του έθνους-κράτους και, επίσης, επιζητούν να ορίσουν νέες προοπτικές για την κατανόηση των πολιτισμικών ροών, οι οποίες δεν μπορούν πλέον να επεξηγηθούν με την ομοιογενποιητική ευρωκεντρική αφήγηση της ανάπτυξης και της κοινωνικής αλλαγής (Ashcroft et al., 2007: 105).

Η μεταποικιακή θεωρία έχει επηρεάσει πολλούς τομείς σπουδών: border studies, gay and lesbian studies, Chicano studies, subaltern studies (όπου η θεωρητικός της μεταποικιοκρατίας Gayatri Chakravorty Spivak συνεργάζεται με το subaltern studies group), όπως επίσης και τις σπουδές συγκριτικής γραμματολογίας αλλά και τον μεταποικιακό φεμινισμό με τις θεωρητικές θέσεις των Chandra Talpade Mohanty, Reina Lewis, Sara Mills, Françoise Lionnet, για να αναφέρουμε τα πλέον γνωστά ονόματα στους χώρους αυτούς.

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

- Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (1989). *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London and New York: Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (2007). *Key Concepts in PostColonial Studies*. London and New York: Routledge.
- Bhabha, H. (1990). DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation. In H.Bhabha (Ed.). *Nation and Narration*. London: Routledge, pp. 291-322.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- Clavaron, Y. (2011). *Poétique du roman postcolonial*. Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Combe, D. (2010). *Les Littératures francophones*. Paris: puf.
- Forsdick, C. & Murphy, D. (Eds) (2003). *Francophone Postcolonial Studies : A Critical Introduction*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Hayward, S. (2000). *Cinema Studies. The Key Concepts*. London/New York: Routledge.
- Moura, J.-M. (1999). *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris:puf/écritures francophones.
- Moura, J.-M. (1998). *L'Europe littéraire et l'ailleurs*. Paris: puf
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.

Βιβλιογραφία στην ελληνική γλώσσα

- Smith, P. (2006). *Πολιτισμική Θεωρία*. Εισαγωγή και επιμέλεια Ν. Μπουμπάρης, Μτφρ. Α. Κατσικάρος. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

Οριενταλισμός (Orientalism)

Στο βιβλίο του *Οριενταλισμός*, που δημοσιεύτηκε το 1978, ο Edward Said αναλύει, δανειζόμενος από τον Φουκώ την έννοια του λόγου¹⁷ (discourse/discours) και της σχέσης του με την εξουσία, τους διάφορους λόγους και θεσμούς που συγκροτούν και παράγουν ως αντικείμενο γνώσης την ολότητα που αποκαλείται «Ανατολή». Η έννοια της Ανατολής, υποστήριξε ο Said, είναι ένας ακόμη Λόγος, δηλαδή ένα σώμα κειμένων και ιδεών το οποίο παρήγαγε μία έννοια και μία ποικιλία εικόνων που θεωρήθηκαν ακλόνητες αλήθειες. Ο Said αποκαλεί

17 Ο λόγος βρίσκεται σε άμεση σχέση με την εξουσία, σύμφωνα με τον Foucault, είναι ένα από τα συστήματα μέσα από τα οποία κυκλοφορεί η εξουσία (Hall & Gieben, 2003:429). Πρόκειται για μία παράδοση γνώσης για ένα συγκεκριμένο θέμα, η οποία έχει γίνει κυρίαρχη και η οποία ουσιαστικά κατασκευάζει τρόπους κατανόησης και δημιουργεί νέες πραγματικότητες τις οποίες οι άνθρωποι θεωρούν εξ ορισμού αληθείς.

αυτόν τον λόγο «Οριενταλισμό» (Hall & Gieben, 200: 431). Ο παλαιστινιακής καταγωγής αμερικανός διανοούμενος και καθηγητής της Συγκριτικής Γραμματολογίας, εξετάζει δηλαδή τους τρόπους με τους οποίους ο ευρωκεντρισμός όχι μόνο επηρεάζει και μεταβάλλει, αλλά και δημιουργεί άλλες κουλτούρες. Ο Οριενταλισμός, σύμφωνα με τον Said, αποτελεί για τους Δυτικούς «έναν τρόπο που αντιλαμβάνονται την Ανατολή βασισμένο στην ιδιαίτερη θέση που κατέχει η Ανατολή μέσα στη δυτικοευρωπαϊκή εμπειρία» (Said, 1996: 11-12). «Είναι ένας δυτικός τρόπος για την κυριάρχηση, την ανασυγκρότηση και την άσκηση εξουσίας επί της Ανατολής» (13-14). Αυτή η εξουσία (authority) είναι, σύμφωνα με τον Said, προϊόν ενός επιστημονικού κλάδου μέσα από τον οποίο προσεγγίστηκε συστηματικά (και ακόμη προσεγγίζεται) η Ανατολή ως αντικείμενο παιδείας, ανακάλυψης και πράξης. Η ευρωπαϊκή κουλτούρα μπόρεσε έτσι να κατασκευάσει και να διαχειρισθεί την Ανατολή κατά την μετά τον Διαφωτισμό εποχή. Ως μία μορφή ακαδημαϊκού λόγου, αποτελούσε έναν τρόπο σκέψης βασισμένης στην οντολογική και επιστημολογική διάκριση ανάμεσα στην «Ανατολή» και τη «Δύση». Η Ανατολή δεν είναι ένας αντικειμενικός χώρος, αλλά μία κοινωνική κατασκευή ευρωπαϊών διανοουμένων, καλλιτεχνών και συγγραφέων. Για τον Said δεν υπάρχει μία πραγματική, μία αληθινή Ανατολή. «Η Ανατολή», γράφει στην πρώτη κιόλας σελίδα του βιβλίου του, «υπήρξε σχεδόν μια ευρωπαϊκή επινόηση». Ο Said, στον *Οριενταλισμό* του, ανέλυσε και κατήγγειλε τους τρόπους με τους οποίους η Δύση έχει απεικονίσει την Ανατολή. Ο όρος Ανατολή, σε όλον τον 19^ο αιώνα αλλά και στο μεγαλύτερο τμήμα του 20^{ου}, αντανακλά, εν πολλοίς, τις δυτικές αντιλήψεις για τον πολιτισμό των χωρών που τη συνθέτουν γεωπολιτικά. Η Δύση και η Ανατολή αποτελούν νοητικές κατασκευές και ως εκ τούτου τα όριά τους παρέμειναν ρευστά και άλλαζαν ανάλογα με τους συγγραφείς, τις εποχές και τις συνθήκες. Η μελέτη της σχέσης ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, η επίδραση της Ανατολής στη δυτική σκέψη και η εικόνα της Ανατολής στον δυτικό επιστημονικό λόγο, τη λογοτεχνία και τις τέχνες έχει μία αξιολογική φιλοσοφική παράδοση (Hourani, 1991, Kabbani, 1986). Σύμφωνα με τον Said, καθώς ο λόγος περί Ανατολής αναπτυσσόταν, άρχισε να αποτελεί τμήμα των επίσημων θεσμών παραγωγής γνώσης στη Δύση (πανεπιστήμια, επιστημονικές ενώσεις, κλπ.) αλλά και των κέντρων ισχύος (πολιτικά κόμματα και κυβερνήσεις) και μάλιστα σε μία περίοδο (18^{ος}-19^{ος} αιώνας) που οι σχέσεις των Ευρωπαίων με τους χώρους της Αφρικής και της Ασίας ήταν εντονότερες και ευρύτερες από ποτέ. Εξαιτίας του οριενταλισμού ένα πλήθος υποθέσεων για τους λαούς και τους πολιτισμούς της Ανατολής κατέληξαν να θεωρούνται συμπαγείς και ακλόνητες αλήθειες. Ωστόσο, οι βασικές ιδέες του οριενταλισμού ήταν δύο: 1) ότι οι λαοί της Ανατολής έχουν κοινά χαρακτηριστικά και 2) ότι είναι διαφορετικοί από τους Ευρωπαίους. Η επιρροή αυτού του οριενταλιστικού λόγου, σημειώνει ο Said, ήταν τόσο μεγάλη που εμπόδιζε οποιονδήποτε Ευρωπαίο να σκεφτεί κάτι διαφορετικό. Μπορεί ορισμένοι συγγραφείς να υιοθέτησαν διαφορετικές προσεγγίσεις αλλά στην πραγματικότητα και σε ένα βαθύτερο επίπεδο, ο οριενταλισμός είχε ήδη καθορίσει το τι μπορούσε να λεχθεί. Ο οριενταλισμός, δηλαδή, έδρασε σαν φίλτρο, κατευθύνοντας τη σκέψη και προσδιορίζοντας τη γνώση, αλλά και δημιουργώντας αναπαραστάσεις για την Ανατολή που εισέβαλαν στο συλλογικό φαντασιακό επηρεάζοντας τα Γράμματα και τις Τέχνες (Λαλαγιάννη, 2010: 68-69).

Οι σχέσεις οριενταλισμού και αποικιοκρατίας έχουν αναλυθεί διεξοδικά. Ο οριενταλισμός όχι μόνο νομιμοποίησε την αποικιοκρατία αλλά υπό μίαν έννοια την προκάλεσε. Η πολιτική κυριαρχία ήρθε ως φυσικό επακόλουθο της πολιτισμικής κυριαρχίας. Η πολιτική κατάκτηση ήταν τελικά το προϊόν της πολιτισμικής επιβολής. Αλλά, κι ακόμη περισσότερο, η κοινωνική κατασκευή της Ανατολής βοήθησε «στον προσδιορισμό της Ευρώπης (ή της Δύσης) ως αντιθετική της εικόνα, ιδέα, προσωπικότητα, εμπειρία» (Said, 1996:12). Σε τελευταία ανάλυση, σημειώνει ο Said, ο οριενταλισμός έχει να κάνει περισσότερο με τη Δύση: «[...] όπως και η ίδια η Δύση, η Ανατολή είναι μια ιδέα η οποία έχει ιστορία και μια παράδοση σκέψης, εικονοποιίας και λεξιλογίου που της παρέχουν την πραγματικότητα και την παρουσία της απέναντι στη Δύση. Έτσι οι δύο αυτές γεωγραφικές οντότητες υποστηρίζουν και σε κάποιο βαθμό κατοπτρίζουν η μία την άλλη» (Said, 1996: 15). Με την περιγραφή της Ανατολής ως διαφορετικής (και συνήθως κατώτερης), ο ευρωπαϊκός πολιτισμός αναδεικνύεται υπό ένα άλλο πρίσμα. Η Reina Lewis στο βιβλίο της *Gendering Orientalism* αναφέρει για τον οριενταλισμό: «Τελικά ο οριενταλισμός ως ένα σύνολο γνώσεων σχετικών με την Ανατολή που παράχθηκε από τη Δύση και για τη Δύση, ήρθε να ξεπεράσει όλες τις ανατολικές πηγές σε μια διαδικασία αυτο-νομιμοποίησης, που ασταμάτητα επιβεβαίωνε τη δύναμη της Δύσης να γνωρίζει την Ανατολή, να μιλά εξ ονόματός της και να ρυθμίζει τα της Ανατολής καλύτερα από ό,τι η ίδια η Ανατολή» (Lewis, 1996:16).

Ο Said δέχθηκε πολλές κριτικές για το θεωρητικό του σχήμα (Halliday, 1993, Macfie, 2000, κ.ά.). Οι κριτικές αυτές εστίασαν κυρίως στον μονολιθικό χαρακτήρα της θεωρίας του και είχαν ως κύριο σκοπό την υπεράσπιση μιας πληθώρας ετερογενών και αντιθετικών «οριενταλισμών» (επιστημονικών, γλωσσολογικών, αισθητικών) που αντιστέκονται στη διχοτομική αντίληψη του σαϊντικού μοντέλου. Όπως εξηγεί η Lisa Lowe: «Οι λόγοι λειτουργούν μέσα από τις αντιθέσεις και τις συγκρούσεις, αλληλεπικαλύπτονται και αλληλοσυγκρούονται. Δεν παράγουν αντικείμενα στατικά και ενιαιοποιημένα» (Lowe, 1991:8).

Μέσα από την κριτική στις θέσεις του Said εντοπίζεται μια θεμελιώδης αντίφαση (Bartolovich & Lazarus, 2002). Ενώ από τη μία πλευρά υποστηρίζει ότι η Ανατολή ήταν ευρωπαϊκή κατασκευή, από την άλλη ισχυρίζεται ότι αποτέλεσε τμήμα των πραγματικών σχέσεων εξουσίας μεταξύ αποικιοκρατών και αποικιοκρατούμενων. Φαίνεται, δηλαδή, να αγνοεί ότι στην πραγματικότητα οι μητροπόλεις είχαν ανάγκη ουσιαστικής γνώσης της Ανατολής –χάρτες, ιστορία, πολιτισμός κ.ά. Ιδιαίτερα οι μαρξιστές κατηγορήσαν τον Said ότι αγνόησε τη δύναμη του ιμπεριαλισμού που πήγαζε από την οικονομική του ισχύ και ότι υποτίμησε τις δυνάμεις που ώθησαν τα ευρωπαϊκά κράτη στην κατάκτηση και την αποικιοκρατία, δηλαδή τις ανάγκες της καπιταλιστικής επέκτασης. Η Spivak υπογράμμισε ότι ο Said έπεσε στην ίδια παγίδα με αυτούς που επικρίνει. Ενώ ισχυρίζεται ότι η Ανατολή κακώς εκλήφθηκε ως κάτι ενιαίο και συμπαγές, ο ίδιος ομογενοποιεί την Ευρώπη, εντάσσοντας όλες τις κοινωνίες της σε μία ενιαία νοητική κατηγορία. Υποβαθμίζει τις διαφορές, αγνοεί τις αντιφάσεις και παρακάμπτει ό,τι δεν συμβάλλει στο ερμηνευτικό του σχήμα. Μπορεί ο Said να ισχυρίζεται ότι τόσο η Δύση όσο και η Ανατολή αποτελούν κοινωνικές κατασκευές, αλλά η ανάλυσή του ουσιαστικά τις επαναφέρει: από τη μία πλευρά θεωρεί ότι υπάρχουν οι κοινωνίες που επινόησαν τον οριενταλισμό και από την άλλη οι κοινωνίες που τον υπέστησαν (Spivak, 1987). Ασκήθηκε, επίσης, κριτική στον Said για το γεγονός ότι έδωσε έμφαση σε βρετανούς και γάλλους συγγραφείς και σχεδόν αγνόησε άλλες απεικονίσεις της Ανατολής, όπως τις ολλανδικές, τις πορτογαλικές και άλλες (Buguma & Margalit, 2004). Ακόμη ο Said κατηγορήθηκε ότι έδωσε έμφαση σε λογοτεχνικά κείμενα, ενώ παρέλειψε άλλου τύπου αφηγήσεις (δημοσιογραφικές μαρτυρίες, απομνημονεύματα, αλληλογραφία πολιτικών κ.ά.).

Οι κριτικές μελέτες έχουν δείξει ότι οι περισσότεροι συγγραφείς και θεωρητικοί, είτε αγνοούν το ζήτημα του φύλου και το κοινωνικό πλαίσιο μέσα στο οποίο οι γυναίκες έγραψαν τα έργα τους είτε κρατούν αρνητική στάση απέναντι στις ταξιδιώτισσες. Τους προσδίδουν παραδοσιακούς χαρακτηρισμούς σε σχέση με το φύλο και τις περιθωριοποιούν στη λογοτεχνική ιστορία (Λαλαγιάννη, 2007). Μία ακόμη κριτική που ασκήθηκε στο έργο του Said προήλθε από μια σειρά ακαδημαϊκών που τον κατηγορήσαν ότι αγνοεί τις διαφοροποιήσεις που υπάρχουν ανάμεσα στις αντρικές και τις γυναικείες αφηγήσεις της Ανατολής και θεωρεί τον οριενταλισμό ως έναν ομοιογενή λόγο που προέρχεται από ένα υποκείμενο ενιαίο και αδιαμφισβήτητα αρσενικό (Blunt & Rose, 1994 Lewis, 1996, Monicat, 1996, κ.ά.). Εδώ ανήκουν τα έργα των Reina Lewis, Mary Louise Pratt, Meyda Yegenoglu και πολλών άλλων κριτικών οι οποίες έχουν πραγματοποιήσει μία φεμινιστική ανάγνωση του Οριενταλισμού. Στις αρχές της δεκαετίας του '90, η φεμινιστική κριτική και η μεταποικιακή¹⁸ σχολή εξέτασαν τη θέση των γυναικών της Δύσης απέναντι στον ιμπεριαλισμό και ανέλυσαν την πολλαπλότητα των ρόλων που οι γυναίκες διαδραμάτισαν στην ιστορία της αποικιοκρατίας, παραμερίζοντας ορισμένες συνέπειες και προεκτάσεις του ηγεμονικού αποικιοκρατικού Λόγου (Mills, 1991, Pratt, 1992, Chaudhuri & Strobel, 1992, Robinson, 1994, Mabro, 1996). Η Mary Louise Pratt, η Sara Mills και άλλες ερευνήτριες από τον χώρο του φεμινισμού απάντησαν στη μονολιθική θεωρία περί οριενταλισμού του Said, αντλώντας υλικό κατά κύριο λόγο από τις ταξιδιωτικές αφηγήσεις γυναικών, σε αντιστοιχία με την επιλογή του Said να βασιστεί σε ταξιδιωτικές αφηγήσεις ταξιδευτών. Διερευνούν τη διαφορετικότητα ανάμεσα στα ταξιδιωτικά κείμενα που γράφτηκαν από γυναίκες και σε εκείνα που γράφτηκαν από άντρες.

Οι εργασίες των ταξιδιωτισσών δεν μπορούν να ενταχθούν με ευκολία σε μία οριενταλιστική δομή, και φαίνεται ότι αποτελούν μία εναλλακτική και ανατρεπτική φωνή λόγω των αντιθετικών Λόγων που υπάρχουν στα κείμενά τους. Δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι μιλούν έξω από το πλαίσιο του αποικιακού Λόγου, αλλά η σχέση τους με τον κυρίαρχο Λόγο θέτει προβλήματα λόγω της αντίθεσης του Λόγου αυτού με τους Λόγους περί 'θηλυκότητας', οι οποίοι και ασκούν ισότιμη επιρροή, ενίοτε και πιο χαρακτηριστική και σημαίνουσα (Mills, 1991:63).

Στον *Οριενταλισμό* του, ο Said αναλύει λεπτομερώς τον αποικιοκρατικό λόγο αλλά με τρόπο απόλυτο, καθώς η έντονη αντιπαράθεση ανάμεσα στον αποικιοκράτη και στον αποικιοκρατούμενο (coloniser / colonised) αποκρύπτει την ετερογένεια της αποικιοκρατικής εξουσίας (Spivak, 1987) και αποσιωπά τον ρόλο που έπαιξαν οι γυναίκες, είτε ανήκαν στο στρατόπεδο των αποικιοκρατών είτε σε εκείνο των λαών που είχαν υποστεί την αποικιοκρατία. Αν και στο πρόσφατο έργο του *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός* ο Said αναφέρεται στις φεμινιστικές σπουδές, δεν φαίνεται να τον απασχολεί η απουσία των γυναικών ως δημιουργών Λόγου για τον οριενταλισμό ή ως φορέων δημιουργίας της αποικιοκρατικής κουλτούρας. Ο Said αναπαράγει την παραδοσιακή ιδεολογία που αγνοεί τον ρόλο της γυναίκας στο αποικιοκρατικό σύστημα. Οι μελέτες που προέρχονται από τον φεμινιστικό χώρο θέτουν από την αρχή το ζήτημα του ρόλου των γυναικών στην αποικιοκρατία και αποδέχονται την αμφισημία (ambivalence) –συνέργεια και αντίσταση– που ενίοτε χαρακτηρίζει τις πράξεις αλλά

18 Ο όρος 'postcolonial' έχει αποδοθεί στα ελληνικά και ως «μετααποικιακός».

και τα κείμενα των γυναικών (Lewis, 1996). Εστιάζουν, ακόμη, την προσοχή τους στον ρόλο των ευρωπαϊών γυναικών –στις οποίες αποδίδουν «πολυμορφία απόψεων και διαφορετική κατανόηση της αποικιοκρατίας και των δομών της» (Chaudhuri & Strobel, 1992:6)– ως φορέων πολιτισμού (cultural agents) στην οικοδόμηση των αποικιοκρατικών σχέσεων. Στην πρόσφατη μελέτη της *Colonial Fantaisies* (Αποικιακές Φαντασιώσεις), η Meyda Yeğenoğlu χρησιμοποιώντας την ψυχανάλυση εξηγεί τον οριενταλισμό ως φαντασίωση και δίνει έμφαση στο ασυνείδητο και τη σεξουαλικότητα κατά την ανάγνωση του οριενταλισμού:

Στο ζήτημα της διαφοράς του φύλου, πρέπει να αναγνωριστεί ότι η φαντασίωση και η επιθυμία, ως α-συνείδητες διαδικασίες, παίζουν βασικό ρόλο στην αποικιακή σχέση που εγκαθιδρύθηκε με τον αποικιοκρατούμενο [...]. Χρησιμοποιώ αυτές τις έννοιες για να αναφερθώ σε μια ιδιαίτερη ιστορική κατασκευή και σε μία συλλογική διαδικασία. Με άλλα λόγια, με την αποικιακή ή οριενταλιστική φαντασίωση δεν αναφέρομαι σε βιολογικά ή ψυχολογικά έμφυτα ατομικά χαρακτηριστικά, αλλά σε ένα σύνολο συνεπειών και επιδράσεων που προέρχονται από τον Λόγο και που συνιστούν το υποκείμενο (Yeğenoğlu, 1998: 2)

Μέσα από τα ψυχαναλυτικά μοντέλα που χρησιμοποιούνται στις *Αποικιακές Φαντασιώσεις* –ειδικότερα σε σχέση με το βλέμμα και την επιθυμία¹⁹–, η συγγραφέας προσπαθεί να δείξει τη διαφοροποίηση ανάμεσα στον αντρικό και τον γυναικείο λόγο περί οριενταλισμού, και να τονίσει την ύπαρξη εναλλακτικού λόγου απέναντι στους παραδοσιακούς οριενταλιστικούς και αντρικούς λόγους και τα στερεότυπα (Yeğenoğlu, 1998: 2).

Η επιρροή του *Οριενταλισμού* του Edward Said στις τέχνες, τις κοινωνικές επιστήμες και τις ανθρωπιστικές σπουδές ήταν τεράστια. Επηρέασε, επίσης, καταλυτικά τη λογοτεχνική κριτική, αλλά και τις πολιτισμικές επιστήμες και πολλούς άλλους χώρους της διανόησης σε ό,τι αφορά τη θέαση του Άλλου, του διαφορετικού και την κατασκευή ταυτοτήτων. Μετά από αυτή τη βαρύνουσα μελέτη, είναι αδύνατον «να χρησιμοποιηθεί ο όρος οριενταλισμός με ουδέτερη σημασία» (Hourani, 1991:15). Το βιβλίο αυτό αποτέλεσε μάλιστα το έναυσμα για τη δημιουργία μίας ολόκληρης νέας σχολής σκέψης, των «μεταποικιακών σπουδών» (postcolonial studies). Παρά τις κριτικές που έχει δεχτεί, στις σχεδόν τέσσερις δεκαετίες που μεσολάβησαν από την πρώτη έκδοσή του, το βιβλίο του Said συνεχίζει να είναι βασικό σημείο αναφοράς για ένα πλήθος αναλυτών, συγγραφέων και διανοούμενων σε ολόκληρο τον κόσμο.

Ο λόγος περί Οριενταλισμού εξακολουθεί να παραμένει μέχρι σήμερα, ειδικά σε ό,τι αφορά τις σχέσεις της Δύσης με το «Ισλάμ», όπως αυτό γίνεται εμφανές στις σπουδές του Ισλάμ, στον τρόπο που εμφανίζεται στα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης και γενικότερα στην αναπαράστασή του. Το έργο του Said ενέπνευσε διανοούμενους και από άλλα επιστημονικά πεδία. Ο Derek Gregory (1994) έδειξε ότι και οι σύγχρονες ευρωπαϊκές αναπαραστάσεις της Ανατολής σε κείμενα, φωτογραφίες και χάρτες συνεχίζουν να αντανακλούν δυτικές γεωπολιτικές φαντασιώσεις, οι οποίες είναι συνδεδεμένες με τη δόμηση της «δυτικής» ταυτότητας (Χουλιάρης, 2004: 23). Η Maria Todorova, στο βιβλίο της *Balkanism*, χρησιμοποιεί μία επιχειρηματολογία ανάλογη με εκείνη του Said για να δείξει ότι τα Βαλκάνια ήταν μία παρόμοια με την Ανατολή γεωγραφική νοητική κατασκευή, μία έννοια που αποκαλύπτει περισσότερο για τις γεωπολιτικές θέσεις του δυτικού κόσμου παρά για την πραγματικότητα της περιοχής που επεδίωξε να περιγράψει (Todorova, 1996, 2000). Ο «βαλκανισμός» εμπλέκεται σε ένα πεδίο λόγου όπου τα Βαλκάνια δημιουργούν αντιθετικό ζεύγος με τη Δύση και την Ευρώπη και αποτελούν τον σκοτεινό Άλλο για τον δυτικό πολιτισμό, έτσι όπως το περιέγραφε η Rebecca West, η Agatha Christie αλλά και πολλοί άλλοι συγγραφείς, άντρες και γυναίκες, στα έργα τους. Μία πιο πρόσφατη προσέγγιση αντέστρεψε αυτή του Said, προβάλλοντας τις αντίστοιχες, και συχνά περισσότερο στρεβλές απεικονίσεις της Δύσης και των Δυτικών στις κοινωνίες της Ανατολής. Το έργο *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism* των Ian Buruma και Avishai Margalit, επεχείρησε να καταγράψει την εικόνα της Δύσης στα «μάτια των εχθρών της» καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι ο οριενταλισμός δεν αποτελεί ούτε εξαίρεση ούτε την πιο ακραία εκδοχή κατασκευασμένης «γνώσης».

¹⁹ Η έννοια της «αποικιακής επιθυμίας» (colonial desire) χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον Robert Young, το 1995, στο βιβλίο του *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. Σύμφωνα με τον Young, ο όρος καταδεικνύει κατά πόσο ο αποικιακός λόγος ήταν διαποτισμένος από τη σεξουαλικότητα. Η ιδέα της αποικιοποίησης αυτή καθ' εαυτή «θεμελιώθηκε σε έναν λόγο με σεξουαλικό προορισμό (sexualized discourse) αναφορικά με τον βιασμό, τη διείσδυση και τη γονιμοποίηση ενώ οι επακόλουθες σχέσεις αποικιοκράτη και αποικιοκρατούμενου παρουσιάζονται συχνά στο πλαίσιο ενός λόγου που αποπνέει έναν σεξουαλικό εξωτισμό» (Aschroft et al., 2007: 36).

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Bartolovich, C. & Lazarus, N. (2002). *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buruma, I. & Margalit, A. (2004). *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: The Penguin Press.
- Chaudhuri, N. & Strobel, M. (1992). *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Gregory, D. (1994). *Geographical Imaginations*. Oxford: Blackwell.
- Halliday, F. (1993). Occidentalism and Its Critics. *British Journal of Middle Eastern Studies*, no 20/2: 201-215.
- Hourani, A. (1991). *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kabbani, R. (1986). *Imperial Fictions: Europe's Myths of Orient*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lewis, R. (1996). *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*. London: Routledge.
- Lowe, L. (1991). *Critical Terrains*. Ithaca/New York: Cornell University Press.
- Mabro, J. (1996). *Veiled half-truths. Western travellers' perceptions of Middle Eastern Women*. London/New York: I. B. Tauris.
- Macfie, A.L.(2000). *Orientalism: A Reader*. New York: New York University Press.
- Mills, S. (1991). Knowledge, gender and empire. In A. Blunt and Rose, G. (Eds). *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*. New York/London: Routledge.
- Monicat, B. (1996). *Itinéraires de l'écriture au féminin. Voyageuses du 19e siècle*. Amsterdam: Rodopi.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, J. (1994). *Unsuitable for Ladies: an Anthology of Women Travellers*. Oxford: Oxford University Press.
- Spivak, G. C.(1987). *In Order Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Methuen.
- Yeğenoğlu, M. (1998). *Colonial Fantasies. Towards a Feminist reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Βιβλιογραφία στην ελληνική γλώσσα

- Hall, S. & Gieben, B. (2003). *Η Διαμόρφωση της νεωτερικότητας*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Λαλαγιάννη, Β. (2007). *Οδοιπορικά γυναικών στην Ανατολή*. Αθήνα: Ροές/δοκίμια.
- Said, E. (1996). *Οριενταλισμός*. Μτφρ. Φ. Τερζάκης. Αθήνα: Νεφέλη.
- Said, E.(1996). *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός*. Μτφρ. Β. Λάππα. Αθήνα: Νεφέλη.
- Χουλιάρης, Α. (2004). *Γεωγραφικοί μύθοι της διεθνούς πολιτικής*. Αθήνα: Ροές/Δοκίμια.

Πολιτισμικές υβριδικότητες (cultural hybridities)

Στο βιβλίο του *Πολιτισμικός υβριδισμός* ο Peter Burke, γνωστός μελετητής των πολιτισμικών σπουδών, αναφέρεται στον όρο «υβριδισμός» ως έναν όρο «εξοργιστικά ελαστικό» όσο και πολυσχιδή και πολυσημικό. Αναλύει τα είδη υβριδισμού και τις διαδικασίες υβριδοποίησης, αναφερόμενος σε υβριδικά τεχνουργήματα, υβριδικά κείμενα, υβριδικές πρακτικές και υβριδικούς λαούς. Σε μία απόπειρα ιστορικής αναδρομής σχετικά με τις απαρχές του υβριδισμού, ο Burke αναφέρεται στους όρους που χαρακτήρισαν σε διάφορες χρονικές περιόδους τις πολιτισμικές ανταλλαγές και τις μείξεις πολιτισμών: «σύντηξη» (fusion), πολιτισμικό «χωνευτήρι» (melting pot), «συγκρητισμός», «métissage», «αλληλοδιείσδυση» (interpénétration), «πολιτισμικό υβρίδιο» και «υβριδοποίηση» (gibrid, gibridizacija) κατά τον Bakhtin (Burke, 2010: 48-49). Ο Michail Bakhtin χρησιμοποίησε σε ένα δοκίμιό του, γλωσσολογικού περιεχομένου, τον όρο «υβρίδιο» με μεταφορική έννοια, για να αποδώσει φαινόμενα «ετερογλωσσίας» και «πολυφωνικότητας». Ο Bakhtin καθόρισε δύο μορφές υβριδίου: το «οργανικό γλωσσικό υβρίδιο», το οποίο προέρχεται από μία τυχαία, μη συνειδητή ανάμειξη και αποτελεί κομβικό σημείο στην εξέλιξη των γλωσσών, και το «εκ προθέσεως υβρίδιο», στο οποίο αναμειγνύονται διαφορετικές φωνές που, όχι μόνο διαφέρουν αλλά είναι ασυμφιλίωτες, ερίζουν μεταξύ τους και προσπαθούν να ξεσκεπάσουν η μία την άλλη, να της αποσπάσουν τη μάσκα.

Ο Edward Said αναφέρεται στην υβριδικότητα των πολιτισμών, στο βιβλίο του Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός: «Όλοι οι πολιτισμοί εμπλέκονται μεταξύ τους, κανένας δεν είναι μοναδικός και καθαρός, όλοι είναι υβρίδια, ετερογενείς» (Burke, 2010: 52). Την έννοια του υβριδίου και του υβριδισμού εισήγαγε ο Homi Bhabha στις μεταποικιακές σπουδές ενώ στη συνέχεια οι όροι υιοθετήθηκαν από πολλούς άλλους διανοούμενους και μελετητές, για να φτάσουν σήμερα, μέσα από μία συνεχή ανασηματοδότηση, να έχουν ξεπεράσει τα όρια των μεταποικιακών σπουδών και να έχουν υπεισέλθει σε πολλούς κλάδους των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών, αλλά και στον χώρο της Τέχνης, ως χρήσιμο εργαλείο μεθοδολογίας και θεωρητικής υποστήριξης.

Ο Bhabha αναφέρεται στον υβριδισμό ως αποικιακή αναπαράσταση στην οποία εμπλέκονται τόσο οι αποικιοκράτες όσο και οι αποικιοκρατούμενοι, οι υποδεέστεροι (subaltern) καθώς πολιτισμικά στοιχεία των μεν και των δε εισχωρούν στα αντίστοιχα πεδία, υπάρχει δηλαδή ένα είδος διάδρασης ανάμεσα στον αυτόχθονα και τον αποικιακό πολιτισμό. Η αποικιακή αυτή αναπαράσταση συντελείται μέσα από τα τρία βασικά σημεία της θεωρίας του Bhabha: την αμφισημία (ambivalence), την υβριδικότητα (hybridity) και τον μιμητισμό (mimicry). Μέσα από αυτό το σχήμα, ο Bhabha ανέδειξε την συνειδητή αντίσταση του αποικιοκρατικού υποκειμένου εναντίον της κυρίαρχης κουλτούρας (dominant culture), κατ' αναλογία της έννοιας του «εκ προθέσεως υβριδίου» του Bakhtin. Η έννοια της υβριδικότητας στον Bhabha είναι απολύτως θετική καθώς βλέπει σε αυτήν μία συνεχή διαπραγμάτευση (1994: 251). Ο ίδιος υπενθυμίζει ότι η πρώτη του εργασία αναφερόταν στον V. S. Naipul, ο οποίος δεν ήταν ένας από τους Άγγλους συγγραφείς που διάβαζε, αλλά ούτε και ένας Ινδός με τον οποίο ο ίδιος θα ταυτιζόταν. Στον ινδο-καραϊβικό κόσμο που συναντάμε στο έργο του Naipul ο Bhabha εντόπισε πρόσωπα σε συνεχή αναζήτηση του Εαυτού, εκπροσώπους εκείνου που ο ίδιος θα αποκαλούσε αργότερα “vernacular cosmopolitanism” (δημώδη κοσμοπολιτισμό)²⁰, σε αντίθεση με τον «παγκοσμιοποιημένο κοσμοπολιτισμό» της οικονομικής παγκοσμιοποίησης (Clavaron, 2011: 150, Stevenson, 2003: 61-62).

Οι όλο και αυξανόμενες σήμερα μεταναστευτικές ροές και η διεύρυνση των διασπορών, συνδέονται άλλοτε με φαινόμενα ενδυνάμωσης της εθνικής και της πολιτισμικής ταυτότητας, και άλλοτε με φαινόμενα μετάλλαξης τους μέσα από υβριδικές διαδικασίες. Ξεκίνησε, έτσι, μία διαδικασία αμφισβήτησης των φυλετικών και πολιτισμικών ορίων της ταυτότητας. Αυτές οι συνεχείς μετακινήσεις στο «παγκόσμιο χωριό» (global village), έχουν δημιουργήσει νέες ζώνες επαφής (contact zone), πολλαπλά σημεία συνάντησης πολιτισμών καθώς και προοπτικές συνύπαρξης και διάδρασης ανάμεσα στο οικείο και στο ξένο. Η έννοια της υβριδικότητας είναι σαφώς συνδεδεμένη με την Διασπορά και τις πολιτισμικές της συνδηλώσεις, όπως τις «υβριδικές ταυτότητες» των μετακινούμενων υποκειμένων αλλά και των διαπορικών κοινοτήτων. Η Βρετανίδα θεωρητικός των διαπορικών σπουδών Avtar Brah διαφοροποιεί την έννοια της διασποράς από τον «χώρος διασποράς» (diaspora space), ο οποίος «ως εννοιολογική κατηγορία, «κατοικείται» τόσο από αυτούς που έχουν μεταναστεύσει και τους απογόνους τους, όσο και από εκείνους που συμβολικά κατασκευάζονται και απεικονίζονται ως γηγενείς» (Avtar, 1996: 181). Μία από τις σημαντικές συνέπειες της δημιουργίας αυτών των χώρων είναι το γεγονός ότι παύουν αν ισχύουν ξεκάθαρες διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στους αυτόχθονες και τους «ξένους», καθώς υπάρχουν συνεχείς διαδράσεις ανάμεσά τους, και ότι η έννοια της «πολιτισμικής ταυτότητας» εμφανίζεται ως συνεχής διαδικασία κατασκευής, μετάλλαξης και υβριδοποίησης.

Μελετώντας τις διαπορικές κοινότητες της Βρετανίας, ο Stuart Hall (1990) αναφέρεται στον υβριδισμό σε σχέση με τα διαπορικά υποκείμενα και τη δημιουργία της ταυτότητας²¹. Αναφέρεται συγκεκριμένα στην ομογενοποίηση των μαύρων κοινοτήτων στη Βρετανία, λόγω της «μαύρης πολιτισμικής πολιτικής» (black cultural politics), αν και οι κοινότητες αυτές είχαν διαφορετικές κουλτούρες και διαφορετικές παραδόσεις. Αναφέρεται επίσης στην ανάπτυξη, ενός ρεύματος αντίστασης σε αυτόν τον ηγεμονικό και ισοπεδοτικό λόγο, και τέλος, στη δημιουργία μιας κίνησης (ενός κινήματος, κατ' άλλους κριτικούς) για τη «συνείδηση της μαύρης εμπειρίας» (black consciousness) και για τη διάθεση των Μαύρων να προβάλλουν οι ίδιοι τις αναπαραστάσεις του Εαυτού τους. Το κίνημα αυτό έχει πολλά κοινά χαρακτηριστικά με τη Νεγρότητα (Négritude) του Leopold Sédhor. Ο Paul Gilroy μελέτησε επίσης την Μαύρη βρετανική διασπορά την οποία προσεγγίζει ως μία κοινωνική κατάσταση που χαρακτηρίζεται από «διπλή συνείδηση» (double consciousness). Για τον Gilroy, ο υβριδισμός και ο συγκρητισμός αποτελούν πλούσια πηγή δημιουργίας, καθώς δημιουργούν νέες μορφές, σε

20 Με τις διαδικασίες ανάπτυξης της υβριδικότητας και με τον κοσμοπολιτισμό και τα διάφορα είδη του έχουν ασχοληθεί τόσο ο Stuart Hall, όσο και πιο πρόσφατα, ο θεωρητικός του κοσμοπολιτισμού Kwame Anthony Appiah. Βλ. S. Hall (1990). “Cultural Identity and Diaspora” in J. Rutherford (Ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart και Kwame Anthony Appiah (2015). *Κοσμοπολιτισμός. Ηθική σε έναν κόσμο ξένων*. Μτφρ. Ε. Αστερίου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

21 Οι πολιτισμικές εκφάνσεις της διασποράς μελετήθηκαν ιδιαίτερα από τους Stuart Hall, Paul Gilroy και James Clifford, ενώ και ο Robin Cohen αναφέρεται εκτενώς στις πολιτισμικές διασπορές.

αντίθεση με τις οχυρωμένες εθνικές ταυτότητες του παρελθόντος όπου επικρατούσε η «εθνική απολυτότητα» (Hall et al., 2010: 468).

Η διαδικασία της υβριδικότητας ή υβριδοποίησης δεν είναι αντίστοιχη της πολυπολιτισμικότητας, η οποία πρεσβεύει τη δυνατότητα αρμονικής συνύπαρξης διαφορετικών κουλτούρων. Αντίθετα, στο πλαίσιο της υβριδικότητας, μέσα σε ένα διαπολιτισμικό χώρο και μέσα από διαπολιτισμικές πρακτικές επικοινωνίας, γίνονται αντικείμενα συζήτησης, επανακωδικοποιούνται και κατασκευάζονται από την αρχή ο Άλλος και ο Εαυτός, η ξενότητα και το οικείο, η ομοιομορφία και η ετερογένεια, το γνωστό και το άγνωστο. Ο Homi Bhabha υποστηρίζει τη διαπραγμάτευση, τη συζήτηση πάνω στην πολιτισμική διαφορετικότητα, όχι τον πολυπολιτισμό ή την ποικιλομορφία (Bhabha, 1994:38). Η πολιτισμική ποικιλομορφία αναπαριστά κουλτούρες ξέχωρες που δεν επικοινωνούν μεταξύ τους και οι αντιλήψεις και πρακτικές τους παγιώνονται. Από την άλλη πλευρά, η συζήτηση για την πολιτισμική διαφορετικότητα απαιτεί την εγκατάλειψη κάθε θέσης για πολιτισμική καθαρότητα, και προσπαθεί να αποκαλύψει τους τρόπους με τους οποίους δημιουργούνται οι έννοιες και τα σύμβολα της κουλτούρας μέσα από σύνθετες διαδικασίες (translation, negotiation, enunciation). Ο Bhabha υποστηρίζει ότι όλες οι πολιτισμικές συνδηλώσεις κατασκευάζονται μέσα σε έναν χώρο που ονόμασε «τρίτο χώρο» (third space), όπου αμφισβητείται η ιεραρχική καθαρότητα των κουλτούρων, και όπου αναδύεται η πολιτισμική ταυτότητα (Bhabha, 1994: 37).

Ο Stuart Hall είχε υπογραμμίσει ότι η υβριδικότητα αποτελεί βασικό στοιχείο στον ορισμό της διαποράς, και αναζήτησε παραδείγματα στην Καραϊβική. (1990). Στους «ταξιδιάρικους πολιτισμούς»²² (traveling cultures) αναφέρεται ο James Clifford αναφορικά με τους Καραϊβες και τις υβριδικότητες που έχουν αναπτυχθεί στην περιοχή τους. «Οι πολιτισμοί του υβριδισμού είναι ένα από τα χαρακτηριστικά καινοφανή είδη ταυτότητας που παράγεται στην εποχή της ύστερης νεωτερικότητας» γράφει ο Hall (2010: 455). Η Καραϊβική αποτελεί ένα κομβικό παράδειγμα, καθώς εκεί έχουν αναπτυχθεί υβριδικότητες αλλά και έχουν θεωρητικοποιηθεί αυτοί οι υβριδισμοί από διάφορα πολιτισμικά και λογοτεχνικά κινήματα (Négritude, créolité, antillanité). Η υβριδικότητα προβάλλει την έννοια της πολιτισμικής και φυλετικής ανάμειξης και, παρόλο που στο θεωρητικό αυτό σχήμα, το αυτόχθονο, το τοπικό και το παραδοσιακό έχουν μεγάλη σημασία, επικροτεί τη σύγκλιση ανόμοιων πολιτισμών απ' όπου προκύπτει ένα νέο σχήμα, ένας υβριδικός πολιτισμός.

Ο Peter Burke αναλύοντας τον όρο «κρεολοποίηση» (creolization), που προέρχεται από τη λέξη «κρεολός» (creole), αναφέρει ότι χρησιμοποιήθηκε αρχικά από τους γλωσσολόγους «για να περιγράψουν μία κατάσταση κατά την οποία μία προηγούμενη *lingua franca* ή γλώσσα πίπτει αναπτύσσει μια πιο περίπλοκη δομή, καθώς οι άνθρωποι αρχίζουν να τη χρησιμοποιούν για γενικούς σκοπούς [...] δύο γλώσσες που έρχονται σε επαφή μεταβάλλονται και αρχίζουν να μοιάζουν περισσότερο μεταξύ τους, συγκλίνοντας» έτσι ώστε να σχηματίσουν μία τρίτη» (2010: 60). Διευρύνοντας αυτό το παράδειγμα, κάποιοι μελετητές αναφέρονται σε «κρεολοποίηση» πολιτισμών, ενώ άλλοι υποστηρίζουν ότι ο όρος πρέπει να περιορίζεται στην Καραϊβική, απ' όπου ξεκίνησε. «Παρ' όλα αυτά, χωρίς να παραβλέψουμε την ιδιαιτερότητα των πολιτισμών της Καραϊβικής», γράφει ο Burke, «μπορεί να υποστηριχτεί πως η εμπειρία του ξεριζωμού των σκλάβων που μεταφέρθηκαν στην αμερικανική ήπειρο αποκάλυψε ορισμένες πολιτισμικές διαδικασίες με ιδιαίτερη σαφήνεια, έτσι ώστε η έννοια της κρεολοποίησης να έχει σημαντική συνεισφορά σε πολλές ηπείρους και σε πολλούς τομείς» (2010: 61). Η έννοια της κρεολοποίησης χρησιμοποιείται σήμερα εκτεταμένα, στην ανάλυση, για παράδειγμα, ευρωπαϊκών πολιτισμών όπου υπήρχαν περιπτώσεις υβριδοποίησης, αλλά και σε πολλούς θεωρητικούς επιστημονικούς τομείς.

Η Καραϊβική αποτελούσε πάντοτε σημείο συνάντησης και μείξης πολιτισμών. Στη λογοτεχνική παραγωγή της γαλλόφωνης Καραϊβικής το θέμα της περιπλάνησης (errance) αλλά και του ριζώματος (enracinement) συναντώνται συχνά ενώ έχουν αποτελέσει και σημεία της θεωρητικής υποστήριξης λογοτεχνικών και πολιτισμικών κινήματων που αναπτύχθηκαν κατά καιρούς στην περιοχή ή προήλθαν από αυτήν. Η «γαλλοποίηση» (francité / francisation) ήταν η πρώτη τάση στις λογοτεχνίες αυτής της περιοχής, ένα είδος αφομοίωσης που έβαινε παράλληλα με την εθνική πολιτική της Γαλλίας στο μεταναστευτικό ζήτημα. Οι λογοτέχνες και οι δημιουργοί γενικότερα, πραγματοποιούσαν ένα πνευματικό ταξίδι στη μητροπολιτική Γαλλία, όπου αναζητούσαν τις θεματικές και την έμπνευση για τα έργα τους. Επρόκειτο για μία πολιτισμική αφομοίωση στη γαλλική κουλτούρα. Στη δεκαετία του '30 εμφανίστηκε το κίνημα της Νεγρότητας (Négritude) με έμπνευστή το συγγραφέα και διανοούμενο Aimé Césaire. Κίνημα πολιτισμικό, αλλά και πολιτικό, η **Négritude** απομακρύνεται από την francité και πρεσβεύει την επιστροφή στις ρίζες, στην Αφρική, σε αναζήτηση μιας αφήγησης για τους μαύρους συγγραφείς. Το κίνημα επηρεάστηκε από τις ιδέες του Διαφωτισμού, τον παναφρικανισμό και τον μαρξισμό. Η «μαύρη συνείδηση» βρίσκεται στο κέντρο του λογοτεχνικού έργου του Damas, του Senghor και πολλών άλλων.

