



Τμήμα
Γλωσσικών &
Διαπολιτισμικών
Σπουδών
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ

ΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Πολιτισμική οικειοποίηση και αντιδράσεις: ενδεικτικά παραδείγματα από τον ακαδημαϊκό χώρο, τη δημοσιογραφία, τη λογοτεχνία και τις τέχνες

Βενετία Κέλερη

Βόλος, 2024

Τριμελής Επιτροπή Αξιολόγησης

Επιβλέπουσα

Έλενα Αναστασάκη

Επίκουρη Καθηγήτρια

Γλωσσικών και Διαπολιτισμικών Σπουδών

Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας

Μέλη Τριμελούς Επιτροπής Αξιολόγησης

1^ο μέλος

Εμμανουέλα Κάντζια

Επίκουρη Καθηγήτρια

Γλωσσικών και Διαπολιτισμικών Σπουδών

Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας

2^ο μέλος

Ρούλα Κίτσιου

Επίκουρη Καθηγήτρια

Γλωσσικών και Διαπολιτισμικών Σπουδών

Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας

«Πνευματικά δικαιώματα

Copyright © Βενετία Κέλερη, 2024

Η έγκριση της Πτυχιακής εργασίας από το Τμήμα Γλωσσικών & Διαπολιτισμικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας δεν δηλώνει απαραίτητως την αποδοχή των απόψεων της/του συγγραφέα»

«Υπεύθυνη Δήλωση

Βεβαιώνω ότι είμαι συγγραφέας αυτής της Πτυχιακής εργασίας και ότι κάθε βοήθεια που προσφέρθηκε στη συγγραφή της αναγνωρίζεται και αναφέρεται στο κείμενο. Επιπλέον, αναφέρονται όλες οι βιβλιογραφικές πηγές που αξιοποιήθηκαν, πρωτογενείς και δευτερογενείς, είτε η συμβολή τους παρατίθεται επακριβώς ως απόσπασμα είτε ως παράφραση»

Περίληψη

Σε μία εποχή που ζητήματα αποδοχής, διαφορετικότητας και πολιτικής ορθότητας φαίνεται να απασχολούν ιδιαίτερα, όχι μόνο τον ακαδημαϊκό κόσμο, αλλά τον τύπο και την κοινή γνώμη, το φαινόμενο της πολιτισμικής οικειοποίησης προξενεί πολλές —συχνά αντικρουόμενες— αντιδράσεις. Άλλωστε, οι οικειοποιητικές πράξεις λαμβάνουν χώρα σε πληθώρα πλαισίων, όπως στον ακαδημαϊκό χώρο, τη δημοσιογραφία, τη λογοτεχνία και τις τέχνες, με τα οποία ασχολείται και η μελέτη αυτή. Η σημασία της παρούσας εργασίας, λοιπόν, έγκειται όχι μόνο στο ότι το αντικείμενο που εξετάζει είναι επίκαιρο αλλά και στο ότι δεν έχει συζητηθεί εκτενώς, ειδικά στην ελληνική βιβλιογραφία. Λόγω της ευρύτητάς της, η πολιτισμική οικειοποίηση αγγίζει πολλά θέματα ενδιαφέροντος των Ανθρωπιστικών σπουδών, όπως η μετάφραση, η επανεξέταση της ιστορίας και η καλλιτεχνική έκφραση. Έτσι, στόχος της εργασίας αυτής είναι η διεύρυνση της κατανόησης του φαινομένου συνδυάζοντας τη βιβλιογραφική έρευνα και τη μελέτη περίπτωσης, αξιοποιώντας παραδείγματα από τις αρχές του προηγούμενου αιώνα μέχρι και σήμερα, με σκοπό την όσο πιο σφαιρική προσέγγιση του φαινομένου. Την παρουσίαση της θεωρητικής βάσης της προσέγγισης και την προσεκτική ανάλυση των παραδειγμάτων, ακολουθεί η σύγκριση των δύο μεγάλων θεματικών ενοτήτων και η τελική εξαγωγή συμπερασμάτων. Όπως, λοιπόν, θα αναδειχθεί από τη μελέτη, η πολιτισμική οικειοποίηση δεν είναι ένα αποκλειστικό φαινόμενο του 21^{ου} αιώνα, αλλά, αντιθέτως, διαδραματίζει κομβικό ρόλο στις λειτουργίες του πολιτισμού, με κάποιες τοποθετήσεις να την θεωρούν ως μία από τις δημιουργικές και κινητήριες δυνάμεις του. Παράλληλα όμως, εξετάζεται η θέση της εντός του καπιταλιστικού αλλά και άλλων τύπων συστημάτων (όπως, λ.χ., (νεο)αποικιοκρατικά), ενώ δίνεται έμφαση στη γενικότερη αλληλεπίδρασή της τόσο με τις παγκόσμιες όσο και με τις εκάστοτε ενδοκοινωνικές σχέσεις ισχύος και τους τρόπους με τους οποίους οι κυρίαρχες και οι μη κυρίαρχες ομάδες τη χρησιμοποιούν.

Λέξεις κλειδιά: Πολιτισμική οικειοποίηση, Αντίσταση, Κυριαρχία, Διαπολιτισμικότητα

Abstract

In a time when issues of acceptance, diversity and political correctness seem to concern, not only the academic community, but also the press and the public, the phenomenon of cultural appropriation is the cause of many —and often contradictory— reactions. Besides, acts of cultural appropriation occur within a plethora of contexts like academic spaces, journalism, literature and the arts, all which are of interest to this essay. The importance of this paper lies both in the fact that it examines a timely subject and because this particular subject has not yet been extensively discussed, especially by the corpus of Greek literature. Cultural appropriation is a broad phenomenon that concerns many aspects of the Humanities, such as translation, the re-telling of history and artistic expression. Therefore, the goal of the present essay is to broaden the understanding of the phenomenon, combining literature survey and case studies of paradigms stretching from the early 20th century to the present, aiming at a more rounded approach. The presentation of theoretical bases of my approach is followed by an attentive analysis of the paradigms and their comparison leading to the final conclusions. As it will be demonstrated, cultural appropriation is not a 21st-century-exclusive phenomenon but, on the contrary, holds a vital part at what would be the functions of culture, it arguably being one of its creative forces. At the same time, the place the phenomenon occupies within the capitalistic and other types of systems (like, for instance, the (neon)colonial) is examined, while the overall interaction of cultural appropriation and the global, but also inter-social, power relations, as well as the way with which the dominant and non-dominant groups utilize it, is emphasized.

Key words: Cultural appropriation, Resistance, Dominance, Transculturation

Πίνακας περιεχομένων

Εισαγωγή	7
----------------	---

Κεφάλαιο 1. Θεωρητικό πλαίσιο και μεθοδολογία	8
Κεφάλαιο 1.1. Πολιτισμός: Ορισμός και ζητήματα ορισμού	9
Κεφάλαιο 1.2. Πολιτισμική οικειοποίηση: Ορισμός και ζητήματα ορισμού	11
Κεφάλαιο 1.3. Είδη πολιτισμικής οικειοποίησης.....	16
Κεφάλαιο 1.3.1. Πολιτισμική ανταλλαγή.....	18
Κεφάλαιο 1.3.2. Πολιτισμική κυριαρχία	21
Κεφάλαιο 1.3.3. Πολιτισμική εκμετάλλευση	31
Κεφάλαιο 1.3.4. Διαπολιτισμικότητα (Transculturation).....	36
Κεφάλαιο 1.4. Η σχέση του πολιτισμικού κεφαλαίου (Bourdieu) με την πολιτισμική οικειοποίηση	42
Παρατηρήσεις 1 ^{ου} κεφαλαίου	48
Κεφάλαιο 2. Τα πολλά πρόσωπα της πολιτισμικής οικειοποίησης: Ενδεικτικά παραδείγματα από τον ακαδημαϊκό χώρο, τη δημοσιογραφία, τη λογοτεχνία και τις τέχνες	49
Κεφάλαιο 2.1. <i>Black Athena</i> : καλές προθέσεις, διχασμός στον δημόσιο λόγο και ο έντονος πολιτικός χαρακτήρας της πολιτισμικής οικειοποίησης.....	49
Κεφάλαιο 2.1.1. Συνοπτική αναφορά στις θέσεις του Martin Bernal και την κριτική που τους ασκήθηκε	50
Κεφάλαιο 2.1.2. Αφροκεντρισμός και καθημερινά προβλήματα στην Η.Π.Α.μερική: Η χρήση και η θέση της <i>Black Athena</i> στον δημόσιο λόγο	54
Κεφάλαιο 2.1.3. Ανασκόπηση του παραδείγματος της <i>Black Athena</i>	62
Κεφάλαιο 2.2. Σαίξπηρ στη Κίνα: η πολιτισμική οικειοποίηση ως πηγή δημιουργίας και ερωτημάτων	63
Κεφάλαιο 2.2.1. Περιληπτική αναφορά στην ιστορία των Σαίξπηρικών μεταφράσεων και θεατρικών διασκευών στη Κίνα	64
Κεφάλαιο 2.2.2. Οθέλλος στην Κίνα: ένα πεδίο συνεχών οικειοποιήσεων	67
Κεφάλαιο 2.2.3. Ανασκόπηση παραδείγματος πρόσληψης των έργων του Σαίξπηρ στη Κίνα.....	71
Κεφάλαιο 2.3. Πολιτισμική οικειοποίηση και η περίπτωση του έργου της Amanda Gorman: η μετάφραση ως πολιτική πράξη.....	72
Κεφάλαιο 2.3.1. <i>The Hill We Climb</i> : η ταραχώδης διαδικασία πίσω από τη μετάφρασή του και ο ρόλος που διαδραμάτισε η πολιτισμική οικειοποίηση	73
Κεφάλαιο 2.3.2. Μετάφραση οικείων και Άλλων ταυτοτήτων: το ζήτημα της Amanda Gorman και η σημασία της ταυτότητας σήμερα	82
Κεφάλαιο 2.3.3. Ανασκόπηση του παραδείγματος της μετάφρασης του έργου της Amanda Gorman	87
Κεφάλαιο 2.4. Kara Walker: προσεγγίσεις πολιτισμού και συλλογικών αξιών.....	87
Κεφάλαιο 2.4.1. <i>A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby</i> : επανοικειοποίηση, αναπαραγωγή και κριτική του πολιτισμικού, αλλά όχι μόνο, παρελθόντος.....	88

Κεφάλαιο 2.4.2. Ανασκόπηση του παραδείγματος της Kara Walker και του <i>A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby</i>	95
Κεφάλαιο 3. Συμπεράσματα	96
Κεφάλαιο 3.1. Συμπεράσματα θεωρητικού πλαισίου	97
Κεφάλαιο 3.1.1. Τα χαρακτηριστικά του φαινομένου	97
Κεφάλαιο 3.1.2. Πιθανές μορφές που μπορεί να λάβει η πολιτισμική οικειοποίηση ...	98
Κεφάλαιο 3.1.3. Σχέση πολιτισμικής οικειοποίησης και πολιτισμικού κεφαλαίου (Bourdieu)	99
Κεφάλαιο 3.2. Συμπεράσματα παραδειγμάτων	100
Κεφάλαιο 3.2.1. Συμπερασματικές σκέψεις ως προς τη συμβολή της ανάλυσης των παραδειγμάτων στον θεωρητικό διάλογο γύρω από τον όρο και το φαινόμενο της πολιτισμικής οικειοποίησης	101
Κεφάλαιο 3.3. Γενικές σκέψεις και παρατηρήσεις	104
Βιβλιογραφία	106

Εισαγωγή

Κοιτώντας την επικαιρότητα και τα παγκόσμια πολιτισμικά τεκταινόμενα, παρατηρείται μία ανάγκη για διεκδίκηση προσοχής, χώρου και μέρους της εξουσίας από ομάδες που είχαν υποστεί ιστορικές αδικίες, οι οποίες προσπαθούν για την κοινωνική τους ορατότητα. Άτομα εκτός των ομάδων αυτών συντάσσονται ή αντιτίθενται στις προσπάθειές τους. Ταυτόχρονα, οι συζητήσεις γύρω από την αποδοχή της πολιτισμικής διαφορετικότητας, αλλά και της διαφορετικότητας όπου αυτή μπορεί να απαντηθεί, και την πολιτική ορθότητα, που φαίνεται να επηρεάζουν από τα mainstream media ως κάθε άλλη μορφή τέχνης αλλά και έκφρασης (με τον πολιτικό λόγο για παράδειγμα να μην αποτελεί εξαίρεση) δηλώνουν μία περίοδο αλλαγών στον τρόπο σκέψης και αντίληψης ορισμένων ζητημάτων.

Εντός, λοιπόν, αυτού του πλαισίου, ανακύπτουν θέματα πολιτισμικής οικειοποίησης, που προξενούν αρκετά διχαστικές αντιδράσεις διότι —εκτός των παραπάνω που θέτουν το ευρύτερο κλίμα— η πολιτισμική οικειοποίηση, όπως θα συζητηθεί, είναι ένα φαινόμενο ιδιαίτερα περίπλοκο και, συνεπώς, η επιλογή μίας συγκεκριμένης θέσης δεν είναι ούτε τόσο εύκολη ούτε θα είναι απαραίτητα και ίδια σε κάθε επόμενη περίπτωση. Η έκταση του φαινομένου, οι νέες του μορφές και το

εύρος των κοινωνικών σχέσεων που αγγίζει στην παγκοσμιοποιημένη κοινωνία του σήμερα το καθιστούν σημαντικό ερευνητικό πεδίο των διαπολιτισμικών σπουδών.

Χρησιμοποιώντας τη βιβλιογραφική μελέτη και τη μελέτη περίπτωσης, η παρούσα εργασία πραγματεύεται το φαινόμενο με πρόθεση τη βαθύτερη κατανόηση και την περιγραφή του. Αρχικά, θεωρήθηκε σκόπιμη η προσπάθεια ορισμού του και η παρουσίαση της θεωρητικής συζήτησης που έχει λάβει χώρα γύρω από αυτό. Μετά την ολοκλήρωση του θεωρητικού πλαισίου, ακολουθεί η ανάλυση των τεσσάρων συνολικά παραδειγμάτων που έχουν επιλεγεί και, τέλος, εξάγονται τα συμπεράσματα όλων των παραπάνω. Για λόγους σαφήνειας και για να γίνει πιο εμφανής η μέθοδος μελέτης, το πρώτο σκέλος της εργασίας παρουσιάζει το θεωρητικό πλαίσιο πάνω στο οποίο στηρίχτηκε. Στο δεύτερο μέρος παρουσιάζονται και μελετώνται μια σειρά από παραδείγματα με στόχο να παρουσιαστεί η μορφή που παίρνει η σφοδρή κριτική περί πολιτισμικής οικειοποίησης σε διαφορετικά πεδία. Στο συμπερασματικό κεφάλαιο γίνεται μια προσπάθεια σύγκρισης των παραδειγμάτων με στόχο τη σφαιρική κατανόηση τόσο της έννοιας όσο και της χρήσης της ως κατηγορία σε διάφορες περιστάσεις.

Η στόχευση, καθ' όλη τη μελέτη, είναι η εξέταση της πολιτισμικής οικειοποίησης υπό το πρίσμα μίας, όσο το δυνατόν, αντικειμενικής οπτικής, ενός φαινομένου που, όπως θα αναδειχθεί παρακάτω, χαρακτηρίζεται συχνά από αντιδράσεις με έντονα συναισθήματα, ενώ παράλληλα αντιμετωπίζεται με ακαδημαϊκούς όρους και διάθεση για όσο το δυνατόν πιο σφαιρική μελέτη.

Κεφάλαιο 1. Θεωρητικό πλαίσιο και μεθοδολογία

Παρακάτω, χωρισμένη σε υποκεφάλαια, ακολουθεί η θεωρητική προσέγγιση πάνω στην πολιτισμική οικειοποίηση, αρχίζοντας με τους ορισμούς κεντρικών σε αυτή εννοιών. Μετά γίνεται η μετάβαση στο γενικότερο θεωρητικό πλαίσιο, με αναφορές στα είδη και τα υποείδη της, ενώ αυτό το μέρος της εργασίας ολοκληρώνεται με τη συζήτηση της σημασίας που κατέχει η θεωρία του πολιτισμικού κεφαλαίου του Bourdieu για την ανάλυση της πολιτισμικής οικειοποίησης.

Κεφάλαιο 1.1. Πολιτισμός: Ορισμός και ζητήματα ορισμού

Προτού προσεγγιστεί ο ορισμός της πολιτισμικής οικειοποίησης, ο οποίος είναι φυσικά άμεσα συνδεδεμένος με το αντικείμενο της παρούσας εργασίας, θεωρήθηκε σκόπιμη η αναφορά σε μία άλλη καίρια έννοια, αυτή του πολιτισμού, καθώς η διασαφήνισή της επηρεάζει άμεσα και τον ορισμό της πολιτισμικής οικειοποίησης. Ωστόσο, παρά την εκτεταμένη χρήση του όρου, τόσο σε καθημερινό όσο και σε ακαδημαϊκό πλαίσιο —ιδιαίτερα δε λαμβάνοντας υπόψιν τη σημασία του για τις Ανθρωπιστικές Σπουδές— και παρά την πληθώρα ορισμών, κάποιοι από τους οποίους παρατίθενται παρακάτω, το τί ακριβώς αποτελεί μέρος ενός πολιτισμού και, τελικά, το τι είναι πολιτισμός, περιβάλλεται από μία ασάφεια. Αυτή η δυσκολία πηγάζει βέβαια πρωτίστως από την πολυπλοκότητα αυτής της έννοιας η οποία καλύπτει ποικίλες, και διαφορετικές μεταξύ τους, εκφάνσεις της ανθρώπινης ζωής και δραστηριότητας, κάτι που καθιστά τον ορισμό της μία πρόκληση. Κάθε φορά, λοιπόν, ανάλογα με τις απαιτήσεις της κάθε μελέτης και το ευρύτερο πλαίσιο, δίνεται διαφορετική έμφαση στα πολλά χαρακτηριστικά της, καταλήγοντας σε ένα σύνολο ορισμών της έννοιας του πολιτισμού οι οποίοι δεν είναι απαραίτητο πως συμφωνούν απόλυτα.

Κατά το *Cambridge Dictionary*, ο πολιτισμός («culture», δεδομένου ότι ο όρος «πολιτισμική οικειοποίηση» στα αγγλικά αποδίδεται ως «cultural appropriation») περιλαμβάνει «τον τρόπο ζωής, τα ήθη, τα έθιμα» και τα θρησκευτικά -αλλά όχι μόνο- πιστεύω «μίας κοινότητας σε έναν συγκεκριμένο χρόνο». Περιλαμβάνει ακόμη «τους τρόπους συμπεριφοράς, τις απόψεις κτλ. μίας κοινότητας εντός μίας κοινωνίας» αλλά και την καλλιτεχνική έκφραση των εν λόγω ατόμων (Cambridge Dictionary).

Στο *Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής* του Ιδρύματος Τριανταφυλλίδη, ο ορισμός που παρέχεται περιπλέκεται σημαντικά· πολιτισμός ορίζεται «το σύνολο των υλικών, πνευματικών, τεχνικών επιτευγμάτων και επιδόσεων, που είναι αποτέλεσμα των δημιουργικών δυνάμεων και των ικανοτήτων του ανθρώπου και που εκφράζεται ιστορικά στους τύπους και στις μορφές οργάνωσης και δράσης της κοινωνίας καθώς και στη δημιουργία (υλικών και πνευματικών) αξιών», δίνοντας

έτσι πολύ περισσότερη έμφαση στο υλικό κομμάτι σε σχέση με την προηγούμενη τοποθέτηση, ενώ εισάγει τη διαφοροποίηση μεταξύ τεχνικού και πνευματικού πολιτισμού, που πάλι μπορεί να έχουν χωροχρονικό χαρακτήρα. Επιπλέον, συνιστά τον τρόπο «ζωής και συμπεριφοράς, που αποκτιέται μέσω της παιδείας και της εκπαίδευσης» και περιοχές, ή ακόμη χώρες, δύνανται να ταξινομηθούν ως έχουσες «πολιτισμό» με κριτήριο το υψηλό επίπεδο της ανάπτυξής τους. Παρόλα αυτά, ως «πολιτισμένη» θα μπορούσε να θεωρηθεί και μία περιοχή που απλώς κατοικείται (λήμμα «πολιτισμός, ο», Πύλη για την Ελληνική Γλώσσα).

Στην ίδια περίπου γραμμή κινείται και ο ορισμός του Μπαμπινιώτη, διαφοροποιούμενος ως προς τον χωροχρονικό χαρακτήρα του πολιτισμού, υποστηρίζοντας πως ενδεχομένως ο πολιτισμός να είναι προϊόν μίας συγκεκριμένης εποχής, ή και όχι. Ως πολιτισμός ορίζονται επίσης «τα εκλεπτυσμένα ήθη και η πνευματική ανάπτυξη στη συμπεριφορά, στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, στην αισθητική έκφραση, στον τρόπο ζωής ενός κοινωνικού συνόλου» όπως και «ο σύγχρονος τρόπος ζωής» (Μπαμπινιώτης).

Δεδομένης της έλλειψης ακριβούς ορισμού, δεν είναι εύκολο να αποσαφηνιστεί αυτή η έννοια και είναι εξίσου δύσκολη η απάντηση στην ερώτηση σχετικά με το αν ένας τέτοιος ορισμός θα μπορούσε ποτέ να υπάρξει. Όπως σημειώνουν οι Ziff και Rao, ο πολιτισμός μπορεί να αναφέρεται στις «παραδόσεις, τις αξίες και τους κανόνες μίας κοινότητας», καθώς μάλιστα, εντός της κοινότητας, υπάρχει συχνά η αίσθηση κοινοκτημοσύνης των άυλων αυτών στοιχείων. Κατ' επέκταση, δημιουργείται η ανάγκη της συγκεκριμενοποίησης του τι ακριβώς είναι τελικά ο πολιτισμός καθώς, όσον αφορά την περίπτωση της πολιτισμικής οικειοποίησης, το ίδιο το αντικείμενο της οικειοποίησης αποτελεί ένα πολιτισμικό προϊόν: ένα προϊόν δηλαδή του οποίου η ταυτότητα παραμένει επίσης ασαφής. Ωστόσο, λαμβάνοντας υπόψιν παράλληλα όλες τις προηγούμενες τοποθετήσεις, μπορεί τουλάχιστον να εξαχθεί το συμπέρασμα πως ο πολιτισμός αποτελεί κάποιου είδους «δημιουργικού προϊόντος», και το εν λόγω προϊόν είναι και το αντικείμενο της πολιτισμικής οικειοποίησης (Ziff και Rao 2).

Κεφάλαιο 1.2. Πολιτισμική οικειοποίηση: Ορισμός και ζητήματα ορισμού

Έχοντας συζητήσει την πολυπλοκότητα του όρου «πολιτισμός», είναι αναμενόμενη η δυσκολία στη διασαφήνιση της έννοιας της «πολιτισμικής οικειοποίησης», δεδομένης της άμεσης σύνδεσης των δύο εννοιών. Εκτός, όμως, από αυτό, η πολιτισμική οικειοποίηση θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως πεδίο ομιχλώδες και για άλλους λόγους.

Σύμφωνα με την εγκυκλοπαίδεια *Britannica*, ο όρος άρχισε να χρησιμοποιείται ευρέως από την ακαδημαϊκή κοινότητα κατά τη δεκαετία του 1980 σε συζητήσεις γύρω από θέματα όπως «η αποικιοκρατία και οι σχέσεις μεταξύ κυρίαρχων και μη κυρίαρχων ομάδων», ενώ αργότερα εντάχθηκε και στο καθημερινό λεξιλόγιο. Ως πολιτισμική οικειοποίηση ορίζεται «η υιοθέτηση πολιτισμικών στοιχείων μιας μειονοτικοποιημένης¹ κοινότητας από την κυρίαρχη κοινωνική ομάδα με τρόπο κερδοσκοπικό, ασεβή ή στερεοτυπικό». Παρότι στο λήμμα αυτό η εγκυκλοπαίδεια συγκεντρώνει ποικιλία διαφορετικών παραδειγμάτων με ξεχωριστές συνέπειες το καθένα, κοινό όλων είναι η έλλειψη ενσυναίσθησης και σεβασμού στην επικοινωνία ενός ισχυρού υποκειμένου με τους γύρω του, τονίζοντας τις επιβλαβείς συνέπειες μιας τέτοιας συμπεριφοράς, άσχετα από το αν λαμβάνει χώρα συνειδητά ή ασυνείδητα (*Britannica*).

Στο *Oxford Learner's Dictionaries* ο ορισμός που παρέχεται αφορά «τη χρήση ή την αντιγραφή εθίμων και παραδόσεων από κάποιον προερχόμενο από μία πιο κοινωνικά ισχυρή ομάδα» (*Oxford Learner's Dictionaries*). Εδώ παρατηρείται περισσότερη, αν όχι αποκλειστική, προσοχή στην οικειοποίηση των άυλων πολιτισμικών προϊόντων μίας κοινότητας, χωρίς αναφορά στην περίπτωση οικειοποίησης υλικών πολιτισμικών προϊόντων, ενώ ταυτόχρονα δεν είναι

¹ Ο συγκεκριμένος όρος προτιμάται σε σύγκριση με άλλους, όπως «μειονοτική κοινότητα/ομάδα» ή απλά «μειονότητα» (με την τοποθέτηση «μειονοτικοποιημένη κοινότητα/ομάδα» να ακολουθείται στη παρούσα εργασία) καθώς, όπως περιγράφει η Τσιμπιρίδου, «η έννοια της “μειονοτικοποίησης” αποτελεί χρήσιμο αναλυτικό εργαλείο, αφού, ενώ παραπέμπει άμεσα στο ζήτημα της “μειονοτικής κατάστασης”, επιτρέπει παράλληλα την αναζήτηση των επί μέρους αποχρώσεων της κάθε περίπτωσης» (Τσιμπιρίδου 71). Λαμβάνοντας υπόψιν τον καθοριστικό ρόλο που διαδραματίζει το συγκεκριμένο και οι εκάστοτε περιστάσεις στη συζήτηση για την πολιτισμική οικειοποίηση, σημειώνοντας ταυτόχρονα τη δυναμικότητα που χαρακτηρίζει το φαινόμενο (θέματα που θα συζητηθούν παρακάτω), μια προσέγγιση του όρου που επίσης αναγνωρίζει τα χαρακτηριστικά της μεταβλητότητας, της διαδικασίας και της αλλαγής θεωρείται πιο κατάλληλη.

απαραίτητη η εξαγωγή του συμπεράσματος περί της βλαβερότητας της πολιτισμικής οικειοποίησης, σε αντιπαράβολή με την τοποθέτηση της *Britannica*, όπου θίγεται ξεκάθαρα η παράμετρος της βούλησης του υποκειμένου και η διάθεση με την οποία προσεγγίζει τα προς οικειοποίηση πολιτισμικά προϊόντα (π.χ. να μην δείξει σεβασμό).

Ο ορισμός που αποδίδεται στον όρο από το *Cambridge Dictionary* αποτελεί ενδεχομένως μία διασταύρωση των προαναφερθέντων, καθώς περιγράφει την έννοια ως «την οικειοποίηση ή τη χρήση στοιχείων της άλλης κουλτούρας», ιδιαίτερα αν αυτό λαμβάνει χώρα «χωρίς κατανόηση ή σεβασμό» για τον πολιτισμό-πηγή (*Cambridge Dictionary*). Ακολουθεί παρόμοια αντιμετώπιση με την τοποθέτηση της *Britannica* όσον αφορά την αξιολόγηση του φαινομένου, αν και διατηρεί αρκετά πιο ήπια στάση. Παράλληλα, θέτει λιγότερους παράγοντες οριοθέτησης του φαινομένου, όπως αυτό γίνεται φανερό από τη μη αναφορά στις σχέσεις ισχύος, που θίγονται και από το *Oxford Learner's Dictionaries*, ή στο συνειδητό/ασυνείδητο κομμάτι της διαδικασίας που αγγίζεται από τη *Britannica*.

Στους Ziff και Rao, ως πολιτισμική οικειοποίηση ορίζεται η οικειοποίηση «πνευματικής ιδιοκτησίας, πολιτισμικής έκφρασης ή τεχνουργημάτων, ιστορίας και γνώσης» μίας κουλτούρας της οποίας ο υπεύθυνος της οικειοποίησης δεν είναι μέτοχος, ορισμός όμως που, όπως αναγνωρίζουν, προκαλεί αβεβαιότητα (Ziff και Rao 1), παρότι, σε σύγκριση με τις προηγούμενες τοποθετήσεις, είναι ίσως ο πληρέστερος και λιγότερο συναισθηματικά φορτισμένος.

Οι ορισμοί αυτοί, εκ πρώτης όψεως συνοπτικοί και περιεκτικοί, είναι ωστόσο ελλιπείς και ασαφείς καθώς η πράξη της οικειοποίησης ενός πολιτισμικού προϊόντος μίας κουλτούρας, της οποίας ο οικειοποιούμενος δεν είναι μέλος, διακρίνεται το λιγότερο από αμφισημία (Ziff και Rao 2).

Λαμβάνοντας υπόψιν όσα έχουν ειπωθεί ως τώρα, προκύπτει η ανάγκη για τον εντοπισμό, αν όχι τη δημιουργία, μίας έσω-ομάδας και μιας έξω-ομάδας, που θα καθορίζουν τη σχέση των ατόμων με την εν λόγω, κάθε φορά, κουλτούρα. Ωστόσο, με την υποθετική οριοθέτηση των μετόχων και των μη μετόχων ενός πολιτισμού, ανακύπτουν αναπόφευκτα ζητήματα ταυτότητας και της

κατηγοριοποίησής της, όπως επίσης δυνητικά προβληματικός μπορεί να αποβεί και ο διαχωρισμός συγκεκριμένων πολιτισμικών ομάδων, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει πως ένας τέτοιος διαχωρισμός δεν προϋποτίθεται στη συζήτηση για τη πολιτισμική οικειοποίηση. Παρομοίως, χάρη στην επαφή των πολιτισμών, ενδέχεται να αποδειχθεί απαιτητική η διαδικασία σύνδεσης μίας κουλτούρας και των μετόχων της, όποιοι και αν είναι αυτοί, με ένα πολιτισμικό προϊόν λόγω της διεκδίκησης κάποιων πολιτισμικών προϊόντων από παραπάνω από μία κοινότητες (Ziff and Rao 3).

Το τι ακριβώς εννοείται με τη χρήση της λέξης «οικειοποίηση» είναι επίσης συγκεχυμένο (Ziff και Rao 1). Αρχίζοντας από τον αγγλικό όρο «appropriation», το *Merriam-Webster's Dictionary*, όπως αναφέρεται και από τον Rogers, περιέχει δύο σχετικούς ορισμούς για το ρήμα «appropriate». Ο πρώτος είναι «η ολοκληρωτική κτίση» και ο δεύτερος αφορά τη «χρήση χωρίς δικαιοδοσία ή δικαίωμα». Το ρήμα αυτό προέρχεται από το λατινικό «appropriare», που με τη σειρά του σημαίνει το «να κάνει κανείς κάτι δικό του», και η ετυμολογία του βρίσκεται στο, επίσης λατινικό, «proprius», που σημαίνει «δικός/η/ο μου/σου» κλπ. και αποτελεί επίσης ρίζα της λέξης «property», ιδιοκτησία. Αυτές οι έννοιες, τόσο συνδεδεμένες με την κτήση, εντείνουν τη σχέση οικειοποίησης και μη ύπαρξης κατάλληλης δικαιοδοσίας, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, κάτι που οδηγεί στο συμπέρασμα πως, αυτό που στη πραγματικότητα εννοείται με τη λέξη «appropriation», είναι ένα είδος κλοπής (Rogers 475). Στα ελληνικά, το ρήμα «οικειοποιούμαι» δίνεται ως «κάνω δικό μου (κάτι που ανήκει σε άλλον)» με συνώνυμα τα «ιδιοποιούμαι, σφετερίζομαι» (Μπαμπινιώτης), νόημα που συμφωνεί καταρχήν με αυτό του αγγλικού όρου.

Από τα παραπάνω, και παρά τη δυσκολία του ορισμού, φαίνεται να απορρέουν κάποια γενικά συμπεράσματα γι' αυτό το φαινόμενο. Αρχικά, η πολιτισμική οικειοποίηση είναι εμφανές πως αφορά κάποιες «σχέσεις μεταξύ ανθρώπων ή ομάδων» (Ziff and Rao 3) καθώς αναφέρεται, όπως είδη συζητήθηκε, στην οικειοποίηση ενός πολιτισμικού προϊόντος που δεν ανήκει στον οικειοποιούμενο, δηλώνοντας έτσι πως αυτή η διαδικασία απαιτεί δύο τουλάχιστον άτομα ή κοινότητες: μία η οποία διεκδικεί την ιδιοκτησία του προϊόντος και μία άλλη που το οικειοποιείται.

Σε ένα πολύ απλοϊκό επίπεδο, η κλοπή ενός πίνακα από τον καλλιτέχνη και δημιουργό θα ήταν μία πράξη οικειοποίησης. Ωστόσο, αν και εδώ η αναγνώριση των ρόλων που παίζει το κάθε άτομο είναι εύκολη, αυτό το παράδειγμα δεν αντιπροσωπεύει τις περισσότερες πράξεις οικειοποίησης. Παρόλα αυτά, μέσω αυτού, διαφαίνεται η σημασία της έννοιας της ιδιοκτησίας στη συζήτηση για την πολιτισμική οικειοποίηση διότι, με βάση αυτή, έχουμε τη δυνατότητα να εντοπίσουμε τους ρόλους στο παραπάνω απλό παράδειγμα. Μία περίπτωση παρόμοιου τύπου είναι η υπόθεση του επαναπατρισμού των Γλυπτών του Παρθενώνα από την Ελλάδα, που βασίζεται όμως σε επιχειρήματα που άπτονται ζητήματα «εθνικής κληρονομιάς και όχι ατομικής ιδιοκτησίας», κάτι που οδηγεί στο δεύτερο θεμελιώδες χαρακτηριστικό της πολιτισμικής οικειοποίησης, δηλαδή τη «μεγάλη ποικιλία τρόπων με τους οποίους μπορεί να λαμβάνει χώρα» (Ziff και Rao 3).

Η περίπτωση των Γλυπτών του Παρθενώνα, μένοντας στο ίδιο παράδειγμα, αποτελεί οικειοποίηση, παρά τις διαφωνίες σχετικά με τη νομιμότητα αυτής. Ωστόσο, τις περισσότερες φορές, η οικειοποίηση πραγματοποιείται με τρόπους λιγότερο προφανείς, ιδίως όταν εμπλέκονται μη υλικά πολιτισμικά προϊόντα, λόγω της φύσης του πνευματικού πολιτισμού η οποία επιτρέπει την παράλληλη και μη αποκλειστική πρόσβαση σε αυτά. Ως αποτέλεσμα, αν ένα άτομο ή μία κοινότητα οικειοποιηθεί ένα πνευματικό πολιτισμικό προϊόν μίας άλλης κοινότητας, αυτό δεν στερεί από την δεύτερη το συγκεκριμένο προϊόν, όπως θα γινόταν στη περίπτωση ενός υλικού αντικειμένου (Ziff και Rao 4).

Λόγω αυτών των χαρακτηριστικών, της πολυπλοκότητας και της πολυμορφίας, η πολιτισμική οικειοποίηση τείνει συνήθως να εξετάζεται σε ένα, κατά κάποιον τρόπο, στείο περιβάλλον, χωρίς να υπολογίζεται το συγκεκριμένο της κάθε περίπτωσης. Ως αποτέλεσμα, αυτή η προσέγγιση καταλήγει στην προσπάθεια εύρεσης εκείνων των καθολικών αρχών που θα καθορίζουν το δίκαιο σε κάθε περίπτωση, δημιουργώντας δηλαδή ένα πλαίσιο «ηθικής άλγεβρας» μέσω του οποίου θα κρίνεται κάθε είδους πολιτισμικής οικειοποίησης, συμπεριλαμβάνοντας φυσικά και τις απαιτητικές πολυπολιτισμικές και διαπολιτισμικές ζώνες στις οποίες

απαντάται επίσης το φαινόμενο αυτό. Ωστόσο, στη συγκεκριμένη συζήτηση, οι πιο σημαντικές ερωτήσεις αφορούν τη σχέση με το συγκεκριμένο (Ziff και Rao 5).

Κατ' επέκταση, η πολιτισμική οικειοποίηση και η θέση που τηρείται απέναντι σε αυτή, επηρεάζεται κάθε φορά και από την πολιτισμική πολιτική που ακολουθείται εντός του πλαισίου όπου συμβαίνει η οικειοποίηση καθώς είναι παρούσα και σε περιπτώσεις «αφομοίωσης και εκμετάλλευσης μειονοτικοποιημένων και αποικιοποιημένων πολιτισμών, αλλά και σε πρακτικές πολιτισμικής επιβίωσης και αντίστασης υποβαθμισμένων κοινοτήτων [φορέων μίας άλλης κουλτούρας] απέναντι στον κυρίαρχο πολιτισμό» (κάτι που θα συζητηθεί αναλυτικότερα παρακάτω), καθιστώντας έτσι αδύνατο να μην επηρεάζεται το πεδίο της πολιτισμικής οικειοποίησης από τις εκάστοτε πολιτισμικές πολιτικές (Rogers 474).

Ως «χρήση πολιτισμικών συμβόλων, τεχνουργημάτων, [...], τελετουργικών ή τεχνολογιών από μέλη μίας άλλης κουλτούρας», όπως την ορίζει και ο Rogers, η πολιτισμική οικειοποίηση είναι ένα φαινόμενο που προκύπτει τόσο φυσικά όσο και αναπόφευκτα κάθε φορά που πολιτισμοί έρχονται σε επαφή, συμπεριλαμβανομένης και της «επαφής μέσω της αναπαράστασης» (Rogers 474). Με αυτό τον τρόπο, χάρη στο εξαιρετικά ευρύ πλαίσιο όπου μπορεί να εντοπιστεί, καθίσταται εμφανές και το τρίτο γενικό συμπέρασμα για την πολιτισμική οικειοποίηση, όπως τίθεται από τους Ziff και Rao, πως αποτελεί μία πρακτική ιδιαίτερα συνηθισμένη (Ziff και Rao 3).

Η πολιτισμική οικειοποίηση είναι μια ενεργή διαδικασία αφού η απλή έκθεση δεν συνιστά αυτό το οποίο εκφράζει ο όρος, δηλαδή το «να κάνει κάποιος κάτι δικό του». Κάτι τέτοιο όμως μπορεί να λάβει χώρα με μία πολύ μεγάλη ποικιλία τρόπων, και, εντός πολλών διαφορετικών και μοναδικών συγκεκριμένων, κάτι που οδηγεί σε πληθώρα πιθανών αποτελεσμάτων. «Ο βαθμός της εθελοντικής συμμετοχής σε αυτή, είτε ατομικά είτε πολιτισμικά, οι ισοδύναμες ή άνισες σχέσεις ισχύος, ο ρόλος που διαδραματίζει το φαινόμενο σε διαδικασίες επικράτησης ή αντίστασης, η φύση των πολιτισμικών συνόρων που χαράσσονται για την κάθε περίπτωση»: όλα τα παραπάνω επηρεάζουν και επηρεάζονται από την πολιτισμική οικειοποίηση (Rogers 476).

Έτσι λοιπόν, προς καλύτερη κατανόηση αυτού του πολύπλευρου φαινομένου, οι πράξεις πολιτισμικής οικειοποίησης μπορούν να ταξινομηθούν σε τέσσερις κατηγορίες (Rogers 474).

Κεφάλαιο 1.3. Είδη πολιτισμικής οικειοποίησης

Στην υπάρχουσα βιβλιογραφία, η πιο συχνή νοηματοδότηση της πολιτισμικής οικειοποίησης αφορά «πράξεις στις οποίες περιθωριοποιημένες ή/και αποικειοποιημένες κουλτούρες γίνονται αντικείμενα οικειοποίησης από την εκάστοτε κυρίαρχη κουλτούρα, με τρόπο τέτοιο ώστε να εξυπηρετούνται τα συμφέροντα της τελευταίας» (Rogers 486). Ωστόσο, αυτή η τοποθέτηση δεν επαρκεί για να περιγράψει το φαινόμενο, λαμβάνοντας υπόψιν πως η πολιτισμική οικειοποίηση μπορεί να περιλαμβάνει και πράξεις οικειοποίησης της κυρίαρχης κουλτούρας από τις μη κυρίαρχες, κάτι που πολλές φορές γίνεται με σκοπό την διαπραγμάτευση των εντάσεων που λαμβάνουν χώρα μεταξύ των ιδίων και της κυρίαρχης κουλτούρας (Rogers 483). Εντός μιας κοινωνίας, τα άτομα λαμβάνουν μέρος σε πράξεις οικειοποίησης αναγνωρίζοντας διαφορετικές ηθικές πτυχές και πιθανά αποτελέσματα σε αυτές, με τις «προθέσεις, τα κίνητρα και οι ερμηνείες» στις οποίες προβαίνουν τα άτομα να είναι μέρος ενός συστήματος. Οι πράξεις πολιτισμικής οικειοποίησης μπορούν να αλλάξουν το σύστημα, να βοηθήσουν τα άτομα να ανταπεξέλθουν σε αυτό, να αποτελέσουν τρόπο αντίστασης ή να το καθιερώσουν περεταίρω (Rogers 477).

Μέσω των τεσσάρων αυτών κατηγοριών πολιτισμικής οικειοποίησης, δεν σκιαγραφούνται μόνο οι πολυδιάστατες σχέσεις και δυναμικές που σχηματίζονται εντός του φαινομένου. Οι κατηγορίες αυτές αποτελούν επίσης αφορμή για επανεξέταση και διερώτηση τόσο πάνω στο ζήτημα της πολιτισμικής οικειοποίησης και των επικρατουσών θέσεων περί αυτού, όσο και πάνω στην έννοια του πολιτισμού γενικότερα (Rogers 475). Παρ' όλα αυτά, η ικανότητα δράσης («agency») δεν πρέπει να περιοριστεί απλά ως ένα εγγενές χαρακτηριστικό των μετόχων της κυρίαρχης κουλτούρας. Για αυτό το λόγο, οι κατηγορίες που αναφέρονται ακολούθως υπογραμμίζουν τη σημασία παραγόντων όπως η «κοινωνική δομή και οι σχέσεις ισχύος» αλλά, παράλληλα, δίνεται προσοχή στις

περιπτώσεις όπου εμφανίζεται η «συλλογική και ατομική ικανότητα δράσης», εξερευνώντας ταυτόχρονα τη θέση της πολιτισμικής οικειοποίησης ως λειτουργίας που επηρεάζει κομβικά ζητήματα, όπως «η σύνθεση του πολιτισμού, της ταυτότητας και της ίδιας της ικανότητας δράσης» (Rogers 477).

