

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 σχετίζονταν 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 τρόπους 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 φιλμική 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 «εθnikοποιημένη» 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 έκφραση 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 πολυποίκιλη, 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 μονοσημαντότητα» (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 φαντασιακό 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 εξόριστος 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 beur 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 beur» 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 γεωπονητικό (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 παραβλέπουμε 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-êtré”, 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 μεταιχμιακότητα 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 διασπορικές 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)–, «συννοριακοί συγγραφείς» (border writers), «συννοριακό 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 «συννοριακή 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 «συννοριακό 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 «συννοριακά 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 συννοριακό 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 ελάχιστο λογοτεχνία*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Ντυφούδα, 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.