Στη δεκαετία του 1950 ο Edward Glissant δημοσιεύει το *Discours Antillais*, και βάζει τις βάσεις για το κίνημα της **Antillanité** (Caribbeanness)²³. Ο Glissant καλεί την κουλτούρα των Δυτικών Ινδιών να επανέλθει στην κοίτη της, στην Καραϊβική παρά να αναζητά τη «σωτηρία» της στην αποικιοκρατική Γαλλία, στη μυθική Αφρική ή σε ουτοπικές επαναστάσεις. Για τον Glissant, η Antillanité ήταν ένα πολιτικό όραμα παρά ένα συγκεκριμένο μανιφέστο, το οποίο είχε ως στόχο τη συνεργασία και ενδεχομένως την ενότητα των νήσων της Καραϊβικής μέσα από μία δια-γονιμοποίηση των διαφορετικών κουλτούρων, από την Κούβα μέχρι το Τρινιντάντ και το Κουρακάο, μία πολυεθνική και πολυπολιτισμική σύνθεση των Δυτικών Ινδιών. Ο Glissant δεν προσκαλεί σε μία ένωση, σε μία μείξη των διαφόρων κουλτούρων σε μία νέα κουλτούρα στις Αντίλλες, αλλά σε μία συγκατοίκηση μέσα από τα κοινά τους πολιτισμικά στοιχεία και τις κοινές τους ρίζες, που δημιουργούν μία διακριτή εμπειρία, εκείνη των Αντιλλών. Ο Glissant εστιάζει στις ρίζες της παράδοσης και της ταυτότητας των κατοίκων των νήσων, επηρεασμένος από τις θεωρίες των Deleuze και Guattari για το «ρίζωμα» (rhizome) και αναφέρεται σε «ρίζωματική ταυτότητα» (identité Rhizome), μία ταυτότητα που δεν είναι σταθερή αλλά εν τω γίνεσθαι, σε συνεχή εξέλιξη, που συναντά άλλες ταυτότητες και αναδιαμορφώνεται, μία ταυτότητα ανοιχτή και πληθυντική.

Το κίνημα της **κρεολικότητας** (Créolité / Creoleness) εμφανίστηκε στα τέλη της δεκαετίας του '80, με τη δημοσίευση του Μανιφέστου "Éloge à la créolité" από τους Bernabé, Chamoiseau και Confiant και ήρθε ως απάντηση στο κίνημα της Νεγρότητας: «Ούτε Ευρωπαίοι, ούτε Αφρικανοί, ούτε Ασιάτες, ονομάζουμε τους εαυτούς μας *Κρεολούς*» (Bernabé et al., 1993: 2). Οι λογοτέχνες και στοχαστές του κινήματος προχώρησαν στην επανανάγνωση της ιστορίας των Αντιλλών και αναζήτησαν θεματικές μέσα από την προφορική κρεολική παράδοση. Η créolité απορρίπτει το μοναδικό, το παγκόσμιο, την καθαρότητα και πρεσβεύει την ποικιλομορφία. Ο Chamoiseau, για παράδειγμα, αντιτίθεται τόσο στην αφομοίωση του μαύρου στοιχείου στην κουλτούρα του λευκού όσο και στην Νεγρότητα, που θεωρεί ότι ανήκει σε ένα παρελθόν που έχει περάσει με τα παγκόσμια δεδομένα να είναι πλέον διαφορετικά. Ένας συγγραφέας που θέλει να ανήκει στην créolité, θα πρέπει να εστιάζει στην παράδοση των κρεολών, να αναδεικνύει σκηνές της καθημερινής ζωής των απλών ανθρώπων στα νησιά, να αναφέρεται στην εποχή της δουλείας και στην αποικιοκρατία. Να αποδέχεται ακόμη τη διγλωσσία που επικρατεί στα νησιά των Αντιλλών και γενικότερα στην Καραϊβική, αλλά να επιλέγει τη γλώσσα που θα εκφραστεί: γαλλική ή κρεολική. Η έννοια της υβριδικότητας είναι συνηφασμένη με την κρεολικότητα και καταδεικνύει την ανοιχτότητα της καραϊβικής ταυτότητας.

Σήμερα, η έννοια της υβριδικότητας και οι όροι και οι έννοιες που απορρέουν από αυτήν, παρόλο που έχουν υποστεί διάφορες κριτικές (Young, 1995), χρησιμοποιούνται ευρέως σε διάφορα πεδία. Έτσι, «οι διάφορες χρήσεις του υβριδισμού στρέφονται γύρω από έναν κοινό κεντρικό άξονα: αμφισβήτηση της αποκλειστικότητας ενός ομογενούς κυρίαρχου κέντρου μέσα σε μία ολότητα. Στη βάση αυτή, ο υβριδισμός εστιάζει στη διαπραγμάτευση της σχέσης του κέντρου με τα αποκλίνοντα στοιχεία, αυτά που μέχρι τώρα παρέμεναν εκτοπισμένα σε περιθωριακές θέσεις. Η διαπραγμάτευση αυτή ερμηνεύεται συνήθως ως σύγκλιση ανόμοιων πολιτισμών απ' όπου προκύπτει μια νέα σύνθεση μέσα στην οποία τα ανόμοια συνθετικά, αν και αναμειγμένα, παραμένουν ενίοτε ευδιάκριτα» (Τρουμπέτα, 2006 : 60).

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- Bernabé J., Chamoiseau, P. & Confiant, R. (1993). *Éloge de la Créolité*. Paris: Gallimard.
- Brah, A. (1996). *Carthographies of Diaspora. Contesting Identities*. London and New York: Routledge.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. In J. Rutherford (Ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London : Lawrence and Wishart.
- Stevenson, N. (2003). *Cultural Citizenship: Cosmopolitan Questions*. England: Open University Press.
- Young, R. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

23 Θα μπορούσε να αποδοθεί στα ελληνικά με περιφραστικό τρόπο: το ανήκειν στις Αντίλλες, στη συνείδηση των Αντιλλών.

Βιβλιογραφία στην ελληνική γλώσσα

Burke, P. (2010). *Πολιτισμικός υβριδισμός*. Αθήνα: Μεταίχμιο.

Hall, S. et al.(2010). *Η νεωτερικότητα σήμερα*. Μτφρ. Θ. Τσακίρης και Β. Τσακίρης. Αθήνα : Σαββάλας.

Τρουμπέτα, Σ. (2006). Υβριδισμός: Εννοιολογικές περιπλανήσεις-πολιτικές συναινέσεις. *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 92, σελ. 57-64.

Ριζωματικές ταυτότητες (identités rhizomatiques)

Η θεωρία του ριζώματος, που αναπτύχθηκε από τους [Gilles Deleuze](#) και [Félix Guattari](#), παρουσιάζεται ως ένας από τους βασικούς πυλώνες της λεγόμενης “[French Theory](#)”. Οι δύο Γάλλοι διανοούμενοι επιχείρησαν μία διάκριση ανάμεσα στη σκέψη «τύπου ρίζας» (που εκπροσωπεί την μοναδική σκέψη που επικρατεί στην ευρωπαϊκή κουλτούρα) και τη σκέψη «τύπου ριζώματος». Σύμφωνα με τους ορισμούς των λεξικών, το ρίζωμα είναι ένας μίσχος κάποιων φυτών που είναι συχνά οριζόντιος και που διαφέρει από την ρίζα του δέντρου, καθώς φέρει φύλλωμα, ρόζους και μπουμπούκια, τα οποία παράγουν αέρινους μόσχους και ποικίλες μικρότερες ρίζες. Για τους [Deleuze](#) και Guattari το ρίζωμα δεν αρχίζει και δεν τελειώνει, μένει πάντοτε στο μέσον, είναι ένα “inter-être”, ένα “intermezzo”, το οποίο συνδέει ένα σημείο με ένα άλλο σημείο, πράγμα που το κάνει ιδιαίτερα εύληπτο για μία μεταφορά που θα δείχνει την πολύμορφη σκέψη, η οποία δεν δομείται από ενότητες, αλλά από διαστάσεις και από κατευθύνσεις εν κινήσει.

Οι Deleuze και Guattari αντί του εξουσιαστικού μοντέλου σκέψης, προτείνουν ένα *ριζωματικό (rhizomatique)* μοντέλο που αποφεύγει τη δυαδική λογική, και αναζητά τις πολλαπλότητες και τις πληθυντικότητες. Το ρίζωμα είναι μια εναλλακτική, μια «εικόνα» της σκέψης που δεν είναι εξουσιαστική, βασισμένη στη μεταφορά του φυτού, το οποίο μεγαλώνει τυχαία και αδιόρατα, σε αντίθεση με την ομαλή ανάπτυξη που έχει το δέντρο. Το ρίζωμα αφηγά την ίδια την ιδέα ενός μοντέλου: είναι μια ατελείωτη, τυχαία πολλαπλότητα των συνδέσεων, η οποία δεν κυριαρχείται από ένα συγκεκριμένο και ενιαίο κέντρο ή τόπο, αλλά είναι αποκεντρωμένη και πληθυντική. Χαρακτηρίζεται από μια ριζική ανοιχτότητα και περιλαμβάνει τέσσερα χαρακτηριστικά: *σύνδεση, ετερογένεια, πολλαπλότητα και τομή* (Deleuze και Guattari 1980). Η ριζωματική σκέψη είναι η σκέψη που αφηγά την εξουσία, αρνείται να περιορίζεται από αυτήν (Deleuze & Guattari, 1980: 24).

Ο όρος της ριζωματικής ταυτότητας χρησιμοποιήθηκε από τον Edouard Glissant, συγγραφέα και διανοούμενου της γαλλόφωνης Καραϊβικής, έναν από τους πλέον γνωστούς μαρτινικέζους στοχαστές και εμπνευστή του κινήματος της “Antillanité”²⁴. Το κίνημα αυτό πρέσβευε την επιστροφή στις ρίζες της προφορικής παράδοσης της Μαρτινίκας αλλά και όλων των νησιών των Αντιλλών. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο Glissant δανείστηκε την εικόνα του ριζώματος από τους γάλλους φιλόσοφους Gilles Deleuze και Félix Guattari. Επαναδιατυπώνοντας τη διαφορά ανάμεσα στη ρίζα και στο ρίζωμα, ο Glissant, εμπλουτίζει την έννοια με πολλές άλλες αξίες και τη μετακινεί στον χώρο των ταυτοτήτων:

Η μοναδική ρίζα είναι εκείνη που σκοτώνει γύρω της ενώ το ρίζωμα είναι η ρίζα που απλώνεται με σκοπό να συναντήσει άλλες ρίζες. Εφόρμωσα αυτήν την εικόνα στην αρχή της ταυτότητας. Και το έπραξα επίσης σε σχέση με μία «κατηγοριοποίηση των κουλτούρων» που ασπάζομαι, έναν διαχωρισμό των κουλτούρων σε αταβιστικές και σε ετερόκλητες κουλτούρες. (1996, 7)

Ο Glissant σύνδεσε την ταυτότητα-ρίζωμα με την ύπαρξη ετερόκλητων κουλτούρων, δηλαδή κουλτούρων στο εσωτερικό των οποίων συντελείται ένα είδος κρεολοποίησης. Μέσα σε αυτές τις κουλτούρες συναντάται μία αντίθεση ανάμεσα στο ετερόκλητο και το αταβιστικό, δηλαδή τη λατρεία των προγόνων, την επιστροφή στις ρίζες. Στην αρχή της δημιουργίας της, αυτή η έννοια έδινε την εντύπωση ότι αναπτύχθηκε με στόχο να εφαρμοστεί σε μιγάδες πληθυσμούς, αλλά η εξέλιξη της θεωρίας του Glissant, συνοδευόμενη από τη γρήγορη εξέλιξη της σύγχρονης κοινωνίας προς μία παγκόσμια πολυπολιτισμική κοινωνία, κατέστησε την έννοια αυτή πιο ευρεία, την απέσπασε από το πεδίο των μεταποικιακών σπουδών, στις οποίες φαινόταν στην αρχή ότι ανήκε, και την επέβαλε ως μία έννοια ουσιαστική, έτσι που η επιμειξία (métissage) να γίνει κρεολικότητα (créolité), φαινόμενο πιο σύνθετο, που αγγίζει όλη την κοινωνία και το οποίο καταλήγει σε έναν επαναπροσδιορισμό του ουμανισμού, έναν ουμανισμό της διαφορετικότητας και της αποδοχής του Άλλου. Για τον Glissant, η σχέση με τον Άλλο, και η εξέλιξη που αυτήν επιφέρει, είναι πρωταρχικής σημασίας: «Μπορώ να αλλάξω, ανταλλάσσοντας με τον Άλλο, χωρίς εντούτοις, να εξαφανιστώ ούτε να απολέσω τη φύση μου» (Glissant, 2005: 25).

²⁴ Περιφραστικά θα μπορούσε να αποδοθεί ως «η συνείδηση της ταυτότητας των Αντιλλών, του ‘ανήκειν’ στις Αντίλλες»

Βιβλιογραφία

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1976). *Rhizome*. Paris: Éd. de Minuit.
Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Éd. de Minuit.
Glissant, E. (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard.
Glissant, E. (2005). *La Cohée du Lamentin. Poétique V*. Paris: Gallimard.

Συνοριοχώρες (borderlands)

Οι όροι «σύνορο» (border) και «συνοριοχώρες» (borderlands)²⁵ χρησιμοποιήθηκαν τα τελευταία χρόνια από τις πολιτισμικές και τις φιλολογικές σπουδές, αλλά κυρίως από τον «κριτικό διεθνισμό» (critical transnationalism)²⁶, ως μεταφορά, με σκοπό να καταδείξουν τη μεταβλητότητα των ταυτοτήτων, εθνικών και ατομικών. Πολλοί θεωρητικοί έχουν ασχοληθεί με τη «γραφή των συνόρων» (border writing): Lloyd, Anzaldúa, Hicks, Calderon και Saldívar, και πολλοί άλλοι. Η Gloria Anzaldúa, η μεξικανή θεωρητικός, που πρώτη ασχολήθηκε με το θέμα, στο βιβλίο της *Borderlads/La Frontera* (1987) διερευνά τα σύνορα, είτε αυτά είναι πολιτικά είτε ψυχολογικά, νοητά ή φυσικά, που υπάρχουν ανάμεσα στις Ηνωμένες Πολιτείες και το Μεξικό, όχι μόνο ως έννοιες που δηλώνουν την αοριστία και τον κίνδυνο, αλλά και ως έννοιες που θα μπορούσαν, πέρα από κάθε απλουστευτική διπολικότητα, να συμβάλλουν σε μία ανάγνωση της ταυτότητας μέσα από όρους πιο inclusifs (Holub, 2013: 216). Η Anzaldúa απορρίπτει την ιδέα των συνόρων ως οντότητες αμετάβλητες και προτείνει να τα φανταστεί ως ζώνες πιθανής υβριδικότητας, ως χώρους οι οποίοι αποτελούνται από μία εστία, έναν *oïko*, και συγχρόνως από μία μετακίνηση (1999: 24). «Η συνοριοχώρα είναι ένα αόριστο και μη καθορισμένο μέρος [...] μία κατάσταση συνεχούς μετάβασης και αλλαγής» (Anzaldúa, 1999: 3). Η ιδέα της «συνείδησης των συνόρων» (border consciousness), όπως αναπτύχθηκε από τη μεξικανή διανοούμενη, αναδύεται από μία υποκειμενικότητα αποτελούμενη από πολυάριθμες ειδοποιούς διαφορές –οι οποίες έχουν σχέση με το φύλο, την τάξη, τις φυλετικές ταυτότητες, τη σεξουαλικότητα– και από το αντιφατικό γεγονός να ανήκει κανείς σε κουλτούρες που βρίσκονται σε κατάσταση συναγωνισμού. Αυτά τα σύνορα δείχνουν και τη μεταίχμιακότητα του ίδιου του έθνους-κράτους, το οποίο πρεσβεύει το κοινό έδαφος, την κοινή κουλτούρα και την κοινή γλώσσα. Αυτή η κατάσταση προκαλεί τη δημιουργία ενός «τρίτου χώρου» (third space), «ενός ενδιάμεσου χώρου μετάβασης ο οποίος επιτρέπει στις αντιθέσεις να δημιουργήσουν ένα νέο στοιχείο: *mestizaje* ή υβριδικότητα» (Yabro-Bejarano, 1994: 11). Αυτά τα εν κινήσει σύνορα ακυρώνουν εκείνα που έχουσαν χαραχθεί από το έθνος-κράτος, όπως το καταδεικνύει πολύ καλά ο Homi Bhabha αναφερόμενος «στα αποικιακά υποκείμενα, μεταποικιακά υποκείμενα, μετανάστες, μειονότητες σε όλους εκείνους που μετακινούνται, που βρίσκονται μακριά από την εστία (*Heim*) της εθνικής κουλτούρας και από τον ομοιογενή της λόγο, σε αυτούς που είναι οι ίδιοι το σήμα ενός συνόρου που μετακινείται και που ανασκευάζει τα σύνορα του σύγχρονου έθνους» (Bhabha, 1990: 315). Αυτά τα non fixes σύνορα υποδηλώνουν την ύπαρξη ενός «τρίτου χώρου», ενός χώρου ο οποίος εμφανίζεται ως το αποτέλεσμα μιας διαπραγμάτευσης ανάμεσα σε πολιτισμικές διαφορές, οι οποίες μεταφέρονται στους κόλπους του έθνους-κράτους από τα υποκείμενα σε μετακίνηση» (Bhabha, 1994: 2). Μέσα σε αυτόν τον «τρίτο χώρο», τα γλωσσικά, τα εθνικά και τα σύνορα που αναφέρονται στο φύλο παραβιάζονται και καταλύονται. Ο Appadurai αναφέρεται στη μετανάστευση και εν γένει στη μετακίνηση των πληθυσμών διαμέσου των κουλτούρων και των συνόρων με τον όρο “ethnoscape” όπου, με το δεύτερο συνθετικό, επιθυμεί να παρουσιάσει τον κόσμο και τις πολυάριθμες κοινότητες του ως σύνολα μεταβλητά και εν κινήσει σε αντίθεση με κάθε τι στατικό (1990).

Τα θέματα που αφορούν τις διαδικασίες της οριοθέτησης, της χάραξης νέων συνοριογραμμών, τη χαρτογράφηση του «τρίτου χώρου», που προκύπτει από αυτή την αναδιευθέτηση των συνόρων στην εποχή της παγκοσμιοποίησης και της ύστερης νεωτερικότητας, όπου οι «παγκόσμιες πολιτισμικές ροές» είναι συνεχείς (Appadurai 1996), καθώς και οι διαδράσεις όλων αυτών μέσα σε διαφορετικά επιστημονικά πεδία εξετάζονται από τον διεπιστημονικό κλάδο των «Συνοριακών Σπουδών» (Border Studies). Στο πλαίσιο των σπουδών αυτών, οι οποίες αναπτύσσονται διαδραστικά και συμπληρωματικά με τις διαπορικές και μεταναστευτικές

²⁵ Στα ελληνικά έχει αποδοθεί και ως «συνοροχώρες». Στα γαλλικά ο όρος αποδίδεται, κυρίως, ως «διασυνοριακοί χώροι» (espaces transfrontaliers) δίνοντας έμφαση στη διάδραση των χώρων ένθεν και εκείθεν. Χρησιμοποιείται επίσης και ο όρος “littérature des confins”.

²⁶ Για τον critical transnationalism, τις σημασίες και τη χρήση του στα Cultural Studies, βλ. το άρθρο των L. Briggs, G. McCormick and J. T. Way (2008). “Transnationalism: A Category of Analysis”. *American Quarterly*, vol. 6/3: 625-648.

σπουδές, η ορολογία είναι μεγάλη και ποικίλη: «ενδιάμεσοι μεταβατικοί χώροι» (transitional spaces), «γραφή των συνόρων» (border writing / écriture frontalière) –όρος της Emily Hicks (1991: xxiii)–, «συνοριακοί συγγραφείς» (border writers), «συνοριακό κείμενο» (border texte). Οι όροι αυτοί συχνά διαπλέκονται με τις «ζώνες επαφής», τη «διαπολιτισμικότητα», το «νομαδικό υποκείμενο»²⁷, τα «διεθνικά υποκείμενα» και τους «διεθνικούς συγγραφείς». Τόσο η λογοτεχνία των συνόρων, όσο και η δι-εθνική λογοτεχνία²⁸ εστιάζουν στο θέμα της γλώσσας, ως κύριου παράγοντα δημιουργίας της ταυτότητας, καθώς αυτή ενέχει την αποεδαφοποίηση (Deleuze & Guattari, 1986: 19). Η Anzaldúa, αναφερόμενη στη γλώσσα των Chicanos, μιλάει για μία αντιστασιακή γλώσσα η οποία συμβάλλει στη δημιουργία της ταυτότητάς τους (mestiza identity), μία «ζώσα γλώσσα» (living language) που δεν σχετίζεται με τα καθιερωμένα αγγλικά ή ισπανικά (Anzaldúa, 1999: 77). Αναφερόμενη στα ισπανικά των Chicanos, η Anzaldúa τα χαρακτηρίζει ως μία «συνοριακή γλώσσα» (border tongue), την οποία οριοθετεί με σαφήνεια:

Για έναν λαό ο οποίος δεν είναι ούτε ισπανικός ούτε κατοικεί σε μία χώρα όπου η πρώτη γλώσσα είναι η ισπανική. Για έναν λαό που ζει σε μία χώρα όπου τα αγγλικά είναι η επικρατούσα γλώσσα αλλά αυτοί δεν είναι Άγγλοι. Για έναν λαό που δεν μπορεί πλήρως να ταυτιστεί ούτε με τα καθιερωμένα ισπανικά (τα καστιλιανά) ούτε με τα στάνταρ αγγλικά, τι άλλο τους μένει από το να δημιουργήσουν τη δική τους γλώσσα? Μία γλώσσα που θα μπορούν να τη συνδέσουν με τη δική τους ταυτότητα, και η οποία θα μπορεί να εκφράζει τις δικές τους πραγματικότητες και αξίες –μία γλώσσα με στοιχεία που δεν θα είναι ούτε ισπανικά ούτε αγγλικά, αλλά και τα δύο μαζί. Μιλάμε μία διάλεκτο, μία διακυμαντική γλώσσα, μία παραλλαγή των δύο γλωσσών (Anzaldúa, 1999: 77).

Καθώς «ο προορισμός του συγγραφέα των συνόρων είναι να διασχίζει τα σύνορα όσες φορές μπορεί» (Hicks, 1991:123), ο κριτικός λόγος για τις λογοτεχνίες των συνόρων χαρακτηρίζεται από ερωτήματα ταυτοτικής φύσης τα οποία ενέχουν μία κοινωνική αντανάκλαση, η οποία, υπερβαίνοντας τα λογοτεχνικά πεδία, συχνά βρίσκεται να σχετίζεται με τη συζήτηση για το εθνικό ζήτημα. Το «συνοριακό κείμενο» χαρακτηρίζεται από μία διαρκή μετακίνηση ανάμεσα σε πολιτισμικές ζώνες, ενώ κάθε κουλτούρα περιγράφεται μέσα από το πρίσμα της άλλης, πράγμα που δημιουργεί πρωτόγνωρες μεταφορικές διασταυρώσεις. Αναφερόμενη στο ζήτημα της γλώσσας, στην ουσία στην ίδια τη φύση της γλώσσας, η Lise Gauvin υποστηρίζει ότι η γραφή σε μία ξένη γλώσσα αναγκάζει τους συγγραφείς να αναπτύξουν μια «γλωσσολογική υπερσυνείδηση» (surconscience linguistique) την οποία παρατηρούμε στα μυθιστορήματα μέσα από διάφορα κειμενικά σημεία, όπως πληροφορίες γλωσσολογικής φύσης που παρατίθενται στο παρακείμενο (υποσέλιδες σημειώσεις), μία διακειμενικότητα ποικίλη και πλούσια, την ανάδειξη της πράξης της γραφής καθώς και της γλώσσας ως χωριστού θέματος (métatextualité) (Gauvin, 2007: 19). Τα πρόσωπα στα «συνοριακά κείμενα» συνηθίζουν να διασχίζουν σύνορα ψυχικά, συμβολικά, πολιτισμικά ή γλωσσικά, σύνορα που σηκώνονται μπροστά τους. Έτσι, αντιλαμβάνονται γρήγορα, τον διπλό ρόλο των συνόρων: εκείνον να διαχωρίζουν και να ενώνουν, και, εκείνον που τα επαναπροσδιορίζει, μέσα από την κατάλυσή τους. Εάν το συνοριακό κείμενο χαρακτηρίζεται από μία «γλωσσολογική υπερσυνείδηση» και από μία ευαισθησία στο θέμα των συνόρων, οι πολιτισμικές αναφορές υφίστανται επίσης μία μετακίνηση από το αρχικό τους συγκεκριμένο, πράγμα που τους προσδίδει διαφορετική σημασία. Δεν είναι μονάχα τα υποκείμενα που ταξιδεύουν, αλλά και τα πολιτισμικά αντικείμενα, τα οποία υφίστανται μία αποεδαφοποίηση μέσα από την οποία εκλαμβάνουν νέα σημασία. Αυτό εξηγεί την υβριδική φύση των έργων αυτών, καθώς και την προσπάθεια των δημιουργών τους να ξεπεράσουν τους ταυτοτικούς διαχωρισμούς αντικαθιστώντας τους από χώρους που βρίσκονται αλλού, από ουδέτερους τόπους (Bellemare-Page, 2012).

Βιβλιογραφία

²⁷ Το νομαδικό υποκείμενο, σύμφωνα με την Rosi Braidotti, είναι εκείνο το υποκείμενο που «έχει εγκαταλείψει κάθε ιδέα, επιθυμία ή νοσταλγία για την fixity. Αυτή η φιγούρα εκφράζει την επιθυμία για μία ταυτότητα δομημένη από μεταβάσεις, συνεχείς μετακινήσεις και συντονισμένες μεταβολές, χωρίς αλλά και εναντίον κάθε ουσιαστικής ενότητας» (1994: 17).

²⁸ Στα ελληνικά συναντάται και με τη γραφή : «διεθνική». Ως «διεθνική λογοτεχνία» ορίζεται η λογοτεχνία εκείνη που γράφεται από άτομα που έχουν μεταναστεύσει ή έχουν επί μακρόν ταξιδέψει από την χώρα καταγωγής τους σε άλλες χώρες. Αναφέρεται ακόμη στις λογοτεχνίες που γράφονται σε δεύτερη γλώσσα ή σε εκείνες που παρουσιάζουν διαπολιτισμικές θεματικές (cross-cultural theme).

- Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt lute Books.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bellemare-Page, S.(2012). Pratiques de l'écriture frontalière chez quelques écrivains migrants québécois. *Nouvelles Études Francophones*, vol. 27/1: 19-33.
- Bhabha, H.(1994). *The location of Culture*. London: Routledge.
- Bhabha, H.(1990). DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation. In H. Bhabha (Ed.). *Nation and Narration*. London /New York: Routledge.
- Braidoti, R. (1994). *Nomadic Subjects*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1986). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Hicks, E. (1991). *Border Writing: The Multidimensional Text*. Oxford/Minnesota: University of Minnesota Press.
- Holub, M.-T. (2013). Language Borders/Border Languages. In A. Parker et al. (Eds). *Transnationalism and Resistance: Experience and Experiment in Women's Writing*. Amsterdam/NY: Rodopi / coll. Textxet, pp. 211-233.
- Yabro-Bejarano, Y. (1994). Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*: Cultural Studies, 'Difference', and the Non-Unitary Subject. *Cultural Critique*, 28: 5-28.

Προτεινόμενη Βιβλιογραφία για περαιτέρω μελέτη Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Adelson, L. (2005). *The Turkish Turn in Contemporary German Literature*. Basingstoke: Palgrave/Macmillan.
- Alexandre-Garner, C. (2008). *Frontières, Marges et Confins*. Paris: Presses de l'Université Paris Ouest.
- Appadurai, A.(1996). *Modernity At Large:Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A.(1991). Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In R.Fox (Ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe / New Mexico: School of American Research Press.
- Appiah, K. A.(1998). Cosmopolitan patriots. In P. Cheah and R. Robins (Eds). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weedon, C. (2004). Identity and Belonging in Contemporary Black British Writing. In V.Arana & L. Ramey (Eds). *Black British Writing*. London and New York: Palgrave Macmillan.
- Balta, V. (1998). *Problèmes d'identité dans la prose grecque contemporaine de la migration*. Paris: L'Harmattan.
- Bhabha, H. (Ed.) (2000). *Nation and Narration*. London/New York: Routledge.
- Balibar, E. (2001). *Nous, citoyens de l'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*.Paris: La Découverte.
- Berghahn, D. & Sternberg, C. (2014). "Locating migrant and diasporic film in contemporary Europe" in D. Berghahn & C. Sternberg (Eds). *European Cinema in Motion: Migrant and Diasporic Cinema in Contemporary Europe*. Basingstoke: Palgrave/Macmillan, pp. 12-49.
- Birbalsingh, F. (Ed.) (1996). *Frontiers of Caribbean Literature in English*. New York: St. Martin's Press.
- Blioumi, A. (Ed.) (2002). *Migration und Interculturalität in nueren literarischen texten*. München: Iudicium.
- Blum- Reid, S.(2003). *Franco-Asian Cinema and Literature*. Wallflower Press.
- Brettell, C. & Hollifield, J.F. (2008). *Migration Theory*. New York: Routledge.
- Brinker- Gabler, G. & Smith, S. (Eds) (1997). *Writing New Identities: Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Cáceres, B.& Le Boulicaut, Y. (Eds) (2002). "Les écrivains de l'exil: cosmopolitisme ou ethnicité". *Cahiers du CIRHiLL*, no 25. Paris: L'Harmattan.
- Castles, S. & Miller, M.J. (2009). *The Age of Migration*. New York: The Guilford Press.
- Durham, P. J. (1999). Nomadism, Diaspora, Exile. In H. Naficy (Ed.). *Home, Exile, Homeland: Film, Media, and the Politics of Place*. New York and London: Routledge, pp. 17-41.
- Fadio, P. & Tchumkam, H. (2011). *Exils et migrations postcoloniales. De l'urgence du départ à la nécessité du retour*. Yaoundé: Éditions Ifrikiya.
- Gafaïti, H. (2005). *Migrances, diasporas et transculturalités francophones. Littératures et cultures d'Afrique*,

- des caraïbes, d'Europe et du Québec*. Paris :L'Harmattan .
- Gandhi, L. (1988). *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press.
- Girardin, C. & Whyte, P. (Eds) (2013). *Continuité, classicisme, conservatisme dans les littératures postcoloniales*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Göktürk, D. (2000). Migration und Kino-Subnationale Mitleidskultur oder transnationale Rollenspiele. In C. Chiellino (Ed.). *Interkulturelle Literatur in Deutschland*. Stuttgart: Metzler, pp. 329-347.
- Gotsi, G. (2012). Beyond 'Home Identity' ? Immigrant voices in Contemporary Greek Fiction. *Journal of Modern Greek Studies*, vol.30/2: 155-189.
- Harel, S. (2005). *Les passages obligés de l'écriture migrante*. Montréal: XYZ.
- King, R. et al. (Eds) (1995). *Writing across Worlds. Literature and Migration*. London/ New York : Routledge.
- Kiwan, N. & Meinhof, U.H. (Eds) (2011). [*Cultural Globalization and Music: African Artists in Transnational Networks*. Basingstoke: Palgrave/Macmillan.](#)
- Koser, K. *International Migration: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Knott, K. & McLoughlin, S. (Eds) (2010). *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities*. London: Zed Books.
- Lalagianni, V. & Moura, J.-M. (Eds) (2014). *Espace méditerranéen. Écritures de l'exil, migrations et discours postcolonial*. Amsterdam/New York: Rodopi, collection: Francopolyphonies.
- Marks, J. (2000). *Deleuze and literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Norindr, P. (2009). Incorporating Indigenous Soldiers in the Space of the French Nation: Rachid Bouchareb's Indigènes. *Yale French Studies*. Vol. 115: 126-140.
- Norindr, P. (2002). The Cinematic Practice of a 'cinéaste ordinaire': Abdellatif Kechiche and French Political Cinema. *Contemporary French and Francophone*, vol.16/1:55-68.
- Nouvelles Études Francophones* (2012). Dossier spécial "Littérature de la migration", vol 27/1 : 2-114.
- Olaussen, M. & Angelfors, C. (Eds) (2009). *Africa Writing Europe. Opposition, Juxtaposition, Entanglement*. Amsterdam / New York: Rodopi, coll. : Cross/Cultures 105.
- Papailias, P. (2006). Writing Home in the Archive: 'Refugee Memory' and the Ethnography of Documentation. In Blouin, F.X. Jr. & Rosenberg, W.G. (Eds), *Archives, Documentation and the Institutions of Social Memory*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp.402-416.
- Powrie, P. & Reader, K. (2002). *French Cinema. A Student's Guide*. London: Arnold.
- Rushdie, S. (2001). *Imaginary Homelands*. London, Granta.
- Tziovas, D. (Ed.) (2009). *Greek Diaspora and Migration since 1700*. London : Ashgate.
- Sawas, S. (2009). La prose littéraire des Grecs d'Australie: enjeux identitaires. *Journal de la Société des Océanistes*, no 129: 241-247.
- Walkowitz, R. (2006). Immigrant Fictions: Contemporary Literature in an Age of Globalization. *Contemporary Literature. Special Issue*, ed. by R. L. Walkowitz, vol.47/4.

Βιβλιογραφία στην ελληνική γλώσσα

- Αντωνιάδου, Ο. (2011). Λογοτεχνία, διασποροποίηση και συνροχώρες: η περίπτωση της ελληνικής λογοτεχνίας της μετοικεσίας στο γαλλόφωνο χώρο του 20ού αιώνα. *Πρακτικά του Δ' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών (Γρανάδα, 9-12 Σεπτεμβρίου 2010)*, Ευρωπαϊκή Εταιρεία Νεοελληνικών Σπουδών http://www.eens.org/?page_id=1801
- Αρπιαή, Κ.Α. (2015). *Κοσμοπολιτισμός. Ηθική σε έναν κόσμο ξένων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Αρανίτσης, Ε. et al. (1999). *Ξένος, ο άλλος μου εαυτός*. Αθήνα: Πατάκης.
- Bauman, Z. (2008). *Ρευστοί καιροί. Η ζωή την εποχή της αβεβαιότητας*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Δια-κείμενα. Αφιέρωμα Μορφές μεταναστευτικής λογοτεχνίας στην Ευρώπη: η υβριδική της υπόσταση, τχ. 11, 2009: 9-159.
- Ευαγγέλου, Κ. (2009). Η εμπειρία της μετανάστευσης στα λογοτεχνικά έργα αλβανών λογοτεχνών. Μια κειμενική προσέγγιση. Στο Φωτεινή Τσιμπιρίδου (Επιμ.). *Μειονοτικές και μεταναστευτικές εμπειρίες. Βιώνοντας την «κουλτούρα του κράτους*, Αθήνα, Κριτική, σελ. 173-192.
- Gurta, A. & Ferguson, J. (2005). Πέρα από την κουλτούρα: Χώρος, ταυτότητα και η πολιτική της διαφοράς. Στο Γ.Κυριακάκης, και Μ.Μιχαηλίδου. *Η Προσέγγιση του Άλλου. Ιδεολογία, μεθοδολογία και ερευνητική πρακτική*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Καλογεράς, Γ. (2007). *Εθνοτικές γεωγραφίες. Κοινωνικο-πολιτισμικές ταυτίσεις μίας μετανάστευσης*. Αθήνα:

Κατάρτι.

- Καπλάνι, Γ. (2006). *Μικρό ημερολόγιο συνόρων*. Αθήνα: Λιβάνης.
- Kristeva, J. (2004). *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*. Αθήνα: Scripta.
- Κωνσταντοπούλου, Χ. et al. (1999). «Εμείς» και οι «άλλοι». Αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα. Αθήνα: ΕΚΚΕ/τυπωθήτω-Γιώργος Δαρδανός.
- Λαλιώτου, Ι. (2006). *Διασχίζοντας τον Ατλαντικό*. Αθήνα: Πόλις.
- Μπλιούμη, Α. (2008). Η λογοτεχνική αναπαράσταση της γλώσσας ως έκφραση υβριδικής ταυτότητας σε μεταναστευτικές και μειονοτικές ομάδες. Παραδείγματα από τον γερμανικό χώρο.. Στο Ε. Λεονταρίδη et al. (Επιμ.). *Η γλώσσα σε έναν κόσμο που αλλάζει / Language in a Changing World*. Αθήνα, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, vol.1, σελ.372-377.
- Newton, K.M. (Επιμ.) (2014). *Η Λογοτεχνική θεωρία του εικοστού αιώνα*. Ηράκλειο : Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Ντελέ, Γ. & Γκουατταρί, Φ. (1998). *Για μία ελάχισονα λογοτεχνία*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Ντυφούρα, Σ. (2010). *Η Διασπορά..* Μτφρ. Μ.Μάτσας, πρόλογος Λ. Βεντούρα. Αθήνα: νήσος.
- Nussbaum, M. et al. (1999). *Υπέρ πατρίδος. Πατριωτισμός ή κοσμοπολιτισμός;*. Αθήνα: Scripta.
- Πασχαλίδης, Γ. et al. (Επιμ.) (2011). *Σύνορα, Περιφέρειες, Διασπορές*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Πασχαλίδης, Γ. (1999). Η πολιτισμική ταυτότητα ως δικαίωμα και ως απειλή. Η διαλεκτική της ταυτότητας και η αμφιθυμία της κριτικής. Στο Χ. Κωνσταντοπούλου et al. «Εμείς» και οι «άλλοι». Αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα. Αθήνα: ΕΚΚΕ/τυπωθήτω-Γιώργος Δαρδανός.
- Σύγχρονα Θέματα*, Ιανουάριος-Μάρτιος 2006. Αφιέρωμα Σύγχρονες θεωρήσεις του μεταναστευτικού φαινομένου, επιμ. Λ.Βεντούρα και Σ. Τρουμπέτα, τχ. 92 : 21-86.
- Todorov, T. (2009). *Ο φόβος των βαρβάρων. Πέρα από τη σύγκρουση των πολιτισμών*. Μτφρ. Γ. Καράμπελας. Αθήνα : Πόλις.
- Τσοκαλίδου, Ρ. & Παπαρούση, Μ. (Επιμ.) (2004). *Θέματα ταυτότητας στην ελληνική διασπορά. Γλώσσα και λογοτεχνία*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Φάις, Μ. (Επιμ.) (2005). *Είμαστε Όλοι Μετανάστες*. Αθήνα: Πατάκης.
- Φλιτούρης, Λ. (2015). *Αποικιακές αυτοκρατορίες. Η εξάπλωση της Ευρώπης στον κόσμο, 16^{ος}-20ός αι..* Αθήνα : εκδ. Ασίνη.
- Φρέρης, Γ. (1999). *Εισαγωγή στη Γαλλοφωνία*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.
- Χοντολίδου, Ε., Πασχαλίδης, Γ. et al. (Επιμ.) (2008). *Διαπολιτισμικότητα, παγκοσμιοποίηση και ταυτότητες*. Αθήνα: Gutenberg.

Κεφάλαιο Πέμπτο

«Από τη μετανάστευση στον διαπολιτισμό: μελέτες περιπτώσεων λογοτεχνικής γραφής»

Σύνοψη κεφαλαίου

Το Κεφάλαιο αυτό περιλαμβάνει παραδείγματα ανάλυσης λογοτεχνικής γραφής στο πλαίσιο της μεταναστευτικής εμπειρίας. Πρόκειται για μελέτες που αναφέρονται σε συγγραφείς από διαφορετικά πολιτισμικά πεδία: Ελλάδα, Μαγκρέμπ, Καραϊβική, Μ. Βρετανία κ.ά. Θα παρουσιαστούν, επίσης, δείγματα φιλικής γραφής με θέμα τη μετανάστευση και τις πολιτισμικές της εκφάνσεις. Μέσα από τις μελέτες περιπτώσεων θα εξετασθούν θεματικές που απορρέουν από καταστάσεις μετοικεσίας και εκπατρισμού: η κρίση ταυτότητας που οφείλεται στη μετανάστευση, η συνεχής μετακίνηση ανάμεσα σε δύο γλώσσες και δύο κουλτούρες, η γραφή στη γλώσσα του Άλλου, τα ιδεολογικά και οντολογικά προβλήματα που εγείρονται από καταστάσεις της αποεδαφοποίησης (*déterritorialisation*) και του μη ανήκειν (*désappartenance*), καθώς και οι προβληματικές και οι αντιστάσεις που αναπτύσσει ο κάθε συγγραφέας απέναντι σε αυτά τα θέματα. Οι μελέτες περιπτώσεων καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα της μεταναστευτικής λογοτεχνίας στην Ευρώπη. Οι επιλεγμένοι συγγραφείς, των οποίων το έργο αναλύεται, καθώς και οι ταινίες ή τα ντοκιμαντέρ, παρουσιάζονται μέσα στο ιστορικοκοινωνικό πλαίσιο της χώρας προέλευσης και της χώρας υποδοχής. Στο τέλος του κεφαλαίου παρατίθενται Ασκήσεις Εμβάθυνσης και Παράρτημα με χρήσιμες διευθύνσεις μουσείων της μετανάστευσης, καθώς και καταλόγους με τις σημαντικότερες κινηματογραφικές ταινίες και ντοκιμαντέρ για τον εκπατρισμό και τη μετανάστευση.

1. Η λογοτεχνία πέρα από τα σύνορα: η ελληνική περίπτωση

α) Ελληνική μετανάστευση και διασπορά

Το λογοτεχνικό κείμενο και το μεταναστευτικό φαινόμενο

Η σχέση μεταξύ των κοινωνικών δομών και των συμβολικών μορφών, ιδιαίτερα των λογοτεχνικών αφηγήσεων, αποτελεί τα τελευταία χρόνια ένα σημαντικό πεδίο της κοινωνικής, ανθρωπολογικής και φιλολογικής έρευνας, καθώς έχει γίνει αποδεκτό ότι η μελέτη τους μπορεί αφενός να προσφέρει στην κατανόηση βασικών κοινωνικών προβλημάτων και ανθρώπινων συμπεριφορών, ακόμη και σχέσεων εξουσίας οι οποίες εμφανίζονται σε υπολανθάνουσα ή σε συμβολική μορφή, και αφετέρου στην κριτική προσέγγιση νέων λογοτεχνικών μορφών, συχνά υβριδικών, οι οποίες επεξεργάζονται θέματα σύγχρονα, όπως, για παράδειγμα, τα φαινόμενα της παγκοσμιοποίησης: μετανάστευση, υπερ-εθνικισμός, ταυτότητες, τοπικές κουλτούρες. Κάτω από αυτή την οπτική, τα λογοτεχνικά κείμενα καθίστανται μηχανισμοί μέσα από τους οποίους διαφαίνονται οι νοοτροπίες, οι στάσεις και οι ανησυχίες που εκφράζουν τα κοινωνικά υποκείμενα και η «συνομιλία» τους με τα πολιτισμικά συμφραζόμενα της εποχής τους. Κατά τον Dufrenne (1953) το λογοτεχνικό κείμενο ως «αισθητικό αντικείμενο» είναι «προνομιακό», δηλαδή «παρά τον ιστορικό του χαρακτήρα» διατηρεί «ένα στοιχείο α-χρονικότητας, αντίστασης στο χρόνο» (Breadsley, 1989), Έτσι, το λογοτεχνικό κείμενο συνδιαλέγεται με έναν «διττό κόσμο»: τον κόσμο που το ίδιο το κείμενο, ως «προνομιακό», κυφορεί, αλλά και τον πραγματικό κόσμο μέσα στον οποίο διαμορφώνεται (Ingarden, 1958). Τα λογοτεχνικά κείμενα αποτελούν ένα είδος αναπαράστασης της πολιτισμικής πραγματικότητας, ένα είδος μαρτυρίας των κοινωνικών δρώμενων, καθώς οι λογοτεχνικές αναπαραστάσεις αντικατοπτρίζουν τις ιδέες και το αξιακό σύστημα της κοινωνίας που διαμορφώνονται, τόσο από τις προσδοκίες των υποκειμένων όσο και από την κοινωνική και ιστορική πραγματικότητα και την κυρίαρχη και περιρρέουσα ιδεολογία που αυτή μεταφέρει (Καρακίτσιος & Καρασαββίδου, 2005). Σήμερα, στην εποχή της παγκοσμιοποίησης²⁹ και της ομογενοποίησης των πολιτισμικών ταυτοτήτων, η διασπορική πολιτισμική παραγωγή θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένα είδος αντίστασης στην προσπάθεια ισοπέδωσης που επιδιώκει η κυρίαρχη κουλτούρα καθώς πορεύεται αυτόνομα: εκφράζεται μέσα σε ένα πλαίσιο πολυπολιτισμι-

29 Για τις σχέσεις λογοτεχνίας και παγκοσμιοποίησης, βλ. ενδεικτικά: Ο.Αντωνιάδου (2012). «Πώς ένα κόκκινο γιλέκο έκανε το γύρο του κόσμου: Ένα ταξίδι μέσα στον λαβύρινθο της παγκοσμιοποίησης». *Δακείμνα*, νο 14, αφιέρωμα «Παγκοσμιοποίηση και Λογοτεχνία», σελ. 93-102 και Γ. Φρέρης (2012). «Η λογοτεχνία στην εποχή της παγκοσμιοποίησης». *Δακείμνα*, νο 14, σελ. 55-63. <http://docplayer.gr/2369085-D-ia-keimena-pagkosmiopoiisi-kai-logotehnia-etisia-ekdosi-ergastirioy-sygnkritikis-grammatologias-a-p-th.html>.

κότητας, ενίοτε και σε πλαίσια διαπολιτισμικά, ενώ διατηρεί συγχρόνως τη σφραγίδα της εθνικής καταγωγής.

Η λογοτεχνία της μετοικεσίας, της διασποράς και της μετανάστευσης, καθώς και η λογοτεχνία της εξορίας, δηλαδή του βίαιου εκπατρισμού, κυριαρχούνται συχνά, ειδικά για τους μετανάστες της πρώτης γενιάς, από θεματικές τοπογραφίες και ζητήματα που σχετίζονται με τη δόμηση του Εαυτού, την ταυτοτική σύγχυση, τη γλωσσική δυκότητα, την εθνική και φυλετική συνείδηση. Από την άλλη πλευρά, εικαστικά και πλαστικά έργα, καθώς και μουσικές συνθέσεις αντανακλούν πολύ συχνά αυτή την αναζήτηση της ταυτότητας, την τραυματική εμπειρία του εκπατρισμού και του επιπολιτισμού (acculturation), καθώς και τις σχέσεις με τον Άλλο, τον διαφορετικό στη χώρα υποδοχής ή τον ξένο, που «εισχωρεί» στον οικείο χώρο, στον τόπο κατοικίας μας.

Η πολιτισμική εικονολογία (Imagologie) ως κλάδος της Συγκριτικής Γραμματολογίας, εξετάζει τις «εικόνες» του Άλλου, του ξένου, του μετανάστη, του διαφορετικού και του πολιτισμού του. «Αν η κατασκευή εικόνων αναφέρεται στην εικονοποιία, η εικονολογία είναι η μελέτη αυτών των κατασκευών» (Αμπατζοπούλου, 2000: 241). Η πολιτισμική εικονολογία εξετάζει ακόμη και τις εικόνες της «άλλης», της «ξένης» χώρας, των ανθρώπων και του πολιτισμού της, όπως παρουσιάζεται στα λογοτεχνικά κείμενα, και την επίδραση αυτής της εικόνας στην πρόσληψη ξένων λογοτεχνικών έργων, τη λογοτεχνική κριτική και γενικότερα την ιστορία της λογοτεχνίας (Οικονόμου-Αγοραστού, 1992: 13-14). Η εικονολογική προσέγγιση συνιστά ένα σύστημα σκέψης που αντιμετωπίζει το λογοτεχνικό κείμενο ως ένα ντοκουμέντο μια μαρτυρία για τον «Άλλο». Η εικονολογική ανάλυση επιτυγχάνεται εξετάζοντας την οργάνωση του κειμένου σε διάφορα επίπεδα, στο επίπεδο των λέξεων, της ιεράρχησης των σχέσεων, του σεναρίου και των θεματικών μοτίβων (Pageaux, 1988).