Έτσι λοιπόν, τα τέσσερα είδη πολιτισμικής οικειοποίησης είναι τα ακόλουθα:

1. Πολιτισμική ανταλλαγή (cultural exchange): «η αμοιβαία ανταλλαγή συμβόλων, τεχνουργημάτων, τελετουργικών και τεχνολογιών μεταξύ πολιτισμών με περίπου ίση ισχύ» (Rogers 477).
2. Πολιτισμική κυριαρχία (cultural dominance): «η χρήση στοιχείων της κυρίαρχης κουλτούρας από μέλη μίας μειονοτικοποιημένης κουλτούρας σε ένα πλαίσιο στο οποίο η πρώτη έχει επιβληθεί στη δεύτερη, περιλαμβάνοντας και περιπτώσεις πολιτισμικής οικειοποίησης που ερμηνεύονται ως πράξεις αντίστασης» (Rogers 477).
3. Πολιτισμική εκμετάλλευση (cultural exploitation): «η οικειοποίηση στοιχείων μίας μειονοτικοποιημένης κουλτούρας από μία κυρίαρχη κουλτούρα χωρίς ουσιαστική αμοιβαιότητα, άδεια και/ή αποζημίωση» (Rogers 477).
4. Διαπολιτισμικότητα (transculturation²): «πολιτισμικά προϊόντα δημιουργούνται από πολιτισμούς περισσότερους του ενός, με αποτέλεσμα τον προβληματικό εντοπισμό μίας κουλτούρας-πηγής. Για παράδειγμα, πολλαπλές πράξεις πολιτισμικής οικειοποίησης εντός του πλαισίου της παγκοσμιοποίησης και του διεθνικού καπιταλισμού δημιουργούν υβριδικές πολιτισμικές μορφές» (Rogers 477).

² Ο όρος «διαπολιτισμικότητα» χρησιμοποιείται για να μεταφράσει τον αγγλικό όρο «transculturation». Στα Ελληνικά βέβαια, η «διαπολιτισμικότητα» θα μπορούσε να αναφέρεται εξίσου και σε άλλους όρους, όπως «inter-cultural» ή «cross-cultural», χάνοντας έτσι σε σαφήνεια, σε σύγκριση με τους αρκετά συγκεκριμένους αγγλικούς όρους. Στην παρούσα πάντως εργασία, η «διαπολιτισμικότητα» αναφέρεται στο «transculturation».

Σε αυτό το σημείο ωστόσο, είναι σημαντικό να σημειωθεί κάτι σχετικό με την ορολογία που θα χρησιμοποιηθεί και έχει χρησιμοποιηθεί ως τώρα. Συχνά, στο πλαίσιο της διερεύνησης της πολιτισμικής οικειοποίησης κάνουν την εμφάνισή τους όροι όπως «μειονοτικοποιημένη», «περιθωριοποιημένη» ή «μη κυρίαρχη» για να περιγράψουν την κοινότητα της οποίας ο πολιτισμός αποτελεί το αντικείμενο της οικειοποίησης και η ίδια κρίνεται με κάποιο τρόπο ως το λιγότερο ισχυρό μέλος των δύο, ή παραπάνω, μετόχων πολιτισμών στην οικειοποιητική πράξη. Λόγω των ποικίλων τρόπων που μπορεί να πραγματοποιηθεί η πολιτισμική οικειοποίηση, η συγκεκριμένη ομάδα μπορεί πράγματι να είναι περιθωριοποιημένη ή μειονοτικοποιημένη πολιτισμικά και/ή κοινωνικά σε σχέση με την κυρίαρχη κουλτούρα και τους φορείς της. Η διαφορά, όμως, στις σχέσεις ισχύος και η αναγνώριση πως αυτή υπάρχει δεν οδηγούν απαραίτητα στην εξαγωγή του συμπεράσματος πως οι συμμετέχοντες στην πολιτισμική οικειοποίηση οφείλουν πάντα να χωρίζονται σε κυρίαρχους και μειονοτικοποιημένους/περιθωριοποιημένους, καθώς, όπως μπορεί να παρατηρηθεί και στο παράδειγμα των σχέσεων Ιαπωνίας-Η.Π.Α. που ακολουθεί στην ενότητα της «Πολιτισμικής ανταλλαγής», παρά το ότι μία ομάδα μπορεί να μην θεωρείται η κυρίαρχη, δεν είναι απαραίτητο πως θα πρέπει να χαρακτηριστεί ως μειονοτικοποιημένη/περιθωριοποιημένη. Έτσι, η αναφορά σε αυτές τις ομάδες ως «μη κυρίαρχες» προσλαμβάνεται σαν ένας όρος που μπορεί να συμπεριλάβει τους προηγούμενους δύο, οι οποίοι ισχύουν υπό ορισμένες περιστάσεις. Παρ' όλα αυτά, σε καμία περίπτωση δεν θεωρείται ότι οι υπόλοιποι όροι θα έπρεπε να εγκαταλειφθούν, ιδίως λαμβάνοντας υπόψιν τη θέση που διαδραματίζει το συγκεκριμένο στη μελέτη αυτού του φαινομένου, αφού μπορεί να υπάρξουν απαραίτητοι για την κατανόηση και προσέγγιση ορισμένων περιπτώσεων.

Κεφάλαιο 1.3.1. Πολιτισμική ανταλλαγή

Πρόκειται για την «αμοιβαία ανταλλαγή συμβόλων, τεχνουργημάτων, τελετουργικών και τεχνολογιών μεταξύ πολιτισμών με παρόμοια ισχύ». Η αλληλοεπιρροή πολιτισμών σε γλωσσικούς, θρησκευτικούς, γνωστικούς, καλλιτεχνικούς και άλλους τομείς μπορούν να αποτελέσουν παραδείγματα

πολιτισμικής ανταλλαγής όταν βασικό χαρακτηριστικό αυτής της διαδικασίας είναι η αμοιβαιότητα, με τους μετόχους να διατελούν σε μία σχέση ισότιμης ισχύος. Γενικά, όπως σημειώνει ο Rogers, είτε συμβαίνει ατομικά είτε συλλογικά, η συμμετοχή σε μία τέτοια πράξη οικειοποίησης είναι ως επί των πλείστων εθελοντική (Rogers 478).

Ωστόσο, παρά το γεγονός πως η πολιτισμική ανταλλαγή χρησιμοποιείται πολλές φορές ως μέσο σύγκρισης και μέτρησης της ανισότητας κάθε άλλης περίπτωσης οικειοποίησης, είναι στη πραγματικότητα μία ιδανική, μη εφικτή, συνθήκη (Rogers 477). Με βάση τη σύγκριση που προκύπτει με εκείνη, αναδεικνύεται η διαφορετική φύση των κατηγοριών της πολιτισμικής κυριαρχίας και εκμετάλλευσης που θα ακολουθήσουν, θέτοντας ταυτόχρονα ένα ηθικό πλαίσιο για την ερμηνεία της πολιτισμικής οικειοποίησης ως φαινόμενο που επηρεάζει και την ηθική πρόσληψη των λοιπών οικειοποιητικών κατηγοριών (αμοιβαία, εθελοντική κλπ.) (Rogers 478).

Για να θεωρηθεί όμως η πολιτισμική ανταλλαγή κατηγορία πολιτισμικής οικειοποίησης, θα πρέπει να προσεγγιστεί χωρίς να ληφθεί υπόψιν κάτι που χαρακτηρίστηκε παραπάνω ως κομβικής σημασίας: το συγκεκριμένο της κάθε περίπτωσης οικειοποίησης. Ένας τρόπος με τον οποίο η συζήτηση θα απαλλασσόταν από τον παράγοντα του συγκεκριμένου θα ήταν αν το θέμα της αφορούσε μια γενική και «αφηρημένη εκδοχή των εννοιών της ανταλλαγής και της επιρροής» (Rogers 478). Σε αυτή τη περίπτωση, η κατηγοριοποίηση θα είχε πολύ πιθανόν περιορισμένη αντιστοιχία με την πραγματικότητα καθώς ο χαρακτηρισμός των σχέσεων μεταξύ πολιτισμών ως ισομερής ή ανισομερής είναι μάλλον ανεπαρκής, κρατώντας υπόψιν «την πληθώρα των μορφών που μπορεί να λάβει η ισχύς», οι οποίες μάλιστα πολλές φορές συνυπάρχουν στο πλαίσιο μίας περίπτωσης ταυτόχρονα. Η «οικονομική ή/και στρατιωτική υπεροχή και το πολιτισμικό κεφάλαιο» είναι κάποιες από αυτές. Έτσι λοιπόν, η αντίληψη μίας σχέσης ως ισότιμης ισχύος μπορεί να παραβλέπει παράγοντες που, υπό τις συνθήκες μίας συγκεκριμένης περίπτωσης οικειοποίησης, θα υποδείκνυαν αντιθέτως μία σχέση ανισομερή, παρότι η ευρύτερη σχέση μεταξύ των πολιτισμών υπό συζήτηση θα μπορούσε να αξιολογηθεί ως μία σχέση ισότητας (Rogers 479).

Σύμφωνα με μία άλλη οπτική, το ζήτημα του συγκεκριμένου θα ήταν δυνατό να παρακαμφθεί με την επικέντρωση του ενδιαφέροντος στο άτομο, «καθιστώντας το πρωταρχική μονάδα ανάλυσης», διαχωρίζοντας οποιαδήποτε ανταλλαγή θα κατατασσόταν ως «εθελοντική και αμοιβαία» από τις περιστάσεις υπό τις οποίες λαμβάνει χώρα, που όμως θα έφερναν στην επιφάνεια περιορισμούς, πλήρως συνδεδεμένους με την κάθε περίπτωση. Σε αυτή την περίπτωση, πιθανόν η κατηγοριοποίηση των συγκεκριμένων πράξεων πολιτισμικής οικειοποίησης ως περιπτώσεις πολιτισμικής ανταλλαγής πιθανόν να μην επαρκούσε για να τις περιγράψει πλήρως (Rogers 478). Επίσης, για τους λόγους που αναφέρθηκαν παραπάνω, η περιπλοκότητα των σχέσεων ισχύος και, ταυτόχρονα, ο περιορισμός της ικανότητας δράσης που μπορεί να προκύπτει, θα έθεταν υπό αμφισβήτηση τον βαθμό της εκούσιας εμπλοκής που θεωρητικά διακρίνει την κάθε περίπτωση (Rogers 479).

Στην πραγματικότητα, οι πράξεις οικειοποίησης, αλλά και η διαπολιτισμική επικοινωνία γενικότερα, είναι πολύ σπάνια απαλλαγμένες από ανισοβαρείς σχέσεις ισχύος, κάτι που έχει ως συνέπεια η απομόνωση ενός παραδείγματος αμιγούς πολιτισμικής ανταλλαγής να αποτελεί πρόκληση, όπως μπορεί να γίνει αντιληπτό από την ανάλυση των σχέσεων Η.Π.Α. – Ιαπωνίας. Σύμφωνα με ορισμένες μεταβλητές, οι δύο χώρες θα μπορούσαν να αξιολογηθούν ως ισότιμοι εταίροι, όμως πιθανόν «αυτή η ισότητα να μην ανιχνεύεται σε όλα τα επίπεδα που επηρεάζουν μία πράξη πολιτισμικής οικειοποίησης». Οι διεθνείς ιαπωνικές εταιρείες ψυχαγωγίας έχουν, με το προβαλλόμενο περιεχόμενό τους, πολιτισμικό αντίκτυπο στην Η.Π.Αμερικανική³ κοινωνία. Ταυτόχρονα, ισχύει το ίδιο για τις Η.Π.Αμερικανικές εταιρίες και την ιαπωνική κοινωνία αντίστοιχα. Παρόλα αυτά, όπως παρατηρείται, ορισμένα «Δυτικά ιδανικά» —με τα πρότυπα ομορφιάς να αποτελούν μία καλή περίπτωση αναφοράς— παρόντα στο περιεχόμενο πολλών Δυτικών πομπών αλλά όχι μόνο (καθώς πολλές φορές μπορεί να εντοπίζονται σε περιεχόμενο ανεξαρτήτου προέλευσης), φαίνεται να έχουν «δυσανάλογη επιρροή»

³ Ο όρος, «USAmerican», χρησιμοποιείται και στον Rogers αντί του απλού «American» όταν αυτό που εννοείται αφορά τις Η.Π.Α. και όχι όλη την Αμερικανική ήπειρο. Αυτή η τοποθέτηση προτιμάται ως λιγότερο εθνοκεντρική (Rogers 501) και, παράλληλα, πιο ακριβής.

στην ιαπωνική κοινωνία, σε σύγκριση ειδικά με την ιαπωνική πολιτισμική επιρροή που δέχεται η Η.Π.Αμερικανική κοινωνία, όπως ενδεχομένως «μαρτυρούν οι αριθμοί συγκεκριμένων πλαστικών επεμβάσεων στην Ιαπωνία (π.χ. στη μύτη και στα μάτια με στόχο μία πιο «Δυτική» εμφάνιση)» (Rogers 478-479), οδηγώντας, έτσι, στην επόμενη κατηγορία, την πολιτισμική κυριαρχία.

Κεφάλαιο 1.3.2. Πολιτισμική κυριαρχία

Με τον όρο «πολιτισμική κυριαρχία» εννοείται η συνθήκη κατά την οποία παρατηρείται «μονόπλευρη επιβολή πολιτισμικών στοιχείων της επικρατούσας κουλτούρας», η οποία «επιβάλλεται» δηλαδή στις μη κυρίαρχες που αξιοποιούν στοιχεία αυτής, κάτι στο οποίο εστιάζει η κατηγορία δίνοντας μεγάλη έμφαση στο συγκεκριμένο εντός του οποίου λαμβάνουν χώρα οι εν λόγω πράξεις οικειοποίησης. Ωστόσο, ανιχνεύεται ένας σχετικός περιορισμός στην ελεύθερη επιλογή όσον αφορά την οικειοποίηση ή μη της κυρίαρχης κουλτούρας λόγω «της πολιτικής, πολιτισμικής, οικονομικής και/ή στρατιωτικής υπεροχής αυτής», χωρίς όμως κάτι τέτοιο να σημαίνει πως «τα μέλη της μη κυρίαρχης κουλτούρας δεν διαπραγματεύονται τη συγκεκριμένη επιβολή με διάφορους τρόπους, εκδηλώνοντας έτσι, έστω και περιορισμένη, ικανότητα δράσης σχετικά με τον τρόπο οικειοποίησης των στοιχείων της επιβαλλόμενης κουλτούρας» (Rogers 479-480).

Έτσι λοιπόν, λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω, η κατηγορία της πολιτισμικής κυριαρχίας μπορεί να διαιρεθεί σε πέντε επιμέρους υποκατηγορίες (Rogers 479-486):

1. Αφομοίωση («assimilation»)
2. Ένταξη («integration»)
3. Μίμηση («mimicry»)
4. Αδιαλλαξία («intransigence»)
5. Αντίσταση («resistance»)

Κεφάλαιο 1.3.2.1. Αφομοίωση

Μία μορφή πολιτισμικής κυριαρχίας έγκειται στη «θεσμική αφομοίωση (institutional assimilation) όπου εκπαιδευτικοί, θρησκευτικοί ή άλλοι θεσμοί στοχεύουν στην αντικατάσταση της μειονοτικοποιημένης κουλτούρας με την κυρίαρχη». Η επιβολή, ωστόσο, της κυρίαρχης κουλτούρας, η οποία «μπορεί να επιτευχθεί μέσω της άνισης πρόσβασης σε πόρους και μορφές ισχύος», δεν συνιστά από μόνη της πράξη οικειοποίησης καθώς δεν πρόκειται για ενεργητική διαδικασία από μέρους των μη κυρίαρχων πολιτισμικών ομάδων. Παρόλα αυτά, σύμφωνα με τη μέχρι τώρα παρατήρηση, όταν μία «κυρίαρχη κουλτούρα επιβάλλεται σε μία μη κυρίαρχη, τα μέλη της δεύτερης, ατομικά ή/και συλλογικά, υιοθετούν στοιχεία της πρώτης σε μία προσπάθεια διαπραγμάτευσης της έντασης που δημιουργείται» μεταξύ των δύο αυτών πολιτισμών (Rogers 480).

Η διαδικασία της αφομοίωσης, λοιπόν, «περιλαμβάνει την εσωτερίκευση της επιβληθείσας κουλτούρας και επανεξέταση των ήδη υπάρχουσών ταυτοτήτων, αξιών και ιδεολογιών, με την κυρίαρχη κουλτούρα να καταλαμβάνει τον χώρο της μη κυρίαρχης, οδηγώντας (γενικά μιλώντας) σε μια πράξη οικειοποίησης της κυρίαρχης κουλτούρας από τα μέλη της μη κυρίαρχης» (Rogers 481). Μάλιστα, σύμφωνα με τους Angelini et al. που εστιάζουν στην διαδικασία αφομοίωσης μεταναστών στην Γερμανική κοινωνία, υπάρχουν ορατά οφέλη για τους μετανάστες που αφομοιώνονται, τόσο στον οικονομικό τομέα, σε ζητήματα σχετικά με την επαγγελματική τους αποκατάσταση, το αναμενόμενο εισόδημα, την ακίνητη ιδιοκτησία κλπ., όσο και στην ικανοποίησή τους από τη ζωή γενικότερα, δείκτης συνυφασμένος με το ποσοστό ευθυγράμμισής τους με την γερμανική κουλτούρα και την ικανότητα επικοινωνίας τους στα Γερμανικά (Angelini et al. 820), καθώς αυτοί οι παράγοντες ενισχύουν το αίσθημα του «ανήκειν» στην εν λόγω κοινωνία (Angelini et al. 830).

Πράγματι, παρεμφερή δεδομένα παρατηρούνται και από τους Abramitzky et al. οι οποίοι μελετούν την αφομοίωση των μεταναστών στην Η.Π.Αμερική με δείκτη την επιλογή στην ονοματοδοσία των παιδιών τους, ένα Η.Π.Αμερικανικό όνομα, δηλαδή ένα όνομα που δεν θα κρινόταν ως εθνικά φορτισμένο, μπορούσε να επηρεάσει θετικά τη ζωή του παιδιού, οικονομικά και κοινωνικά. Κοιτώντας την

περίοδο 1920 ως 1940, παιδιά με μη εθνικά φορτισμένα ονόματα έδειξαν να συμπληρώνουν περισσότερα έτη στην εκπαίδευση και είχαν καλύτερη αποκατάσταση σε σχέση με τους συνομήλικούς τους με περισσότερο εθνικά φορτισμένα ονόματα, παρατηρώντας όμως πως αυτή η διαφορά δεν ισχύει όταν γίνεται αναφορά σε αδέρφια που μεγάλωσαν εντός της ίδιας οικογένειας. Αυτό το μοτίβο ενδεχομένως υποδεικνύει πως τα παραπάνω στοιχεία δεν σχετίζονται μόνο με το όνομα του ατόμου αλλά και με την γενικότερη αντιμετώπιση της οικογένειας. «Οικογένειες που κινήθηκαν γρηγορότερα προς την αφομοίωση» μεγάλωσαν παιδιά που ακολούθησαν μία πιο θετική πορεία, σχετικά πάντα με τα δεδομένα της εποχής, στην εκπαίδευση και στην αγορά εργασίας (Abramitzky et al. 3), κάτι όμως που υποδηλώνει πως οι οικογένειες «είχαν επίγνωση του πιθανού οφέλους ενός μη εθνικά φορτισμένου ονόματος» (Abramitzky et al. 7).

Λαμβάνοντας υπόψιν τα προαναφερθέντα, θα μπορούσε να συναχθεί το συμπέρασμα πως μέσω μίας τέτοιας συνύπαρξης δύο πολιτισμών, συν τω χρόνω, η δημιουργία μίας «κοινής ομοιογενούς κουλτούρας» παρουσιάζεται ως μία σημαντική πιθανότητα. Σύμφωνα όμως με το μοντέλο προσομοίωσης του Axelrod (1997) (αναφέρεται στους Parisi et al. 163-164) κάτι τέτοιο δεν ισχύει: παρότι παρατηρείται ροπή προς την πολιτισμική ομογενοποίηση, ποτέ δεν επιτυγχάνεται πλήρως, με την προσομοίωση να καταλήγει «σε μία σταθερή κατάσταση όπου εξακολουθεί να υπάρχει ένας μικρός αριθμός διαφορετικών πολιτισμικών περιοχών χωρίς τάση για περεταίρω ομογενοποίηση» (Parisi et al. 163-164).

Το συγκεκριμένο αποτέλεσμα, βέβαια, προκύπτει λόγω της υπόθεσης του Axelrod πως η τάση για ομογενοποίηση εξαρτάται από την ήδη υπάρχουσα ομοιότητα μεταξύ των πολιτισμών υπό συζήτηση: οι πολιτισμοί με μεγαλύτερες ομοιότητες έχουν περισσότερες πιθανότητες αλληλεπίδρασης που θα οδηγήσουν σε ακόμη μεγαλύτερη ομοιότητα, σε αντίθεση με τους εντελώς διαφορετικούς πολιτισμούς των οποίων η επαφή κρίνεται δυσκολότερη και, συνεπώς, η πολιτισμική διαφορά διατηρείται με περισσότερη ευκολία. Έτσι, η προσομοίωση «παγώνει» διότι, ύστερα από μία δεδομένη στιγμή, «δεν είναι δυνατή κανενός τύπου περαιτέρω αφομοίωση ή πολιτισμική επιρροή». Ωστόσο, όπως σημειώνουν οι Parisi et al., με την προσθήκη της παραμέτρου τυχαίων αλλαγών εντός μίας

κουλτούρας, η προσομοίωση «ξεπαγώνει» και το παραπάνω δεν αποτελεί πια πρόβλημα (Parisi et al. 164) καθώς οι πολιτισμοί μπορεί να αλλάξουν τόσο λόγω εξωτερικών όσο και εσωτερικών παραγόντων (π.χ. «επιλεκτική μεταβίβαση ορισμένων πολιτισμικών στοιχείων ή/και δημιουργία νέων, τυχαία “σφάλματα” στην πολιτισμική μεταβίβαση κλπ.»)(Parisi et al. 169). Ακόμα όμως και σε αυτή την περίπτωση, έχοντας ξεπεράσει ταυτόχρονα την υπόθεση του Axelrod, ότι κατά κύριο λόγο οι συγγενείς ή παρόμοιοι πολιτισμοί είναι εκείνοι που μπορούν να αλληλοεπιδράσουν ως μη ισχύουσα, δεν προκύπτει ποτέ μία ενιαία, ομοιογενής, κοινή κουλτούρα μέσω της πολιτισμικής αφομοίωσης (Parisi et al. 175). Καθώς σημειώνεται επίσης, αναφερόμενοι στους Shibanaï, Yasuno, και Ishiguro (2001) (αναφέρεται στους Parisi et al. 176), πως πάντα υπάρχει «ένα ποσοστό πολιτισμικής διαφοροποίησης» όταν πολιτισμοί επηρεάζονται από άλλους πολιτισμούς, ακόμη και όταν ένας πολιτισμός μπορεί να θεωρηθεί ξεκάθαρα ως ο κυρίαρχος (Parisi et al. 176).

Ωστόσο, αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι, κατά τους Angelini et al., τα δεδομένα υποδεικνύουν πως η σύνδεση μεταξύ ικανοποίησης από τη ζωή και πολιτισμικής αφομοίωσης είναι στην πραγματικότητα παρόντα κυρίως σε μετανάστες οι οποίοι είναι ήδη μόνιμα εγκατεστημένοι, ή και δεύτερης γενιάς, αλλά όχι τόσο στους υπολοίπους (Angelini et al. 820-821), στους οποίους μάλιστα εντοπίζεται αρνητικός αντίκτυπος, καθώς η δυνατότητά τους να αυτοπροσδιορίζονται με τη δική τους κουλτούρα επηρεάζει σημαντικά την προσωπική τους ευημερία (Angelini et al. 821). Αυτό συμβαίνει διότι, για την ερμηνεία των εμπειριών τους, χρησιμοποιούν τις προσεγγίσεις οι οποίες τους είναι είδη εντυπωμένες (Levitt 930). Συνεπώς, η κρίση των υπαρχουσών αξιών που προκύπτει μέσω της επαφής με την κοινωνία που τους υποδέχεται, και η πιθανή αδυναμία πλήρους εξάσκησης της κουλτούρας προέλευσης αλλά και πλήρους κατανόησης ή επιθυμίας συμμετοχής στον τοπικό πολιτισμό, οδηγεί σε εσωτερικές, αλλά όχι αποκλειστικές, εντάσεις οι οποίες είναι κατανοητό πως μπορεί να επηρεάζουν και το άτομο. Με αυτόν τον τρόπο, οδηγούμαστε στον επόμενο τύπο πολιτισμικής κυριαρχίας που, παρά τις ομοιοτητές του με την υπό συζήτηση κατηγορία, χαρακτηρίζεται από διαφορετική διαχείριση

των πολιτισμικών δεδομένων της μειονοτικοποιημένης κουλτούρας από τα μέλη της, σε σύγκριση με την αφομοίωση.

Κεφάλαιο 1.3.2.2. Ένταξη

Με τον όρο αυτό περιγράφεται «η εσωτερίκευση, μερική ή ολική, της επιβαλλόμενης κουλτούρας» από τα μέλη της μειονοτικοποιημένης, χωρίς όμως την πλήρη απομάκρυνση από την πολιτισμική αφετηρία του ατόμου. Η διαδικασία της ένταξης μπορεί να περιλαμβάνει τη συμμετοχή σε παραπάνω από μία κουλτούρες, αφορώντας ατομικότητες ή συλλογικότητες, την συνύπαρξή τους εντός του ίδιου ατόμου ή κοινότητας «και τη συνένωση στοιχείων τους δημιουργώντας τελικά μία κουλτούρα και ταυτότητα» (Rogers 481). Θεωρείται πράξη οικειοποίησης καθώς ακολουθεί την ίδια λογική η οποία ισχύει και για την περίπτωση της αφομοίωσης.

Ο βαθμός με τον οποίο τα άτομα της μειονοτικοποιημένης κουλτούρας υιοθετούν νέες ιδέες και πρακτικές επηρεάζεται από την έκθεσή τους στον κυρίαρχο πολιτισμό, κάτι που σχετίζεται με τη γενικότερη κοινωνικοοικονομική τους κατάσταση. Όπως περιγράφει η Levitt, αναφερόμενη σε περιπτώσεις μεταναστών από τη Δομινικανή Δημοκρατία στις Η.Π.Α., άτομα «με επαρκές κεφάλαιο και εκπαίδευση» έχουν τη δυνατότητα «να ξεκινήσουν μία δική τους επιχείρηση», κάτι που θα τους φέρει σε πολύ πιο κοντινή επαφή με την τοπική κοινωνία, και κατ' επέκταση την κυρίαρχη κουλτούρα, σε σχέση με άλλες περιπτώσεις όπου μετανάστες καταλαμβάνουν πιο μοναχικές θέσεις εργασίας, όπως, για παράδειγμα, στο πόστο της καθαριότητας κάποιων γραφείων μετά το κλείσιμό τους. «Μεγαλύτερη έκθεση στην κοινωνία υποδοχής» συνεπάγεται και μεγαλύτερη έκθεση στον πολιτισμό που τη διέπει, στα διαφορετικά του στοιχεία, «περισσότερος αναστοχασμός πάνω στις υπάρχουσες πρακτικές, με αυξημένη πιθανότητα ενσωμάτωσης κάποιων από αυτές στην καθημερινότητα» (Levitt 930-931). Με τον περιορισμό της πρόσβασης στη συμμετοχή στην κοινωνία και αλληλεπίδρασης εντός αυτής, είτε λόγω προσωπικών εμποδίων είτε για οποιαδήποτε άλλη αιτία, ο ρυθμός αφομοίωσης ή ένταξης μίας συγκεκριμένης πολιτισμικής ομάδας μειώνεται αισθητά (Angelini et al. 830).

Ωστόσο, εδώ είναι σημαντικό να γίνει η παρατήρηση πως, παρότι τα άτομα μπορεί να αφομοιωθούν ή να ενταχθούν στην κυρίαρχη κουλτούρα, και άρα η πράξη της οικειοποίησής της, ή μερών αυτής, να έχει εκτελεστεί επιτυχώς, η αποδοχή τους από την υπόλοιπη κοινωνία δεν είναι εγγυημένη (Rogers 481).

Κεφάλαιο 1.3.2.3. Μίμηση

Στην περίπτωση της κατηγορίας της μίμησης, τα άτομα αντιγράφουν τα στοιχεία της επιβαλλόμενης κουλτούρας, χωρίς όμως να προσδίδουν στην πρακτική αυτή ιδιαίτερη βαρύτητα καθώς η αντιγραφή τους δεν συνοδεύεται από κανέναν τύπο εσωτερίκευσης. Στην περίπτωση που «εκτελεσθεί με επιτυχία, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως αφομοίωση ή ένταξη, ιδωμένη από την οπτική γωνία της κυρίαρχης κουλτούρας». Η μίμηση αποτελεί πράξη οικειοποίησης καθώς πρόκειται για μία συνειδητή ανάληψη ενός ρόλου «προς διαπραγμάτευση ενός συστήματος σχέσεων ισχύος, ενώ παράλληλα το άτομο διατηρεί την πολιτισμική του ταυτότητα». Έτσι, στο πλαίσιο της πολιτισμικής κυριαρχίας, το άτομο οικειοποιείται την επιβαλλόμενη κουλτούρα με τρόπο τέτοιο ώστε να προστατεύσει την δική του κουλτούρα, παρουσιάζοντας συγκεκριμένη, πολιτισμικά στραμμένη, ικανότητα δράσης (Rogers 481).

Έχοντας θέσει το παραπάνω, εγείρεται ένα ερώτημα σχετικά με τις δύο προηγούμενες κατηγορίες και πόσο ξεκάθαρα είναι τα όρια σε κάθε περίπτωση, αν ληφθεί υπόψιν πως η μίμηση μπορεί πράγματι να παρουσιαστεί είτε σαν αφομοίωση είτε σαν ένταξη. Για παράδειγμα, στην περίπτωση των επιλογών ονοματοδοσίας των μεταναστών στις Η.Π.Α. που συζητήθηκε στην υποενότητα της αφομοίωσης, είναι ενδεχομένως δύσκολο να τηρηθεί μία απόλυτη στάση μπροστά σε αυτά τα δεδομένα και ως προς την ερμηνεία τους μόνο σαν αφομοίωση σε όλες τις περιπτώσεις. Κατά τους Abramitzky et al., η ομάδα που παρουσίασε ταχύτερο βαθμό αφομοίωσης, με δείκτη τις επιλογές της στα ονόματα, υπήρξε αυτή των μεταναστών από τις χαμηλότερες κοινωνικοοικονομικές βαθμίδες (Abramitzky et al. 26). Εδώ θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως πρόκειται για μία περίπτωση όπου η ικανότητα δράσης των μεταναστών διαφαίνεται και ο σκοπός της υιοθέτησης της εν

λόγω πρακτικής δεν είναι πραγματικά η αφομοίωση από την κυρίαρχη κουλτούρα σε όλες τις περιπτώσεις.

Ξεκινώντας από την αφετηρία πως οι οικογένειες αυτές επιθυμούσαν να βοηθήσουν τα παιδιά τους ώστε να έχουν ένα καλό μέλλον, και κατανοώντας επίσης την ύπαρξη περιορισμένων πόρων για την πραγματοποίηση του συγκεκριμένου στόχου, η επιλογή για αυτά ενός μη εθνικά φορτισμένου ονόματος θα αποτελούσε έναν τρόπο προσπάθειας υλοποίησης του σκοπού αυτού χωρίς καμία επιβάρυνση, χρηματική για παράδειγμα, στην οικογένεια. Σύμφωνα πάλι με τους Abramitzky et al., ένα εθνικά φορτισμένο όνομα μπορεί μεν να λειτουργούσε σαν σύνδεσμος με μία εθνική ομάδα αλλά, παράλληλα, και ως «σύμβολο μίας συγκεκριμένης εθνικής ταυτότητας». Είναι, άρα, πιθανό να υπάρξει και αιτία «διακρίσεων από μέρους των δασκάλων» ή, αργότερα, «των εργοδοτών» (Abramitzky et al. 27), οπότε η μίμηση της κυρίαρχης κουλτούρας με ελπίδες να αποφευχθεί το παραπάνω παρουσιάζεται επίσης σαν μία πιθανή εξήγηση.

Παρ' όλα αυτά, καθώς υπάρχουν στοιχεία που υποδεικνύουν πως οι μετανάστες, στην προκειμένη περίπτωση, δεν παραμένουν για πάντα «ξένοι» στην κυρίαρχη κουλτούρα, με τις νέες γενιές να συνθέτουν νέες υβριδικές ταυτότητες ως Η.Π.Αμερικανοί (Abramitzky et al. 27), προκύπτει ένα άλλο ερώτημα και αυτό αφορά την ικανότητα επιμονής στην μίμηση ως πρακτική πολιτισμικής οικειοποίησης προς εξισορρόπηση των εντάσεων μεταξύ επιβαλλόμενου και μειονοτικοποιημένου πολιτισμού, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Αξιοποιώντας το ίδιο παράδειγμα, υποθέτοντας πως κάποιες από αυτές τις περιπτώσεις ονοματοδοσίας που κατηγοριοποιήθηκαν σαν αφομοίωση, ή έστω ένταξη, ήταν στην πραγματικότητα μίμηση από την πλευρά των γονιών, είναι δύσκολο να προσδιοριστεί αν η εν λόγω πρακτική θα εξακολουθούσε να χρησιμοποιείται και από τις επόμενες γενιές, οι οποίες θα είχαν ζήσει από την αρχή της ζωής τους εντός της κυρίαρχης κουλτούρας, έχοντας βιώσει την κοινωνία και τους θεσμούς της και, άρα, έχοντας τις προϋποθέσεις να αφομοιωθούν/ενταχθούν, μέρος των οποίων τέθηκαν μάλιστα από την οικογένεια. Με αυτό τον τρόπο, υπογραμμίζεται το πόσο σύνθετες μπορεί να είναι οι συνθήκες πολιτισμικής οικειοποίησης, επαληθεύοντας τη σημασία του συγκεκριμένου για κάθε περίπτωση

ενώ, ακόμη και τότε, όπως σε αυτό το παράδειγμα, η κατηγοριοποίηση ενδέχεται να μην είναι δυνατό να πραγματοποιηθεί σε απόλυτο βαθμό.

Κεφάλαιο 1.3.2.4. Αδιαλλαξία

Η αδιαλλαξία αποτελεί μία αντίδραση στη συνθήκη της πολιτισμικής κυριαρχίας, αλλά δεν εμπεριέχει καθόλου το στοιχείο της οικειοποίησης. Για την ακρίβεια, είναι η φανερή «άρνηση της οικειοποίησης οποιουδήποτε μέρους της επιβαλλόμενης κουλτούρας, ατομικά ή συλλογικά», συνιστώντας έτσι μία περίπτωση αντίστασης (Rogers 481), για αυτό και αναφέρεται εδώ ως σχετική. Ωστόσο, η κατηγορία της αντίστασης που ακολουθεί, στην οποία συναντάται η πρακτική της πολιτισμικής οικειοποίησης, περιλαμβάνει πολύ πιο σύνθετες λειτουργίες από την άνευ όρων άρνηση του κυρίαρχου πολιτισμού που περιγράφει η αδιαλλαξία.

Κεφάλαιο 1.3.2.5. Αντίσταση

Η κατηγορία της αντίστασης αφορά την οικειοποίηση «στοιχείων της επιβαλλόμενης κουλτούρας [από τα μέλη της μειονοτικοποιημένης] με τρόπο τέτοιο ώστε να διατηρηθεί η δεύτερη και/ή να προβληθεί εναντίωση στην πολιτισμική κυριαρχία της πρώτης, συχνά χωρίς την επίγνωση αυτής», καθιστώντας την έτσι ένα πιο συγκεκαλυμμένο τρόπο αντιμετώπισης (Rogers 481). Πολλές φορές, πράξεις αντίστασης δεν είναι εκ πρώτης όψεως αντιληπτές, οδηγώντας ενδεχομένως έναν παρατηρητή στο συμπέρασμα πως δεν υπάρχει αντίσταση στον κυρίαρχο πολιτισμό, που λειτουργεί προσπαθώντας να διαιωνίσει την ηγεμονία του, με την ικανότητα δράσης από μέρους των μελών της κάθε μειονοτικοποιημένης κουλτούρας να κρίνεται απύσχα. Ωστόσο, ακολουθώντας μία πιο προσεκτική ανάγνωση και αναλύοντας ό,τι θεωρείται σαν κρυφή ατζέντα, συνδεδεμένη με τις πολιτισμικές πρακτικές μίας μειονοτικοποιημένης ομάδας, εμφανίζονται στο προσκήνιο πιο απτές στρατηγικές αντίστασης που, «εξαιτίας των σχέσεων ανισοβαρούς ισχύος, των στερεοτύπων και των διακρίσεων, τείνουν να παραμένουν

σε ένα πιο ιδιωτικό πεδίο ή είναι παρατηρήσιμες μόνο αν υπάρχει γνώση των κωδίκων» της εν λόγω ομάδας (Rogers 484).

Περιγράφοντας γενικά αυτή την κατηγορία, οι πράξεις οικειοποίησης που υποκινούνται από πολιτισμική αντίσταση μπορεί να έχουν ως απώτερο στόχο «την επιβίωση, την ψυχολογική αποζημίωση και/ή την αντιπαράθεση στην κυρίαρχη κουλτούρα» (Rogers 483). Η οικειοποίηση στοιχείων της κυρίαρχης κουλτούρας από τα μέλη μίας μειονοτικοποιημένης ομάδας μπορεί να προκαλέσει τις αναπαραστάσεις του κυρίαρχου πολιτισμού, δημιουργώντας επίσης έδαφος για κάποια ικανότητα δράσης, με μία τέτοια περίπτωση να αποτελεί τη διεκδίκηση προσβλητικών λέξεων από τις ομάδες τις οποίες αυτές στοχεύουν (π.χ. *queer*) (Rogers 485).

Σε αυτό το σημείο, και για καλύτερη εξερεύνηση του όρου, αξίζει να σημειωθεί η σχέση πολιτισμικής κυριαρχίας, επεκτατισμού της δημιουργίας περιεχομένου (*media imperialism*) και της περίπτωσης της πολιτισμικής αντίστασης. Σύμφωνα με τον Boyd-Barrett (1977) (αναφέρεται στον Rogers 481-482), ως επεκτατισμός της δημιουργίας περιεχομένου εννοείται «η διαδικασία κατά την οποία η ιδιοκτησία, δόμηση και διανομή του περιεχομένου των διαφόρων μέσων σε μία χώρα, αποτελεί σημείο σημαντικών εξωτερικών πιέσεων από τα συμφέροντα μίας άλλης χώρας, ή χωρών, χωρίς ανάλογη αμοιβαιότητα επιρροής μεταξύ αυτών». Ένα παράδειγμα του παραπάνω αποτελεί η σχέση των Η.Π.Α. με τη δημιουργία περιεχομένου, αποτελώντας ηγετική μορφή στην παραγωγή και εξαγωγή αυτού παγκοσμίως, αλλά με πολύ περιορισμένη κατανάλωση διεθνούς περιεχομένου, κατάσταση που περιλαμβάνει τόσο «το στοιχείο της πολιτισμικής εισβολής» όσο των ανισομερών σχέσεων ισχύος και πρόσβασης σε πόρους (Rogers 481-482).

Προσεγγίσεις πολιτισμικού ιμπεριαλισμού που αναπτύχθηκαν χρησιμοποιώντας οικονομικές θεωρίες τείνουν πολλές φορές να μειώνουν τον πολιτισμό σε κάτι που πράγματι μπορεί να περιγραφεί και να αναλυθεί χρησιμοποιώντας μόνο την οικονομολογική οπτική, χωρίς να λαμβάνεται τόσο υπόψιν το πολιτισμικό κομμάτι του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού. Τέτοιου τύπου θεωρήσεις εστιάζουν περισσότερο σε μία κυρίως δομιστική προσέγγιση, χωρίς να εστιάζουν ιδιαίτερα σε παραδείγματα κειμένων, με την ευρύτερη έννοια, και στην

ανταπόκριση του κοινού σε αυτά. Μάλιστα, διατρέχεται ο κίνδυνος να εξισωθεί «η εισαγωγή Η.Π.Αμερικανικών πολιτισμικών προϊόντων με αυτή καθαυτή την εισαγωγή του Η.Π.Αμερικανικού πολιτισμού στο πολιτισμικό τοπίο μίας άλλης χώρας». Αν και υπογραμμίζεται το χαρακτηριστικό της πολιτισμικής κυριαρχίας που διέπει τον πολιτισμικό ιμπεριαλισμό, αγνοείται η πληθώρα οικειοποιητικών τακτικών που έχουν στη διάθεσή τους οι μη κυρίαρχοι πολιτισμοί, συμβάλλοντας έτσι στη τάση προς θεώρηση ως δεδομένων των επιπτώσεων που μπορεί να έχει η εισαγωγή Η.Π.Αμερικανικών, ή γενικά κυρίαρχων, πολιτισμικών προϊόντων προς κατανάλωση άλλων χωρών-δεκτών. Παρ' όλα αυτά, στην προσπάθεια αναγνώρισης των περίπλοκων δυναμικών που απαντώνται στα πλαίσια της εν λόγω διαδικασίας, τόσο αυτής του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού όσο και της διαπραγμάτευσής του, δεν πρέπει να παρασυρθεί η συζήτηση καταλήγοντας σε ένα δίπολο ανεπηρέαστης ικανότητας δράσης του ατόμου ή αδυναμίας αντίδρασης καθώς, πάλι, αυτή η οπτική θα κατέληγε στην υπεραπλούστευση του φαινομένου (Rogers 482).