Μέσα από τις εικονολογικές προσεγγίσεις επιτυγχάνεται ο προσδιορισμός της κατασκευασμένης εικόνας του «Άλλου» που ανιχνεύεται στο λογοτεχνικό κείμενο. Στις σχέσεις ανάμεσα σε ανθρώπους, ομάδες ή έθνη πολύ μεγάλο ρόλο παίζει η εικόνα που σχηματίζει ή έχει σχηματίσει ένα άτομο, μια ομάδα ή ένα έθνος για τον Άλλο. Σημαντικός παράμετρος στην κατασκευή της εικόνας στον χώρο της λογοτεχνικής γραφής, είναι οι «κοινωνικές σταθερές», ή «ανθρωπολογικές σταθερές», που δίνουν τη δυνατότητα αναγνώρισης κοινών σημείων σε μία πολυπολιτισμική ομάδα (Wierlacher, 2000). Ως τέτοιες ορίζονται θεμελιώδεις συνήθειες ή βασικές θεσμικές λειτουργίες, όπως η διατροφή, η κατοικία, ο έρωτας, ο γλωσσικός κώδικας, η θρησκεία, οι κοινωνικές και εργασιακές σχέσεις, δηλαδή εκείνα τα κοινωνικά στοιχεία που αναφέρονται στα κοινά σημεία και στις βασικές θεσμικές λειτουργίες όλου του ανθρώπινου πολιτισμού.

Οι εικόνες ανιχνεύονται κατά βάση στις πολυάριθμες σκηνές (scènes) των λογοτεχνικών κειμένων και διακρίνονται σε τρεις ξεχωριστές κατηγορίες:

1. *Καθολικότητες*, δηλαδή εικόνες που αντιστοιχούν σε ανθρώπινες συμπεριφορές οι οποίες δίνουν τη δυνατότητα αναγνώρισης κοινών σημείων σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία, όπως ο έρωτας, ο θάνατος, ο γάμος, η εργασία, το σχολείο, κ.λπ.

2. *Τοπικότητες*, δηλαδή εικόνες στερεοτύπων οι οποίες προχωρούν σε συγκρίσεις, άλλοτε θετικές και άλλοτε αρνητικές, του Άλλου με τον Εαυτό.

3. *Μεικτές εικόνες*, δηλαδή εικόνες που έχουν διαφορετική αφετηρία και διαφορετική έκβαση. Εκκινούν με στοιχεία διαφορετικότητας και κλείνουν με στοιχεία ομοιότητας ή και αντίστροφα (Καρακίτσιος & Καρασαββίδου, 2005).

Ορισμένες σύγχρονες θεωρήσεις και αναλυτικές προσεγγίσεις των λογοτεχνικών μορφών της μετοικεσίας βασίζονται στη λεγόμενη «μεταμοντέρνα αποδομητική έννοια της μετανάστευσης», σύμφωνα με την οποία η μετανάστευση συνιστά μια αέναη (μετα)κίνηση, χωρίς συγκεκριμένους τοπικούς προσδιορισμούς (το «εδώ» και το «εκεί» που εγκλωβίζουν το άτομο και το προσδιορίζουν στη βάση εθνικών σταθερών) και αποτελεί έναν ενδιάμεσο χώρο σε επίπεδο ταυτότητας, όπου αντιμετωπίζονται καταστάσεις και προβλήματα διγλωσσίας, ανάπτυξης μιας νέας υποκειμενικότητας που είναι το πολιτισμικά «υβριδικό» κείμενο και αντιμετώπισης εσωτερικών δυσχερειών που απορρέουν από τη βίωση της ξενότητας (Baltes-Löhr, 1998 αναφέρεται στο Μπλιούμη, 2004 : 79). Οι Gilles Deleuze και Félix Guattari, που ανέπτυξαν το μοντέλο της «ελάσσονος λογοτεχνίας» (1975), ο Todorov (1989, 1996), που ανέπτυξε τις θεωρητικές του θέσεις για την εξορία, τον επιπολιτισμό και τον διαπολιτισμό, οι μελέτες της Julia Kristeva για την ξενότητα και τις ταυτότητες, οι μελέτες του Homi Bhabha (1994, 2000) για την υβριδικότητα (φυλετική υβριδοποίηση, δημιουργία νέων διαπολιτισμι-



Εικόνα 5.1 Το εξώφυλλο της ποιητικής συλλογής «Τα μυστικά του Χιονιού».

Πίνακας εξωφύλλου:

Κατερίνα Βαλαωρίτη

Πηγή: Εκδόσεις Μαΐστρος. Με την ευγενική άδεια του εκδότη

κών μορφών, κ.ά.) –για να αναφέρουμε τις πλέον βασικές θεωρητικές προσεγγίσεις– πρόσφεραν τα τελευταία χρόνια νέα θεωρητικά εργαλεία στη μελέτη των λογοτεχνιών της μετοικεσίας στο πλαίσιο, κατά κύριο λόγο, των πολιτισμικών σπουδών αλλά και της συγκριτικής γραμματολογίας.

Μετά το 1990, παρατηρείται μια αντιστροφή των μεταναστευτικών τάσεων, ειδικά στη Νότια Ευρώπη. Η αντιστροφή αυτή μετέτρεψε τις χώρες του ευρωπαϊκού νότου –και μεταξύ αυτών και την Ελλάδα– από χώρες αναχώρησης μεταναστών σε χώρες υποδοχής μεταναστών και σήμανε την αμφισβήτηση των πρότυπων πρόσληψης της ετερότητας στους χώρους εργασίας και κυρίως της εκπαίδευσης, δηλαδή στα περιβάλλοντα όπου η ανάπτυξη της υποκειμενικότητας κυριαρχεί. Ταυτόχρονα, οι αλλαγές και οι επιπτώσεις στον εργασιακό, κοινωνικό και πολιτισμικό χώρο επήλθαν με ρυθμό καταγιστικό. Από την εποχή των Αργοναυτών και του Οδυσσέα, οι Έλληνες βρίσκονταν διχασμένοι ανάμεσα στην αναγκαιότητα του εκπατρισμού και τη νοσταλγία της επιστροφής στην πατρίδα, τον νόστο. Η ελληνική λογοτεχνία βρίθει έργων εμπνευσμένων από την εμπειρία και τη θεματική της μετανάστευσης³⁰. Η μικρασιατική καταστροφή, οι δύο παγκόσμιοι πόλεμοι και ο εμφύλιος δημιούργησαν μεγάλα μεταναστευτικά κύματα εξαιτίας των πολιτικό-ιστορικών και γεωγραφικών ανακατατάξεων. Ενώ η εμπειρία της μετανάστευσης αφορούσε κυρίως μεμονωμένες περιπτώσεις πριν τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο, στην μεταπολεμική Ελλάδα αρχίζει και παίρνει μαζικότερο χαρακτήρα (Χασιώτης, 1993). Στη λογοτεχνική ιστορία της Ελλάδας ο «μετανάστης» είναι κυρίως ο Έλληνας που έφευγε στο εξωτερικό προς αναζήτηση μιας καλύτερης ζωής μετά από τα δεινά του Εμφυλίου, ενώ από το 1980 και μέχρι σήμερα, ο μετανάστης εμφανίζεται να είναι ο ξένος, αυτός ο Άλλος που ο Έλληνας υποδέχεται στην πατρίδα του και που θα πρέπει να μάθει να συμβιώνει μαζί του, υποχρεούμενος συνεπώς και σε ανάλογες αλλαγές σε στάσεις και συμπεριφορές (Στενού, 1998).

Είναι στη δεκαετία του '80 που παρατηρείται ένα ιδιαίτερα αυξημένο ενδιαφέρον στον χώρο των κοινωνικών και ανθρωπιστικών σπουδών για θέματα που αφορούν την ετερότητα, τις μετακινήσεις, την ατομική και συλλογική ταυτότητα³¹. Οι αναζητήσεις αυτές συνέβαλαν αφενός στην ανάπτυξη στην Ελλάδα λογοτεχνικών έργων με θεματικές που αναφέρονται στη μετανάστευση –καταναγκαστικές ή εκούσιες μετακινήσεις, εκπατρισμός του εργατικού δυναμικού, των διανοουμένων, των πολιτικών προσφύγων ή και των αυτοεξόριστων σε δύσκολες ιστορικές περιόδους του ελληνισμού– και αφετέρου στην προσέγγιση της λογοτεχνικής παραγωγής της ελληνικής διασποράς. Έχουν πυκνώσει τα τελευταία χρόνια μελέτες που αφορούν στη λογοτεχνική παραγωγή Ελλήνων του εξωτερικού που έχουν βιώσει την εμπειρία της οικονομικής μετανάστευσης ή που ανήκουν στη δεύτερη και τρίτη γενιά μεταναστών. Σε αντίθεση, όμως, με παλιότερες χρήσεις αυτού του υλικού, σύμφωνα με τον Βασίλη Λαμπρόπουλο (2002: 62):

Το θέμα τώρα δεν είναι το παραδοσιακό (και συχνά μυθολογικό) εκείνο της ξενιτιάς, [...] αλλά περισσότερο η σύγχρονη ιδέα της διασποράς, και πιο συγκεκριμένα ενός μεταιχμιακού ελληνισμού που δεν εδράζεται σ' ένα ξεκάθαρο μέσα ή έξω αλλά βιώνει διαρκώς μια αμφίθυμη οικουμενικότητα η οποία ασφυκτιά μέσα στη συμβατικότητα των συνόρων.



Εικόνα 5.2 H Gillian Bouras. Πηγή: [Wikipedia](#).

Ο Λαμπρόπουλος αναφέρεται στις συνεχείς μεταβολές που υπέστη η ελλαδική νεοελληνική φιλολογία μετά τη δεκαετία του 2000, όταν, λόγω των μεγάλων μεταναστευτικών ρευμάτων αλλά και των πολλαπλών επιδράσεων της παγκοσμιοποίησης, «βρέθηκε αναγκασμένη να συζητά έννοιες ταυτότητας, ετερότητας, φύλου, κειμενικότητας, υβριδικότητας, πολλαπλότητας, ιστορικότητας και παγκοσμιοποίησης πους ως πρόσφατα λαιδορούσε» (Λαμπρόπουλος, 2002: 57). Ο μελετητής αναφέρεται στη μεθοριακή λογοτεχνία, τη «λογοτεχνία των ανοιχτών προοπτικών και των αμφισβητούμενων συνόρων» (66), και επισημαίνει την όλο και πιο βαρύνουσα θέση της «μεθοριακής κριτικής» η οποία ασχολείται «με οριακά φαινόμενα –μείξεις εθνοτήτων, γλωσσών, φυλών, πεποιθήσεων, εθίμων [...] Εστιάζεται στον σύγχρονο μεταιχμιακό χώρο που, αντί να χωρίζει, φέρνει πιο κοντά, αντί να απομονώνει, αναμειγνύει, αντί να

30 Η θεματική της μετανάστευσης έχει επηρεάσει στην Ελλάδα και άλλες μορφές Λόγου και Τέχνης, όπως είναι η φιλική γραφή (βλ. στο Παράρτημα του κεφαλαίου αυτού) και το θέατρο (τομέα ο οποίος δεν προσεγγίζεται στην εργασία αυτή). Για την αναπαράσταση του ξένου, του μετανάστη στα θεατρικά δρώμενα, βλ. την μελέτη του Α. Μπλέσιου (2011). «Ταυτότητα και ετερότητα στην ελληνική δραματολογία του τέλους του 20ού αιώνα. Η περίπτωση των μεταναστών στην Ελλάδα» στο *Ταυτότητες στον ελληνικό κόσμο (από το 2004 έως σήμερα)*. Αθήνα: Ευρωπαϊκή Εταιρεία Νεοελληνικών Σπουδών, σελ. 647-662.

31 Βλέπε σχετικά Δημήτρης Τζιόβας (2002). «Το ευρωπαϊκό ίνδαλμα και ο κλειστός τόπος» στο Α. Σπυροπούλου & Θ. Τσιμπούκη (Επιμ.). *Σύγχρονη ελληνική πεζογραφία. Διεθνείς προσανατολισμοί και διασταυρώσεις*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, σελ. 86-96.

καθορίζει, συγγέει» (67).

Αντίθετα με τη μελέτη των Ελλήνων και Ελληνίδων συγγραφέων της Διασποράς ή των λογοτεχνιών του μεταιχμίου που αρχίζει να αναπτύσσεται στο πλαίσιο της φιλολογικής κριτικής, η κριτική προσέγγιση έργων αλλοδαπών συγγραφέων που ζουν στην Ελλάδα³², βρίσκεται σήμερα ακόμα σε μία πρώτη μορφή. Οι κριτικοί ασχολήθηκαν ελάχιστα με αυτό τον χώρο, που έχει δώσει όμως αρκετά και αξιόλογα έργα³³. Λογοτεχνική γραφή που δεν αποτελεί τμήμα του εθνικού πολιτισμού, η μεταναστευτική αυτή λογοτεχνία πιθανώς να θεωρήθηκε, τα πρώτα χρόνια της εμφάνισής της, ως μια λογοτεχνία περιφερειακή, η οποία έχει χαμηλή αισθητική αξία, καθώς προβάλλει ως κύριο στόχο την ανάδειξη κοινωνικοπολιτικών προβλημάτων που απασχολούν τις ξένες κοινότητες στη χώρα. Παρόμοια πρόσληψη από την πλευρά της φιλολογικής και λογοτεχνικής κριτικής είχαν οι λογοτεχνίες αυτές και σε χώρες με έντονη την μεταναστευτική παρουσία, όπως για παράδειγμα η Γερμανία. Εκεί, καθώς θεωρήθηκε ότι η μεταναστευτική λογοτεχνία αποτελεί απλή αναπαράσταση της κοινωνικής πραγματικότητας των μεταναστών, η αξιολόγηση του μυθοπλαστικού στοιχείου ήταν ελλιπής και τα έργα υποβιβάζονταν στο επίπεδο του ντοκουμέντου (Μπλιούμη, 2006: 140).

Στην Ελλάδα το αυτοβιογραφικό αφήγημα του Αλβανού μετανάστη Γκαζμέντ Καπλάνι Μικρό Ημερολόγιο Συνόρων (Λιβάνης, 2006) αποτελεί ένα από τα πρώτα πεζογραφήματα που εκδόθηκαν στην Ελλάδα στην ελληνική γλώσσα με συγγραφέα μετανάστη πρώτης γενιάς. Η δημοσιογραφική ιδιότητα και η αναγνωρισιμότητα του Καπλάνι εξασφάλισε μία καλή πορεία στο βιβλίο. Η ποίηση του ιρανού Φερεϋντούν Φαριάντ *Ουρανός χωρίς διαβατήριο* (1995), που δημοσιεύτηκε σε ελληνική μετάφραση, έγινε αρκετά γνωστό και συμπεριλήφθηκε ακόμα και στο Ανθολόγιο της Ε' και ΣΤ' δημοτικού σχολείου *Με λογισμό και μ' όνειρο*. Η συνεργασία και η φιλία του με τον Γιάννη Ρίτσο τον βοήθησαν στην επιτυχημένη του πορεία. Δεν συνέβη το ίδιο με αρκετούς άλλους συγγραφείς, μετανάστες και μετανάστριες, που δημοσίευσαν έργα είτε γραμμένα στη γλώσσα τους είτε γραμμένα στην ελληνική γλώσσα είτε σε ελληνική μετάφραση. Αναφέρουμε ορισμένα: η δημοσιογράφος Ιλόνα Ταλάντσεβα δημοσίευσε τις *Μάσκες. Ιστορίες μεταναστών*, μεταφρασμένο στα ελληνικά (εκδ. Πύλη, 2008). Η ιρανή ποιήτρια Χίβα Παναχί δημοσίευσε το 2008 στα ελληνικά (εκδ. Μαΐστρος) την ποιητική της συλλογή *Τα Μυστικά του Χιονιού* (με πρώτη γραφή στα κουρδικά το 2000) και στα κουρδικά *Ένας άνθρωπος από στάχτη*, ποίηση (Στοκχόλμη, 2009). Η Gillian Bouras, πεζογράφος από την Αυστραλία, που διαμένει στην Ελλάδα μετά τον γάμο της, δημοσιεύει στα αγγλικά κυρίως αυτοβιογραφικά έργα ή μυθιστορήματα που βασίζονται σε αυτοβιογραφικά στοιχεία: *A Faire Exchange* (1991), *A Foreign Wife* (1986), *Aphrodite and the Others* (1994), *A Stranger Here* (1996), *Starting Again* (1999), *No Time for Dances: A Memoir of my Sister* (2006). Η Αλβανίδα Anjeza Dielli ζει στην Ελλάδα και δημοσίευσε την πρώτη της ποιητική συλλογή στην αλβανική γλώσσα: *Pemet Flasin Perçart Poesi* (Τα Δέντρα Παραμιλάνε). Το 2008 κυκλοφόρησε η δεύτερη ποιητική της συλλογή στα ελληνικά με τίτλο *Οδοιπόροι μιας ξεχασμένης ώρας*. Η Evis Qaja έχει δημοσιεύσει ποιητικές συλλογές και νουβέλες στην ελληνική και την αλβανική γλώσσα. Η ίδια μεταφράζει συχνά την ποίησή της από τη μία γλώσσα στην άλλη. Δημοσιεύσεις (επιλεκτικά): *Ο μονόλογος του φύλλου*, ποίηση και πεζογραφία, (1993), *Φταίει ο ουρανός*, ποίηση και πεζογραφία (1995), *Ατέλειωτο παιχνίδι*, ποίηση (1996), *Το σούρουπο των Φαντασμάτων*, μυθιστόρημα (2000), *Το μείδισμα ενός αιώνα*, ποίηση (2005), *Πελαργοί των Βαλκανίων*, επιμέλεια της δίγλωσσης Ανθολογίας (2005), *Νέο Albanicus*, μυθιστόρημα (2009). Έχει κερδίσει βραβεία και διακρίσεις σε διαγωνισμούς. Το 2007 της αποδόθηκε από την Ευρωπαϊκή Ένωση ο τίτλος της «Πρέσβειρας για τη Διαφορετικότητα». Η Becky Dennison-Sakellariou ζει από το 1965 στην Ελλάδα. Έλαβε πολλές διακρίσεις για τις ποιητικές της συλλογές όπως πρώτο βραβείο Fresh Meadow Poets, 2003. Η ποιητική της συλλογή *The Importance of Bone*, η οποία απέσπασε το βραβείο Blue Light Poetry Prize, εκδόθηκε το 2006. Η Alicia Elisabeth Stallings έχει δημοσιεύσει δύο ποιητικές συλλογές: *Archaic Smile*, η οποία απέ-

32 Βλέπε τις εργασίες της Α. Μπλιούμη για τη διαπολιτισμικότητα και τη μεταναστευτική λογοτεχνία, της Κ. Ευαγγέλλου για τη λογοτεχνική παραγωγή συγγραφέων-μεταναστών και ειδικότερα την πεζογραφία και την ποίηση συγγραφέων αλβανικής καταγωγής στην Ελλάδα.

33 Βλ. Α. Μπλιούμη (2004), «Διαπολιτισμικά στοιχεία στη μεταναστευτική λογοτεχνία της Γερμανίας: θεωρία και διαπολιτισμική πράξη». *Λογοτεχνία της Διασποράς και Διαπολιτισμικότητα*. Ρέθυμνο : Ε.ΔΙΑ.Μ.ΜΕ, τ. Α', σελ. 78-95, Κ. Ευαγγέλου (2006). «Αλβανική μεταναστευτική λογοτεχνία: Σκέψεις πάνω στην έννοια του 'Άλλου' με αφορμή κείμενα Αλβανών λογοτεχνών». *Δια-κείμενα*, νο 8 : 99-110 και «Η εμπειρία της μετανάστευσης στα λογοτεχνικά έργα αλβανών λογοτεχνών. Μια κειμενική προσέγγιση», στο Φ. Τσιμπιρίδου, (Επιμ.) (2009). *Μειονοτικές και μεταναστευτικές εμπειρίες. Βιώνοντας την «κουλτούρα του κράτους»*. Αθήνα: Κριτική, σελ. 173-192. Σημαντικές πληροφορίες για τη λογοτεχνική και γενικότερα την καλλιτεχνική παραγωγή μεταναστών στην Ελλάδα, παρέχονται στην έρευνα των Β. Παλαγιάννη & Ε. Γεωργιτσογιάννη για τη λογοτεχνική γραφή και την καλλιτεχνική παρουσία μεταναστών στην Ελλάδα: «Μετανάστευση και Διασπορά: η πολιτισμική παρουσία των αλλοδαπών γυναικών στην Ελλάδα», ερευνητικό πρόγραμμα ΚΕΘΙ, 2009 (ανέκδοτη έρευνα).

σπασε το βραβείο Richard Wilbur Award (1999) και Harax, η οποία έλαβε το Poets' Prize, το 2008. Η Sofka Zinovieff γεννήθηκε στο Λονδίνο και από το 2001 ζει στην Ελλάδα. Έχει δημοσιεύσει τα μυθιστορήματα *Eurydice Street: A Place in Athens* το 2004 (σε ελληνική μετάφραση *Οδός Ευρυδικής*, εκδ. Διόπτρα, 2005) και *Red Princess: A Revolutionary Life* με ελληνική μετάφραση *Η κόκκινη πριγκίπισσα* (Λιβάνης, 2008). Η Armela Hysi γεννήθηκε στα Τίρανα και σήμερα ζει στην Ελλάδα. Είναι συγγραφέας των ποιητικών συλλογών *Μεθυσμένος πολιτισμός* (1977) και *Αμαζόνιος συννεφιών* (2004). Έχει λάβει μέρος στην ποιητική συλλογή αλβανών δημιουργών στην Ελλάδα *Οι ουρανοί της ψυχής*.

Λογοτεχνίες της ελληνικής μετανάστευσης και διασποράς

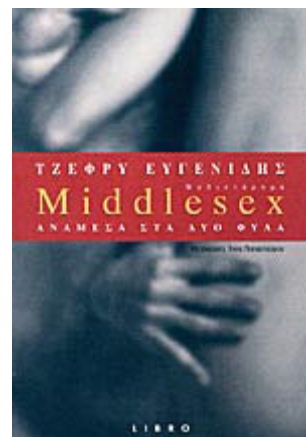


Εικόνα 5.3 Ο Jeffrey Eugenides το 2011. Φωτογραφία του Rodrigo Fernandez
Πηγή: [Wikipedia](https://www.wikipedia.org).

Το ελληνικό παράδειγμα της λογοτεχνικής παραγωγής σε καταστάσεις μετανάστευσης και διασποράς είναι πολυσχιδές, καθώς καλύπτει πολλές χώρες σε διαφορετικά γεωγραφικά σημεία και σε διαφορετικές χρονικές περιόδους³⁴. Θα αναφέρουμε για παράδειγμα τη μετανάστευση συγγραφέων και γενικά ανθρώπων της ελληνικής ιντελιγκέντσια στο εξωτερικό για πολιτικούς λόγους, δηλαδή εξαιτίας διώξεων για τις πολιτικές τους πεποιθήσεις, τόσο στην εποχή του Εμφυλίου και στην περίοδο που τον ακολούθησε, όσο και στη διάρκεια της χούντας των συνταγματαρχών (1967-1974). Έτσι, η Άλκη Ζέη, αυτοεξόριστη στη Σοβιετική Ένωση και στη συνέχεια στη Γαλλία, δημοσιεύει, μεταξύ των άλλων, το βιβλίο *Αρβυλάκια και γόβες* (1975). Ο Δημήτρης Χατζής, εξόριστος σε χώρες της Ανατολικής Ευρώπης, δημοσιεύει το *Διπλό Βιβλίο* (1976), Ο Άρης Αλεξάνδρου, εξόριστος και αυτός για τις αριστερές του πεποιθήσεις δημοσιεύει το *Κιβώτιο* (1974). Στην περίοδο της δικτατορίας των συνταγματαρχών ο Άρης Φακίνος και ο Βασίλης Βασιλικός κατέφυγαν στη Γαλλία. Έγραψαν στα γαλλικά κάποια έργα τους, άλλα τα μετέφρασαν στη γαλλική γλώσσα. Στην περίπτωση του Φακίνου τα έργα του *L'homme qui donnait aux pigeons* (Seuil, 1980) *La citadelle de la mémoire* (Fayard, 1992), *La vie volée* (Seuil, 1995) και *Ta παιδιά του Οδυσσέα* (1997) αναφέρονται σε μεταναστευτικές εμπειρίες, ενώ

Οι τελευταίοι βάρβαροι εστιάζουν σε πολιτικά δρώμενα. Τα έργα του Βασιλικού είναι επηρεασμένα από τα πολιτικά γεγονότα αλλά και από τα βιώματα του εκπατρισμού: *Z* (1967), *Café Emigrek* (1972). Η σύγχρονη λογοτεχνία των ελλήνων μεταναστών ή των διασπορικών συγγραφέων με ελληνική καταγωγή απλώνεται στην Ευρώπη, με κυριότερες χώρες τη Γαλλία, τη Γερμανία, τη Σουηδία και την Αγγλία, τις Ηνωμένες Πολιτείες και την Αυστραλία³⁵. Κάποιες ελληνικές κοινότητες σε χώρες της Αφρικής, της κεντρικής Ευρώπης και της Ρωσίας έχουν επίσης να επιδείξουν αξιόλογα λογοτεχνικά έργα. Οι λογοτέχνες αυτοί είτε επιλέγουν να γράφουν στην ελληνική γλώσσα είτε στη γλώσσα της χώρας υποδοχής, που αποτελεί και τη συνηθέστερη περίπτωση.

Η λογοτεχνική παραγωγή συγγραφέων ελληνικής καταγωγής στις ΗΠΑ είναι πολύ μεγάλη. Συνοπτικά θα αναφέρουμε ορισμένα έργα που δημοσιεύτηκαν στα τέλη του 20^{ου} αιώνα: Ο Nicholas Gage δημοσιεύει το έργο του *Eleni* (Ελένη) το 1983, και ο Nicholas Samaras, το 1991, το βιβλίο *Hands of the Saddlemaker*. Η Olga Broumas δημοσίευσε το *Beginning with O* το 1977, και η Helen Papanikolas το *The Apple Falls from the Apple Tree* το 1995, για να αναφέρουμε μόνο ορισμέ-



Εικόνα 5.4 Εξώφυλλο του μυθιστορήματος *Middlesex* του Jeffrey Eugenides.
Πηγή: εκδόσεις Libro. Με την ευγενική άδεια του εκδότη.

34 Για τη θέση των λογοτεχνιών της ελληνικής διασποράς σε σχέση με τη νεοελληνική λογοτεχνία, βλ. το άρθρο του Stéphane Sawas (2008). «Les expressions littéraires des diasporas grecques: une marge de la littérature néo-hellénique?» in C. Alexandre-Carner, *Frontières, marges et confins*, Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2008 [publication sur Open Edition Books: 20/11/2014].

35 Στην παρούσα εργασία θα αναφερθούμε, κατ'ανάγκη επιλεκτικά, μόνο στη σύγχρονη λογοτεχνική παραγωγή ελληνικής καταγωγής συγγραφέων της Διασποράς. Ιδιαίτερα στις Ηνωμένες Πολιτείες, η παραγωγή αυτή είναι ήδη μεγάλη από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα.

να από τα έργα της εποχής εκείνης³⁶.

Στο πλαίσιο της σύγχρονης λογοτεχνικής παραγωγής έχουμε πολλούς αξιόλογους συγγραφείς. Ο Georges Pelecanos γεννήθηκε το 1957 στην Ουάσιγκτον από Ελληνοαμερικανούς γονείς. Γράφει κυρίως αστυνομικό μυθιστόρημα: *Shoedog, Drama City, The Way Home, Shame the Devil, What It Was, The Double*. Ο Jeffrey



Εικόνα 5.5 Ο Αρης Φιορέτος το 2014. Πηγή: [Wikipedia](#)

Dernier Souffle, Une bataille d'Amérique, Le Crime de Da da l'Idiot, Anna Pourquoi, Ari et la reine de l'orge (μυθιστορήματα) και τα θεατρικά *Le Cerf-volant, Trois flics sur un toit, Hypatie - ou, La mémoire des hommes*.



Εικόνα 5.6 Ο Georges Pelecanos το 2008. Πηγή: [Wikipedia](#)

μοσιεύει στην ελληνική γλώσσα, κατά κύριο λόγο: *Μερόνυχτα Φραγκφούρτης, Τα τύμπανα της κοιλιάς και του πολέμου, Υπ' όψιν της Αίτσας* (διηγήματα), *Οι πρώτοι πεθαίνουν τελευταίοι, Οι συμπαίχτες, Γκας ο γκάνγκστερ,*

Eugenides γεννήθηκε το 1960 στο Ντιτρόιτ των ΗΠΑ, από Έλληνα πατέρα και αγγλοϊρλανδή μητέρα. Σπούδασε στα πανεπιστήμια Brown και Stanford αγγλική φιλολογία και δημιουργική γραφή. Έλαβε πολλά βραβεία για το έργο του: [Aga Khan Prize for Fiction](#), [National Book Critics Circle Award](#), [International Dublin Literary Award](#), κ.ά. Το 2003 του απονεμήθη το σημαντικό βραβείο [Pulitzer Prize for Fiction](#) για το μυθιστόρημά του *Middlesex*, το οποίο έχει μεταφραστεί σε πάρα πολλές γλώσσες. Στα ελληνικά αποδόθηκε ως «Ανάμεσα στα δύο φύλα» (εκδ. Libro, 2005). Μυθιστορήματα του Jeffrey Eugenides: *The Virgin Suicides, The Middlesex, The Marriage Plot*. Από το 2013 είναι μέλος της [American Academy of Arts and Science](#).

Η Adrienne Kalforoulou έχει δημοσιεύσει στα αγγλικά τις ποιητικές συλλογές *Wild Greens* (Los Angeles: 2002) και *Passion Maps* (Los Angeles: 2009) καθώς και το αυτοβιογραφικό πεζό *Broken Greek. A language to belong* (Austin: 2006). Η Natalie Bacopoulos (Νάταλι Μπακόπουλος) δημοσιεύει σε ελληνική μετάφραση *Το πράσινο ακρογιάλι της πατρίδας* (Πατάκης, 2012).

Στον Καναδά, ο Pan Bouyoukas γεννημένος το 1946 από Έλληνες γονείς της Βηρυτού, εγκαταστάθηκε στο Κεμπέκ, το 1963. Έργα του: *Le Dernier Souffle, Une bataille d'Amérique, Le Crime de Da da l'Idiot, Anna Pourquoi, Ari et la reine de l'orge* (μυθιστορήματα) και τα θεατρικά *Le Cerf-volant, Trois flics sur un toit, Hypatie - ou, La mémoire des hommes*.

Στην Αυστραλία, ο Χρίστος Τσιόλκας, η Βάσω Καλαμάρα και η Αντιγόνη Κεφαλά αποτελούν τους πιο γνωστούς ελληνικής καταγωγής συγγραφείς³⁷. Η Βάσω Καλαμάρα δημοσιεύει κυρίως στα ελληνικά (*Άλλα χρώματα, Ολυμπιάς, μητέρα του Μεγάλου Αλεξάνδρου*), ενώ η Αντιγόνη Κεφαλά (Antigone Kefala) στην αγγλική γλώσσα πεζογραφήματα, κυρίως νουβέλες, και ποίηση (*The First Journey, Thirsty Weather, Alexia. A Tale for Two Cultures, The Island*). Ο Χρίστος Τσιόλκας (Christos Tsiolkas) είναι ο νεότερος όλων και γράφει στην αγγλική γλώσσα. Τα έργα του είναι πολύ γνωστά στην Αυστραλία και πολλά από αυτά έχουν μεταφραστεί και στα ελληνικά: *Loaded, The Jesus Man, Dead Europe*. Το πρώτο μυθιστόρημα του Τσιόλκα *Loaded* (1995), μεταφέρθηκε στον κινηματογράφο με τον τίτλο *Head On* (1998) σε σκηνοθεσία της [Ana Kokkinos](#). Το 2006 το μυθιστόρημά του *Dead Europe* κέρδισε το βραβείο "[The Age Book of the Year](#)". Το 2009 το βιβλίο του *The Slap* έλαβε το βραβείο [Commonwealth Writers Prize](#) 2009. Από τις εκδόσεις Ωκεανίδα κυκλοφορούν στα ελληνικά τα βιβλία του *Το χαστούκι* και *Μπαράκουντα*.

Στην Αργεντινή, στο Μπουένος Άιρες, ο Jorge Zunino Polijronopoulos δημοσιεύει το 1979 την ποιητική συλλογή *Noches*. Στη Γερμανία ο Αντώνης Σουρούνης μεταναστεύει αφού τελειώνει το λύκειο στη Θεσσαλονίκη. Δημοσιεύει στην ελληνική γλώσσα, κατά κύριο λόγο: *Μερόνυχτα Φραγκφούρτης, Τα τύμπανα της κοιλιάς και του πολέμου, Υπ' όψιν της Αίτσας* (διηγήματα), *Οι πρώτοι πεθαίνουν τελευταίοι, Οι συμπαίχτες, Γκας ο γκάνγκστερ,*

36 Για την λογοτεχνική παραγωγή των Ελλήνων της Αμερικής, βλ. το άρθρο του Γ. Καλογερά, «Ζώνες επαφής και μαρτυρίες μετάβασης: οι λογοτεχνικοί 'κύκλοι' της ελληνικής μετανάστευσης» στο Α. Σπυροπούλου & Θ. Τσιμπούκη (Επιμ.) (2002). *Σύγχρονη ελληνική πεζογραφία. Διεθνείς προσανατολισμοί και διασταυρώσεις*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια καθώς και τον πρόλογο και τον πρώτο κεφάλαιο του Γ. Καλογερά (2001) από το βιβλίο που επιμελήθηκε: Κωνσταντίνος Καζαντζής, *Ιστορίες της πατρίδος μου*. Αθήνα: τυπωθήτω-Γιώργος Δαρδανός.

37 Για τη λογοτεχνία των ελληνικής καταγωγής συγγραφέων της Αυστραλίας, βλ. Μ. Τσιανίκας (2008). «Ελληνοαυστραλιανή λογοτεχνία: Γενική προσέγγιση με ειδικότερες αναφορές» στο Μ. Δαμανάκης (Επιμ.). *Λογοτεχνία της Διασποράς και Διαπολιτισμικότητα*. Ρέθυμνο: Ε.ΔΙΑ.Μ.ΜΕ, τ. Α', σελ.47-68.

Το μονοπάτι στη θάλασσα (μυθιστορήματα). Το μυθιστόρημά του *Ο Χορός των Ρόδων* έλαβε το Κρατικό Βραβείο Μυθιστορήματος το 1995³⁸.

Ο Περικλής Μονιούδης (Pantelis Monioudis), γερμανόφωνος πολυβραβευμένος συγγραφέας ελληνικής καταγωγής, γεννήθηκε το 1966 στην Ελβετία, σήμερα ζει στο Βερολίνο και γράφει στα γερμανικά: *Die Stadt an den Golfen. Thessaloniki, Berlin, Zürich, Alexandria, Palladium, Eis, Freulers Rückkehr*.

Ο Πάνος Καρνέζης (Panos Karnezis) εγκαθίσταται στη Μεγάλη Βρετανία σε ηλικία 25 ετών και δημοσιεύει στην αγγλική γλώσσα. Το μυθιστόρημά του *The Maze* (2005) σημείωσε μεγάλη επιτυχία και μεταφράστηκε στην ελληνική γλώσσα (*Ο Λαβύρινθος*). Άλλα έργα του: *Little Infamies, The Birthday Party, The Convent, The Fugitives*. Ο Άρης Φιορέτος (Aris Fioretos) γεννήθηκε το 1960 στο Γκότενμπουργκ της Σουηδίας από πατέρα Έλληνα και μητέρα Αυστριακή. Είναι ένας γνωστός και πολυβραβευμένος συγγραφέας στη Σουηδία σήμερα. Έχει σπουδάσει Συγκριτική Γραμματολογία και από το 2010 είναι καθηγητής στο [Södertörn University College](http://www.sodertorn.se) στη Στοκχόλμη. Έργα του: *Vanitasrutinerna, Stockholm Noir, Sanningen om Sascha Knisch, Den sista greken*. Το 2009 έλαβε το βραβείο «Gleerups Literary Prize».



Εικόνα 5.7 Ο Θεόδωρος Καλλιφατίδης το 2004 στο Ελσίνκι.

Πηγή : [Wikipedia](https://en.wikipedia.org/wiki/Theodor_Kallifatides)

Ο Θεόδωρος Καλλιφατίδης (Theodor Kallifatides) είναι μυθιστοριογράφος, ποιητής, δοκιμιογράφος, θεατρικός συγγραφέας, σεναριογράφος και σκηνοθέτης³⁹. Το 1964 μεταναστεύει στη Σουηδία όπου δημοσιεύει τα έργα του στα σουηδικά και γίνεται ένας από τους πολυδιαβασμένους συγγραφείς στη χώρα αυτή. Στα έργα του περιγράφει τις συνθήκες ζωής των μεταναστών στη [Σουηδία](http://www.greece.gov.gr), αλλά και, μέσα από αυτοβιογραφικά στοιχεία, αναφέρεται στη ζωή στην Ελλάδα τις δεκαετίες του '30 και του '40. Έργα του, επιλεκτικά: *Minnet i exil, Utldäningar, en fallen ängel, I främmande land, En läng dag i Athen, Vem var Gariella Orlova?* Πολλά από τα έργα του μεταφράστηκαν στην ελληνική γλώσσα: *Μια νέα πατρίδα έξω απ' το παράθυρό μου* (2002), *Ο Άγιος Ηρακλής* (2011), *Τα περασμένα δεν είναι όνειρο* (2012, Κρατικό Βραβείο Χρονικού – Μαρτυρίας 2013), *Γράμματα στην κόρη μου* (2013).

Η ελληνική μεταναστευτική λογοτεχνία έχει ιδιαίτερες σχέσεις με τη Γαλλία. Τόπος ανοικτός, η Γαλλία δεχόταν πάντα πολιτικούς εξόριστους, προσωπικότητες των γραμμάτων και των τεχνών. Αλλά χωρίς να συντρέχουν και πολιτικοί λόγοι μετοικεσίας, η χρήση της γαλλικής γλώσσας από την ελληνική ιντελιγκέντσια από την εποχή του Διαφωτισμού είχε ήδη δημιουργήσει στενούς δεσμούς των ελληνικών λογοτεχνικών κύκλων με

τη χώρα αυτή. Πολλοί και σημαντικοί συγγραφείς της διασποράς, εκφράστηκαν στη γαλλική γλώσσα. Μετά τον Jean Moreas (ψευδ. του Ιωάννη Παπαδιαμαντόπουλου) του 19^{ου} αιώνα, ο Clément Lépidis (Κλεάνθης Τσελεβίδης, 1920-1997), με καταγωγή από τη Μικρά Ασία έγραψε στη γαλλική γλώσσα πολλά έργα, ποίηση και πεζογραφήματα, και τιμήθηκε με πολλά βραβεία. Αναφέρουμε μία μικρή επιλογή: *La Conquête du fleuve, Monsieur Jo, La Vie tumultueuse d'Eulalie Moulin* (μυθιστορήματα), *Les Emigrés du soleil, Frères grecs* (διηγήματα), *Cyclons, L'Amour dans la ville* (ποίηση), *La Patenera* (θεατρικό).

Η Gisèle Prassinos (Ζιζέλ Πράσσιнос) γεννήθηκε το 1920 στην Κωνσταντινούπολη και μετανάστευσε σε ηλικία δύο ετών με τους γονείς της στη Γαλλία. Σημαντικό πρόσωπο του σουρεαλιστικού κινήματος, συνεργάστηκε με τον Paul Eluard και τον Man Ray. Επιλεκτικά αναφέρουμε: *Le Grand repas, Le Temps n'est rien, La Voyageuse* (μυθιστορήματα), *La Sauterelle arthritique, Facilité crépusculaire, Pour l'arrière-saison* (ποίηση), *La table de famille, La Lucarne* (διηγήματα). Ο Albert Cohen (Αλμπέρ Κοέν, 1895-1981) γεννήθηκε στην Κεφαλονιά και μετανάστευσε στη Γαλλία και κατόπιν στη Γενεύη⁴⁰. Κάποια από τα έργα του: *Paroles juives* (ποίηση), *Solal et les Solal, Les Valereux* (μυθιστορήματα), *Carnets 1978* (αυτοβιογραφία).

Στους συγγραφείς που χρησιμοποίησαν τη γαλλική γλώσσα στη λογοτεχνική τους γραφή ανήκει και ο

38 Για τη λογοτεχνική παραγωγή ελληνικής καταγωγής συγγραφέων στη Γερμανία, βλ. N. Eideneir (2008). «Οι Έλληνες λογοτέχνες της Γερμανίας: Θεματική-Εμβέλεια-Διαπολιτισμικότητα» στο Μ. Δαμανάκης (επιμ.), *Λογοτεχνία της Διασποράς και διαπολιτισμικότητα*. Ρέθυμνο: Ε.ΔΙΑ.Μ.ΜΕ, τ. Α', σελ 69-77.

39 Για το έργο του Θ. Καλλιφατίδη, βλ. Μ. Παπαρούση (2008). «Η 'ξενιτιά ήταν η αφετηρία, όχι το τέρμα' μια περιδιάβαση στο πεζογραφικό έργο του Θ. Καλλιφατίδη» στο Μ. Δαμανάκης (Επιμ.). *Παγκοσμιοποίηση και ελληνική Διασπορά*. Ρέθυμνο: Ε.ΔΙΑ.Μ.ΜΕ, τ. Α', Μέρος Β', σελ.207-218.

40 Για τον Albert Cohen, βλ. A. Schaffner & P. Zard (Eds) (2005). *Albert Cohen dans son siècle*. Paris : éd. Le Manuscrit.



Εικόνα 5.8 Ο Allain Glykos.
Πηγή: ευγενική προσφορά του συγγραφέα.

Στη σύγχρονη Γαλλία, ο Allain Glykos, καθηγητής φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο Bordeaux 1, γράφει στη γαλλική γλώσσα για τις εμπειρίες του πατέρα του, πρόσφυγα από τη Μικρά Ασία που βρέθηκε στη Γαλλία μετά την καταστροφή: *Manolis, Parle-moi de Manolis, Manolis de Vourla*. Από την Τριλογία του, στα ελληνικά έχει μεταφραστεί και κυκλοφορεί το βιβλίο του Μίλα μου για τον Μανόλη (Ωκεανίδα, 2001). Ο Βασίλης Αλεξιάκης αποτελεί την πλέον γνωστή ελληνική περίπτωση λογοτεχνίας της μετανάστευσης. Πολυγραφότατος και με πολλά βραβεία, ο Βασίλης Αλεξιάκης μαζί με τον Θεοδωρή Καλλιφατίδη αποτελούν μία ιδιαίτερη περίπτωση γραφής της μεταναστευτικής λογοτεχνίας, καθώς γράφουν τα έργα τους και στις δύο γλώσσες, είτε στην ελληνική είτε στη γλώσσα της χώρας υποδοχής, και στη συνέχεια αυτομεταφράζονται.



Εικόνα 5.9 Ο Βασίλης Αλεξιάκης το 2013.
Πηγή: [Wikipedia](#).

André Kedros (Ανδρέας Κέδρος), ο οποίος γεννήθηκε στη Ρουμανία το 1917, μετείχε στην Αντίσταση και εξορίστηκε λόγω των αριστερών του πεποιθήσεων. Έργα του, με επιλογή: *Navire en pleine ville, L'Odéon, Le Soleil de cuivre, Le Feu sous la mer, Le Grand Jeu de Basilio Salvo* (μυθιστορήματα).

Η Μιμικά Κρανάκη (Mimika Cranaki⁴¹, 1922-2008) η οποία, όπως και ο Άρης Φακίνος και ο Βασίλης Βασιλικός στην εποχή της Χούντας, όπως αναφέραμε πιο πάνω, για πολιτικούς λόγους αναγκάστηκε να εγκαταλείψει την Ελλάδα και να εγκατασταθεί στο Παρίσι πριν την έναρξη του εμφυλίου πολέμου, δημοσιεύει πολλά κείμενα κριτικής και φιλοσοφίας στη γαλλική γλώσσα και τα μυθιστορήματά της στην ελληνική: *Contre-temps*, Φιλέλλινες. 24 γράμματα μιας Οδύσσειας (μυθιστορήματα), Αυτογραφία⁴².

Η Μαργαρίτα Λυμπεράκη (Margarita Lymperaki⁴³, 1919-2001) έζησε πολλά χρόνια στο Παρίσι. Δημοσίευσε και στη γαλλική και στην ελληνική γλώσσα μυθιστορήματα και θεατρικά έργα: *Τα ψάθινα καπέλα, Τα δέντρα, Η γυναίκα του Κανδαύλη*⁴⁴.

β) Ανάμεσα σε δύο γλώσσες και δύο κουλτούρες: η περίπτωση του Βασίλη Αλεξιάκη

Ο Βασίλης Αλεξιάκης, γαλλόφωνος συγγραφέας της ελληνικής Διασποράς, αποτελεί μία ιδιαίτερη περίπτωση λογοτεχνίας της μετανάστευσης η οποία, προσεγγίζοντας ζητήματα εκπατρισμού και κατασκευής της ταυτότητας, υπάρχει και εκφράζεται «ανάμεσα στα δύο»: ανάμεσα σε δύο γλώσσες και ανάμεσα σε δύο κουλτούρες⁴⁵. Γεννημένος στην Αθήνα το 1943, ο Βασίλης Αλεξιάκης πηγαίνει στη Lille της Γαλλίας το 1967 για να συνεχίσει τις σπουδές του. Μετά το πραξικόπημα των συνταγματαρχών αποφασίζει να εγκατασταθεί μόνιμα στη Γαλλία, όπου εργάζεται στην αρχή ως σκιτσογράφος και ως δημοσιογράφος σε εφημερίδες. Την εποχή εκείνη στη Γαλλία επικρατεί το πολιτικό μοντέλο της αφομοίωσης των μεταναστών, μία πολιτική που στοχεύει στην υιοθέτηση του γαλλικού τρόπου ζωής, της γαλλικής κουλτούρας από τους

⁴¹ Αναφέρεται και ως «Κρανάκι»

⁴² Για τη Μιμικά Κρανάκη βλ. τα άρθρα: Κ. Ευαγγέλου (2002). «Η έννοια της πατρίδας στα μυθιστορήματα Φιλέλληνες της Μ. Κρανάκη και *Camere separate* του P. V. Tondelli. Μια κειμενική προσέγγιση». *Σύγκριση*, no 13: 183-199, V. Lalagianni (2010). «Exil, autobiographie et mémoire chez l'écrivaine grecque Mimika Kranaki». *Francofonia*, no 58:107-119.

⁴³ Αναφέρεται και ως «Lyberaki» ή «Limperaki»

⁴⁴ Για την Μαργαρίτα Λυμπεράκη βλ. V. Lalagianni & M. Paparoussi, (2005). «La diaspora néo-hellenique en Europe: le cas de Margarita Limperaki» in E.Oktapoda-Lu (Dir.). *Francofonie et multiculturalisme dans les Balkans*. Paris: Publisud.

⁴⁵ Το υποκεφάλαιο αυτό βασίζεται κατά ένα τμήμα του στα άρθρα: V. Lalagianni (2010). «El Periplo del Yo: Lengua, Exilio e Identidad (es) en la Obra de Vassilis Alexakis», in M. Alfaro et al. (Eds.). *Interculturalidad y creación artística. Espacios poéticos para una nueva Europa*. Madrid: Calambur/Ensayo, pp. 149-162 και Β. Λαλαγιάννη (2015). «Μετοικεσία, γλώσσα και ταυτότητα στο έργο του Βασίλη Αλεξιάκη» στο Γ. Ανδρουλάκης (Επιμ.). *Γλωσσική Παιδεία*. Αθήνα: Gutenberg, σελ. 440-450.

μετανάστες και στη αποστασιοποίηση η οποία σταδιακά αγγίζει την εγκατάλειψη, κάθε στοιχείου από το πολιτισμικό φορτίο που φέρει το μεταναστευτικό υποκείμενο. Ο Αλεξάκης εγκαθίσταται στο Παρίσι και κάνει οικογένεια εκεί. Δημοσιεύει πολλά μυθιστορήματα, βιβλία με σκίτσα, μία συλλογή διηγημάτων (*Ο μπαμπάς*), ένα θεατρικό (*Εγώ δεν*). Έχει τιμηθεί με πολλά λογοτεχνικά βραβεία: το βραβείο Albert Camus για το μυθιστόρημά του *Avant*, το βραβείο Médicis για το έργο του *La Langue maternelle*, το βραβείο Grand Prix du Roman de l'Académie Française για το μυθιστόρημά του *Après J.C.*, ενώ η ταινία του *Οι Αθηναίοι* τιμήθηκε με το πρώτο βραβείο στο διεθνές φεστιβάλ κωμωδίας του Σανρούς. Στα έργα του, τα οποία είναι σε μεγάλο βαθμό αυτοβιογραφικά, ο συγγραφέας ασχολείται με ζητήματα ταυτότητας και προσαρμογής του μεταναστευτικού υποκειμένου σε νέα περιβάλλοντα στη χώρα υποδοχής. Αλλά και στα μυθοπλαστικά κείμενα του Αλεξάκη, τα πρόσωπα αναζητούν την ταυτότητά τους, τις ρίζες και την καταγωγή τους ενώ οι αναφορές σε θέματα γλώσσας και κουλτούρας ιδιαίτερα σε κοινότητες μεταναστευτικές ή σε διασπορικά περιβάλλοντα είναι συχνές⁴⁶. Πρόκειται δηλαδή για μία γραφή όπου κυριαρχεί η ταυτοτική σύγχυση και η αναζήτηση ενός προσωπικού χώρου καθώς εμφανίζονται συχνά θέματα που αφορούν την καταγωγή, τη γλώσσα, τη συνύπαρξη με άλλες κουλτούρες, καθώς και ζητήματα επιπολιτισμού και διαπολιτισμικότητας. Στα έργα του υπάρχουν πρόσωπα των οποίων οι συνεχείς γεωγραφικές μετακινήσεις συνδέονται με ένα ζήτημα ταυτοτικό, γλωσσολογικό ή ακόμα και φιλοσοφικό, το οποίο στοχεύει να ματαιώσει μία απώλεια. Το μοτίβο της απώλειας αποτελεί ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του έργου του Αλεξάκη. Για παράδειγμα, το θέμα της απώλειας της μητρικής γλώσσας είναι ένα θέμα-κλειδί στα μυθιστορήματά του (Λαλαγιάννη, 2015: 440). Ένα κοινό χαρακτηριστικό στη διαχείριση της γλώσσας ή των γλωσσών αποτελεί το γεγονός ότι εμφανίζονται ως κάτι που έχει χαθεί, που έχει μετακινηθεί, και το οποίο τα πρόσωπα προσπαθούν να επανακατακτήσουν, να επανοικειποιηθούν. Τα έργα του Τάλγκο (*Talgo*, 1983)⁴⁷, Παρίσι-Αθήνα (*Paris-Athènes*, 1989), Η Μητρική Γλώσσα (*La Langue maternelle*, 1995) και Οι Ξένες λέξεις (*Les Mots étrangers*, 2002) καταγράφουν τις εσωτερικές συγκρούσεις και τα συνεχή ερωτήματα του συγγραφέα αναφορικά με ζητήματα που δημιουργεί ο εκπατρισμός, η απομάκρυνση από το γενέθλιο τόπο και την οικεία γλώσσα και κουλτούρα και η ανασφαλής και τραυματική μετάβαση σε έναν άλλο τόπο, κατάσταση την οποία οι Deleuze και Guattari έχουν αποκαλέσει «αποεδαφοποίηση» (*detritorialization*, Deleuze & Guattari, 1975). Πολυδιάστατο και δυναμικό, σε άμεση σχέση με την ταυτότητα, το ζήτημα της γλώσσας κατέχει πρωταρχική θέση στα μυθιστορήματα και στα αυτοβιογραφικά έργα του Αλεξάκη. Η πρακτική της λογοτεχνικής διγλωσσίας (*bilinguisme littéraire*) και της αυτομετάφρασης –γράφει τα μυθιστορήματά του είτε στα γαλλικά είτε στα ελληνικά και συνήθως τα μεταφράζει ο ίδιος από τη μία γλώσσα στην άλλη– κάνουν τον Αλεξάκη έναν «ετερόγλωσσο συγγραφέα» (Jouanny, 2000 : 89) ενώ θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και ως ένας συγγραφέας «διαγλωσσικός» (*translingual*) σύμφωνα με την εννοιολόγηση που προσδίδει στον όρο ο Steven G. Kellman (2000 : 29).

Ο Βασίλης Αλεξάκης κοινοποιεί τόσο στα κείμενά του όσο και στις συνεντεύξεις του την εμπειρία της μετοικεσίας και της απομάκρυνσης από τον γενέθλιο τόπο και από τη μητρική γλώσσα⁴⁸. «Πρόκειται για μία εξορία γεωγραφική και γλωσσική: ο συγγραφέας σχολιάζει επί μακρόν στα έργα του το θέμα της γλωσσικής του ιδιαιτερότητας, την επιλογή της γλώσσας και τα θέματα που προκύπτουν από αυτήν την επιλογή καθώς και τα στοιχεία κουλτούρας που μεταφέρονται μέσα από τη γλώσσα επιλογής» (Lalagianni, 2010: 151): «[...] παρατηρώ ότι αναφέρομαι συχνά στα γραπτά μου στην ίδια τη γλώσσα, τη γραφή, ότι η συγγραφική δουλειά είναι ένα από τα θέματα που κυριαρχούν στα βιβλία μου» (Αλεξάκης, 2006: 153)⁴⁹.

Η πολυγλωσσία, ως γλωσσική μετοικεσία, επιζητά μία γραφή που να καταγράφει την πραγματικότητα της σύγχρονης, πολυδιάστατης και πολύμορφης ταυτότητας. Ο Αλεξάκης υιοθετεί τα γαλλικά ως γλώσσα γραφής:

46 Στις *Ξένες λέξεις* ο Αλεξάκης αναφέρεται στον ελληνισμό της Αιγύπτου, στο *Παρίσι-Αθήνα* στους Έλληνες μετανάστες στη Γερμανία και στις ελληνικές κοινότητες της Νέας Υόρκης και του Μόντρεαλ, ενώ στην *Καρδιά της Μαργαρίτας* στους Έλληνες της Αυστραλίας.

47 Το *Τάλγκο* είναι το πρώτο μυθιστόρημα του Βασίλη Αλεξάκη που γρ απ' ευθείας στα ελληνικά. Κυκλοφόρησε για πρώτη φορά τον Ιανουάριο του 1982. Ένα χρόνο αργότερα, δημοσιεύθηκε και στα γαλλικά, μεταφρασμένο από τον ίδιο. Μεταφέρθηκε στον κινηματογράφο από τον Γιώργο Τσεμπερόπουλο, με τίτλο «Ξαφνικός Έρωτας».

48 Αναφέρουμε, ενδεικτικά, ορισμένα από τα έργα του: *Le Sandwich* (1974), *Les Girls du City-boum-boum* (1975), *La Tête du chat* (1978), *Contrôle d'identité* (1985), *Les Grecs d'aujourd'hui* (1979), *Avant* (1992), *Le cœur de Marguerite* (1999), *Après J.C.* (2007), *Le premier mot* (2010), *L'enfant grec* (2012).

49 Ένα από τα βιβλία του, το μυθιστόρημα *Η πρώτη λέξη* (2010), που δεν έχει δοκιμακό χαρακτήρα, αλλά είναι ένα μυθιστόρημα με συγκινησιακή φόρτιση, καθώς καθετί που αφορά τη γλώσσα ή την προέλευσή της περνά μέσα από τις ζωές των πρωταγωνιστών της ιστορίας, ασχολείται και πάλι με θέματα γλώσσας: το πρωταγωνιστικό πρόσωπο, ένας καθηγητής της Συγκριτικής Γραμματολογίας στο Παρίσι, αναζητά την πρώτη λέξη που είπε ποτέ ο άνθρωπος πάνω στη γη.

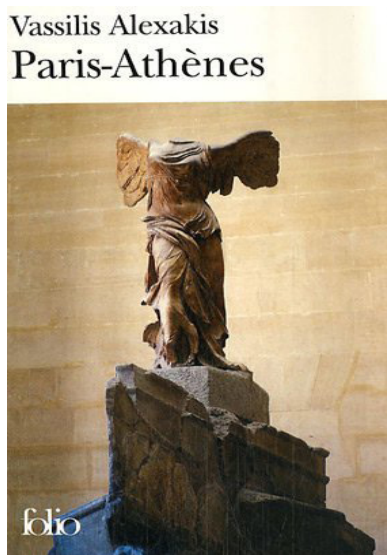
γράφει πρώτα στα γαλλικά πριν εκφραστεί στα ελληνικά, και αυτό του δημιουργεί αμφιβολίες ως προς την επιλογή του. «Όταν είμαι στην Ελλάδα», γράφει ο Αλεξάκης στις Ξένες λέξεις, «σκέφτομαι ελληνικά. Όταν γράφω γαλλικά σκέφτομαι γαλλικά. Δεν ξέρω ποια από τις δύο γλώσσες θα είχε την προτίμησή μου αν έπρεπε να μείνω πολύ καιρό σ' ένα έρημο νησί» (262). Το ζήτημα της γλώσσας εμφανίζεται έντονα στο Παρίσι-Αθήνα, ένα κείμενο που τοποθετείται ανάμεσα στην αυτοβιογραφία και το μυθιστόρημα, το οποίο σύμφωνα με τις συμβάσεις του Philippe Lejeune θα μπορούσε να ονομαστεί μυθιστορηματική αυτοβιογραφία (autobiographie romancée).

Διαπίστωσα ότι είχα ξεχάσει σε αρκετά μεγάλο βαθμό τη μητρική μου γλώσσα. Έψαχνα τις λέξεις και, συχνά, η πρώτη που μου ερχόταν στο μυαλό ήταν η γαλλική. Δυσκολευόμουν να χρησιμοποιήσω τη γενική πληθυντικού. Τα ελληνικά μου είχαν σκουριάσει. Ήξερα τη γλώσσα κι όμως δυσκολευόμουν να τη μεταχειριστώ, ήταν σαν να έχω στη διάθεσή μου μια μηχανή χωρίς τις οδηγίες χρήσεως. Αντιλήφθηκα τέλος ότι η γλώσσα είχε αλλάξει πολύ από τότε που την είχα αποχωριστεί, ότι είχε αποβάλει ένα σωρό λέξεις και δημιουργήσει αναρίθμητες καινούριες, κυρίως μετά το τέλος της δικτατορίας. Αναγκάστηκα δηλαδή, κατά κάποιο τρόπο, να ξαναμάθω τη μητρική μου γλώσσα: χρειάστηκε κόπος, χρειάστηκαν χρόνια, αλλά τελικά νομίζω το κατάφερα. (Παρίσι-Αθήνα, 15)

Ο συγγραφέας επανέρχεται στο θέμα αυτό στις Ξένες λέξεις: «[...] μετά την εγκατάστασή μου στο Παρίσι είχα σχεδόν ξεχάσει τα ελληνικά. Δεν τα έγραφα, δεν τα διάβαζα και σπάνια τα μιλούσα. Η μητρική μου γλώσσα είχε καταντήσει σαν ξένη» (305).

Η λογοτεχνία της εξορίας παρουσιάζεται συχνά ως μία «λογοτεχνία του μη-ανήκειν» (littérature de désappartenance). Σύμφωνα με τα λεγόμενά του στο *Τάλγκο*, ο συγγραφέας αρχίζει να αισθάνεται ότι δεν είναι ούτε Έλληνας ούτε Γάλλος ή ότι είναι συγχρόνως και Έλληνας και Γάλλος: «Όσο για μένα, είμαι ο σωσίας του εαυτού μου. Μπορεί η κούρασή μου να οφείλεται στη συνεχή προσπάθεια που κάνω εδώ και τόσα χρόνια για να κατακτήσω μια νέα ταυτότητα χωρίς να χάσω την παλιά. [...] Οι αδιάκοπες μετακινήσεις μου μ' εμπόδισαν να προσαρμοστώ ολότελα και στο Παρίσι και στην Αθήνα» (*Τάλγκο*, 235-6).

Είναι πολύ πιθανό, χωρίς να το κάνω συνειδητά, να αφομοιώθηκα πολύ τα πρώτα χρόνια [...]. Είναι μια πολύ δύσκολη άσκηση για κάποιον που είναι εικοσιτεσσάρων-εικοσιπέντε χρονών να βουτήξει τελείως μέσα σε μια άλλη κουλτούρα και να καταφέρει να κολυπήσει. Σχετικά γρήγορα όμως, μετά το τρίτο βιβλίο, συνειδητοποίησα ότι δεν ήμουν ευχαριστημένος από αυτό το σύστημα της αφομοίωσης, από αυτόν τον δρόμο που είχα πάρει, και αποφάσισα να κάνω πίσω, να ξαναβρώ όλα τα στοιχεία που κουβαλούσα μέσα μου και δεν εξέφραζα στα πρώτα γαλλικά μου βιβλία. Υπήρξε μια αντίδραση και μάλιστα πολύ έντονη και έζησα κάποιες στιγμές δραματικές έως ότου καταφέρω να ξαναβρώ την ελληνική μου ταυτότητα (Αλεξάκης, 2006 : 143).



Εικόνα 5.10 Το ελληνικό εξώφυλλο του βιβλίου «Παρίσι-Αθήνα» (1993). Πηγή: Εκδόσεις Εξάντας. Με την ευγενική άδεια του εκδότη.

Εικόνα 5.11 Το γαλλικό εξώφυλλο του βιβλίου (2007). Πηγή: Editions Gallimard/Folio. Με την ευγενική άδεια του εκδότη

με την ξενότητα φαίνεται ότι συνδέεται με θέματα-κλειδιά, όπως η αναχώρηση, η επιστροφή, η απουσία και

⁵⁰ «Περίεργως, ο ξένος μας κατοικεί, είναι η κρυμμένη πλευρά της ταυτότητάς μας, ο τόπος όπου ερημώνεται η κατοικία μας, ο χρόνος κατά τον οποίο ναυαγούν η συναίνεση και η συμπάθεια» (Kristeva, 2004: 11).

ο θάνατος. Για τον Αλεξάκη, εάν επιστροφή στη γενέθλια γη αποτελούσε βεβαιότητα, τουλάχιστον στην αρχή της παραμονής στη Γαλλία, μετά από κάποια χρόνια, στη δεκαετία του '80 δεν φαίνεται πλέον να γνωρίζει με σαφήνεια ποιος είναι ο στόχος του, ποιος είναι ο τόπος στον οποίο ανήκει: «[...] εγώ μεταφέρω ένα κενό είμαι ο επιτετραμμένος του κενού, ο έκτακτος απεσταλμένος του κενού» (Τάλγκο, 91).

Στη *Μητρική Γλώσσα*, η «ανάμεσα στα δύο» κατάσταση συναντά μία θετική πλευρά: τη συμφιλίωση του συγγραφέα με την Ελλάδα, τη γλώσσα και τον πολιτισμό της. Το ταξίδι στους Δελφούς και η αναζήτηση της ιστορίας του δελφικού Έψιλον, αποτελεί μια προσωπική αναζήτηση της ταυτότητας σε μια περίοδο ανασφάλειας και πένθους που επιφέρει ο θάνατος της μητέρας. Σε όλο το έργο του, η μητρική γλώσσα συνδέεται με το πρόσωπο της μητέρας. Αναφέρει ο συγγραφέας σε συνέντευξή του:

Η μάνα μου συνδέεται σαφώς πολύ περισσότερο με τα ελληνικά, τα έμαθα μαζί της, μαζί της μιλούσα για τη γλώσσα, αυτή μου έμαθε τη γλώσσα, μου έμαθε να διαβάζω, σχολιάζαμε μαζί και τα γραπτά μου, δηλαδή, ήταν η προσωποποίηση της γλώσσας. Εκείνη ήταν τα ελληνικά. Και όταν πέθανε βέβαια εγώ στράφηκα προς τη γλώσσα, προς το Ε των Δελφών [...] Κατανοώ αρκετά καλά ότι το κενό που άφησε η μάνα μου, ζήτησα να μου το συμπληρώσει η ίδια η γλώσσα. (Αλεξάκης, 2006: 163).

Το ταξίδι της επιστροφής του Νικολαΐδη στην πατρίδα του συμπίπτει με το έντονο ενδιαφέρον του για τη σημασία του δελφικού Έψιλον, «ενδιαφέρον που τον οδηγεί στους Δελφούς, ως ένα είδος επιστροφής, μία επανεδαφικοποίηση. Αυτή η επιστροφή στο κέντρο –κέντρο του σύμπαντος και κέντρο της προσωπικής του αναζήτησης– θέτει παράλληλα την αναδιαμόρφωση του κέντρου της οικογένειας, τώρα που ο προφανής ομφαλός της, η μητέρα, έχει πεθάνει» (Chatzidimitriou, 2007: 515)⁵¹.

Ο Robert Jouanny υπογραμμίζει:

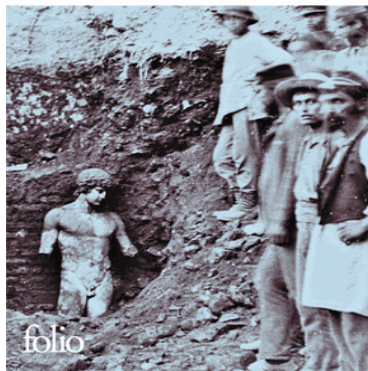
Έχοντας συνειδητοποιήσει ότι έχει βρει μέσα στις δύο γλώσσες τις απαντήσεις που ζητούσε, ο Αλεξάκης θα αρνηθεί να ταυτισθεί με τη σιωπή της λευκής σελίδας, όπως στο τέλος του βιβλίου του Παρίσι-Αθήνα, χωρίς παρόλ' αυτά να έχει τελικώς εκφράσει την επιλογή του. Θα λέγαμε καλύτερα ότι αρνείται κάθε είδους επιλογή

ανάμεσα σε δύο τρόπους έκφρασης, οι οποίοι, άλλοτε ο ένας και άλλοτε ο άλλος, μπορούν να τον ικανοποιήσουν, με την προϋπόθεση ότι αυτός ο ίδιος κρατάει μία σχέση οικεία, σχεδόν σαρκική, με τις λέξεις και της μιας και της άλλης γλώσσας, καθώς και με τις πραγματικές καταστάσεις που αυτές οι λέξεις μεταφέρουν (Jouanny, 2000: 164).

Ο συγγραφέας εμφανίζεται να έχει την ικανότητα να αλλάζει ταυτότητες, να ελίσσεται ανάμεσα σε δύο χώρες, δύο κουλτούρες και δύο γλώσσες, αλλά και σε δύο εαυτούς, οι οποίοι αναζητούν να αυτοπροσδιοριστούν, να αλληλοσυμπληρωθούν και να συγκατοικήσουν παρά τις διαφορές τους. Υπό αυτές τις συνθήκες, η εξορία υποβάλει μία στροφή προς τον εαυτό, ένα οδοιπορικό επαν-ανακάλυψης του εαυτού, ενώ «υποχρεώνει τον συγγραφέα να μετατρέψει τη θλίψη της εξορίας σε δημιουργικότητα» (Stitou, 1997: 228). Να γράφεις στη γλώσσα του Άλλου γίνεται τότε μία πράξη συμφιλίωσης. Αυτή, όμως, η συμφιλίωση δεν πραγματοποιείται χωρίς απώλειες καθώς είναι ένας συνεχής αγώνας για την



Vassilis Alexakis La langue maternelle



Εικόνα 5.12 Το ελληνικό εξώφυλλο του βιβλίου «Η μητρική γλώσσα» (1995). Πηγή: Εκδόσεις Εξάντας. Με την ευγενική άδεια του εκδότη.

Εικόνα 5.13 Το γαλλικό εξώφυλλο του βιβλίου. Φωτογραφία: La Découverte d'Antinoüs, Delphes. Αρχεία της École Française d'Athènes. Πηγή: Editions Gallimard/Folio. Με την ευγενική άδεια του εκδότη.

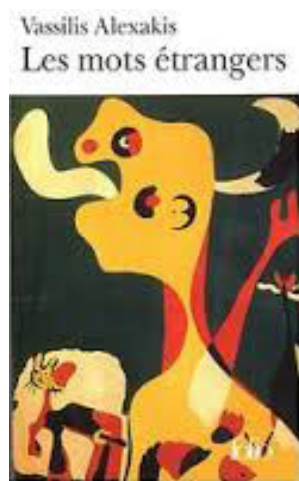
⁵¹ «Η *Μητρική γλώσσα* είναι ένα βιβλίο πένθους για τη μάνα» δηλώνει σε συνέντευξή του ο συγγραφέας (2006: 164). Όλες οι μεταφράσεις αποσπασμάτων από κριτικά κείμενα και από λογοτεχνικά έργα έγιναν από τη συγγραφέα του κεφαλαίου αυτού, εκτός και αν υπάρχει διαφορετική ένδειξη.

ταυτότητα⁵². Η οικειοποίηση μιας άλλης γλώσσας μπορεί να βοηθήσει στην επιστροφή στη μητρική γλώσσα, γράφει η Julia Kristeva προσδίδοντας στη γαλλική γλώσσα μία μεγάλη δημιουργική ικανότητα. Παραλληλίζει όμως την εγκατάλειψη της μητρικής γλώσσας με τη μητροκτονία, το πλέον απεχθές έγκλημα που προκαλεί ένα ατελείωτο πένθος (Kristeva, 2000:69). Η επιλογή της γλώσσας προσλαμβάνει σημαντική θέση σε ό,τι αφορά τον Άλλο ή τη διπλή ταυτότητα της γραφής, θέματα που εγγράφονται στην περιοχή του «ανάμεσα στα δύο». «Η κατάσταση ανάμεσα σε δύο γλώσσες επιφέρει την οικείωση της γλώσσας στην ποιητική της διάσταση, τη δυνατότητά της να συνδιαλέγεται, να μεταμορφώνεται σε κάτοπτρο όπου ο καθένας ταυτοποιείται ή αποταυτοποιείται. Φόρτωση και εκφόρτωση της ταυτότητας» (Sibony, 1991: 31-32).

Ενώ πίστευα ότι είχα βρει μια ισορροπία, ότι ήμουν κι εδώ κι εκεί, διαπίστωσα ότι δεν ήμουν πουθενά. Διέσχιζα ένα βάραθρο, προχωρώντας πάνω σε μια γέφυρα που στην πραγματικότητα ήταν ανύπαρκτη. Πριν ένα χρόνο λοιπόν, προσπάθησα να γράψω, αλλά οι λέξεις μου ξεγλιστρούσαν, σαν να φοβούνταν μην τις πληγώσει η πένα του στυλό [...] Το γεγονός ότι δεν κατάφερα να βγω απ' αυτή την κατάσταση, δεν μπορούσα να γράψω. Για μια ακόμη φορά δεν ήμουν σε θέση ν' αρθρώσω λέξη. «Είναι ένα σωρό πράγματα που πρέπει να εξιχνιάσω» σκέφτηκα ακόμη (Παρίσι-Αθήνα, 21)

Είχα αποφασίσει να ζήσω και με τις δύο μου ταυτότητες, να χρησιμοποιώ εναλλάξ και τις δύο γλώσσες, να μοιράζομαι τη ζωή μου ανάμεσα στο Παρίσι και την Αθήνα. Η μοναχική ζωή μου ταίριαζε για τον πρόσθετο λόγο ότι με απάλασσε από τη συνεχή επιρροή των γαλλικών. Δεν έλεγα πια bonjour ανοίγοντας τα μάτια μου το πρωί. Εγώ θα αποφάσιζα σε ποια γλώσσα θα ζούσα τη μέρα που άρχιζε (Παρίσι-Αθήνα, 217)

«Αυτή η όσμωση των γλωσσών, στοιχείο της πολιτισμικής υβριδικότητας, έχει απασχολήσει πολλούς λογοτέχνες, κριτικούς και στοχαστές. «Δεν μπορούμε πια να γράφουμε μία γλώσσα με μονογλωσσικό τρόπο», γράφει ο Édouard Glissant στο «Imaginaire des langues», «πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη μας και το φανταστικό των γλωσσών» (1996:112), ενώ ο Richard Millet μιλά για το «συναίσθημα της γλώσσας» (le sentiment de la langue) το οποίο καθορίζει τις σχέσεις του ατόμου με την κουλτούρα και τη σκέψη που μεταφέρονται μέσα από τη γλώσσα (Millet, 1993).



Εικόνα 5.14 Το εξώφυλλο του βιβλίου «*Les mots étrangers*» (2004). Πηγή: Editions Gallimard/Folio. Με την ευγενική άδεια του εκδότη

Ενώ το *Talgo* και το *Παρίσι-Αθήνα* ασχολούνται άλλοτε με την αρμονική συμβίωση των δύο γλωσσών και άλλοτε με την εγκατάλειψη της μητρικής γλώσσας και τα προβλήματα που αυτή επιφέρει και η Μητρική γλώσσα εστιάζει στη συμφιλίωση του συγγραφέα με τη γενέθλια χώρα, οι Ξένες λέξεις ανοίγουν τον δρόμο για μία νέα γλώσσα και μία νέα φανταστική πατρίδα, για μία νέα ταυτότητα. «Τα προβλήματα που είχα μια εποχή που είχε γείρει η πλάστιγγα τελείως από τη μία πλευρά και είχα χάσει κάποια από τα στοιχεία της ταυτότητάς μου, μόνο τότε είχα πρόβλημα», εξομολογείται ο Αλεξάκης σε μία συνέντευξή του το 2006. «Τώρα [...] έχω καταφέρει να ισορροπήσω και να ζω ομαλά και συμφιλιωμένος με τον εαυτό μου, [η] ζωή μου είναι μοιρασμένη όχι μόνο ανάμεσα σε δύο χώρες αλλά ανάμεσα και σε άλλες –έχει προστεθεί η Αφρική στην οποία θα ξαναγυρίσω...» (Αλεξάκης, 2006:160).

Μαθαίνοντας αυτήν τη γλώσσα [...] το πρώτο παράδειγμα που συγκράτησα ήταν «baba ti mbi acui» που σημαίνει «ο πατέρας πέθανε». Αναρωτήθηκα μήπως υπάρχει κάποια σχέση ανάμεσα στην Αφρική, στη φυγή προς μια νέα γλώσσα με τον θάνατο του πατέρα μου. Δεν το αποκλείω. Ο πατέρας μου ήταν ηθοποιός, ήταν και παραμυθάς, μικρός κυρίως όταν ήταν έλεγε πάρα πολλές ιστορίες, επινοούσε ιστορίες, αγαπούσε πάρα πολύ τον Ιούλιο Βερν. Όλα αυτά έχουν το στοιχείο του ταξιδιού, του παραμυθιού [...]. Το κενό που άφησε ο πατέρας μου προσπάθησα να το καλύψω ταξιδεύοντας σε μια χώρα εξωτική, παραμυθένια. Είμαι λιγάκι ο γιος ενός παραμυθά, οπότε και η Αφρική είναι πολύ περισσότερο παρούσα στο παιδικό μυθιστόρημα και

52 «Ο συγγραφέας που υιοθετεί μία ξένη γλώσσα εμπλέκεται, περισσότερο από κάθε άλλον, σε ένα συνεχή αγώνα ανακάλυψης της ίδιας του της ταυτότητας» γράφει ο R.Jouanny (2000: 100), ενώ η A.-R. Delbart σημειώνει: «Για τον Αλεξάκη, η γραφή αποτελεί διγαμία. Μία διγαμία αρμονική, καθώς ο συγγραφέας γνωρίζει ότι πρέπει να εκπληρώσει τις υποχρεώσεις του απέναντι στις συζύγους αλλά και να μοιράσει και στις δύο τα καθήκοντά τους» (2005: 39).

στον Ιούλιο Βερν από ότι είναι η Ασία. Η Αφρική ήταν πολύ περισσότερο παρούσα στα βιβλία που διαβάζαμε παιδιά. Άρα με τον θάνατο του πατέρα μου ίσως βλέπω και τον δικό μου θάνατο και υπάρχει στο βιβλίο μια νοσταλγία επιστροφής στα παιδικά χρόνια (Αλεξάκης, 2006:164-165).

Στις *Ξένες λέξεις*, ο Έλληνας συγγραφέας Νικολαΐδης, που ζει και εργάζεται στο Παρίσι, κλεισμένος στο διαμέρισμά του προσπαθώντας, χωρίς έμπνευση, να γράψει το μυθιστόρημα που περιμένει ο εκδότης του, αποφασίζει να μάθει μία αφρικανική γλώσσα, τη sangho. Ο θάνατος του πατέρα του στην Αθήνα τον υποκινεί να ταξιδέψει στη χώρα όπου μιλιέται η γλώσσα αυτή και όπου είχαν ζήσει κάποιοι μακρινοί πρόγονοί του. Στο μυθιστόρημα αυτό, που έχει τη μορφή ημερολογίου όπου η αφήγηση αρχίζει από τη στιγμή της γνωριμίας του με τη sangho στο Παρίσι μέχρι την παραμονή του συγγραφέα στο Μπανγκί της Κεντροαφρικανικής Δημοκρατίας, το πραγματικό και το φανταστικό συνυπάρχουν ακόμα μία φορά, καθώς ο Αλεξάκης ξεκινά από ένα πραγματικό γεγονός, την εκμάθηση της sangho, το οποίο μεταφέρει στη συνέχεια στη μυθοπλασία του. Έχοντας φτάσει στην ώριμη ηλικία, και έχοντας ζήσει ανάμεσα στα γαλλικά και στα ελληνικά, ο Νικολαΐδης καταλήγει να προσθέσει ένα νέο δεδομένο στη διχοτομική του κατάσταση, αναφορικά με την υιοθέτηση των γλωσσών. Ο ίδιος ο συγγραφέας έγραφε κάποια χρόνια νωρίτερα, στο μυθιστόρημά του *Je t'oublierai tous les jours*: «Μία τρίτη χώρα, μετά την Ελλάδα και τη Γαλλία, μία χώρα που δεν βρίσκεται σε κανένα χάρτη, με έχει πλέον κυριεύσει» (228). «Πολλοί εκπατρισμένοι», γράφει ο Edward Saïd, «δημιουργούν το δικό τους κόσμο, έναν φανταστικό χώρο, για να μπορέσουν να ξεπεράσουν την τραυματική εμπειρία της εξορίας τους και της απομάκρυνσής τους από τα αγαπημένα πρόσωπα» (Saïd, 2001: 81). «Μέσα από την απομάκρυνση από τις δύο γλώσσες που κατοικούν το φανταστικό και τη γραφή του και την ανακάλυψη ενός τρίτου γλωσσικού χώρου, ο Νικολαΐδης ανακαλύπτει έναν άλλο τρόπο για να εκφράσει την γλωσσική ενοχή που τον τυραννά και να διαχειριστεί το πένθος μετά το θάνατο του πατέρα του (Lalagianni, 2010: 160). Σε αυτό το μυθιστόρημα, η εκμάθηση μιας τρίτης γλώσσας δρα ως θεραπεία, καθώς βοηθά τον αφηγητή να πενήσει τον πατέρα του αλλά και να συμφιλιωθεί με τις δύο γλώσσες που τον ταλανίζουν, την ελληνική και τη γαλλική.

«Δεν ξέρω από πού θ' αρχίσω», δηλώνει ο συγγραφέας Νικολαΐδης, κύριο πρωταγωνιστικό πρόσωπο στις *Ξένες λέξεις*, σχετικά με το μυθιστόρημα που αποφάσισε να γράψει μετά το ταξίδι του στην Αφρική. «Ξέρω όμως ότι θα ήθελα να τελειώσω με ξένες λέξεις. Πώς θα μπορούσα να μην αναγνωρίσω τον εαυτό μου σ' ένα αφήγημα που θ' άρχιζε σε μια γλώσσα και θα τελείωνε σε μια άλλη;» (*Οι Ξένες λέξεις*, 333)

Μπαμπα τι μπι α κουι.

Μαμα να μπαμπα τι μπι α κκουε γιεκεγιεκε να βουρουβουρου πεπε.

Μπι γιεκε γκι μπι οκο.

Μπι σαρα μπετι να γκερεσι, νγκμπανγκατι σο μπι γινγκα σανγκο πεπε.

Μπουκου τι μπι αουε.

(*Οι Ξένες λέξεις*, 333-334).

Σε συνέντευξή του στην εφημερίδα *Le Monde*, ο Αλεξάκης δηλώνει: «Έτσι έμαθα τα sangho. Για την αφήγηση. Για τις λέξεις. Για τον ίδιο το θαυμασμό της ανακάλυψης που ένιωσα όταν πρωτοήρθα στη Γαλλία» (Savigneau, 2002). Η νέα γλώσσα ανοίγει έναν νέο χώρο δημιουργικότητας και επιτρέπει ένα νέο ξεκίνημα σε ό,τι αφορά τη λογοτεχνική του γραφή, αλλά και την ταυτότητά του. Ο Αλεξάκης τελικώς αποφάσισε να υιοθετήσει τη συνεχή αλλαγή, τη γλωσσική μετακίνηση (από τη μία γλώσσα στην άλλη), και τη γεωγραφική μετακίνηση (από τη μία χώρα στην άλλη), να μην περιοριστεί σε μία γλώσσα και σε μία προκαθορισμένη ταυτότητα, όπως ήδη είχε δηλώσει στο *Παρίσι-Αθήνα*: «Δεν θέλω να μονιμοποιηθώ πουθενά» (236), γράφει, καθώς έχει συμφιλιωθεί και με τη γαλλική και την ελληνική γλώσσα, και έχει αποδεχτεί τη δική του ταυτότητα μέσα από την ευτυχή όσμωση της μίας κουλτούρας με την άλλη (Λαλαγιάννη, 2015: 450). Στις *Φονικές ταυτότητες*, ο Αμίν Μααλούφ, κατεξοχήν διασπορικός συγγραφέας, αναφέρεται στις ταυτότητες και στη θέση του υποκειμένου που βρίσκεται ανάμεσα σε δύο γλώσσες και σε δύο κουλτούρες:

Σε όλους όσους μου θέτουν την ερώτηση, εξηγώ υπομονετικά πως γεννήθηκα στον Λίβανο, πως έζησα εκεί μέχρι τα είκοσι επτά μου χρόνια, πως τα αραβικά είναι η μητρική μου γλώσσα, πως πρωτοανακάλυψα τον Λουμά και τα ταξίδια του Γκιούλιβερ στην αραβική τους μετάφραση και πως γνώρισα τα πρώτα μου παιδικά σκιρτήματα στο χωριό μου, στο βουνό, εκεί που άκουσα και ορισμένες ιστορίες από τις οποίες επρόκειτο να εμπνευστώ αργότερα τα μυθιστορημάτά μου. Πώς θα μπορούσα να τα ξεχάσω όλα αυτά? [...] Από την άλλη όμως, εδώ και είκοσι δύο χρόνια ζω στη γη της Γαλλίας, πίνω το νερό και το κρασί της, τα χέρια μου χαϊδεύουν κάθε μέρα τις παλιές της πέτρες, γράφω τα βιβλία μου στη γλώσσα της, ποτέ δεν θα είναι για μένα ξένη γη. Μισός Γάλλος λοιπόν μισός Λιβανέζος? Όχι, καθόλου. Η ταυτότητα δεν κατατέμνεται, δεν μπορείς να τη χωρίσεις στα δύο και στα τρία, ούτε

σε τομείς περιφραγμένους. Δεν έχω πολλές ταυτότητες, μία και μόνη έχω, φτιαγμένη από όλα αυτά τα στοιχεία που την έχουν διαμορφώσει σύμφωνα με μία 'δοσολογία' που δεν είναι ποτέ η ίδια, από τον έναν άνθρωπο στον άλλον. (Μααλούφ, 1999: 9-10)

Βιβλιογραφία

Α. Πρωτογενείς πηγές

- Αλεξάκης, Βασίλης (2006). Ταξίδι στη χώρα των θαυμάτων, στη χώρα της γραφής, συνέντευξη στην Ολυμπία Αντωνιάδου. *Δια-κειμένα*, νο 8:139-166.
- Αλεξάκης, Βασίλης (2005). *Θα σε ξεχνάω κάθε μέρα*. Αθήνα: Εξάντας [Alexakis, Vassilis (2005). *Je t'oublierai tous les jour*. Paris: Stock]
- Αλεξάκης, Βασίλης (2003). *Οι ξένες λέξεις*. Αθήνα: Εξάντας [Vassilis Alexakis (2002). *Les mots étrangers*. Paris: Stock]
- Αλεξάκης, Βασίλης (1995). *Η μητρική γλώσσα*. Αθήνα: Εξάντας [Vassilis Alexakis (1995). *La Langue maternelle*. Paris: Fayard]
- Αλεξάκης, Βασίλης (1989). *Παρίσι-Αθήνα*. Αθήνα: Εξάντας [Vassilis Alexakis (1989). *Paris-Athènes*. Paris: Seuil]
- Αλεξάκης, Βασίλης (1982). *Τάλγο*. Αθήνα: Εξάντας [Vassilis Alexakis (1983). *Talgo*. Paris: Le Seuil].
- Μααλούφ, Αμίν (1999). *Οι Φοινικές ταυτότητες*. Μτφρ.Θεόφιλος Τραμπούλης, Αθήνα: Ωκεανίδα.

Β.Κριτικά κείμενα

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Bhabha, H. (2000). Interrogating Identity: The Post Colonial Prerogative. In Paul du Gay, J.Evans & P. Redman (Eds). *Identity: A Reader*. London: Sage Publications/ The Open University, pp.94-101.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London / New York: Routledge.
- Chatzidimitriou, I. (2007). Situating Silence: Makine's 'Le Testament français' and Alexaki's 'La langue maternelle'. *Contemporary French and Francophone Studies*, 11/4: 509-517.
- Dupuis, G. (2005). Littérature migrante. In M. Beniamino & L. Gauvin (Dir.). *Vocabulaire des études francophones. Les concepts de base*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges, pp. 117-119.
- Glissant, E. (1996). Imaginaire des langues. In *Introduction à une Poétique du Divers*. Paris, Gallimard.
- Guichard, T. (2007). Athènes sur Seine. *Le Matricule des anges*. No 85: 14-17.
- Halloran, M. (2008). Vassilis Alexakis: exorciser l'exil. Déplacements autofictionnels, linguistiques et spatiaux. PhD, Louisiana State University.
- Jouanny, R. (2000). *Singularités francophones ou choisir d'écrire en français*. Paris: PUF.
- Kellman, G. S. (2000). *The Translingual Imagination*. Lincoln:University of Nebraska Press.
- Kristeva, J. (2000). E comme écrire en français. In B. Cerquiglini et al.. *Tu parles! le français dans tous ses états*. Paris: Flammarion, pp.32-47.
- Lalagianni, V. (2010). "El Periplo del Yo : Lengua, Exilio e Identidad en la Obra de Vassilis Alexakis In M. Alfaro et alii (Eds). *Interculturalidad y creación rtística. Espacios poéticos para una nueva Europa*. Madrid : Calambur/Ensayo, pp. 149-162.
- Millet, R. (1993). *Le sentiment de la langue*. Paris: La Table Ronde.
- Pageaux, D.-H. (1988). Image/imaginaire. In H. Dyserinck & K.U. Syndram (Eds). *Europa und das nationale Selbstverständnis. Imagologische probleme in Literatur; Kunst und Kultur des 19. Und 20. Jahrhunderts*. Bonn: Bouvier, pp.67-80.
- Saïd, E. (2001). *Reflections on Exile*. London: Granta Books.
- Savigneau, J. (2002). L'enfance africaine de Vassilis Alexakis. *Le Monde*, 20 Septembre.
- Sibony, D. (1991). *Entre-deux, l'origine en partage*. Paris: Seuil.
- Stitou, R. (1997). Universalité et singularité de l'exil. In Ol. Dourville (Dir.). *Les Sites de l'exil*. Paris: Harmattan, pp.13-29.
- Todorov, T. (1996). *L'Homme dépaycé*. Paris: Seuil.
- Todorov, T. (1989). *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil / coll: "La couleur des idées".

Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία

- Αγοραστός-Οικονόμου, Ι. (1992). *Εισαγωγή στη Συγκριτική Στερεοτυπολογία των εθνικών χαρακτηριστικών στη λογοτεχνία*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Αμπατζοπούλου, Φ. (2000). *Η γραφή και η βάσανος*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Breadsley, M. (1989). *Η ιστορία των αισθητικών θεωριών*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Ευαγγέλλου, Κ. (2006). Αλβανική μεταναστευτική λογοτεχνία: Σκέψεις πάνω στην έννοια του 'Άλλου' με αφορμή κείμενα Αλβανών λογοτεχνών. *Δια-κείμενα*, νο 8: 99-110.
- Ingarden, R. (1958). *Studies in Aesthetics*. New York: Gardner Press.
- Καρακίτσιος, Α. & Καρασαββίδου, Ε. (2005). Αναπαραστάσεις του μετανάστη στο παιδικό μυθιστόρημα. *Τα Κείμενα*, νο 3, <http://keimena.ece.uth.gr/main/t2/keimena.htm>
- Kristeva, J. (2004). *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*. Μτφρ. Β. Πατσογιάννης, επιμ. Σ. Ροζάνης. Αθήνα: Scripta.
- Λαλαγιάννη, Β. (2006). Ανάμεσα στο εδώ και στο εκεί. Η αναζήτηση της ταυτότητας στο έργο της Μιμίκας Κρανάκη. *Δια-κείμενα*, νο 8: 73-86.
- Λαλαγιάννη, Β. (2015). «Μετοικεσία, γλώσσα και ταυτότητα στο έργο του Βασίλη Αλεξάκη» στο Γ. Ανδρουλάκης (επιμ.). *Γλωσσική Παιδεία*. Αθήνα: Gutenberg, σελ. 440-450.
- Λαμπρόπουλος, Β. (2002). Μεθοριακή λογοτεχνία και κριτική. Στο Α. Σπυροπούλου & Θ. Τσιμπούκη (Επιμ.). *Σύγχρονη ελληνική πεζογραφία. Διεθνείς προσανατολισμοί και διασταυρώσεις*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, σελ. 57-68.
- Μπλιούμη, Α. (2006). Σχέσεις λογοτεχνίας και εθνικής ταυτότητας μέσω πρόσληψης μεταναστευτικών κειμένων στη Γερμανία. *Δια-κείμενα*, νο 8: 31-43.
- Μπλιούμη, Α. (2004). Διαπολιτισμικά στοιχεία στη μεταναστευτική λογοτεχνία της Γερμανίας : θεωρία και διαπολιτισμική πράξη. *Λογοτεχνία της Διασποράς και Διαπολιτισμικότητα*. Ρέθυμνο: Ε.ΔΙΑ.Μ.ΜΕ, σελ.78-87.
- Στενού Κ. (1998). *Εικόνες του άλλου*. Αθήνα, Εξάντας.
- Στουρμ-Τριγωνάκη, Ε. (2006). Επικοινωνία και άρνηση επικοινωνίας σε υβριδικά κείμενα. *Δια-κείμενα*, νο 8: 13-29.
- Χασιώτης, Ι.Κ. (1993). *Επισκόπηση της Ιστορίας της Ελληνικής διασποράς*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

2. Η λογοτεχνία δεύτερης γενιάς μεταναστών του Μαγκρέμπ στη Γαλλία

α) Η λογοτεχνία «beure»

Λογοτεχνία της αμφισβήτησης και της διεκδίκησης, η «λογοτεχνία beure» εμφανίζεται στη Γαλλία στη δεκαετία του '80 και αποτελεί τη μαρτυρία των Γάλλων συγγραφέων των οποίων οι γονείς είναι μετανάστες από τις χώρες του Μαγκρέμπ. Η λογοτεχνία αυτή εκφράζει τη διεκδίκηση ενός διττού «ανήκειν» από τους συγγραφείς της που είναι συγχρόνως Γάλλοι και δεύτερης γενιάς μετανάστες αραβικής καταγωγής και οι οποίοι βρίσκονται στο μεταίχμιο των δύο πολιτισμών, σε μία συνεχή αναζήτηση νέας ταυτότητας που προσπαθούν και οι ίδιοι να καθορίσουν.

Η ορατή παρουσία του βορειοαφρικανικού πληθυσμού⁵³ στη Γαλλία και ιδιαίτερα στα μεγάλα αστικά κέντρα, είναι το αποτέλεσμα μιας μακράς αποικιοποίησης και εξάρτησης η οποία ξεκίνησε με την πτώση του Αλγερίου, το 1830. Η πολιτική οικονομία της μετανάστευσης δεν διαφέρει από αυτήν της αποικιοποίησης. Ο Αλγερινός κοινωνικός επιστήμονας Abdel Malek Sayad υποστήριξε ότι η περίπτωση των Βορειοαφρικανών μεταναστών στην Γαλλία αναπαρήγαγε την αποικιακή κατάσταση, και αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές όταν αναλύουμε την σχέση ανάμεσα στους μετανάστες και την Γαλλική κοινωνία, όπου οι κοινότητες συνυπάρχουν μάλλον, παρά συμβιώνουν (Gilette & Malek Sayad, 1985: 209). Ακόμη κι αν αυτοί οι Βορειοαφρικανοί εργάτες αναμένονταν να επιστρέψουν στις χώρες καταγωγής τους, ακόμη κι αν οι ίδιοι είχαν κατασκευάσει τον δικό τους μύθο για την επιστροφή, η πραγματικότητα αναδεικνύεται πολύ διαφορετική. Η βορειοαφρικανική κοινότητα, όπως και πολλές άλλες μειονότητες στην Ευρώπη, έχει ριζώσει πια στις χώρες υποδοχής και τα παιδιά, που είτε έφτασαν σε μικρή ηλικία είτε γεννήθηκαν στη Γαλλία, έχουν μεγαλώσει μέσα σ' αυτήν την κατάσταση της καταναγκαστικής εξορίας.

Οι ανυπέρβλητες δυσκολίες των μεταναστών και των παιδιών τους να προσαρμοστούν στη γαλλική κοι-

⁵³ Σήμερα ο βορειοαφρικανικός πληθυσμός στη Γαλλία, ο οποίος κυρίως ανήκει στην εργατική τάξη, υπολογίζεται στα δύο εκατομμύρια.