Η αντιπαράθεση ελεύθερης επιλογής και εξαναγκασμού δεν έχει τη δυνατότητα να σκιαγραφήσει επαρκώς ούτε την πολιτισμική οικειοποίηση ούτε τη πολιτισμική κυριαρχία. Η καθαρά ελεύθερη επιλογή είναι μία ιδέα που μπορεί να συλληφθεί μόνο σε ένα αποστειρωμένο, ακαδημαϊκό περιβάλλον, όντας απόρροια της αντίληψης του ανθρώπου περισσότερο ως καταναλωτή, ενώ, ταυτόχρονα, ο αμιγής εξαναγκασμός είναι εξίσου δύσκολο να απαντηθεί σε «μεταποικιακά, νεοαποικιακά ή αλλά συγκείμενα». Αυτό συμβαίνει διότι οι μειονοτικοποιημένες ομάδες μπορεί οι ίδιες να συμμετέχουν στη διαδικασία της μειονοτικοποίησής τους εξαιτίας της τάσης φυσικοποίησης της παρούσας τους κατάστασης. Έτσι προκύπτει πως, λόγω των προεκτάσεων που μπορεί να λάβουν πράξεις οικειοποίησης, δεν είναι δεδομένο πως κάθε οικειοποιητική περίπτωση καθορίζεται εξ ολοκλήρου «από προθέσεις, κίνητρα και συμφέροντα της μειονοτικοποιημένης κουλτούρας», αλλά ούτε και από «την κυρίαρχη κουλτούρα που επιβάλλει το πολιτισμικό της προϊόν» (Rogers 482-483).

Μάλιστα, με τη σύλληψη των προϊόντων αυτών ως πολιτισμικών κειμένων, «αναγνωρίζεται στο κοινό ένας πιο ενεργός ρόλος», με την καθοριστικότητα που προσάπτεται ως αντικειμενικά παρούσα στα κείμενα να τίθεται υπό αμφισβήτηση,

προσφέροντας έτσι νέες ευκαιρίες για αναγνώριση «εναλλακτικών, αντιπαραθετικών ή συμμορφωτικών αναγνώσεων» του περιεχομένου τους (Rogers 483). Ως παράδειγμα εδώ θα μπορούσε να αναφερθεί η περίπτωση των σκισμένων τζιν. Οι άνθρωποι σκίζουν τα τζιν τους σαν μία μορφή αντίστασης στην κυρίαρχη κουλτούρα. Ωστόσο, η βιομηχανία δεν άργησε να προσφέρει ήδη σκισμένα τζιν προς πώληση, κάτι που κανονικοποιεί αυτή την πράξη αντίστασης, στερώντας της το αρχικό της νόημα. Πολλοί, λοιπόν, καταφεύγουν σε νέους τρόπους να επέμβουν στα τζιν τους ή σε κάποιο άλλο μαζικά προσβάσιμο προϊόν (Rogers 484).

Συνοψίζοντας, οι οικειοποιητικές πράξεις που λειτουργούν ως πολιτισμική αντίσταση δεν είναι απόλυτα αμιγείς ούτε είναι δεδομένο πως θα υπάρξουν. Με την οικειοποίηση στοιχείων του κυρίαρχου πολιτισμού μπορεί μάλιστα να εξυπηρετείται η πολιτισμική αντίσταση και η διαιώνιση της πολιτισμικής ηγεμονίας της επιβαλλόμενης κουλτούρας συγχρόνως, με την ίδια την ικανότητα δράσης να χαρακτηρίζεται από αντιθέσεις. Η πολιτισμική αντίσταση, με τη χρήση της επιβαλλόμενης κουλτούρας, «σηματοδοτεί την ύπαρξη κάποιας ικανότητας δράσης αλλά όχι απαραίτητως μίας ικανότητας δράσης της οποίας οι ρίζες βρίσκονται εξ ορισμού στην ανεπηρέαστη ελεύθερη προσωπική επιλογή» (Rogers 486).

Κεφάλαιο 1.3.3. Πολιτισμική εκμετάλλευση

Γενικότερα, ο όρος «πολιτισμική εκμετάλλευση» έχει χρησιμοποιηθεί για να δηλώσει «την οικειοποίηση στοιχείων μίας μειονοτικοποιημένης κουλτούρας από την κυρίαρχη προς εξυπηρέτηση των συμφερόντων της δεύτερης», με ιδιαίτερο χαρακτηριστικό την εμπορική χρήση της κουλτούρας αυτής χωρίς καταβολής κάποιας αποζημίωσης στην κοινωνική ομάδα από την οποία αυτή προήλθε. Η πολιτισμική εκμετάλλευση μπορεί να παρουσιαστεί και ως «αποδοχή» της μειονοτικοποιημένης κουλτούρας από την κυρίαρχη, ή ακόμη και ως στοιχείο «θετικά διακεείμενων απόψεων για αυτή», αλλά που παρόλα αυτά λειτουργεί τροφοδοτώντας την ηγεμονία του ενός πολιτισμού έναντι του άλλου, ιδιαίτερα σε νεοαποικιοκρατικά πλαίσια. Σε τέτοιες περιπτώσεις συχνά προσάπτεται η κατηγορία της κλοπής από την μειονοτικοποιημένη ομάδα/δημιουργό και «χρήση του ίδιου του πολιτισμικού της προϊόντος εις βάρος της» (Rogers 486).

Οι Ziff και Rao αναγνωρίζουν τέσσερις κύριες πολιτισμικά διαβρωτικές, κατά τους ίδιους, επιπλοκές αυτής της διαδικασίας καθώς το τελικό πολιτισμικό προϊόν που προκύπτει μετά την οικειοποίηση ενδέχεται «να μην απεικονίζει με ακρίβεια την πολιτισμική κληρονομιά με την οποία συνδέεται». Αρχικά, όσον αφορά την εκμετάλλευση μειονοτικοποιημένων πολιτισμών, εκφράζεται η ανησυχία πως αυτό ενδέχεται να οδηγήσει σε αλλοίωση της πολιτισμικής κληρονομιάς των εν λόγω ομάδων που θεωρούνται ως οι δημιουργοί αυτών (Ziff και Rao 9), οδηγώντας στη δεύτερη σημείωση, σχετική με τη διατήρηση των πολιτισμών. Επιχειρήματα που αφορούν την προστασία της κουλτούρας υποστηρίζουν πως η καλύτερη κατανόηση των όποιων πολιτισμικών στοιχείων προσφέρεται μόνο εντός του γηγενούς τους περιβάλλοντος, τοποθετώντας ως προτεραιότητα τη διασφάλιση της αυθεντικότητας μίας κουλτούρας (Ziff και Rao 12-13).

Σαν τρίτη παρατήρηση παρουσιάζεται η στέρηση υλικού κέρδους από τις μειονοτικοποιημένες ομάδες μέσω της εκμετάλλευσης των πολιτισμών τους από την κυρίαρχη κουλτούρα, εισάγοντας όμως έτσι τη συζήτηση σε κάποια νομικά ζητήματα, τόσο σε εθνικό όσο και σε διεθνικό επίπεδο, διότι η ύπαρξη πνευματικών δικαιωμάτων αναγνωρίζεται όταν υπάρχουν κάποιοι μεμονωμένοι δημιουργοί ενώ αν κάτι είναι συλλογικό, όπως για παράδειγμα μία παραδοσιακή τέχνη ή τεχνική, θεωρείται πολιτισμικό προϊόν ελεύθερης πρόσβασης ως κοινό κτήμα, χωρίς να παρέχεται αποζημίωση στην ομάδα με της οποίας τον πολιτισμό αυτό είναι συνδεδεμένο (Ziff και Rao 14).

Τέλος, κατ' επέκταση του παραπάνω, η τελευταία επιπλοκή που περιγράφεται αποτελεί την μη αναγνώριση δικαιωμάτων πάνω στις συλλογικές μορφές πολιτισμού και, συνεπώς, δεν προβλέπεται κάποιο δικαίωμα άρνησης χρήσης πολιτισμικών προϊόντων από τις κουλτούρες που συνδέονται με αυτά αν κρίνουν πως χρησιμοποιούνται ακατάλληλα (Ziff και Rao 15).

Η εμπορευματοποίηση πολιτισμικών στοιχείων, παρότι φαινόμενο που πολλές φορές καταδικάζεται καθώς θέτει ζητήματα κατάλληλης αποζημίωσης, μέχρι και καταπάτησης ή ιερότητας στην περίπτωση, για παράδειγμα, που το αντικείμενο της εμπορευματοποίησης συσχετίζεται με μία θρησκεία, αποτελεί αναπόφευκτη απόρροια του καπιταλιστικού συστήματος. Από τη στιγμή που μία ιδέα ή ένα αγαθό

εισέρχεται σε αυτό το σύστημα, η εμπορευματοποίησή του δεν είναι δυνατό να παρακαμφθεί. Για να λειτουργήσει όμως ένα πολιτισμικό προϊόν ως αγαθό προς γενική ανταλλαγή, στερείται του συγκεκριμένου εντός του οποίου δημιουργήθηκε. Έτσι, οι ιδιαίτερές του σημασίες και το αρχικό νόημά του χάνονται για το σύστημα και εξομοιώνεται ως προς την ανταλλαξιμότητά του με κάθε άλλο αγαθό που κινείται μέσα σε αυτό (Rogers 488).

Ωστόσο, εντός αυτού του συστήματος, του προσδίδεται πλέον νέο νόημα που το διαχωρίζει από τα υπόλοιπα αγαθά και, ταυτόχρονα, αξία, μετατρέποντάς το έτσι σε έναν φορέα αξιών οι οποίες δεν έχουν σχέση με τις πραγματικές αξίες που ήταν συνυφασμένες με το εν λόγω πολιτισμικό προϊόν, αγνοώντας τον «αρχικό τρόπο δημιουργίας και διακίνησής του», καταλήγοντας έτσι «το ίδιο το προϊόν να είναι αυτοσκοπός». Αυτή όμως η «τεχνητότητα» των νοημάτων τα οποία λαμβάνει το πολιτισμικό αγαθό εντός του καπιταλιστικού συστήματος σύντομα παραγράφεται, κάτι που ενισχύει μία εξωτική και μυστικιστική σχεδόν οπτική του προϊόντος και των συνθηκών παραγωγής του. Με αυτό τον τρόπο, μπορεί να υπάρξει κατανάλωση χωρίς «επίγνωση της ταυτόχρονης συμμετοχής στην εκμετάλλευση [...] μίας κουλτούρας» η οποία μάλιστα είναι δυνατό πολλές φορές να καλύπτεται από καλοπροαίρετα κίνητρα, για παράδειγμα της διατήρησης του συγκεκριμένου πολιτισμού. Η παραπάνω οικειοποίηση, παρόλα αυτά, στην πραγματικότητα «εξυπηρετεί τα συμφέροντα της κυρίαρχης κουλτούρας», καθιστώντας έτσι την «εμπορευματοποίηση διαδικασία κομβικής σημασίας για τη διατήρηση της ηγεμονίας της κυρίαρχης κουλτούρας εις βάρος της μειονοτικοποιημένης μέσω της ενσωμάτωσης («incorporation»), δηλαδή της πράξης κατά την οποία μία διαφορετική ή αντιστασιακή πολιτισμική πρακτική υιοθετείται από την κυρίαρχη κουλτούρα, αφαιρώντας όμως έτσι κάθε τέτοιο στοιχείο και λειτουργία από αυτή» (Rogers 488).

Οι εν λόγω ανησυχίες είναι πολύ σημαντικές στη συζήτηση περί πολιτισμικής οικειοποίησης διότι παραπέμπουν στην ανάγκη για ανασκόπηση πάνω σε ζητήματα «δικαιωμάτων επί του πολιτισμού, πολιτισμικής αλλοίωσης, προβλημάτων στη σύλληψη της ιδέας της κουλτούρας και στην πολυπλοκότητα της ικανότητας δράσης». Σε αυτές διακρίνεται μια αναπαράσταση της κουλτούρας ως μίας απτής

ενότητας, η οποία μπορεί να διαβρωθεί ή να προστατευτεί, ενώ στον ευρύτερο λόγο περί πολιτισμικής εκμετάλλευσης, ιδίως μέσω της έννοιας της διάβρωσης, ένα δικαίωμα που φαίνεται να αναγνωρίζεται είναι αυτό της διατήρησης της «αγνότητας» μίας κουλτούρας, μη λαμβάνοντας εξωτερικές επιρροές. Ωστόσο, η αμιγότητα μίας μειονοτικοποιημένης κουλτούρας επιτυγχάνεται με το να παραμένει στατική, με τη δυναμικότητα και την αλλαγή να συνδέεται περισσότερο με τον «ανεπτυγμένο» κόσμο και όχι με τις «πρωτόγονες», «παραδοσιακές» κουλτούρες υπό εκμετάλλευση. Όταν, λοιπόν, τα μέλη μίας μειονοτικοποιημένης κουλτούρας παρουσιάζουν ικανότητα δράσης, οικειοποιούμενα στοιχεία εκτός του δικού τους πολιτισμού, διατρέχουν τον κίνδυνο να χαρακτηρισθούν ως μη αυθεντικοί μέτοχοι του πολιτισμού τους (Rogers 489).

Όσον αφορά την πολιτισμική εκμετάλλευση και την ικανότητα δράσης τώρα, σύμφωνα με τη φιλελεύθερη οπτική, όπως ο επεκτατισμός της δημιουργίας περιεχομένου δεν αποτελεί κάτι που οφείλει να προξενήσει κάποιες σκέψεις διότι οι μη κυρίαρχες κουλτούρες καταναλώνουν το περιεχόμενο που παράγεται από την κυρίαρχη εθελοντικά, έτσι και η κατανάλωση των πολιτισμικών προϊόντων ή οικειοποίηση των στοιχείων της κυρίαρχης κουλτούρας δεν είναι αναγκαστική, ενώ υπάρχει και η τοποθέτηση πως, αν ο πάροχος των πολιτισμικών αγαθών αποτελεί μέρος της κουλτούρας υπό εκμετάλλευση, δεδομένου ότι και οι μειονοτικοποιημένες κουλτούρες προσφέρουν τον πολιτισμό τους προς κατανάλωση, για παράδειγμα στο πλαίσιο του τουρισμού, τότε δεν τίθεται κάποιο ηθικό ζήτημα. Όμως, όπως και με την πολιτισμική κυριαρχία, «το δίπολο ελεύθερης επιλογής/εξαναγκασμού» δεν δύναται να περιγράψει τις διαδικασίες της πολιτισμικής εκμετάλλευσης χωρίς να τις απλουστεύσει υπερβολικά: τα μέλη μίας μειονοτικοποιημένης/μη κυρίαρχης κουλτούρας δεν επιλέγουν να εμπορευματοποιήσουν τον πολιτισμό τους ανεπηρέαστα από τις γενικότερες συνθήκες αλλά ούτε βιώνουν πάντα μία βίαιη οικειοποίηση της κουλτούρας τους που αγνοεί σε κάθε περίπτωση τη συναίνεσή τους. Η «παραγωγή και διακίνηση πολιτισμικών προϊόντων μίας μειονοτικοποιημένης/μη κυρίαρχης κουλτούρας με τη συμμετοχή των μελών αυτής, λαμβάνει χώρα μέσα σε ένα συγκεκριμένο οικονομικό σύστημα» στο οποίο άλλες διέξοδοι μπορεί να είναι περιορισμένες και όπου

«εισήχθησαν, πολλές φορές, χωρίς τη συναίνεσή τους». Για αυτόν τον λόγο, πολλές φορές τα προϊόντα που διατίθενται μορφοποιούνται αναλόγως για να έχουν επιτυχία στη συγκεκριμένη αγορά, λαμβάνοντας υπόψιν την αισθητική στην οποία αρέσκονται οι τουρίστες για παράδειγμα. Επίσης, παρατηρείται κάποιες φορές και η εσκεμμένη διαστρέβλωση ενός πολιτισμικού προϊόντος με σκοπό να διαχωρίσει το αυθεντικό από την εμπορευματοποιημένη εκδοχή του, προστατεύοντας το πρώτο και παρουσιάζοντας παράλληλα την ιδέα πως η απουσία πλήρους ελευθερίας στην επιλογή «δεν ισούται απαραίτητα και με παντελή έλλειψη ικανότητας δράσης στο πλαίσιο της πολιτισμικής οικειοποίησης» (Rogers 490).

Σε αυτό το σημείο βέβαια, θεωρείται σκόπιμη μία αναφορά σε κάτι που μόλις θίχτηκε, και αυτό είναι η συναίνεση. Αν ακολουθηθεί η προσέγγιση του αποστειρωμένου πλαισίου, η συζήτηση για μία συναίνεση που παραχωρούν ή δεν παραχωρούν τα άτομα ή συλλογικότητες μπορεί ενδεχομένως να αποφέρει κάποια, θεωρητικά, αποτελέσματα. Παρόλα αυτά, έχοντας ήδη υπογραμμίσει τη σημαντική θέση που κατέχει το συγκεκριμένο, μία τέτοια προσέγγιση δεν θεωρείται σκόπιμη. Έτσι, προκύπτουν κάποια ερωτήματα σχετικά με το πως μπορεί να μετουσιωθεί αυτή η συναίνεση και αν ποτέ θα μπορούσε να εξεταστεί ως αξιόλογη μεταβλητή στη μελέτη της πολιτισμικής οικειοποίησης.

Η συναίνεση είναι μία έννοια που φέρει μία ηθική χροιά. Μία περίπτωση πολιτισμικής οικειοποίησης χαρακτηριζόμενη ως συναινετική απαλλάσσεται από ερωτήματα σχετικά με τις συνθήκες που οδήγησαν σε αυτή, τί ρόλο διαδραμάτισε η ικανότητα δράσης των ατόμων, ποια είναι η σχέση της οικειοποιούμενης κουλτούρας με την κυρίαρχη κλπ.. Με την ανάδειξη του χαρακτηριστικού της συναίνεσης, η οικειοποίηση τοποθετείται σε ένα βολικό ηθικό πλαίσιο. Ωστόσο, ανακύπτουν ορισμένες, ίσως απροσπέλαστες, δυσκολίες στην προσπάθεια για καταγραφή οποιασδήποτε συναίνεσης. Για παράδειγμα, όσον αφορά την ένταξη στο καπιταλιστικό σύστημα που αναφέρθηκε παραπάνω, θα έπρεπε, για να κατοχυρωθεί η συναινετική ένταξη σε αυτό, να γίνει κάποιου είδους επίσημη ψηφοφορία από τα μέλη ενός πολιτισμού; Και αν ναι, τότε πάλι παρουσιάζονται προβλήματα όσον αφορά τον διαχωρισμό των μετόχων και των μη μετόχων ενός πολιτισμού, όπως και στην οριοθέτηση και διαχωρισμό του από άλλους. Συνεπώς,

παρότι είναι εύκολη η αναφορά σε μία έννοια όπως η συναίνεση, η οποία θα μπορούσε να λύσει πολλά από τα σύνθετα ζητήματα που είναι συνυφασμένα με το φαινόμενο της πολιτισμικής οικειοποίησης, στην πραγματικότητα είναι μάλλον μη παραγωγική διότι το φαινόμενο υπερβαίνει σε περιπλοκότητα οποιαδήποτε υποθετική ερώτηση -αν θεωρηθεί ξεκάθαρο το ποιοι ακριβώς θα έπρεπε να ερωτηθούν- η οποία θα απαντιώταν με απλή άρνηση ή κατάφαση, οδηγώντας πράγματι στη συναίνεση ή μη.

Καταλήγοντας, η πολιτισμική εκμετάλλευση εστιάζει στην «εμπορευματοποίηση και ενσωμάτωση στοιχείων μίας μειονοτικοποιημένης κουλτούρας»· όμως, μέσω της προσπάθειας αναγνώρισης του δικαιώματος των μελών του υπό εκμετάλλευση πολιτισμού «να προστατεύσουν την ακεραιότητα της κουλτούρας τους», συχνά συμβαίνει να γίνεται λόγος για μία κουλτούρα η οποία παρουσιάζεται ως «διακριτή και οργανική οντότητα». Μία τέτοια προσέγγιση, εκτός από το ότι κρίνεται εμπειρικά αμφισβητήσιμη, συμβάλλει, παρά τις καλές προθέσεις που πιθανότατα τη διέπουν, στην διαιώνιση της μειονοτικοποίησης πολιτισμών οι οποίοι, επεκτείνοντας τον λόγο για κουλτούρες ως οργανικές οντότητες, κρίνονται ως πιο «πρωτόγονοι», ή «παραδοσιακοί» με την αλλαγή να μην έχει θέση στο πλαίσιό τους (Rogers 478).

Κεφάλαιο 1.3.4. Διαπολιτισμικότητα (Transculturation)

Στη συνέχεια, η κατηγορία της διαπολιτισμικότητας συζητά περεταίρω την άποψη περί της διακριτότητας των πολιτισμών οι οποίοι κάποιες φορές «απλά εμπλέκονται σε πράξεις οικειοποίησης, υπογραμμίζοντας τη διαδικασία της οικειοποίησης και την υβριδικότητα ως πηγές δημιουργίας πολιτισμού», προσεγγίζοντάς τες έτσι σαν ένα φαινόμενο διασταύρωσης (Rogers 478).

Πιο αναλυτικά, η διαπολιτισμικότητα περιλαμβάνει τη δημιουργία νέων πολιτισμικών στοιχείων μέσω της οικειοποίησης, σε μία συνεχόμενη ροή επαναλαμβανόμενων οικειοποιήσεων μεταξύ πολιτισμών και στοιχείων που από την αρχή υπήρξαν διαπολιτισμικά, σε σημείο που η αναγνώριση μίας αρχικής κουλτούρας-πηγής να κρίνεται προβληματική. Η διαπολιτισμικότητα, σε σύγκριση

με τις προηγούμενες κατηγορίες, αναφέρεται σε μία πιο σύνθετη επαφή πολιτισμών αλλά και στις συνθήκες που πραγματοποιείται: «στη παγκοσμιοποίηση, τον νεοαποικισμό και την αυξανόμενη άνοδο του διεθνούς καπιταλιστικού συστήματος» (Rogers 491)

Από τα παραπάνω, προκύπτει ένα ερώτημα σχετικά με τη φύση της διαπολιτισμικότητας. Λαμβάνοντας υπόψιν τον κομβικό ρόλο που διαδραματίζουν οι συνθήκες σε κάθε περίπτωση οικειοποίησης, και παρατηρώντας το συγκείμενο στο οποίο τοποθετείται η διαπολιτισμικότητα, φαίνεται να παρουσιάζεται η ανάγκη για να διευκρινιστεί το αν η διαπολιτισμικότητα αποτελεί έναν σχετικά νέο τρόπο οικειοποίησης ο οποίος λαμβάνει χώρα εντός, σχετικά, σύγχρονων συνθηκών, ή αν αποτελεί ενδεχομένως έναν διαφορετικό τρόπο κατανόησης της πολιτισμικής οικειοποίησης, ο οποίος μάλιστα «προκαλεί την εγκυρότητα και τις παραδοχές όλων των προηγούμενων κατηγοριών» (Rogers 491).

Η διαπολιτισμικότητα αξιοποιεί μία πληθώρα στοιχείων ενώ οι υπόλοιπες κατηγορίες περιορίζονται σε οικειοποιήσεις που αφορούν κάποιο ζεύγος πολιτισμών: στην περίπτωση της πολιτισμικής ανταλλαγής, το ζεύγος για το οποίο παρουσιάζεται ενδιαφέρον είναι ένα ζεύγος δύο ισόρροπων δυνάμεων, στην πολιτισμική κυριαρχία και στην πολιτισμική εκμετάλλευση, ενός κυρίαρχου και ενός μη κυρίαρχου πολιτισμού. Σε κάθε περίπτωση, προηγείται η υπόθεση πως υφίστανται ξεκάθαροι και ξεχωριστοί πολιτισμοί. Ωστόσο, η διαπολιτισμικότητα, σαν κατηγορία, παρουσιάζει μία διαφορετική οπτική γωνία που «προβληματικοποιεί παραδοχές των προηγούμενων κατηγοριών» καθώς, εκτός και αν μία κουλτούρα συνδεθεί αποκλειστικά με ένα έθνος ή μία περιοχή, «προσέγγιση ιδιαίτερος αμφισβητήσιμη», τα όρια ενός πολιτισμού είναι «πολλαπλά, μεταβαλλόμενα και επικαλυπτόμενα» (Rogers 491).

Πιο συγκεκριμένα, αυτό το οποίο αδυνατεί να αναγνωριστεί εντός της διαπολιτισμικότητας είναι η κουλτούρα σαν οργανική οντότητα. Υπό αυτήν την θεώρηση μάλιστα, της οργανικότητας του πολιτισμού, όχι μόνο το φαινόμενο της πολιτισμικής οικειοποίησης μοιάζει να μην είναι δυνατό να προσεγγιστεί στο πλήρες εύρος του, αλλά και ο όρος της διαπολιτισμικότητας φαντάζει οξύμωρος. Ομάδες οι οποίες «διαπραγματεύονται την ταυτότητά τους σε πλαίσια κυριαρχίας

και ανταλλαγής», συγκροτούν την αυτοεικόνα τους με διαφορετικό τρόπο από αυτόν με τον οποίο λειτουργεί ένας οργανισμός διότι «μία κοινότητα, σε αντίθεση με ένα σώμα, μπορεί να χάσει ένα “όργανο” και να μην πεθάνει». Στη πραγματικότητα, τα κομβικά στοιχεία που αποτελούν μία συλλογική ταυτότητα μπορούν, υπό τις κατάλληλες συνθήκες, να αντικατασταθούν με άλλα αντίστοιχα: «η γλώσσα, η γεωγραφική επικράτεια, η γενεαλογία, οι μορφές ηγεσίας, η θρησκεία κλπ.». Έτσι λοιπόν, τέτοιες μεταφορές δεν καλύπτουν το πλούσιο ιστορικό τοπίο της πολιτισμικής οικειοποίησης το οποίο χαρακτηρίζεται από «συμβιβασμούς, ανατροπές, συγκαλύψεις, καινοτομίες και αναβιώσεις». «Η αμιγότητα, η ολότητα και η συνοχή» μπορεί να εκφράζουν τα βιώματα ορισμένων πολιτισμών αλλά «ο λόγος (discourse) περί πολιτισμικής αμιγότητας, ιδίως όταν αναφέρεται σε “άλλες” κουλτούρες», συμβάλλει στην τροφοδότηση ενός άλλου, «Δυτικού λόγου που αφορά την έννοια του “πρωτόγονου”», ο οποίος εμφανίζεται υπόρρητα μέσω της πολιτισμικής αμιγότητας. Σε αντίθεση με αυτό, η διαπολιτισμικότητα προσλαμβάνει τις οικειοποιήσεις, όχι ως ένα συμβάν μεταξύ δύο πολιτισμών, «αλλά ως σχέσεις και αλληλεπιδράσεις που συνιστούν τον ίδιο τον πολιτισμό» (Rogers 492).

Το παρόν μας τυχαίνει να είναι μία εποχή που μπορεί να περιγραφεί με διάφορους τρόπους, όντας μία εποχή κατά την οποία λαμβάνουν χώρα πολλές εξελίξεις σε διαφορετικούς τομείς. Λαμβάνει τον χαρακτηρισμό «μεταμοντέρνα» με αναφορά σε στοιχεία πολιτισμικής αποσπασματικότητας, πολλαπλότητας και απροσδιοριστίας, ενώ μπορεί να καλυφθεί και με το επίθετο «μεταποικειοκρατική» καθώς αυτό συμπεριλαμβάνει το χρόνο στον οποίο πολιτισμοί με αποικιοκρατικό παρελθόν προσπαθούν να «επανοικοδομήσουν τους εαυτούς τους» χρησιμοποιώντας την αποικειοκρατούμενη και προ-αποικειοκρατούμενη πολιτισμική τους κληρονομιά και εμπειρίες. Τέλος, η «παγκοσμιοποιημένη» σύγχρονη πραγματικότητα αποτελεί ένα φαινόμενο με «πρωτοφανή ροή ανθρώπων, λόγων και μορφών πολιτισμού ανά τον κόσμο». Σε αυτό το συγκείμενο, η πολιτισμική οικειοποίηση κατέχει κομβικό ρόλο, χωρίς όμως να περιορίζεται στο εν λόγω πλαίσιο, «αμφισβητώντας έτσι την εφαρμοσιμότητα των κατηγοριών της πολιτισμικής κυριαρχίας και της πολιτισμικής εκμετάλλευσης, όχι μόνο σε σύγχρονα περιβάλλοντα αλλά και σε ιστορικό επίπεδο». Σε αυτό το σημείο, σημαντικό ρόλο

διαδραματίζει η έννοια της υβριδικότητας η οποία, παρά το ατυχές της όνομα στο οποίο ανιχνεύονται οπτικές σχετικές με οργανικότητα, σαν ιδέα, παρουσιάζεται ως ιδιαίτερως χρήσιμη στη διευκρίνιση των σχέσεων οικειοποίησης που λαμβάνουν χώρα υπό τη συνθήκη της διαπολιτισμικότητας, σε αυτή την περίπτωση «προσεγγίζοντάς την ως μία συγκεκριμένη ιστορική συνθήκη» (Rogers 492-493).

Συγκεκριμενοποιώντας το σχόλιο σχετικά με την ευρύτητα της διαπολιτισμικότητας, ακολουθεί η τοποθέτησή της δίπλα στις υπόλοιπες προαναφερθείσες κατηγορίες με σκοπό την υπογράμμιση των βασικών, και διαφοροποιητικών, χαρακτηριστικών της. Αρχικά, σε σχέση με την πολιτισμική ανταλλαγή, αναγνωρίζει την πιθανότητα πολλαπλών συμμετεχόντων σε μία πράξη οικειοποίησης, είτε πρόκειται για πολιτισμούς είτε για μεμονωμένα άτομα, όπως επίσης το ίδιο ισχύει για το φαινόμενο των αλληπάλληλων οικειοποιήσεων. Ταυτόχρονα, αξιοποιεί την τοποθέτηση η οποία επίσης υπάρχει στην πολιτισμική κυριαρχία και εκμετάλλευση σύμφωνα με την οποία σχέσεις ανισομερούς ισχύος πράγματι εντοπίζονται στην πολιτισμική οικειοποίηση, αναδεικνύοντας όμως «τον πολύ διαφορετικό χαρακτήρα της οικειοποίησης σε παγκόσμια και τοπικά συγκείμενα εντός του πλαισίου του διεθνούς καπιταλισμού». Η διαπολιτισμικότητα εστιάζει στην έννοια της υβριδικότητας του πολιτισμού ως πρακτικής και στην έλλειψη αμιγότητας, και «αυθεντικότητας» κατά μία έννοια, «τόσο όσον αφορά τα στοιχεία υπό οικειοποίηση όσο και την ίδια τη διαδικασία της οικειοποίησης», με τρόπο που δεν παρατηρείται στις κατηγορίες της πολιτισμικής κυριαρχίας και εκμετάλλευσης. Βέβαια, ο σκοπός εδώ δεν είναι η ακύρωση των επιπτώσεων που προσάφθηκαν στην πολιτισμική κυριαρχία και εκμετάλλευση προηγουμένως. Η διαπολιτισμικότητα και η υβριδικότητα συλλαμβάνονται όμως, κατά κάποιο τρόπο, σαν *a priori* καταστάσεις του πολιτισμού. Παρότι το ποσοστό ελεύθερης επιλογής στην ύπαρξη εντός της διαπολιτισμικότητας και της συμμετοχής σε αυτή με πράξεις οικειοποίησης ποικίλει, «για τα περισσότερα άτομα και τους πολιτισμούς σήμερα, η ύπαρξη στην κατάσταση της διαπολιτισμικότητας είναι ακούσια» (Rogers 493).

Σε αυτό το πλαίσιο λοιπόν, όπου η διαπολιτισμικότητα θεωρείται βασική και αναπόδραστη συνθήκη του πολιτισμού, όταν μειονοτικοποιημένες κουλτούρες αναγκάζονται «να οικειοποιηθούν στοιχεία άλλων, συχνά κυρίαρχων πολιτισμών, η

πολιτισμική ή καλλιτεχνική “αυθεντικότητα” σχετίζεται πολύ περισσότερο με ένα ευρηματικό παρόν, παρά με την αντικειμενικοποίηση, διατήρηση ή αναβίωση του παρελθόντος», αναγνωρίζοντας έτσι τη δυναμικότητα και την ικανότητα δράσης αυτών των πολιτισμών. Σε αυτό το ευρηματικό παρόν βρίσκει τη θέση της και η ακούσια συμμετοχή στη «συνθήκη της διαπολιτισμικότητας όπως και οι οικειοποιητικές πρακτικές που χρησιμοποιούνται από μειονοτικοποιημένες ομάδες, λίγες εκ των οποίων θα μπορούσαν ίσως να χαρακτηριστούν ως πολιτισμικά αμιγείς» (Rogers 493-494).

Ωστόσο, οι έννοιες της διαπολιτισμικότητας και της υβριδικότητας μπορούν να χρησιμοποιηθούν προς ενίσχυση επιχειρημάτων κατά βάσιμων αιτημάτων μειονοτικοποιημένων πολιτισμικών ομάδων σχετικά με κάποια πολιτισμική διεκδίκηση, μειώνοντας έτσι την αξία αυτής της προσπάθειας, συμβάλλοντας τόσο στην περαιτέρω μειονοτικοποίηση της εν λόγω ομάδας όσο και στη διαιώνιση των πράξεων πολιτισμικής εκμετάλλευσης εις βάρος της. Έτσι, προκύπτει το ερώτημα σχετικά με το αν πράγματι θα ωφελούσε η αντικατάσταση της πολιτισμικής κυριαρχίας και εκμετάλλευσης με την κατηγορία της διαπολιτισμικότητας καθώς, παρότι η περιορισμένη και περιοριστική εκδοχή του πολιτισμού που αποδέχονται οι δύο αυτές κατηγορίες οικειοποίησης, η οποία διακρίνεται από «συλλήψεις περί οργανικότητας και στατικότητας της κουλτούρας», συχνά, οι ίδιες αυτές παραδοχές χρησιμοποιούνται από αποκειοποιημένους πολιτισμούς που προσπαθούν να επανακτήσουν την κουλτούρα τους. Για παράδειγμα, συχνά γίνεται ο παραλληλισμός μεταξύ της οικειοποίησης πολιτισμικών στοιχείων ενός γηγενούς πολιτισμού και της οικειοποίησης των εδαφών όπου παραδοσιακά δραστηριοποιείται/δραστηριοποιούταν: «μία ρητορική που παρουσιάζεται χρήσιμη, χωρίς αυτό να την απαλλάσσει από τα εγγενή προβλήματά της» (Rogers 494-495).

Παρότι η ιδέα της διαπολιτισμικότητας σχετίζεται άμεσα με σύγχρονες περιστάσεις και δη με το «σύστημα του διεθνούς καπιταλισμού», περιστάσεις που επηρεάζουν και, υπό τις οποίες, σύγχρονες πολιτισμικές οικειοποιήσεις λαμβάνουν χώρα, μπορεί να επεκταθεί και σε ιστορικά διαφορετικές καταστάσεις. Μέσω της διαπολιτισμικότητας, όχι μόνο αποζητάται μία «ανανέωση της αντίληψης των

σύγχρονων δυναμικών των πολιτισμικών σχέσεων, αλλά και της ίδιας της κουλτούρας» ως αποτέλεσμα των εκάστοτε περιστάσεων, ως «συσχετιστική» και «διαλογική», η οποία μάλιστα «σχηματίζεται, και δεν συμμετέχει απλά, από σχέσεις οικειοποίησης, περισσότερο ως μία συνεχή διαδικασία απορρόφησης και μετασχηματισμού αντί για ένα στατικό σύνολο πρακτικών» (Rogers 495).

Η διαπολιτισμικότητα δεν αποτελεί εργαλείο του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού και δεν έχει σκοπό της την υποστήριξη της πλήρους απροσδιοριστίας ή την άρνηση των υλικών εκφάνσεων του πολιτισμού. Αν και θέτει παραδοχές της πολιτισμικής κυριαρχίας και εκμετάλλευσης υπό αμφισβήτηση, «εξακολουθεί να απασχολείται με τις υλικές πτυχές και επιπτώσεις πολιτισμικών πρακτικών, με ευαισθησία στις περίπλοκες δυναμικές των άνισων σχέσεων ισχύος». Η διαπολιτισμικότητα είναι κατηγορία που επιδεικνύει ιδιαίτερο ενδιαφέρον όσον αφορά «δυνάμεις πολιτισμικής ομογενοποίησης και υπογραμμίζει την επιρροή διαφόρων μορφών ισχύος, όπως η οικονομική, η πολιτική και η στρατιωτική», έχοντας παράλληλα ανοιχτούς δέκτες για «δυνάμεις πολιτισμικής ομογενοποίησης», με την ανάγνωση όμως του φαινομένου της πολιτισμικής οικειοποίησης «ως παράγοντα που μπορεί να συμβάλει στη πολιτισμική ποικιλομορφία και στην ικανότητα δράσης» (Rogers 495). Έτσι λοιπόν, λαμβάνοντας επίσης υπόψιν πως αν η συντριπτική πλειοψηφία των πολιτισμικών πρακτικών ακολουθηθεί σε βάθος χρόνου, κάποια μορφή υβριδικότητας είναι σχεδόν σίγουρο πως θα κάνει την εμφάνισή της (Rogers 496-497), αν και δεν είναι εύκολο να απαντηθεί το εν λόγω ερώτημα, η κατηγορία της διαπολιτισμικότητας δεν φιλοδοξεί να συμμετέχει στην περαιτέρω μειονοτικοποίηση και παραγκώνιση οποιουδήποτε πολιτισμού αφού στόχος της αποτελεί η ανάδειξη αυτής ακριβώς της παραδοχής, διατηρώντας μια ευαίσθητη προσέγγιση όσον αφορά τις περίπλοκες περιστάσεις που χαρακτηρίζουν την κάθε ξεχωριστή περίπτωση οικειοποίησης.

Για την ακρίβεια, η κουλτούρα, σύμφωνα με το πως την αντιλαμβάνεται η κατηγορία της διαπολιτισμικότητας, εμπεριέχεται κυρίως στις διαδικασίες και στις σχέσεις που σχηματίζονται, διότι ο πολιτισμός βρίσκεται σε μία συνεχή κατάσταση μετασχηματισμού και αλλαγής ενώ «δεν παρουσιάζεται ποτέ στην ολότητά του», καθώς είναι ένα «δίκτυο σχέσεων και όχι μία οντότητα» (Rogers 497-498). Μέσω

των προηγούμενων τριών κατηγοριών οικειοποίησης, και δη στην περίπτωση της πολιτισμικής κυριαρχίας και πολιτισμικής εκμετάλλευσης, προσφέρεται ένα μερικώς λογικό σύστημα αξιών για την αξιολόγηση της πολιτισμικής οικειοποίησης, μαζί και μία υποστηρικτική επιχειρηματολογία με πολιτικές προεκτάσεις, εύκολα «αναγνωρίσιμες στο πλαίσιο της κοινής λογικής του Δυτικού φιλελευθερισμού». Παρότι οι σχέσεις ανισομερούς ισχύος αποτελούν θεματική που απασχολεί τη διαπολιτισμικότητα, θεωρήσεις σχετικά με την πολιτισμική αμιγότητα και την πολιτισμική υποβάθμιση, η τοποθέτηση σύμφωνα με την οποία ο πολιτισμός διακρίνεται από οργανικότητα και στατικότητα «είναι προβληματική, τόσο εμπειρικά όσο και ιδεολογικά», λόγω της σύνδεσής τους με παραδοχές συστημάτων που διαιωνίζουν την μειονοτικοποίηση και καταπίεση πολιτισμικών ομάδων, όπως ο νεοαποικισμός (π.χ. ότι έχει ειπωθεί σχετικά με τη σύνδεση αυτών και την αντίληψη ορισμένων πολιτισμών ως «πρωτόγονων»). Ωστόσο, αν και η διαπολιτισμικότητα φαίνεται να υπερκαλύπτει τις άλλες κατηγορίες, η πολιτικές δεσμεύσεις των όσων συμμετέχουν σε αυτή τη συζήτηση ενδέχεται να αποτρέψουν την παραγκώνισή τους, «τουλάχιστον μέχρι το πολιτικό πρόσωπο της διαπολιτισμικότητας να καταστεί εντελώς ξεκάθαρο» (Rogers 498-499).

Κεφάλαιο 1.4. Η σχέση του πολιτισμικού κεφαλαίου (Bourdieu) με την πολιτισμική οικειοποίηση

Σύμφωνα με τον Bourdieu, η έννοια του κεφαλαίου μπορεί να λάβει πολλές μορφές, μεταφραζόμενη σε οικονομικό, πολιτισμικό και κοινωνικό κεφάλαιο. Όσον αφορά το πρώτο, αποτελεί την πιο συμβατική μορφή κεφαλαίου, δηλαδή ότι μπορεί να μετατραπεί άμεσα σε χρήματα και γίνεται επίσης να απαντηθεί ως περιουσιακά στοιχεία (Bourdieu 16). Ωστόσο, οι μορφές κεφαλαίου που απασχολούν περισσότερο, τόσο αυτό το κείμενο όσο και τον ίδιο τον Bourdieu, είναι οι ακόλουθες δύο: το πολιτισμικό και το κοινωνικό κεφάλαιο.

Με τον όρο «πολιτισμικό κεφάλαιο», γίνεται αναφορά σε έναν τύπο κεφαλαίου που, «υπό συγκεκριμένες περιστάσεις, μπορεί να μετατραπεί σε οικονομικό και ενίοτε να συστηματικοποιηθεί μέσω πιστοποιήσεων στην εκπαίδευση» (Bourdieu 16). Οι πιστοποιήσεις αυτές αποτελούν την

συστηματοποιημένη μορφή του πολιτισμικού κεφαλαίου, το οποίο χαρακτηρίζεται από «τα ίδια βιολογικά όρια που επηρεάζουν τον κάτοχό του» (Bourdieu 20). Στη συγκεκριμένη περίπτωση, το πολιτισμικό κεφάλαιο μετατρέπεται σε οικονομικό με την εγγύηση της οικονομικής αποκατάστασης που συνοδεύει, δυνητικά, έναν ακαδημαϊκό τίτλο (Bourdieu 21). Επίσης, το πολιτισμικό κεφάλαιο απαντάται και στην υλική του εκδοχή, όπως για παράδειγμα με τη μορφή ενός πίνακα, μπορώντας και σε αυτή την κατάσταση να μεταβιβαστεί και να μετατραπεί σε οικονομικό κεφάλαιο (Bourdieu 19).