νωνία και όλα τα προβλήματα ταυτότητας που απορρέουν από αυτήν την κατάσταση αποτυπώνονται στη λογοτεχνία *beur*. Η λέξη *beur* η οποία στην καθομιλουμένη σημαίνει άραβας (arabe) αν διαβαστεί αντίστροφα (στην *verlan* όπου ο λόγος ακολουθεί αντίστροφη φορά δηλαδή à *l'envers*) εμφανίζεται στη δεκαετία του '70 ως αυτοπροσδιορισμός της νέας γενιάς που κατάγεται από το Μαγκρέμπ. Η αντιστροφή αυτή αποτελεί ένα θαυμάσιο παράδειγμα της πάλης απέναντι στην εξορία. Ενώ χρησιμοποιήθηκε από την κυρίαρχη κοινωνία ως μια υποτιμητική αναφορά για τους «μετανάστες δεύτερης γενιάς» με σκοπό να τους μειώσει και να τους στιγματίσει ως διαφορετικούς, οι *Beurs* στη δεκαετία του '80 αξιώνουν να μιλήσουν για αυτούς τους ίδιους μέσα από τη λογοτεχνία τους. Με το να διεκδικούν αυτήν την ονομασία ως δική τους, και με το να αντιστρέφουν την έννοια, η δεύτερη γενιά έχει ξεχωρίσει από τους μετανάστες γονείς της κι έχει επιβάλει τη νέα της ταυτότητα μέσα στην κυρίαρχη κοινωνία. Ο Abdelkader Djeghloul παρατηρεί το 1989: «είναι όλο και περισσότερα τα παιδιά των εμικρέδων του Μαγκρέμπ και κυρίως οι Αλγερινοί που γεννήθηκαν ή μεγάλωσαν στη Γαλλία τα οποία αφήνουν το σφυρί και το μυστήρι του πατέρα τους και πίνουν την πένα σε μια προσπάθεια να καταγράφουν ένα αβέβαιο παρόν και ένα προβληματικό μέλλον» (Djeghloul, 1989:80).

Για τους *Beurs* ή την «δεύτερη γενιά μεταναστών», όπως συχνά αποκαλούνται αυτοί οι νέοι από την κυρίαρχη κοινωνία, η Γαλλία είναι η μόνη χώρα καταγωγής που γνωρίζουν πραγματικά. Η ιστορία της εξορίας είναι πολύ διαφορετική από αυτήν των γονιών τους: ενώ οι μετανάστες βιώνουν ακόμη την κουλτούρα καταγωγής τους, τα παιδιά τους ζουν σε μια κατάσταση «ρήξης» με τον τόπο προέλευσης. Για τα παιδιά αυτά, η κουλτούρα των γονέων τους είναι κάτι το απόμακρο και το ξένο. Είναι ένας μύθος για την καταγωγή τους που συνεχώς αναπαράγεται μέσα από τα λόγια και τις αναπαραστάσεις των γονέων ως ένα μέσο διαπραγμάτευσης της περιθωριακής τους ταυτότητας μέσα στην κυρίαρχη κοινωνία (Chaouite & Begag, 1990).



Εικόνα 5.15 Το εξώφυλλο του βιβλίου *Le Thé au harem d'Archi Ahmed*. Πηγή: Editions Gallimard/Folio. Με την ευγενική άδεια του εκδότη

Οι *Beurs*, συνεπώς, εμπλέκονται σε έναν αγώνα εναντίον της εξορίας που κατά μια έννοια είναι διπλός. Χρειάζεται να εξουδετερώσουν δύο αρνητικές εικόνες κατασκευάζοντας μια καινούρια. Στις χώρες «καταγωγής τους» ονομάζονται «οι Άραβες της Γαλλίας» και για τους Γάλλους είναι οι μιαιοί Άραβες. Η νέα τους ταυτότητα διεκδικεί και τις δύο κουλτούρες: εκείνη των γονιών τους, την οποία μαθαίνουν στο σπίτι, και την άλλη της κυρίαρχης κοινωνίας, στην οποία μετέχουν μέσα από διάφορους θεσμούς όπως σχολείο, τα μέσα επικοινωνίας, τα κέντρα νεότητας, την Τέχνη.

Τα τελευταία περίπου είκοσι χρόνια, η γενιά των *Beurs* έχει καταγράψει εξαιρετικές παρουσίες, στον χώρο της λογοτεχνίας: Ferrudja Kessas, Azouz Begag, Jean-Luc Yacine, Mehdi Charef, Farida Belghoul, Nacer Kettane, Sakinna Boukhedenna και πολλοί άλλοι. Αλλά και στον χώρο της μουσικής, του θεάτρου και του κινηματογράφου⁵⁴ οι *Beurs* έχουν να επιδείξουν αξιόλογη παραγωγή. Υπάρχουν θεατρικές ομάδες, ραδιοφωνικοί σταθμοί, ροκ γκρουπς και πολλοί άνθρωποι της Τέχνης της «*Beur generation*»: Radio Beur, Arab's Rock, κ.ά. Ειδικότερα για τον κινηματογράφο, η επιτυχία του λεγόμενου *cinéma beur* ξεκίνησε από ντοκιμαντέρ μικρού μήκους και συνεχίστηκε με ταινίες μυθοπλασίας. Η επιτυχία σε διάφορους τομείς τους καθιστά συχνά αντικείμενο επιθέσεων⁵⁵ από άλλα μέλη της γενιάς τους εις βάρος των οποίων συνεχίζονται οι διακρίσεις, η ανεργία, η περιθωριοποίηση. Αυτή η επίθεση προέρχεται από το εσωτερικό της βορειοαφρικανικής κοινότητας, η οποία κατηγορεί την πολιτιστική και λογοτεχνική παραγωγή των *Beurs* για συνέργεια με την κυρίαρχη

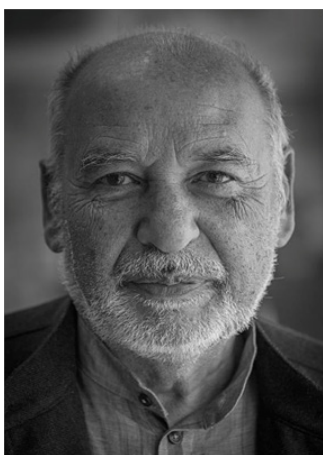
κουλτούρα και την σκιαγραφεί σαν να έχει εξαγοραστεί. Τα έργα των νεαρών *Beurs* έχουν βρει τον δικό τους χώρο στην περιφερειακή κοινωνική και χωρική πραγματικότητα κι επομένως δεν θα μπορούσαν ποτέ

⁵⁴ Αναφέρουμε ενδεικτικά την περίπτωση του Mehdi Charef. Το 1983 δημοσιεύει το μυθιστόρημα *Le Thé au harem d'Archi Ahmed* (Τσάι στο χαρέμι του Αρχί Αχμέντ) από τον γνωστό εκδοτικό οίκο Mercure de France. Το 1985, με μια παραλλαγή του τίτλου, ο συγγραφέας ανεβάζει την ταινία «*Le Thé au harem d'Archimède*» (Τσάι στο χαρέμι του Αρχιμήδη), έργο που θεωρείται ως η πρώτη ολοκληρωμένη εκδοχή του *cinéma beur*. Η ταινία «*La graine et le mulet*» (σε ελληνική απόδοση: «Κουρ-κουρ με φρέσκο ψάρι») του Abdellatif Kechiche που ανέβηκε στις αίθουσες το 2007, αποτελεί ακόμα μία γνωστή ταινία της νέας γενιάς του *cinéma beur*.

⁵⁵ «Τους [επιτυχημένους, σε διάφορους τομείς, *Beurs*] τους δείχνουν σαν 'το δέντρο που κρύβει το δάσος', δηλαδή τους κατηγορούν ότι έχουν παίξει το παιχνίδι ενός συστήματος που προβάλλει την επιτυχία μιας μειονότητας για να νομιμοποιήσει έναν ψευδο-φιλελευθερισμό που πρεσβεύει την ισότητα στο πλαίσιο του οποίου εκείνοι που δεν προόδευαν θα ήταν λογικά αυτοί που δεν το επιθυμούσαν» (Chaouite & Begag, 1990: 54)

να γίνουν μέρος του κέντρου (Chaouite & Begag, 1990: 67). Θα λέγαμε μάλλον ότι η στράτευσή τους είναι διαφορετική: αποκεντρώνουν τον καθιερωμένο λόγο που αφορά την μετανάστευση και επιβάλλουν τη δική τους ταυτότητα που βασίζεται σε δύο πυλώνες, στο χθες και στο σήμερα. Δεν προκαλεί επομένως έκπληξη το γεγονός ότι η πολιτιστική παραγωγή των Beurs γρήγορα ξεχώρισε από εκείνη που αφορούσε τους πρώτους μετανάστες. Ενώ τα πρώτα έργα, τα σχετικά με την μετανάστευση, αντλούν γενικά υλικό για δημιουργία από τις χώρες προέλευσης, δηλαδή την ιστορία, τους μύθους, τα βιώματα που συνδέονται με την αναχώρηση και το μύθο της επιστροφής, οι δημιουργοί *Beurs* έφεραν σε πρώτο πλάνο τον προβληματικό κοινωνικό και πολιτικό χώρο στην Γαλλία, με τις χώρες καταγωγής τους να υπάρχουν πάντα κάπου πίσω, στο background της ιστορίας. Το δημιουργικό έργο των μεταναστών σημαδεύεται από νοσταλγία και από μία αίσθηση εξορίας. Αντίθετα, η πολιτιστική παραγωγή των Beurs τοποθετείται μέσα σε μια κίνηση αμφισβήτησης που αναζητά ν' αποκτήσει νέο έδαφος, ενώ συχνά καταθέτει την επιβεβαίωση της προσωπικής και πολιτικής της ταυτότητας.

Τα παιδιά των εμigreδών θα πρέπει να δώσουν αγώνα για να αποκτήσουν τα γραπτά τους μια «αναγνωρισιμότητα» ή μία «αναγνωσιμότητα» απαλλαγμένη από κάθε είδους στίγμα. Οι συγγραφείς Beurs φαίνεται να είναι καλοί για να καταλαμβάνουν τις παρυφές της λογοτεχνίας, τις συνοικίες ή τις εργατικές κατοικίες της λογοτεχνίας, δηλαδή τα 'γκέτο' της λογοτεχνίας, καθώς η τελευταία μοιάζει να αποφεύγει την πένα τους (Chaouite & Begag, 1990: 69).



Εικόνα 5.16. Ο Tahar Ben Jelloun

Φωτογραφία του Calude Truong Ngoc

Πηγή: Wikipedia. Με την ευγενική άδεια του δημιουργού

Είναι προφανές, από τις αναφορές των Begag και Chaouite στις υποβαθμισμένες συνοικίες τις εργατικές κατοικίες και άλλους περιφερειακούς αστικούς χώρους που καταλαμβάνουν οι Βορειοαφρικανοί μετανάστες, ότι η γενιά των Beurs σκοπεύει να δημιουργήσει και να καταλάβει έναν διαφορετικό χώρο, που σίγουρα δεν είναι στο περιθώριο, και που σίγουρα δεν είναι «νομαδικός».

Ενσαρκώνοντας στο έπακρο αυτό που η Nancy Huston ονομάζει «l'entre-deux», ανάμεσα σε δύο κουλτούρες και σε δύο γλώσσες –«ούτε Γάλλος, ούτε Αραβας»⁵⁶–, οι νέοι δεύτερης γενιάς μεταναστών κινούνται ανάμεσα σε δύο αντίθετους χώρους, τόσο σε επίπεδο πολιτισμικό όσο και γλωσσικό, θρησκευτικό και αξιακό. Στα μυθιστορήματα beurs αφθονούν οι ιστορικές και κοινωνικές αναφορές (π.χ. ο αγώνας απελευθέρωσης της Αλγερίας, του FLN, η ιστορική μορφή του Ben Bella, το συνδικαλιστικό κίνημα, διάφοροι γαλλικοί νόμοι για τα δικαιώματα των μεταναστών κ.λπ.) μέσα σε ένα νέο πλαίσιο που τοποθετείται στις παρακουπόλεις –τις «bidonvilles»– στις παρυφές των μεγάλων αστικών κέντρων της Γαλλίας και στις εργατικές κατοικίες. Μέσα από τα έργα αυτά αναδεικνύεται μια γενιά νέων που βιώνει μια πολιτισμική διπολικότητα, που βρίσκεται αντιμέτωπη με κάθε είδος άρνησης της εικόνας της. Συνήθως αυτοβιογραφικά, τα μυθιστορήματα για νέους των συγγραφέων Beurs αναφέρονται στο χάσμα των γενεών, δηλαδή την εξέγερση των νέων και την αντίθεσή τους απέναντι στους παραδοσιακούς μουσουλμάνους γονείς και απέναντι στη γαλλική κοινωνία. Ασχολούνται ακόμη όλο και περισσότερο με τη οικονομική και

ταυτοτική σύγχυση του κάθε μετανάστη, και ιδιαίτερα του νεαρού μετανάστη, που πολεμά την περιθωριοποίηση και την απόρριψη, αλλά και που δεν ενδίδει στην ισοπεδωτική ενσωμάτωση. «Ο μετανάστης», γράφει ο Tahar Ben Jelloun «είναι αυτός που βρωμίζει τα χέρια του στη δουλειά, που εκτίθεται στον κίνδυνο, στα ατυχήματα, στην απόρριψη. Είναι ένας άνθρωπος της θυσίας, του κόπου και της δυστυχίας. Αλλά τα παιδιά του αρνούνται αυτήν την οδύνη και αποζητούν καλύτερες συνθήκες ζωής απ' αυτές των γονέων τους. Σημαδεμένοι από την εικόνα της εργατικής εκμετάλλευσης των γονέων, εξεγείρονται ενάντια στην περιθωριοποίηση και τη μοναξιά. Η διαφορά, τελικά ανάμεσα στον νεαρό Beur και τον πατέρα του βρίσκεται στην πράξη, στο γεγονός ότι ο νέος επιζητεί να είναι ένα δρών πρόσωπο και όχι ένας παρατηρητής των κοινωνικών δρώμενων» (Ben Jelloun, 1997:43).

Ζητήματα ταυτοτικής σύγχυσης, επιπολιτισμού, απόρριψης από τον εργασιακό χώρο, περιθωριοποίησης στις ανθρώπινες σχέσεις και ιδιαίτερα σε αυτές με το άλλο φύλο, είναι ορισμένα από τα θέματα που απασχολούν τους συγγραφείς Beurs στα έργα τους τα οποία απευθύνονται σε αναγνώστες νεαρής ηλικίας. Το ζήτημα όμως της αποεδαφοποίησης (deterritorialization), της απώλειας φυσικού και υποκειμενικού-προσωπικού

⁵⁶ «Ni Français, ni Arabe». Για την έκφραση αυτή και τους συμβολισμούς της, βλ. M. Laronde (1993). *Autour du roman beur. Immigration et Identité*. Paris: L'Harmattan, pp. 144-147.

εδάφους (Deleuze & Guattari, 1975), αποτελεί τα τελευταία χρόνια χώρο αναζήτησης της κριτικής σκέψης, σε μια εποχή έντονης μετακίνησης των ανθρώπων και των ιδεών, στην εποχή της παγκοσμιοποίησης. Στο μυθιστόρημα *Zeida de nulle part* (1985), η συγγραφέας Leïla Houari θέλοντας να δείξει την τη ρευστότητα του αυτοπροσδιορισμού, χαρακτηρίζει την ηρωίδα της, που ταλανίζεται ανάμεσα στην ευρωπαϊκή και την μαγκρεμπίνικη ταυτότητα, με μια αρνητική έκφραση: «από το πουθενά», χαρακτηρισμός που καταδεικνύει το συναίσθημα του «μη-ανήκειν» που σημάδευε την δεύτερη γενιά μεταναστών. Αυτή η διάβρωση της ταυτότητας μπορεί να φτάσει μέχρι την άρνηση του εαυτού, όπως φαίνεται, για παράδειγμα, στην περίπτωση του μυθιστορήματος *Journal. «Nationalité: immigrée»* της Sakinna Boukhedenna. Στο έργο αυτό η αφηγήτρια, μία νεαρή *beur*, έρχεται συνεχώς αντιμέτωπη με έναν ταυτοτικό χώρο που της στερεί κάθε δυνατή αίσθηση του ανήκειν: «Έτσι κι αλλιώς, δεν είσαι ούτε Αραβίδα ούτε Γαλλίδα [...] Δεν είσαι τίποτα» (1987: 73). Η αυτοβιογραφία ή το αυτοβιογραφικό μυθιστόρημα (*autobiographie romancée*) είναι το συχνότερο είδος της λογοτεχνίας *beur*. Η αφήγηση της ιστορίας της ζωής κάποιου, καθώς αυτή ξεδιπλώνεται μέσα σε μια περιθωριοποιημένη κοινότητα, σ' ένα γαλλικό ιδίωμα που επιβάλλει την πραγματικότητα των εργατικών κατοικιών, γίνεται ένας από τους τρόπους επιβεβαίωσης του Εαυτού και της ταυτότητας του ατόμου. Το χιούμορ που κυριαρχεί σε πολλά από τα έργα της λογοτεχνίας *beur* είναι ένα από τα μέσα τα οποία αυτοί οι νέοι συγγραφείς χρησιμοποιούν για να αποστασιοποιούνται από τον αγώνα της καθημερινότητας ως γιοι και κόρες μεταναστών, να κοινοποιήσουν στην κυρίαρχη κοινωνία την εμπειρία του ρατσισμού, της περιθωριοποίησης, της διττής κουλτούρας και της διαφορετικότητας.

β) Ο Azouz Begag και το αυτοβιογραφικό μυθιστόρημα



Εικόνα 5.17 Ο Azouz Begag το 2010. Φωτογραφία της Marie-Lan Nguyen. Πηγή: [Wikipedia](#).

Το αυτοβιογραφικό μυθιστόρημα του Azouz Begag *Le Gone du Chaâba* (Το παιδί της Παραγκούπολης) δημοσιεύτηκε το 1986 και σημάδεψε την αρχή της λογοτεχνίας *beure*: ο Begag ήταν ο πρώτος συγγραφέας στον χώρο της σύγχρονης γαλλικής λογοτεχνίας που εισήγαγε στο έργο του πρόσωπα από τη νέα γενιά που προέρχονται από το μεταναστευτικό ρεύμα των Μαγκρεμπίνων στη Γαλλία⁵⁷. Ζητήματα αποεδαφοποίησης, ταυτοτικής σύγχυσης και μειονοτικής κουλτούρας εμφανίζονται στην ανάγνωση των έργων Azouz Begag, ο οποίος είναι πολύ γνωστός συγγραφέας και πέρα από τις γαλλόφωνες χώρες. Το αυτοβιογραφικό μυθιστόρημά του *Le Gone du Chaâba* γνώρισε μεγάλη επιτυχία και απέσπασε πολλά λογοτεχνικά βραβεία, όπως το «Prix des sorcières 1987» που δίδεται σε έργα λογοτεχνίας που απευθύνεται σε νεανικό αναγνωστικό κοινό (Salon du livre).

Μία ανάγνωση του *Gone du Chaâba* το τοποθετεί στο ευρύτερο πλαίσιο της βορειοαφρικανικής μετανάστευσης στην Γαλλία, η οποία ξεκίνησε στο τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου μαζί με τη ραγδαία οικονομική ανάπτυξη των ευρωπαϊκών κρατών. Το μυθιστόρημα αυτό, που απευθύνεται σε νεανικό κοινό, δίνει τυπικά παραδείγματα πολλών χαρακτηριστικών της λογοτεχνίας των *Beurs*. Η υποδοχή του στην Γαλλία λειτουργεί ως ένας ορισμός της πολυπλοκότητας, του διπλού αγώνα και της διεκδίκησης για έναν χώρο, για πατρίο εδάφος, ζητήματα τα οποία πραγματεύεται αυτή η νέα μορφή λογοτεχνικής έκφρασης.

Το καίριο ζήτημα στην μυθιστορηματική αυτή αυτοβιογραφία είναι πράγματι αυτό της απώλειας και κατόπιν της αναζήτησης του χώρου, του πατρίου εδάφους, αυτό του νόμιμου χώρου που αυτός και μόνο μπορεί να εξουδετερώσει την αίσθηση της εξορίας. Ίσως η ιδέα του νόμιμου πατρίου εδάφους να μπορεί να αποσαφηνιστεί περαιτέρω μέσω δύο σημαντικών μεταφορών για την ταυτότητα και τη σχέση της με τον χώρο. Η κυρίαρχη μεταφορά για την ταυτότητα και τον χώρο που χρησιμοποιήθηκε από τους μεταποικιακούς γαλλόφωνους Βορειοαφρικανούς συγγραφείς είναι ότι έχουν βρεθεί ανάμεσα σε δυο πυλώνες και ότι εκεί θα έπρεπε να ισοροπήσουν. Πράγματι, και ο ίδιος ο τίτλος του βιβλίου *Le Gone du Chaâba*, σκιαγραφεί τον αγώνα γι'

57 Το υποκεφάλαιο αυτό βασίζεται σε ένα τμήμα του, στις δημοσιεύσεις: Β. Λαλαγιάννη (2013). «Maghreb sur Seine: Η μεταναστευτική λογοτεχνία του Μαγκρέμπ στη Γαλλία» στο Δ. Φίλιας et al., *Πολύχρωμες ψηφίδες. Γαλλοφωνία και Πολυπολιτισμικότητα*. Αθήνα: Γρηγόρης, σελ. 103-112 και Β. Λαλαγιάννη (2011). «Η λογοτεχνία δεύτερης γενιάς μεταναστών στη Γαλλία. Ο Azouz Begag και η 'littérature beur'» στο Μ. Κανατσούλη & Δ. Πολίτης (Επιμ.). *Σύγχρονη εφηβική λογοτεχνία*. Αθήνα: Πατάκης, σελ. 109-120.

αυτή τη νέα θέση (ανάμεσα σε δύο κουλτούρες), μία θέση που αναζητά να εδραιωθεί και όχι απλώς να είναι αποεδαφοποιημένη, αποστερημένη από το γενέθλιο έδαφος. Η λέξη *gone* σημαίνει «παιδί» στη διάλεκτο της Λυών, την πόλη καταγωγής του Begag. Η λέξη «chaâba» στην αλγερινή διάλεκτο σημαίνει «δημοφιλής» ή «των ανθρώπων». Είναι η ονομασία που δόθηκε από την αλγερινή κοινότητα μεταναστών, σαν ένας τρόπος επαν-ονομασίας, στη γαλλική παραγκούπολη μέσα στην οποία ζουν. Έτσι, η ονομασία *Chaâba* γίνεται ένας τρόπος να ορισθεί το πάτριο έδαφος μέσα στην επικρατούσα κουλτούρα, ένας χώρος στον οποίο η κοινότητα, μέσα στο βιβλίο, μπορεί να αναφερθεί σαν «έναν δικό της χώρο».



Εικόνα 5.18 Η Bidonville του Chaâba στη Λυών, στη δεκαετία του '50. Τίτλος: "Jour de lessive" [Ημέρα της μουγάδας]. Φωτογραφία της Marcelle Vallet. Bibliothèque Municipale de Lyon. Série: La bidonville de Chaâba.

Πηγή: [Wikipedia](#) Με την ευγενική άδεια της Bibliothèque Municipale de Lyon

την δική του ιστορία για την επιτυχία, αλλά και την κατάρρευση της Chaâba. Γιατί πράγματι αυτός είναι το παιδί της Chaâba: από αυτήν, κι ωστόσο έξω από αυτήν, ίδιος αλλά παρόλ' αυτά διαφορετικός, ένας «sale Arabe» (βρωμο-Άραβας) αλλά και μία «μικρή ιδιοφυΐα» υπάρχει εκεί, σ' αυτόν τον τρυφερό και γεμάτο χιούμορ μύθο, όπου συναντούμε μια παρατεταμένη αίσθηση του μη-ηρωικού, της ενοχής, της εξομολόγησης και της απολογίας. Ωστόσο, αν το *Le Gone du Chaâba* μπορεί να διαβαστεί ως απολογία αλλά και ως συγγνώμη του Begag προς την κοινότητά του, πρέπει εξ ίσου να διαβαστεί σαν τον θρίαμβό του και την αυτο-επιβεβαίωσή του, σαν το νέο του πάτριο έδαφος, σαν μέρος μιας γενιάς που έχει πλέον ριζώσει στο γαλλικό έδαφος.

Η Chaâba από την αρχή στήνεται σαν μία σκηνή, σαν ένα θέατρο, όπου οι σκηνές παίζονται μπροστά στον Azouz, τον θεατή, ο οποίος βρίσκει άλλες από αυτές διασκεδαστικές κι άλλες παράξενες. Αυτή η στρατηγική του παρατηρητή από μέσα που προσπαθεί να καταλάβει μια θέση έξω, που προσπαθεί να γίνει με μιας ηθοποιός και θεατής, συνεχίζεται σε όλη την αφήγηση και προκαλεί μια σύνθετη γκάμα παρατηρήσεων και προοπτικών για την κοινωνική και πολιτιστική πραγματικότητα μέσα στην *Chaâba* αλλά κι έξω από αυτή. Για παράδειγμα, σαν παρατηρητής από μέσα, ο Azouz μπορεί να μας πει ότι η *Chaâba* δεν είχε βασικές εγκαταστάσεις υγιεινής, ότι δεν χρησιμοποιούσαν χαρτί υγείας, και διάφορες άλλες καθημερινές συνήθειες. Ωστόσο, όταν ο Azouz αρχίζει να κυκλοφορεί σ' έναν ευρύτερο εξωτερικό χώρο, δηλαδή στη Λυών, παίρνει μια διαφορετική θέση απέναντι στην πραγματικότητα που έχει βιώσει. Συγκρίνοντας την δική του ζωή με εκείνη του Γάλλου συμμαθητή του λέει: «Ντρέπομαι να του πω πού μένω. Γι' αυτό ο Alain δεν έχει έρθει ποτέ στην Chaâba. Δεν είναι του τύπου του να βλέπει παντού καμiónια με σκουπίδια, να πέφτει πάνω σε πόρνες και ομοφιλόφιλους!» (Begag, 1986: 59).

Όσο η κοινωνικοποίησή του στον έξω κόσμο μεγαλώνει, τόσο και οι κριτικές συγκρίσεις με την Chaâba επιτείνονται. Συνεπώς, στον βαθμό που το *Le Gone du Chaâba* είναι μια συλλογική αυτοβιογραφία, άλλο τόσο είναι η ιστορία της ρήξης αυτής της συλλογικότητας και η αναζήτηση νέων μορφών ένταξης, αλληλεγγύης, αυτο-επιβεβαίωσης και ταυτότητας. Το μυθιστόρημα αυτό θα μπορούσε να αποτελέσει ένα εγχειρίδιο των στρατηγικών που θα πρέπει να υιοθετήσει μια μειονότητα νεαρών μέσα σε μία κυρίαρχη κουλτούρα η οποία

συνεχώς τους απαξιώνει. Η ιστορία του Azouz είναι η ιστορία του αγώνα του ενάντια στην εξορία και την περιθωριοποίηση: «Ντρέπομαι για την άγνοιά μου. Εδώ και κάποιους μήνες, αποφάσισα να αλλάξω δέρμα. Δεν θέλω να είμαι με τους φτωχούς, τους αδύναμους της τάξης. Θέλω να είμαι από τους πρώτους στην βαθμολογία, όπως οι Γάλλοι» (Begag, 1986: 60).



Εικόνα 5.19. Εργατικές κατοικίες (HLM) στην πόλη Besançon, το 2010.
Πηγή: [Wikipedia](#).

Το να αλλάξει φυσιγνωμία, να αλλάξει το ίδιο του το δέρμα, ώστε να μοιάζει περισσότερο με εκείνο των Γάλλων, να προσπαθήσει να αλλάξει τον κοινωνικοοικονομικό χώρο, τον οποίο καταλαμβάνει μάλλον παρά συμπεριλαμβάνεται σε αυτόν, όπως έκαναν και οι γονείς του πριν από αυτόν, με το να ζει «σαν στο σπίτι του» στη Γαλλία, ένα τέτοιο είναι το κείμενο της γενιάς των Beurs. Ενώ οι Deleuze και Guattari (1975) μπορεί να ασχολούνται πολύ με την «υπανάπτυξη», ανακαλύπτουμε ότι στο *Le Gone du Chaâba*, όπως και σε πολλές άλλες λογοτεχνικές παραγωγές των Beurs, οι υπανάπτυκτοι και υποδεέστεροι καταστρώνουν στρατηγικές για το πώς θα ξεφύγουν από την κατάστασή τους⁵⁸.

Αλλά η πάλη εναντίον της εξορίας και της αποεδαφοποίησης δεν τελειώνει εδώ. Διότι, καθώς οι Beurs διαπραγματεύονται την περιθωριακή τους ταυτότητα, αισθάνονται την ανάγκη μιας άγκυρας, ακόμη και φανταστικής. Και εδώ βρίσκεται η σπουδαιότητα του μύθου της καταγωγής των γονέων. Μόνο όταν ο Azouz πηγαίνει στο λύκειο, ανακαλύπτει, με τον καθηγητή του που είχε ζήσει και διδάξει στο Oran της Αλγερίας, έναν τρίτο χώρο τον οποίο είχε βιώσει ερήμην του μέσα από την ψυχαγωγία και τις αναπαραστάσεις των γονιών του, έναν χώρο που θα τον βοηθήσει αργότερα στην αυτοεπιβεβαίωσή του: «Εδώ και καιρό, ο καθηγητής έχει σαν συνήθεια να με βάζει να μιλάω στην τάξη για μένα, την οικογένειά μου, και την Αλγερία που δεν γνωρίζω αλλά που ανακαλύπτω μέρα με τη μέρα μαζί του» (Begag, 1986: 213).

Μπορεί όμως κάποιος να δομήσει μια ταυτότητα, να αποκτήσει σταθερό πάτριο έδαφος, όταν κατέχει μια θέση σε πολλαπλούς χώρους, όταν αυτοί οι διακριτοί χώροι είναι ταυτόχρονα συμπληρωματικοί αλλά και αντικρουόμενοι; Ίσως το πιο κρίσιμο στοιχείο στην κατασκευή αυτής της σύνθετης ταυτότητας είναι η αντιπαράθεση με ένα παρελθόν που μπορεί να υπήρξε δύσκολο και οδυνηρό. Και πράγματι η αφήγηση είναι ένα σύνολο τόσων πολλών ειλικρινών και γεμάτων χιούμορ αντιπαραθέσεων, που μαζί σχεδιάζουν τις στρατηγικές που ο νεαρός Azouz πρέπει να υιοθετήσει ώστε να ξεφύγει από το περιθώριο, να προσχωρήσει σε νέα εδάφη, σε μία δική του επικράτεια μέσα στην κυρίαρχη κοινωνία. Η πιο οδυνηρή από όλες αυτές τις στρατηγικές είναι μια διαρκής επαναδιαπραγμάτευση της ταυτότητας, ώστε να εξασφαλιστεί η αποδοχή έναντι της περιθωριοποίησης. Αλλά η απόφαση του Azouz να διαπραγματευτεί την ταυτότητά του με την κυρίαρχη κουλτούρα του κοστίζει ένα υψηλό τίμημα με τα μέλη της κοινότητάς του. Έχοντας την επιθυμία να είναι διαφορετικός, οι Άραβες φίλοι του τον αντιλαμβάνονται ως διαφορετικό και τον εξοστρακίζουν:

- Εσύ δεν είσαι Άραβας! [...]

- Ναι, ναι, γιατί δεν είσαι τελευταίος στην τάξη μαζί με μας? Σε έβαλε δεύτερο, μαζί με τους Γάλλους, είναι γιατί δεν είσαι Άραβας, είσαι σαν αυτούς.

- Όχι. Είμαι Άραβας. Διαβάζω πολύ, γι' αυτό έχω καλούς βαθμούς. Ο καθένας σας μπορεί να γίνει σαν κι εμένα (Begag, 1986:94).

Καθώς ο Azouz συνεχίζει να επιτείνει τις προσπάθειές του ώστε να καθιερωθεί μέσα στην κυρίαρχη κουλτούρα, η κοινότητά του τον διαβάζει και τα βιβλία του γίνονται ανάρπαστα. Η προσπάθειά του να αποδείξει ότι οι Άραβες είναι ικανοί και σκεπτόμενοι, ερμηνεύεται σαν προδοσία και τελικά καταλήγει να αμφισβητείται η αραβική του ταυτότητα, την οποία, μέχρι το τέλος, και παρά την επιτυχία του ως συγγραφέας και πολιτικός, ο ίδιος αρνείται να εγκαταλείψει. Συνεπώς, το *Gone du Chaâba* αποτελεί μία αφήγηση αυτής της δύσκολης

⁵⁸ Για το θέμα της αντίστασης βλ. το άρθρο της M. Bacholle-Boskovic (2009). "Auteurs de jeunesse franco-magrébins : un modèle d'intégration?" in *Neohelicon*, dossier "Children's Literature Studies and Literary Theory Today" (editor V. Lalagianni), t. XXXVI/1: 65-74.

θέσης την οποία η γενιά των Beurs αγωνίζεται να επιτύχει: να ισοροπήσει πάνω στους δύο πυλώνες, αντί να πέσει και να χαθεί ανάμεσά τους.

Η ταυτοτική κρίση απασχολεί και άλλα μεταγενέστερα μυθιστορήματα του Begag. Στο μυθιστόρημα *Béni ou le paradis privé* (1989) ο Begag εξακολουθεί να γράφει για τα προάστια, τις κοινωνικές αδικίες, τα ζητήματα ταυτότητας που αντιμετωπίζουν οι νέοι δεύτερης γενιάς μετανάστες του Μαγκρέμπ. Στο *Zenzela* (1997), όπου παρατηρούνται πολλά χαρακτηριστικά του *bildungsroman*, εμφανίζεται το θέμα της «επιστροφής στον γενέθλιο τόπο». Εκτός από το θέμα της πολιτισμικής περιθωριοποίησης, σημαντικό θέμα στη δεκαετία του '80, τίθεται εδώ και το θέμα της ανδρικής ταυτότητας του νεαρού ήρωα Farid, τον οποίο παρακολουθούμε να περνά από την εφηβεία στην ωριμότητα.

Στο μυθιστόρημα *Le Marteau piqué-cœur* (2004) ο ήρωας δηλώνει ότι δεν έχει πλέον καμία καταγωγή (Begag, 2004: 114). Αυτή η εξέλιξη στην «ανάγνωση» της ταυτότητας, θα πρέπει να οφείλεται στο γεγονός ότι ο πρωταγωνιστής δεν είναι πλέον ένας νέος, παιδί μεταναστών, αλλά ένας ώριμος άντρας, ένας διανοούμενος. Εδώ δεν υπάρχει πλέον η αισιοδοξία του νεαρού Azouz να εισχωρήσει στη γαλλική κοινωνία, αλλά η προσπάθεια του μεσήλικα να κατανοήσει, μέσα από έναν κριτικό λόγο για την ταύτιση με μία ομάδα, τη θέση που καταλαμβάνει μέσα σε μία κοινότητα έχοντας χάσει όλες του τις αναφορές.

Απομένει να απαντηθεί ένα σημαντικό ερώτημα: έχει γίνει αποδεκτή η λογοτεχνία των Beurs μέσα στην κυρίαρχη κοινωνία, στην κυρίαρχη κουλτούρα; Διαβάζεται και αξιολογείται ως λογοτεχνία αυτή η λογοτεχνική παραγωγή; Το γεγονός ότι ακόμη υπάρχουν στοιχεία εξαναγκασμού κι αποκλεισμού, θεμελιωμένα σε απροκάλυπτα ρατσιστικές νοοτροπίες, είχε διαφανεί ήδη από την υποδοχή του *Gone du Chaâba* στην Γαλλία από ορισμένους συντηρητικούς κύκλους, αλλά και από ισλαμιστές εμιγκρέδες. Ωστόσο, αυτό που είναι απογοητευτικό είναι ότι παρόμοια στοιχεία αποκλεισμού αναπτύσσονται διεξοδικά μέσα και στους κυρίαρχους λογοτεχνικούς κύκλους, στοιχεία τα οποία κάποιος θα τολμούσε να αποκαλέσει συγκεκριμένες ρατσιστικές πολιτικές. Παρά την σημαντική της παραγωγή, η λογοτεχνία των Beurs παλεύει δύο δεκαετίες και πλέον για αποδοχή, όπως είναι φανερό από το σχόλιο του ίδιου του Begag όταν τοποθετεί το λογοτεχνικό έργο των Beurs, το δικό του και των άλλων, μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της κυρίαρχης κουλτούρας: «Αυτοί έγραψαν μαρτυρίες, λένε, και όχι λογοτεχνικά κείμενα. Ας είναι κι έτσι. Αλλά ποιο κείμενο, ποιο ποίημα δεν αποτελεί μαρτυρία των αγγέλων και των δαιμόνων που διακατείχαν τον συγγραφέα καθώς και την εποχή που τον γέννησε;» (Chaouite & Begag, 1990: 69).

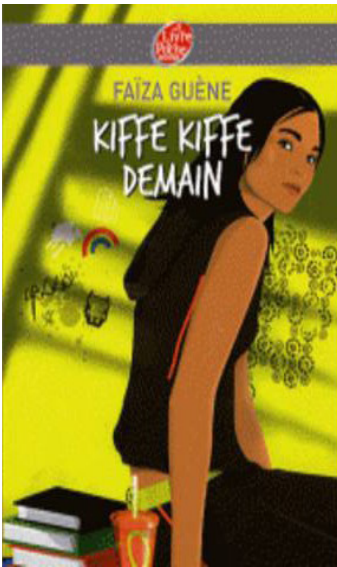
Το ρητορικό ερώτημα του Begag αμφισβητεί τα κριτήρια με τα οποία αξιολογείται η λογοτεχνική έκφραση των Beurs και καταδεικνύει τον ρατσισμό που εμπεριέχεται σε αυτά. Επιπλέον, η πρόκληση του Azouz Begag φέρνει στο προσκήνιο και πάλι το γεγονός ότι δεν αφορά απλώς η εξιστόρηση της εξορίας, αλλά προφανώς ο αγώνας εναντίον της. «Πράγματι, η αποτυχία της κυρίαρχης κουλτούρας να διαβάσει αυτές τις μαρτυρίες ως λογοτεχνία και η επιμονή της στους αποκλεισμούς είναι ενδεικτικό της στάσης της απέναντι σε ζητήματα που αφορούν τα πολυγλωσσικά και τα πολυπολιτισμικά θέματα. Διότι η 'ανεπάρκεια' ή 'υπανάπτυξη', που αποδίδονται στα κείμενα των μειονοτήτων και/ή στους συγγραφείς τους [...], τελικά αποκαλύπτουν μόνον τους περιοριστικούς και (περιορισμένους) ιδεολογικούς ορίζοντες αυτής της εθνοκεντρικής προοπτικής» (Mohamed & Lloyd: 10). Δύο δεκαετίες μετά τη δημοσίευση της μελέτης των Mohamed και Lloyd, τα πράγματα έχουν αλλάξει στη Γαλλία. Η λογοτεχνία beure γίνεται όλο και περισσότερο αποδεκτή από το γαλλικό κοινό. Η μεγάλη επιτυχία νέων συγγραφέων της δεύτερης γενιάς μεταναστών από το Μαγκρέμπ, καταδεικνύει τη διαφορά ανάμεσα στις δύο γενιές μεταναστών στη Γαλλία. Το παράδειγμα της Faïza Guène το δείχνει εύγλωττα.

γ) Η νεότερη γενιά των Beurs: *Kiffe kiffe demain* της Faïza Guène

Από την εποχή της δημοσίευσης του μυθιστορήματος *Le Gone du Chaâba*, το 1986, μέχρι τα πρόσφατα μυθιστορήματα της νεότερης γενιάς των Beurs, πολλά έχουν αλλάξει, ειδικότερα σε ό,τι αφορά τη στιλιστική και τη θεματολογία, καθώς και την αποδοχή αυτού του μυθιστορήματος από το γαλλικό κοινό.

Στη μυθιστορηματική διαχείριση της ταυτότητάς τους, οι σύγχρονοι Beurs φαίνεται να επιθυμούν να απομακρυνθούν από τη λογική του διπολισμού και να ενθαρρύνουν έναν συλλογισμό για την ταυτότητα, ο οποίος δεν θα βρίσκεται στο χώρο ανάμεσα στη Γαλλία και στη χώρα καταγωγής, αλλά θα κατευθύνεται προς σε έναν ορίζοντα διεθνικό (transnational)⁵⁹. Η ταυτοτική σύγχυση, που ταλάνιζε τους πρωταγωνιστές στο μυθιστόρημα του Begag, δεν συναντάται πλέον στα σύγχρονα έργα, τα οποία ασχολούνται με τη ζωή των νέων στα προάστια γύρω από το Παρίσι και τα οποία αποτελούν δείγματα της λεγόμενης «αστικής λογοτεχνίας» (littérature

⁵⁹ Ένα σημαντικό έργο που αναφέρεται στη νέα γενιά των Beurs είναι το συλλογικό H. Gafaïti (2001), *Cultures transnationales de France. Des «beurs» aux...?*, Paris: L'Harmattan.



Εικόνα 5.20 Το εξώφυλλο του μυθιστορήματος της Faïza Guène. Εκδόσεις: © Livre de Poche. (2007). Πηγή: Editions Gallimard/Livre de Poche. Με την ευγενική άδεια του εκδότη

αρχή μιας νέας γενιάς beure» (Thomas, 2010). Αυτό το έργο προαναγγέλλει την ανάδυση ενός αισθητικού και κοινωνιολογικού φαινομένου σε μία μετά-beur εποχή. Η λογοτεχνία των προαστίων έχει συνείδηση της πολυ-εθνικότητάς της, της περιθωριακότητάς της, καθώς και της αναγκαιότητας να ενταχθεί στην κοινωνική στράτευση, που αποτελεί και ένα κομβικό σημείο του Μανιφέστου της συλλογικότητας «Qui fait la France?».



Εικόνα 5.21 Η Faïza Guène. Πηγή: [Wikipedia](#).

Οι κριτικοί της λογοτεχνίας υπογραμμίζουν την πρωτότυπη γλώσσα που χρησιμοποιεί η συγγραφέας και τα στοιχεία pop culture που συναντώνται στα έργα της (Geesey, 2008) και αποδίδουν την επιτυχία του μυθιστορήματος αυτού στην πολυφωνικότητά του (Sourdou, 2009:895). Η Guène διαθέτει μία μεγάλη ικανότητα χειρισμού των στιλιστικών χαρακτηριστικών της προφορικότητας και χρησιμοποιεί ένα μείγμα γλώσσας από στοιχεία του χθες και του σήμερα και ένα λεξιλόγιο που ανήκει συχνά στο περιθώριο. «Σ' αυτό το μυθιστόρημα ο μονόλογος μιας έφηβης για τους έφηβους κρύβει μία πραγματική πολυφωνία» (Sourdou, 2009: 895). Είναι η Dogia, η ηρωίδα που είναι δεκαπέντε ετών, η οποία αφηγείται τη ζωή της στην πόλη του Livry-Gargan, σε ένα προάστιο στα βόρεια ου Παρισιού. Ζει μόνη με τη μητέρα της, ο πατέρας της έχει εγκαταλείψει την οικογένεια και έχει επιστρέψει στο Μαρόκο, για να παντρευτεί μία πολύ νεότερη γυναίκα, από την οποία ελπίζει να αποκτήσει έναν γιο, κάτι που δεν μπόρεσε να έχει με τη γυναίκα του στη Γαλλία. Ανάμεσα στις συνεδρίες με την ψυχολόγο, τις επισκέψεις στην κοινωνική λειτουργό, τα μαθήματα στο Λύκειο και τις συζητήσεις με φίλες στην πόλη, ο χρόνος ρέει με ρυθμό που θυμίζει τηλεοπτικές σειρές, που τόσο αρέσουν στη νεαρή ηρωίδα. Το μυθιστόρημα χωρίζεται σε πολλά μικρά κεφάλαια των δύο μέχρι πέντε σελίδων, δίνοντας την αίσθηση της κινηματογραφικής, γρήγορης διέλευσης των γεγονότων (Sourdou, 2009: 895-896). Οι ήρωες στο έργο της Guène φαίνεται ότι είναι περισσότερο προσανατολισμένοι προς τη Γαλλία και την Ευρώπη παρά προς τη χώρα

urbaine) ή «λογοτεχνίας των προαστίων» (littérature de (banlieue) (Λαλαγιάννη, 2013: 108). Σε αυτού του είδους τα λογοτεχνικά κείμενα, τα στοιχεία που αναφέρονται στην εθνοτική συνείδηση και ταυτότητα έχουν όλο και μικρότερη παρουσία και δεν αποτελούν το κομβικό σημείο για την κατασκευή της ταυτότητας στην τρίτη, πλέον, γενιά μεταναστών από το Μαγκρέμπ (Hargreaves, 2010: 195).

«Η ζωή των νεαρών Beurs στα banlieues του Παρισιού, τα προβλήματα που τους απασχολούν και οι σχέσεις μεταξύ τους, αλλά και με τους γονείς τους περιγράφονται με καυστικότητα και χιούμορ στα μυθιστορήματα της Faïza Guène, γαλλίδας συγγραφέως και σεναριογράφου, αλγερινής καταγωγής. Η Guène γεννήθηκε το 1985 στο Bobigny της Γαλλίας από αλγερινούς γονείς. Σπούδασε Κοινωνιολογία, αλλά αφοσιώθηκε στη γραφή και στη σκηνοθεσία, όπου έγινε γνωστή με το έργο *Rien que des mots* (2004). Ανήκει στην ομάδα «Qui fait la France?» (Ποιος απαρτίζει τη Γαλλία;), μία συλλογικότητα συγγραφέων και καλλιτεχνών που προέρχονται από εμικρέδες γονείς, ένα είδος Μανιφέστου που δημοσιεύτηκε το 2007⁶⁰. Το βιβλίο της *Kiffe kiffe demain* έχει πουλήσει πάνω από 400.000 αντίτυπα και έχει μέχρι στιγμής μεταφραστεί σε 26 γλώσσες. Οι κοινωνικές αδικίες, η σχέση των νεαρών μουσουλμάνων με τις οικογένειές τους είναι κάποια από τα ζητήματα στα οποία εστιάζει η συγγραφέας, χωρίς να αποκλείονται και ζητήματα που αφορούν όλη τη γαλλική νεολαία, όπως είναι η ανεργία, οι σχέσεις των νέων και άλλα. Η εξαιρετικά ανερχόμενη αυτή συγγραφέας, με το διεθνές έργο, οδήγησε τον Alec Hargreaves, μελετητή της λογοτεχνίας των μεταναστών, να την ονομάσει ιδρύτρια της «banlieue littérature», ενώ η Dominique Thomas διέκρινε στο έργο της την «λαμπρή αρχή μιας νέας γενιάς beure» (Thomas, 2010). Αυτό το έργο προαναγγέλλει την ανάδυση ενός αισθητικού και κοινωνιολογικού φαινομένου σε μία μετά-beur εποχή. Η λογοτεχνία των προαστίων έχει συνείδηση της πολυ-εθνικότητάς της, της περιθωριακότητάς της, καθώς και της αναγκαιότητας να ενταχθεί στην κοινωνική στράτευση, που αποτελεί και ένα κομβικό σημείο του Μανιφέστου της συλλογικότητας «Qui fait la France?».