Τα πολιτισμικά αυτά προϊόντα, όμως, είναι δυνατό να αποτελέσουν αντικείμενο οικειοποίησης τόσο στην απόλυτη υλική μορφή τους, οδηγώντας σε οικονομικό κεφάλαιο, ή με συμβολικό τρόπο (Bourdieu 20). Σε αυτή την περίπτωση, το υπό οικειοποίηση αντικείμενο είναι το πολιτισμικό κεφάλαιο που είναι συνδεδεμένο με αυτά τα προϊόντα. Αξιοποιώντας περαιτέρω το προηγούμενο παράδειγμα, ένας πίνακας μπορεί να αγοραστεί, επί της ουσίας να αποτελέσει ένα αντικείμενο οικειοποίησης, αλλά υπάρχει ταυτόχρονα η δυνατότητα να αγοραστούν και να μεταβιβαστούν τα δικαιώματα ιδιοκτησίας του, χωρίς απαραίτητα να μετακινηθεί ο ίδιος ο πίνακας, τονίζοντας έτσι τη διαφορετική έννοια που μπορεί να λάβει η κατανάλωση, όσον αφορά τα πολιτισμικά προϊόντα (Bourdieu 19). Σε κάθε περίπτωση, έναν σημαντικό ρόλο στη μετατροπή του πολιτισμικού κεφαλαίου σε οικονομικό διαδραματίζει η σπανιότητα η οποία κρίνεται πως κατέχει το προς μετατροπή προϊόν (Bourdieu 21)

Ως «κοινωνικό κεφάλαιο» δηλώνεται το κεφάλαιο που αποτελείται από κοινωνικές (δια)συνδέσεις «οι οποίες μπορούν να μετατραπούν, στις κατάλληλες συνθήκες, σε οικονομικό κεφάλαιο και ενδέχεται να συστηματοποιηθεί μέσω τίτλων ευγενείας» (Bourdieu 16). Αποτελεί τα απτά ή πιθανά οφέλη που μπορεί να αποκομίσει ένα άτομο μέσω ενός συνόλου κοινωνικών διασυνδέσεων «ή, με άλλα λόγια, τη συμμετοχή σε μία ομάδα η οποία προσφέρει στο καθένα από τα μέλη της την υποστήριξη ενός συλλογικά κατεχόμενου κεφαλαίου» που τους επιτρέπει το κέρδος, όπως αυτό είναι δυνατό να παρουσιαστεί στην κάθε περίπτωση. Αυτές οι σχέσεις εδραιώνονται μέσω φυσικών ή συμβολικών ανταλλαγών ενώ μπορεί να διαφυλάσσονται «από ένα κοινό όνομα όπως το όνομα μιας οικογένειας, μίας

κοινωνικής τάξης [...] ή ενός πολιτικού κόμματος». Μέσω των ανταλλαγών, λοιπόν, οι σχέσεις διαιωνίζονται ή δημιουργούνται, καθώς τέτοιες ενέργειες προϋποθέτουν μία αίσθηση εγγύτητας, γεωγραφικής, οικονομικής ή, ακόμη, κοινωνικής (Bourdieu 21).

Αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, όπως σημειώνει ο Throsby, είναι πως, στο πλαίσιο της οικονομικής θεωρίας, αναγνωρίζεται ένας τύπος κεφαλαίου ο οποίος προσομοιάζει σημαντικά στο πολιτισμικό κεφάλαιο όπως αυτό περιγράφεται από τον Bourdieu, το ανθρώπινο κεφάλαιο (human capital) (Throsby 4), η ανάδειξη του οποίου πηγάζει από τη συνειδητοποίηση πως η ανθρώπινη ικανότητα, δεξιότητα και πείρα καθιστά ένα σύνολο κεφαλαίου εξίσου σημαντικό για την οικονομία (Throsby 3). Λαμβάνοντας υπόψιν την θεματική εγγύτητα που παρουσιάζουν αυτές οι δύο έννοιες, το πως δηλαδή γίνεται κατανοητό το πολιτισμικό κεφάλαιο από την κοινωνιολογία και το ανθρώπινο κεφάλαιο από την οικονομολογία, η ενασχόληση με τη σκιαγράφηση του βαθμού της σύνδεσης ανθρώπινου κεφαλαίου και κουλτούρας που αναγνωρίζεται από τους δεύτερους θα ήταν ίσως εποικοδομητική. Σε κάποιους οικονομικούς ορισμούς του ανθρώπινου κεφαλαίου πάντως, γίνεται ξεκάθαρη αναφορά στην κουλτούρα ως ενός από τα στοιχεία που το καθορίζουν (Throsby 5).

Επιστρέφοντας στη θεωρία του Bourdieu, το οικονομικό κεφάλαιο μπορεί να αποτελέσει τη ρίζα των υπολοίπων μορφών κεφαλαίου, όμως απαιτείται κάποια ενέργεια για να γίνει η μετατροπή από τη μία στην άλλη. Για παράδειγμα, σε ορισμένες περιπτώσεις, η κατοχή οικονομικού κεφαλαίου είναι αρκετή για να οδηγήσει σε κάποια αγαθά και υπηρεσίες. Ωστόσο, εξακολουθούν να υπάρχουν αγαθά/υπηρεσίες στα οποία παρέχεται πρόσβαση μόνο μέσω των κατάλληλων σχέσεων (Bourdieu 24) ή μέσω ενός συνδυασμού από παραπάνω του ενός τύπων κεφαλαίου. Παρά, όμως, τη δυνατότητα της μετατροπής ενός τύπου κεφαλαίου σε έναν άλλο, κάθε τύπος κεφαλαίου είναι ξεχωριστός και δεν μπορεί να αντικατασταθεί από κάποιον άλλο. Ένα άτομο θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι κατέχει κοινωνικό κεφάλαιο αν έχει χρήσιμες γνωριμίες, κάτι που μπορεί να μεταφραστεί σε οικονομικό κεφάλαιο. Η σχέση, όμως, «του κοινωνικού και οικονομικού κεφαλαίου δεν είναι ούτε σταθερή ούτε ξεκάθαρη». Έτσι, λ.χ., η φιλική

σχέση με έναν γιατρό δεν συνεπάγεται απαραίτητα και κάποιο υλικό κέρδος (Huang 45).

Το πολιτισμικό κεφάλαιο διαδραματίζει έναν κεντρικό ρόλο στο πως, σύμφωνα με τον Bourdieu, κοινωνικές ομάδες αποκτούν περίοπτη θέση στη κοινωνία, κυριαρχώντας και αποκλείοντας. Παρόλα αυτά, φαίνεται να υπάρχει μία έλλειψη ξεκάθਾਰου ορισμού όσον αφορά το πολιτισμικό κεφάλαιο, το οποίο κινείται γύρω από πληθώρα διαφορετικών θεμάτων όπως «η συστηματικοποιημένη εκπαίδευση, η γνώση για την κλασική μουσική, η προτίμηση για τη μοντέρνα τέχνη» κλπ.. Αυτή η ασάφεια θα μπορούσε να αποτελεί μάλιστα και εσκεμμένη επιλογή από μέρους του Bourdieu, σε μία προσπάθεια να συνδέσει φαινόμενα που, επιφανειακά τουλάχιστον, δεν παρουσιάζουν κάποια ιδιαίτερη σύνδεση αλλά όμως, «σύμφωνα με τη λογική του Bourdieu, λειτουργούν μαζί ως δυνάμεις κοινωνικής κυριαρχίας» (Prieur και Savage 248). Ταυτόχρονα, είναι πλέον αρκετά εύκολη η παραδοχή πως, στις μοντέρνες τουλάχιστον κοινωνίες, η οικογένεια δεν είναι ο μόνος πυρήνας «δημιουργίας ή μετάδοσης πολιτισμικού κεφαλαίου», καθώς οι φορείς υπεύθυνοι για την εκπαίδευση μπορούν (και το κάνουν) «να διαδραματίσουν καίριο ρόλο σε αυτόν τον τομέα, διατηρώντας παράλληλα έναν σεβαστό βαθμό ανεξαρτησίας από τις επιρροές της οικογένειας και της τάξης.» (Goldthorpe 16)

Το πολιτισμικό κεφάλαιο αποτελεί πια σημαντικό μέρος του κοινωνιολογικού λεξιλογίου, αντανakλώντας ίσως το μονοπώλιο της οικονομολογικής σκέψης ακόμη και σε ζητήματα εφαπτόμενα των Ανθρωπιστικών Επιστημών, οδηγώντας δηλαδή στην κατανόηση και περιγραφή κεντρικών για τις Ανθρωπιστικές Σπουδές εννοιών με οικονομικούς όρους. Σε αντίθεση, όμως, με το οικονομικό κεφάλαιο, το πολιτισμικό κεφάλαιο παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον διότι η κατοχή του δεν είναι κάτι το απαραίτητα θετικό —«αν και η μη κατοχή του είναι σίγουρα χειρότερη». Ένα μεγάλο μέρος αναλυτών προσπαθεί να αποκαλύψει μέσω αυτού «μορφές κυριαρχίας και ανισότητας». Τις τελευταίες δεκαετίες, αυτή η έννοια έχει έναν αυξανόμενο σημαντικό ρόλο στην κοινωνιολογία που αφορά την κοινωνική διαστρωμάτωση, «επιτρέποντας μία επανεξέταση θεμάτων σχετικά με τις κοινωνικές τάξεις και την κοινωνική θέση σε έναν παγκοσμιοποιημένο και

“πληροφορικοποιημένο” κόσμο όπου τα ποικίλα media κυριαρχούν και η πολιτισμική επικοινωνία αφθονεί» (Prieur και Savage 248).

Ακριβώς όμως λόγω αυτών των αλλαγών που έχουν σχηματίσει σταδιακά το παρόν, καθίσταται όλο και πιο εμφανές πως αυτό το οποίο συνέλαβε και περιέγραψε ο Bourdieu ως πολιτισμικό κεφάλαιο, αξιοποιώντας δεδομένα που είχαν συλλεχθεί στη Γαλλία εντός της περιόδου 1963-1973, είναι εξαιρετικά πιθανό να μην είναι το ίδιο σήμερα. Για παράδειγμα, τη δεκαετία του 1970, στη Γαλλία μόνο ένας μικρός αριθμός ατόμων είχε τηλεόραση και, συνεπώς, η κατοχή της θα ήταν δυνατό να αποτελέσει δείκτη κοινωνική τάξης, σε αντίθεση με δεκαετίες αργότερα, όταν αυτός ο χαρακτήρας της τηλεόρασης έχει πια αρθεί. Λαμβάνοντας μάλιστα υπόψιν «το εύρος των τεχνολογικών και κοινωνικών αλλαγών, θα ήταν παράξενο αν η εκδοχή του πολιτισμικού κεφαλαίου παρέμενε καθηλωμένη στη σύλληψη του Bourdieu» (Prieur και Savage 248-249).

Έτσι, πάνω σε αυτό, υπάρχει η τοποθέτηση πως η πιο εποικοδομητική ανάγνωση του έργου του Bourdieu είναι εκείνη που το αντιμετωπίζει περισσότερο ως «έναν γενικότερο προσανατολισμό για το πώς οι σύγχρονες κοινωνίες μπορούν να αναλυθούν με σκοπό να γίνουν ορατοί οι μηχανισμοί της κοινωνικής διαφοροποίησης». Στην προσπάθεια για διαπραγμάτευση του πολιτισμικού κεφαλαίου όμως παρουσιάζονται δύο περαιτέρω προκλήσεις. Αρχικά, ο αυστηρός περιορισμός του στην υψηλή πολιτισμική ζωή της Γαλλίας του 1960 και, ύστερα, η αποφυγή της μείωσής του σε ένα ασαφές ρητορικό πλεόνασμα (Prieur και Savage 249).

Αν το πολιτισμικό κεφάλαιο ιδωθεί σαν μία πεπερασμένη οντότητα, χωρίς δυναμική, «η απόρριψη της ανάλυσης του Bourdieu ως ξεπερασμένη και άσχετη είναι εύκολη». Μία διαφορετική, πιο λεπτή προσέγγιση του πολιτισμικού κεφαλαίου ίσως να ήταν προτιμότερη (Prieur και Savage 249). Άλλωστε, και μέσα στο ίδιο το έργο του Bourdieu αναφέρεται πως «το κεφάλαιο είναι πάντα συνδεδεμένο με ένα πεδίο το οποίο βρίσκεται πάντοτε σε κίνηση», αλλάζοντας διαρκώς. Σαν παράδειγμα, η αξία της ανώτερης εκπαίδευσης ως μορφής πολιτισμικού κεφαλαίου συρρικνώνεται όταν πλέον απαντάται σε περισσότερα άτομα. Ακόμη και ο ίδιος ο Bourdieu στο έργο του *La Distinction*, φαίνεται να έχει

στόχο να αναδείξει «μια πιο δυναμική ιδέα του πολιτισμικού κεφαλαίου», όχι ως ένα ιστορικό κατάλοιπο, αλλά «με εστίαση στα εναλλασσόμενα και ενεργητικά του στοιχεία» (Prieur and Savage 250).

Σε αυτό το σημείο, θα μπορούσε να αναδειχθεί άλλο ένα πιθανό πρόβλημα σχετικό με το πολιτισμικό κεφάλαιο το οποίο αφορά κάτι ιδιαιτέρως ριζικό, δηλαδή την ταξινόμησή του ως είδος κεφαλαίου, καθώς το οικονομικό κεφάλαιο δεν παρέχεται χωρίς πρώτα να καταβληθεί κάποιο αντάλλαγμα, από το κράτος ή τους φορείς, σε αντίθεση με το πολιτισμικό (Goldthorpe 16).

Πάνω σε αυτή την παρατήρηση, ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη του Pekka Sulkunen. Ο Bourdieu ορίζει την κουλτούρα ως το σύνολο των καλύτερων σκέψεων και τοποθετήσεων, το απόσταγμα των πολιτισμικών επιτευγμάτων, με βάση όμως αυτό που θεωρεί καλύτερο η κυρίαρχη τάξη. Αντλεί τα παραδείγματά του από «τις τέχνες, τη μόδα και τους τρόπους αναψυχής». Το ενδιαφέρον εκδηλώνεται ιδίως γύρω από το τί καθορίζει ποια πολιτισμικά στοιχεία θα εκτιμηθούν σε αντίθεση με άλλα και πώς αυτό μεταφράζεται ως βιωμένη εμπειρία τόσο από τις κυρίαρχες όσο και από τις μη κυρίαρχες τάξεις (Sulkunen 104). Στην ανάλυσή του, «ο πολιτισμός είναι ένα σύστημα νοημάτων, αλλά αυτά με τη σειρά τους δημιουργούνται, διαιώνίζονται και χρησιμοποιούνται από δρώντα υποκείμενα», τα άτομα και μέλη της εκάστοτε κοινωνίας (Sulkunen 106). Έτσι, «οι άνθρωποι δεν αναπαράγουν μόνο τα παρόντα συστήματα νοημάτων»: τα παράγουν και τα χρησιμοποιούν ταυτόχρονα (Sulkunen 109).

Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω, μία ανάγνωση του πολιτισμικού κεφαλαίου που θα το κατανοούσε αυστηρά με τον τρόπο που υπαγορεύεται το κεφάλαιο από την Μαρξιστική οπτική δεν θα ήταν δύσκολο να οδηγήσει στην απόρριψή της προσέγγισης του Bourdieu, ταξινομώντας τη, ενδεχομένως, ως μία απλοϊκή οικονομιστική σύλληψη, η οποία χρησιμοποιεί την ιδέα του κεφαλαίου με ιδιαίτερη ελευθερία, «κατ' αναλογία σε κάθε πεδίο κοινωνικής δραστηριοποίησης». Ωστόσο, ο Sulkunen υπογραμμίζει εδώ πως αποτελεί αυτό ακριβώς: μία αναλογία (Sulkunen 107). Άλλωστε το νόημα του πολιτισμικού κεφαλαίου, και, κατ' επέκταση, του κοινωνικού κεφαλαίου επίσης, δεν είναι πως αποτελούν πράγματι κεφάλαια, όπως το οικονομικό, αλλά ενίοτε, υπό τις κατάλληλες συνθήκες, μπορούν να

μετατραπούν σε οικονομικό κεφάλαιο, δηλαδή κεφάλαιο με την Μαρξιστική έννοια. Με τον χαρακτηρισμό τους ως «κεφάλαια» γίνεται αναφορά σε αυτήν ακριβώς την αξία που εμπεριέχεται σε αυτά τα σύνολα, η οποία όντως είναι παράλληλα δυνατό να μεταφραστεί σε οικονομικό κεφάλαιο κάποια στιγμή αλλά αυτό δεν είναι σίγουρο και δεν παύει να αποτελεί μία αναλογία.

Έχοντας πει λοιπόν όλα τα παραπάνω, για ποιο λόγο το πολιτισμικό κεφάλαιο, και η θεωρία του Bourdieu ευρύτερα, συνεισφέρουν στη συζήτηση περί πολιτισμικής οικειοποίησης; Έχοντας μιλήσει για τις σχέσεις ισχύος που είναι παρούσες στη διαδικασία της πολιτισμικής οικειοποίησης, η θεώρηση του πολιτισμού ως του αποτελέσματος αυτών ακριβώς των σχέσεων ισχύος συνάδει ιδιαίτερως, αν και όχι αποκλειστικά, με την προσέγγιση της διαπολιτισμικότητας, όπου η πολιτισμική οικειοποίηση, πλήρως επηρεαζόμενη από ανισομερείς σχέσεις ισχύος, παρουσιάζεται ως η κινητήρια και δημιουργός δύναμη των πολιτισμών. Η θεωρία του Bourdieu μπορεί να χρησιμοποιηθεί εδώ ως προς τη διερεύνηση του τρόπου επιλογής των χαρακτηριστικών προς μεταβίβαση, σε σχέση πάντα με τις σχέσεις κυριαρχίας που αναπτύσσονται σε μία κοινωνία.

Μάλιστα, αυτή η έννοια της «κοινωνίας» φαίνεται να μπορεί να καλύψει ένα ιδιαίτερα μεγάλο φάσμα τύπων κοινωνίας και των πράξεων οικειοποίησης που μπορούν να λάβουν χώρα εντός αυτών. Μπορεί να γίνει λόγος για μία σχετικά πολιτισμικά ομοιογενή κοινωνία η οποία δέχεται εξωτερικά ερεθίσματα. Είναι δυνατό να περιγράψει μία πολιτισμικά ανομοιογενή κοινωνία όπου απαντώνται τόσο πολλοί πολιτισμοί όσο και διαφορετικές δυναμικές μεταξύ των κοινωνικών ομάδων που τους αντιπροσωπεύουν, και καλούνται να συνυπάρξουν στον ίδιο κοινωνικό και φυσικό χώρο. Τέλος, μπορεί να περιγράψει σύγχρονες κοινωνίες της πληροφορίας, όπου η πολιτισμική επαφή, η οποία μπορεί να επιτευχθεί με τη μετάδοση πληροφορίας χάρη στο διαδίκτυο παραδείγματος χάριν, είναι εξαιρετικά εύκολη. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, σημαντικό ρόλο παίζει και η πολιτισμική επαφή μέσω της αναπαράστασης, όπως για παράδειγμα μέσω των τεχνών, η οποία μπορεί να δρα σε κάθε τύπο κοινωνίας που αναφέρθηκε. Το ίδιο ισχύει για τις σχέσεις κυριαρχίας μεταξύ κοινωνικών τάξεων, φαινόμενο που δεν είναι

απαραίτητα σε ρήξη με τις σχέσεις πολιτισμικής κυριαρχίας που εντοπίζονται στο πλαίσιο μίας κοινωνίας αν όχι στενά συνδεδεμένο με αυτές.

Με αυτόν τον τρόπο, το πολιτισμικό κεφάλαιο φαίνεται να αποτελεί ένα εργαλείο στην ανίχνευση των σχέσεων αυτών, μεταξύ κυρίαρχων και μη κυρίαρχων ομάδων, και των λόγων πίσω από την επιλεκτική μεταβίβαση πρακτικών στο ευρύτερο πλαίσιο της πολιτισμικής οικειοποίησης. Η σκέψη και το έργο του Bourdieu διαμόρφωσαν την οπτική μου και μου έδωσαν ένα πλαίσιο μέσα στο οποίο να σκεφτώ τον συσχετισμό δυνάμεων ατόμου και κοινωνίας, που αφορά τις μελέτες των περιπτώσεων που ανέλυσα.

Παρατηρήσεις 1^{ου} κεφαλαίου

Λαμβάνοντας υπόψιν όσα συζητήθηκαν στο πρώτο κεφάλαιο —με σημασία στα κείμενα των Ziff και Rao και Rogers— μπορεί να εξαχθεί το συμπέρασμα πως η πολιτισμική οικειοποίηση είναι ένα εξαιρετικά πολυδιάστατο φαινόμενο. Έτσι, ακόμη και με όλες τις προσπάθειες ορισμού και περιγραφής της, η δημιουργία αυστηρών πλαισίων γύρω από αυτή καθίσταται πολύ δύσκολη, ίσως κάποιες φορές και αδύνατη. Λόγω της ρευστότητας, της δυναμικότητας και της ευρύτητας που την χαρακτηρίζει, οι ομαδοποιήσεις και γενικεύσεις αποτελούν πρόκληση παρότι θα ήταν μάλλον πολύ χρήσιμες σε ορισμένες περιπτώσεις, ειδικά όσον αφορά φλέγοντα κοινωνικά ζητήματα, που κάτι τέτοιο θα έκανε πολύ ευκολότερη της διατήρηση μίας συγκεκριμένης στάσης απέναντι στο φαινόμενο. Η σύνδεσή της με έννοιες όπως η ταυτότητα αλλά και με πολλές πολιτικοκοινωνικές διεκδικήσεις την κάνει ένα εξίσου ενδιαφέρον αλλά και περίπλοκο αντικείμενο μελέτης για το οποίο είναι δύσκολο να εξαχθούν πολλά συμπεράσματα, αν και σίγουρα προσφέρεται για συζήτηση.

Κεφάλαιο 2. Τα πολλά πρόσωπα της πολιτισμικής οικειοποίησης: Ενδεικτικά παραδείγματα από τον ακαδημαϊκό χώρο, τη δημοσιογραφία, τη λογοτεχνία και τις τέχνες

Έχοντας φτάσει στο τέλος του θεωρητικού πλαισίου, ακολουθεί τώρα ένα σύνολο τεσσάρων παραδειγμάτων που σχετίζονται με τον ακαδημαϊκό χώρο, τη δημοσιογραφία, τη λογοτεχνία και τις τέχνες με σκοπό την εξερεύνηση του φαινομένου σε ένα πιο εμπειρικό επίπεδο. Τα παραδείγματα αυτά επιλέχθηκαν λόγω της ετερότητάς τους όσον αφορά τη χρονική τοποθέτηση, το συγκεκριμένο - κοινωνικοοικονομικό, πολιτικό και ιστορικό- και τους χώρους όπου έλαβαν μορφή ώστε να σχηματιστεί μία όσο το δυνατόν πιο σφαιρική προσέγγιση της πολιτισμικής οικειοποίησης.

Κεφάλαιο 2.1. *Black Athena*: καλές προθέσεις, διχασμός στον δημόσιο λόγο και ο έντονος πολιτικός χαρακτήρας της πολιτισμικής οικειοποίησης

Η περίπτωση του Martin Bernal και της θεωρίας του, *Black Athena*, η οποία είδε το φως της δημοσιότητας το 1987 με έναν πρώτο τόμο (ακολούθησαν δύο ακόμη, το 1991 και το 2006) είναι ενδιαφέρουσα, όχι μόνο λόγω της εμφάνισής της εντός ενός ακαδημαϊκού πλαισίου, ενός ιδιαίτερου χώρου έκφρασης δηλαδή, με ορισμένες απαιτήσεις και σημαντικό αντίκτυπο στη σκέψη της υπόλοιπης κοινωνίας, αλλά και επειδή οι ανησυχίες και οι απόψεις που είχαν εκφραστεί τότε, παρουσιάζονται ως ιδιαιτέρως επίκαιρες στη συζήτηση περί πολιτισμικής οικειοποίησης σήμερα. Έτσι, η επιλογή της *Black Athena* ως του πρώτου παραδείγματος προς διερεύνηση δεν είναι τυχαία καθώς, παρότι δεν απασχολεί εξίσου έντονα πια την ακαδημαϊκή κοινότητα και το ευρύτερο κοινό, αποτελεί ένα περιστατικό που προσφέρει υλικό για σκέψη τόσο όσον αφορά αντιδράσεις σε σύγχρονες περιπτώσεις πολιτισμικής οικειοποίησης όσο και για τον πολιτικό χαρακτήρα του φαινομένου, ο οποίος αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι του, όπως συζητήθηκε και στο θεωρητικό πλαίσιο .

Κεφάλαιο 2.1.1. Συνοπτική αναφορά στις θέσεις του Martin Bernal και την κριτική που τους ασκήθηκε

Σύμφωνα με την οπτική του Bernal, όπως γίνεται κατανοητή από το κείμενό του, όλη η ευρύτερη περιοχή της Μεσογείου, και ιδιαιτέρως ο Ελλαδικός χώρος, είχαν δεχθεί καταλυτική επιρροή από τον Αιγυπτιακό πολιτισμό κατά την περίοδο του 3000 π.Χ.. Για την ακρίβεια, ο Bernal θεωρεί πως η Κρήτη και κάποια άλλα νησιά τέλεσαν υπό Αιγυπτιακή κυριαρχία η οποία, παρότι δεν μπορεί να αποδειχθεί, για τον ίδιο παρουσιάζεται ως σημαντική πιθανότητα (Schmitz, 19), χωρίς ωστόσο να κρίνεται ως το αποκορύφωμα της Αιγυπτιακής επιρροής στη περιοχή. Αφού το νότιο μέρος της Αιγύπτου έχει περιέλθει στην κατοχή ενός λαού ερχόμενου από τα ανατολικά, αγνώστου προέλευσης, εν ονόματι «Υξώς» («Hyksos») (Schmitz 20), ακολούθησε μία συνέχεια επεκτατικών πράξεων από μέρους τους στον Ελλαδικό και Μεσογειακό χώρο, χωρίς όμως, πάλι, να προσφέρονται διευκρινίσεις πάνω σε πολύ κομβικά ζητήματα αυτής της επέκτασης. Κάποια από αυτά είναι το πώς έλαβε χώρα σε ένα σχετικά περιορισμένο χρονικό διάστημα, σε τόσο μεγάλη κλίμακα, χωρίς να αφήσει ίχνη ή πώς αυτός ο λαός κατάφερε, όχι μόνο να προσαρμοστεί, αλλά να αφομοιωθεί από τους τοπικούς πολιτισμούς με τέτοια εντυπωσιακή ταχύτητα (Schmitz 21).

Παρότι η οπτική του Bernal διαφέρει σημαντικά από πολλές άλλες προσεγγίσεις, ο ίδιος διατείνεται πως στην πραγματικότητα, η εν λόγω άποψη έχαιρε ευρείας αποδοχής μέχρι πριν τον 19^ο αιώνα. Με αυτόν τον τρόπο, εισαγάγει δύο καίριες για το έργο του έννοιες, το «Αρχαίο Μοντέλο» και το «Άριο Μοντέλο» («Ancient Model», «Aryan Model»). Το «Αρχαίο Μοντέλο» είναι εκείνο που δέχεται τις Αιγυπτιακές επιρροές στον ελληνικό πολιτισμό, και ο Bernal υποστηρίζει πως ακόμη και οι Έλληνες της Κλασικής και Ελληνιστικής περιόδου είχαν γνώση της Αιγυπτιακής επικράτησης στον Ελλαδικό χώρο που είχε συντελεστεί κατά την Εποχή του Χαλκού, στηριζόμενος σε πηγές που αναφέρουν πως «τα ελληνικά γράμματα, η φιλοσοφία, οι θεσμοί, και η θρησκεία αποτελούσαν προϊόντα τα οποία είχαν εισαχθεί από την Αίγυπτο». Αυτό το οποίο θεωρητικά συγκρατούσε τη συλλογική μνήμη των συγκεκριμένων γεγονότων ήταν παραδόσεις που είχαν τις απαρχές τους στην Εποχή του Χαλκού, με την κατανόηση της Ελληνικής ιστορίας να αλλάζει

δραματικά μόλις κατά την Αναγέννηση. Ως τότε, το γεγονός πως «ο Ελληνικός πολιτισμός και η φιλοσοφία είχαν προέλθει από την Αίγυπτο κυρίως μέσω της αποικιοποίησης και της μετέπειτα μελέτης Ελλήνων στην Αίγυπτο» δεν αμφισβητούταν (Schmitz 22-23).

Αργότερα ωστόσο, κατά το δεύτερο μισό του 18^{ου} αιώνα, άρχισε να συντελείται μία αλλαγή που τελικά οδήγησε στη γέννηση και υιοθέτηση του «Αρίου Μοντέλου» το οποίο περιόρισε αισθητά την επιρροή που αναγνωριζόταν στον Αιγυπτιακό πολιτισμό επί του Ελληνικού (Schmitz 23) και, παρά των περιστασιακών μικρών αλλαγών μέσα στα χρόνια, (Schmitz 24) αποτελεί και το μοντέλο μέσω του οποίου γίνεται η ανάγνωση της ιστορίας σήμερα.

Κατά τον Bernal, οι αιτίες που οδήγησαν στην αλλαγή αντιμετώπισης είναι οι ακόλουθες (Schmitz 23):

- Ο Χριστιανισμός απέρριπτε την ύπαρξη θρησκευτικών παραδόσεων οι οποίες προηγούνταν της Βίβλου, όπως οι Αιγυπτιακές (Schmitz 23).
- Η έννοια της προόδου, σημαντική εκείνη την εποχή, δεν συνέβαλε στην εκτίμηση πολιτισμών οι οποίοι δεν κρίνονταν ως «δυναμικοί και αναπτυσσόμενοι», όπως πολλοί πολιτισμοί της «Ανατολής», που χαρακτηρίζονταν ως «στατικοί και συνεπώς κατώτεροι» (Schmitz 23).
- Η αύξηση του ενδιαφέροντος για τον Ελληνικό πολιτισμό λόγω του Ρομαντικού Φιλελληνισμού που αναζωπυρώθηκε κατά την Ελληνική Επανάσταση (Schmitz 23).
- Η άνοδος ρατσιστικών ιδεολογιών. Ήταν αδύνατο να γίνει αποδεκτό, σε ένα πλαίσιο όπου η ανωτερότητα των «Καυκάσιων φυλών» αποδεικνυόταν επιστημονικά, πως άλλοι λαοί, και δη οι Αιγύπτιοι ή άλλοι Αφρικανοί, είχαν κατακτήσει μέρη του Ελλαδικού χώρου, δηλαδή της Ευρώπης, πόσο μάλλον να αναγνωριστεί πως είχαν επηρεάσει τον Ελληνικό πολιτισμό, τον πολιτισμό που πολλοί αποδέχονταν ως το λίκνο του «Δυτικού» πολιτισμού (Schmitz 23).

Έτσι, δεν ήταν η ανακάλυψη νέων ευρημάτων αλλά η έλλειψη συγχρονισμού με το ρεύμα της εποχής που προκάλεσαν την αντικατάσταση του Αρχαίου Μοντέλου από το Άριο Μοντέλο (Schmitz 23-24).

Ωστόσο, παρότι η *Black Athena* υπήρξε η αφορμή για την ανανέωση του ενδιαφέροντος γύρω από τα ερωτήματα που θέτει ο συγγραφέας, της ασκήθηκε ιδιαίτερη κριτική καθώς πολλές από τις τοποθετήσεις και μέρος της επιχειρηματολογίας στηρίζονταν σε σαθρές βάσεις (Schmitz 25). Παρακάτω παρατίθενται τα κυριότερα προβληματικά σημεία:

- Τα γλωσσολογικά επιχειρήματα που παρουσιάζονται, ιδιαίτερα όσα αφορούν ετυμολογίες Ελληνικών λέξεων οι οποίες θεωρητικά έχουν Αιγυπτιακές ρίζες, αποτελούν συνήθως περιπτώσεις συμπτωματικής και αόριστης ομοιότητας. Ο Bernal χαρακτηρίζει το ετυμολογικό κομμάτι της επιχειρηματολογίας του ως κομβικής σημασίας, κάτι που φυσικά, δεδομένης της φύσης των εν λόγω ετυμολογιών, αποδυναμώνει αισθητά τη θέση του (Schmitz 25-26).
- Συχνά αξιοποιούνται αρχαίες πηγές, με πολλές από αυτές να είναι αρχαιοελληνικοί μύθοι, με τρόπο υπεραπλουστευτικό (Schmitz 26), πρωτίστως επειδή οι μύθοι αντιμετωπίζονται ως αξιόπιστες ιστορικές πηγές ενώ λαμβάνονται υπόψιν και πολύ μεταγενέστερες πηγές (Schmitz 27). Κάποιοι μύθοι σχετικοί με την προέλευση του Ελληνικού πολιτισμού χρησιμοποιούνται για να αποδείξουν μία περίοδο Αιγυπτιακής κυριαρχίας στον Ελλαδικό χώρο, χωρίς να λαμβάνεται υπόψιν πως υπάρχει μία ποικιλία μύθων για το συγκεκριμένο θέμα, πολλοί από αυτούς αντιφατικοί -τους οποίους ο συγγραφέας δεν θεωρεί σκόπιμο να αναφέρει- αποτελέσματα διαφορετικών περιστάσεων και αναγκών που οδήγησαν στη δημιουργία τους (Schmitz 26). Η ίδια αντιμετώπιση εκτείνεται και στις σύγχρονες πηγές καθώς «οι αφοπλιστικές γενικεύσεις του [συγγραφέα] αγνοούν τις συζητήσεις, αντιπαραθέσεις και αμφιβολίες των ιστορικών, των φιλολόγων, των αρχαιολόγων και των φιλοσόφων σχετικά με την προέλευση και την αυθεντικότητα του Ελληνικού πολιτισμού, που ήταν μάλιστα παρούσες σε κάθε περίοδο της ακαδημαϊκής μελέτης στην Ευρώπη.» (Schmitz 28).

- Αποφεύγεται η ξεκάθαρη τοποθέτηση πάνω στη βαθύτερη αιτία της χρήσης του Αρίου Μοντέλου. Οφείλεται σε μία «παγκόσμια συνομωσία που στοχεύει να αποσιωπήσει την αλήθεια της προέλευσης του Ελληνικού πολιτισμού» ή απλά είναι το αποτέλεσμα της «επιρροής που δέχτηκαν παλαιότεροι ακαδημαϊκοί από τις προκαταλήψεις και τις πεποιθήσεις της εποχής τους, μην έχοντας όμως καμία πρόθεση να κρύψουν ή να αλλοιώσουν στοιχεία» (Schmitz 29);

Τα παραπάνω κινούνται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο κριτικής που θα μπορούσε να ασκηθεί σε ένα έργο, όπως συμβαίνει πολύ συχνά. Το τελευταίο όμως σχόλιο ανταποκρίνεται σε ένα μάλλον ασυνήθιστο για τα ακαδημαϊκά δεδομένα ζήτημα, αφού οι θεωρίες συνομωσίας δεν είναι αυτό που θα περίμενε να συναντήσει ο μέσος αναγνώστης ενός ακαδημαϊκού κειμένου. Παράλληλα, ακόμη και το γεγονός πως ο συγγραφέας επιτρέπει έστω και τη διερώτηση πάνω στο ζήτημα είναι κάτι που αξίζει διερεύνηση. Όπως όμως θα φανεί και παρακάτω, η έλλειψη ξεκάθαρης άρνησης τέτοιων προσεγγίσεων δεν είναι απλή σύμπτωση. Αντιθέτως, χωρίς να είναι αυτός ο σκοπός της, υπογραμμίζει τις πολιτικές προεκτάσεις της πολιτισμικής οικειοποίησης, οι οποίες, ακόμη και παραπάνω από δύο δεκαετίες αργότερα, δεν παρουσιάζονται λιγότερο περίπλοκες ή ακόμη και πολωτικές.

Μάλιστα, παρά το ότι το εν λόγω κείμενο έσπευσε, το πιο πιθανό με την πρόθεση (τουλάχιστον όπως διατείνεται) να αποκαλύψει και να εξαλείψει τον ρατσισμό στη μελέτη της ιστορίας, να γίνει το μέσω για τη διεκδίκηση του πολιτισμού μίας μειονοτικοποιημένης ομάδας που, σύμφωνα με την αξιολόγηση του συγγραφέα, κλάπηκε (οικειοποιήθηκε) από την κυρίαρχη ομάδα, κατέληξε να αποτελεί περισσότερο μέρος του προβλήματος παρά οτιδήποτε άλλο (Myerowitz Levine 440). Όπως θα αναδειχθεί και με την ανάλυση των επόμενων παραδειγμάτων, πρόκειται για μία αρκετά συχνή ακολουθία αντιδράσεων στην πολιτισμική οικειοποίηση και το συγκεκριμένο παράδειγμα δεν αποτελεί εξαίρεση.

Κεφάλαιο 2.1.2. Αφροκεντρισμός και καθημερινά προβλήματα στην Η.Π.Αμερική: Η χρήση και η θέση της *Black Athena* στον δημόσιο λόγο

Το ενδιαφέρον που παρουσίασε εκείνη την εποχή η προσέγγιση της *Black Athena* ξεπέρασε το στενό πλαίσιο των ακαδημαϊκών κοινοτήτων, και της κριτικής που δέχθηκε εντός αυτών, απασχολώντας το ευρύ κοινό (Schmitz 29), όπως μάλιστα η περίπτωση της πολιτισμικής οικειοποίησης κάνει τώρα. Μια τέτοια εξέλιξη δεν φαντάζει τόσο απρόοπτη αν ληφθεί υπόψιν το γενικότερο θέμα το οποίο αγγίζει η συγκεκριμένη συζήτηση, δηλαδή τις σχέσεις μεταξύ μειονοτήτων, και δη «Λευκών και Μαύρων», κάτι που αποτελεί πεδίο διαρκούς κοινωνικού διαλόγου για την Η.Π.Αμερικανική κοινωνία. Ταυτόχρονα, το ζήτημα της διδασκαλίας της ιστορίας, που επίσης θίγεται, είναι, αν μη τι άλλο, τόσο επίμονο όσο και πολιτικά φορτισμένο. Σε αυτό το κλίμα, το βιβλίο του Bernal, θα μπορούσε ίσως να χαρακτηριστεί ως το αποτέλεσμα αυτών των μακροχρόνιων σκέψεων και διεργασιών. Για την ακρίβεια, το έργο του Bernal έγινε δεκτό με ιδιαίτερο ενδιαφέρον από σύγχρονους του Αφροκεντριστές στην ατζέντα των οποίων βρίσκεται σταθερά η ανεύρεση αυτής της κρυφής -και κρυμμένης- ένδοξης ιστορίας, (την οποία περιγράφει και ο Bernal) με απώτερο αίτημα, μεταξύ άλλων, την μετάδοσή της μέσω της επίσημης εκπαίδευσης (Schmitz 30).

Το ερώτημα της προέλευσης έχει διαχρονικά προκαλέσει το ενδιαφέρον της ανθρωπότητας, εντός και εκτός της ακαδημαϊκής κοινότητας. Έτσι, για την απάντηση αυτού του ερωτήματος, έχουν δημιουργηθεί πολλά αφηγήματα, άλλα ξεκάθαρα μυθολογικού/φανταστικού χαρακτήρα και άλλα όχι, καθώς πλανάται η αίσθηση πως η απάντηση στην ερώτηση της προέλευσης θα απαντήσει και στο υπαρξιακό ζήτημα της ταυτότητας -ποιοί πραγματικά είμαστε. Ωστόσο, η επιλογή της «φυλής» ως του μέσου που θα οδηγήσει στην απάντηση των παραπάνω ερωτημάτων «έχει αποδειχθεί ιστορικά ως η πιο άκαρπη, διχαστική και καταστροφική προσέγγιση» (Myerowitz Levine 440-441).

Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, όπως αυτό στο οποίο επικρατούσε γύρω από τη συζήτηση για το κείμενο του Bernal στην Η.Π.Αμερική κατά τη δεκαετία του 1990, η βαρύτητα μπορεί πολύ εύκολα να μετατοπιστεί στην εξακρίβωση του ποια κοινότητα μπορεί να διεκδικεί την ιδιοκτησία ενός πολιτισμικού προϊόντος, ποια

κοινότητα το οικειοποιήθηκε και, τελικά, —ερώτημα που προξενεί μεγάλη ένταση ξεπερνώντας εντελώς τον εποικοδομητικό διάλογο— ποια κοινότητα έκλεψε το οποιοδήποτε πολιτισμικό στοιχείο μιας άλλης (Myerowitz Levine 449). Το προαναφερθέν βέβαια, όχι μόνο είναι υπεραπλουστευτικό για τον τρόπο που λειτουργεί ο πολιτισμός, αλλά συχνά, όπως υπογραμμίστηκε στην υποενότητα της διαπολιτισμικότητας, μπορεί απλά να μην ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα.

Το να τοποθετηθεί ο αρχαιοελληνικός πολιτισμός στο ευρύτερο πλαίσιο της δημιουργίας του, εξετάζοντας τις επιρροές που έλαβε, μπορεί να δώσει στοιχεία για την κατανόηση αυτού που έχει αποκαλεστεί συχνά ως πολιτισμικό «θαύμα», κάτι εξαιρετικά εξέχον που δημιουργήθηκε σχεδόν μαγικά (Myerowitz Levine 450-451). Παρόλα αυτά, όπως έχει ειπωθεί και παραπάνω, η πολιτισμική ανταλλαγή και η οικειοποίηση δεν είναι σε καμία περίπτωση μηχανιστικές λειτουργίες και, συνεπώς, θα ήταν παραπλανητικό να υποστηρίξει κανείς πως οι πληθυσμοί που θεωρούμε φορείς του Ελληνικού πολιτισμού στερούνταν ικανότητας δράσης, δυναμικότητας, ακόμη και συγκεκριμένης ατζέντας σε ορισμένες περιπτώσεις. Η αναγνώριση των επιρροών εντός του Ελληνικού πολιτισμού δεν μπορεί να εξισωθεί με την άποψη πως ο αρχαιοελληνικός πολιτισμός είναι απλά και μόνο ένα αμάλγαμα πολιτισμικών στοιχείων άλλων πολιτισμών διότι αυτό θα υποτιμούσε, αν όχι θα ισοπέδωνε, το δημιουργικό πνεύμα που αναγνωρίζεται σε όλες τις ομάδες όσον αφορά την αξιοποίηση πολιτισμικών επιρροών και, τελικά, τη δημιουργία νέων πολιτισμικών στοιχείων μέσω αυτής της οικειοποίησης (Myerowitz Levine 449-450).