Οι κριτικοί της λογοτεχνίας υπογραμμίζουν την πρωτότυπη γλώσσα που χρησιμοποιεί η συγγραφέας και τα στοιχεία pop culture που συναντώνται στα έργα της (Geesey, 2008) και αποδίδουν την επιτυχία του μυθιστορήματος αυτού στην πολυφωνικότητά του (Sourdou, 2009:895). Η Guène διαθέτει μία μεγάλη ικανότητα χειρισμού των στιλιστικών χαρακτηριστικών της προφορικότητας και χρησιμοποιεί ένα μείγμα γλώσσας από στοιχεία του χθες και του σήμερα και ένα λεξιλόγιο που ανήκει συχνά στο περιθώριο. «Σ' αυτό το μυθιστόρημα ο μονόλογος μιας έφηβης για τους έφηβους κρύβει μία πραγματική πολυφωνία» (Sourdou, 2009: 895). Είναι η Dogia, η ηρωίδα που είναι δεκαπέντε ετών, η οποία αφηγείται τη ζωή της στην πόλη του Livry-Gargan, σε ένα προάστιο στα βόρεια ου Παρισιού. Ζει μόνη με τη μητέρα της, ο πατέρας της έχει εγκαταλείψει την οικογένεια και έχει επιστρέψει στο Μαρόκο, για να παντρευτεί μία πολύ νεότερη γυναίκα, από την οποία ελπίζει να αποκτήσει έναν γιο, κάτι που δεν μπόρεσε να έχει με τη γυναίκα του στη Γαλλία. Ανάμεσα στις συνεδρίες με την ψυχολόγο, τις επισκέψεις στην κοινωνική λειτουργό, τα μαθήματα στο Λύκειο και τις συζητήσεις με

60 Στη συλλογικότητα “Qui fait la France?” που ιδρύθηκε το 2007, ανήκουν δέκα νέοι συγγραφείς της λογοτεχνίας των προαστίων. Το *street credibility* είναι σημαντικό για τους συγγραφείς που αυτοχαρακτηρίζονται ως συγγραφείς του άστεως. Ο αναγνώστης καταλαβαίνει αμέσως ότι βρίσκεται μακριά από τις παραγωγούπολεις του Azouz Begag της δεκαετίας του '80, και ότι η ονομασία “littérature beure” φαίνεται πλέον ξεπερασμένη. Οι θεματικές έχουν αλλάξει και οι νέοι αυτοί συγγραφείς μάλλον εγγράφονται σε ένα πιο ευρύ ρεύμα, μέσα στο οποίο βρίσκεται, μεταξύ των άλλων, και η νέα γενιά των Αφρικανών συγγραφέων στη Γαλλία, και οι οποίοι, ξεφεύγοντας από τη διχοτομική άποψη περί ταυτότητας, έχουν μία θέαση των πραγμάτων πιο ανοιχτή και πιο παγκόσμια.

καταγωγής των γονέων τους. Στις δύο αυτές περιοχές του κόσμου δεν ενσωματώνονται πλήρως, αλλά μέσα σε αυτό το πλαίσιο αναζητούν να δημιουργήσουν έναν «τρίτο χώρο», για τον οποίο μιλάει ο Hommi Bhabha. Εξάλλου, το ταξίδι στη χώρα των προγόνων που είχε εξέχουσα θέση στα μυθιστορήματα της δεκαετίας του 1980, δεν αποτελεί πλέον βασικό στάδιο για την κατασκευή του Εαυτού, και ακόμα και όταν επιβάλλεται, συχνά από τους γονείς, δεν εκλαμβάνεται ποτέ ως ένα θετικό στοιχείο (Vitali, 2013). Το αίσθημα της ξενότητας που βιώνουν τα πρόσωπα όταν φτάνουν στη χώρα καταγωγής, εμφανίζεται στο *Kiffe kiffe demain*: «Την τελευταία φορά που πήγαμε στο Μαρόκο, αισθανόμουν σαν χαμένη» (Guène, 2004: 21), δηλώνει η Doria, η ηρωίδα του μυθιστορήματος. Η νέα γενιά έχει πλήρως απομακρυνθεί από το όνειρο του επαναπατρισμού στη χώρα των προγόνων.

Το φαινόμενο Faïza Guène, αλλά και άλλων σύγχρονων συγγραφέων Beurs, των οποίων τα έργα είχαν επιτυχία στη Γαλλία, όπως το *Boumkoeur* του Rachid Djaidani (1999), ανατρέπουν εν πολλοίς τις κατηγοριοποιήσεις και τους αποκλεισμούς της λογοτεχνικής κριτικής και δημιουργούν προοπτικές ευοίωνες για την πολιτισμική παραγωγή των Beurs στη Γαλλία.

Όπως σημειώνει ο Michel Laronde για τη λογοτεχνία τη λεγόμενη *beure*, αυτή η λογοτεχνία έχει τη δυνατότητα να αναπτύξει μία διαπολιτισμική εικόνα, μέσα από την οποία μπορούν να γεφυρώνονται οι διαφορετικές ταυτότητες και οι διαφορετικές πολιτισμικές αναφορές: «Το να γλιστρούν ανάμεσα στο πολιτισμικό και πολιτικό «entre-deux» σημαίνει ότι επιτυγχάνουν, μέσα από τη διπλή απαγκίστρωση (ούτε το ένα, ούτε το άλλο), μία πράξη αποστασιοποίησης. Επιτυγχάνουν ακόμα να ανακαλύψουν την κρυμμένη πλευρά της ταυτότητας επαναπροσδιορίζοντας εξ ολοκλήρου την έννοια της διαφοράς, η οποία γίνεται, τότε, γέφυρα ανάμεσα στις δύο ταυτότητες» (Laronde, 1995: 148-149).

«Η γενιά των Beurs διεκδίκησε μία ξεχωριστή, υβριδοποιημένη ταυτότητα και διαφοροποιήθηκε από την προηγούμενη, της οποίας επιτακτικό ιδεολογικό ζητούμενο ήταν η ενίσχυση του αγώνα για την εθνική ανεξαρτησία και την κατάρτηση της αποικιοκρατίας» (Ρόζη, 2013: 91). Η πρώτη γενιά των Beurs διαφοροποιήθηκε από τον τρόπο ζωής και τους στόχους της πρώτης μεταναστευτικής γενιάς, αμέσως μετά την ανεξαρτησία. Η τρίτη γενιά μεταναστών σήμερα στη Γαλλία μεγαλώνει σε ένα περιβάλλον περισσότερο πολυπολιτισμικό, και αγωνίζεται να καταλάβει τη δική της θέση στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Στην αρχή του εικοστού πρώτου αιώνα, αυτή η γενιά γνωρίζει όλο και λιγότερο τη χώρα καταγωγής των γονέων, η οποία δεν εμφανίζεται παρά από μακριά. Δεν αυτοπροσδιορίζονται, εξάλλου, μέσα από την πολιτισμική ταυτότητα των προγόνων τους, αλλά μέσα σε μία ταυτότητα που αναπτύσσεται στο πλαίσιο των προαστίων των μεγάλων αστικών κέντρων, όπου η εθνική καταγωγή υποχωρεί μπροστά στη συνειδητοποίηση του περιθωρίου. Γι' αυτόν τον λόγο, πολλοί σήμερα τοποθετούν τα μυθιστορήματα σύγχρονων συγγραφέων που προέρχονται από μεταναστευτικές κοινότητες στον χώρο της γραφής της μετα-μετανάστευσης (post-migration writing), έναν όρο ο οποίος δεν κάνει αναφορά στο μεταναστευτικό φαινόμενο αυτό καθ' εαυτό, αλλά στις οσμώσεις και στα υβριδικά κείμενα που η μεταναστευτική εμπειρία έχει διαποτίσει (Geiser, 2008)



Εικόνα 5.22 Ο Mathieu Kassovitz το 2008 στις Κάννες. Φωτογραφία του Georges Biard. Πηγή: [Wikipedia](#).

δ) Ο κινηματογράφος *beur* και ο κινηματογράφος των προαστίων

Με τον όρο «κινηματογράφος *Beur*» αναφερόμαστε στην παραγωγή των δημιουργών που προέρχονται από το Μαγκρέμπ, από τις χώρες που υπήρξαν αποικίες των Γάλλων στη Βόρεια Αφρική. Η γενιά των Beurs διαφοροποιείται, όπως είδαμε πιο πάνω, από την προηγούμενη γενιά, από τους πρώτους μετανάστες που ήρθαν στη Γαλλία, για τους οποίους κύριος στόχος ήταν η ενίσχυση του αγώνα για εθνική ανεξαρτησία της πατρίδας και η κατάλυση της αποικιοκρατίας. Αντίθετα, οι Beurs, όπως είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, διεκδικούν μία ξεχωριστή πολιτιστική ταυτότητα, την οποία θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε και υβριδοποιημένη, και μετέχουν με επιτυχία στα πολιτισμικά δρώμενα της Γαλλίας: λογοτεχνική παραγωγή, θέατρο, κινηματογράφος, διάφορες performances και Τέχνες. «Οι Beurs αποτελούν την πιο ορατή και την πιο στιγματισμένη εθνική μειονότητα στη μετα-αποικιακή Γαλλία, αλλά συγχρόνως και την πιο δυναμική [...] η επικρατούσα τάση στον γαλλικό κινηματογράφο μέχρι και πρόσφατα, ήταν η περιθωριοποίηση κάθε φωνής και κάθε αφήγησης που προερχόταν από τον μετα-αποικιακό άλλο, καθώς και να επαναδημιουργήσει εθνικές ιεραρχίες που θα βασίζονται

στην υποτιθέμενη ανωτερότητα της λευκής μητροπολιτικής κουλτούρας και ταυτότητας» (Tarr, 2005: 3). Το *cinéma beur* θεωρείται προϊόν της μεταποικιακής πολιτιστικής παραγωγής, ένας νέος κινηματογράφος που διερευνά την κυρίαρχη αντίληψη για την θγγαλλική ταυτότητα και επιζητά μία θέση στον εθνικό κινηματογράφο της Γαλλίας. Αναφέρουμε ενδεικτικά ορισμένες χαρακτηριστικές ταινίες της φιλικής παραγωγής *beur*: *Le Thé au harem d'Archimède* (1985) του Mehdi Charef, *Le gone du Chaâba* (1997) των Azouz Begag και Christophe Rouggia, *Baton Rouge* (1985) και *Indigènes* (2006) του Rachid Bouchareb, *La faute à Voltaire* (2000), *La graine et le mulet* (2007) και *Vénus Noire* (2010) του Abdellatif Kechiche.

Ο όρος «*cinéma beur*» πρωτοεμφανίστηκε στη Γαλλία σε ένα ειδικό αφιέρωμα του περιοδικού *Cinématographe*, τον Ιούλιο του 1985, και χαρακτήριζε τις ανεξάρτητες εκείνες ταινίες που πραγματοποιήθηκαν είτε από δημιουργούς *Beurs* είτε αναφέρονταν στη ζωή των *Beurs* (Tarr 2005: 2). Ο όρος «*beur cinema*» υιοθετήθηκε από άγγλους και αμερικανούς ερευνητές και ακαδημαϊκούς, αλλά σπάνια χρησιμοποιούνταν στη Γαλλία, τουλάχιστον μέχρι τα μέσα της δεκαετίας 1990, οπότε και εμφανίστηκε ο όρος «κινηματογράφος των προαστίων» (*cinéma de banlieue*). Ο κινηματογράφος των προαστίων δεν εστιάζει στην εθνική καταγωγή των ηρώων και στα διάφορα ζητήματα που απορρέουν από αυτή, αλλά αναδεικνύει τους χώρους των προαστίων ως κυρίαρχη παράμετρο για τη διαμόρφωση της κοινωνικής και πολιτιστικής ταυτότητας του νεαρού *Beur*. Στο πλαίσιο αυτού του είδους κινηματογράφου, οι δημιουργοί επιζητούν να παρουσιάσουν τη ζωή στα φτωχικά σπίτια των μεταναστών, στα περίχωρα των μεγάλων γαλλικών πόλεων, εκεί όπου εδρεύουν πολυεθνικές κοινότητες που κατά κύριο λόγο ανήκουν στην εργατική τάξη. Πρόκειται για τις γνωστές «*cités*», τις νέες πόλεις που βρίσκονται μακριά από το κέντρο της πόλης. Οι «ταινίες των προαστίων» (*films de banlieue*) παρουσιάζουν τα κοινωνικά προβλήματα των κοινοτήτων των μεταναστών δεύτερης γενιάς, ενώ πολύ συχνά αναφέρονται στην πολυεθνική νεανική κουλτούρα, όπως αυτήν έχει αναπτυχθεί σε αυτά τα περίχωρα των πόλεων. Για παράδειγμα, η ταινία «*La haine*» (Το μίσος) του Mathieu Kassovitz's (1995), η οποία αποτελεί ένα βασικό παράδειγμα του είδους κινηματογράφου των *banlieues*, εστιάζει σε ένα τρίο που αποτελείται από έναν λευκό Εβραίο, έναν μαύρο Αφρικανό και έναν *Beur*, τρεις φίλους με διαφορετική καταγωγή που είναι άνεργοι και αντιμετωπίζουν τα ίδια προβλήματα κοινωνικής αναγνώρισης, βιώνοντας την κουλτούρα των *banlieues*, την «κουλτούρα των δρόμων» (*culture of the streets*) και την κουλτούρα *hip-hop* (*hip-hop culture*), οι οποίες βασίζονται «σε ένα νέο λόγο [...] ένα απο-εθνικοποιημένο και απο-ουσιαστικοποιημένο παράδειγμα (*de-ethnicized and de-essentialized paradigm*) για τη συνεργασία των κοινοτήτων, το οποίο οδηγεί στην ανάπτυξη μιας επανα-διεθνοποιημένης ταυτότητας» (Rosello, 1996: 153). Στην ταινία «*La haine*», η ταυτότητα των *Beurs*, που αρχικά προσδιοριζόταν από την Βορειοαφρικανική καταγωγή, μετατρέπεται σε μία ταυτότητα του άστεως (*urban identity*), που αποδέχονται όλοι όσοι ζουν στην ίδια συνοικία. Η περίπτωση του Malik Chibane, γαλλο-μαγκρεπίνου με Καμπυλική καταγωγή, που μεγάλωσε στην *cité Goussainville*, έξω από το Παρίσι, είναι ιδιαίτερη καθώς εστιάζει σε ειδικές διασπορές ή σε μεταποικιακές μειονότητες. Σε αντίθεση με τα πολυεθνικά περίχωρα της ταινίας «*La haine*», ο Chibane επιλέγει να εστιάσει στη νεολαία των Μαγκρεπίνων, ειδικά στις ταινίες του *Hexagone* (1994) και *Douce France* (1995). Σε μία συνέντευξή του στο περιοδικό *Cahiers du cinéma*, ο δημιουργός υπογράμμισε ότι το κίνητρό του για την ταινία *Hexagone* ήταν να δώσει μία «πολιτισμική ορατότητα» στους Μαγκρεπίνους την οποία έχουν αποστερηθεί (Bouquet, 1994: 11). Αυτή είναι η διαφορά από τις προηγούμενες ταινίες *beures*, όπως *Le Thé au harem* (Mehdi Charef, 1985) ή το *Bâton Rouge* (Rachid Bouchareb, 1985), όπου οι νέοι των *banlieues* εμφανίζονται αποστασιοποιημένοι από την βορειοαφρικανική πολιτισμική κληρονομιά τους προς χάρη μιας πολυ-εθνικής (*multiethnic*), αμερικανοποιημένης νεανικής κουλτούρας. Τόσο στο *Hexagone* όσο και στο *Douce France*, οι πολιτισμικές διαφορές ανάμεσα στην διασπορά των Μαγκρεπίνων και τις κυρίαρχες νόρμες παρουσιάζονται όχι με στόχο να υποστηρίξουν έναν εθνικό σεπαρατισμό, αλλά, κυρίως, να απομυθοποιήσουν την έννοια της πολιτισμικής διαφοράς, ως ένα ανυπέβλητο εμπόδιο για την ένταξη των μεταναστών του Μαγκρέμπ και των επιγόνων τους στη γαλλική κοινωνία» (Fox, 2015: 141).

ε) Ο κινηματογράφος *beur*: Azouz Begag, Mahdi Charef, Abdelatif Kechiche

Ένα από τα πρώτα και πλέον γνωστά μυθιστορήματα της γενιάς των *Beurs*, το *Le gone du Chaâba Chaâba* (Το παιδί της Παραγκούπολης) του Azouz Begag αναπαριστά, όπως είδαμε πιο πάνω, τη δύσκολη συνύπαρξη των Μαγκρεπίνων μεταναστών στη Γαλλία και της κοινότητας υποδοχής, αλλά και τις στρατηγικές που αναπτύσσει ο νεαρός πρωταγωνιστής για να υπερβεί τις δυσκολίες. Ένδεκα χρόνια μετά τη δημοσίευση του βιβλίου, ο Christophe Ruggia πραγματοποιεί τη φιλική μεταγραφή του μυθιστορήματος, μεταθέτοντας έτσι από το βιβλίο στην οθόνη την προβληματική για το μεταναστευτικό ζήτημα. Πολλοί κριτικοί ασχολήθηκαν με τον τρόπο που έγινε αυτή η μεταφορά από το ένα είδος στο άλλο. Ο Alec G. Hargreaves υποστήριξε ότι «αν



Εικόνα 5.23 Ο Abdellatif Kechiche. Φωτογραφία του Georges Biard. Πηγή : [Wikipedia](#)

και υπάρχουν κάποιες αλλαγές στην ταινία, όταν τη συγκρίνει κανείς με το μυθιστόρημα, παρατηρεί ότι έχει παραμείνει πιστή στο κείμενο του Begag, δίνοντας προτεραιότητα στις εμπειρίες του νεαρού Azouz, που ονομάζεται Omar στη φιλμική γραφή» (Hargreaves, 2000: 345)⁶¹. Άλλοι μελετητές, παλαιότερα (Deleuze, 1968), αλλά και πιο πρόσφατα (Naremore, 2000, Tcheuyar, 2001-2002 και Elliot, 2003), εκτιμούν ότι κάθε επαν-εγγραφή, είτε λαμβάνει χώρα στο ίδιο ειδολογικό πεδίο είτε υπάρχει μεταφορά από το ένα είδος σε άλλο, αποτελεί την ευκαιρία για πολλαπλές μεταμορφώσεις. Στη μεταφορά του βιβλίου στον κινηματογράφο, παρατηρούμε ότι η αφηγηματική φωνή και η κατασκευή της ίντριγκας βγαίνουν παράλληλα, ανάμεσα στην ταινία και στο κείμενο. Δίνεται η εντύπωση ότι ο Ruggia καταβάλλει μία πραγματική προσπάθεια για να διατηρήσει στην ταινία τα ίδια γεγονότα και συχνά με την ίδια σειρά, την ίδια θεματική και την ίδια ατμόσφαιρα με το μυθιστόρημα, και να διατηρήσει, συνεπώς, και στον κινηματογράφο κάθε τι που χαρακτηρίζει, σύμφωνα με την Régine Robin, τις λεγόμενες αναδυόμενες ή μειονοτικές λογοτεχνίες (littératures émergentes ou minoritaires) (Robin, 1997: 7). Οι διαφοροποιήσεις που έγιναν κατά τη διάρκεια της μεταφοράς από το λογοτεχνικό στο φιλμικό κείμενο οφείλονται κυρίως ανάμεσα στη διαφορά των δύο αυτών ειδών, καθώς το κινηματογραφικό εργαλείο δύναται συγχρόνως να υποδέχεται και να μετατρέπει

σε οθόνη τον λογοτεχνικό μύθο. Οι διαφοροποιήσεις αφορούν, κατά κύριο λόγο, την παρουσία του χρόνου, την κλασική αφηγηματική οικονομία και τα πρόσωπα. Γενικά θα λέγαμε ότι η φιλμική αναπαράσταση που «αποχρωματίζει» τον παράδεισο της Γαλλίας, καταλήγει να αποφέρει στην ταινία «μία αποκεντρωμένη οπτική σε σχέση με ό,τι λέγεται για τους εμικρέδες και τη γαλλική κοινωνία» (Begag & Cahaouite, 1990: 100). Ο κινηματογράφος έχει την ικανότητα να δείχνει εκείνο που το μυθιστόρημα δεν θίγει πάντοτε. Είναι η περίπτωση των σημείων εκείνων μέσα από τα οποία διαφαίνεται η ετερότητα: η κοινότητα των Μαγκρεμπίνων στην ταινία του Ruggia διακρίνεται από τα φυσικά χαρακτηριστικά των μελών της, τη θρησκεία τους, τις ενδυματολογικές, πολιτισμικές και γλωσσικές τους συνήθειες, και κυρίως από το κοινωνικό τους στάτους τους. Οι Μαγκρεμπίνοι διαφοροποιούνται από τους Γάλλους από τα χαρακτηριστικά του προσώπου τους, τα μαύρα μαλλιά, τα τατουάζ, στους άνδρες, και το ιδιαίτερο μακιγιάζ, στις γυναίκες. Η διαφοροποίηση αυτή στη φυσιογνωμία είναι σημαντική στην ταινία, καθώς χρησιμοποιείται συχνά ως κριτήριο για την περιθωριοποίηση ή την απόρριψη. Ο σκηνοθέτης το γνωρίζει και πλησιάζει πολύ την κάμερα με κοντινά πλάνα πάνω στα σύμβολα της Αραβικότητας, όπως το τατουάζ στο μάγουλο του Ομάρ ή τη μαύρη ελιά στο μέτωπο της κυρίας Bouafia. Η ενδυμασία αποτελεί επίσης ένα εξωτερικό σημείο της «ετερότητας» των προσώπων που έχουν μαγκρεμπίνικη καταγωγή. «Μέσα από γκρο πλαν στα εξωτερικά χαρακτηριστικά και σε κάποιες πολιτισμικές πρακτικές, ο Ruggia κατασκευάζει μία εικόνα της κοινότητας των Μαγκρεμπίνων ως μία ομοιογενή ομάδα που διαθέτει τη δική της ταυτότητα. Έτσι, η δομή του κειμένου οργανώνεται με έναν διπολικό τρόπο, από τη μία μεριά οι Άραβες, από την άλλη οι Γάλλοι» (Tcheuyar & Lassi, 2004: 59). Αυτά τα χωρικά σύνορα ενδυναμώνονται και από άλλα, συχνά όχι τόσο ορατά: τα γλωσσικά και τα ψυχολογικά, με τα στερεότυπα να περιορίζουν τους Άραβες σε συνήθειες απαρχαιωμένες, σε επαγγέλματα που έχουν απορρίψει οι Γάλλοι, σε μαθητές δεύτερης κατηγορίας. Από το βιβλίο στην οθόνη, η ταινία έχει υποστεί διαφοροποιήσεις ηθελημένες από τον Ruggia, ο οποίος χρησιμοποίησε το μυθιστόρημα του Begag με στόχο να δείξει την δική του θέαση της μετανάστευσης. Χειριζόμενος με σεβασμό το μυθιστόρημα, στην ταινία του εστιάζει σε απλά γεγονότα και σημεία που ακροθιγώς παρουσιάζονται στο βιβλίο, καταδεικνύοντας μέσα από τη φιλμική γραφή την καθημερινότητα του νεαρού μετανάστη και την επισφαλή του θέση στην κοινωνία υποδοχής. Η περίπτωση του Mehdi Charef είναι επίσης σημαντική στην ιστορία του κινηματογράφου beur. Ο Charef, συγγραφέας και σκηνοθέτης, δημοσιεύει το 1983 το μυθιστόρημα *Le Thé au harem d'Archi Ahmed* (Τσάι στο χαρέμι του Αρχί Αχμέντ) από τον γνωστό εκδοτικό οίκο Mercure de France. Το βιβλίο γνώρισε ανέλπιστα επιτυχία. Μετά από μία συνάντηση με τον Κώστα Γαβρά που τον εμπνυχώνει, αποφασίζει να το μεταφέρει στον κινηματογράφο, το 1985. Με μία παραλλαγή του τίτλου, ο συγγραφέας ανεβάζει την ταινία *Le Thé au harem d'Archimède* (Τσάι στο χαρέμι του Αρχιμήδη), έργο που θεωρείται ως η πρώτη ολοκληρωμένη εκδοχή του cinéma beur.

61 Για μία εκτενέστερη μελέτη του κινηματογράφου beur, βλ. A. G. Hargreaves (2011). "From Ghettoes to Globalization: Situating Maghrebi-French Filmmakers," in S. Durmelat & V. Swamy (Eds). *Screening Integration: Recasting Maghrebi Immigration in Contemporary France*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Αποφεύγοντας κάθε διάθεση αναπαράστασης της εξαθλίωσης, ο Charef παρουσιάζει με ευαισθησία την καθημερινή ζωή των νέων στα προάστια, στην εποχή της οικονομικής κρίσης. Η ταινία έχει αυτοβιογραφικό υπόβαθρο και η πλοκή εστιάζει στη φιλία ενός νεαρού Μαγκρεμπίνου, του αλγερινής καταγωγής Ματζίντ με έναν συνομήλικό του Γάλλο, τον Πατ. Η ταινία χαρτογραφεί το κοινωνικό τοπίο των προαστίων, έτσι, όπως αυτό διαφαίνεται μέσα από τη διαρκή περιπλάνηση των δύο πρωταγωνιστών, που βρίσκονται συνεχώς εν κινήσει αναζητώντας ωραιότερα μέρη, και στην ουσία, μία καλύτερη ζωή, με την κάμερα να καταγράφει τις περιπλανήσεις τους. Στην ταινία κυριαρχούν οι εξωτερικοί χώροι, η περιγραφή των HLM, των εργατικών κατοικιών των προαστίων όπου συναντώνται πολλές εθνικές κοινότητες μεταναστών. Περιγράφονται επίσης οι δρόμοι, οι γραμμές του τραίνου –σύμβολα φυγής για τους δύο νέους που φτάνουν περιπλανώμενοι μέχρι την κοσμοπολίτικη Ντωβίλ–, οι αλάνες, η εξοχή στα άκρα της πόλης. Ο συγγραφέας και σκηνοθέτης Charef δεν θέλησε να επενδύσει στην περιθωριοποίηση και στην παρουσίαση των αρνητικών στοιχείων της ζωής των νεαρών μεταναστών γι αυτό και δεν εστίασε σε τραγικούς χαρακτήρες ούτε και σε συμβάντα δραματικά που δείχνουν την κοινωνική εξαθλίωση, όπως η εικόνα της γαλλίδας Ζοζέτ που μένοντας άνεργη, οδηγείται σε απόπειρα αυτοκτονίας. Εστιάζει στη φιλία των δύο νέων, και στην περιπλάνησή τους, ένα είδος μύησης στη ζωή δύο ανθρώπων με διαφορετικές πολιτισμικές καταβολές. Μετά από αυτήν την πρώτη του ταινία, ο Mehdi Charef προσπάθησε να αποβάλλει την εικόνα του «εμεικρέ σκηνοθέτη» δημιουργώντας έργα που εστιάζουν σε ζητήματα που βρίσκονται στο περιθώριο της κοινωνίας. Με το *Miss Mona* (1986), όπου ο Jean Carmet στον ρόλο του ηλικιωμένου τραβεστί δημιουργεί μια εξαιρετική performance, το *Au pays des Juliets* (1991), όπου διηγείται την ιστορία τριών γυναικών που βγαίνουν με άδεια από τη φυλακή για ένα εικοσιτετράωρο, το *La Fille de Keltoum* (2001), όπου ο συγγραφέας επανέρχεται στη χώρα καταγωγής μέσα από τη ζωή των αλγερινών γυναικών. Η ταινία αυτή αποτελεί έναν ύμνο στη γυναίκα της Αλγερίας, στην κοινωνία της οποίας κατέχει δευτερεύουσα θέση. Το 2005, ο Charef συμμετέχει σε ένα πρόγραμμα με πολλούς άλλους καταξιωμένους ανθρώπους του κινηματογράφου (Spike Lee, Ridley Scott, John Woo, Jordan Scott, Emir Kusturica, Katia Lund, Stefano Veneruso) και γυρίζουν την ταινία *All the invisible children*, μία ταινία που μιλάει για τη μοίρα των παιδιών από όλα τα μέρη του κόσμου.

Με την ταινία του *Cartouches gauloises* (2006) –που βασίζεται στο μυθιστόρημα του Charef *À bras-le-cœur* (2006), απ’ όπου εμπνεύστηκε και το θεατρικό του *Le dernier voyage* (2005)– ο Charef επανέρχεται, μέσα από μνημονικές διαδικασίες, σε ένα από τα πιο τραυματικά επεισόδια της σύγχρονης ιστορίας της Γαλλίας, τον πόλεμο της Αλγερίας και την ανεξαρτητοποίηση της χώρας. Ο σκηνοθέτης δημιουργεί την εικόνα της Αλγερίας λίγους μήνες πριν από την ανεξαρτησία, μέσα από το βλέμμα ενός νέου έφηβου, του Αλή. Τα αυτοβιογραφικά στοιχεία του σκηνοθέτη συναντώνται με την ιστορία ενός λαού, με τη συλλογική ιστορία της Αλγερίας αλλά και της Γαλλίας. Η ταινία αυτή δίνει μία άλλη, μία εναλλακτική αφήγηση για την ιστορία της ανεξαρτησίας, της αποικιοκρατίας και της μετανάστευσης, εντελώς διαφορετική από την κυριαρχούσα εθνική αφήγηση για τα ζητήματα αυτά. Η ταινία παρουσιάζει «μία ενδόμυχη, πολύ προσωπική απεικόνιση των προσωπικών εμπειριών του αποικιακού τραύματος και της ιστορίας της μετανάστευσης. Εδώ, ο στόχος δεν είναι αναγκαστικά να αντικατασταθεί η κυρίαρχη ιστορική αφήγηση από μία άλλη, αλλά να παρουσιαστούν οι πρωταγωνιστές, τα άτομα εκείνα που έπαιξαν σημαντικό ρόλο στο να αλλάξουν την πορεία σε βασικά ιστορικά γεγονότα» (Fox et al., 2015: 150).

Η ταινία *La graine et le mulet* (στις ελληνικές αίθουσες ανέβηκε με τον τίτλο «Κους-κους με φρέσκο ψάρι») του Abdellatif Kechiche (2007), αποτελεί ακόμα μία γνωστή ταινία της νέας γενιάς του cinéma beur, της τρίτης γενιάς των Beurs. Ο Kechiche που έφτασε από την Τυνησία στη Γαλλία με τους μετανάστες γονείς του το 1966 σε ηλικία έξι ετών, σπούδασε υποκριτική και το 1981 σκηνοθέτησε την πρώτη του παράσταση στο φεστιβάλ της Αβινιόν. Ασχολείται και με το θέατρο και με τον κινηματογράφο, ενώ το 1984 παίρνει τον πρώτο κινηματογραφικό του ρόλο στην ταινία *Thé à la menthe* του Abdelkrim Bahlou⁶². Στις ταινίες του ο Kechiche παρουσιάζει τη Γαλλία ως μία πολυπολιτισμική χώρα, ως έναν τόπο όπου πολίτες διαφορετικής εθνοτικής καταγωγής και διαφορετικής κουλτούρας συνυπάρχουν. Η ταινία *La graine et le mulet* έχει έντονη κοινωνική διάσταση, όπως και όλες οι ταινίες του Kechiche. «Ο πρωτότυπος τίτλος *La graine et le mulet* έχει συμβολική σημασία. Ο σπόρος (la graine) το βασικό συστατικό του κους-κους, του παραδοσιακού φαγητού των Αράβων του Μαγκρέμπ, έχει την έννοια της συνέχειας, της κληρονομιάς [...] το ψάρι συμβολίζει το ταξίδι, τη διαδρομή από τη μια άκρη της Μεσογείου στην άλλη, από τη μια πατρίδα στην άλλη» (Καλούδη, 2013: 146). Στην ταινία αυτή ο Kechiche εστιάζει σε πλευρές της γαλλικής κοινωνίας που ο εμπορικός κινηματογρά-

62 Για τις επιρροές που δέχτηκε ο Abdellatif Kechiche από τον γαλλικό και τον ευρωπαϊκό κινηματογράφο το υποκεφάλαιο “Diasporic and Postcolonial cinema in France from 1990s to the Present” στο βιβλίο της Alistair Fox et al. (2005). *A Companion to Contemporary French Cinema*. Maiden/Oxford: Wiley Blackwell, pp.136-159.

φος αγγίζει ελάχιστα, και καταγγέλλει την κοινωνική αδικία, την ανισότητα και την περιθωριοποίηση κοινωνικών ομάδων. Η ταινία εστιάζει στην ιστορία του Σλιμάν, που μένει άνεργος σε ώριμη ηλικία και προσπαθεί να πραγματοποιήσει το όνειρό του: να ανοίξει ένα πλωτό εστιατόριο και να μπορέσει να επανενώσει και πάλι την οικογένειά του, από την οποία έχει απομακρυνθεί. Η βασική πηγή έμπνευσης για τον χαρακτήρα του μετανάστη Σλιμάν, ήταν για τον Kechiche η φιγούρα του πατέρα του, όπως ο ίδιος εξομολογείται σε μία συνέντευξή του. Μέσα από θέματα που απασχολούν τη γαλλική κοινωνία της επαρχίας, ο σκηνοθέτης προσεγγίζει και ζητήματα ένταξης των μεταναστών και των παιδιών τους, της δεύτερης γενιάς εμιγκρέδων. Άλλα έργα του Abdellatif Kechiche: *La faute à Voltaire* (2000), *L'Esquive* (2004), *Vénus Noire* (2010), *La vie d'Adèle* (2012).

Βιβλιογραφία

A. Πρωτογενείς πηγές

- Begag, Azouz (1986). *Le Gone du Chaâba*. Paris: Seuil.
Begag, Azouz (2004). *Le Marteau pique-coeur*. Paris: Seuil.
Boukhedenna, Sakina (1987). *Journal*. «Nationalité: immigré(e)». Paris: L'Harmattan.
Chaouite, Abdellatif et Begaz, Azouz (1990). *Écarts d'identité*. Paris: Seuil.
Guène, Faïza (2004). *Kiffe kiffe demain*. Paris: L'Harmattan.

B. Κριτικά κείμενα

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Bloom, P. (1999). Beur Cinema and the Politics of Location: French Immigration Politics and the Naming Movement. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, no 5/4: 469-487.
Bonn, C. (2001) L'Exil et la quête d'identité, fausses portes pour une approche des littératures de l'immigration?. In H. Gafaiti (Dir.). *Cultures transnationales de France: des 'Beurs' aux...?*. Paris: L'Harmattan, 37-53.
Bouquet, S. (1994). Portrait: Malik Chibane. *Cahiers du cinéma*, no 476: 11.
Deleuze, G. & Guattari, F. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions du Minuit.
Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
Djegloul, A. (1989). L'Irruption des Beurs dans la littérature française. *Arabies*, no 30 : 80.
Elliot, K. (2003). *Rethinking the Novel/Film Debate*. Cambridge: Cambridge University Press.
Fox, Alistair et al. (Eds) (2015). *A Companion to Contemporary French Cinema*. Malden/Oxford: Wiley/Blackwell.
Geiser, M. (2008). La 'littérature beur' comme écriture de la post-migration et forme de 'littérature-monde'. *Expressions maghrébines*, vol.7/1, 2008: 121-139.
Gilette, A. & Malek Sayad, A. (1985). *L'immigration algérienne en France*. Paris: Entente.
Geesey, P. (2008). Global pop culture in Feïza Guène's Kiffe kiffe demain. *Expressions maghrébines*, vol.7/1: 53-66.
Hargreaves, A. (2001). Une culture innommable. In H. Gafaiti (dir.), *Cultures transnationales de France: des 'Beurs' aux...?*. Paris: L'Harmattan, 27-36.
Hargreaves, A. (2000). Resuscitating the Father: New Cinematic Representations of the Maghrebi Minority in France. *Sites. Journal of the Twentieth Century Contemporary French Studies*, vol. 4/ 2: 343-351.
Laronde, M. (1993). *Autour du roman beur. Immigration et Identité*. Paris: L'Harmattan.
Mohamed, A.J. & Lloyd, D. (1987). Introduction. *Cultural Critique*, no 6: 5-12.
Naremore, J. ed. (2000). *Film Adaptation*. New Brunswick: Rutgers University Press.
Robin, Régine (1997). Présentation. *Études littéraires*. Dossier: "L'ethnicité fictive: judéité et littérature", vol. 29, nos 3-4.
Rosello, M. (1996). Third Cinema or Third Degree: The 'Rachid System' in Serge Maynard's L'Oeil au beurre noire. In Dina Sherzer (Ed.). *Cinema, Colonialism, Postcolonialism*. Austin: Texas University Press.
Sourdou, M. (2009). Mots d'ados et mise en style: Kiffe kiffe demain de Faïza Guène. *Adolescence*, no 7 /4: 895-905.
Tarr, C. (2005). *Reframing Difference: Beur and banlieue filmmaking in France*, Manchester: Manchester University Press.
Tcheuyap, A. & É.-M. Lassi (2004). Reécriture filmique et discours sur l'immigration: Le Gone du Chaâba d'Azouz Begag et de Christophe Ruggia. *Tangence*, no 75: 41-62.

Tcheuyar, A. (2001-2002). Le Texte littéraire à l'écran. Approches et limites théoriques. *Protée*, vol. 29/ 3: 87-96.

Thomas, D. (2008). New Writing for New Times. *Expressions Maghrébines*, vol.7 /1: 33-52.

Vitali, I. (2013). Une promenade dans le bois du 'roman beur': De Mehdi Charef à Rachid Djaidani. In *Lire le roman francophone. Hommage à Parfait Jans (1926-2011)*. Publifarum, no 20, url: http://publifarum.farum.it/ezone_articles.php?id=254 (επίσκεψη: 15/6/2015).

Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία

Λαλαγιάννη, Β. (2013). Maghreb sur Seine: Η μεταναστευτική λογοτεχνία του Μαγκρέμπ στη Γαλλία. Στο Δ.Φίλιας et alii, *Πολύχρωμες ψηφίδες. Γαλλοφωνία και Πολυπολιτισμικότητα*. Αθήνα: Γρηγόρης, σελ.103-112

Καλούδη, Κ. (2013). Κους κους με φρέσκο ψάρι: Η 'άλλη' Γαλλία μέσα από την κάμερα του Αμπντελατίφ Κεσίς. Στο Δ. Φίλιας et alii. *Πολύχρωμες ψηφίδες. Γαλλοφωνία και Πολυπολιτισμικότητα*. Αθήνα: Γρηγόρης, σελ.145-154.

Ρόζη, Λ.(2013). Από τα οριακά σημεία του αστικού τοπίου στον συμβολικό 'χάρτη' της εθνικής ιστορίας: οι διαδρομές του Cinéma beur. Στο Δ. Φίλιας et al. *Πολύχρωμες ψηφίδες. Γαλλοφωνία και Πολυπολιτισμικότητα*. Αθήνα: Γρηγόρης, σελ.89-102.

3. Μεταναστευτική λογοτεχνία και διαπολιτισμικότητα στη Μεγάλη Βρετανία. Η περίπτωση των Caryl Phillips και Zadie Smith

Η μεταναστευτική λογοτεχνία στη Μεγάλη Βρετανία διακρίνεται για την πολύπλευρη θεματική της, τα ποικίλα υβριδικά έργα που αναδεικνύουν τις μεταναστευτικές εμπειρίες, τις διασπορικές ταυτότητες και τα διεθνικά υποκείμενα. Οι διαφορετικές κουλτούρες των συγγραφέων που εστιάζουν σε θέματα μετανάστευσης, ταυτοτήτων και πολυπολιτισμού –απόρροια της εποχής της βρετανικής αποικιοκρατίας– έχουν δημιουργήσει ένα ιδιαίτερο πεδίο στη μεταναστευτική λογοτεχνία της Μεγάλης Βρετανίας, με τον ινδο-βρετανό Salman Rushdi να είναι ο πλέον γνωστός μεταποικιακός συγγραφέας, του οποίου το μυθιστόρημα *The Satanic Verses* (1988, Οι σατανικοί στίχοι) μεταφράστηκε σε πολλές γλώσσες και απασχόλησε τη λογοτεχνική κριτική και τις πολιτισμικές σπουδές. Στο βιβλίο του αυτό ο Rushdi υπερασπίζεται τις αρετές της διαφορετικότητας και της υβριδικότητας:

Οι 'Σατανικοί στίχοι' τιμούν την υβριδικότητα, τη μη καθαρότητα, την ανάμειξη, τον μετασχηματισμό που προέρχεται από καινούριους και απρόσμενους συνδυασμούς ανθρώπινων πλασμάτων, πολιτισμών, ιδεών, πολιτικής, ταινιών, τραγουδιών. Πανηγυρίζουν με τη διασταύρωση και φοβούνται την άφεση του Καθαρού. Mélange, συνθύλευμα, λίγο από ετούτο και λίγο από εκείνο, αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο εμφανίζεται το καινούριο στον κόσμο. Είναι η μεγάλη ευκαιρία που δίνει στον κόσμο η μαζική μετανάστευση, και προσπάθησα να την αγκαλιάσω. Οι σατανικοί στίχοι είναι υπέρ της αλλαγής μέσω σύντηξης, υπέρ της αλλαγής μέσω συνένωσης. Είναι ένα ερωτικό τραγούδι στους μιγάδες εαυτούς μας⁶³.

Ανάμεσα στις πολλές διασπορικές κοινότητες της Μεγάλης Βρετανίας, η καραϊβική κοινότητα έχει να επιδείξει αξιόλογους συγγραφείς με μεγάλη αναγνωρισιμότητα παγκοσμίως. Καθώς συνιστούν μία νέα «μετα-αποικιακή» και «υβριδική» διασπορά. Ορισμένοι μελετητές την τοποθετούν στους «ταξιδιάρικους πολιτισμούς» (Clifford, 1994), ενώ ο Robin Cohen στις πολιτισμικές διασπορές (2003) και ο Stuart Hall υπογράμμισε την κοσμοπολίτικη πλευρά της (2004). Η δόμηση ταυτότητας σε καταστάσεις συνάντησης και αλληλεπίδρασης πολιτισμών αποτελούν βασικούς άξονες της λογοτεχνικής παραγωγής των Καραϊβων, σε όποια μέρη μετακινήθηκαν και δημιούργησαν κοινότητες⁶⁴. Ο Caryl Phillips και η Zadie Smith αποτελούν δύο παραδείγμα-

Εικόνα 5.24 Ο Salman Rushdi το 2014.
Πηγή: [Wikipedia](https://en.wikipedia.org/wiki/Salman_Rushdie).

⁶³ Robin Cohen (2003). *Παγκόσμια Διασπορά*. Μετάφραση Τίνας Πλυτά. Αθήνα: Παπαζήσης, σελ.239.

⁶⁴ Για την ιδιαίτερη φύση της καραϊβικής διασποράς, βλ. το κεφάλαιο «Πολιτισμική διασπορά: περίπτωση της Καραϊβικής» στο βιβλίο *Παγκόσμια Διασπορά* του Robin Cohen (Αθήνα: Παπαζήσης, 2003), ο οποίος συνοψίζει όλες

τα πολύ γνωστών συγγραφέων που προέρχονται από την Καραϊβική.

Ο μυθιστοριογράφος και θεατρικός συγγραφέας Caryl Phillips γεννήθηκε στο St Kitts το 1958. Οι γονείς του μετανάστευσαν στην Αγγλία όταν ήταν πολύ μικρός. Σπούδασε αγγλική φιλολογία, έκανε διδακτορικές σπουδές και δίδαξε σε διάφορα πανεπιστήμια της Αγγλίας και των Ηνωμένων Πολιτειών. Το πρώτο του θεατρικό έργο ήταν το *Strange Fruit* (1980), ακολούθησαν τα *Where There is Darkness* (1982) and *Shelter* (1983) που ανέβηκαν σε θεατρικές παραστάσεις. Σε ηλικία 22 ετών επισκέφθηκε το St Kitts για πρώτη φορά, μετά την αναχώρηση της οικογένειας, το 1958. Όπως ο ίδιος εξομολογήθηκε, εκεί εμπνεύστηκε το πρώτο του μυθιστόρημα *The Final Passage* (1985). Το 1986 δημοσιεύει το *A State of Independence* και το 1989 το *Higher Ground*. Το 1993 δημοσιεύει το *Crossing the River* το πιο γνωστό από τα έργα του. Τιμήθηκε με τα βραβεία *Commonwealth Writers' Prize* και *James Tait Black Memorial Prize*. Δημοσιεύει επίσης: *Cambridge* (1991), *The Nature of Blood* (1997), *A Distant Shore* (2003), *Dancing in the Dark* (2005), *In the Falling Snow* (2009), *The Lost Child* (2015)⁶⁵. Το έργο του *Colour Me English* (2011) είναι μία συλλογή δοκιμίων που γράφτηκαν στη διάρκεια είκοσι ετών και αφορούν θέματα ταυτότητας, εστίας και «ανήκειν». Τα πολυάριθμα ταξίδια του στην Ευρώπη τον οδήγησαν στη συγγραφή του δοκιμιακού έργου του *The European Tribe*, το 1987, όπου αναφέρεται στην κοινότητα των λευκών και στον ευρωκεντρισμό της Ιστορίας. Οι θεματικές των έργων του εστιάζουν στη δουλειά κάτω από διάφορες οπτικές, στην αναζήτηση της καταγωγής και του «ανήκειν», στην απόρριψη. Στο μυθιστόρημά του *Crossing the River* αναφέρεται στην *ευρωπαϊκή αποικιοκρατία και τις συνέπειές της*. Οι χαρακτήρες του μυθιστορήματος προέρχονται τόσο από τις αποικιοκρατούμενες όσο και από τις αποικιοκρατικές χώρες. Η ιστορία, που εκτείνεται από το 1752 μέχρι το 1963, καταδεικνύει τα στάδια της δουλειάς και την μετά από αυτήν εποχή, καθώς και τη συνθετότητα των σχέσεων αποικιοκρατίας και δουλειάς, τις οποίες προσεγγίζει από πολλές οπτικές. Ο Phillips μέσα από την αφήγηση καταδεικνύει τις αρνητικές πλευρές της αποικιοκρατίας και της δουλειάς, οι οποίες θίγουν και προσβάλλουν και τους αποικιοκρατούμενους πληθυσμούς αλλά και τους αποικιοκράτες. Η αποικιοκρατία, με την παραδοσιακή της μορφή, είναι παρούσα σε πολλά κεφάλαια, ενώ η δουλειά, κάτω από διαφορετικές μορφές, εμφανίζεται παντού. Τόσο στο *Crossing the River*, στο *The Nature of Blood* όσο και σε άλλα μυθοπλαστικά έργα του, ο Caryl Phillips χρησιμοποιεί και αναδεικνύει φωνές ανθρώπων των περιθωρίων, είτε από το πεδίο της φυλής, είτε από εκείνο της εθνότητας ή του φύλου. Το *Crossing the River* αποτελεί μία σύναξη από άτομα διαφορετικής γενιάς, «ένα είδος χορωδίας από φωνές που εξιστορούν η κάθε μία τη δική της ιστορία, ενώ όλες μαζί οι ιστορίες αυτές συνδέονται μέσα από τα ίδια μοτίβα: τον έρωτα, την επιθυμία, την απώλεια, τον αποχωρισμό του γονέα από το παιδί του, του άνδρα από τη γυναίκα, του εραστή από τη σύντροφο» (Low 139).



Εικόνα 5.25 Το εξώφυλλο του μυθιστορήματος «White Teeth» στην ελληνική μετάφραση. Πηγή: εκδόσεις Ψυχογιός. Με την ευγενική άδεια του εκδότη.

Ο ίδιος ο Caryl Phillips, έχει υποστεί το ρατσισμό ως παιδί που μεγάλωσε στη Βόρεια Αγγλία και φέρει πολλαπλές ταυτότητες και δια-συνοριακά «ανήκειν», εξομολογείται ότι έβρισκε μια εναλλακτική διέξοδο στα προγράμματα που εξέταζαν το Ολοκαύτωμα των Εβραίων.