Πράγματι, η επιλογή να ιδωθούν ορισμένα στοιχεία υπό το φως μίας θεωρίας ή ενός μοντέλου έχει σαν σκοπό να τα απλοποιήσει ώστε να γίνουν πιο κατανοητά. Ωστόσο, φαίνεται πως υπάρχει ένα κομβικό σημείο όπου η απλοποίηση μετατρέπεται σε υπεραπλούστευση, κάτι που αναιρεί τον βοηθητικό χαρακτήρα που, υποθετικά, διακρίνει μία θεωρία/ένα μοντέλο (Myerowitz Levine 447). Ιδανικά, η *Black Athena* θα μπορούσε να καταστεί η αφορμή για την ανανέωση του ενδιαφέροντος για τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό, ωθώντας στη μελέτη του εντός του ευρύτερου πολιτισμικού του πλαισίου με σκοπό την ανίχνευση των διαδικασιών που οδήγησαν στο σχηματισμό του, καλώντας επίσης στη περαιτέρω γεφύρωση των Κλασικών Σπουδών με τις Ασιατικές Σπουδές και την Αιγυπτιολογία. Ο τρόπος

όμως με τον οποίο χρησιμοποιήθηκε η προσέγγιση του Bernal φαίνεται να ήταν σε ορισμένες περιπτώσεις ο χειρότερος δυνατός, δηλαδή απλά σε μία διόλου εποικοδομητική δημόσια αψιμαχία για τη διαλεύκανση κάποιου είδους πολιτισμικής κλοπής (Myerowitz Levine 444-445).

Το σημείο του έργου που προκάλεσε ίσως τις περισσότερες αντιδράσεις ήταν ο τίτλος του, *Black Athena*, σύμφωνα με τον οποίο υπονοείται πως οι αρχαίοι Αιγύπτιοι θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν «Μαύροι». Ωστόσο, ο όρος αυτός, που χρησιμοποιούνταν τόσο συχνά στο πλαίσιο Η.Π.Αμερικανικών φυλετικών πολιτικών, φαίνεται να μην επηρεάζεται πλέον από τις προσπάθειες ορισμένων μελών της ακαδημαϊκής κοινότητας για την αποσαφήνιση και συγκεκριμενοποίησή του, με τη συζήτηση συχνά να καταλήγει σε φαύλο κύκλο⁴ (Myerowitz Levine 454). Αυτό ακριβώς το πρόβλημα αναδεικνύει, ακούσια πιθανώς, ο συγγραφέας με την απάντησή του στα σχόλια για τον τίτλο που επέλεξε για το έργο του, λέγοντας πως δεν επιθυμεί να υπονοήσει με αυτόν πως οι Αιγυπτιακοί πληθυσμοί ήταν εξ ολοκλήρου Μαύροι (όπως τουλάχιστον ο όρος προσλαμβάνεται σήμερα) καθώς ήταν στην πραγματικότητα αρκετά ανομοιογενείς, όμως «λίγοι Αιγύπτιοι θα μπορούσαν να πιούν έναν καφέ στον Αμερικανικό Νότο το 1954» (Myerowitz Levine 458). Η σύγχυση που προκύπτει από την επιλογή του τίτλου σε συνδυασμό με τα μετέπειτα σχόλια του Bernal σχετικά με το τι τελικά εννοεί ο συγγραφέας είναι προφανής, ωστόσο δεν οδήγησε σε οποιαδήποτε προσπάθεια για αλλαγή του τίτλου, κάτι το οποίο εγείρει νέα ερωτήματα.

Πολλοί «Μαύροι διανοούμενοι έχουν υποδείξει την έρευνα αλλά και τη μελέτη της ιστορίας στα σχολεία ως μέσο μειονοτικοποίησης της εν λόγω ομάδας»

⁴ Ο όρος μπορεί ιστορικά να έχει χρησιμεύσει στον διαχωρισμό και περιγραφή ορισμένων ανθρώπων και ομάδων ωστόσο έχει χρησιμοποιηθεί τόσο καταχρηστικά και εκτεταμένα για τους σκοπούς φυλετικών πολιτικών στον Η.Π.Αμερικανικό πολιτικό λόγο που αφήνει λίγο, ως ελάχιστο, περιθώριο για «ακαδημαϊκή ακρίβεια». Ο αντίκτυπος αυτής της προσπάθειας για «ακαδημαϊκή ακρίβεια» στον δημόσιο λόγο και στη γενική σύλληψη αυτής της έννοιας, ευεπηρεάστη καθώς είναι στον ορισμό της από πολιτικές τοποθετήσεις, θα ήταν ίσως αμφισβητήσιμος (Myerowitz Levine 454). Ένα διαβόητο παράδειγμα στο οποίο η έννοια αλλάζει ανάλογα με τα πολιτικά συμφέροντα που μπορεί να εξυπηρετεί, είναι οι λεγόμενοι νόμοι «Jim Crow» σύμφωνα με τους οποίους κάθε άνθρωπος μιγαδικής καταγωγής θεωρούνταν δια νόμου Μαύρος. Αυτό υπογραμμίζει το πως καθημερινές καταστάσεις τείνουν να παρουσιάζονται ως αφορμή για αμφισβήτηση του δίπολου «Λευκός-Μαύρος» σαν σύλληψη γενικότερα (Steptoe).

και τη διαιώνιση αυτής της αντιμετώπισης επίσης. Σύμφωνα με την οπτική τους, η μόνη ιδιότητα υπό την οποία θα γίνει κάποια αναφορά στη «μαύρη φυλή» —αν γίνει καθόλου— είναι αυτή του θύματος, καλλιεργώντας συνεχώς ένα αίσθημα κατωτερότητας. Η απαίτησή τους για μία πιο δίκαιη αντιμετώπιση των «Μαύρων λαών» όπου θα αναγνωρίζεται η προσφορά τους στην Αμερικανική και παγκόσμια ιστορία, έχει στόχο να δώσει την ευκαιρία στους Μαύρους μαθητές να αντλήσουν υπερηφάνεια από αυτή την ιστορία, τονώνοντας την αυτοπεποίθησή τους στην ταυτότητά τους, ένα αίτημα που από μόνο του θα μπορούσε να ληφθεί υπόψιν. Ωστόσο, μια επική, αλλά προβληματική, ιστορία της «Μαύρης, Αφρικανικής Αιγύπτου και των συμβολών της» στην παγκόσμια πολιτισμική κληρονομιά, όπως την περιγράφει ο Bernal, φαίνεται να διαδραματίζει επίσης ένα σημαντικό ρόλο σε αυτή την προσπάθεια ανόρθωσης της εν λόγω αυτοπεποίθησης (Schmitz 36).

Η *Black Athena* μοιάζει να ανταποκρίνεται ακριβώς σε αυτό το αίτημα καθώς εστιάζει «σε ζητήματα προέλευσης και φυλής -ιδιαίτερα στην αναγνώριση των αρχαίων Αιγυπτίων ως ενός Μαύρου λαού», σε ένα πλαίσιο όπου οι Αφροαμερικανοί, ίσως ιστορικά περισσότερο από κάθε άλλη ομάδα στην Η.Π.Αμερική, έχουν υποστεί φυλετικές διακρίσεις εις βάρος τους. Έτσι, η *Black Athena* αποτελεί ένα από όλο και περισσότερα, ακαδημαϊκά ή μη, κείμενα, των οποίων στόχος αποτελεί η επανασύνδεση των Αφροαμερικανών με τις Αφρικανικές τους ρίζες. «Μεταμορφώνοντας την αρχαία Αίγυπτο (για την οποία διασώζονται αρκετές πληροφορίες) σε μία μετωνυμία της αρχαίας Αφρικής (για την οποία λιγότερες πληροφορίες είναι διαθέσιμες), διεκδικώντας την Αίγυπτο ως τον πολιτισμικό προκάτοχο του Ελληνικού πολιτισμού και έτσι, μέσω αυτού, του Δυτικού πολιτισμού επίσης» εξυπηρετείται αυτός ακριβώς ο σκοπός (Myerowitz Levine 451-452).

Όμως, όπως έχει διατυπωθεί και το ερώτημα από τους επικριτές του Αφροκεντρισμού, αν η νέα γενιά ανατραφεί με μύθους, δεν θα επηρεαστεί αναπόφευκτα η αυτοπεποίθησή της όταν ανακαλύψει την έλλειψη υπόστασης σε ό,τι ως εκείνη τη στιγμή θεωρούσε ιστορικό γεγονός (προστίθεται εδώ, αν βεβαίως το ανακαλύψει, δεδομένου ότι θα είναι μία προπαγάνδα που θα λαμβάνει χώρα σε θεσμικό επίπεδο); Εκτός αυτού, υπάρχει η ανάγκη για διερώτηση σχετικά με το αν

τελικά αυτός είναι ο σωστός τρόπος για ενδυνάμωση της αυτοπεποίθησης της Μαύρης κοινότητας όσον αφορά την ταυτότητά της εν γένει. Η στρατηγική της αλλαγής της οπτικής της κοινωνίας για το παρόν μέσω της αλλαγής της κατανόησής της για το παρελθόν δεν είναι καινούρια. Όμως, στο πλαίσιο μίας δημοκρατίας, κάτι τέτοιο αξιολογείται ως εξαιρετικά προβληματικό. Η αποδοχή της υπόθεσης πως υπάρχει μία ομάδα ανθρώπων οι οποίοι «κατέχουν περισσότερη γνώση και, συνεπώς, το δικαίωμα να χειραγωγούν τους υπόλοιπους συμπολίτες τους» θα ερχόταν σε πλήρη αντίθεση τόσο με τα ιδανικά όσο και με τους νόμους μίας δημοκρατίας, προσομοιάζοντας πια σε ένα καθεστώς πολύ πιο ολοκληρωτικό (Schmitz 37).

Παρόλα αυτά, οι περισσότεροι Αφροκεντριστές δεν εκκινούν από τη νοητή αφετηρία πως η εκδοχή τους για την ιστορία είναι ένας μύθος για την ανόρθωση της αυτοπεποίθησης στην Μαύρη ταυτότητα, καθώς υποστηρίζουν πως μία «κακόβουλη συννομωσία Λευκών ιστορικών δουλεύει αδιάκοπα για να κρύψει αυτή την αλήθεια» που οι ίδιοι προσπαθούν να αναδείξουν. Η έλλειψη επαρκών στοιχείων για την υποστήριξη της οπτικής τους εκλαμβάνεται ως απόδειξη της έκτασης αυτής της συννομωσίας, καθώς οι Λευκοί ιστορικοί έχουν ανά τα χρόνια «παραποιήσει ή ακόμη καταστρέψει στοιχεία» ενώ οι μέθοδοι μελέτης που έχουν αναπτύξει δεν είναι παρά εργαλεία περαιτέρω διαστρέβλωσης και καταπίεσης. Κάποιες φορές ακούγεται και η σχετικιστική άποψη πως δεν υπάρχει μόνο μία αλήθεια, αλλά πολλές και ισάξιες (Schmitz 40). Αυτό που όμως δεν συγκεκριμενοποιείται είναι τα κριτήρια με βάση τα οποία θα μπορούσαν να εξεταστούν και να αξιολογηθούν αυτές οι πολλαπλές αλήθειες, οδηγώντας έτσι σε έναν ισοπεδωτικό σχετικισμό όπου κάθε οπτική έχει την ίδια βαρύτητα και αξία (Schmitz 41).

Εδώ παρατηρείται το φαινόμενο μία ιδέα να «αποκτά την αποδοχή του ευρέως κοινού», στην πιο απλοϊκή μορφή της, ενώ ταυτόχρονα επαναξιολογείται από την ακαδημαϊκή κοινότητα. Η άποψη πως «Η ιστορία γράφεται από τους νικητές, δεν υπάρχει αντικειμενική αλήθεια» μπορεί πλέον να μην χάρει ιδιαίτερης αποδοχής από τους ιστορικούς, βρίσκει όμως αποδοχή σε συγκεκριμένες ομάδες στο ευρύ κοινό. Το παραπάνω συχνά χρησιμοποιείται από Αφροκεντριστές οι

οποίοι ερμηνεύουν τις μεθόδους και τις κλασικές σπουδές στο σύνολό τους ως «εργαλεία καταπίεσης», θεωρώντας πως κάθε κοινότητα διατηρεί «το δικαίωμα στη δική της αλήθεια, η οποία δεν μπορεί να υπαγορευθεί από, υποθετικά, αντικειμενικά ακαδημαϊκά κριτήρια», με κάθε κριτική των θέσεών τους να μεταφράζεται εύκολα ως μία προσωπική αντιπαράθεση με κάποιον εκπρόσωπο του συστήματος που λειτουργεί εναντίον τους και όχι ως μία προσπάθεια να προσεγγιστεί «η αλήθεια», την ύπαρξη της οποίας ούτως ή άλλως αρνούνται» (Schmitz 43). Η ίδια χαρακτηριστική δυσκολία στον διάλογο μπορεί να παρατηρηθεί και όσον αφορά το έργο του Bernal. Τοποθετώντας τον ρατσισμό με τέτοιο τρόπο στην οπτική του, είναι πολύ εύκολο να αποτρέψει πολλούς από το να εκφράσουν μία κριτική, ή να καταδικάσει όσους το έκαναν, ακολουθώντας τη λογική πως αν δεν συμφωνούν με τα λεγόμενά του τότε προασπίζονται την κακόβουλη συνομωσία που περιγράφει και, άρα, είναι και οι ίδιοι ρατσιστές (Myerowitz Levine 445).

Πράγματι, σε ορισμένες περιπτώσεις, τα δεδομένα που βρίσκονται στη διάθεση των μελετητών δεν είναι επαρκή για να εξαχθεί ένα και μοναδικό συμπέρασμα, επιτρέποντας τη συνύπαρξη δύο -ή παραπάνω- πιθανών εξηγήσεων. Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζει ο Bernal το έργο του δεν ακολουθεί την προαναφερθείσα λογική αλλά επιθυμεί να αξιολογηθεί με απολυτότητα, δηλαδή αν η θεωρία του είναι αληθής, και συνεπώς θα έπρεπε να αντικαταστήσει την υπάρχουσα κατανόηση της ιστορίας και της αρχαιότητας, ή όχι. Κατά τον ίδιο προφανώς ισχύει το πρώτο (Myerowitz Levine 443). Αυτό, σε συνδυασμό με το γεγονός πως το βιβλίο έτυχε καλής αποδοχής από άτομα Αφροκεντρικής ιδεολογίας, υπογραμμίζει πως αυτή η έμφαση στη σχετικότητα αίρεται ανάλογα με την περίπτωση και στη πραγματικότητα φαίνεται να πηγάζει από μία ανάγκη για αποφυγή «εννοιών όπως η “αντικειμενική αλήθεια” ή τα “ιστορικά γεγονότα”» (Schmitz 40).

Παρά όμως τους σκοπούς του, ο Αφροκεντρισμός, ή όπως τουλάχιστον εκφράζεται εδώ τόσο από τον ίδιο τον Bernal όσο και από μεγάλο μέρος του αναγνωστικού κοινού του, είναι στον πυρήνα του Ευρωκεντρικός. Εστιάζει τόσο πολύ στο να αποδείξει πως ο Αρχαιοελληνικός πολιτισμός, και μέσω αυτού ο «Δυτικός» πολιτισμός, οφείλουν την ύπαρξή τους στις συμβολές της Αφρικής,

δίνοντας έτσι σε αυτούς τους πολιτισμούς αξία, αντί απλώς να εστιάζει στην αξία των πολιτισμών που αναπτύχθηκαν στην Αφρική, άσχετα από τη σύνδεσή τους με τους Ευρωπαϊκούς πολιτισμούς (Schmitz 44). Ταυτόχρονα, δεν μπορεί παρά να ιδωθεί ως ειρωνικό το γεγονός ότι το έργο του Bernal -και οι αναγνώστες του- στηλιτεύουν την πολιτισμική οικειοποίηση που πραγματοποιήθηκε από τους ιστορικούς του 18^{ου} αιώνα (όπως περιγράφεται στο κείμενο) οι οποίοι οικειοποιήθηκαν τον Ελληνικό πολιτισμό και των επανοικοδόμησαν σύμφωνα με τα δικά τους «Άρια» πρότυπα, παρά το γεγονός πως δεν υπήρχαν στοιχεία που να επέτρεπαν μία τέτοια αλλαγή, καθιστώντας την δηλαδή μία πολιτική επί της ουσίας πράξη ενώ, τόσο ο συγγραφέας όσο και οι Αφροκεντριστές μεταξύ των οποίων το συγκεκριμένο έργο βρίσκει υποστηρικτές, κάνουν ακριβώς το ίδιο (Myerowitz Levine 456).

Μία από τις πιο ατυχείς προσλήψεις του ζητήματος της *Black Athena* ήταν αυτή που καλούνταν να κατηγοριοποιήσει την τοποθέτηση ως «προοδευτική» ή «συντηρητική». Από τη στιγμή μάλιστα που ο ίδιος ο Bernal είχε δηλώσει πως ο στόχος του είναι να «μειώσει την Ευρωπαϊκή πολιτισμική υπεροψία», ο τίτλος της προοδευτικότητας συνεπαγόταν σχεδόν φυσικά, καλώντας έτσι τους ακαδημαϊκούς που αυτοπροσδιορίζονταν «προοδευτικοί» να «διαλέξουν πλευρά στη συζήτηση», με τον Bernal να εμφανίζεται αναπόφευκτα ως «σύμμαχος» (Schmitz 47). Ωστόσο, είναι σημαντικό να προσέξουμε τον λόγο του Bernal, ιδιαίτερα όσον αφορά το σε ποια πολιτισμική υπεροψία αναφέρεται, καθώς η αναζήτηση ενός υποτιθέμενου «Δυτικού πολιτισμού» για να αποτελέσει τα θεμέλια του πολιτισμικού παρόντος αποτελεί ένα Η.Π.Αμερικανικό -και όχι Ευρωπαϊκό- φαινόμενο. Συνεπώς, μπορεί να εξαχθεί το συμπέρασμα πως ο συγγραφέας της *Black Athena* έχει στη πραγματικότητα μία Η.Π.Αμερικανική «ακαδημαϊκή και πολιτική ελίτ» υπόψιν του, η πολιτισμική υπεροψία της οποίας ήταν μάλλον αναμενόμενο να παραμείνει ακλόνητη υπό την πίεση των δικών του ερωτημάτων. Όπως μάλιστα έδειξαν και τα γεγονότα, το κείμενό του έγινε αιτία για μεγαλύτερη συσπείρωση κατά των ιδεών που παρουσιάζει, όπως εξάγεται και από την κριτική αποδοχή του έργου που αποτέλεσε πεδίο συμφωνίας για φορείς πιο συντηρητικών ιδεών. Έτσι λοιπόν, ο στόχος της *Black Athena* φαίνεται να μην είναι τόσο να πείσει ένα κοινό το οποίο

δεν συμφωνεί απαραίτητα, ή ξεκάθαρα διαφωνεί, αλλά να επιβεβαιώσει ένα κοινό που ήδη συμμερίζεται τις απόψεις του συγγραφέα, παρουσιάζοντας ταυτόχρονα ενώπιόν του «το αντίπαλο δέος» (Schmitz 47-48), τους ανθρώπους που όχι μόνο ενίστανται αλλά, σύμφωνα με τον Bernal, αποτελούν τους θιασώτες της «Αρίας» πολιτισμικής ανωτερότητας (Schmitz 49).

Τα παραπάνω οδηγούν στο συμπέρασμα πως η πρόθεση της *Black Athena* δεν ήταν να συζητήσει με ένα κοινό που «ενδιαφέρεται για την ιστορία της Μεσογείου και των σχέσεων Αιγύπτου-Ελλάδας» (Schmitz 48), αλλά συνειδητά να τροφοδοτήσει Αφροκεντρικές αντιλήψεις (μια εκ των οποίων τοποθετεί έναν πολύ μεγάλο αριθμό ακαδημαϊκών σε μία παγκόσμια συνομωσία) (Schmitz 49), αναβαθμίζοντας παράλληλα την ιδεολογική ισχύ τους λόγω «της ακαδημαϊκής ιδιότητας και της ευρυμάθειας του συγγραφέα» (Myerowitz Levine 457). Ο Bernal μπορεί να δηλώνει πως δεν έχει πρόθεση να κατηγοριοποιήσει τους Αιγυπτίους εν γένη ως «Μαύρους», όμως με την επιλογή των λέξεών του, και δη στον τίτλο του έργου, στηρίζει συγκεκριμένους μύθους, ξέροντας πως μία τέτοια τοποθέτηση θα έχει απήχηση στις ομάδες που τους λαμβάνουν σοβαρά υπόψιν. Ομοίως, η αποφυγή ξεκάθαρης απάντησης στο ερώτημα του «αν για τα λάθη των παλαιότερων ακαδημαϊκών ευθύνονταν οι προκαταλήψεις του *Zeitgeist* ή αν αποκαλύπτουν τους μηχανισμούς μίας διεθνούς συνομωσίας» είναι δύσκολο να ιδωθεί ως άνευ σημασίας από τη στιγμή που τέτοια πιστεύω είναι μέρος της Αφροκεντρικής ιδεολογίας (Schmitz 50).

Με όλα τα προβλήματα που παρουσιάζει η οπτική της *Black Athena*, και του Αφροκεντρισμού γενικότερα, αποτελεί ίσως έκπληξη η ανεκτικότητα που επιδεικνύεται. Αυτή η αντίδραση πιθανόν έχει μερικώς τις ρίζες της στην ελιτιστική σκέψη πως τέτοιες απόψεις δεν είναι στην πραγματικότητα άξιες ενασχόλησης και ποτέ δεν θα γίνουν ισότιμα μέρη του ρεύματος της κυρίαρχης ακαδημαϊκής σκέψης (Myerowitz Levine 454). Ως ένα σημείο, αυτή η αντιμετώπιση είναι λογική καθώς τέτοιες αυθαίρετες τοποθετήσεις δεν θα έπρεπε να είναι ευπρόσδεκτες σε επιστημονικούς χώρους ούτως η άλλως. Ωστόσο, η πραγματικότητα, και δη το παράδειγμα της *Black Athena*, υποδεικνύει το αντίθετο όντας ένα κείμενο που έκανε την εμφάνισή του εντός αυτού του, θεωρητικά, φιλόξενου πλαισίου. Έτσι, το

να μην γίνεται συζήτηση γύρω από αυτές τις ακραίες θέσεις -επειδή ακριβώς φαντάζουν τόσο υπερβολικές- και η μη επισήμανσή τους όταν εκδηλώνονται - θεωρώντας προφανή την ανυπόστατη φύση τους- δεν τις εμποδίζει πράγματι να παρεισφρήσουν στον ακαδημαϊκό χώρο, όπως το έργο του Bernal και οι υποστηρικτές του υπογραμμίζουν μάλλον άθελά τους.

Μια εξίσου πιθανή εξήγηση βρίσκεται σε κάποιου είδους «αισθητική ή ηθική συμμετρία». Όταν ομάδες που έχουν βρεθεί στη θέση του θύματος ξεφεύγουν από αυτή τη θέση και μπορούν πια να μεταχειριστούν και οι ίδιες βία, μια «αίσθηση ποιητικής δικαιοσύνης⁵» ωθεί στην επιδοκιμασία, αντί στη καταδίκη της βίας άσχετα από την προέλευσή της. Η άντληση της περηφάνιας από την ιδέα της προέλευσης «υποθάλπει τον πειρασμό της εδραίωσης της αυταξίας εξ ολοκλήρου σε ένα ανώδυνο παρελθόν, πλαστό σε μεγάλο βαθμό για να εξυπηρετεί αυτόν τον σκοπό», κάτι το οποίο δεν αποτελεί τον πιο παραγωγικό τρόπο αντιμετώπισης και για την ίδια την κοινότητα (Myerowitz Levine 456-457).

Για την ακρίβεια, αυτή η αντιμετώπιση δεν είναι μόνο εγγενώς αμφισβητήσιμη, αλλά και αναποτελεσματική όσον αφορά τον σκοπό που πασχίζει να φέρει σε πέρας. Όντας όλο και δυσκολότερη η ευθεία αντιμετώπιση φλεγόντων ζητημάτων στον Η.Π.Αμερικανικό πολιτικό λόγο (όπως για παράδειγμα «οι δυσμενείς κοινωνικοοικονομικές συνθήκες τις οποίες πολλοί Μαύροι -και Λευκοί- καλούνται να αντιμετωπίσουν») η στροφή σε «σύμβολα με σημαντική συναισθηματική φόρτιση», όπως αυτά που παρέχει η παρούσα συζήτηση, αποδεικνύεται αισθητά πιο εύκολη. Φυσικά, αυτό δεν σημαίνει πως η διδασκαλία της ιστορίας είναι άνευ σημασίας ή πως δεν επηρεάζει την πορεία των πραγμάτων - για αυτό άλλωστε υπήρξε τόσο μεγάλη συζήτηση και διαφορετικές απόψεις πάνω στο θέμα- όμως, ίσως δυστυχώς, «καμία ποσότητα γνώσης των αρχιτεκτονικών επιτευγμάτων της Νουβίας του Κους δεν εγγυάται τον σεβασμό στους Αφροαμερικανούς» (Schmitz 38).

⁵ Ποιητική δικαιοσύνη «είναι, στη λογοτεχνία, το τελικό αποτέλεσμα στο οποίο κάποια κακή πράξη τιμωρείται και επαινείται η αρετή, συνήθως με τρόπο ιδιαίτερα ή ειρωνικά κατάλληλο» (Britannica).

Κεφάλαιο 2.1.3. Ανασκόπηση του παραδείγματος της Black Athena

Η περίπτωση της *Black Athena* αποτελεί ένα παράδειγμα που αναδεικνύει τις πολιτικές προεκτάσεις της πολιτισμικής οικειοποίησης, παρά το ότι σταδιακά έχασε την προσοχή της δημοσιότητας. Όσα όμως ειπώθηκαν γύρω από το ίδιο το κείμενο και τους σκοπούς των -άμεσα ή έμμεσα- εμπλεκομένων σε αυτό, παρουσιάζουν ακόμη ενδιαφέρον και η εξέτασή τους μπορεί να συνεισφέρει στην κατανόηση των σύγχρονων πράξεων οικειοποίησης. Το φαινόμενο της πολιτισμικής οικειοποίησης, όπως και ο ίδιος ο πολιτισμός, είναι δυναμικό και, όπως υπογραμμίστηκε στο θεωρητικό πλαίσιο, συνδέεται άρρηκτα με την ικανότητα δράσης και την ατζέντα των υποκειμένων. Η *Black Athena* δεν αποτελεί εξαίρεση - ακριβώς το αντίθετο μάλιστα- λαμβάνοντας υπόψιν, πέρα από τις ατομικές βλέψεις που εξυπηρέτησε, τον τρόπο που χρησιμοποιήθηκε για να προωθήσει τις πολιτικές θέσεις μίας συλλογικότητας.

Κεφάλαιο 2.2. Σαίξπηρ στη Κίνα: η πολιτισμική οικειοποίηση ως πηγή δημιουργίας και ερωτημάτων

Ένας κατ' εξοχήν τρόπος επαφής πολιτισμών είναι η μετάφραση, όχι μόνο επειδή επιτρέπει σε μία πολιτισμική -και γλωσσική- κοινότητα να κατανοήσει ένα κείμενο στο οποίο αλλιώς δεν θα είχε πρόσβαση, αλλά και λόγω της φύσης της ίδιας της διαδικασίας, καθώς ο μεταφραστής αναλαμβάνει, εκτός από τη μεταφορά του κειμένου από τη μία γλώσσα στην άλλη, και τη γενικότερη διαμεσολάβηση των πολιτισμικών στοιχείων και νοημάτων του. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την παρούσα εργασία παρουσιάζει η ιστορία των πρώτων μεταφράσεων των έργων του Σαίξπηρ στα Κινέζικα, έργα τα οποία αποτελούν ορόσημα της Αγγλικής και παγκόσμιας λογοτεχνίας, και τη μετέπειτα πορεία των αντίστοιχων θεατρικών διασκευών που ακολούθησαν στην Κίνα, μέχρι και την δεκαετία του 1980. Η πολιτισμική οικειοποίηση, όπως έχει ήδη ειπωθεί, είναι ένα διαχρονικό φαινόμενο του οποίου η πολυπλοκότητα και η σχέση του με το συγκεκριμένο αποτελούν αναπόσπαστα χαρακτηριστικά. Το εν λόγω παράδειγμα αναδεικνύει τόσο την πολιτισμική οικειοποίηση ως δημιουργική δύναμη του πολιτισμού όσο και τη δυσκολία στην υποτιθέμενη «ηθική» αξιολόγηση της κάθε περίπτωσης οικειοποίησης, που πολλές

φορές έχει την τάση να γίνεται, και το ρόλο που διαδραματίζει το πολιτισμικό και ιστορικοκοινωνικό συγκείμενο σε αυτή.

Κεφάλαιο 2.2.1. Περιληπτική αναφορά στην ιστορία των Σαίξπηρικών μεταφράσεων και θεατρικών διασκευών στη Κίνα

Η εξάπλωση της Αγγλικής γλώσσας και κουλτούρας της περιόδου της αποικιοκρατίας συνεχίστηκε (και εξαπλώθηκε και σε χώρες πέραν της αποικιακής επικράτειας) με διαφορετικά μέσα με την εντατικοποίηση της παγκοσμιοποίησης. Ένας συγγραφέας-σύμβολο του αγγλικού πολιτισμού είναι ο Σαίξπηρ, του οποίου την ευρύτερη διάδοση των κειμένων ευνόησε αυτή η συνθήκη. Στην Κίνα μάλιστα, τα έργα του έχουν μεταφραστεί, μελετηθεί ακαδημαϊκά και ανεβεί ως θεατρικές παραστάσεις επανειλημμένως, προσφέροντας ένα ενδιαφέρον πεδίο παρατήρησης οικειοποιήσεων που έλαβαν χώρα όταν δύο αρκετά διαφορετικοί πολιτισμοί ήρθαν σε επαφή (Sun και Hsiung 103). Το εν λόγω παράδειγμα μάλιστα εμπλουτίζει τη συζήτηση μιας και τα παραδείγματα που παρατίθενται για την πολιτισμική οικειοποίηση αφορούν συχνά «Δυτικούς» καλλιτέχνες που ασχολούνται με «τον πολιτισμικό Άλλο» (Fei και Sun 121). Ωστόσο, όπως έχει ήδη σημειωθεί στο θεωρητικό πλαίσιο, η πολιτισμική οικειοποίηση δεν περιορίζεται μόνο σε αυτό.

Οι πρώτες προσπάθειες για μετάφραση του Σαίξπηρ στα Κινέζικα γίνονται το 1903, όταν το έργο *Mary and Charles Lamb's Tales* μεταφράστηκε ανώνυμα και αποσπασματικά. Τον επόμενο χρόνο, το 1904, ακολούθησε η δημοσίευση και του υπόλοιπου κειμένου. Σε αυτές τις πολύ πρώιμες μεταφραστικές απόπειρες, το κείμενο είχε αποδοθεί αφηγηματικά σε πεζό λόγο, αφαιρώντας το δραματικό στοιχείο. Παρόλα αυτά, οι εν λόγω μεταφράσεις υπήρξαν η βάση για τις πρώτες θεατρικές παραγωγές των έργων του Σαίξπηρ, οι οποίες βασιζόνταν σχεδόν αποκλειστικά στην οπτική απόδοση και στην ερμηνεία (performance) (Sun και Hsiung 104). Τα έργα του Σαίξπηρ αποδείχτηκαν «εύκολα στη διασκευή με βάση τις στιλιστικές συμβάσεις του Κινεζικού θεάτρου», χωρίς όμως πλέον να θεωρούνται παραδοσιακό Κινέζικο θέατρο, λόγω των Δυτικών στοιχείων. Ακόμη και έτσι όμως, τα στοιχεία του παραδοσιακού Κινεζικού θεάτρου εξακολουθούσαν να είναι παρόντα, μιας και οι συντελεστές και παραγωγοί αυτών των παραστάσεων δεν

είχαν λάβει καμία εκπαίδευση σε ό,τι μπορούσε να θεωρηθεί, τουλάχιστον εκείνη την εποχή, «σύγχρονο Δυτικό θέατρο» και, συνεπώς, βασίζονταν αναγκαστικά στις στιλιστικές συμβάσεις και τις ερμηνευτικές τεχνικές με τις οποίες ήταν ήδη εξοικειωμένοι, δηλαδή αυτές που προέρχονταν από παραδοσιακά κινεζικά είδη (Fei και Sun 122).

Το Κίνημα της 4^{ης} Μαΐου (1919) υπήρξε πολύ ευνοϊκό για την περαιτέρω διάδοση των κειμένων του Σαίξπηρ λόγω των «Δυτικών» επιρροών που το διέκριναν. Οι ηγετικές φυσιογνωμίες του ήταν Κινέζοι διανοούμενοι, φιλικά διακείμενοι προς έναν Δυτικό τρόπο σκέψης, που στόχευαν στην εξάπλωσή της και ασκούσαν αυστηρή κριτική στον παραδοσιακό Κινεζικό πολιτισμό. Σε αυτό το πλαίσιο, έγιναν προσπάθειες για την εδραίωση ενός νέου τύπου θεάτρου σύμφωνα με κάποια Δυτικά πρότυπα, πολύ διαφορετικού από το Κινεζικό θέατρο μέχρι εκείνη την στιγμή (Sun και Hsiung 105). Κάποιες από τις παραδοσιακές ιστορίες του Κινεζικού θεάτρου αντικαταστάθηκαν με έργα του Σαίξπηρ, «διατηρώντας όμως τις παραδοσιακές τεχνικές, κάτι που έγινε αποδεκτό τόσο από τους εκμοντερνιστές όσο και από το κοινό» (Fei και Sun 122). Εδώ μπορεί να σημειωθεί και η πολυπλοκότητα που είναι δυνατό να χαρακτηρίσει μία πράξη οικειοποίησης, όπως θα αναλυθεί και παρακάτω, καθώς οι εκμοντερνιστές προσέλαβαν τα έργα του Σαίξπηρ ως μία ευκαιρία για εισαγωγή χαρακτήρων και ιστοριών που θεωρούσαν πως ταίριαζαν στη νέα, εξελισσόμενη, Κινεζική κοινωνία, ενώ πολλοί καλλιτέχνες παραδοσιακών μορφών θεάτρου είδαν σε αυτά έναν τρόπο για να εμπλουτίσουν, και να διατηρήσουν δεδομένων των συνθηκών, το παραδοσιακό Κινεζικό θέατρο (Fei και Sun 123). Θα μπορούσε λοιπόν να ιδωθεί αυτή η προσπάθεια ως μία πράξη οικειοποίησης που εμπεριέχει και την αντίσταση, όπως αναλύθηκε στο θεωρητικό πλαίσιο.

Έτσι, ενώ οι πρώτες θεατρικές διασκευές των Σαιξπηρικών έργων βασίζονταν σχεδόν αποκλειστικά στο στιλ και την ερμηνεία, χωρίς να αναλώνονται ιδιαιτέρως με «τα νοήματα και τις προθέσεις του συγγραφέα, χρησιμοποιώντας απλά ό,τι παρουσιαζόταν ως ενδιαφέρον», η προσέγγιση αυτή δεν άργησε να τεθεί υπό αμφισβήτηση (Fei και Sun 123). Ειδικά μετά το Κίνημα της 4^{ης} Μαΐου, όταν ορισμένοι ακαδημαϊκοί «άρχισαν να βλέπουν τις ελεύθερες διασκευές των έργων

του Σαίξπηρ ως ανεύθυνες, οδηγώντας σε σοβαρότερη μελέτη» (Sun και Hsiung 105), θεωρήθηκε πως αλλιώς δεν αναδεικνύεται η πραγματική αξία των κειμένων. Σύντομα εκδηλώθηκαν «σοβαρές μεταφραστικές προσπάθειες» όπως και ακαδημαϊκό ενδιαφέρον για «τα “αληθινά νοήματα” και το περιεχόμενο των έργων» και η προσέγγιση του Σαίξπηρ υπό τον φακό των παραδοσιακών στιλιστικών συμβάσεων και τεχνοτροπιών χαρακτηρίστηκε ως ακατάλληλη για τα εν λόγω έργα. Το επιχείρημα ήταν πως «το παραδοσιακό θέατρο δεν μπορούσε να αναπαραστήσει το κατάλληλο κοινωνικό συγκείμενο που δέπε το μοντέρνο πνεύμα του Σαίξπηρ» (Fei και Sun 123).

Έτσι λοιπόν, η αύξηση του ενδιαφέροντος για τα Σαίξπηρικά έργα στην Κίνα έλαβε χώρα κάτω από πολύ συγκεκριμένες συνθήκες, σε άμεση συνάρτηση με τις προαναφερθείσες εξελίξεις (Sun και Hsiung 105). Μία σχετική τροχοπέδη όμως τοποθετήθηκε σε αυτή την πορεία όταν πια η Κίνα πέρασε στο Μαοϊκό καθεστώς, που έδινε ιδιαίτερη βαρύτητα στην έννοια της κοινωνικής τάξης, «μη αναγνωρίζοντας την ύπαρξη οποιουδήποτε ανθρώπινου χαρακτηριστικού που να την υπερβαίνει», κάτι που απέτρεπε από την πλήρη ανάλυση των θεμάτων που εξερευνούν τα έργα του Σαίξπηρ προς αποφυγή προσβολής της πολιτικής αρχής (Sun και Hsiung 108-109). Η πραγματική δυσκολία ωστόσο που αντιμετώπισε το Κινεζικό θέατρο ήρθε με την Πολιτιστική Επανάσταση (1966-1976), όταν η συντριπτική πλειοψηφία θεατρικών έργων του σύγχρονου Δυτικού και αρχαίου Κινεζικού ρεπερτορίου απαγορεύθηκαν (Fei και Sun 124).

Μετά από αυτή τη δεκαετία δοκιμασίας, παρά τον αρχικό ενθουσιασμό που περιέβαλλε τις παραστάσεις παραδοσιακού θεάτρου, εντός λίγων ετών, αυτό το συναίσθημα άρχισε να κάμπτεται, καθώς γινόταν εμφανές πως το παραδοσιακό θέατρο είχε αρχίσει να εξαντλεί το παλιό σύνολο των έργων του. Αυτό οδήγησε κατά τη δεκαετία του 1980 πολλούς καλλιτέχνες του, ειδικά εκείνους με εξωτερικές επιρροές, να αναζητήσουν έμπνευση σε νέες πηγές, «στρέφοντας για ακόμη μία φορά το Κινεζικό θέατρο προς τον Σαίξπηρ» (Fei και Sun 124). Το παραπάνω προέκυψε όχι μόνο λόγω των ομοιοτήτων που παρουσιάζονται στη δραματουργική προσέγγιση των έργων του Σαίξπηρ και του Κινεζικού θεάτρου (κάτι που είχε παίξει μεγάλο ρόλο και στις πρώτες πρώιμες διασκευές των έργων αυτών, εξού και η

σχετική ευκολία με την οποία πραγματοποιήθηκαν), αλλά και επειδή ο εν λόγω συγγραφέας έχαιρε εκτίμησης όλων των Μαρξιστικών ηγετικών μορφών, και έτσι ήταν πολύ πιο εύκολο για την κυβέρνηση να υποστηρίξει προσπάθειες που αφορούσαν το Κινεζικό θέατρο και τον Σαίξπηρ. Κάτι ακόμη όμως που διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο σε αυτή την επιλογή ήταν πως, από τους Δυτικούς συγγραφείς, τα έργα του Σαίξπηρ φαίνεται πως αποτελούσαν ένα σώμα κειμένων που πραγματεύονταν σε πολύ μεγάλο βαθμό σύγχρονες ανησυχίες της Κινεζικής κοινωνίας εκείνη την εποχή (Fei και Sun 127).

Ως προς αυτό, μία θεατρική διασκευή του *Οθέλλου* αξίζει ίσως ξεχωριστή αναφορά, καθώς σε αυτή μπορούμε να εντοπίσουμε πολλαπλά επίπεδα οικειοποίησης. Συγκεκριμένα, ως παράδειγμα λαμβάνεται μία μεταφορά του έργου στην Κινεζική όπερα το 1983, στο Πεκίνο (Fei και Sun 121).

Κεφάλαιο 2.2.2. Οθέλλος στην Κίνα: ένα πεδίο συνεχών οικειοποιήσεων

Η ιστορία του *Οθέλλου* περιέχει την οικειοποίηση πριν ακόμη το έργο αποτελέσει αντικείμενο οικειοποίησης για να ταιριάξει στις συμβάσεις του Κινεζικού θεάτρου, καθώς ο ίδιος ο συγγραφέας τοποθετεί την ιστορία σε ένα πολιτισμικό πλαίσιο πολύ μακρινό από το δικό του. Παράλληλα, ο ομώνυμος πρωταγωνιστής της ιστορίας έχει εμπειρίες και προφίλ ξένα προς την Αγγλική κοινωνία, ιδίως τα χαρακτηριστικά που πηγάζουν από το ότι περιγράφεται ως Μαύρος χαρακτήρας, τα οποία όμως ο Σαίξπηρ αναλαμβάνει να οικειοποιηθεί για να δημιουργήσει την ιστορία του.

Στην περίπτωση της μεταφοράς του *Οθέλλου*, πολλές από τις θεματικές που αγγίζει το έργο παρουσιάζονταν ως ενδιαφέρουσες καθώς συμβάδιζαν με ζητήματα που απασχολούσαν μεγάλο μέρος του Κινεζικού κοινού. Παρότι τα φυλετικά θέματα δεν ήταν πεδίο ενδιαφέροντος για την Κινεζική κοινωνία εκείνη την εποχή, «ο γάμος μεταξύ ατόμων με διαφορετικές κοινωνικές καταβολές» ήταν θέμα που κέντριζε την προσοχή καθώς, με την άρση της κοινωνικής στατικότητας που είχε επέλθει με το δεύτερο μισό της Πολιτιστικής Επανάστασης που είχε προηγηθεί, «πολλοί άνθρωποι συνειδητοποιούσαν τώρα πως η κοινωνική τους θέση είχε

ξαφνικά αλλάζει ή άρχιζε να αλλάζει και θα συνέχιζε να κάνει το ίδιο». Έτσι λοιπόν, η αλλαγή της κοινωνικής θέσης του Οθέλλου χάρη στα στρατιωτικά του επιτεύγματα, ο γάμος του με μία γυναίκα αριστοκρατικής καταγωγής και «η ανασφάλεια και η ζήλια» που ακολούθησαν, αποτελούσαν συνθήκες με τις οποίες το κοινό μπορούσε να ταυτιστεί (Fei και Sun 125).

Στην παράσταση του 1983, όπως και στις υπόλοιπες της ίδιας κατηγορίας, αν και το έργο του Σαίξπηρ χρησιμοποιήθηκε προς ανανέωση του Κινεζικού θεάτρου, δεν ανέβηκε με τέτοιο τρόπο ώστε να λειτουργήσει εις βάρος των στυλιστικών συμβάσεων της Κινέζικης Όπερας (Fei και Sun 127). Έτσι, «αν και όλοι οι τύποι χαρακτήρων διατηρήθηκαν, η παραδοσιακή εξωτερική τους εμφάνιση υπέστη αλλαγές». Ο Οθέλλος είχε βαμμένο πρόσωπο (όπως συνηθίζεται στην παράδοση της Κινεζικής όπερας, όπου κάθε τύπος μακιγιάζ σηματοδοτεί και άλλον τύπο χαρακτήρα μέσα στο έργο), αλλά λιγότερο στυλιστικά κωδικοποιημένη εικόνα, χωρίς δηλαδή την αναμενόμενη εμφάνιση που προσομοιάζει με μάσκα. Η επιλογή του χρώματος στόχευε σε ένα πιο φυσικό αποτέλεσμα, καλύπτοντας τόσο το πρόσωπο όσο και τα χέρια (Fei και Sun 126), καταλήγοντας δηλαδή σε κάτι που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μία μορφή blackface⁶. Η ίδια προτίμηση για μία λιγότερο στυλιζαρισμένη εμφάνιση ακολουθήθηκε και στην περίπτωση του χαρακτήρα της Δεισδαιμόνας, ενώ το κοστούμι της ήταν μία διασταύρωση Κινεζικού και Δυτικού φορέματος. Ο δε Ροδερίκος «είχε λευκά μάγουλα, όχι πολύ διαφορετικά από ενός Δυτικού κλόουν, αντί για τη λευκή τελεία στη μύτη που θα έφερε ο χαρακτήρας του κλόουν στην Κινεζική όπερα», παρότι η ερμηνεία του παρέμεινε πιστή σε αυτή ενός «τυπικού κλόουν της Κινεζικής όπερας» (Fei και Sun 126).

⁶ Ο συγκεκριμένος όρος αναφέρεται στο μακιγιάζ χρησιμοποιείται για να προσμοιάσει με Μαύρο ένα μη Μαύρο άτομο, έχοντας υπάρξει διαδεδομένη πρακτική στο θέατρο όταν μη Μαύροι ηθοποιοί καλούνταν να ερμηνεύσουν Μαύρους χαρακτήρες, συχνά έχοντας σκοπό την κοροϊδία και τη διακωμώδηση των Μαύρων ατόμων. Η «χρήση blackface θεωρείται ιδιαίτερος προσβλητική» (Merriam Webster Dictionary). Στη συγκεκριμένη περίπτωση βέβαια, καθώς ο Οθέλλος δεν είναι ένας κωμικός χαρακτήρας ούτε σκοπός τους είναι η γελοιότητα, ο στόχος τους μακιγιάζ πολύ πιθανόν δεν είναι διακωμώδηση. Εξακολουθεί ωστόσο να βασίζεται πάνω σε στερεότυπα και το αν καταλήγει να είναι εξίσου προσβλητικό με προσεγγίσεις που όντως έχουν σκοπό τη διακωμώδηση είναι κάτι που χρήζει διερώτησης, καθώς, παρότι εμπίπτει στη κατηγορία μακιγιάζ blackface, δεν είναι μια τυπική εκδοχή του.

Εδώ, έχοντας μιλήσει για τη γενικότερη αισθητική κατεύθυνση που ακολούθησε η παράσταση, αξιοποιώντας στοιχεία «Δυτικά» και εγγενή στην Κινέζικη όπερα, θεωρείται σκόπιμο να σταθούμε στην επιλογή του μακιγιάζ του Οθέλλου ώστε ένας μη Μαύρος ηθοποιός να παίξει αυτόν τον χαρακτήρα, λαμβάνοντας όμως υπόψιν το συγκεκριμένο στο οποίο μία τέτοια επιλογή έλαβε χώρα. Ανιχνεύεται εδώ το τρίτο επίπεδο οικειοποίησης. Σχηματικά, το πρώτο επίπεδο αποτελεί η οικειοποίηση του Ιταλικού πολιτισμού και της Μαύρης εμπειρίας και ταυτότητας από τον Σαίξπηρ, το δεύτερο επίπεδο η οικειοποίηση του κειμένου και κάποιων Δυτικών στιλιστικών συμβάσεων για τους σκοπούς της μεταφοράς του στο Κινεζικό θέατρο, όπου το Κινεζικό στοιχείο γίνεται ξεκάθαρα μέρος του έργου και, τέλος, το τρίτο επίπεδο εντοπίζεται στην εκ νέου οικειοποίηση της Μαύρης ταυτότητας από την εν λόγω παράσταση με σκοπό την ερμηνεία ενός Μαύρου χαρακτήρα από έναν μη Μαύρο ηθοποιό.

Όπως είναι γνωστό, η χρήση μακιγιάζ blackface δεν ήταν καθόλου ασυνήθιστη στις Δυτικές παραγωγές του *Οθέλλου*, όταν τον υποδύονταν αποκλειστικά Λευκοί ηθοποιοί. Ωστόσο, όταν ο ρόλος αυτός, ενός Μαύρου χαρακτήρα, ερμηνεύθηκε πρώτη φορά από έναν Μαύρο ηθοποιό, σηματοδότησε τη δημιουργία «ενός νέου συνδέσμου μεταξύ σημαίνοντων και νοημάτων», δίνοντας παράλληλα νέα υπόσταση σε έναν χαρακτήρα του οποίου «οι συμβολισμοί και οι χειρονομίες ίσως να μην είχαν ποτέ πριν αληθινό σημείο αναφοράς» (MacDonald 232). Η επιλογή ενός Μαύρου ή ενός Λευκού ηθοποιού για αυτόν τον ρόλο δεν είναι ασήμαντη ή απλά στιλιστική, καθώς εκθέτει τη θεατρική ερμηνεία «σε ερωτήματα σχετικά με την ικανότητα δράσης, την κοινωνική τάξη και σε δυνατότητες που παρουσιάζονται τόσο για εξοικείωση όσο και εδραίωση φυλετικών ταυτοτήτων, εξίσου για Μαύρα και Λευκά άτομα». Η ερμηνεία (performance) ενός χαρακτηριστικού όπως η φυλή μπορεί να αποβεί ιδιαίτερα επικίνδυνη καθώς προσεταιρίζεται λόγους περί φυλετικής διαφοράς, κάτι που όμως ούτως ή άλλως συνήθως δεν επαρκεί για να επιφέρει την κατανόηση του Άλλου, καταλήγοντας πάλι σε ένα δίπολο του γνώριμου, Λευκού, Δυτικού εαυτού και άγνωστου, ακατανόητου Άλλου (MacDonald 233-234).

Η εκτίμηση Μαύρων ηθοποιών ως μη κατάλληλων για την ερμηνεία Μαύρων χαρακτήρων, και η μη αναγνώριση ικανότητας δράσης στην πράξη αυτή, με την παράλληλη οικειοποίηση της Μαύρης εμπειρίας προς την ικανοποίηση ενός Λευκού κοινού, συντελούν σε «μία διττή διαδικασία αναπαράστασης και εκπροσώπησης (representation)», η οποία μπορεί να εντοπιστεί στο θέατρο από την εποχή της Αναγέννησης. Το να επιτραπεί από την κυρίαρχη κουλτούρα και, στη συγκεκριμένη περίπτωση, ανάλογα τη χρονική περίοδο, από τους εκάστοτε φορείς, η ερμηνεία ενός Μαύρου χαρακτήρα -και δη του Οθέλλου- από έναν Μαύρο ηθοποιό όχι μόνο επιτρέπει την πρόσβαση στη χρηματική απολαβή μέσω αυτής της εργασίας -κάτι πρακτικά και σημασιολογικά σημαντικό για μία καπιταλιστική κοινωνία- αλλά και την επιτέλεση μίας πολιτισμικά εξίσου φορτισμένης διαδικασίας, δηλαδή την ερμηνεία του Σαίξπηρ (MacDonald 236).

Παρ' όλα αυτά, ενώ τα παραπάνω είναι φυσικά βάσιμες παρατηρήσεις σε ένα γενικό πλαίσιο (ή πιθανόν σε ένα ειδικό πλαίσιο που όμως δεν είναι το παρόν), δεν λαμβάνουν υπόψιν ένα πολύ σημαντικό στοιχείο στην παρούσα οικειοποιητική περίπτωση: το συγκεκριμένο της. Όπως προειπώθηκε, η Κινεζική κοινωνία εκείνη την εποχή δεν έδειχνε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για φυλετικά ζητήματα, δεδομένου μάλιστα πως το 1980 οι μετανάστες στη Κίνα αποτελούσαν μόλις το 0,03% του πληθυσμού (όταν την ίδια χρονιά στην Ελλάδα αυτό το ποσοστό ανερχόταν στο 6,10%) (Macrotrends). Έτσι, μπορεί να εξαχθεί το συμπέρασμα πως η έλλειψη ενδιαφέροντος δεν προερχόταν απαραίτητα από την αδιαφορία, ή ακόμη περισσότερο από κάποιες ήδη εδραιωμένες σχέσεις ισχύος, αλλά πολύ πιο πιθανόν από την πολύ περιορισμένη επαφή. Συνεχίζοντας, εκτός από το ότι υπάρχει μεγάλη πιθανότητα οι Μαύροι ηθοποιοί στην Κίνα που συμμετείχαν σε παραστάσεις Κινεζικής όπερας εκείνη την εποχή να ήταν το λιγότερο περιορισμένοι αριθμητικά, το πολύχρωμο και στιλιστικά βαρύ μακιγιάζ αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο αυτού του είδους θεάτρου. Δεδομένου λοιπόν των δημογραφικών της Κινεζικής κοινωνίας εκείνη την περίοδο, σε συνδυασμό με το γεγονός, όπως έχει αναφερθεί, ότι πολλοί καλλιτέχνες που συμμετείχαν στις διασκευές του Σαίξπηρ δεν ήταν απαραίτητο πως είχαν λάβει κατάρτιση σε θεατρικές μορφές εκτός της Κινεζικής όπερας, σχηματίζεται μία εικόνα που καθιστά δύσκολη την ένταξη της περίπτωσης αυτής

μαζί με άλλες περιπτώσεις Blackface, που ίσως να ανταποκρίνονταν περισσότερο στις γενικές παρατηρήσεις για την πρακτική. Ωστόσο, η συγκεκριμένη αποτελεί πράγματι μία περίπτωση blackface και δεν είναι δυνατό να μην θεωρηθεί ως τέτοια.

Σε αυτό το σημείο, για άλλη μία φορά διαφαίνεται η πολυπλοκότητα του φαινομένου της πολιτισμικής οικειοποίησης και πόσο εύκολη είναι, σύμφωνα με τα λόγια των Ziff και Rao που είχαν αναφερθεί στο θεωρητικό πλαίσιο (Ziff και Rao 5), η ενασχόληση με κάποιου είδους «ηθική άλγεβρα» που θα μας επιτρέψει να κατηγοριοποιήσουμε την κάθε περίπτωση ως «αθώα» ή μη. Ωστόσο, η πολυπλοκότητα του φαινομένου υπερβαίνει τις δυνατότητες κατηγοριοποίησης που μπορεί να προσφέρει η εν λόγω διαδικασία και αυτό το παράδειγμα το υπογραμμίζει, αναδεικνύοντας αυτό το χαρακτηριστικό και τη δυσκολία που παρουσιάζει, μαζί με την άρρηκτη σύνδεση του συγκεκριμένου της κάθε πράξης οικειοποίησης με την ίδια την πράξη, για την εξαγωγή συμπερασμάτων.

Κοιτώντας γενικά την αποδοχή που έλαβε η εν λόγω παράσταση θα μπορούσε να ειπωθεί πως «το κοινό καλωσόρισε αυτή τη συνάντηση Σαίξπηρ και Κινεζικής όπερας». Ωστόσο, κάποιοι μελετητές την αναγνώρισαν ως μία οικειοποίηση του Σαίξπηρ και κάποιοι άλλοι ως μία οικειοποίηση της Κινεζικής όπερας (Fei και Sun 126). Όμως, όπως αναφέρθηκε στο πρώτο κεφάλαιο, μία περίπτωση οικειοποίησης δεν είναι απαραίτητα (νεο)αποικιοποιητική ή επεκτατική όσον αφορά «τη μεθοδολογία, τη ρητορική ή τις συνέπειές της», με πολλές να έχουν ως κύριο χαρακτηριστικό τους τη δημιουργικότητα (Fei και Sun 122). Κατά μία έννοια, τα κείμενα του Σαίξπηρ αποτέλεσαν το εφαλτήριο για πειραματισμούς, ανταποκρινόμενα στην ανάγκη για ανανέωση, παραμένοντας όμως πάντα μέσα στα όρια των παραδοσιακών θεατρικών μορφών, χωρίς να δρουν εις βάρος τους. Για να επιτευχθεί αυτό, συχνά αφαιρούνταν διάφορα στοιχεία από τα έργα (Fei και Sun 127) με αποτέλεσμα να χαθούν σε σημεία το χιούμορ ή πληροφορίες για το ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο της εποχής της συγγραφής τους. Παρόλα αυτά, η πλοκή και οι πολυεπίπεδοι χαρακτήρες του Σαίξπηρ φαίνεται πως άγγιξαν το Κινεζικό κοινό (Fei και Sun 132), εμπνέοντας μάλιστα πολλά μεταγενέστερα Κινεζικά έργα (Fei και Sun 131). Άλλωστε, τέτοιες αλλαγές μπορεί να

συνυπάρχουν με τις πράξεις πολιτισμικής οικειοποίησης όμως συμβάλουν στη δημιουργία κάτι νέου «ακριβώς επειδή δεν είναι πλέον το αρχικό» (Fei και Sun 128).

Κεφάλαιο 2.2.3. Ανασκόπηση παραδείγματος πρόσληψης των έργων του Σαίξπηρ στη Κίνα

Με το συγκεκριμένο παράδειγμα υπογραμμίζεται η καθολικότητα της πολιτισμικής οικειοποίησης καθώς συμβαίνει υπό πληθώρα διαφορετικών περιστάσεων και συνθηκών, τονίζοντας τη σχέση του συγκεκριμένου και της κάθε περίπτωσης οικειοποίησης. Γίνεται επίσης σαφές πως η «ηθική» κατηγοριοποίηση μίας οικειοποιητικής πράξης μπορεί να αποβεί ιδιαιτέρως απαιτητική και ενδεχομένως η πολυπλοκότητα του φαινομένου να μην την επιτρέπει καθόλου. Σε κάθε περίπτωση πάντως, η δημιουργική πλευρά του φαινομένου μπορεί να παρατηρηθεί καθ' όλη τη διάρκεια της συζήτησης (το εν λόγω παράδειγμα το επιβεβαιώνει) κάνοντας ταυτόχρονα αναφορά σε όσα έχουν ειπωθεί στο θεωρητικό πλαίσιο για όλα τα παραπάνω.

Κεφάλαιο 2.3. Πολιτισμική οικειοποίηση και η περίπτωση του έργου της Amanda Gorman: η μετάφραση ως πολιτική πράξη

Το παράδειγμα της μετάφρασης του έργου της Amanda Gorman μεταφέρει τη συζήτηση για την πολιτισμική οικειοποίηση σε ένα περιστατικό που απασχόλησε πολύ πιο πρόσφατα το ευρύ κοινό, σε σχέση με τις δύο προηγούμενες περιπτώσεις. Το 2021, το θέμα της επιλογής μεταφραστή για το ποίημα που έγραψε και εκφώνησε η Gorman στην ορκωμοσία του Αμερικανού προέδρου Joe Biden προκάλεσε ποικίλες έντονες αντιδράσεις διεθνώς, οι οποίες περιληπτικά παρατίθενται παρακάτω.

Το παράδειγμα αυτό επιλέγεται διότι παρουσιάζει αντιστοιχίες σε πολλά καίρια σημεία με τα προηγούμενα δύο, παρά το γεγονός ότι απέχει χρονολογικά από αυτά, προσφέροντας έτσι μία πιο σφαιρική κατανόηση του φαινομένου σε βάθος χρόνου. Με την ανάλυση που θα ακολουθήσει, θα αναδειχθεί η σχέση

πολιτικής και πολιτισμικής οικειοποίησης, δημιουργώντας μία σύνδεση τόσο με τα παραδείγματα που έχουν προηγηθεί όσο και με το θεωρητικό πλαίσιο.

Όπως στην περίπτωση των δύο προηγούμενων οικειοποιήσεων, έτσι κι εδώ, οι απόψεις σχετικά με την κατάλληλη αντίδραση στις πράξεις πολιτισμικής οικειοποίησης φαίνεται, το λιγότερο, να δίστανται. Παρουσιάζοντας μεγάλη ομοιότητα με το παράδειγμα της *Black Athena*, τόσο στον γενικότερο διάλογο που το συνοδεύει όσο και στη μειονοτικοποιημένη ομάδα της οποίας ο πολιτισμός και οι εμπειρίες βρίσκονται στο επίκεντρο. Η πόλωση που το περιέβαλλε από την αρχή της παρουσιάσής του ως κάποιου τύπου δημοσίου debate θυμίζει τις προαναφερθείσες δύο περιπτώσεις. Ταυτόχρονα, προσφέρεται για αναστοχασμό πάνω στις επιπτώσεις, όχι μόνο της πολιτισμικής οικειοποίησης, αλλά ιδιαίτερα των αντιδράσεων σε αυτή. Πιο συγκεκριμένα, για την ανίχνευση των τρόπων που οι αντιδράσεις αυτές επηρεάζουν το φαινόμενο (όσον αφορά τις οικειοποιήσεις που έπονται αλλά και την εξέλιξη των ήδη υπαρχουσών) και την καθημερινότητα (με την εστίαση σε θέματα τέχνης, χωρίς όμως, σε ένα δεύτερο επίπεδο, να αφήνεται ανεπηρέαστος ακόμη και ο εργασιακός τομέας).

Κεφάλαιο 2.3.1. *The Hill We Climb*: η ταραχώδης διαδικασία πίσω από τη μετάφρασή του και ο ρόλος που διαδραμάτισε η πολιτισμική οικειοποίηση

Στις 20 Ιανουαρίου 2021, η Εθνική Ποιήτρια Νεολαίας και ακτιβίστρια Amanda Gorman απήγγειλε, στην τελετή ορκωμοσίας του Η.Π.Αμερικανού προέδρου Joe Biden, το ποίημά της με τίτλο *The Hill We Climb*. Το ποίημα, παρά το γεγονός ότι αφορά την «ένωση και συμφιλίωση του Αμερικανικού λαού», ίσως κατά έναν ειρωνικό τρόπο, υπήρξε για την Ευρώπη, με το ζήτημα που δημιουργήθηκε γύρω από τη μετάφρασή του, η αιτία για «έντονες διαμάχες στο διεθνές εκδοτικό και μιντιακό περιβάλλον, κυρίως όσον αφορά τις φυλετικές διακρίσεις και διακρίσεις φύλου» (Gorman, στο Αναστασάκη).

Οι δύο αυτές θεματικές δεν είναι φυσικά άσχετες με το περιεχόμενο του ποιήματος της Gorman η οποία περιγράφει την ποίηση ως «όπλο», «εργαλείο κοινωνικής αλλαγής» και «μια από τις πιο πολιτικές τέχνες». Με το ποίημά της,

τοποθετεί τον εαυτό της στο παρόν διατηρώντας όμως σύνδεση με το παρελθόν και την ιστορία του σχηματισμού αυτού του παρόντος. Συγκεκριμένα αναφέρεται σε ένα παρόν «όπου ένα κοκκαλιάρικο μαύρο κορίτσι/ απόγονος σκλάβων και μεγαλωμένη από μια μητέρα μόνη/ μπορεί να ονειρεύεται να γίνει Πρόεδρος/ για να βρεθεί ξαφνικά να απαγγέλει για έναν Πρόεδρο» (Gorman, στο Αναστασάκη).

Για την ανάθεση της μετάφρασης του *The Hill We Climb* ο ολλανδικός εκδοτικός οίκος Meulenhoff επέλεξε το, αναγνωρισμένο στο τομέα της λογοτεχνίας, Lucas Rijneveld⁷, απόφαση που έγινε δεκτή και από την ομάδα της Gorman. Ωστόσο, μόλις λίγες μέρες ύστερα από τη δημοσιοποίηση της ανάθεσης, τα σχόλια της ολλανδής δημοσιογράφου και ακτιβίστριας, Janice Deul, με άρθρο της στην εφημερίδα *Volkskrant*, όπου περιγράφει τη συγκεκριμένη επιλογή ως μία αναξιοποίητη ευκαιρία για την ανάδειξη μίας Μαύρης μεταφράστριας, αποτέλεσαν το έναυσμα για να ξεκινήσει μία ακολουθία έντονων αντιδράσεων (Αναστασάκη).

Σύμφωνα με την ίδια, η Deul δεν αμφισβητεί τις ικανότητες του Rijneveld και ούτε αμφιβάλει για τη δυνατότητα της «δια-φυλετικής» μετάφρασης, όμως, λαμβάνοντας υπόψιν το προφίλ της συγγραφέως, τον πολιτικοποιημένο χαρακτήρα του ποιήματος και το συγκείμενό του (τη σύνδεσή του με το κίνημα Black Lives Matter για την ακρίβεια), διερωτάται «γιατί να μην επιλεγεί μια συγγραφέας που να είναι – όπως και η Gorman – καλλιτέχνης του προφορικού λόγου, νέα, γυναίκα, και μαύρη χωρίς καμία διάθεση απολογίας». Μετά από διόγκωση του θέματος στα Μέσα Μαζικής Δικτύωσης, το Lucas Rijneveld παραιτήθηκε από τη μετάφραση της Gorman (Αναστασάκη).

Συγκεκριμένα, το Rijneveld συνόδευσε την παραίτησή του με ένα ποίημα, με τίτλο *Τα πάντα κατοικήσιμα*. Σε αυτό, σχολιάζει το κοινωνικό ζήτημα που αφορά την αντιπαράθεση και εκθέτει τον λόγο που το ίδιο θεώρησε πως ήταν καλύτερο να δράσει έτσι, ο οποίος δεν αφορά τη δική του έλλειψη προθυμίας αλλά βασίστηκε στη σκέψη πως κάποιος άλλος μεταφραστής/τρια έχει τη δύναμη, μέσα σε έναν

⁷ Οι ουδέτερες αντωνυμίες και άρθρα έχουν επιλεγεί εδώ ως απόδοση των αντίστοιχων ουδέτερων αντωνυμιών στα Αγγλικά, «they/them», δεδομένης της non-binary ταυτότητας του ατόμου και των προτιμητέων του αυτοπροσδιοριστικών αντωνυμιών.

κόσμο που ακόμη υποφέρει από διακρίσεις, «να το κάνει πιο κατοικήσιμο» (Αναστασάκη).

Αυτό που είναι ενδιαφέρον, τόσο σε αυτό το ποίημα όσο και στην ίδια την παραίτηση, είναι πως, παρά το γεγονός ότι μπορεί να λειτουργήσει ως μία παραδοχή πως η τέχνη πράγματι οφείλει κάποιες φορές να υποχωρεί μπροστά στις ανάγκες της κοινωνίας, αυτή ακριβώς η δήλωση πραγματώνεται μέσω της τέχνης. Ακόμη και όταν δηλαδή θεωρείται πως η τέχνη πρέπει να παραχωρήσει τη θέση της σε άλλα ζητήματα, η τέχνη είναι εκείνη που χρησιμοποιείται για να εκφράσει αυτό το μήνυμα, διεκδικώντας τον χώρο της ακόμη και όταν η πρόθεση είναι το ακριβώς αντίθετο.

Με τον τρόπο λοιπόν που πραγματοποιήθηκε η παραίτηση του Rijneveld, αναδεικνύεται ο ρόλος της τέχνης ως μέσω έκφρασης και επικοινωνίας, ο οποίος δεν είναι διχαστικός αλλά διαμεσολαβητικός και ενωτικός, καθώς τίθεται σε κίνηση για να περιγράψει μία πολύ λεπτή θέση ενός ατόμου και ενός τεταμένου ζητήματος, στο κέντρο του οποίου βρίσκεται, με την ελπίδα ίσως να φέρει το θέμα σε ένα ήρεμο κλείσιμο και με τρόπο τέτοιο ώστε οι σκέψεις του να εκφραστούν και η θέση του να γίνει κατανοητή και αν όχι πάντα κατανοητή, μπορεί μερικές φορές να «θέλεις να πεις ότι μπορεί να μην τα καταλαβαίνεις όλα,/ ότι φυσικά δεν χτυπάς πάντα τη σωστή χορδή,/ αλλά, το νιώθεις, ναι, το νιώθεις, ακόμη κι όταν η διαφορά είναι ένα κενό.» (Rijneveld, στο Αναστασάκη).

Μετά το Rijneveld, παρόμοια περιστατικά ακολούθησαν, όπως η περίπτωση του Καταλανού μεταφραστή Victor Obiols που παύτηκε από τη μετάφραση του έργου που του είχε επίσης ανατεθεί (Chakraborty), χωρίς ωστόσο να διευκρινίζεται αν υπόλογος για αυτή την αλλαγή ήταν ο εκδοτικός οίκος ή ο ατζέντης της συγγραφέα (Αναστασάκη), χωρίς πάλι να υπάρχει κάποιο ζήτημα με την επάρκειά του ως μεταφραστή. Θεωρήθηκε, ωστόσο, πως δεν είχε το κατάλληλο προφίλ για να μεταφράσει το *The Hill We Climb*, δηλαδή δεν ήταν «γυναίκα, νέα, ακτιβίστρια και κατά προτίμηση Μαύρη» (Chakraborty).

Περιγράφοντας τη διαδικασία της μετάφρασης, η αναφορά σε έννοιες όπως η διαφορετικότητα, η ποικιλομορφία και η ετερότητα είναι αναπόφευκτη λόγω της

κομβικής σημασίας που διαδραματίζουν στην ίδια τη μετάφραση και στην εμπειρία του μεταφραστή. Η μετάφραση αποτελεί μια κατεξοχήν επαφή με τον πολιτισμικό και γλωσσικό Άλλο, ακόμη και όταν οι δύο πολιτισμοί/γλώσσες, από τους/τις τουλάχιστον δύο που μπορούν να συμμετέχουν σε αυτή, είναι πιο κοντινοί (Saint-Martin 8).

Η μετάφραση δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι μία «ουδέτερη δραστηριότητα» καθώς κάθε φορά λαμβάνει χώρα εντός κάποιων κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών συνθηκών, με τα εμπλεκόμενα σε αυτή άτομα να διατηρούν τη δική τους ατζέντα, ικανότητα δράσης και συμφέροντα τα οποία πολύ συχνά βρίσκονται σε άμεση σύνδεση με «την παραγωγή, τη διάδοση και την ανταπόκριση» που θα σημειώσουν τα μεταφρασμένα πια κείμενα (Chakraborty). Ακόμη και όταν οι περιστάσεις είναι πολύ πιο απλές, χωρίς δηλαδή άμεσα εμπλεκόμενα συμφέροντα, με τους συμμετέχοντες να είναι διατεθειμένοι να εστιάσουν αποκλειστικά και μόνο στη βέλτιστη δυνατή απόδοση του υπό μετάφραση κειμένου, εξακολουθούν να βρίσκονται σε ισχύ άλλες παράμετροι, όπως οι επιλογές που γίνονται υποσυνείδητα, επηρεαζόμενες από το πολιτισμικοκοινωνικό περιβάλλον του ατόμου, τη ζωή και τις ιδιαίτερες ευαισθησίες ή κλίσεις που μπορεί να έχει αναπτύξει.

Παρόλα αυτά, χωρίς να ακυρώνονται τα παραπάνω, πράγματι η δουλειά του μεταφραστή δεν είναι να εκφράσει τον εαυτό του αλλά να μεταφέρει το κείμενο λαμβάνοντας υπόψη τις πολιτισμικές διαφορές, χωρίς να χάνει τον επαγγελματισμό του για να εξυπηρετήσει τον ακτιβισμό. Ενώ, λοιπόν, τα παραπάνω μπορεί να αφορούν και τους μεταφραστές, όταν γίνεται λόγος για τα εμπλεκόμενα στη μετάφραση άτομα, η λίστα δεν εξαντλείται σε αυτούς. Αντίθετα, συμπεριλαμβάνει ποικίλες θέσεις εργασίας, συμμετέχοντες με διαφορετικούς βαθμούς εξουσίας και φυσικά εταιρείες όπως οι εκδοτικοί οίκοι που είναι εξαιρετικά πιθανό να βλέπουν σε ορισμένες καταστάσεις και κείμενα διαφορετικές προεκτάσεις από έναν μεμονωμένο μεταφραστή ο οποίος, παρά τις όποιες επιλογές του, πιθανόν να προσπαθεί για το καλύτερο εντός των δυνατοτήτων του.

Με την ερώτηση, λοιπόν, που διατρέχει την αρχική διαφωνία και, ύστερα, τα περιστατικά που ακολούθησαν, να είναι επί της ουσίας «ποιος μπορεί να

μεταφράσει ποιον», φαίνεται να υπήρξε μία ξαφνική συνειδητοποίηση σχετικά με αυτό ακριβώς το χαρακτηριστικό της μετάφρασης, της λογοτεχνίας και —κυρίως— της βιομηχανίας των εκδόσεων, όντας βιομηχανία που λειτουργεί σε ένα καπιταλιστικό σύστημα και κινείται με ρυθμούς και στόχους πολύ διαφορετικούς από αυτούς που συχνά έχει η τέχνη: ότι πράγματι δεν είναι διόλου ανεπηρέαστες από τις σχέσεις ισχύος, τα συμφέροντα, την ατζέντα και την ικανότητα δράσης των εμπλεκόμενων σε αυτές υποκειμένων (Saint-Martin 8).

Η αναγνώριση της ανάγκης για περισσότερη ποικιλομορφία στον χώρο της λογοτεχνίας και των μεταφράσεων ίσως να υπογραμμίστηκε από την ευρύτερη τάση για διαπραγμάτευση και αποδοχή της πολυπολιτισμικότητας, αλλά αυτό δεν σημαίνει πως δεν προϋπήρχε αυτής. «Οι σχέσεις μεταξύ φύλων, “φυλών”, κοινωνικών τάξεων και οι γεωπολιτικές σχέσεις» εκτείνονται χρονικά πέρα από το ζήτημα της μετάφρασης του έργου της Amanda Gorman. Η συζήτηση, όμως, γύρω από αυτό τις ανέδειξε, από κρυφές δυνάμεις, κατευθείαν στο κέντρο της προσοχής (Saint-Martin 8).

Συγκρίνοντας με παλαιότερες εποχές, οι τίτλοι που είναι πλέον διαθέσιμοι είναι πολύ πιο πολυπολιτισμικοί, δίνοντας την εντύπωση πως υπάρχει πρόσβαση σε μία παγκόσμια λογοτεχνική δεξαμενή χωρίς όρια. Ωστόσο, αυτή η αίσθηση της ποικιλομορφίας που δημιουργείται με την πρώτη ματιά αλλάζει με μία πιο προσεκτική εξέταση του θέματος: οι γλώσσες-πηγές δεν είναι τόσες πολλές, όπως άλλωστε και οι διαφορετικές χώρες προέλευσης των συγγραφέων, σχηματίζοντας περισσότερο ένα σύνολο από μερικά ονόματα που ξεχωρίζουν παρά οτιδήποτε άλλο (Saint-Martin 8). «Για κάθε Ινδή συγγραφέα που μεταφράζεται από τα Χίντι, τα Μαράτι ή τα Μαλαγιάλαμ [...] υπάρχουν δεκάδες, αν όχι εκατοντάδες, που μεταφράζονται από τα Αγγλικά» (Saint-Martin 9).

Ακόμη και όταν γίνεται λόγος για συγγραφείς που ανήκουν σε μία μειονοτικοποιημένη κοινότητα στη χώρα τους, η γενικότερη εθνική ή γλωσσική τους ταυτότητα δύναται να τους ευνοήσει σε διεθνικό επίπεδο σε σχέση με άλλους, κάτι που επιβεβαιώνει ξανά πόσο περίπλοκες μπορούν να γίνουν οι σχέσεις ισχύος. Για παράδειγμα, μία Αφροαμερικανή συγγραφέας μπορεί να αποτελέσει θύμα ρατσισμού στην Η.Π.Α.μερική, όμως, όσον αφορά την επιτυχία της στη παγκόσμια

αγορά, ωφελείται από την πολιτισμική κυριαρχία της Η.Π.Αμερικής και την εξάπλωση των Αγγλικών, καθιστώντας το έργο της πιο πιθανό να μεταφραστεί σε σχέση με μία Αφρικανή συγγραφέα που γράφει στα Γουόλοφ. Άλλωστε, χρειάζεται κάποιος να είναι ήδη κάτοχος ορισμένου πολιτισμικού κεφαλαίου για να αποκτήσει περισσότερο (Saint-Martin 9).

Από το παραπάνω λοιπόν, και λαμβάνοντας υπόψιν πως οι εν λόγω επιλογές σχετικά με το ποια κείμενα θα μεταφραστούν, πώς θα περατωθεί αυτό κλπ. λαμβάνονται από άτομα σε θέσεις εξουσίας στο χώρο, θα λέγαμε πως το πεδίο της μετάφρασης μπορεί και χρειάζεται να ανοίξει ακόμη περισσότερο σε νέους μεταφραστές με ποικίλες καταβολές. Ωστόσο, οι μεταφραστικές ικανότητες και δεξιότητες ενός ατόμου δεν είναι πλήρως συνδεδεμένες με τις διάφορες ταυτότητες που μπορεί να το χαρακτηρίζουν, ενώ υπάρχουν και άλλες μεταβλητές που συνυπολογίζονται όσον αφορά την ανάθεση ενός κειμένου για μετάφραση, όπως «το στιλ, η φωνή ή το αντικείμενο». Δεν υπάρχει λόγος λοιπόν να περιοριστούν οι νέοι αυτοί μεταφραστές στα κείμενα «της “δικής τους” κοινότητας, εκτός φυσικά αν προτιμούν να αφιερωθούν αποκλειστικά σε αυτά» (Saint-Martin 9).

Περίπτωση που επιβεβαιώνει περαιτέρω το παραπάνω αποτελεί εκείνη της γερμανικής μετάφρασης του *The Hill We Climb*. Για την εκπόνησή της, οι εκδόσεις Hoffmann und Campe επέλεξαν τρία άτομα, δύο εκ των οποίων με προφίλ πιο κοντινά σε αυτό της συγγραφέα αλλά χωρίς προηγούμενη μεταφραστική εμπειρία όσον αφορά την ποιητική μετάφραση. Το τελικό αποτέλεσμα, κατά την εφημερίδα *Der Standard*, ήταν απογοητευτικό καθώς «δεν ανταποκρινόταν στο πρωτότυπο ούτε στιλιστικά ούτε από πλευράς εικονοποιίας» (αναφέρεται στο Αναστασάκη). Η «κακή» απόδοση στη συγκεκριμένη μετάφραση δεν σημαίνει πως οι εν λόγω μεταφράστριες δεν είναι γενικά επαρκείς επαγγελματίες. Ωστόσο, η επιλογή τους με βάση το προφίλ και όχι με την ειδίκευση —ή μη— αποδεικνύεται λανθασμένη τακτική από την ποιότητα του τελικού πονήματος, κάτι το οποίο λειτουργεί εις βάρος όλων των σχετιζόμενων με τη μετάφραση: των μεταφραστριών, των αναγνωστών, των εκδοτικών οίκων αλλά, σε αυτή ίσως την περίπτωση, και της Gorman ή έστω του έργου της.

Ακολουθώντας την ίδια λογική, εφόσον το κριτήριο για την επιλογή του κατάλληλου επαγγελματία για την κάθε μετάφραση είναι ο τρόπος που επιτελεί το έργο του (αποτελεσματικά ή μη, ταιριαστά ή όχι σε σχέση με ό,τι απαιτεί το κείμενο), δεν εντοπίζεται αιτία ικανή να περιορίσει και όλους τους υπόλοιπους μεταφραστές σε κείμενα συγκεκριμένης προέλευσης. Όπως σημειώνει και η Αναστασάκη, ο μεταφραστής είναι ταυτόχρονα αόρατος, όσο αυτό γίνεται, και ενδιάμεσος, αναλαμβάνοντας να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ δύο αγνώστων, ο ένας εκ των δύο συνήθως ξένος και ως προς τον ίδιο, με διαφορετικές προσλαμβάνουσες και καταβολές: του συγγραφέα και του κοινού. «Μέσα από αυτή τη ζύμωση πολιτισμικών και προσωπικών ταυτοτήτων επιτελείται η διαπολιτισμική επικοινωνία», με το μεταφρασμένο κείμενο να είναι το αποτέλεσμα της πολιτισμικής ανάλυσης και αναδημιουργίας του πρωτοτύπου. Έτσι, η μετάφραση σχηματίζεται ως ένας διαπολιτισμικός χώρος όπου η διαφορετικότητα διαδραματίζει κομβικό ρόλο στη δημιουργική παραγωγή πολιτισμού, η άρνηση της οποίας θα έκανε τη διαδικασία μόνο φτωχότερη (Αναστασάκη).

Συνεχίζοντας, και προσεγγίζοντας το ζήτημα και από μία διαφορετική οπτική γωνία, επειδή ο χώρος της μετάφρασης δεν παύει να είναι και ένας εργασιακός χώρος, όταν γίνεται λόγος για εργαζομένους που παραιτούνται, ή ακόμη περισσότερο, παύονται από την εργασία τους, οφείλεται τουλάχιστον η ανάλογη σοβαρότητα στην αναζήτηση της αιτίας πίσω από αυτό. Η προσκόμιση της δικαιολογίας του «μη κατάλληλου προφίλ» είναι τουλάχιστον αναχρονιστική, αν όχι ρατσιστική και σεξιστική. Άλλωστε, είναι η ίδια λογική που κρατούσε τους νέους αυτούς μεταφραστές, για τους οποίους έγινε αναφορά παραπάνω, εκτός του χώρου. Εύλογα δημιουργείται η απορία πού θα μπορούσε να οδηγήσει η επιστροφή σε έναν τέτοιο τρόπο σκέψης, ύστερα από τόση προσπάθεια για την απομάκρυνση από αυτόν, κάτι που, όπως συζητήθηκε, δεν έχει καν επιτευχθεί πλήρως ακόμη. Επιπλέον, προκύπτει το ερώτημα αν θα καταλήξει, εν καιρώ, παρά τις προθέσεις της για το αντίθετο, να βλάψει και εκείνους ακριβώς τους νέους μεταφραστές που έχουν αρχίσει να διεκδικούν τη θέση τους στο παγκόσμιο μεταφραστικό γίγνεσθαι, όντας δηλαδή τελικά επιζήμια για όλους, νέους ή μη.

Ταυτόχρονα, ο εκφοβισμός ή απόλυση ορισμένων μεταφραστών, σε βάθος χρόνου, δεν εξυπηρετεί πραγματικά τους μεταφραστές από μειονοτικοποιημένες ή μη κυρίαρχες ομάδες, διότι υπάρχει ανάγκη για ένα πιο δίκαιο και συμπεριληπτικό σύστημα επιλογής υποψηφίων μεταφραστών γενικά και όχι για την απομάκρυνση μερικών τυχαίων ανθρώπων από ένα έργο το οποίο είχαν, εκτός των άλλων, κριθεί κατάλληλοι να επιτελέσουν. Σε αυτή την περίπτωση, αν και οι συνθήκες ήταν πράγματι ιδιαίτερες αμφισβητήσιμες, δόθηκε όντως μία επαγγελματική ευκαιρία σε ορισμένες μεταφράστριες από μη κυρίαρχες ομάδες. Ωστόσο, αν δεν επιδιωχθεί μία ουσιαστική αλλαγή σχετικά με την ισότητα στην εργασία, μόλις το ζήτημα του ποιήματος της Amanda Gorman δεν αποτελεί πια επικαιρότητα, δεν υπάρχει εγγύηση πως η «καλή θέληση» κάποιων εκδοτικών οίκων που έσπευσαν να αναθέσουν την μετάφρασή του σε μεταφράστριες με συγκεκριμένο προφίλ δεν θα εξαφανιστεί.

Η επιλογή μίας νέας, Μαύρης μεταφράστριας, δεδομένης της εμβληματικότητας του ποιήματος, θα ήταν μία συμβολική και πολιτική επιλογή που θα είχε υποστηρίξει την ποικιλομορφία στον χώρο, τόσο πρακτικά όσο και (κυρίως) ιδεολογικά (Saint-Martin 9). Ο τρόπος όμως με τον οποίο τελικά έγινε, δηλαδή βεβιασμένα και εκ των υστέρων σε ορισμένες περιπτώσεις, αγνοώντας παράλληλα τα λοιπά στοιχεία που θα χαρακτήριζαν έναν πιθανό υποψήφιο κατάλληλο για την ανάθεση της συγκεκριμένης μετάφρασης, δεν εξυπηρέτησε τίποτα από τα δύο με ουσιαστικό τρόπο. Ακόμη και μετά από την επιλογή μεταφραστριών με συγκεκριμένο προφίλ που, θεωρητικά, θα συνέβαλε στην κοινωνική ενδυνάμωση ορισμένων ομάδων μέσω αυτής της συμβολικής, ως επί των πλείστων, κίνησης, δεν θα μπορούσε εύκολα να ειπωθεί πως πράγματι πέτυχε τον στόχο της.

Επίσης, κάτι επιπλέον που έχει ενδιαφέρον να σχολιαστεί είναι η αλληλοεπικάλυψη τριών διαφορετικών πτυχών της ποίησης: ο καλλιτεχνικός/πολιτισμικός της χαρακτήρας, η δυνητική λειτουργία της ως στρατευμένη τέχνη αλλά και η αντιμετώπισή της ως εμπορικό προϊόν. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, ένα κοινωνικό θέμα καθορίζει την ποιότητα της καλλιτεχνικής μεταφοράς του έργου (εν προκειμένω ποίηση) σε ένα άλλο

πολιτισμικό συγκείμενο, έτσι δεν μπορεί να γίνει λόγος για τέχνη σε παράλληλη σχέση με τα κοινωνικά τεκταινόμενα.