Γράφει στο *The European Tribe*: «Όταν ήμουν παιδί, μου φαινόταν [η Αγγλία] σαν μία εχθρική χώρα και οι Εβραίοι ήταν η μόνη μειονοτική ομάδα για την οποία αναφέρονταν με όρους που είχαν σχέση με την εκμετάλλευση και τον ρατσισμό, και γι αυτόν τον λόγο ταυτίστηκα μαζί τους [...] εκφράζοντας έτσι ένα κομμάτι της ψυχής μου και της ματαιώσής μου μέσα από τη δική τους εμπειρία» (*The European Tribe*, 54). Ξαναθυμάται ακόμη τα λόγια του καθηγητή του στη φιλοσοφία, όταν τους δίδασκε τις θέσεις του Franz Fanon: «Οποτεδήποτε ακούσετε κάποιον να προσβάλλει τους Εβραίους, δώστε προσοχή, γιατί μιλάνε και για σας, αφορά και εσάς [...] και εγώ πάντοτε το προσέχω αυτό» (*The European Tribe*, 54).

Η αντιπαράθεση του Ολοκαυτώματος των Εβραίων με την ιστορία της δουλειάς που γίνεται από έναν συγγραφέα που δεν είναι λευκός, δημιουργεί την περίπτωση μιας δια-αφηγηματικής κατανόησης (inter-narrative understanding) του τραύματος (Narendra Kumar, 2012: 230). Το βιβλίο *The Nature of Blood* (1997) επιχειρεί να χρησιμοποιήσει όχι

τις –συχνά αντικρουόμενες απόψεις– για τη διασπορά αυτή.

⁶⁵ Στα ελληνικά κυκλοφορούν: *Το Πέρασμα του ποταμού* (εκδ. Δωρικός, 1996) και *Καίμπριτζ* (εκδ. Οδυσσεάς, 1994).

μόνο τη διακειμενικότητα αλλά και τον παραλληλισμό και την αντιπαράθεση του αντι-σημιτισμού και του μαύρου ρατσισμού, για να καταδείξει το μοτίβο των αποικιακών δυνάμεων που διγούσαν για δύναμη και εκμετάλλευση.

Την ίδια πολιτισμική ευαισθησία με τον Caryl Phillips εκπέμπει και η Zadie Smith, κατά το ήμισυ Τζαμαϊκανή και κατά το ήμισυ Αγγλίδα συγγραφέας, μέσα από τα έργα της. Γεννημένη (ως Sadie Smith), το 1975, στο Brent της Αγγλίας, σπούδασε αγγλική φιλολογία στο King's College. Σήμερα είναι μέλος της Royal Society of Literature από το 2002. Το 2001 δημοσιεύει το μυθιστόρημα που την καθιέρωσε, το *White Teeth*, το οποίο μεταφράστηκε στα ελληνικά ως *Λευκό χαμόγελο σε μαύρο φόντο* και κυκλοφόρησε την ίδια χρονιά με την αγγλική έκδοση από τις εκδόσεις Ψυχογιός⁶⁶. Στη συνέχεια δημοσιεύει τα μυθιστορήματα: *The Autograph Man* (2002), *On Beauty* (2005), *NW* (2012) και *The Embassy of Cambodia* (2013) καθώς και το δοκιμιακό *Changing My Mind: Occasional Essays* (2009). Τιμήθηκε με πολλά λογοτεχνικά βραβεία: Whitebread First Novel Award (2000), The Guardian First Book Award (2000), James Tait Black Prize Fiction (2000), Commonwealth Writers' Prize (2001), Betty Trask Award (2001).

Ο Caryl Phillips παρουσιάζοντας το βιβλίο της Smith στον *Observer*, υπογραμμίζει ότι «αναγνωρίζει και εξυμνεί την 'αμήχανη ετερογένεια'» της πολυπολιτισμικής Βρετανίας. Εξετάζοντας το μυθιστόρημα, ο Phillips αναδεικνύει τη βασική θεματική της Smith, τις ταυτότητες και την αγωνία του «ανήκειν»: «[...] το *White Teeth* είναι γεμάτο με ψεύτικα χαμόγελα και στημένα πρόσωπα, μάσκες που πασχίζουν κατ' εξακολούθηση να κρύψουν τον πόνο. Το «μιγάδικο» έθνος που είναι η Βρετανία ακόμη παλεύει να βρει τρόπο να κοιταχθεί στον καθρέφτη και να αποδεχτεί τα γεγονότα της ιστορίας που προκάλεσαν στη συνέχεια αυτόν τον πόνο» (2000).



Εικόνα 5.26 Η Zadie Smith. Φωτογραφία David Shankbone. Πηγή: [Wikipedia](#)

Ως ένα μεταποικιακό και πολυπολιτισμικό μυθιστόρημα, το *White Teeth* παρουσιάζει την ιστορική συνείδηση μέσα από διπλή οπτική: τη φυλετική και την προσωπική ιστορία. Περιγράφοντας τις ιστορίες μεταναστών από πολυεθνικές οικογένειες στο μυθιστόρημα αυτό, η Zadie Smith αποκαλύπτει μία φυλετική Ιστορία η οποία εξετάζει το αποικιακό μπαγκράουντ της Βρετανίας ως αποικιοκρατική δύναμη. Στο *White Teeth*, αυτή η φυλετική και αποικιακή Ιστορία αναμειγνύεται με την προσωπική και οικογενειακή ιστορία και η Smith εξετάζει με κριτικό βλέμμα τον τρόπο με τον οποίο αυτήν η Ιστορία αγγίζει και εν πολλοίς καθορίζει την πρώτη και δεύτερη γενιά των μεταναστών και των πολυεθνικών οικογενειών. Σύμφωνα με τον Raphael Dalleo, στο *White Teeth* ξεδιπλώνεται η ιστορική εκείνη διαδικασία που κατέστησε το Λονδίνο μια «ζώνη επαφής» (contact zone) σύμφωνα με την Mary Louise Pratt. Επιπλέον, το μυθιστόρημα αυτό εξετάζει το είδος αυτής της επαφής. Ως «ζώνες επαφής» η Pratt ορίζει «τους κοινωνικούς χώρους όπου ανόμοιες κουλτούρες συναντώνται, συγκρούονται και παλεύουν μεταξύ τους, συχνά μέσα από άνισες σχέσεις κυριαρχίας και υποτέλειας –όπως η αποικιοκρατία, η δουλεία και τα επακόλουθά τους έτσι όπως έχουν επιβιώσει σε όλο τον κόσμο» (Pratt, 1992: 4). Η Zadie Smith καθώς εστιάζει στις οικογενειακές ιστορίες διαφορετικών φυλετικών και εθνικών ομάδων, προσφέρει ένα πρόσφορο πεδίο για την εξέταση

της διαπολιτισμικής επικοινωνίας και επαφής. Κάποιοι κριτικοί διαβλέπουν στα έργα της «μία διαπολιτισμική προσέγγιση της διαφορετικότητας μέσα από ένα πνεύμα κοσμοπολιτισμού» (Kumar, 2012:229). Ο Kwame Anthony Appiah θεωρεί ότι ο κοσμοπολιτισμός, σε αντίθεση με την παγκοσμιοποίηση που προωθεί την ομογενοποίηση, ακολουθεί το ιδεώδες «μιας παγκόσμιας ενδιαφέροντος και ενός σεβασμού στην εύλογη διαφορετικότητα» (Appiah, 2006: xiii). Το *White Teeth* εξετάζει την κοσμοπολίτικη κοινωνία του Λονδίνου, η οποία είναι το αποτέλεσμα της μετανάστευσης και της ιστορίας της δουλείας και του δουλεμπορίου. Αυτός ο κόσμος κατοικείται από μετανάστες διαφόρων εθνικών προελεύσεων: η Clara, κατά το ήμισυ Τζαμαϊκανή, οι Samad και Alansa, μουσουλμάνοι μετανάστες από το Μπαγλαντές και πολλοί άλλοι των οποίων τις μεταναστευτικές εμπειρίες στην Αγγλία καταγράφει η Smith. Η Smith, όπως και ο Caryl Phillips, αποκηρύσσει τον λογοτεχνικό φυλετισμό (literary tribalism), ο οποίος εγείρει ερωτήματα σχετικά με την εξουσία, την αυθεντικότητα και την αναπαράσταση. Στο *White Teeth* τα μεταναστευτικά υποκείμενα, που ζουν in-between, αναζητούν ή ακόμα υπερασπίζονται την ταυτότητά τους καμιά φορά με ανεξέλεγκτες συνέπειες. Αυτή η αναζήτηση της

⁶⁶ Στην Ελλάδα έχουν μεταφραστεί και κυκλοφορούν τα μυθιστορήματά της Zadie Smith: *Λευκό χαμόγελο σε μαύρο φόντο*, *Συλλέκτης αυτογράφων και Στην Ομορφιά που χάνεται* από τις εκδόσεις Ψυχογιός και *Στην καρδιά της πόλης* από το Μεταίχμιο.

ταυτότητας μέσα από την επιστροφή στις ρίζες γίνεται συχνά εμμονική και δείχνει την τραυματική εμπειρία του υποκειμένου που ζει ανάμεσα σε δύο κουλτούρες. Τα πρόσωπα του μυθιστορήματος υποφέρουν από το «αρχικό τραύμα» (original trauma) και συχνά εγκλωβίζονται σε αυτό χωρίς να μπορούν να το διαχειριστούν (Tance, 2013: 240). Ο Samad, ο οποίος δεν υπήρξε ποτέ αφοσιωμένος μουσουλμάνος, αγωνίζεται να κρατήσει ζωντανές τις παραδόσεις της πατρίδας του και της θρησκείας του σ' έναν κόσμο ισοπεδωτικό που έχει παρασύρει τα παιδιά του μακριά από τις παραδοσιακές αξίες. Έτσι, επιθυμεί τα παιδιά του να γίνουν πιστοί μουσουλμάνοι. Το αποτέλεσμα είναι η αθεΐα για τον Magid και ο φονταμενταλισμός για τον Millat, ο οποίος εμπλέκεται σε μία μουσουλμανική οργάνωση, «τους μαχητές για το αιώνιο και δοξασμένο ισλαμικό έθνος». Οι χαρακτήρες της Smith επιζητούν να δομήσουν σαφείς και καθορισμένες ταυτότητες και να έχουν μία ζωή χωρίς αμφισημίες και διαφορούμενα (Paproth, 2008: 9). Χαρακτηριστικός είναι ο διάλογος ανάμεσα στην Αγγλίδα Ms Joyce και τον Millat:

Joyce: «Από πού είστε, αν μου επιτρέπετε να ρωτήσω;»

Millat: «Από το Willesden»

Joyce: «Ναι, φυσικά, αλλά από πού είστε, ποιά είναι η αρχική σας προέλευση;»⁶⁷

Millat: «Α, εννοείτε από πού έρχομαι, δηλαδή από την αρχική μου προέλευση;»

Joyce: «Ναι, από την αρχική σας»

Millat: «Έρχομαι από το Whitechapel, από τον δρόμο Royal London Hospital και με το λεωφορείο 27» (*White Teeth*, 319)

Ο σεβασμός στις ατομικές επιλογές αλλά και στις πολιτισμικές διαφορές αποτελούν τις βασικές αρχές που χαρακτηρίζουν τα έργα των Caryl Phillips και Zadie Smith. Και οι δύο επανέρχονται στις καραϊβικές τους ρίζες όπως και στο «ανήκειν» στην σύγχρονη αγγλική κουλτούρα. Ο Phillips υιοθετεί το πολυδιάστατο «ανήκειν» ως μία πράξη απελευθέρωσης και συγχρόνως ως αυτό που τον βοηθά να διατηρήσει την πολύπλευρη, ρευστή και αμφίσημη ταυτότητά του την οποία αντιλαμβάνεται ως «μοναδική, σύνθετη, ανοιχτή σε επανεξέταση και επαναπροσδιορισμό, μία ταυτότητα η οποία τον δεσμεύει να μην ανήκει μόνο σε μία συγκεκριμένη φυλή, σε μία συγκεκριμένη φυλετική ομάδα, αλλά στην ανθρώπινη φυλή» (*The Guardian*, 2004). Η Zadie Smith προβάλλει, όσο λίγοι συγγραφείς στον χώρο της μεταναστευτικής λογοτεχνίας στη Μεγάλη Βρετανία, τον πολυπολιτισμικό χαρακτήρα της χώρας αυτής στον εικοστό πρώτο αιώνα (Head, 2003: 106).

Βιβλιογραφία

A. Πρωτογενείς πηγές

Phillips, Caryl (2000). *The European Tribe*. New York: Vintage Books.

Smith, Zadie (2001). *White Teeth*. London: Penguin Books.

B. Δευτερογενείς πηγές

Appiah, K. A. (2006). 'Introduction: Making Conversation.' *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangeness*. London: Penguin Books.

Cohen, R. (2003). *Παγκόσμια Διασπορά*. Μτφρ. Τίνα Πλυτά. Αθήνα: Παπαζήσης.

Clifford, J. (1994). Traveling cultures. In L. Grossberg, C. Nelson et al. (Eds). *Cultural Studies*. New York: Routledge, pp. 96-116.

Dalleo, R. (2008). Colonization in Reserve: White Teeth as Caribbean Novel. In T. L. Walters (Ed.). *Zadie Smith: Critical Essays*. New York: Peter Lang Publishing, pp. 91-106.

Head, D. (2003). Zadie Smith's White Teeth: Multiculturalism for the Millennium. In R. Lane, et al.(Eds). *Contemporary British Fiction*. Cambridge: Polity Press.

Kumar, N. (2012). Cosmopolitanism, Inter-narrativity and Cultural Empathy: Caryl Phillips' The Nature of Blood and Zadie Smith's White Teeth. In *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, vol.4/2: 228-235.

Low, G. (1998). A Chorus of Common Memory': Slavery and Redemption in Caryl Phillips' *Crossing the River*. *Research in African Literatures*, no 29/4: 122-141.

Paproth, M. (2008). The Flipping Coin: The Modernist and Postmodernist Zadie Smith. In L. Tracey Walters

⁶⁷ Στο πρωτότυπο κείμενο η λέξη «originally» είναι με πλάγιους χαρακτήρες. Πάνω στη λέξη αυτή δημιουργείται όλο αυτό το γλωσσικό αλλά και νοηματικό παιχνίδι. Η μετάφραση ανήκει στη συγγραφέα του υποκεφαλαίου.

- (Ed.). *Zadie Smith: Critical Essays*. New York: Peter Lang, pp. 9-30.
- Phillips, C. (2004). Necessary Journeys. In *The Guardian*. 11 December 2004. <http://www.theguardian.com/books/2004/dec/11/society2> (επίσκεψη ιστότοπου στις 12/10/2015).
- Phillips, C. (2000). Mixed and Matched. *The Observer*, 9 /1/2000.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Tance, U. (2013). Beyond 'Helpless Heterogeneity': Difference and Identity in Contemporary British Women' Fictions of Migration. In A. Parker & S. Young (Eds). *Transnationalism and Resistance: Experience and Experiment in Women's Writing*. Amsterdam/New York: Rodopi/Textet, pp. 235-255.

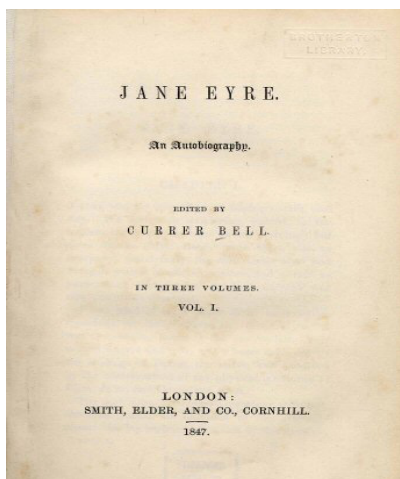
4. Μετά την Τζέην Ένρ: γυναικείες υποκειμενικότητες στην Πλατιά Θάλασσα των Σαργάσων της Τζην Ρυς



Εικόνα 5.27 Φωτογραφία της Charlotte Brontë (1854) στο Haworth Bronte Museum
Πηγή: [Wikipedia](https://en.wikipedia.org/wiki/Charlotte_Bronte)

Μετα-αφηγήσεις, επαναναγνώσεις, προ-κείμενα και backstories⁶⁸

Η Jean Rhys⁶⁹ πρωτοδιάβασε την *Jane Eyre* το 1907, σε νεανική ηλικία, στην Αγγλία. Καθώς προερχόταν και η ίδια από την Καραϊβική, ξαφνιάστηκε με το αρνητικό πορτρέτο που σκιαγραφεί η Brontë για την Bertha Mason, την τρελή Κρεολή, σύζυγο του Rochester, που ζούσε εγκλειστη σε μία σοφίτα ([Rhys, 1999](https://doi.org/10.1017/9781017000000.004): 144). Περίπου δεκαπέντε χρόνια αργότερα, η Ρυς «μετέτρεψε» την ιστορία της τρελής γυναίκας της Μπροντέ σε μία εντελώς διαφορετική γυναικεία παρουσία στο μυθιστόρημα *Wide Sargasso Sea* (*Η Πλατιά θάλασσα των Σαργάσων*), το οποίο και την καθιέρωσε ως μία από τις μεγαλύτερες συγγραφείς του εικοστού αιώνα. «Η παρανοϊκή σύζυγος στην *Τζέην Ένρ* πάντοτε με ενδιέφερε», δήλωσε η Ρυς σε μία συνέντευξή της. «Ήμουν πεπεισμένη ότι η Μπροντέ είχε κάτι εναντίον των Δυτικών Ινδιών, και αυτό με είχε εκνευρίσει αφάνταστα. Αλλωστε γιατί επέλεξε μία γυναίκα από την περιοχή αυτή για να ενσαρκώσει το ρόλο της φοβερής παρανοϊκής συζύγου, αυτού του άτυχου πλάσματος; [...] Τόσο μου έμοιαζε με ένα δύστυχο φάντασμα, που αποφάσισα να της φτιάξω μία ζωή» (Rhys, 1968).



Εικόνα 5.28 Η πρώτη έκδοση της *Jane Eyre*. Πηγή: [Wikipedia](https://en.wikipedia.org/wiki/Jane_Eyre).

Η επιθυμία για επανάληψη της συγγραφής των πρωτότυπων αφηγημάτων του δυτικού λόγου είναι μια κοινή πρακτική, με κείμενα όπως *Η Καταιγίδα*, *Ροβινσών Κρούσος και Μεγάλες Προσδοκίες*, τα οποία υπόκεινται στον ίδιο αυστηρό έλεγχο στον οποίο και η Ρυς υποβάλλει το κείμενο της Μπροντέ. Ο κατάλογος των προ-κειμένων τα οποία, μέσα από επαναναγνώσεις, μετατρέπονται σε μετα-αφηγήσεις (metanarratives), είναι μακρύς⁷⁰. Η αφήγηση της ιστορίας από μία άλλη οπτική γωνία μπορεί να θεωρηθεί ως ένα σχέδιο αποδόμησης, που στόχο έχει να εξερευνήσει τα κενά και τις σιωπές μέσα σ' ένα κείμενο. Εφόσον η συγγραφή αναγνωρίζεται ως μία από τις πιο ισχυρές μορφές πολιτιστικού ελέγχου, η επανάληψη της συγγραφής των πρωτότυπων αφηγημάτων που αντανάκλουν την αποικιακή ανωτερότητα είναι μια πράξη απελευθέρωσης των συγγραφέων εκείνων που προέρχονται από τις πρώην αποικίες. Εδώ θα τοποθετήσουμε το έργο *La migration des cœurs* (1995) της γουαδελουπιανής Maryse Condé, ένα κείμενο που «συνομιλεί» με τα *Ανεμοδαρμένα Ύψη* της Μπροντέ, την *Shérazade* (1982) της αλγερινής Leila Sebbar, που αναγάγει στις *Χίλιες και μία νύχτες*, το *Medea: A Retelling* (1996), της ανατολικογερμανίδας Christa Wolf, και πολλά άλλα έργα συγγραφέων που έχουν σημαδευτεί από βιώματα εκπατρισμού και εξορίας ή ακόμα

⁶⁸ Το άρθρο αυτό δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στο περιοδικό *Κείμενα*, έκδοση του εργαστηρίου Λόγου και Πολιτισμού του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας, στο νο 12, 2011. <http://keimena.ece.uth.gr/>. Αναδημοσιεύεται μετά από την ευγενική άδεια της Συντακτικής Επιτροπής του περιοδικού.

⁶⁹ Πρόκειται για ψευδώνυμο της Ella Gwendoline Rees Williams (1890-1979) η οποία γεννήθηκε στο Roseau της Δομινικανής Δημοκρατίας, στις Δυτικές Ινδίες και είχε, από την πλευρά της μητέρα της, σκωτσέζικη καταγωγή.

⁷⁰ Βλ. για το θέμα αυτό C. Jellenik (2007). *Rewriting: Marguerite Duras, Annie Ernaux and Marie Redonnet*. Amsterdam: Peter Lang.

από διασπορές, που γεννήθηκαν ως συνέπεια της αποικιοκρατίας⁷¹. Να αναφέρουμε εδώ και το πρόσφατο έργο του Jasper Fforde *The Eyre Affair* (2003), το οποίο αποτελεί μία αναδιήγηση, μέσα από την παρωδία και συχνά το χιούμορ, του αριστουργήματος της βρετανικής λογοτεχνίας αποδεικνύοντας την ‘ανοιχτότητα’ του έργου αυτού που εμπνέει και στη σύγχρονη εποχή. Το αφηγηματικό κείμενο αποτελεί, μέσα από αυτά τα δεδομένα, το πλαίσιο για μια γραφή που οδηγεί σε ανατροπές, ενώ η επαναανάγνωση, μέσα από ένα μετααποικιακό θεωρητικό πρίσμα, παρέχει τη δυνατότητα διερεύνησης διακειμενικών σχέσεων ανάμεσα στο προ-κείμενο και στην ανα-διήγηση, φέρνοντας στην επιφάνεια χαρακτήρες χωρίς φωνή, γεγονότα υποτιμημένα και υπολανθάνουσες πράξεις. *Η Πλατιά θάλασσα των Σαργάσων*, ως ένα ‘backstory’, επαναπροσεγγίζει πρόσωπα, μοτίβα και συμβολισμούς του αφηγηματικού κειμένου της Μπροντέ και ανιχνεύει ιδεολογίες, αντιλήψεις και στερεοτυπικές εικόνες του βικτωριανού μυθιστορήματος κάτω από μία άλλη οπτική.



Εικόνα 5.29 *Η Jean Rhys και η Mollie Stoner στα 1970*

Πηγή: [Wikipedia](#)

Στην *Πλατιά θάλασσα των Σαργάσων*, η ιστορία της Μπέρθα, της πρώτης κυρίας Ρότσεστερ, δεν είναι μόνο μια θαυμάσια αποδόμηση της κληρονομιάς της Μπροντέ αλλά και μια ιστορία επικριτική για την αποικιοκρατία στην Καραϊβική. Ο Laurence Lerner αναφέρει τρεις άξονες στην κριτική προσέγγιση του προσώπου της τρελής συζύγου που βοηθούν όχι μόνο στο να αποδοθούν κάποιες απαντήσεις σε ερωτήματα που πλανώνται στην Τζέην Ένρ αλλά και να φέρουν σε πρώτο πλάνο τα κεντρικά θέματα της πιο διάσημης λογοτεχνικής του απάντησης, της *Πλατιάς θάλασσας των Σαργάσων*. Ο Lerner εξηγεί ότι οι κριτικοί γενικά εστίασαν τις μελέτες τους πάνω στην Μπέρθα που συμβολίζει την καταπιεσμένη σεξουαλική επιθυμία της Τζέην, την Μπέρθα που συμβολίζει τον καταπιεσμένο θυμό της Τζέην, και τώρα την Μπέρθα-Αντουανέτ που συμβολίζει το αποικιακό ζήτημα» (Lerner, 1989: 279).

Στο μυθιστόρημα αυτό, η Ρυς δίνει φωνή στην Αντουανέτ, εξίσου με τον Ρότσεστερ, αποφεύγοντας έτσι την αποσιώπηση εναλλακτικών φωνών, τις οποίες αναγνωρίζει στο κείμενο της Μπροντέ. Η Ρυς βρίσκεται σε διαρκή «συνομιλία» με το κείμενο της αγγλίδας συγγραφέως. Καθώς η *Τζέην Ένρ* αποτελεί κείμενο που ανήκει στον λογοτεχνικό κανόνα, η ταύτιση της μοίρας της Αντουανέτ με αυτή της Μπέρθα είναι αναπόφευκτη, αλλά η Ρυς μας επιτρέπει να ερμηνεύσουμε τη μοίρα της περσόνας Μπέρθα-Αντουανέτ διαφορετικά, αφήνοντας το τέλος ανοιχτό⁷². Η Αντουανέτ ονειρεύεται τη φωτιά και

πηδά προς τον θάνατο, αλλά το μυθιστόρημα τελειώνει με την απόφασή της να προχωρήσει στη δράση και όχι με την περιγραφή του θανάτου της ή με την ακριβή επανάληψη των λόγων της Μπροντέ. Έτσι, η πιθανότητα μιας διαφορετικής μοίρας για την ηρωίδα της Ρυς είναι εμφανής στο κείμενο. Το πιο πρόσφατο έργο μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει κάποια επιρροή στο προγενέστερο κι ότι επεκτείνει τις δυνατότητές του.

Πολλοί συγγραφείς οικειοποιήθηκαν κλασικά έργα στο πλαίσιο μιας πρακτικής που έρχεται από το μακρινό παρελθόν. Αυτό που διαφοροποιεί την *Πλατιά θάλασσα των Σαργάσων*, σύμφωνα με την Nancy A. Walker, είναι η «άρνηση υπακοής» («disobedience») της Ρυς απέναντι σε ένα κείμενο γυναίκας συγγραφέως, της Μπροντέ, το οποίο έχει χαρακτηριστεί από πολλούς κριτικούς και ως πρωτο-φεμινιστικό (Walker, 1995). Σύμφωνα με την Walker, μέσα από το έργο της Ρυς διαφαίνεται ότι το γένος δεν διαφοροποιεί τη λογοτεχνική παραγωγή την εποχή της αποικιοκρατίας και του δυτικού ιμπεριαλισμού, όπως ήταν στη βικτωριανή εποχή, και ότι ο άντρας ή η γυναίκα συγγραφέας δύσκολα μπορούν να αποδράσουν από το πλαίσιο της «ιδεολογικής εργασίας» (ideological work) και της «εκπολιτιστικής αποστολής» (civilizing mission) που χαρακτήριζαν την αποικιακή περίοδο.

⁷¹ Βλ. μεταξύ άλλων: J. M. Miller (2005). *Women's Vision in Western Literature: The Empathic Community*. Westport: CT, Praeger.

⁷² «[...] πήρα τα κλειδιά και ξεκλείδωσα την πόρτα. Βγήκα κρατώντας το κερί μου. Τώρα επιτέλους ξέρω γιατί μ' έφεραν εδώ και τι πρέπει να κάνω. Πρέπει να έγινε κάποιο ρεύμα γιατί η φλόγα τρεμόπαιξε και νόμισα πως έσβησε. Όμως την προστάτευσα με το χέρι μου κι αυτή ξαναζωντάνεψε φωτίζοντάς μου τον σκοτεινό διάδρομο» (Ρυς, 1987: 191-192).

Το γυναικείο αποικιοκρατούμενο υποκείμενο

Η ιστορία τοποθετείται αμέσως μετά την απελευθέρωση των σκλάβων, στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, σε μια ανήσυχη εποχή, τότε που οι φυλετικές σχέσεις στην Καραϊβική ήταν τεταμένες. Η Ρυς ονομάζει την ηρωίδα της Αντουανέτ και βάζει τον Ρότσεστερ, στη συνέχεια, να της επιβάλει το όνομα Μπέρθα. Η Αντουανέτ κατάγεται από τους ιδιοκτήτες της φυτείας, και ο πατέρας της αποκτά πολλά παιδιά από νέγρες. Δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή ούτε από τη νέγρική κοινότητα ούτε από τους εκπροσώπους του αποικιακού κέντρου. Ως Γαλλίδα κρεολή έχει μέσα της λευκό και μαύρο αίμα. Ως λευκή Κρεολή, είναι ένα άτομο χωρίς ταυτότητα. Το στίγμα της φυλετικής μη-καθαρότητας⁷³, σε συνδυασμό με την υποψία ότι είναι διανοητικά άρρωστη, οδηγεί αναπόφευκτα στην τελική της πτώση, θύμα της ιμπεριαλιστικής και πατριαρχικής καταπίεσης.

Οι αμφίθυμες μετακινήσεις της Αντουανέτ από τη μία κουλτούρα στην άλλη, την καθιστούν ένα υβριδικό υποκείμενο, ανάμεσα στο εδώ και στο εκεί, στο γενέθλιο έδαφος και στην υιοθετημένη πατρίδα, ανάμεσα στο «Εμείς» και στο «Άλλοι», χωρίς όλα αυτά να έχουν σαφή οριοθέτηση –«Συχνά αναρωτιέμαι ποια είμαι και πού είναι ο τόπος μου, πού ανήκω και γιατί τελικά γεννήθηκα» (Ρυς, 1987: 106). Η Αντουανέτ έχει επίγνωση της ιστορίας της οικογένειάς της και του γεγονότος ότι έχει μία λευκή και μία μαύρη πλευρά. Οι πράξεις και οι σκέψεις της δείχνουν μια προσπάθεια να μορφοποιήσει την ταυτότητά της σε μια εποχή αλλαγών, αναταραχών και συγκρούσεων που ακολουθεί την απελευθέρωση των αποικιών, μια προσπάθεια να διαχειρισθεί την υβριδικότητά της. Ο όρος *υβριδικότητα* εστιάζει, κατά τον Homi Bhabha, τόσο στη φυλετική υβριδοποίηση όσο και στην παραγωγή νέων πολιτισμικών μορφών που αναπτύσσονται στη ζώνη επικοινωνίας (contact zone) σε συνθήκες αποικιοκρατίας. Στον αμφίσημο «τρίτο χώρο της εκφοράς» –όπου κυριαρχεί η αλληλεξάρτηση αποικιοκράτη και αποικιοκρατούμενου, οι υποκειμενικότητες των οποίων κατασκευάζονται αμοιβαία– αναδύεται η πολιτισμική ταυτότητα τονίζοντας τη διαδικασία παραγωγής της κουλτούρας, την υβριδική της υπόσταση και την αμφισημία της (Bhabha, 2000). Στη μεταποικιακή ανάγνωση του λογοτεχνικού κειμένου, οι συνεχείς ταλαντεύσεις ανάμεσα στην επιθυμία για ένα πρόσωπο, ένα αντικείμενο ή ένα γεγονός, και στην ταυτόχρονη απόρριψή του, περιγράφουν το πολύπλοκο σχήμα έλξης/απόθησης που χαρακτηρίζει τη σχέση ανάμεσα σε αποικιοκράτη και αποικιοκρατούμενο.

Η Πλατιά θάλασσα των Σαργάσσων (1966) αποτελεί για την Τζην Ρυς, μία επιστροφή σε αυτό που ο Francis Wyndham ονομάζει «πνευματική χώρα» –“spiritual country”– (Wyndham, 1992: 13), καθώς το πλαίσιο είναι οι Αντίλλες, η χώρα καταγωγής της συγγραφέως. Αποτελεί, επίσης, την αφήγηση της ζωής της κρεολής κληρονόμου που παντρεύτηκε τον Ρότσεστερ, πριν αυτός συναντήσει την Τζέην Ένρ στο μυθιστόρημα της Μπροντέ. Γεννημένη στο Couloubri, κοντά στο Spanish Town, από μία κρεολή Μαρτινικήζα και έναν πατέρα Τζαμαϊκανό, η Antoinette Gosway, η μετέπειτα τρελή σύζυγος του Ρότσεστερ, διήνυσε μία δύσκολη πορεία πριν καταλήξει έγκλειστη στη Νότια Αγγλία. Στη διάρκεια αυτής της πορείας μεταμορφώθηκε σταδιακά σε Antoinette Masson, μετά το γάμο της μητέρας της με έναν πλούσιο Άγγλο που έφτασε στο νησί, και στη συνέχεια σε Bertha Rochester, όταν ο ετεροθαλής αδελφός της, για να απαλλαγεί από αυτήν, την «παρέδωσε» στον κύριο Ρότσεστερ, ο οποίος ήλθε στις Αντίλλες για να παντρευτεί κάποια πλούσια κληρονόμο φυτειών. Μέσα από αυτές τις συνεχείς μεταβολές στην οικογενειακή και πολιτισμική της θέση, εκτυλίσσεται όλη η προβληματική εκείνου που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «κατάσταση απομόνωσης ή εξορίας» για μια γυναίκα που αναγκάστηκε να αλλάξει την ονομασία της –από Αντουανέτ σε Μπέρθα, όνομα που της επέβαλε ο άντρας της–, τον τρόπο ζωής της και τον τόπο διαμονής της, για να ακολουθήσει έναν σύζυγο, που η ίδια δεν είχε επιλέξει.

Δεν με λένε Μπέρθα. Προσπαθείς να με κάνεις κάτι άλλο φωνάζοντάς με με άλλο όνομα [...]». Δάκρυα ξεπήδησαν από τα μάτια της.

«Ξέρεις τι μου έχεις κάνει; [...] αυτό το μέρος το αγαπούσα και τώρα το έχεις κάνει κάτι που μισώ. Σκεφτόμουν πως αν έχανα όλα τ' άλλα στη ζωή μου θα είχα τουλάχιστον αυτό, και τώρα εσύ το κατέστρεψες. (Ρυς, 1987: 149).

Η αναχώρηση λόγω γάμου από την Τζαμάικα, όπου εκτυλίσσεται το μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας, αποτελεί για την Αντουανέτ έναν βίαιο χωρισμό, που δεν μπορεί συναισθηματικά να διαχειριστεί, μία απώλεια του

⁷³ Πολλές είναι οι αναφορές στη «διαφορετικότητα» της λευκής Κρεολής στην *Πλατιά θάλασσα των Σαργάσσων*: «Δεν κοίταξα ποτέ τους άγνωστους νέγρους. Μας μισούσαν. Μας αποκαλούσαν λευκές κατσαρίδες» (27). «Κοιτάζτε τους καταραμένους λευκούς νέγρους» (46). «Ήταν ένα τραγούδι για μια λευκή κατσαρίδα. Αυτή είμαι εγώ. Έτσι μας λένε όλους εμάς που ήμασταν εδώ προτού οι δικοί τους στην Αφρική τους πουλήσουν στους δουλεμπόρους. Κι έχω ακούσει Αγγλίδες να μας λένε λευκούς νέγρους» (106).

Παραδείσου και μία αναγκαστική πορεία προς την Αγγλία, που δεν έχει καμία σχέση με την Αγγλία της Τζέην Έντ. Ως μία μεταποικιακή συγγραφέας, η Ρυς αποδομεί την εικόνα της Μητρόπολης ως λίκνου δικαιοσύνης αλλά και ομορφιάς:

Η Αγγλία, έχει χρώμα τριανταφυλλί στο χάρτη του βιβλίου της γεωγραφίας, μα στη διπλανή σελίδα οι λέξεις είναι πυκνογραμμένες, μοιάζουν βαριές. Εξαγωγές, άνθραξ, σίδηρος, έριον. (Ρυς, 1987: 9).

Η Αντουανέτ, βιώνοντας την εξορία σε αυτήν την ξένη χώρα, αντιπροσωπεύει τη φωνή από την αποικία, τον μέτοικο που αναπολεί τον χαμένο Παράδεισο της Εδέμ και που υποφέρει. Αλλά «όλοι οι άποικοι», αναρωτιέται ο Jacques Mounier, «και ανάμεσα σε αυτούς οι Κρεολοί, δεν είναι ήδη εξόριστοι από την ίδια τους την κατάσταση;» (Mounier, 1986:84). Η κρεολικότητα (créolité) απασχολεί έντονα τη Ρυς, που θέτει ζητήματα ταυτοτικής σύγχυσης και έμφυλων υποκειμενικότητων, ιδιαίτερα μέσα από τα γυναικεία πρόσωπα του μυθιστορήματος. Έχοντας περιθωριοποιηθεί από τη λευκή κοινωνία της ιδιαίτερης πατρίδας της, η Αντουανέτ στρέφεται με εμπιστοσύνη στον κόσμο των Μαύρων, αναζητώντας την παρέα της μικρής μαύρης Τία, που ζει και αυτή στη φυτεία του Cosway. Μετά την πυρπόληση του σπιτιού τους και της φυτείας τους από τους Μαύρους, στη διάρκεια μιας εξέγερσης, η οικογένεια εγκαταλείπει το κτήμα και η μικρή Τία πετάει πέτρες και τραυματίζει



Εικόνα 5.30 Χάρτης των Δυτικών Ινδιών (Καραϊβική ή Αντίλλες).
Πηγή: [Wikipedia](#).

στο πρόσωπο την πρώην φίλη της. Μετά από τις τραυματικές εμπειρίες της από τον κόσμο των Μαύρων, η νεαρή ηρωίδα της Ρυς δεν μπορεί παρά να περιοριστεί στον ρόλο της πλούσιας κληρονόμου.

Το πρόσωπο της υπηρέτριας – αλλά και μητρικής φιγούρας για την Αντουανέτ–Κριστοφίν είναι σημαντικό στο μυθιστόρημα της Ρυς, καθώς αποτελεί έναν τόπο εναλλακτικής δύναμης, μία ακόμη υβριδική παρουσία που στέκεται ανάμεσα στο αυτόχθονο και στο αποικιακό, στο εδώ και στο πέρα. Η Κριστοφίν αναγκάζει τον Ρότσεστερ να την αναγνωρίσει ως άτομο αμερόληπτου κύρους –η δύναμή της προέρ-

χεται από τις ικανότητές της στο obeah (voodoo) και είναι κεντρική στην αφηγηματική πράξη, καθώς η Αντουανέτ την επικαλείται στο τέλος του μυθιστορήματος για να την απελευθερώσει από τη νευρωτική κατάσταση, στην οποία ο Ρότσεστερ την υποβίβασε. Αυτή η γυναικεία μορφή αποτελεί μία αναστροφή του κανονικού ρόλου εποικιστή/εποικιζόμενου, όπου σύμφωνα με τους Bhabha και Fanon, ο εποικιζόμενος είναι μόνο ένας παπαγάλος, που επαναλαμβάνει μιμητικά υπακούοντας, και ο οποίος πρέπει να συμβιβαστεί με τον κυρίαρχο λόγο του μητροπολιτικού κέντρου (Fanon, 1971, Bhabha, 1994).

Η συνεχής μετακίνηση, η κατάσταση αναγκαστικής εξορίας, οι συνθήκες διαχωρισμού που βιώνουν οι Κρεολοί και οι μιγάδες μέσα σε κοινωνίες, όπου διαφορετικές φυλές και διαφορετικοί πολιτισμοί δύσκολα συγκατοικούν, αναγκάζουν την Αντουανέτ να προσπαθήσει να ενσωματωθεί στην πολιτισμική και κοινωνική ζωή, στον ένα από τους δύο πόλους που δομούν την υποκειμενικότητά της⁷⁴. Αυτή, όμως, η ενσωμάτωση επιβάλλει και μία νέα άρνηση, μία άλλη εξορία, την άρνηση του άλλου μισού της εαυτού, την καταγωγή της από τις Αντίλλες. Η παράνοια, που εμφανίζεται στη διάρκεια αναζήτησης της ταυτότητας, προκαλείται, υπογραμμίζει ο Jacques Mounier, από πολλά εμπόδια που επιβάλλονται και τα οποία συνδέονται συχνά με την αντρική εξουσία (Mounier, 1986). Με την άφιξή της στο Thornfield Hall, η Αντουανέτ βιώνει μία διπλή χωρική εξορία: έχει εξοριστεί από τα ζεστά κλίματα των Αντιλλών –αυτή «που έχει τον ήλιο μέσα της» (Ρυς, 1987: 159)– και έχει εισέλθει σε ένα είδος απομόνωσης, σε κλίματα υγρά και κρύα, με «φύλακα» την Γκρέις Πουλ. Αυτή η ιδιότυπη φυλακή την απομονώνει από την υπόλοιπη, πραγματική Αγγλία.

⁷⁴ Η ίδια η Ρυς βίωσε από παιδί τον διαχωρισμό σε άποικους και γηγενείς Άγγλους, και σ' αυτήν την εμπειρία αναφέρεται συχνά τόσο σε συνεντεύξεις όσο και σε κείμενά της: « Δεν είσαι Αγγλίδα, είσαι μία απαίσια άποικος» λέει ο νεαρός Άγγλος όταν η μικρή Ρυς αναφέρεται στην βρετανικότητά της (1992: 23).

Θέματα, όπως ο θάνατος και η τρέλα, βρίσκουν προνομιακή έκφραση στο πρόσωπο της Αντουανέτ, η οποία παρουσιάζεται στα μέσα της ιστορίας ως καταθλιπτική και μετέπειτα ως παρανοϊκή. Ο Ρότσεστερ περιγράφει συχνά «αυτήν την ξεμαλλιασμένη άγνωστη με τα κόκκινα μάτια που ήταν η γυναίκα [τ]ου» (Ρυς, 1987: 150), αποτραβηγμένη από τον κόσμο, εριστική και αλκοολική, για την οποία δεν αισθανόταν πλέον παρά μόνο οίκτο. Μέσα σε μια κρίση παράνοιας, η Αντουανέτ βάζει φωτιά στο Hall, όπως συμβαίνει και στην *Τζέην Ένρ*. Η Margaret Higonnet παρατηρεί σχετικά με την αυτοκτονία των γυναικών στην πεζογραφία του 19ου αιώνα, ότι υπάρχει η τάση να επαναπροσδιοριστεί η αυτοκτονία:

[...] προς την κατεύθυνση του έρωτα, της παθητικής εκχώρησης του εαυτού και της ασθένειας [η αυτοκτονία] γίνεται ιδιαίτερα εμφανής στη λογοτεχνική αναπαράσταση των γυναικών. Συχνότατα ως κίνητρο της αυτοκαταστροφής τους θεωρείται ο έρωτας, ο οποίος γίνεται αντιληπτός όχι μόνο ως απώλεια αλλά ως παράδοση σε μιαν ασθένεια, στο *mal d'amour* (το Κακό της αγάπης) [...] Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, σύμφωνα με αυτό που θα ονομάζαμε «Το σύμπλεγμα της Οφηλίας», η λύση της αυτοκτονίας συνδέεται σταδιακά με τη διάλυση του εαυτού, με ένα χείμαρρο κατακερματισμού. Η εγκαταλελειμμένη γυναίκα είναι σαν να πνίγεται μέσα στα δικά της συναισθήματα (Higonnet, 2008: 182).

Το συμβόλαιο γάμου του Ρότσεστερ με την Αντουανέτ αποτελεί ένα είδος αποικιοποίησης: εισβάλλει στη ζωή της, αλλάζει το όνομά της, την απομακρύνει από τους οικείους της, και συμβάλλει, σαφώς, στην πορεία της Αντουανέτ/Μπέρθα προς την παράνοια, προς την τελική πτώση και την αυτοκτονία. Η Ρυς αποδίδει στον βίαιο εκπατρισμό της νεαρής γυναίκας και στη συμπεριφορά του συζύγου την πορεία της προς την τρέλα, αρνούμενη ως αιτίες τη γυναικεία φύση⁷⁵ και την κληρονομικότητα, η οποία εμφανίζεται ως αιτία στην *Τζέην Ένρ*, όπου ο Ρότσεστερ την κατηγορεί ότι κληρονόμησε την τρέλα της μητέρας της.

Η Πλατιά θάλασσα των Σαργάσων συνάδει απόλυτα με τον ορισμό της μεταποικιακής λογοτεχνίας που έχουν δώσει οι Ashcroft, Griffiths και Tiffin στο έργο τους *The Empire Writes Back*, καθώς διαθέτει μία ξεκάθαρη “counter-discursive” διάσταση. Ορισμένοι κριτικοί προχώρησαν περισσότερο χαρακτηρίζοντάς το ως ένα «φεμινιστικό μεταποικιακό κείμενο» (Wickramagamage, 2000), διότι υπογραμμίζει την αναπόφευκτη διάδραση του φύλου και της φυλής στην κατασκευή της γυναικείας υποκειμενικότητας σε ένα αποικιακό περιβάλλον⁷⁶. Η προσπάθεια της Τζην Ρυς να επανεξετάσει ένα αριστούργημα της βικτωριανής εποχής, είναι μία απολύτως συνειδητή πολιτική πράξη. Και είναι μέσα από αυτή την οπτική που θα πρέπει να διαβαστεί η *Πλατιά θάλασσα των Σαργάσων*, την οπτική της φεμινιστικής κριτικής, του μοντερνισμού και ιδιαίτερα της μεταποικιακής κριτικής.

Βιβλιογραφία

Α.Πρωτογενείς πηγές

Μπροντέ, Σαρλότ (1997). *Τζέην Ένρ*. Μτφρ. Δ. Κίκιζας. Αθήνα: Σμίλη.

Ρυς, Τζην (1987). *Η πλατιά θάλασσα των Σαργάσων*. Μτφρ. Ν. Μαγιάκου. Αθήνα: Γνώση.

Β. Κριτικά κείμενα

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (1989). *The Empire Writes Back*. New York: Routledge.

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

Bhabha, K. H. (2000). Interrogating Identity : The Post Colonial Prerogative. In Paul du Gay, G. Evans & P. Redman (Eds). *Identity: A Reader*. Sage Publications/The Open University, pp. 94-101.

Fanon, F. (1971). *Peau noire, masques blanc*. Paris: Seuil/coll. “Points Essais”.

⁷⁵ Αναφερόμαστε εδώ στις αντιλήψεις που κυριαρχούσαν στον 19^ο αιώνα για την «υστερική γυναικεία φύση». Για το θέμα αυτό, βλ., μεταξύ άλλων, N. Edelman (2003). *Les métamorphoses de l'hystérique. Du début du XIXe siècle à la Grande guerre*. Paris: La Découverte και S. Gilbert & S. Gubar (1988). *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination*. New Haven: Yale University Press.

⁷⁶ Για διαφορετικές αναγνώσεις της *Πλατιάς θάλασσας των Σαργάσων* αναφορικά με τη φεμινιστική του διάσταση, βλ. M. L. Emery (1990). *Jean Rhys. “Worlds End”: Novels of Colonial and Sexual Exile*. Austin: University of Texas Press και W.B. Shaffer (2006). *Reading the Novel in English 1950-2000*. Oxford/Carlton: Blackwell Publishing.

- Lerner, L. (1989). Bertha and the Critics. *Nineteenth-Century Literature*, no 44/3: 273-300.
- Mounier, J. (1986). *Exil et littérature*. Paris: ellug.
- Rhys, J. (1992). *The Collected Short Stories of Jean Rhys*, New York / London: W. W. Norton and Company, INC.
- Walker, A. N. (1995). *The Disobedient Writer*. Austin, Texas: Texas University Press.
- Wickramagamage, C. (2000). An/other Side to Antoinette/Bertha : Reading 'Race' into Wide Sargasso Sea. *The Journal of Commonwealth Literature*, no 35: 27-41.
- Wyndham, F. (1992). Introduction. In Jean Rhys, *Wide Sargasso Sea*. New York/London: W. W. Norton & Company. INC.

Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία

- Higonnet, M. (2008). Σιωπές που μιλούν: Αυτοκτονίες γυναικών. Στο S. R. Suleiman. *Το γυναικείο σώμα στον δυτικό πολιτισμό. Σύγχρονες προσεγγίσεις*. Αθήνα: Σαββάλας.