Η μετάφραση του *The Hill We Climb* βρέθηκε στο επίκεντρο μίας διαμάχης με πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές προεκτάσεις. Έλαβε ένα επιπλέον συμβολικό επίπεδο αξίας λόγω του τί ενδεχομένως θα μπορούσε να αντιπροσωπεύσει εντός αυτών, κάτι που ίσως να ήταν αρκετή προϋπόθεση για θεωρηθεί πλέον στράτευση του υπό συζήτηση έργου μέσω της μετάφρασής του. Παράλληλα, η αντιμετώπιση αυτού και της μετάφρασής του ως εμπορικά προϊόντα είναι αναπόφευκτη ως ένα βαθμό, από τη στιγμή που διακινούνται εντός, και με βάση τους κανόνες, ενός καπιταλιστικού συστήματος. Οι εταιρείες υπεύθυνες για αυτό επιθυμούν προφανώς την εμπορική επιτυχία και έτσι, ανάλογα με τον τρόπο σκέψης, είχαν διαφορετικά συμφέροντα ως προς την τροφοδότηση ή τον κατευνασμό της αντιπαράθεσης, κάτι που συνδέεται με τις αποφάσεις που θεωρήθηκαν ως σωστές σε κάθε περίπτωση (με την τροφοδότηση να μπορούσε πιθανώς να εξασφαλίσει περισσότερη προσοχή και ο κατευνασμός να προσδώσει κάποιες ιδιότητες ενός θετικού προφίλ). Λόγω, λοιπόν, των συγκοινωνούντων αυτών περιστάσεων, είναι πολύ δύσκολο να γίνει λόγος αποκλειστικά για τη μία πτυχή, για παράδειγμα την καλλιτεχνική, χωρίς αναφορά στις άλλες, διότι αυτό θα οδηγούσε σε μία αποστειρωμένη, και πιθανώς μη αντιπροσωπευτική, θεώρηση της κατάστασης. Παράλληλα, υπογραμμίζεται η περιπλοκότητα των πολιτισμικών ζητημάτων, καθώς προβάλλεται η διάσταση της τέχνης ως πολιτισμικό προϊόν, και η άμεση σχέση του με το συγκείμενο, όπως και στις περιπτώσεις πολιτισμικής οικειοποίησης.

Σύμφωνα με τις απόψεις που εναντιώθηκαν στην επιλογή του Rijnveld, κάνοντας μία μικρή ανασκόπηση της περίπτωσης προτού συνεχισθεί η ανάλυση, η μετάφραση του έργου μίας Μαύρης συγγραφέα από έναν Λευκό μεταφραστή ήταν πράξη διαιώνισης της μακρόχρονης παραγκώνισης συγγραφέων από μειονοτικοποιημένες ομάδες (παρά το γεγονός πως και το Rijnveld θα μπορούσε να θεωρηθεί μέτοχο τέτοιας, φέροντας την ταυτότητα του non-binary και, συνεπώς, ανήκοντας στη ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητα). Κατ' επέκταση αυτού, το προφίλ του Rijnveld αποτέλεσε την αιτία για να αμφισβητηθεί η καταλληλότητά του καθώς υπήρχαν

σκέψεις πως, λόγω αυτού, θα αδυνατούσε να αποτυπώσει την εμπειρία που περιγράφει η Gorman.

Ωστόσο, προστίθεται εδώ, πως στην «αδυναμία της αποτύπωσης» μπορεί επίσης να υποβόσκει και η σκέψη της «αδυναμίας κατανόησης», ιδέα της οποίας η ύπαρξη, ειδικά σε προοδευτικά περιβάλλοντα που στηρίζουν την ίση αντιμετώπιση και τον διάλογο, είναι τουλάχιστον προβληματική. Η εν λόγω τοποθέτηση είναι ιδιαίτερος επικίνδυνος, ειδικά αν ληφθούν υπόψιν οι προεκτάσεις της και τα πλαίσια όπου έχουν επικαλεστεί τέτοιες θέσεις, με καθεστώτα που εφάρμοσαν ρατσιστικές πολιτικές υπέρ των Λευκών να προκύπτουν πολύ εύκολα (όπως είχαν υπάρξει για πολλά χρόνια τέτοιες πολιτικές στην Η.Π.Α.μερική αλλά και σε όσες χώρες ασπάστηκαν την ιδεολογία της ανωτερότητας της Αρίας Φυλής επίσης), υποστηρίζοντας και τη νοητική τους ανωτερότητα. Στην προκειμένη περίπτωση φυσικά δεν χρησιμοποιείται αυτούσια όμως, έστω και η υπόνοια πως ένα άτομο αδυνατεί να κατανοήσει κάτι λόγω του εθνικού, σεξουαλικού κλπ. προφίλ του, παραμένει, ως αρχή, ανησυχητικά κοντά. Έτσι, κάτι το οποίο καλύπτεται από έναν μανδύα προοδευτικότητας είναι στο πυρήνα του εξαιρετικά συντηρητικό, αν όχι οπισθοδρομικό, προξενώντας πληθώρα σκέψεων σχετικά με τη φύση αυτών των αντιπαραθέσεων αλλά και πού θα μπορούσαν δυνητικά να οδηγήσουν, ερωτήματα στα οποία αφιερώνεται περισσότερος χώρος στην επόμενη υποενότητα.

Σε αντίθεση με την ηγεμονική λειτουργία που μπορεί να λάβει η πολιτισμική οικειοποίηση, όπως αναφέρθηκε στο θεωρητικό πλαίσιο αλλά και όπως θα συζητηθεί παρακάτω, είναι και ένας τρόπος κατανόησης του Άλλου με τα πολιτισμικά μέσα και τις εμπειρίες που διαθέτει ο οικειοποιούμενος (είτε μιλάμε για ατομικότητες είτε για συλλογικότητες). Πράγματι, μπορεί συγγραφέας και μεταφραστής να μην μοιράζονται τις ίδιες ταυτότητες αλλά ακόμη κι άτομα που, εκ πρώτης όψης, ανήκουν σε ίδιες κοινότητες και μοιράζονται κοινές ταυτότητες δεν χαρακτηρίζονται απαραίτητα από τις ίδιες εμπειρίες. Και αν πράγματι ισχύει αυτό, οι απόψεις και η αξιοποίηση αυτών των εμπειριών δεν συγκλίνουν υποχρεωτικά με εκείνες συνανθρώπων τους με ίδιες, ή παρόμοιες, καταβολές. Ακόμη και μεταφράστριες με το ίδιο προφίλ με την συγγραφέα του *The Hill We Climb* μπορεί να προσλάβουν το κείμενό της με διαφορετικό τρόπο, όντας πολύ απλά

διαφορετικοί άνθρωποι και έχοντας διαφορετική ζωή σε ένα άλλο συγκείμενο (χωρικό, οικονομικό, κοινωνικό, ιστορικό, οικογενειακό κλπ.).

Με αυτό τον τρόπο, το εν λόγω παράδειγμα αναδεικνύει τη σημασία που καταλαμβάνει η έννοια της ταυτότητας για την πολιτισμική οικειοποίηση, η οποία, όπως αναπτύχθηκε στο πρώτο κεφάλαιο, λαμβάνει χώρα, άλλες φορές με πιο απροκάλυπτους και άλλες φορές με πιο συγκεκριμένους τρόπους. Η θέση της ταυτότητας στη συζήτηση περί πολιτισμικής οικειοποίησης, η οποία υπογραμμίζεται εδώ με πολύ πιο ευθύ τρόπο σε σχέση με τα προηγούμενα δύο παραδείγματα, είναι κάτι που θα μας απασχολήσει περαιτέρω και στην αμέσως επόμενη υποενότητα.

Κεφάλαιο 2.3.2. Μετάφραση οικείων και Άλλων ταυτοτήτων: το ζήτημα της Amanda Gorman και η σημασία της ταυτότητας σήμερα

Ανά τα χρόνια, έχουν υπάρξει διάφορες έννοιες γύρω από τις οποίες μπορούσε να δημιουργηθεί μία κοινότητα, όπως για παράδειγμα η κοινή θρησκεία ή η κοινή ιδεολογία. Σήμερα, μία ακόμη τέτοια έννοια είναι αυτή της ταυτότητας: «εθνική, φύλου, σεξουαλική» κλπ. με τις απόψεις γύρω από αυτήν αλλά και τα παρεμφερή με αυτή ζητήματα, δεδομένου ότι πρόκειται για πολυδιάστατη έννοια, να ποικίλουν και, πολύ συχνά, να οδηγούν σε ρήξεις. Την ίδια στιγμή που η έννοια της ταυτότητας, τόσο περίπλοκη και όμως τόσο θεμελιώδης για τη συγκρότηση του ατομικού και συλλογικού εαυτού, βρίσκεται υπό διερεύνηση, θέματα «ρατσισμού, μεταποικιακά και έμφυλα» δεν λείπουν από τον δημόσιο λόγο δημιουργώντας, ή εντείνοντας ήδη υπάρχουσες, φορτισμένες συζητήσεις. Ωστόσο, ως έναν βαθμό, είναι αναπόφευκτα απότοκα της «ολοένα και περισσότερο πλουραλιστικής κοινωνίας, καθώς αποτελούν την έκφραση εσωτερικών κοινωνικών προστριβών, στο πλαίσιο ενός συνεχούς αγώνα για την κατανομή της ορατότητας, της επιρροής, της προσοχής και της αναγνώρισης» (Thierse).

Παρόλα αυτά, σημειώνοντας πόσες διαμάχες, πολλές εκ των οποίων ιδιαίτερες αιματηρές, έχουν λάβει χώρα στο όνομα της θρησκείας ή της ιδεολογίας, προκύπτει το ερώτημα σχετικά με τη δύναμη της ταυτότητας και κατά πόσο έχει την

δυνατότητα να επιφέρει τη διάσπαση -ή ακόμη και τη βία. Ή, συγκεκριμενοποιώντας το παραπάνω, ποιο είναι το σημείο που οι πολλαπλές ταυτότητες σταματούν να δρουν υπέρ μίας πιο ποικιλόμορφης, πολυπολιτισμικής και διαπολιτισμικής κοινωνίας και, αντί αυτού, λειτουργούν αποδομητικά (Thierse).

Η προσπάθεια διεκδίκησης «κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών δικαιωμάτων» με σκοπό την ίση αντιμετώπιση των μειονοτικοποιημένων ομάδων γίνεται πολύ συχνά από τον χώρο της Αριστεράς. Εξίσου συχνά, όμως, οι προσπάθειες για επιτέλεση αυτού του στόχου, που είναι αξιέπαινος, λαμβάνουν χώρα με απολυτότητα, απλοποιώντας την πολυπλοκότητα της πολυπολιτισμικής συμβίωσης, στην οποία υπάρχουν επιπρόσθετα επίπεδα, όπως το κοινωνικοοικονομικό *status* και οι σχέσεις ισχύος μεταξύ των μη κυρίαρχων και της κυρίαρχης ομάδας, των μη κυρίαρχων ομάδων μεταξύ τους αλλά και εντός των ίδιων των ομάδων (Thierse).

Η εν λόγω δυσκαμψία προέρχεται ενδεχομένως από την μειονοτικοποιημένη εμπειρία και την ανάγκη για αξιοκρατία και ίση αντιμετώπιση. Ωστόσο, αγνοώντας αυτές ακριβώς τις σχέσεις -πολιτισμικές και ισχύος- είναι δύσκολο να προσεγγιστεί η πολυδιάστατη ύπαρξη της διαπολιτισμικής και πολυπολιτισμικής κοινωνίας με την ανάλογη λεπτότητα και αποτελεσματικότητα. Ακόμη μεγαλύτερη πρόκληση μάλιστα καθίσταται το παραπάνω όταν δεν λαμβάνεται υπόψιν το γεγονός πως η κυρίαρχη ομάδα είναι τόσο μέτοχος ενός πολιτισμού όσο και της πολυπολιτισμικότητας - όπως κάθε άλλη ομάδα- και έτσι οι πολιτισμικές της τοποθετήσεις δεν είναι απλά συντηρητισμοί -ή ακόμη και απροκάλυπτος ρατσισμός. Για την ακρίβεια, η προσέγγιση της συζήτησης υπό αυτούς τους όρους την κάνει στην πραγματικότητα σχεδόν αδύνατη (Thierse). Μάλιστα, εδώ φαίνεται να επαναλαμβάνεται το παράδειγμα της *Black Athena*, με την τακτική του Bernal να τοποθετεί κάθε αποκλίνουσα από τη δική του άποψη ως αντίπαλη, χαρακτηρίζοντάς την, κατά συνέπεια, ρατσιστική. Όπως επισημάνθηκε, αυτή η αντιμετώπιση οδηγεί μόνο σε αντιπαραθέσεις και δεν είναι καθόλου εποικοδομητική, κάτι που δεν περιορίζεται στην περίπτωση του Martin Bernal και του έργου του.

Το κυριότερο πρόβλημα, όμως, που ανακύπτει είναι αυτή η δυσχέραση του διαλόγου. Οι συζητήσεις που οφείλουν να γίνονται πάνω σε τομείς πολιτισμικής

οικειοποίησης και δικαιωμάτων, πολιτισμικών ή μη, δεν είναι ποτέ εύκολες. Ωστόσο, η διατήρηση μιας τέτοια στάσης, και δη η εξάπλωση της επονομαζόμενης «cancel culture»⁸ -ούσα ενδεχομένως συνέπεια της συγκεκριμένης αντιμετώπισης ως ένα βαθμό, θύμα της οποίας μπορεί να χαρακτηριστεί και το Rijneveld- τις κάνει συχνά αδύνατες, παρότι παραμένουν απαραίτητες. Ο αποκλεισμός ορισμένων ατόμων από τον διάλογο, και η ίδια η παρακώλησή του σε τέτοιο βαθμό, είναι κάτι που δεν συμφωνεί με τα ιδεώδη μίας δημοκρατικής κοινωνίας, δεδομένης της θεμελιώδους θέσης που κατέχει ο διάλογος σε αυτή. Πολλές φορές, οι πράξεις που υποκινούνται από αυτή την ιδεολογία έχουν σκοπό κάποιου είδους συμβολική απελευθέρωση από μία αρνητικά φορτισμένη ιστορική συνθήκη ή συλλογική εμπειρία (συνδέοντας αυτό με τη συμβολική αξία που προσδόθηκε στην κατάσταση, η οποία αναφέρθηκε παραπάνω). Παρόλα αυτά, μπορεί η συναισθηματική φόρτιση γύρω από ένα γεγονός να είναι σεβαστή και, λόγω των περιπλοκοτήτων της ιστορίας, οφείλει να αντιμετωπίζεται με σεβασμό, αλλά «δεν μπορεί να αντικαταστήσει το λογικό επιχείρημα» (Thierse).

Ταυτόχρονα, το εν λόγω ζήτημα φέρνει στην επιφάνεια ένα άλλο στοιχείο σχετικό με τη μετάφραση, και αυτό είναι πως η ίδια η ύπαρξη της μετάφρασης προϋποθέτει τον λεγόμενο «Άλλο». Όταν δύο, (ή παραπάνω) γλώσσες και δύο, (ή παραπάνω), πολιτισμοί εμπλέκονται στη διαδικασία της μετάφρασης, η αναγνώριση των γλωσσών/πολιτισμών-πηγή και των γλωσσών/πολιτισμών-στόχος ως διαφορετικών μεταξύ τους είναι κομβική και απαραίτητη. Φυσικά, συγκεκριμένες περιπτώσεις μετάφρασης, όπως η μετάφραση αρχαίων κειμένων στην ομιλουμένη εκδοχή της ίδιας γλώσσας, μπορεί να μην εντάσσονται ακριβώς μέσα στην περιγραφή της ύπαρξης τουλάχιστον δύο διαφορετικών γλωσσών/πολιτισμών, θεωρώντας πως πρόκειται για ένα πολιτισμό και γλώσσα με ιστορική συνέχεια, όμως, ακόμη και έτσι, δεν αποτελούν εξαίρεση όσον αφορά την απαραίτητη ύπαρξη της διαφορετικότητας. Κατά μία έννοια, εκείνη είναι που επιτρέπει και καλεί για μετάφραση.

⁸ Ως «cancel culture» ορίζεται «η πρακτική ή η τάση της μαζικής άρσης της υποστήριξης κάποιου ως τρόπος για έκφραση αποδοκιμασίας και άσκησης κοινωνικής πίεσης» (Merriam Webster Dictionary).

Σε αυτό το σημείο, καταλυτικό ρόλο διαδραματίζει η πολιτισμική οικειοποίηση καθώς, όπως ειπώθηκε και στο θεωρητικό πλαίσιο, είναι μία βασική μέθοδος επεξεργασίας και κατανόησης του αγνώστου, μεταφράζοντάς το, ευρύτερα μιλώντας, με γνώριμους όρους ώστε να γίνει πιο προσιτό. Ωστόσο, το παραπάνω δεν διαφέρει σημαντικά ακόμη και όταν γίνεται λόγος για τη μετάφραση με πολύ πιο κυριολεκτικό τρόπο, ειδικά για όταν τα υπό αναφορά κείμενα είναι όπως το *The Hill We Climb*, πολιτισμικά και ιδεολογικά φορτισμένα. Χάρη στον μεταφραστή-διαμεσολαβητή, το κείμενο μεταφέρεται σε μία γλώσσα που το κοινό-στόχος αναγνωρίζει και με έναν κώδικα που κατανοεί, μπορώντας πλέον, κατά μία έννοια, να το κάνει δικό του. Σύμφωνα με την Chakraborty, αυτή η πρόκληση της λογοτεχνικής μετάφρασης, η διαμεσολάβηση μεταξύ γλωσσών και πολιτισμών ή, τοποθετώντας την σκέψη αλλιώς, μεταξύ γνωστού και αγνώστου, αποτελεί και μέρος της γοητείας της (Chakraborty). Εδώ ακριβώς υπάρχει και χώρος για απόψεις περί μετάφρασης και τέχνης που μπορεί να μην χρειάζεται απαραίτητα να συγχέεται με πρακτικά εργασιακά ζητήματα, χωρίς αυτό να σημαίνει πως τέτοιες σκέψεις υπολείπονται αξίας ή αξίας για διερεύνηση. Όπως η ίδια επισημαίνει, «αν οι άνθρωποι μετέφραζαν μόνο το οικείο, πώς θα αποκτούσαμε έστω και μία αμυδρή ιδέα για τον θαυμαστό κόσμο του ανοίκειου;» (Chakraborty).

Η περίπτωση της μετάφρασης του έργου της Amanda Gorman δεν δημιούργησε τα προβλήματα που αναδεικνύει αλλά αποτέλεσε περισσότερο την αφορμή ώστε σχέσεις ισχύος και αδικίες με ιστορικές προεκτάσεις, βασισμένες σε ένα (νέο)αποικιοκρατικό, σεξιστικό και καπιταλιστικό παρελθόν και παρόν να έρθουν στην επιφάνεια του δημόσιου λόγου. Για αυτό το λόγο, η ευαισθησία πάνω σε αυτά τα θέματα είναι απαραίτητη προκειμένου να εισέλθει κανείς στη συζήτηση και διερεύνησή τους (Chakraborty).

Η μετάφραση εξακολουθεί να εμπεριέχει την πρόκληση της λειτουργίας εντός και εκτός εθνογλωσσικών συνόρων, η μη διάβαση των οποίων περιορίζει όχι μόνο τη διαδικασία της μετάφρασης αλλά και την ανθρώπινη φαντασία. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει πως «μεταφραστές με παρόμοιο πολιτισμικό υπόβαθρο [με τους συγγραφείς των κειμένων] δεν μπορούν να λάβουν μέρος στο μεταφραστικό γίγνεσθαι» με δημιουργικότητα, διατηρώντας την προσωπική τους ικανότητα

δράσης στη διαπραγμάτευση των προκλήσεων που θα κληθούν να αντιμετωπίσουν στον χώρο, όμως «το πεδίο οφείλει να παραμείνει ανοιχτό σε όποιον καλείται να πραγματοποιήσει το μεταφραστικό έργο» (Chakraborty).

Ένα ιδιαιτέρως ενδιαφέρον χαρακτηριστικό της μετάφρασης είναι πως «τα κείμενα μπορούν να δεχθούν κριτική και να μεταφραστούν ξανά και ξανά» καθώς ταυτόχρονα ξεπερνιούνται σύνορα, γίνονται λάθη και επαναλήψεις, πάντα σε ένα διάλογο μεταξύ γνωστού και «ξένου» (Chakraborty). Αυτός αποτελεί μάλιστα και έναν πολύ πιο δημιουργικό και εποικοδομητικό τρόπο προσέγγισης των οποιονδήποτε «κακώς κειμένων» της μετάφρασης, μέσω της συζήτησης, της ανάλυσης και της κριτικής αυτών, αντί για την αποτροπή από την προσπάθεια προς αποφυγή ενός πιθανώς όχι και τόσο ικανοποιητικού αποτελέσματος. Άλλωστε, το αποτέλεσμα οποιασδήποτε προσπάθειας μπορεί μόνο να χαρακτηριστεί ως επαρκές ή ανεπαρκές μόνο αφού η εν λόγω προσπάθεια λάβει χώρα. Αντιθέτως, η κατηγορηματική αντίσταση σε αυτή δεν προστατεύει ούτε τα κείμενα ούτε την ίδια τη μετάφραση από κάτι που ενδεχομένως να μην ήταν καν τόσο βλαβερό, όπως δηλαδή μία ανεπαρκής, ή «κακή», μετάφραση. Όπως όμως σημειώνει και η Chakraborty, αυτό που πράγματι κάνει είναι να περιορίζει τη δημιουργικότητα αλλά και την ίδια την επικοινωνία των λαών, με όποιες συνέπειες, σπανίως θετικές, μπορεί να έχει αυτό.

Κεφάλαιο 2.3.3. Ανασκόπηση του παραδείγματος της μετάφρασης του έργου της Amanda Gorman

Το παράδειγμα της μετάφρασης του *The Hill We Climb* συνδέεται με τα προηγούμενα παραδείγματα και συμπληρώνει τη σκιαγράφηση της σχέσης πολιτισμικής οικειοποίησης και πολιτικής τοποθέτησης. Ταυτόχρονα, αναδεικνύει τη σημασία μίας έννοιας που δεν είχε αποτελέσει αντικείμενο ενασχόλησης με τόσο άμεσο τρόπο μέχρι αυτό το σημείο, εκείνη της ταυτότητας. Παράλληλα, υπογραμμίζει την κομβική θέση του συγκεκριμένου, θέμα που έθιγαν και τα υπόλοιπα παραδείγματα και το οποίο αναλύθηκε και υπό το πρίσμα της θεωρίας στο πρώτο κεφάλαιο. Τέλος, καθώς πρόκειται για ένα παράδειγμα σύγχρονο, προσφέρει την ευκαιρία για πιο καθολικά συμπεράσματα όσον αφορά την πολιτισμική

οικειοποίηση και της αντίδρασης σε αυτή και βοηθά να επαληθεύσουμε και να κατανοήσουμε τα χαρακτηριστικά του φαινομένου, αυτή τη φορά και σε βάθος χρόνου.

Κεφάλαιο 2.4. Kara Walker: προσεγγίσεις πολιτισμού και συλλογικών αξιών

Τα πολιτισμικά προϊόντα⁹, σε αντίθεση με άλλους τύπους προϊόντων, δεν καλύπτουν μόνο τις ανάγκες μίας συγκεκριμένης αγοράς η ζήτηση της οποίας οδήγησε στη δημιουργία τους -όπως συμβαίνει δηλαδή με τα κοινά υλικά προϊόντα- αλλά, τόσο μέσω αυτών όσο και με αφορμή αυτά, μπορεί (χωρίς βέβαια να είναι πάντα απαραίτητο, όμως διατηρείται αυτή η δυνατότητα) να εξερευνηθεί μία πληθώρα πεδίων της ανθρώπινης εμπειρίας (Wright 107). Με τα έργα τέχνης να αποτελούν ένα κατεξοχήν πολιτισμικό προϊόν, αναδεικνύεται ταυτόχρονα ο καταλυτικός ρόλος του καλλιτέχνη, όπως επίσης και η πολυδιάστατη σχέση που τον συνδέει με τον πολιτισμό ως συμβάλλον στην παραγωγή (και κριτική) του. Χρησιμοποιώντας την ορολογία του Bourdieu, οι καλλιτέχνες αποτελούν «πολιτισμικούς μεσολαβητές» («cultural intermediaries»), δηλαδή είναι παράλληλα «η ενσάρκωση της καλλιτεχνικής δημιουργίας» και η αιτία διαιώνισης -ποικίλης φύσεως, επιλεκτικά ή πιθανώς μη συμπεριληπτικά- πολιτισμικών πρακτικών (Wright 109). «Καθώς η δημιουργία πραγμάτων αντικαθίσταται από τη δημιουργία νοήματος για τα πράγματα στην ύστερη νεωτερικότητα» («late-modernity»), σημειώνει ο Wright, «ο πολιτισμικός μεσολαβητής αποτελεί κομβική μονάδα παραγωγής νοήματος, όχι μόνο για την τέχνη και τη λογοτεχνία, αλλά και για διαφορετικές πτυχές της ύπαρξης» (Wright 110).

Έτσι, το παράδειγμα της εικαστικού Kara Walker έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, τόσο ως «παραγωγός πολιτισμού» η ίδια, όσο και λόγω της θεματικής των έργων της που εστιάζουν στο ιστορικό και πολιτισμικό παρελθόν της δουλειάς μέσω της

⁹ Ο όρος «προϊόν» χρησιμοποιείται εδώ για να εννοηθεί τόσο το ότι αυτά τα πολιτισμικά «προϊόντα» είναι το αποτέλεσμα της δημιουργικότητας ορισμένων ατόμων και συλλογικοτήτων σε συνάρτηση με ορισμένες συνθήκες εντός των οποίων έλαβαν υπόσταση, τονίζοντας περισσότερο την έννοια του αποτελέσματος, όσο και «προϊόντα», με την οικονομική χρήση της λέξης, στην περίπτωση της εισαγωγής τους στο καπιταλιστικό σύστημα ως ανταλλάξιμα και διαθέσιμα αγαθά, για αυτό και αντιπαραβάλλονται με την περίπτωση των «κοινών» αγαθών.

σύγχρονης οπτικής της. Συζητώντας ένα μελανό κομμάτι πολιτισμού (ιδιαίτερα του Η.Π.Αμερικανικού), και η ίδια μέτοχος της ομάδας την οποία ιστορικά αφορά, οικειοποιείται κριτικά σχετικές οπτικές και πολιτισμικές απεικονίσεις της εποχής. Συγκεκριμένα, η παρούσα εργασία εστιάζει στο έργο της με τίτλο *A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby* (2014).

Κεφάλαιο 2.4.1. *A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby*: επανοικειοποίηση, αναπαραγωγή και κριτική του πολιτισμικού, αλλά όχι μόνο, παρελθόντος

Η Kara Walker συστήθηκε στο καλλιτεχνικό προσκήνιο κατά τα μέσα της δεκαετίας του 1990, κερδίζοντας το ενδιαφέρον με τις χάρτινες σιλουέτες της, αποσπώντας μάλιστα το 1997 το βραβείο «John D. and Catherine T. MacArthur Foundation “genius” award», κάτι που προσέφερε μεγαλύτερη δημοσιότητα σε εκείνη και το έργο της, αλλά αύξησε την ίδια στιγμή το πλήθος των κριτικών που το στόχευαν, κέντρο πολλών από των οποίων αποτελούσε ο ρατσισμός που είναι σταθερή θεματική των έργων της. Η, επίσης Αφροαμερικανή καλλιτέχνης, Howardena Pindell, τοποθετήθηκε πάνω στο έργο της Walker κατηγορώντας το για τροφοδότηση, και όχι κριτική, ρατσιστικών φαντασιώσεων και αντιλήψεων γύρω από τη Μαύρη πολιτισμική ταυτότητα (Birkle 78-79). Ωστόσο, όπως θα καταδειχθεί παρακάτω στην ανάλυση αυτού του παραδείγματος, πρόκειται για επιφανειακή ανάγνωση.

Το *A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby* υπήρξε μία εντυπωσιακού μεγέθους εγκατάσταση στον εγκαταλελειμμένο χώρο ενός παλιού εργοστασίου επεξεργασίας ζάχαρης στο Brooklyn, συγκεκριμένα στο Williamsburg, το Domino Sugar Factory (Birkle 63). Η έκθεσή του διήρκεσε από τις 10/05/2014 μέχρι τις 06/07/2014, σχεδόν μέχρι και την κατεδάφιση του παλιού εργοστασίου που ακολούθησε (Birkle 80). Ένα γλυπτό με διαστάσεις 12 μέτρα ύψος, 23 μέτρα μήκος, 11 μέτρα φάρδος και όλο καλυμμένο με ζάχαρη (Birkle 81), απεικονίζει μία γυμνή Μαύρη γυναίκα σε στάση Σφίγγας, παρουσιάζοντας «μία παράδοση και ιδιαιτέρως προσφερόμενη για σκέψη εικόνα της Αφροαμερικανικής γυναικείας εμπειρίας» (Birkle 63). Την υπερμεγέθη φιγούρα συνόδευαν μικρότερου (ανθρώπινου) μεγέθους γλυπτά από ρητίνη ή λιωμένη ζάχαρη που απεικόνιζαν μικρά αγόρια

σκλάβους (Art21). Καθώς η μεγάλη φιγούρα του *Sugar Baby* συνιστά το κυρίως σώμα της εγκατάστασης, αλλά και εκείνο που επιδέχεται την περισσότερη ανάλυση, με τα μικρότερα γλυπτά που το περιστοιχίζουν να αντιμετωπίζονται ως συμπληρωματικά, η έμφαση δίνεται κυρίως σε αυτή την κεντρική γυναικεία μορφή.



Φωτογραφία του Andrew Burton/Getty Images



Φωτογραφία του Andrew Burton/Getty Images

Η Walker έχει κατηγορηθεί πως επαναπωλεί κατακριτέα στερεότυπα του Λευκού Η.Π.Αμερικανικού (και ενδεχομένως όχι μόνο) κοινού πάλι στο ίδιο (Birkle 82), κάτι που συνάδει και με την προαναφερθείσα κριτική της Howardena Pindell. Σύμφωνα με αυτή την οπτική, η οικειοποίηση δεν λαμβάνει χώρα διαλογικά αλλά αναπαραγωγικά, διαιωνίζοντας την ηγεμονία της ομάδας η οποία παρήγαγε αυτά τα στερεότυπα. Έτσι, θα μπορούσε να θεωρηθεί πως η ίδια η Walker παρουσιάζει με το έργο της μία περίπτωση πολιτισμικής κυριαρχίας «εν δράση», όντας μία καλλιτέχνιδα που οικειοθελώς οικειοποιείται ηγεμονικές αντιλήψεις που συνεχίζουν να μειονοτικοποιούν μία ορισμένη ομάδα, μέτοχος της οποίας είναι και η ίδια. Εκ πρώτης όψεως, θα ήταν δυνατό να υποστηριχθεί πως το *Sugar Baby* αποτελεί την επιβεβαίωση της πολιτισμικής αφομοίωσης της δημιουργού του.

Πράγματι, κάτι τέτοιο δεν θα ήταν δύσκολο να ειπωθεί αν δεν ληφθεί υπόψιν μία πολύ σημαντική λεπτομέρεια που μπορεί να παραλειφθεί και αυτή είναι το χέρι του γλυπτού. Όπως το περιγράφει και η Birkle, «το δάχτυλο με το οποίο το *Sugar Baby* μοιάζει να περιπαίζει τον κόσμο» (Birkle 83).



Φωτογραφία του Andrew Burton/Getty Images

Αυτή η πολυσήμαντη, άλλοτε χυδαία, άλλοτε χλευαστική και πολλές φορές απλά δυσνόητη, χειρονομία, σε συνδυασμό με την υπόλοιπη φορτισμένη εικόνα του γλυπτού συμβάλλει στην αντιστροφή των νοημάτων που επιφανειακά φέρει προσφέροντας στο εικαστικό αυτό σύνολο νέο νόημα (Birkle 83). Το *A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby* μετατρέπεται «σε κάτι περισσότερο από ένα αισθητικό αντικείμενο» επιτρέποντάς του «να εκφράσει τις δικές του πολιτικές» (Birkle 65), αναδεικνύοντας άλλη μία φορά ένα σημείο τομής πολιτισμού και πολιτικής, με την πολιτισμική οικειοποίηση να μένει στενά συνδεδεμένη και με τα δύο πεδία.

Πιο συγκεκριμένα, το *A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby* υπογραμμίζει «το σώμα ως πεδίο συγκέντρωσης νοημάτων», κάνοντας τα υπάρχοντα, στερεοτυπικά και ηγεμονικά, αυτά νοήματα που αντλούνται μέσω της (υπερ)προβολής αυτού, «να λειτουργήσουν εναντίων του εαυτού τους» (Birkle 67). Το παραπάνω πραγματοποιείται χρησιμοποιώντας το μέσο της «αισθητικής της υπερβολής», εφιστώντας την προσοχή στη συνεχιζόμενη αποικιοποιητική πρακτική της σεξουαλικοποίησης των Μαύρων γυναικών (Birkle 65), από μία Μαύρη καλλιτέχνη η οποία απευθύνεται σε ένα μικτό κοινό, συμπεριλαμβανομένων και Μαύρων θεατών, προσδίδοντας ιδιαίτερο ενδιαφέρον στη προσέγγιση (Birkle 66). Πολιτικοποιώντας την επιλεχθείσα αισθητική και αναγνωρίζοντας «τις δυναμικές που αναπτύσσονται κατά την διαδικασία αλλαγής νοηματοδότησης», το έργο της Walker επιδιώκει «το κοινό να αναλογιστεί την αλλαγή των εικόνων που συνδέονται με την Αφροαμερικανική γυναικεία εμπειρία» (Birkle 68).

«Η [παραπάνω] πρόκληση πραγματοποιείται χρησιμοποιώντας την επανάληψη με κριτική διαφοροποίηση (critical difference)» (Birkle 74) της οποίας εργαλείο αποτελεί και η παρωδία, και την οποία η Kara Walker χρησιμοποιεί χωρίς βέβαια να περιορίζεται σε αυτή. Οικειοποιούμενη ρατσιστικές απεικονίσεις, τις αναπαράγει με διαφορετική νοηματοδότηση (τοποθετώντας τα δάχτυλα του χεριού του γλυπτού της σε μία δυσανάγνωστη, με την ευρύτερη έννοια, και διφορούμενη χειρονομία που προκαλεί τη σκέψη σχετικά με τις προθέσεις της ύπαρξής της εκεί αλλά και ολόκληρου του έργου),

τακτική που δεν περιορίζεται στο *Sugar Baby* αλλά εντοπίζεται γενικά στην εικαστική της προσέγγιση (Birkle 79).

Πιο συγκεκριμένα, αντί να καταγγείλει ανοιχτά φαινόμενα ρατσισμού, η Walker «αξιοποιεί τις αισθητικές ενός διφορούμενου λόγου (discourse)», ως πεδίο όπου η ειρωνεία και η κυριολεξία στη χρήση ορισμένων απεικονίσεων μπορεί να είναι εξίσου πιθανές, ανάλογα με τους σκοπούς που εξυπηρετούνται. Ένας τόσο απροκάλυπτος ρατσισμός θα μπορούσε να είναι τίποτα περισσότερο από αυτό. Ωστόσο, η αισθητική της υπερβολής είναι επίσης θεμελιώδες χαρακτηριστικό της σάτιρας και της παρωδίας (Birkle 66).

Έτσι, η Walker με τις εικαστικές της επιλογές δημιουργεί έναν «διάλογο μεταξύ παρελθόντος και παρόντος», αξιοποιώντας πάντα την ένταση που δημιουργείται «μεταξύ του πιθανώς συντηρητικού αποτελέσματος της αναπαράστασης και του πιθανώς επαναστατικού αντίκτυπου της διαφοροποίησης» (Birkle 66). Αυτό που εκ πρώτης όψης φαίνεται να συμβάλλει στη σεξουαλικοποίηση και αντικειμενικοποίηση των Μαύρων γυναικών, επιβεβαιώνοντας τα αντίστοιχα στερεότυπα που, είτε απροσδιόριστα είτε πολύ συγκεκριμένα, υπάρχουν στη συνείδηση του κοινού, είναι ένα «μετά-κριτικό («meta-critical») σχόλιο πάνω στην ιστορία», με την καλλιτέχνίδα να προσφέρει «το θέαμα ενός Μαύρου γυναικείου σώματος» το οποίο προξενεί δέος τόσο λόγω μεγέθους όσο και λόγω της «ανοιχτής παρουσίας μίας Μαύρης γυναίκας ως σεξουαλικού αντικειμένου» (Birkle 65). Με την αναφορά σε στερεότυπα σχετικά με την Αφροαμερικανική γυναικεία εμπειρία και ταυτότητα η Walker φέρνει στο προσκήνιο ερωτήματα ταυτότητας και τη διάθεση να θέσει υπό αξιολόγηση έμφυλες και «φυλετικές» σχέσεις ισχύος (Birkle 67).

Οι εικόνες που υπογράφει η Kara Walker πολύ συχνά υπερβαίνουν τα «κοινώς αποδεκτά όρια για το τί μπορεί να παρουσιαστεί» (Birkle 79). Το *Sugar Baby* υπήρξε το αντικείμενο πολλών διαφορετικών αντιδράσεων από τη μεριά του -ανομοιογενούς ως προς τις καταβολές, το υπόβαθρο, το φύλο κλπ.- κοινού κατά την έκθεσή του. Πολλοί εντυπωσιάστηκαν από την επιβλητική του παρουσία στο χώρο, άλλοι ένιωσαν άβολα με τον τρόπο χρήσης του γυμνού

στο συγκεκριμένο γλυπτό, ενώ στην περίπτωση ορισμένων αυτό ακριβώς το χαρακτηριστικό αναβάθμισε πιθανώς την εμπειρία, με την κατανόηση του έργου να περιορίζεται σημαντικά για πολλούς που δεν είχαν υπόψιν τους τις ιστορικές συνθήκες από τις οποίες αντλεί. Μάλιστα, υπήρξαν περιστατικά σεξουαλικά υπαινικτικές φωτογραφίας θεατών μαζί με το *Sugar Baby* που κατέληξαν στα Μέσα Μαζική Δικτύωσης. Εδώ όμως ανακύπτει το εξής ερώτημα, όπως σημειώνει και η Birkle: «πόσο σεβασμό έδειξε τελικά η συμπεριφορά του κοινού απέναντι στο έργο και [εν τέλει] στις Μαύρες γυναίκες; Ή μήπως αυτό ακριβώς ήταν που ήθελε να αναδείξει και η Walker, ότι δηλαδή δεν υπάρχει σεβασμός για το Μαύρο γυναικείο σώμα, ούτε καν στη τέχνη;» (Birkle 81-82).

Το γλυπτό συνοδεύτηκε από μέρους της Walker με ένα σύντομο σχόλιο: «Ένας Φόρος τιμής στους απλήρωτους και καταπονημένους από την υπέρμετρη εργασία Τεχνίτες που έχουν εξευγενίσει τα Γλυκά μας γούστα από τα χωράφια με τα ζαχαροκάλαμα ως τις Κουζίνες του Νέου Κόσμου για την περίσταση της κατεδάφισης του Domino Sugar Refining Plant» (Birkle 80). Υπογραμμίζοντας την έκταση της εκμετάλλευσης των σκλάβων, στων οποίων την εργασία στηρίχθηκαν κατά κόρον οι φυτείες ως μονάδες παραγωγής στην Β. Αμερικανική ήπειρο, η ζάχαρη που κυριολεκτικά καλύπτει το *Sugar Baby* αναδεικνύεται ως κομβικής σημασίας για την περαιτέρω ανάγνωση του έργου (Birkle 81) καθώς θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως αποτελεί ένα «sugarcoating¹⁰», καλύπτοντας τα στερεότυπα τα οποία φέρνει στο φως -και που, όπως αναφέρει και η Birkle, η Walker χρησιμοποιεί για να «ταΐσει» το κοινό (Birkle 81)- «γλυκαίνοντάς» τα με μία ειρωνική κυριολεξία.

Η ζάχαρη «θρέφει το έθνος» τη στιγμή που η ταυτότητα των παραγωγών της παρουσιάζεται ως τέτοια στα μάτια μίας «Λευκής κοινωνίας» που την έχει φανταστεί η ίδια έτσι ώστε να συνάδει μόνο με «τον ρόλο του

¹⁰ «sugarcoating»: μεταφορικά, είναι η εξευγενισμένη παρουσίαση μίας δύσκολης συνθήκης ώστε να είναι πιο εύκολη η αποδοχή της. Κυριολεκτικά, είναι «η επικάλυψη φαγητού ή χαπιών με μία λεπτή στρώση ζάχαρης» ώστε να καλυφθεί η άσχημη γεύση και να διευκολυνθεί η κατανάλωση (Cambridge Dictionary)

χαρούμενου σκλάβου» (Birkle 72). Η Μαύρη γυναικεία μορφή, όπως αυτή που ενσαρκώνει το *Sugar Baby*, φέρνει στην επιφάνεια -ενώ ταυτόχρονα ειρωνεύεται- «νοσταλγικές εικόνες ενός μυθικού Παλαιού Νότου» και «τη νοσταλγική ανάγκη για αναβίωση ενός ένδοξου παρελθόντος» (Birkle 73). Το έργο της Walker, όχι τυχαία μνημειακού μεγέθους, δεν είναι μόνο ένας επιμνημόσυνος φόρος τιμής στις εργάτριες -και όχι μόνο, λαμβάνοντας υπόψιν τις παιδικές φιγούρες που το πλαισιώνουν- της βιομηχανίας καλλιέργειας, συγκομιδής και επεξεργασίας της ζάχαρης, αλλά και ένα σχόλιο πάνω στη συμπεριφορά όσων απολάμβαναν το προϊόν αγνοώντας τους τρόπους και τα μέσα παραγωγής του (Birkle 81).

Το *Sugar Baby* είναι σε πολλαπλά επίπεδα κωδικοποιημένο, αντλώντας από ιστορικές συνθήκες και τωρινά ζητήματα, τονίζοντας τη σχέση των δύο με τρόπο ταυτόχρονα εξαιρετικά αμβλύ και συγκεκριμένο. Το πλήρες εύρος των νοημάτων που φέρει είναι δύσκολο να γίνει αντιληπτό με την πρώτη ματιά, ή ακόμη και ύστερα από την επιστροφή για περαιτέρω συζήτηση πάνω σε αυτό, κάτι που επιφέρει μία συμβολική αλλαγή στις σχέσεις ισχύος. Το κοινό δεν κατανοεί, κάτι που το θέτει σε δυσμενή θέση απέναντι στη Μαύρη Σφίγγα-φύλακα της γνώσης, η οποία κατέχει τις απαντήσεις και τα νοήματα. Για τη δεδομένη στιγμή, το σύμβολο της Μαύρης γυναίκας είναι εκείνο που επιβάλλει τις ιδέες και τα νοήματα που εξυπηρετεί στο χώρο τον οποίο κυριαρχεί τόσο με την επιβλητική παρουσία της όσο και με την επιβλητική αίσθηση της παρουσίας της. Με την κατεδάφιση πια του εργοστασίου και του γλυπτού σφραγίζεται κατά κάποιο τρόπο η μελανή αυτή ιστορία, «καταστρέφοντας τις στερεοτυπικές εικόνες, τουλάχιστον όσον αφορά τη συγκεκριμένη εγκατάσταση» (Birkle 83).

Κεφάλαιο 2.4.2. Ανασκόπηση του παραδείγματος της Kara Walker και του *A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby*

Το παράδειγμα του *Sugar Baby* έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον διότι, σε αντίθεση με όλα τα προηγούμενα όπου η ύπαρξη ενός τουλάχιστον πολιτισμικού Άλλου απέναντι στον πολιτισμικό Εαυτό ήταν ξεκάθαρη, σε αυτή

την περίπτωση η καλλιτέχνιδα λαμβάνει ενεργά μέρος σε μία πράξη πολιτισμικής οικειοποίησης αντικείμενο της οποίας αποτελούν ορισμένες πολιτισμικές αναπαραστάσεις —και η κουλτούρα που τις περιβάλλει— που όμως δεν είναι πολιτισμικά ανοίκειες στην ίδια (το λιγότερο, είναι κομμάτι της Η.Π.Αμερικανικής ιστορίας και η Walker είναι και εκείνη Η.Π.Αμερικανίδα).

Τα πολιτισμικά στοιχεία που οικειοποιείται η Walker δεν θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν πολιτισμικά «ξένα» με τη στενή έννοια, όμως παραμένουν ηγεμονικής φύσεως, εκφράζοντας μια πολιτισμική οικειοποίηση από το μέρος της κυρίαρχης τότε ομάδας η οποία οικειοποιήθηκε μέρη αυτού που θεώρησε ως πολιτισμικά στοιχεία της μειονοτικοποιημένης ομάδας, συγκεκριμένα των Αφρικανών σκλάβων, με σκοπό την περαιτέρω μειονοτικοποίησή τους και διαιώνιση της πολιτισμικής, και όχι μόνο, ηγεμονίας της ίδιας. Έτσι λοιπόν, παρότι δεν αποτελούν πολιτισμικά στοιχεία με τα οποία δεν υπήρχε ή δεν υπάρχει -ιστορικά και συλλογικά- εξοικείωση, παραμένουν μέρη ενός ρατσιστικού, ηγεμονικού αφηγήματος.

Αναλύοντας λοιπόν την προσέγγιση της Walker κατά την οποία οικειοποιείται το ηγεμονικό αφήγημα που δημιουργήθηκε για την μειονοτικοποιημένη ομάδα της οποίας και η ίδια είναι μέλος με σκοπό την κριτική αναπαραγωγή του, στοχεύοντας στην αλλαγή του εκπεμπόμενου νοήματος, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί σαν μία περίπτωση πολιτισμικής οικειοποίησης ως μορφή αντίστασης. Πρόκειται εδώ για την οικειοποίηση ως αντίσταση στην οποία έχει γίνει αναφορά στο πρώτο κεφάλαιο, ιδίως αν ληφθεί υπόψιν ο κωδικοποιημένος τρόπος με τον οποίο λαμβάνει χώρα καθώς οι πράξεις πολιτισμικής αντίστασης γενικά, αλλά και ειδικά με εργαλείο τους την οικειοποίηση, έχουν πολύ συχνά το κοινό χαρακτηριστικό της κωδικοποίησης. Η κωδικοποίηση αυτή δυσχεραίνει την πλήρη κατανόηση της πράξης για ένα άτομο, μη μέτοχο της μειονοτικοποιημένης και, την συγκεκριμένη στιγμή, πολιτισμικά αντιστεκόμενης ομάδας, το οποίο δεν έχει γνώση των εν λόγω κωδίκων.

Έτσι, η πολιτισμική οικειοποίηση αποτελεί και εδώ μία, εν μέρει, πολιτική πράξη, κάτι που ευθυγραμμίζεται τόσο με τα προηγούμενα

παραδείγματα όσο και με τον θεωρητικό λόγο γύρω από την πολιτισμική οικειοποίηση (βλ. κεφ. 1). Όπως είδαμε, υπήρξε επίσης και κινητήρια δύναμη για τη δημιουργία ενός νοηματικά νέου πολιτισμικού προϊόντος, επιβεβαιώνοντας την πολιτισμική οικειοποίηση ως μια μορφή «κινητήριας δύναμης του πολιτισμού», όπως αναφέρει και ο Rogers (478) στο υποκεφάλαιο της διαπολιτισμικότητας.

Κεφάλαιο 3. Συμπεράσματα

Για την ενότητα των συμπερασμάτων θεωρείται σκόπιμο να γίνει ένας διαχωρισμός σε τρεις υποενότητες: τα συμπεράσματα που εξάγονται από τη θεωρητική προσέγγιση της πολιτισμικής οικειοποίησης και τα συμπεράσματα που εξάγονται από την ανάλυση των παραδειγμάτων. Η τρίτη και τελευταία υποενότητα θα αφιερωθεί σε μερικές γενικές σκέψεις και παρατηρήσεις. Επίσης, γίνεται περαιτέρω σύνδεση του 1^{ου} κεφαλαίου, που αποτελεί και το κύριο θεωρητικό μέρος της εργασίας, με την ανάλυση των παραδειγμάτων του 2^{ου} κεφαλαίου, που το ακολουθεί. Παράλληλα, θα αναδειχθεί εκ νέου η σημασία της εξέτασης του κάθε παραδείγματος και ό,τι προέκυψε από αυτή.

Γενικά μιλώντας ωστόσο, αν μπορεί να εξαχθεί κάτι από τη παρούσα εργασία είναι πόσο δύσκολο εγχείρημα αποτελεί στη πραγματικότητα αυτή η εξαγωγή συμπερασμάτων καθώς το φαινόμενο φαίνεται πως έχει την τάση να υπερβαίνει της προσπάθειες περιγραφής ή, θέτοντάς το αλλιώς, πως η προσπάθειες ομαδοποίησης και γενίκευσης συχνά αδυνατούν να καλύψουν πλήρων κάτι τόσο πολυδιάστατο όπως η πολιτισμική οικειοποίηση. Εκπονώντας αυτή την εργασία, και παράλληλα με τα συμπεράσματα στα οποία κατέληξα και αναλύω παρακάτω, το παραπάνω ίσως αποτελεί το ευρύτερο συμπέρασμα με το οποίο ήρθα αντιμέτωπη και σε μεγάλο βαθμό καθορίζει τη στάση μου απέναντι στη πολιτισμική οικειοποίηση.

Κεφάλαιο 3.1. Συμπεράσματα θεωρητικού πλαισίου

Παρακάτω ακολουθούν τα συμπεράσματα που προκύπτουν από το θεωρητικό πλαίσιο. Χωρίζονται σε τρεις επιμέρους ενότητες για να ανταποκριθούν με μεγαλύτερη ακρίβεια στις θεματικές που αναλύονται σε αυτό.

Κεφάλαιο 3.1.1. Τα χαρακτηριστικά του φαινομένου

Λαμβάνοντας υπόψιν όσα συζητήθηκαν, τους ορισμούς, τη βιβλιογραφία που χρησιμοποιήθηκε —ιδίως τα κείμενα των Ziff και Rao και Rogers— διατηρώντας παράλληλα κατά νου το γεγονός πως η πολιτισμική οικειοποίηση παραμένει ένα εξαιρετικά πολυδιάστατο φαινόμενο και, συνεπώς, οι ομαδοποιήσεις και γενικεύσεις αποτελούν πρόκληση, τα χαρακτηριστικά που αναγνωρίζονται ως τα πιο θεμελιώδη του φαινομένου είναι τα ακόλουθα:

1. Προϋποθέτει τουλάχιστον δύο μέρη, άτομα ή συλλογικότητες, το ένα εκ των οποίων διεκδικεί με κάποιον τρόπο ένα πολιτισμικό προϊόν ως πνευματική ή υλική του ιδιοκτησία και το άλλο το οικειοποιείται (σελ. 13).
2. Λαμβάνει πολλές μορφές, κάποιες από αυτές όχι και τόσο προφανείς (σελ. 13).
3. Απαντάται σε κάθε πλαίσιο όπου πολιτισμοί έρχονται σε επαφή. Είναι δηλαδή ένα πολύ συνηθισμένο φαινόμενο (σελ. 15).
4. Η σχέση της πολιτισμικής οικειοποίησης και του συγκεκριμένου εντός του οποίου πραγματοποιείται είναι κομβικής σημασίας. Δεν έχει νόημα η εξέταση των οικειοποιητικών πράξεων αποξενωμένες από το συγκεκριμένο τους επειδή βρίσκονται σε άμεση σύνδεση με αυτό (σελ. 14).
5. Οι παράγοντες της ικανότητας δράσης και της ατζέντας —συλλογικής ή ατομικής, κυρίαρχων ή μη ομάδων—, η κοινωνική δομή, η σύνθεση του πολιτισμού, ζητήματα ταυτότητας και οι σχέσεις ισχύος επηρεάζουν και επηρεάζονται από πράξεις πολιτισμικής οικειοποίησης.

Κεφάλαιο 3.1.2. Πιθανές μορφές που μπορεί να λάβει η πολιτισμική οικειοποίηση

Μέσα από την παρουσίαση και την ανάλυση του φαινομένου προκύπτει ότι οι περιπτώσεις πολιτισμικής οικειοποίησης ομαδοποιούνται στις ακόλουθες τέσσερις μεγάλες κατηγορίες με τα παρακάτω βασικά χαρακτηριστικά:

1. Πολιτισμική ανταλλαγή: Αμοιβαία ανταλλαγή υλικού ή/και πνευματικού πολιτισμού μεταξύ μελών με ισόρροπες σχέσεις ισχύος. Επειδή τέτοια ιδανική συνθήκη απόλυτης ισορροπίας είναι ουσιαστικά αδύνατο να επιτευχθεί υπό πραγματικές συνθήκες, θεωρείται μία ιδεατή κατάσταση.
2. Πολιτισμική κυριαρχία: Η κυρίαρχη κουλτούρα επιβάλλεται στις μη κυρίαρχες και, προς διαπραγμάτευση της έντασης, οι δεύτερες οικειοποιούνται κάποια στοιχεία της πρώτης. Αυτό μπορεί να πραγματοποιηθεί με πέντε διαφορετικούς τρόπους:
 - i. Αφομοίωση: Η μέγιστη δυνατή εσωτερίκευση και αντικατάσταση της μη κυρίαρχης από την κυρίαρχη κουλτούρα.
 - ii. Ένταξη: Εσωτερίκευση της κυρίαρχης κουλτούρας ως έναν βαθμό, χωρίς όμως πλήρη απομάκρυνση από την πολιτισμική αφετηρία του ατόμου/ομάδας.
 - iii. Μίμηση: Εμφανίζεται ως αφομοίωση ή ένταξη αν επιτελεστεί με επιτυχία αλλά δεν περιλαμβάνει εσωτερίκευση, μόνο μίμηση των συμπεριφορών που θα παρέπεμπαν σε αυτή. Συνδέεται με την διαπραγμάτευση σχέσεων ισχύος ενώ το άτομο/η ομάδα διατηρεί την πολιτισμική του/της ταυτότητα.
 - iv. Αδιαλλαξία: Δεν υπάρχει οικειοποίηση, μόνο αποκάλυπτη αντίσταση.
 - v. Αντίσταση: Οικειοποίηση πολιτισμικών στοιχείων της κυρίαρχης κουλτούρας από τη μη κυρίαρχη με σκοπό τη χρήση τους ως μέσα αντίστασης. Συνήθως γίνεται με τρόπο μη φανερό και κωδικοποιημένο εξαιτίας του οποίου μπορεί εκ πρώτης όψεως να

σχηματίζεται η εντύπωση από κάποιον που δεν έχει γνώση των κωδίκων της μη κυρίαρχης ομάδας πως δεν υπάρχει αντίσταση. Συχνά έχει σκοπό «την επιβίωση, την ψυχολογική αποζημίωση και/ή την αντιπαράθεση στη κυρίαρχη κουλτούρα» (Rogers 483 και σελ. 25).

3. Πολιτισμική εκμετάλλευση: Η χρήση μίας μειονοτικοποιημένης κουλτούρας από την κυρίαρχη με σκοπό το κέρδος. Μπορεί να θεωρηθεί ως αποδοχή της μειονοτικοποιημένης από την κυρίαρχη κουλτούρα όμως λειτουργεί διαιωνίζοντας την ηγεμονία του ενός πολιτισμού εις βάρος του άλλου, ειδικά σε (νεο)αποικιακά πλαίσια, με την εμπορευματοποίηση του πολιτισμού να είναι άμεση απόρροια της λειτουργίας εντός του καπιταλιστικού συστήματος.
4. Διαπολιτισμικότητα (Transculturation): Αναφέρεται σε μία πιο σύνθετη εκδοχή του πολιτισμού στην οποία η πολιτισμική επαφή γενικά, και η πολιτισμική οικειοποίηση ειδικότερα, αποτελούν πηγές δημιουργίας. Η πολιτισμική οικειοποίηση θεωρείται ως μία παραγωγική δύναμη με τον ίδιο τον πολιτισμό να είναι αποτέλεσμα μίας συνεχόμενης ροής πολιτισμικών στοιχείων.

Κεφάλαιο 3.1.3. Σχέση πολιτισμικής οικειοποίησης και πολιτισμικού κεφαλαίου (Bourdieu)

Η θεωρία του πολιτισμικού κεφαλαίου μπορεί να αξιοποιηθεί για τη διερεύνηση του τρόπου επιλογής των πολιτισμικών χαρακτηριστικών προς μεταβίβαση σε συνάρτηση με τις σχέσεις κυριαρχίας που σχηματίζονται εντός ενός κοινωνικού πλαισίου. Είναι ένα εργαλείο για τη σκιαγράφηση των σχέσεων κυριαρχίας και των λόγων πίσω από την επιλεκτική μεταβίβαση πολιτισμικών πρακτικών στο ευρύτερο πλαίσιο της πολιτισμικής οικειοποίησης (σελ. 47).

Κεφάλαιο 3.2. Συμπεράσματα παραδειγμάτων

Παρακάτω παρατίθενται τα συμπεράσματα που προέκυψαν από κάθε παράδειγμα:

1. *Black Athena*: Η περίπτωση του έργου του Martin Bernal αναδεικνύει τη σχέση συγκεκριμένου - πράξεων πολιτισμικής οικειοποίησης, όπως και τις πολιτικές προεκτάσεις του φαινομένου. Υπογραμμίζει τη σύνδεσή της με τον παράγοντα της ικανότητας δράσης και την ατζέντα των συμμετεχόντων σε αυτές υποκειμένων καθώς, στη συγκεκριμένη περίπτωση, χρησιμοποιήθηκε για να εξυπηρετήσει τόσο τις ατομικές βλέψεις, όσο και τις πολιτικές θέσεις μίας συλλογικότητας.
2. Σαίξπηρ στη Κίνα: Το παράδειγμα των εν λόγω μεταφράσεων και θεατρικών διασκευών φέρνει στο επίκεντρο τη σημασία που διαδραματίζει το πολιτισμικό, πολιτικό και ιστορικοκοινωνικό συγκείμενο στη πολιτισμική οικειοποίηση. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, οι πράξεις οικειοποίησης ήταν σε σχέση άμεσης αλληλεπίδρασης με τις πολιτικοκοινωνικές αλλαγές που βίωνε η χώρα κατά τον 20^ο αιώνα και, έτσι, για να εξεταστούν και οι ίδιες στην πληρότητά τους είναι σημαντικό να ληφθούν υπόψιν οι συνθήκες κατά τις οποίες έλαβαν χώρα. Επίσης, η προσπάθεια «ηθικής» κατηγοριοποίησης μίας οικειοποιητικής πράξης μπορεί να είναι απλά αδύνατη, και πολλές φορές ελάσσονος σημασίας εξαιτίας αυτού, λόγω της πολυπλοκότητας του φαινομένου. Ειδικά όταν γίνεται λόγος για την τέχνη, κάτι τέτοιο μπορεί να δυσχεραίνει την πολιτισμική επικοινωνία, καθώς άλλωστε, όπως αναδεικνύεται και από το συγκεκριμένο παράδειγμα, υπάρχει και η δημιουργική πλευρά της πολιτισμικής οικειοποίησης. Εκτός αυτού, τα σημαντικά έργα του πολιτισμού ανήκουν στην παγκόσμια πολιτισμική κληρονομιά (βλ. UNESCO), έννοια την οποία ακυρώνει εκείνη της πολιτιστικής οικειοποίησης όταν την αντιλαμβάνεται κανείς στη στενή της έννοια.
3. Η μετάφραση της Amanda Gorman: η ανάλυση των περιστατικών και της συζήτησης γύρω από τη μετάφραση του *The Hill We Climb*

προσθέτουν στη συζήτηση περί σύνδεσης πολιτικής, συγκειμένου γενικά και πολιτισμικής οικειοποίησης, ρίχνοντας παράλληλα φως στο πόσο καθοριστική είναι η έννοια της ταυτότητας σε τέτοιες περιστάσεις όπως και στο πόσο πολυδιάστατη μπορεί να γίνει η ικανότητα δράσης. Συγκεκριμένα, παρατηρείται το πως η πολιτισμική οικειοποίηση εμπλέκεται με τον ακτιβισμό και το πώς αυτό λαμβάνει χώρα γύρω από τη μετάφραση και την τέχνη. Επίσης, ενδιαφέρον έχει η εμπλοκή πολλών παραγόντων οι οποίοι επηρεάζουν διαφορετικές πτυχές του ζητήματος, από τον τύπο, τους εκδοτικούς οίκους μέχρι τον κάθε μεταφραστή, με αναφορά στην ικανότητα δράσης και της διαφορετικής ατζέντας που μπορεί να χαρακτηρίζει τον καθένα, με το ζήτημα της ταυτότητας να παραμένει παρόν σε κάθε επίπεδο.

4. *Sugar Baby*: η εγκατάσταση της Kara Walker βοηθάει να προχωρήσουμε στη μελέτη της λειτουργίας της πολιτισμικής οικειοποίησης ως μέσο αντίστασης αλλά και δημιουργίας, καθώς είναι μέρος μίας πολιτικής πράξης αλλά και ενός εικαστικού έργου, επιβεβαιώνοντας την πολιτισμική οικειοποίηση ως μια μορφή «κινητήριας δύναμης του πολιτισμού» (Rogers 478 και σελ. 94-95).

Κεφάλαιο 3.2.1. Συμπερασματικές σκέψεις ως προς τη συμβολή της ανάλυσης των παραδειγμάτων στον θεωρητικό διάλογο γύρω από τον όρο και το φαινόμενο της πολιτισμικής οικειοποίησης

Η ανάλυση των παραδειγμάτων αποκάλυψε ότι αρκετά από τα χαρακτηριστικά του φαινομένου της πολιτισμικής οικειοποίησης, όπως αυτά αναφέρονται στην διεθνή ακαδημαϊκή βιβλιογραφία, εντοπίζονται στις περιπτώσεις που αναλύθηκαν. Ως επιπρόσθετες παρατηρήσεις σημειώνονται οι ακόλουθες:

1. Η διεκδίκηση ενός πολιτισμικού στοιχείου από μία (τουλάχιστον) ομάδα και η οικειοποίησή του από μία (τουλάχιστον) άλλη, όπως αναφέρεται στα συμπεράσματα της μελέτης του θεωρητικού λόγου περί πολιτισμικής οικειοποίησης, δεν είναι κάτι που ακυρώνεται από τα

παραδείγματα, όμως, διαφαίνεται πως κάτι τέτοιο δεν είναι απαραίτητο ή πάντα τόσο ξεκάθαρο, όπως το παράδειγμα του *Sugar Baby* αποδεικνύει, όπου δεν υπάρχει πολιτισμικός Άλλος με την στενή έννοια. Παρ'όλα αυτά, ακόμη και τότε, η ύπαρξη της πολιτισμικής διαφορετικότητας μεταξύ συμμετεχόντων στην πράξη οικειοποίησης είναι απαραίτητη. Η αβεβαιότητα σχετικά με το τί τελικά μπορεί να οριστεί ως πολιτισμική οικειοποίηση, που συζητήθηκε αναλυτικά στο 1^ο κεφάλαιο, φαίνεται να επανέρχεται εδώ, κάτι όμως που είναι μάλλον αναπόφευκτο από την στιγμή που δεν υπάρχει εκ των πραγμάτων ένας επαρκής ορισμός με βάση του οποίου να συνεχίσει η προσέγγιση της πολιτισμικής οικειοποίησης. Έτσι, η σχετική υποκειμενικότητα στη κρίση του ποιες περιπτώσεις αποτελούν μέρος του φαινομένου και εμπίπτουν στην πολιτισμική οικειοποίηση και ποιες όχι είναι ως έναν βαθμό δύσκολο να αποφευχθεί τελείως, κάτι που παραμένει στη βάση πολλών αντιπαραθέσεων.

2. Όλα τα παραδείγματα, με διαφορετικούς τρόπους το καθένα και σε διαφορετικό βαθμό, αφορούν την ομάδα των Αφροαμερικανών, κάτι που εγείρει σκέψεις σχετικά με τις απαρχές του ενδιαφέροντος για το φαινόμενο και τους λόγους πίσω από αυτό. Για παράδειγμα, σχετίζεται με το γεγονός πως η κοινωνική ομάδα των Αφροαμερικανών έχει υπάρξει μαχητική σχετικά με τα δικαιώματά της και, έτσι, το ενδιαφέρον που εκδήλωσε για την πορεία της χρήσης της πολιτισμικής της κληρονομιάς από μη μέτοχούς της συνέβαλε στην αύξηση του ενδιαφέροντος για το φαινόμενο αλλά και την ταύτισή του μαζί της; Ή, ενδεχομένως, λόγω των αδικιών και ακραίων βιαιοτήτων που συνδέονται ιστορικά μαζί της, σε ένα πλαίσιο ενός κόσμου που αλλάζει, επιζητώντας τη δικαιοσύνη και την επανόρθωση των λαθών του παρελθόντος, υπάρχει μεγαλύτερη ευαισθησία πάνω στα δικά της πολιτισμικά αιτήματα, κάτι που μεταφέρεται και εκτός Η.Π.Α.μερικής λόγω της παγκόσμιας πολιτισμικής της κυριαρχίας;
3. Παρά τη διεθνικότητα της εκδήλωσης πολιτισμικών οικειοποιήσεων, σε κάθε περίπτωση από τις τέσσερις που εξετάστηκαν σε αυτή την εργασία

υπήρξε πόλωση όσον αφορά τις αντιδράσεις που τις συνόδευσαν. Αυτό επίσης αποτελεί θέμα άξιο διερεύνησης σε πολλά επίπεδα, όπως, λ.χ., είναι «σημάδι των καιρών» ενός κόσμου που αρχίζει να αποκτά μεγαλύτερη ευαισθησία σε κοινωνικά και πολιτικά θέματα ή είναι η κοινωνική πόλωση κάτι που συνοδεύει γενικά το φαινόμενο; Εκείνο που παραμένει σταθερό πάντως είναι η αδυναμία να υπάρξει μία ενιαία «ηθική αξιολόγηση», κάτι που πιθανώς να μην είναι άσχετο με τα αισθήματα που οδηγούν σε έντονες διαφωνίες. Λόγω της ρευστότητας που διακρίνει γενικά την πολιτισμική οικειοποίηση, από τον ορισμό της μέχρι τη δυναμικότητα και τάση για συνεχή αλλαγή που διέπει κάθε περίπτωση, είναι δύσκολη η ανάδειξη μίας κοινής απόφασης πάνω στο πρόσημο της κάθε οικειοποιητικής πράξης ή, ακόμη περισσότερο, της πολιτισμικής οικειοποίησης ως φαινόμενο.

4. Οι κατηγορίες και οι υποκατηγορίες ταξινόμησης των περιπτώσεων πολιτισμικής οικειοποίησης είναι χρήσιμες στην αναγνώριση ορισμένων δυναμικών και κάποιες φορές μία περίπτωση μπορεί πράγματι να ενταχθεί με σχετική ευκολία σε μία κατηγορία, όπως το παράδειγμα του *Sugar Baby* που αποτελεί μία περίπτωση πολιτισμικής αντίστασης, υποκατηγορία της πολιτισμικής κυριαρχίας. Ωστόσο, τα υπόλοιπα παραδείγματα δείχνουν πως ακόμη και αυτό ενδέχεται να αποτελέσει μία πρόκληση, ειδικά το παράδειγμα της Amanda Gorman που, τυπικά, είναι δύσκολο να ανιχνευτούν τα μέλη και το αντικείμενο της οικειοποίησης, σε σχέση για παράδειγμα με τις Κινεζικές διασκευές του Σαίξπηρ. Ωστόσο, τα χαρακτηριστικά και οι αντιδράσεις που το περιέβαλαν συνάδουν με ό,τι περιγράφεται στο θεωρητικό πλαίσιο αλλά και με τα υπόλοιπα παραδείγματα. Έτσι, επανερχόμαστε στην ιδιότητα της πολυπλοκότητας που διέπει την πολιτισμική οικειοποίηση, καθιστώντας τον περιορισμό του φαινομένου σε αυστηρά πλαίσια επίπονο και, ορισμένες φορές, ίσως ακατόρθωτο.

Κεφάλαιο 3.3. Γενικές σκέψεις και παρατηρήσεις

Έχοντας φτάσει πια στο τέλος αυτής της εργασίας, και εν είδει τελικού συμπεράσματος, παρατίθενται εδώ μερικές σκέψεις και παρατηρήσεις που προέκυψαν στην πορεία της εκπόνησής της, οι οποίες αφορούν το φαινόμενο αλλά και τις αντιδράσεις προς αυτό, τώρα ή μελλοντικά.

Η πολιτισμική οικειοποίηση αποτελεί ένα περίπλοκο και πολύπτυχο αντικείμενο μελέτης λόγω της πολυμορφίας, της ευρύτητας αλλά και του μεταβαλλόμενου χαρακτήρα της. Αφορά φλέγοντα και εξίσου δύσκολα στη διαχείριση ζητήματα, όπως ενδεικτικά εκείνα που αφορούν την ταυτότητα και την πολιτική δραστηριοποίηση, συσχετιζόμενη με πολλές πολιτικοκοινωνικές διεκδικήσεις. Αποτελεί ένα παγκόσμιο φαινόμενο, σε ένα παρόν όπου διαφορετικοί μεταξύ τους πολιτισμοί έρχονται σε επαφή, χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει πως είναι αποκλειστικά στοιχείο του αιώνα μας. Για αυτόν τον λόγο, παρά τη συχνή αναφορά στο Η.Π.Αμερικανικό συγκείμενο, θα ήταν εποικοδομητική η μελέτη του φαινομένου και στην Ευρώπη, λαμβάνοντας μάλιστα υπόψιν τις κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές ιδιαιτερότητές της.

Και στα τέσσερα παραδείγματα παρατηρείται μία κοινή πορεία: μία «έντονη αντιπαράθεση γύρω από θέματα ελευθερίας του λόγου και της έκφρασης που [...] καλύπτονται κάτω από την ομπρέλα προοδευτικών ιδεών». Όμως, παρά τις συχνά καλές προθέσεις για αποκατάσταση ιστορικών αδικιών και επίτευξη της κοινωνικοοικονομικής ισότητας, οι αντιδράσεις στην πολιτισμική οικειοποίηση εκδηλώνονται με «τη μορφή έντονα απολυταρχικών και συντηρητικών συμπεριφορών» στον ακαδημαϊκό και καλλιτεχνικό-λογοτεχνικό χώρο, αποτελώντας το λιγότερο «δυσοίωνα σημάδια για το μέλλον» (Αναστασάκη).

Μπορώντας πλέον να μιλήσουμε για ένα φαινόμενο που δεν περιορίζεται στην επικράτεια και στην πραγματικότητα ενός κράτους, η ενασχόληση με τις αντιδράσεις που προξενεί ακόμη και σε πλαίσια που, εκ πρώτης όψεως, ίσως να μην αφορούν πάντα τόσο άμεσα την Ευρώπη, μπορεί να αποβεί ιδιαιτέρως χρήσιμη διότι οι τεταμένοι διάλογοι των οποίων αποτελεί αντικείμενο στην Η.Π.Αμερική ενδέχεται να κάνουν σύντομα την

εμφάνισή τους σε πολύ πιο οικεία πλαίσια (Schmitz 17), όπως το παράδειγμα της μετάφρασης του *The Hill We Climb* υπογραμμίζει. Άλλωστε, λόγω της κεντρικής θέσης που κατέχει η Η.Π.Αμερική στην εξαγωγή πολιτισμικών προϊόντων, αλλά και τρόπων σκέψης (όπως συζητήθηκε στο κομμάτι της ανάλυσης του επεκτατισμού της δημιουργίας περιεχομένου, σελ 25) η επιρροή μπορεί να γίνει ολοένα και πιο έντονη. Όπως σημειώνει και ο Schmitz, η απόρριψη της πολιτισμικής οικειοποίησης ως μίας «Αμερικανικής εκκεντρικότητας», χωρίς αντίκτυπο στην Ευρωπαϊκή (και παγκόσμια) ακαδημαϊκή, πολιτική και δημιουργική ζωή δύναται να λειτουργήσει μόνο αρνητικά (Schmitz 17).

Σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο, η μνήμη, σημαντικός φορέας της οποίας αποτελεί ο πολιτισμός, διαδραματίζει κομβικό ρόλο στον σχηματισμό της ταυτότητας. Ωστόσο, η τοποθέτηση πως κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα —«η προσωπικότητα, η συμπεριφορά, τα ταλέντα και οι δεξιότητες»— υπαγορεύεται και αποτελεί προϊόν αυτής, ακολουθώντας την ιδέα πως είναι έτσι λόγω του οποιουδήποτε «λαού» ή «φυλής» που ανήκει το άτομο, οδηγεί σε παράδοξες παραδοχές. Είναι η πολιτισμική οικειοποίηση κλοπή; Επιτρέπεται μόνο οι Γερμανοί να ακούν τα έργα του Beethoven; Ο James Joyce έγραψε το «Ulysses» μόνο για τους κάτοικους του Δουβλίνου; Αυτή η χρήση του πολιτισμού είναι δύσκολο να μην αποτελέσει τροχοπέδη στην πολυπολιτισμική και, τελικά, διαπολιτισμική επικοινωνία (Schmitz 44-45).

Σε αυτό το σημείο, εγείρεται επίσης το ερώτημα σχετικά με το αν θα έπρεπε τελικά να χρησιμοποιείται ο όρος «πολιτισμική οικειοποίηση» με τόσο μεγάλη ευρύτητα. Η συγκεκριμένη έννοια, στον προφορικό λόγο τουλάχιστον, φαίνεται συχνά να φέρει ένα πολύ αρνητικό χαρακτήρα, κάτι που, συνδέοντας με το 1^ο κεφάλαιο και τους ορισμούς, πηγάζει ίσως και από την ίδια της την ετοιμολογία (σελ. 13). Ωστόσο, όπως έχει αναλυθεί σε αυτή την εργασία, το φαινόμενο αυτό, εκτός από τις ηγεμονικές του λειτουργίες, έχει και μία πολύ δημιουργική πλευρά, ενώ στον ακαδημαϊκό λόγο γενικά η έντονη ηθικολογική του περιγραφή τείνει να απουσιάζει. Λαμβάνοντας όμως υπόψιν το γεγονός πως μία περίπτωση οικειοποίησης μπορεί να συνδυάζει τη δημιουργική

αξιοποίηση ορισμένων πολιτισμικών στοιχείων αλλά και να λαμβάνει χώρα κάτω από συνθήκες που την επηρεάζουν (με ίσως καλύτερο παράδειγμα τις περιπτώσεις πολιτισμικής αντίστασης ή, προς την αντίθετη κατεύθυνση, της πολιτισμικής εκμετάλλευσης) το να μετονομαστεί η πολιτισμική οικειοποίηση σε κάτι ανάλογο της «πολιτισμικής αξιοποίησης/έμπνευσης» κλπ. θα δημιουργούσε παραπλανητικές εντυπώσεις για τις πολλές πτυχές της, οι οποίες δεν περιορίζονται στη δημιουργία αλλά τη συμπεριλαμβάνουν. Μέχρι πράγματι να βρεθεί —ή να δημιουργηθεί— ένας πιο ακριβής ορισμός, ίσως αυτό που θα βοηθούσε τις μελλοντικές συζητήσεις είναι η απενοχοποίηση του φαινομένου, κάτι που θα επέτρεπε μεγαλύτερη ελευθερία στο διάλογο καθώς ενδεχομένως δεν θα συνοδευόταν από τόσο έντονα συναισθήματα αλλά, ιδανικά, από περισσότερη ψυχραιμία.

Οι διαφορετικές «εθνικότητες, κουλτούρες και θρησκευτικές κοσμοθεωρίες» είναι μέρος των σύγχρονων, ολοένα και περισσότερο, πλουραλιστικών κοινωνιών, κάτι που θα ωθούσε στο συμπέρασμα πως η πολυμορφία «δεν είναι ο στόχος αλλά μάλλον τα θεμέλια της δημοκρατίας και του πολιτισμού». Αυτό που αποτελεί ίσως την πρόκληση είναι η εύρεση ενός τρόπου δημιουργικής και παραγωγικής συνύπαρξης μέσα στο πλαίσιο της διαφορετικότητας, η οποία είναι η πραγματικότητα (Thierse).

Βιβλιογραφία

“appropriate.” *Merriam Webster Dictionary*, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/appropriate#h2>. Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 07/01/2024.

“blackface.” *Merriam Webster Dictionary*, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/blackface>. Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 01/03/2024.

“cancel culture.” *Merriam Webster Dictionary*, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/cancel%20culture>. Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 10/05/2024.

“cancel culture.” *Oxford Learner’s Dictionaries*,
<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/cancel-culture>.

Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 24/03/2024

“cultural appropriation.” *Cambridge Dictionary*,
<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/cultural-appropriation>.

Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 07/01/2024.

“cultural appropriation.” *Oxford Learner’s Dictionaries*,
<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/cultural-appropriation>. Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 07/01/2024.

“culture.” *Cambridge Dictionary*,
<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/culture>. Ημερομηνία
τελευταίας προσπέλασης: 20/01/2024.

“sugarcoat.” *Cambridge Dictionary*,
<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/sugarcoat> Ημερομηνία
τελευταίας προσπέλασης: 10/05/2024.

Abramitzky, Ran, Leah Platt Boustan, Katherine Eriksson. “Cultural Assimilation During the Age of Mass Migration”, NBER Working Paper Series, Working Paper 22381, 2017. <http://www.nber.org/papers/w22381>. Ημερομηνία
τελευταίας προσπέλασης: 01/03/2024.

Angelini, Viola et al. “Life satisfaction of immigrants: does cultural assimilation matter?.” *Journal of Population Economics*, vol. 28, no. 3, 2015, pp. 817–844.

Art21. “Kara Walker: ‘A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby’ | Art21 ‘Extended Play’”. *YouTube*, 23 Μαΐου 2014,
<https://www.youtube.com/watch?v=sRkP5rcXtys> Ημερομηνία
προσπέλασης: 10/05/2024.

Birkle, Carmen. “The Finger That Mocks the World: Kara Walker’s *Sugar Baby* and Images of African American Womanhood.” *Exploring the Black Venus Figure in*

Aesthetic Practices, edited by Jorunn S. Gjerden, Kari Jegerstedt and Željka Švrljuga, Brill, 2019, pp. 63-88.

Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by John G. Richardson, Greenwood Press, 1986, pp. 241-258.

Britannica, The Editors of the Encyclopaedia. "poetic justice". *Encyclopedia Britannica*, 21 Μαΐου 2016, <https://www.britannica.com/art/poetic-justice-literature>. Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 01/03/2024.

Britannica, The Editors of the Encyclopaedia. "What Is Cultural Appropriation?". *Encyclopedia Britannica*, 07 Δεκεμβρίου 2023, <https://www.britannica.com/story/what-is-cultural-appropriation>. Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 07/01/2024.

Chakraborty, Mridula Nath. "Friday essay: is this the end of translation?." *The Conversation*, 11 Μαρτίου 2021, Updated: 14 Μαρτίου 2021, www.theconversation.com/friday-essay-is-this-the-end-of-translation-156375. Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 07/03/2024.

Fei, Faye Chunfang and Sun Huizhu, William. "Othello and Beijing Opera: Appropriation As a Two-Way Street." *TDR: The Drama Review*, vol. 50, no. 1, 2006, pp. 120-133.

Goldthorpe, John H. "'Cultural Capital': Some Critical Observations." *Sociologica*, vol. 1, no. 2, 2007, pp. 1-23.

Huang, Xiaowei. "Understanding Bourdieu - Cultural Capital and Habitus." *Review of European Studies*, vol. 11, no. 3, 2019, pp. 45-49.

Levitt, Peggy. "Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion." *International Migration Review*, vol. 32, no. 4, 1998, pp. 926-948.

MacDonald, Joyce Green. "Acting Black: "Othello," "Othello" Burlesques, and the Performance of Blackness." *Theatre Journal*, vol. 46, no. 2, 1994, pp. 231-249.

Macrotrends, The Premier Research Platform for Long Term Investors, "China Immigration Statistics 1960-2024". [www.macrotrends.net. https://www.macrotrends.net/countries/GRC/greece/immigration-statistics.](https://www.macrotrends.net/countries/GRC/greece/immigration-statistics)

Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 01/03/2024.

Macrotrends, The Premier Research Platform for Long Term Investors, "Greece Immigration Statistics 1960-2024". [www.macrotrends.net. https://www.macrotrends.net/countries/GRC/greece/immigration-statistics.](https://www.macrotrends.net/countries/GRC/greece/immigration-statistics)

Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 01/03/2024.

Myerowitz Levine, Molly. "Review: The Use and Abuse of Black Athena." *The American Historical Review*, vol. 97, no. 2, 1992, pp. 440-460.

Parisi, Domenico et al. "Cultural Change in Spatial Environments: The Role of Cultural Assimilation and Internal Changes in Cultures." *The Journal of Conflict Resolution*, vol. 47, no. 2, 2003, pp. 163-179.

Prieur, Annick and Mike Savage. "Emerging Forms of Cultural Capital." *European Societies*, vol. 15, no. 2, 2013, pp. 246-267.

Rogers, Richard A. "From Cultural Exchange to Transculturation: A Review and Reconceptualization of Cultural Appropriation." *Communication Theory*, vol. 16, no. 4, 2006, pp. 474-503.

Saint-Martin, Lori. "Do translators need to resemble the authors they translate?" *The UNESCO Courier*, no. 2, Απρίλιος-Ιούνιος 2022, pp. 8-9.

Schmitz, Tomas A. "Ex Africa lux? Black Athena and the debate about Afrocentrism in the US". *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, no. 2, 1999, pp. 17-76.

Steptoe, Tyina. "Creoles of Color and Constructions of Race in Jim-Crow Houston." *American Historical Association*, 08/01/2016, <https://aha.confex.com/aha/2016/webprogram/Paper18824.html>. Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 01/03/2024.

Sulkunen, Pekka. "Society Made Visible: On the Cultural Sociology of Pierre Bourdieu." *Acta Sociologica*, vol. 25, no. 2, 1982, pp. 103-115.

Sun, Mei and Hsiung, Ann-Marie. "The Greatest English Dramatist in the Largest Asian Country: A Complex Cross-Cultural Encounter." *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences*, vol. 2, no.1, 2009, pp. 101-117.

Thierse, Wolfgang. "How Much Identity Can Society Stand?" *Telos, Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22/02/2021. Μεταφρασμένο από τον Russell A. Berman, 12 Μαρτίου 2021, www.telospress.com/how-much-identity-can-society-stand/. Ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 08/03/2024.

Throsby, David. "Cultural Capital." special issue of *Journal of Cultural Economics*, Special Issue: Barcelona Conference Plenary Papers, vol. 23, no. 1/2, 1999, pp. 3-12.

Wright, David. "Mediating production and consumption: cultural capital and 'cultural workers'." *The British Journal of Sociology*, vol. 56, no. 1, 2005, pp. 105-121.

Ziff, Bruce H., και Pratima V. Rao, editors. *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*. Rutgers University Press, 1997.

Αναστασάκη, Έλενα. «Η λέξη σκύλος δεν δαγκώνει (:). Λογοτεχνία, επιτελεστικότητα, πολιτική ορθότητα». Παρουσίαση στη διαδικτυακή Ημερίδα Διαπολιτισμικές προσεγγίσεις στη λογοτεχνία που συνδιοργάνωσε το Τμήμα Γλωσσικών και Διαπολιτισμικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας (28 Μαΐου 2021). Υπό δημοσίευση στον τόμο των πρακτικών της ημερίδας.

Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής, 1998, https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=πολιτισμός&sin=triantafyllides.

Μπαμπινιώτης, Γεώργιος Δ. «οικειοποιούμαι.» *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, 2^η έκδ., Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε., 2002, σελ. 1238.

Μπαμπινιώτης, Γεώργιος Δ. «πολιτισμός.» *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, 2^η έκδ., Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε., 2002, σελ. 1441.

Τσιμπίδου, Φωτεινή. «Πολιτικές της Ετερότητας στο Τέλος του 20^{ου} Αιώνα. Η Πορεία προς την «Πολυ-πολιτισμικότητα» της Ελληνικής Θράκης.» *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τομ. 118, 2005, σελ. 59-93.