Κριτήρια Αξιολόγησης

Ερωτήσεις προς μελέτη

Με βάση τα λήμματα του κεφαλαίου 4 και ειδικότερα τις αναλύσεις του κεφαλαίου 6, να μελετήσετε το υλικό που προτείνεται στα παρακάτω Α και Β και να απαντήσετε στα ερωτήματα που ακολουθούν.

Α. Διασπορικές κοινότητες

Παρακολουθήστε προσεκτικά το ντοκιμαντέρ “The third Motherland” των Γιώργου Κύκκου Σκορδή και Κώστα Μ. Κωνσταντίνου στη διεύθυνση <https://www.youtube.com/watch?v=JVKH7thX8vc>. Πρόκειται για ένα ντοκιμαντέρ που εξετάζει μία περίπτωση διασπορικής κοινότητας μετά την αποικιοκρατία: αναφέρεται στην ιστορία της κοινότητας των Μαρωνιτών στην Κύπρο. Στη συνέχεια να απαντήσετε στα παρακάτω ερωτήματα:

- Τι επιπτώσεις είχε η ανεξαρτησία της Κύπρου για τις εθνοτικές μειονότητες που διέμεναν στο νησί;
- Είναι οι εθνικές ταυτότητες μόνιμες και σταθερές; Πώς αυτό διαφαίνεται στο ντοκιμαντέρ “The Third Motherland”;
- Κατά την άποψή σας, ποια είναι η Third Motherland (η τρίτη γενέθλια χώρα) για τους Μαρωνίτες της Κύπρου;
- Πώς ενδυναμώνονται οι εθνικές ταυτότητες μέσα από τις πολιτισμικές δράσεις; Δώστε παραδείγματα από την κοινότητα των Μαρωνιτών της Κύπρου, όπως εμφανίζονται στο ντοκιμαντέρ «The Third Motherland”.
- Εννοιολογικές και άλλες συγκρίσεις με το “third space” του Homi Bhabha.

Β. Το μεταναστευτικό υποκείμενο στο λογοτεχνικό κείμενο

- Μετά από προσεκτική ανάγνωση των αποσπασμάτων από τα βιβλία *Παρίσι-Αθήνα*, *Η μητρική γλώσσα* και *Οι ξένες λέξεις* του Βασίλη Αλεξάκη, που παρατίθενται πιο κάτω, καθώς και την ανάλυση του έργου του συγγραφέα (βλ. υποκεφ. «Ανάμεσα σε δύο γλώσσες και δύο κουλτούρες: η περίπτωση του Βασίλη Αλεξάκη»), να απαντήσετε στις ασκήσεις εμβάθυνσης που ακολουθούν.

Ασκήσεις εμβάθυνσης

- Πώς εμφανίζεται στα αποσπάσματα η ταυτότητα του αφηγητή που βιώνει την μεταναστευτική του κατάσταση «ανάμεσα σε δύο κουλτούρες» (in-between); Υβριδική, σε κατάσταση επιπολιτισμού, σε κατάσταση απομάκρυνσης από τη γενέθλια χώρα;
- Σε ποια σημεία των αποσπασμάτων αναδύονται υβριδισμοί και πώς αντιμετωπίζονται από τον αφηγητή;
- Γλώσσα και μνήμη: πώς δομούν αυτά τα δύο στοιχεία την ταυτότητα του αφηγητή;

Βασίλης Αλεξάκης, Παρίσι-Αθήνα, εκδ. Εξάντας, 1993, σελ.12-13, 15,1 6, 21, 217

[...] Στο δρομάκι που μένω στο Παρίσι, στον 15^ο τομέα, είναι ένα αραβικό καφενείο απέναντι σε μια σχολή χορού. Μόνο μια τζαμαρία τη χωρίζει απ’ το πεζοδρόμιο. Φαίνονται δηλαδή οι χορεύτριες, γιατί τα ρολά που θα μπορούσαν να τις κρύψουν δεν είναι ποτέ κατεβασμένα, αλλά δεν ακούγεται η μουσική. Αντίθετα, ακούγεται πολύ δυνατά η μουσική του καφενείου, του οποίου η πόρτα είναι μονίμως ανοιχτή. Αυτή η παράδοξη εικόνα νεαρών γυναικών που μαθαίνουν μοντέρνο ή κλασικό χορό με αραβική μουσική, που θυμίζει ταινία του Μπάστερ Κήτον ή του Ζακ Τατί, με μελαγχολεί.

Την ίδια μελαγχολία αισθάνομαι κάθε φορά που επιστρέφω στη Γαλλία. Μου κάνει εντύπωση που οι ταξιτζήδες του αεροδρομίου του Ορλύ μου απευθύνουν το λόγο στα γαλλικά, σαν να δυσκολευόμουν να παραδεχτώ ότι γύρισα πάλι πίσω. Ξαφνιαζόμαι ακούγοντας τον ίδιο μου τον εαυτό να μιλάει γαλλικά. Δυσκολεύομαι άλλωστε στην αρχή να βρω το σωστό ύφος, να προφέρω καθαρά τις λέξεις, σαν να ξέχασα το σκοπό της γλώσσας, και γι’ αυτό αναβάλλω πάντα το πρώτο τηλεφώνημα που πρέπει να κάνω. Όταν τελικά το αποφασίσω, έχω πάλι την αίσθηση ότι κάποιος άλλος μιλά με τη δική μου φωνή: νιώθω σαν τον ηθοποιό που βλέπει τον εαυτό του σε μεταγλωττισμένη έκδοση της ταινίας του. Συνηθίζω βέβαια σιγά-σιγά, αλλά το γεγονός ότι μετά από τόσα χρόνια μου χρειάζεται καιρός για να προσαρμοστώ σημαίνει προφανώς ότι δεν προσαρμόζομαι ποτέ πραγματικά.

Κι όμως, σχεδόν τη μισή μου ζωή στο Παρίσι την έχω ζήσει. Εδώ και είκοσι χρόνια δουλεύω σε γαλλικές εφημερίδες, και τα περισσότερα βιβλία μου στα γαλλικά τα έχω γράψει. Με τα παιδιά μου, που γεννήθηκαν στη Γαλλία, γαλλικά μιλάμε τις περισσότερες φορές.

Ήρθα στη Γαλλία στην αρχή της δεκαετίας του ’60 για να παρακολουθήσω τα μαθήματα της σχολής δημοσιο-

γραφίας της Αιλ. Δεν λογάριαζα, την εποχή εκείνη, να παραμείνω εδώ. Βιαζόμουν να μάθω καλά τη γλώσσα, όχι για να ενταχθώ στη γαλλική κοινωνία, αλλά για να τελειώνω το συντομότερο τις σπουδές μου και να επιστρέψω στην Ελλάδα. Όσο καλύτερα όμως τη μάθαινα, τόσο περισσότερο ήθελα να τη χρησιμοποιήσω, σαν να ήταν ένα καινούριο παιχνίδι που μου είχε κοστίσει ακριβά.

Δεν ξέρω τι θα είχα κάνει με την στρατιωτική μου θητεία αν δεν είχε μεσολαβήσει το πραξικόπημα του 1967. Ένα χρόνο έζησα υπό το καθεστώς των συνταγματάρχων, δεν μου χρειάστηκε δεύτερος. Επέστρεψα λοιπόν στη Γαλλία στο τέλος του 1968 (12-14).

[...]

Σπάνια αναφερόμουν στα παιδικά μου χρόνια και στην Ελλάδα όταν έγραφα στα γαλλικά. Το διαπίστωσα ξαφνικά μια μέρα που περπατούσα στο βουλεβάρτο των Καπουτσινισσών. Σκέφτηκα ότι κανείς δεν με ήξερε από παιδί στη Γαλλία, ότι δεν είχα καμία θέση στη μνήμη των άλλων, όπως δεν είχαν κι εκείνοι στη δική μου, αφού το παρελθόν τους μου ήταν άγνωστο. Οι μόνοι Γάλλοι που γνωρίζω από την ημέρα που γεννήθηκα είναι τα παιδιά μου.

Διαπίστωσα επίσης ότι είχα ξεχάσει σε αρκετά μεγάλο βαθμό τη μητρική μου γλώσσα. Έψαχνα τις λέξεις και, συχνά, η πρώτη που μου ερχόταν στο μυαλό ήταν η γαλλική. Δυσκολευόμουν να χρησιμοποιήσω τη γενική του πληθυντικού. Τα ελληνικά μου είχαν μαραθεί, είχαν σκουριάσει. Ήξερα τη γλώσσα κι όμως δυσκολευόμουν να τη μεταχειριστώ, ήταν σαν να έχω στη διάθεσή μου μια μηχανή χωρίς τις οδηγίες χρήσεως. Αντιλήφθηκα τέλος ότι η γλώσσα είχε αλλάξει πολύ από τότε που την είχα αποχωριστεί, ότι είχε αποβάλει ένα σωρό λέξεις και δημιουργήσει αναρίθμητες καινούριες, κυρίως, μετά το τέλος της δικτατορίας. Αναγκάστηκα δηλαδή, κατά κάποιον τρόπο, να ξαναμάθω τη μητρική μου γλώσσα: χρειάστηκε κόπος, χρειάστηκαν χρόνια, αλλά τελικά νομίζω ότι το κατάφερα.

Εξακολουθούσα ωστόσο να γράφω στα γαλλικά. Το έκανα από συνήθεια και κέφι. Αισθανόμουν την ανάγκη να μιλήσω γι' αυτά που ζούσα στη Γαλλία. Θα μου ήταν δύσκολο να διηγηθώ στα ελληνικά τη ζωή της δημοτικής πολυκατοικίας όπου πέρασα δώδεκα χρόνια, το μετρό ή το γωνιακό μπιστρό. Εξίσου δύσκολο θα μου ήταν να περιγράψω στα γαλλικά ένα γέυμα σε ελληνική ταβέρνα: οι παρευρισκόμενοι θα έχαναν κάθε αληθοφάνεια για μένα τον ίδιο αν μιλούσαν γαλλικά, θα έμοιαζαν με υπαλλήλους της ΕΟΚ! Χρησιμοποιούσα λοιπόν τα ελληνικά όταν μιλούσα για την Ελλάδα, όπου ταξίδευα όλο και πιο συχνά.

Πηγαίνοντας συνεχώς από τη μια χώρα στην άλλη, από τη μια γλώσσα στην άλλη, από τον ένα μου εαυτό στον άλλο, νόμισα ότι βρήκα κάποια ισορροπία. Καταπιάστηκα να μεταφράσω το Τάλγκο από τα ελληνικά στα γαλλικά, και τα Κορίτσια του Σίτυ Μπουμ-Μπουμ από τα γαλλικά στα ελληνικά: αντιμετώπισα λιγότερες δυσκολίες απ' όσες περίμενα. Δεν ξέρω τι είδους συγγένεια μπορεί να έχουν οι δύο γλώσσες, νομίζω όμως ότι έχω βρει και στη μία και στην άλλη τις λέξεις που μου ταιριάζουν, ένα χώρο που μου μοιάζει, μια μικρή ιδιωτική πατρίδα. Μου ανέφεραν την περίπτωση ενός ξένου συγγραφέα που κατέληξε να παντρευτεί τη Γαλλίδα μεταφράστριά του: "Εγώ", σκέφτηκα, "έχω παντρευτεί τον ίδιο μου τον εαυτό". Αισθάνθηκα αρκετά καλά για κάποιο διάστημα. Δεν είχα την εντύπωση ούτε ότι πρόδινα τον εαυτό μου χρησιμοποιώντας δύο γλώσσες, ούτε ότι πρόδινα τις γλώσσες αυτές. (15-16)

[...]

Ενώ πίστευα ότι είχα βρει μια ισορροπία, ότι ήμουν κι εδώ κι εκεί, διαπίστωσα ότι δεν ήμουν πουθενά. Διέσχιζα ένα βάραθρο, προχωρώντας πάνω σε μια γέφυρα που στην πραγματικότητα ήταν ανύπαρκτη. Πριν ένα χρόνο λοιπόν, προσπάθησα να γράψω, αλλά οι λέξεις μου ξεγλιστρούσαν, σαν να φοβούνταν μην τις πληγώσει η πένα του στυλό [...] Το γεγονός ότι δεν κατάφερα να βγω απ' αυτή την κατάσταση, δεν μπορούσα να γράψω. Για μια ακόμη φορά δεν ήμουν σε θέση ν' αρθρώσω λέξη. «Είναι ένα σωρό πράγματα που πρέπει να εξιχνιάσω» σκέφτηκα ακόμη (21).

[...]

Είχα αποφασίσει να ζήσω και με τις δύο μου ταυτότητες, να χρησιμοποιώ εναλλάξ και τις δύο γλώσσες, να μοιράζομαι τη ζωή μου ανάμεσα στο Παρίσι και την Αθήνα. Η μοναχική ζωή μου ταίριαζε για τον πρόσθετο λόγο ότι με απάλλαξε από τη συνεχή επιρροή των γαλλικών. Δεν έλεγα πια bonjour ανοίγοντας τα μάτια μου το πρωί. Εγώ θα αποφάσιζα σε ποια γλώσσα θα ζούσα τη μέρα που άρχιζε. Σημείωνα ελληνικά, σ' ένα μικρό μαυροπίνακα που έχω, τα ψώνια που έπρεπε να κάνω. Αυτή την εποχή νομίζω άρχισα ν' απαντάω στο τηλέφωνο λέγοντας Εμπρός. Τα ελληνικά με γλύκαινα, μου θύμιζαν ποιος είμαι. Τα γαλλικά μού επέτρεπαν να ξεφεύγω πιο εύκολα απ' την πραγματικότητα. (217).

Βασίλης Αλεξάκης, Η μητρική γλώσσα, εκδ. Εξάντας, 1995, σελ. 48, 54, 55.

Αρκετά νομίζω έχουν προσφέρει στην ελληνική γλώσσα οι Έλληνες της διασποράς. Σκέφτομαι τον Κοραή και τον Ψυχάρη, που έζησαν στο Παρίσι. Εγώ μάλλον την ξέχασα τη γλώσσα στα χρόνια της απουσίας μου. Σίγουρα

δυσκολευόμουν ακόμη περισσότερο να σημειώσω αυτά τα ασήμαντα που διηγούμαι (κάθε τόσο αναρωτιέμαι γιατί συνεχίζω να γράφω) αν η σχέση μου με τη Βαγγελιώ, που κράτησε δύο χρόνια, δεν μου είχε επιτρέψει να εξασκήσω τα ελληνικά μου. Μιλούσαμε καθημερινά στο τηλέφωνο όταν έλειπα, κι όταν βρισκόμουν στην Αθήνα ήμασταν τις περισσότερες ώρες μαζί (48).

[...]

Όταν σταματάω το γράψιμο, κατά τις εννιά η ώρα, και πίνω τον τρίτο καφέ, μια ωραία ησυχία επικρατεί στο διαμέρισμά μου. Δεν ακούω καμιά φωνή την ώρα αυτή. Ο κόσμος φεύγει στις δουλειές τους ή για ψώνια. [...] Χαζεύω τη δάφνη του κήπου και το λίγο ατμό που βγαίνει από το φλιτζάνι του καφέ. Το γράψιμο με κουράζει, με βασανίζει, μου παρέχει όμως ταυτόχρονα κάποια ευχαρίστηση. Νομίζω ότι οφείλεται στην επαφή μου με τη γλώσσα. Αναπνέω πολύ κοντά στη γλώσσα, αυτό κάνω. Όσο για το περιεχόμενο του γραπτού μου, είπα ότι δεν το θεωρώ σημαντικό. Έχω την αίσθηση ότι υπάρχουν κενά ανάμεσα στις προτάσεις, μεγάλα κενά, σαν να τις σχηματίζω για ν' αποσιωπήσω μάλλον κάτι παρά για να το πω. Οριοθετώ ένα κενό.

Η ευκολία με την οποία έχασα τη συνήθεια να χρησιμοποιώ τα πνεύματα και την περισπωμένη με διαβεβαιώνει ότι καλώς καταργήθηκαν. Γράφω μ' ένα μολύβι Staedtler, ο κορμός του είναι εξάγωνος, κόκκινος και μαύρος. Αραιά και πού σχεδιάζω στο περιθώριο ένα κεφάλι ή κάποιον που τρέχει. Ζωγράφισα κι έναν κύβο πλαισιωμένο από γυναικεία μαλλιά, έναν κύβο με περούκα. Δεν χρησιμοποιώ τη μηχανή, την έκλεισα στη θήκη της, μ' ενοχλούσε ο θόρυβός της, μ' ενοχλούσαν και τα τυπογραφικά στοιχεία. Έδιναν στο κείμενό μου μια απροσδόκητη σοβαροφάνεια. Βρήκα το εξής παιχνίδι, με το οποίο ασχολούμαι όποτε δεν ξέρω πώς να συνεχίσω το γραπτό μου: φτιάχνω προτάσεις χρησιμοποιώντας αποκλειστικά λέξεις που αρχίζουν από έψιλον (54-55).

Βασίλης Αλεξιάκης, Οι ξένες λέξεις, εκδ. Εξάντας, 2003, σελ.21, 22, 23, 24,

Δεν το περίμενα ότι θα μου κόστιζε τόσο ο θάνατος του πατέρα μου. Μήπως δεν τον αγαπούσα αρκετά; Μήπως νόμιζα ότι εκείνος δεν με αγαπούσε; Πίστευα ότι θα με πλήγωνε λιγότερο από το θάνατο της μητέρας μου, ότι θα δημιουργούσε μικρότερο κενό. Στο Παρίσι διαπίστωσα ότι είχα κάνει λάθος. Τον συλλογίζομαι τόσο έντονα που απέφευγα να κάνω θόρυβο για να μην τον ενοχλώ. Ακουμπούσα απαλά το βρόμικα πιάτα μέσα στο νεροχύτη, περπατούσα στις μύτες των ποδιών, είχα κατεβάσει στο ελάχιστο τον ήχο του τηλεφώνου, λες και κοιμόταν στον καναπέ του σαλονιού. (21-22)

[...]

Ίσως από αντίδραση στη μελαγχολία μου, ξανάρχισα τότε να συλλογίζομαι την αφρικάνικη γλώσσα που είχα ονειρευτεί ν' ανακαλύψω. Το σχέδιο αυτό, που το είχα τελείως ξεχάσει όσο ήμουν στην Ελλάδα, μου φάνηκε ελκυστικότερο παρά ποτέ. Αν ο πατέρας μου με άκουγε να λέω αφρικάνικες λέξεις, σίγουρα θα χαμογελούσε. Μπορεί κανείς να μάθει μια γλώσσα μόνο και μόνο για να ξαφνιάσει έναν απόντα; Μου συμβαίνει να διατυπώνω ερωτήσεις στις οποίες δεν προσπαθώ να βρω απάντηση. Είναι ξεκάρφωτα ερωτηματικά που ξεφυτρώνουν σαν κάκτοι στην έρημο του μυαλού μου. Ένα άλλο πρόβλημα με απασχόλησε σοβαρότερα: γίνεται να ερωτευτεί κανείς μια γλώσσα όπως ερωτεύεται μια γυναίκα; Τα πρώτα κείμενα που είχα γράψει στα γαλλικά απευθύνονταν σε μια γυναίκα. Με είχε κάνει ν' αγαπήσω μέχρι τρέλας κάποιες λέξεις. Όμως η γλώσσα που σκεφτόμουν δεν είχε πρόσωπο. Πότε της απέδιδα τα χαρακτηριστικά της πανώριας Ταταμπού, της αρραβωνιαστικιάς του Γκισούρ, πότε τη φανταζόμουν σαν ώριμη γυναίκα, στην ηλικία της συνοδού του πατέρα μου. Αυτό δεν με εμπόδιζε να την καλοδέχομαι στο διαμέρισμά μου. «Η αδυναμία να επικοινωνήσουμε θα μας υποχρεώσει να παραμείνουμε σιωπηλοί για ένα μεγάλο διάστημα...Εκείνη θα πάρει πρώτη το λόγο...Στην αρχή δεν θα καταλαβαίνω λέξη...Με τον καιρό θα την καταλάβω...Θα έχει ασφαλώς να μου πει εκπληκτικές ιστορίες». Εξακολουθούσα να νιώθω ανίκανος να συντάξω το παραμικρό κείμενο ώστε να προσπεράσω αυτή τη δύσκολη περίοδο. (23-24)

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Φιλμογραφία με θέμα τη μετανάστευση και την εξορία (επιλογή)

Α. Ελληνικός και διασπορικός κινηματογράφος

Ντοκιμαντέρ

«Η Ελλάς χωρίς κολώνες» του Βασίλη Μάρου (1964)

«Γράμμα από το Σαρλερουά» του Λάμπρου Λιαρόπουλου (1965)

<https://www.youtube.com/watch?v=SUEh0LILmY0>

«Γράμματα από την Αμερική» του Λάκη Παπαστάθη (1972)

«Ο τελευταίος σταθμός Κρόιτςμπεργκ» του Γιώργου Καρυπίδη (1975)

«Ο Γιώργος από τα Σωτηριάνικα» (Giorgos aus Sotirianika) του Λευτέρη Ξανθόπουλου (1978)

«Η Ελληνική Κοινότητα της Χαϊδελβέργης» (Griechische Gemeinde Heidelberg) του Λευτέρη Ξανθόπουλου (1976)

<https://www.youtube.com/watch?v=NGHMVEe2HH0>

«Uhr» του Νίκου Λυγγούρη, 1988

«Δεύτερη πατρίδα-Ο Γιώργος από τη Χαϊδελβέργη» του Κώστα Μαχαίρα (2002)

«Ο δρόμος προς τη Δύση» του Κυριάκου Κατζουράκη (2003)

«Marseille, profil grec» (Μασσαλία, μακρινή κόρη) του Μάρκου Γκαστίν (2004)

<https://www.youtube.com/watch?v=zSF-H7LpKCE>

«Το Ταξίδι. Το ελληνικό όνειρο στην Αμερική» των Μαρία Ηλιού & Αλέξανδρου Κιτρόεφ (2007)

«The third Motherland» των Γιώργου Κύκκου Σκορδή και Κώστα Μ. Κωνσταντίνου (2011)

PBS «The Greek Americans» (<http://watch.wliw.org/video/1318642141/>)

PBS «The Greek Americans II Passing the Torch» (<http://watch.wliw.org/video/1317909032/>)



Εικόνα 5.31 Ο σκηνοθέτης Θεόδωρος Αγγελόπουλος το 2009. Φωτογραφία του Γιώργου Λαουτάρη.

Πηγή: [Wikipedia](https://en.wikipedia.org/wiki/Theodoros_Angelopoulos).

Ταινίες μυθοπλασίας

“Achilles’ Love” των Meredith Cole & John Mouganis (2000)

“Do You Wanna Dance” των Michael Nickles/Robert Krantz (1997)

“Dark Odyssey” των Radley Metzger & William Kyriakis (1957)

“They Drive by Night” του Albert Ισγβτφφθααc Bezzeries (1940)

“Thieves’ Highway” των Jules Dassin & Albert Isaac Bezzeries (1949)

“Beneath the Twelve Mile Reef” των Robert Webb & Albert Isaac Bezzeries (1953)

“Kiss Me Deadly” του Albert Isaac Bezzeries (1955)

“The Angry Hills” των Robert Aldrich & A. I. Bezzeries (1959)

«Μέχρι το πλοίο» του Αλέξη Δαμιανού (1966)

«Η Χρυσομαλλούσα» του Τώνη Λυκουρέση (1978)

«Η φωτογραφία» του Νίκου Παπατάκη (1986)

«Απ’το χιόνι» του Σωτήρη Γκορίτσα (1993)

«Mirupafshim» (Μιρουπάφσιμ) των Γιώργου Κόρρα και Χρήστου Βούπουρα (1997)

<https://www.youtube.com/watch?v=XQoJDyMHJZo>

«Μία αιωνιότητα και μία μέρα» του Θεόδωρου Αγγελόπουλου (1998)

«Ένας λαμπερός ήλιος» του Βασίλη Λουλέ (2000)

«Νύφες» του Παντελή Βούλγαρη (2004)

https://www.youtube.com/watch?v=K1K_ChEyBdw&spfreload=10

«Λιούμπη» της Λάγιας Γιούργου (2005)

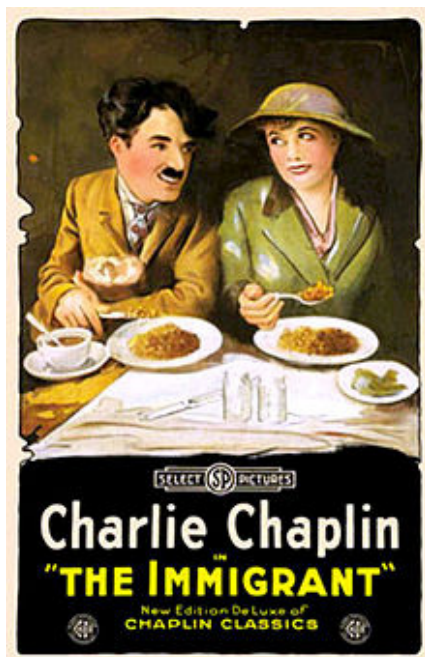
«Παράδεισος στη Δύση» (Eden à l’Ouest) του Κώστα Γαβρά (2009)

<https://www.youtube.com/watch?v=adlunG3nxds>

“A Dream of Kings” των Daniel Mann & Harry Mark Petrakis (1969)

“Everything for a Reason” των Parlapanides brothers (2000)

Β. Παγκόσμιος κινηματογράφος (επιλογή)



Εικόνα 5.32 Θεατρική αφίσα για το έργο "The Immigrant" Πηγή: [Wikipedia](#).

«La faute à Voltaire» του Abdellatif Kechiche (2007)
«La graine et le mulet» (Κους-κους με φρέσκο ψάρι) του Abdellatif Kechiche (2007)
«La silence de Lorna» (Η σιωπή της Λόρνα) των Jean-Pierre & Luc Dardenne (2008)
«Welcome» του Philippe Lioret (2009)
«Der Albaner» του Johannes Naber (2010)
«Le Havre» (Το λιμάνι της Χάβρης) του Aki Kaurismäki (2011)
«The Immigrant» (Κάποτε στη Νέα Υόρκη) του James Gray (2013)

Ταινίες μυθοπλασίας⁷⁷

«The immigrant» του Charlie Chaplin, (1917)
«America America» του Elia Kazan (1963)
«Katzelmacher» (Ο «Έλληνας γείτονας») του Rainer Werner Fassbinder (1969)
«Angst Essen Seele Auf» (Ο Φόβος τρώει τα σωθικά) του Rainer Werner Fassbinder (1974)
«Lamerica» του Gianni Amelio (1994)
«Hexagone» του Malic Chibane (1994)
«Douce France» του Malic Chibane (1995)
«La Promesse» (Η υπόσχεση) των Jean-Pierre Dardenne & Luc Dardenne (1996)
«La ville est tranquille» του Robert Guedigian (2000)
«Inch' Allah Dimanche» της Yamina Benguigui, (2001)
«Dirty pretty things» (Βρώμικα όμορφα πράγματα) του Stephen Frears (2002)
«In this World» (Στα σύνορα του κόσμου) του Michael Interbottom (2002)
«Lichter» του Hans-Christian Schmid (2003)
«In America» του Jim Sheridan (2003)
«Golden Door. Nuovomondo» του Emanuele Crialese (2006)



Εικόνα 5.33 Σκηνή από την ταινία "The Immigrant" Πηγή: [Wikipedia](#).

Μουσεία της Μετανάστευσης

(επιλογή από το <http://www.migrationmuseums.org/>)



Εικόνα 5.34 Auswandeermuseum BallinStadt Hamburg. Πηγή: [Wikipedia](#).

[BallinStadt Emigration Museum](http://www.ballinstadt.net/)

www.ballinstadt.net/

Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée

<http://www.mucem.org/>

77 Σε παρένθεση δίνεται ο ελληνικός τίτλος, εφόσον υπάρχει

Musée de l'histoire de l'immigration

www.histoire-immigration.fr/

Immigration Museum Victoria

<http://museumvictoria.com.au/immigrationmuseum/>

Documentationszentrum und Museum über die Migration in Deutschland

<http://www.domid.org/de>

Museu das Migracões e das Comunidades

<http://www.museu-emigrantes.org/>

FURESØ Museer. Immigrantmuseet

<http://www.danishimmigrationmuseum.com/>

Mhic-Museu d'història de la immigració de Catalunya

<http://www.mhic.net/>

Canadian Museum of Immigration at Pier 21

<http://www.pier21.ca/home/>

Ellis Island National Museum of Immigration

<http://www.libertyellisfoundation.org/immigration-museum>



Εικόνα 5.35 Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée. Πηγή: Wikipedia

Index όρων και εννοιών

- Apartheid 32,35-36,62
- cultural agents 97
- enracinement 100
- Habitus 59
- Jus sanguinis 49
- Jus soli, 49
- Melting pot 36, 98
- mimicry 93,99
- occidentalism 97
- Racialization, 31, 33
- Αμφισημία 93, 96, 141
- Αιτών άσυλο 43
- Ανήκειν 14, 37,43-45,71,77
- Ανθρώπινα δικαιώματα, 64-65
- Αποεδαφοποίηση 80, 87, 101, 124, 125
- Αντισημιτισμός 17,26,55,68
- Αποικιοκρατία 12,18,35,42,55-59,72-74
- Εσωτερική αποικιοκρατία 57,59
- Μεταποικιοκρατία 58
- Αστικά δικαιώματα 65
- Αστικοποίηση 13,71
- Αστυφιλία 42
- Ατομικισμός 10
- Αφομοίωση 14,36, 39-40,48, 50-51
- Γκέτο, 17,26-28,32, 58-59
- Διαπολιτισμικότητα 81, 82, 104, 135
- διαπολιτισμικός κινηματογράφος 82, 84
- Διασπορά 14,37
- διασπορικά υποκείμενα 99
- διασποροποίηση 78, 93
- λογοτεχνία της διασποράς 88
- χώρος διασποράς 99
- Διπλή συνείδηση 37
- Διφυλετικός 76
- Δομολειτουργική θεωρία 44
- Δουλεία 20,24,32, 41,61, 72-73, 76
- Εθνικισμός 11-13, 34
- Εθνικότητα 17, 19, 29-30, 49, 56
- Έθνος 11-15,29,34,64
- Εθνοκάθαρση 25
- Έθνος-κράτος 13-15, 37,
- Εθνοτική ομάδα 15-18, 44,64
- Εθνοτικά περιθώρια, 46
- Εθνοτικές διακρίσεις, 39, 74
- Εθνοτικές σχέσεις 23, 61, 65,-66, 72
- Εθνοτική καταγωγή 41, 43, 46
- Εθνοτικότητα 15-19, 43-46, 74
- Εθνότητα, 15, 18, 44

Εθνοτική αναβίωση 17

Εθνοτικός πλουραλισμός 16

Ethnoscape 103

Εκκοσμίκευση 50

Έντυπος καπιταλισμός 14

Επιπολιτισμός 80-81, 109, 116, 124

απο-πολιτισμός 81

Ζώνη επαφής 81-82, 137

Εξουσία 11,14,19-21,37-39,47-49, 51-52,55-56, 61-63,77-78

Ετερογένεια 11,34,68,78

Ετερότητα 36,40-41,43,46,48,55-56

Θεσμικός ρατσισμός 26-28, 31

Θεωρία της επιτελεστικότητας 68

Θεωρία της κατασκευής 43-44

Ιδεολογία 11-13,22-26,37-38,51,56,62-63

Ιεραρχική διαστρωμάτωση 70

Ιμπεριαλισμός 18, 57

Ισότητα 48, 51-52, 63-65

Ισότητα των φύλων 64,67

Οντολογική ισότητα, 63

Φυλετική ισότητα, 64

Κινηματογράφος μεταναστευτικός 82-83

-κινηματογράφος της εξορίας 82

-διεθνικός κινηματογράφος 82, 83

- κινηματογράφος με προφορά 83

- τρίτος κινηματογράφος 82,83

-κινηματογράφος Gastarbeiterkino 84

- Kino der doppelten Kulturen 84

- κινηματογράφος beur 84, 85, 130, 131

- κινηματογράφος των προαστίων 85, 130, 131

-μαύρος κινηματογράφος 85

- διασπορικός κινηματογράφος 82, 83

κινηματογράφος του Τρίτου Κόσμου 83

Καπιταλισμός 13-14,21-23,57

Κοινωνική αλληλεπίδραση 46

Κοινωνική διαστρωμάτωση 17

Κοινωνική ενσωμάτωση 39, 50

Κοινωνική εντροπία, 13

Κοινωνική συνοχή 15, 40,

Κοινωνική τάξη 18, 23-24, 56, 62-64

Κοινωνικός αποκλεισμός 46, 54

Κοινωνικότητα, 68-69, 70, 72

Κοσμοπολιτισμός 137

Κρεολοποίηση 88, 100, 102

Κρεολικότητα 82, 101, 102, 142

Λειτουργιστική θεωρία 13,44,61

Λευκότητα 72-73

Μεταναστευτική λογοτεχνία 111, 114, 135

- λογοτεχνία beure 89, 122, 128

- λογοτεχνία-κόσμος 90

λογοτεχνία της μετα-μετανάστευσης 90, 130

μεταποικιακή κριτική 91-92

-μεταποικιακή ιστορία 92

-μεταποικιακή θεωρία 58, 92, 93, 94

-μεταποικιακοί συγγραφείς 86

-μεταποικιακός κινηματογράφος 82

-μεταποικιακότητα 92

Μαρξισμός 23-25,38,62

Μειονοτική ομάδα 21,61,74

Νέα μέσα κοινωνικής επικοινωνίας 70-71

Μητριαρχία 20-21

Νεωτερικότητα 102, 103

Νομαδικό υποκείμενο 104

- λογοτεχνία των νομάδων 87

Ξενότητα 87, 89, 100, 109, 117

Οριενταλισμός 91,92, 93, 94-97

Ουσιοκρατική θεωρία 43-44

Παγκοσμιοποίηση 37,43,77

-παγκοσμιο-τοπικότητα 94

Παράδοση 11, 14,17,25,38

Παρενόχληση 27,32,68

Φυλετική παρενόχληση 32

Πατριαρχία 19-21, 68

Πλουραλισμός 39,47-50

Πλουραλιστική κοινωνία 47, 51,

Πολιτισμικός σχετικισμός 49

Πολυπολιτισμικότητα 40,48-51,76

Πολυπολιτισμική κοινωνία 49

Πολυφυλετικός 76

Πρόσφυγας 27,37,43

Ρατσισμός 12, 22, 26, 31, 38

Αντιρατσιστικό κίνημα 24,26,38

Επιστημονικός ρατσισμός 29

Ρατσιστική ιδεολογία 22-26, 32

Συνοριοχώρες 103

-μεταιχμιακότητα 93, 103

- διασυνοριακοί χώροι 103

-συνοριακοί συγγραφείς 104

- συνοριακό κείμενο 104

- λογοτεχνία των συνόρων 87, 88. 104

Ταξιδιάρικοι πολιτισμοί 100, 135

Ταυτότητα 14,16,18-19,29,43-46,56,66-69,76-77

- Εθνική ταυτότητα, 13, 93

υβριδική ταυτότητα 31

- ριζωματική ταυτότητα 101

- εθνοτική ταυτότητα, 16,19,43-45

-πολιτισμική ταυτότητα 90, 100, 130, 141

Τρίτος χώρος 100, 103, 127, 130, 141

Υβριδικότητα 78, 100, 101, 103, 109, 110, 119, 135, 141

-πολιτισμική υβριδικότητα 87, 98, 101, 119

- υβριδικό κείμενο 141

-υβριδοποίηση 98, 99, 100, 109, 141

Υπηκοότητα 49-50, 64, 77

Υποδεέστερα υποκείμενα 99

Υποστασιοποίηση 50

Φαντασιακή κοινότητα 44

Φεμινιστική ανάγνωση 96

Φυλετισμός 31

Φυλή 12, 16, 18-19, 22-25, 29-31, 33, 52, 55-56, 61, 69, 72-73, 76-77

Φυλετικές διακρίσεις 31,61

Φυλετικές διαφορές 61,78

Φυλετική ομάδα 16,23,30,73

Φυλετικός διαχωρισμός, 32,66

Αντιστοίχιση ελληνόγλωσσων και ξενόγλωσσων επιστημονικών όρων⁷⁸

αγοραστική επάρκεια: market pricing
αίσθημα του ανήκειν: belonging
άλλοι: others
αμφισημία: ambivalence
αναλογικότητα: proportionality
ανάλυση κέρδους-ζημίας: cost-benefit analysis
αναπαραστάσεις: representations
ανδρικές ταυτότητες: masculinities
ανθρώπινα δικαιώματα: human rights
αποεδαφοποίηση: déterritorialization
αποικιακή επιθυμία: colonial desire
αποικιακός λόγος: colonial discourse
αρχέγονος: primordial
αρχή του αίματος: jus sanguinis
αρχή του εδάφους: jus soli
αρχικό τραύμα: original trauma
αστικά δικαιώματα: civil rights
αστικοποίηση: urbanization
ατομικισμός και διαφορετικότητα: individualism and diversity
αφομοίωση: assimilation
βιολογικό φύλο: sex
βιο-μυθοπλασία: biofiction
Γαλλοφωνία: Francophonie
γερμανική λογοτεχνία από το εξωτερικό: deutsche Literatur von außen
γκέτο: ghetto
γλωσσολογική υπερσυνείδηση: surconscience linguistique
γραφή ανάμεσα στα δύο: écriture de l'entre-deux
γραφή των συνόρων: border writing , écriture frontalière
γραφής της μετα-μετανάστευσης : post-migration writing
γυναικείες ταυτότητες: femininities
δημόσιος διάλογος: public dialogue
διαγλωσσικός συγγραφέας: translingual writer
διαδικασίες εκμάθησης και κοινωνικοποίησης: enculturation
διασπορά: diaspora
διασποροποίηση: diasporization
δικαίωμα στη διαφορετικότητα: the right to be different
δικαιώματα κοινωνικού φύλου: gender rights
διπλή συνείδηση : double consciousness
δομική ενσωμάτωση: structural integration
δομισμός: structuralism
εθνική λογοτεχνία : ethnic literature
εθνικισμός: nationalism
εθνικότητα: nationality
έθνος: nation/ethnie
έθνος-κράτος: nation-state
εθνοτικές σχέσεις: ethnic relations
εθνοτική αναβίωση: ethnic revival
εθνοτική καταγωγή: ethnic origin
εθνοτικότητα: ethnicity

⁷⁸ Οι όροι αποδίδονται είτε στην αγγλική, είτε στη γαλλική ή γερμανική γλώσσα, ή και σε δύο γλώσσες, ανάλογα με την πρώτη τους εμφάνιση, την επικράτηση ή και τη συχνή χρήση τους.

εκ των πραγμάτων: de facto
εκβιομηχάνιση: industrialization
εκκοσμίκευση: secularism
εκπολιτιστική αποστολή: civilizing mission
ελάσσονα λογοτεχνία: littérature mineure
ενδιάμεσοι μεταβατικοί χώροι: transitional spaces
ενδυνάμωση: empowerment
ενσωμάτωση μεταναστών: migrant integration
έντυπος καπιταλισμός: print capitalism
εξισωτική συμπεριφορά: equality matching
εξουσία: power
επανεδαφοποίηση: reterritorialization
επικοινωνιακά γεγονότα: media events
επικοινωνιακές και αναπαραστατικές πρακτικές: communicative and representational practices
επινοημένη παράδοση: invented tradition
επιτελεστικότητα: performativity
εσωτερική αποικιοκρατία: internal colonialism
ευρωπαϊκός ρατσισμός: european racism
ζώνη επαφής: contact zone
ηγemonία: hegemony
θεσμικός ρατσισμός: institutional racism
θετική διάκριση: positive discrimination
θεωρητικοί του επικοινωνιακού λόγου: conversational theorists
θεωρία των βασικών προτύπων σχέσεων: relational models theory
θεωρίας της κατασκευής: constructivist theory
ιδεολογία: ideology
ιδεολογικού μηχανισμού του κράτους: Ideological State Apparatus
ιεραρχική διαστρωμάτωση: authority ranking
ισότητα έναντι των νόμων: equality before the law
ισότητα: equality
καπιταλισμός: capitalism
κατά νόμο: de jure
κίνημα πολιτικών δικαιωμάτων: civil rights movement
κινηματογράφος από δύο κουλτούρες: Kino der doppelten Kulturen, the cinema of in-between
κινηματογράφος με προφορά: accented cinema
κινηματογράφος της εξορίας: exilic cinema
κινηματογράφος της ετερότητας: Kino der Fremdheit
κινηματογράφος του Τρίτου Κόσμου: Third World Cinema
κινηματογράφος των προαστίων: cinéma de banlieue
κινηματογράφος των προσκαλεσμένων εργατών: Gastarbeiterkino
κινηματογράφος των συγγραφέων: cinema of auteurs
κινηματογράφος, διαπολιτισμικός: intercultural cinema
κινηματογράφος, διασπορικός: diasporic cinema
κινηματογράφος, διεθνικός : transnational cinema
κοινοτική συμμετοχή: Communal sharing
κοινωνικές παροχές: social affordances
κοινωνική αλληλεπίδραση: social interaction
κοινωνική ενσωμάτωση: social integration
κοινωνική εντροπία: social entropy
κοινωνική ισότητα: social equality
κοινωνική κινητικότητα: social mobility
κοινωνική συνοχή: social cohesion
κοινωνικό πεδίο: social field
κοινωνικό φύλο: gender
κονστρουκτιβισμός: social constructivism

κοσμοπολιτισμός, δημώδης: vernacular cosmopolitanism
κοσμοπολιτισμός, παγκοσμιοποιημένος: globalized cosmopolitanism
κουλτούρα hip-hop: hip-hop culture
κουλτούρα των δρόμων: the culture of the streets
κρεολοποίηση: créolisation, creolization
κριτικός δι-εθνισμός: critical transnationalism
λειτουργιστική θεώρηση: functionalism
λευκότητα: whiteness
λογοτεχνία προσκαλεσμένων Γερμανών: Deutsche Gastliteratur
λογοτεχνία της διασποράς: diasporic literature
λογοτεχνία της εξορίας: exile literature, littérature de l'exil, Exilliteratur
λογοτεχνία της μειονότητας: minority literature
λογοτεχνία του μη-ανήκειν: littérature de désappartenance
λογοτεχνία των νομάδων: littérature nomade
λογοτεχνία των ξένων: Ausländerliteratur
λογοτεχνία των προσκαλεσμένων εργατών: Gastarbeiterliteratur
λογοτεχνία των συνόρων: border literature, littérature des frontières
λογοτεχνία, αστική: urban literature
λογοτεχνία, διαπολιτισμική: transcultural literature, intercultural literature
Λογοτεχνία-Κόσμος: Littérature-Monde
λογοτεχνίες, αναδύομενες ή μειονοτικές: littératures émergentes ou minoritaires
λογοτεχνική διγλωσσία: bilinguisme littéraire
μαύρη πολιτισμική πολιτική: black cultural politics
μαύρος αμερικανικός κινηματογράφος: black cinema
μεγιστοποίηση του οφέλους: benefit maximization
μειονότητες: minorities
μετα-αφήγηση: metanarrative
μεταιχμιακότητα: liminality
μετανάστευση: migration
μεταναστευτική γραφή: migrant writing
μεταναστευτική λογοτεχνία: migrant literature /immigrant literature
μεταναστευτικός κινηματογράφος: migrant cinema
Μεταποικιακές Σπουδές: postcolonial studies
μεταποικιακή κριτική: postcolonial criticism
μεταποικιακός λόγος: postcolonial discourse
μεταποικιακός κινηματογράφος: postcolonial cinema
μεταποικιακός λόγος: postcolonial discourse
μεταποικιακότητα: post-coloniality, postcoloniality
μηδενική μετανάστευση: zero immigration
μιμητισμός: mimicry
μυθιστορηματική αυτοβιογραφία: autobiographie romancée
Νεγρότητα: Négritude
νεοναζισμός: neo-nazism
νεωτερικότητα: modernity
ουσιοκρατία: essentialism
παγκόσμιο χωριό: global village
παγκοσμιοποίηση: globalization
παγκοσμιο-τοπικότητα : gloacalization
παράδοση: tradition
πατριαρχία: patriarchy
περιβάλλον: environment
πλουραλισμός: pluralism
πολιτική αρχή του εξισωτισμού: egalitarianism
πολιτική ταυτοτήτων: identity politics
Πολιτισμικές Σπουδές : Cultural Studies

πολιτισμικές υβριδικότητες: cultural hybridities
πολιτισμική διαφορετικότητα: cultural diversity
πολιτισμική εικονολογία : Imagologie
πολιτισμική επιμειξία: métissage culturel
πολιτισμική κληρονομιά: cultural heritage
πολιτισμικός σχετικισμός: cultural relativism
πολιτισμός: culture
πολυπολιτισμικές πρακτικές: multicultural practices
πολυπολιτισμικότητα: multiculturalism
πολυφυλετικός / διφυλετικός: multiracial/biracial
πρόγραμμα θετικής δράσης: affirmative action
προδιαθέσεις: dispositions
ρατσισμός: racism
ρατσιστικός: racist
ριζωματική ταυτότητα: identité Rhizome, identité rhizomatique
στοιχειώδεις μορφές κοινωνικότητας: elementary forms of sociality
συνείδηση της μαύρης εμπειρίας: black consciousness
Συνοριακές Σπουδές: Border Studies
συνοριακή γλώσσα: border tongue
συνοριακό κείμενο: border texte
συνοριακοί συγγραφείς: border writers
συνοριοχώρες: borderlands
συνταγματικός πατριωτισμός: constitutional patriotism
ταξιδιάρικοι πολιτισμοί: traveling cultures
ταυτότητα κοινωνικού φύλου: gender identity
ταυτότητα: identity
τρίτος κινηματογράφος: third cinema, tercer cine
τρίτος χώρος: third space
υβριδικότητα: hybridity
υπαρξιστική φιλοσοφία: existentialism
υπηκοότητα: citizenship
υποδεέστερα υποκείμενα: subaltern subjects
υποστασιοποίηση: reification
φαινομενολογία: phenomenology
φαντασιακή κοινότητα: imagined community
φεμινισμός: feminism
φορείς πολιτισμού : cultural agents
φυλετικές διακρίσεις: racial discrimination
φυλετική ισότητα: racial equality
φυλετική παρενόχληση: racial harassment
φυλετικός διαχωρισμός: segregation
φυλετικός: racial
φυλετισμός: racialism
φυλή: race
χιούμορ: humor
χωνευτήρι: melting pot
χώρος διασποράς: diaspora space
ψευδο-αυτοβιογραφία: fausse autobiographie
ψευδο-βιογραφία: fausse biographie

Συντμήσεις

Βλ.= Βλέπε

INE = Ινστιτούτο Εργασίας

ΕΚΚΕ = Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών

ΕΣΣΔ = Ένωση Σοβιετικών Σοσιαλιστικών Δημοκρατιών

ΗΠΑ = Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής

ΚΕΚΜΟΚΟΠ = Κέντρο Κοινωνικής Μορφολογίας και Κοινωνικής Πολιτικής

ΟΗΕ= Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών

BEV = Black English Vernacular

CCSR = Cathie Marsh Centre for Census and Survey Research

CCCS = Centre for Contemporary Cultural Studies

FLN= Front de Libération Nationale

HLM= Habitation à Loyer Modéré

PUF=Presses Universitaires de France

SNS = Social Networking System